

CHUYÊN MỤC

KHOA HỌC XÃ HỘI THẾ GIỚI

Lời Tòa soạn

GS.TS. Guy Bajoit là nhà xã hội học người Bỉ, sinh năm 1937. Ông là giáo sư xã hội học tại Trường Đại học Thiên Chúa giáo Louvain (Louvain-La-Neuve). Chủ đề nghiên cứu chính của ông là về những biến đổi xã hội và văn hóa của các xã hội đương đại Châu Âu và Châu Mỹ La tinh, thông qua việc phân tích về tuổi trẻ, học đường, các chính sách xã hội, hành động tập thể và các phong trào xã hội. Khoảng 20 năm trở lại đây, ông đi sâu vào xã hội học lịch sử, đặc biệt là nghiên cứu các mô hình văn hóa trong nền văn hóa ở Tây Âu. Từ năm 1992 đến nay, ông đã cho xuất bản khoảng 15 cuốn sách viết riêng và viết chung (bằng tiếng Pháp) về các chủ đề xã hội học.

Bài viết *Việc đổi mới xã hội học đương đại (Le renouveau de la sociologie contemporaine)* này của ông đã được đăng trên Sociologies (<http://doi.org/10.4000/sociologies.1873>). Tác giả đã gửi cho nhà xã hội học Nguyễn Quang Vinh bản PDF, và mong muốn được dịch ra tiếng Việt.

Chúng tôi xin trân trọng giới thiệu cùng Quý độc giả bài viết đa sắc, đa chiều, gợi mở những ý tưởng nghiên cứu “đổi mới xã hội học đương đại” của GS.TS. Guy Bajoit qua bản chuyển ngữ của nhà xã hội học lão thành Nguyễn Quang Vinh, nguyên Phó Viện trưởng Viện Khoa học xã hội tại Thành phố Hồ Chí Minh, nay là Viện Khoa học xã hội vùng Nam Bộ.

Tòa soạn Tạp chí Khoa học Xã hội (TP. Hồ Chí Minh)

VIỆC ĐỔI MỚI XÃ HỘI HỌC ĐƯƠNG ĐẠI

GUY BAJOIT*

Chuyển ngữ: NGUYỄN QUANG VINH**

Hiệu đính: TRẦN HỮU QUANG***

Trong vòng ba mươi năm trở lại đây, dưới ảnh hưởng của nhiều tác giả, xã hội học đang trên đường suy nghĩ lại về phương pháp tiến hành của mình: [như về] các khái niệm, các lý thuyết, các phương pháp. Đường như việc tái định hướng này đã dẫn tới việc dành cho cá nhân một vị trí trung tâm trên con đường đạt tới hiểu biết sâu về đời sống xã hội. Trong bài viết này tác giả trước hết đặt ra cho mình câu hỏi về những lý do của tiến trình tiến hóa đó: tại sao lại là cá nhân? Tiếp đó, ông đặt ra câu hỏi về cung cách phải làm sao để đặt cá nhân vào trung

tâm của cách tiến hành nghiên cứu xã hội học: cá nhân [là trung tâm] như thế nào đây? Cuối cùng, ông đề xuất xóa bỏ đường biên giới đang ngăn cách xã hội học và tâm lý học, và xây dựng nên một tiếp cận phân tích-xã hội (une approche socio - analytique) đối với các ứng xử xã hội.

Từ khóa: cá nhân, chủ thể, tác nhân, mô hình văn hóa, biến đổi xã hội

1. Một điều hiển nhiên là trong vòng ba mươi năm trở lại đây, các nhà xã hội học đang đổi mới các công cụ phân tích (các khái niệm, các lý thuyết, và các hệ hình (paradigmes)) là những cái người ta dùng để thực hành nghề nghiệp (xã hội học) của họ. Để điều vừa nhận xét trở nên thuyết phục, thì tốt nhất là phân tích ngay vào các sản phẩm của họ: các cuốn sách họ đã xuất bản, các cuộc hội thảo đã tụ hội họ lại, những vấn đề mà họ tranh cãi trong những dịp đó. Điều có thể thấy rõ ràng là: phần đông trong số họ đã nêu ra vấn đề về sự tồn tại của một xã hội học của ngày hôm qua mà họ gọi tên nó là “cổ điển”, và trong mối quan hệ với cái xã hội học ấy, họ cảm thấy có nhu cầu phải giữ một khoảng cách, với những người này thì [là khoảng cách] nhẹ nhàng, với những người khác thì [là khoảng cách] triệt để, dù với mục đích cứu vãn nó trong chừng mực có thể, hay là vượt qua nó một cách dứt khoát. Lý do tổng quát của sự vận động này là khá dễ hiểu: thế giới xã hội đang trên đường biến đổi sâu xa,

từ đó, điều hiển nhiên là, các khái niệm được tưởng tượng bởi các bậc tiền khu nổi tiếng của chúng ta cũng có nhu cầu phải được tư duy lại, thậm chí phải bị xóa bỏ đi và thay thế bằng những khái niệm khác, thích hợp hơn cho sự hiểu thấu về cuộc sống đương đại.

2. Nếu muốn vẽ lại những nét lớn trong lịch sử của cuộc tiến hóa vừa xảy ra đó, thì rõ ràng là phải trở về với cuộc khủng hoảng của những năm 1970, khi bắt đầu thấy hiện ra những triệu chứng đầu tiên của một cuộc đột biến của xã hội chúng ta. Một số người đi trước (theo chỗ tôi hiểu thì đó là Daniel Bell, Alain Touraine, Jurgen Habermas, Anthony Giddens, Charles Taylor...) đều đã báo hiệu và khởi động từ lúc đó cái bước ngoặt mà xã hội học sẽ phải vượt qua. Họ cũng còn làm sống lại những ý tưởng của một số tác giả mà các nhà xã hội học cổ điển đã bỏ qua (như Georges Simmel, George-Herbert Mead, Alfred Schutz, Norbert Elias...). Tiếp theo họ, nhiều nhà xã hội học đã bắt tay vào việc đào sâu thêm vấn đề, lôi cuốn sự chú ý của mọi người vào [các khía cạnh sau đây]:

– Sự phê phán tính hiện đại: Jurgen Habermas (1988), Alain Touraine (1992), Charles Taylor (1994), Bruno Latour

* Trường Đại học Thiên Chúa giáo Louvain.

** Viện Khoa học xã hội vùng Nam Bộ.

*** Trường Đại học Mở.

(1997), [sự phê phán này] có thể sẽ bước vào một thời kỳ được mang đặc trưng là tính chủ quan (subjectivité), và từ đó là tính phản tư (réflexivité): Anthony Giddens (1987, 1991);

– Cái thời đại bất định (incertitude) và trống rỗng về văn hóa mà chúng ta đã và đang còn tiếp tục trải qua [như nhận xét của] Gilles Lipovetsky (1983), Yves Barel (1984) và đã khiến cho xã hội chúng ta ngày càng trở nên phức tạp hơn: Edgard Morin (1994);

– Cái sự thể rất cơ bản [hiện nay] là “xã hội” không còn định đoạt các hành xử xã hội một cách trực tiếp như ngày xưa nữa: cái xã hội đã trở nên “hóa lỏng”: Zigmunt Bauman (2000), thậm chí “bị bốc hơi” luôn (bởi vì tất cả những gì ngày hôm qua là vững chãi, thì nay bốc thành hơi bay vào không gian (Marshall Berman (1982), thậm chí, theo một nghĩa nào đó thì [xã hội] không còn tồn tại nữa: Yves Barel (1982), Danilo Martuccelli (2006));

– Sự thể là, trong một thế giới như thế ấy, thì xã hội là một công cuộc kiến tạo liên tục: Peter Berger và Thomas Luckmann (1986), và từ đó mà tác nhân sẽ quay trở lại: Alain Touraine (1984);

– Ghi nhận rằng những sự đảo lộn đó đã đưa chúng ta vào một kỷ nguyên của cá nhân: Alain Renaud (1989), của “cái tôi” (l'ego): Jean Claude Kaufmann (2001), của hội chứng tự si mê (narcissisme): Christopher Lasch (1978), và thậm chí cả đến [một thứ] siêu duy cá nhân thời đương đại: Marcel Gauchet (1985);

– Cũng có sự thật là cá nhân này lại có nhu cầu muốn làm chủ thể (être sujet) trong một kết cấu xã hội truyền thông: Jurgen Habermas (1981), một kết cấu xã hội thông tin: Manuel Castells (1998), một kết cấu xã hội tương tác: Erving Goffman

(1973), một kết cấu xã hội của những giao dịch liên tục: Jean Remy, Maurice Blanc (1985);

– Và, cũng chính ngay lúc đó, thì cái cá nhân này lại nằm trong tình trạng khủng hoảng nặng nề về căn cước: Claude Dubar (1991, 2000), cá nhân này mang tính bất định (incertain): Alain Ehrenberg (1995) và cảm thấy mệt mỏi khi phải là chính mình (1998); cá nhân này mang tính chất đa thể (il est pluriel): Bernard Lahire (1998), phó mặc cho các trải nghiệm: Francois Dubet (1994) và cho quá trình cá nhân hóa của nó: Danilo Martuccelli (2006), nó không ngừng tìm tòi để được thừa nhận trong một thế giới đầy sự khinh thị: Axel Honneth (2006) và trong một xã hội mang đầy những bất trắc: Ulrich Beck (1986);

– Một sự thật cuối cùng là, trong những điều kiện mà ta vừa nói đó, các đường biên giới giữa xã hội học và tâm lý học trở nên kém chặt chẽ hơn: Vincent de Gaulejac (1987), và trong một sự mù mờ được phổ quát hóa, sẽ là vô vọng, không thể thực hiện được, thậm chí là hờn hĩnh, nếu ta muốn tạo lập một lý thuyết tổng quát mới (Revue de MAUSS, 2004).

3. Vậy rõ ràng là, đối với các nhà xã hội học ngày nay, vị trí của *cá nhân* trong đời sống xã hội cụ thể – với tư cách là *tác nhân* trong các mối quan hệ với tha nhân và là *chủ thể* trong các mối quan hệ với chính mình – đã trở nên quan trọng hơn nhiều so với ngày trước, và điều này xảy ra tiếp theo những đột biến mà chúng ta có thể quan sát thấy trong tất cả các trường quan hệ (như gia đình, trường học, lao động, tôn giáo, chính trị, sinh hoạt rảnh rỗi, hành động tập thể...).

Chẳng phải chúng ta sẽ coi cá nhân như nguyên lý trung tâm cho sự giải thích của xã hội học, hay sao? Tuy nhiên, ta vẫn cần thừa nhận rằng, sự thay đổi cách nhìn đối với đời sống xã hội đã tạo nên cho chúng ta, các nhà xã hội học, một cuộc cách mạng “theo kiểu Copestake” thực sự: nó làm thay đổi tất cả! Cũng giống như các nhà thiên văn học thời xưa, các vị tiền bối của chúng ta đã bị đắm chìm trong cái ảo tưởng cho rằng cái mang tính cá nhân “quay xung quanh” cái mang tính xã hội, trong khi trên “thực tế” thì là điều trái ngược hẳn lại! Từ đó, cái mang tính xã hội sẽ không còn được giải thích bằng cái mang tính xã hội nữa, mà là bằng cái mang tính cá nhân!

4. Phải chăng, chúng ta cần chấp nhận điều nói trên mà không cần một thủ tục nào khác, và suy nghĩ lại tất cả trên cơ sở mới này, hay sao? Phải chăng trước hết ta cần nêu lên câu hỏi về lý do đã buộc chúng ta bước vào “bước ngoặt” nhận thức luận và lý thuyết này? Và trên hết là, ta phải “vượt qua” việc này một cách đúng đắn như thế nào, để không làm mất đi tính đặc thù của xã hội học, không đổ chậu nước tắm đi mà hắt luôn cả đứa bé trong đó. Vậy đâu là những câu hỏi mà chúng ta tuyệt đối phải đặt ra và giải quyết, nếu như chúng ta muốn xây dựng lại một bộ môn khoa học có khả năng *giải thích và hiểu thấu thế giới mà chúng ta đang sống trong đó, và từ đây mà giúp cho các tác nhân có thể tác động vào thế giới ấy?* Đây

chính là thời điểm thích hợp nhất để xem xét cụ thể về các câu hỏi ấy, những câu hỏi mà, suy cho cùng, có liên hệ sâu sắc với sứ mệnh cơ bản nhất của xã hội học.

Đối tượng của xã hội học

5. Ngay từ khi ra đời, xã hội học luôn luôn coi *đối tượng của mình là giải thích hoặc thấu hiểu các ứng xử của các tác nhân xã hội, bằng cách phân tích các mối quan hệ mà các tác nhân này duy trì giữa họ với nhau.* Định nghĩa này, mà tôi mượn từ Alain Touraine, còn đọng lại trong mắt tôi như một định nghĩa sáng tỏ nhất và thích đáng nhất mà tôi biết được. Tuy nhiên – trái ngược với những hiện tượng tự nhiên – những ứng xử này của con người đều là kết quả của các quá trình *chủ quan*: các động lực (ressorts), dù có ý thức hay vô thức, tự nguyện hay không tự nguyện, của các hành động chúng ta, đều là những *quan niệm* của tác nhân về các lợi ích, các giá trị, các chuẩn mực, các xúc cảm của họ, trong một bối cảnh vật chất và kỹ thuật nhất định. Và các quan niệm này dĩ nhiên đều là những quan niệm *mang tính văn hóa*: chúng biến thiên tùy theo từng xã hội, tùy theo từng không gian và thời gian, cùng với những biến đổi về văn hóa. Theo ý tôi thì, nếu như sự tiến hóa của văn hóa không làm thay đổi chút nào bản thân *đối tượng* của xã hội học, thì nó lại có những tác động sâu xa đến những *động lực chủ quan* của cách hành xử của các tác nhân. Do vậy mà xã hội học cần phải thích ứng

các khái niệm và các lý thuyết của mình với những cách hành xử đó nếu muốn tiếp tục hiểu rõ chúng hoặc giải thích chúng. Từ đó, nếu chúng ta đồng ý với nhau rằng giờ đây chúng ta đang cùng nhau đi qua một thời kỳ của sự biến chuyển văn hóa sâu sắc – điều xem ra có vẻ là hiển nhiên đối với mọi người – vậy thì chúng ta cũng phải đồng ý với nhau rằng rồi ra xã hội học cũng sẽ bị tác động [bởi sự biến đổi văn hóa đó] và rằng sự thích ứng của ngành khoa học này đang trở nên một tất yếu khẩn cấp.

6. Đạt đến được điều này rồi, thì hai câu hỏi đặt ra sau đây mà tôi coi là thích đáng:

1) tại sao lại chính là cá nhân lại trở thành, ở đây và lúc này, nguyên lý trung tâm để giải thích đời sống xã hội?

2) và chúng ta phải bắt tay vào việc này như thế nào để xây dựng một cách tiếp cận xã hội học mà trong đó, kể từ nay, cá nhân sẽ nằm ở trung tâm của cách tiếp cận của chúng ta?

Tại sao lại là cá nhân?

7. Sự thích ứng mà chúng tôi đang nói ở đây dĩ nhiên bị phụ thuộc vào các cung cách – thường là rất khác nhau – mà các nhà xã hội học lý giải về những biến đổi đang diễn ra trong đời sống xã hội. Tuy nhiên dường như người ta cũng vẫn *đồng ý với nhau một cách căn bản* về điểm sau đây: những biến đổi này có thể có hậu quả là đòi hỏi những người đồng thời của chúng ta *một năng lực phản tư* lớn hơn để định hướng cách hành xử của họ trong tất cả các mối quan hệ xã

hội mà họ có tham gia. Và *tại sao* họ phải có khả năng phản tư nhiều hơn? Đó là vì *sự điều kiện hóa xã hội* (*conditionnement social*) trong tất cả các lĩnh vực của đời sống xã hội giờ đây đã không còn mang tính trực tiếp, tự động, cưỡng bách, quyết đoán, đòi hỏi cao như hồi xưa nữa. Nói cách khác, các cơ cấu có từ trước (tức là những cách thức được định chế hóa để người ta suy nghĩ, nói và làm, được nội tâm hóa nhờ quá trình xã hội hóa) giờ đây sẽ định đoạt cách ứng xử của mọi người một cách ít máy móc hơn so với trong quá khứ. Do đó mà những con người này sẽ phải vận dụng nhiều hơn tự do ý chí của mình, họ phải tự mình lựa chọn, tự mình quyết định, phải dựa vào trí tưởng tượng của mình, các sáng kiến và tinh thần sáng tạo của mình. Từ đó, một cách hết sức logic, những con người này sẽ cần phải trở nên *tác nhân* nhiều hơn trong các mối quan hệ của họ với những người khác, và phải trở nên *chủ thể* nhiều hơn trong các mối quan hệ với chính mình, và do đó, họ sẽ ngày càng không còn hành xử như những tác nhân xã hội bị đồng phục hóa do các vị trí xã hội của họ, mà như là những *cá nhân* đơn lẻ. Và, như tôi từng nhắc lại nhiều lần, họ cần phải là những “ISA”, những cá nhân - chủ thể - tác nhân (*individus-sujets-acteurs*).

8. Nhưng làm sao chúng ta giải thích được rằng các xã hội của chúng ta đã tiến hóa theo kiểu đó? Câu trả lời có tầm quan trọng to lớn, nếu như người

ta muốn biết được rằng tại sao giờ đây ta cần phải đưa [bộ ba] cá nhân - chủ thể - tác nhân vào trung tâm của khoa xã hội học. Vậy mà có ít nhất⁽¹⁾ *hai cách* để trả lời cho câu hỏi này.

Cách lý giải thứ nhất: sự mất đi tính khả tín của mô hình văn hóa công nghiệp

9. Người ta có thể nghĩ rằng nếu như sự điều kiện hóa xã hội đã bị suy yếu đi, thì đó là do các xã hội của chúng ta không còn tồn tại cái *nguyên lý trung tâm về sự thống nhất*: đó là điều lý giải của các tác giả như Francois Dubet, Bernard Lahire và Danilo Martuccelli, cùng nhiều tác giả khác. Ở đây có thể hiểu rằng các xã hội của chúng ta sẽ không còn được định hướng bởi một niềm tin văn hóa duy nhất, chính đáng và khả tín, vốn có sức định hướng và mang lại ý nghĩa cho cách hành xử của con người và làm cho tất cả các lĩnh vực của đời sống xã hội được ăn khớp với nhau. Nói cách khác, các xã hội ngày nay không còn có *một* mô hình văn hóa có tính thống soái rộng rãi và thấm sâu vào tất cả các cách hành xử nữa. Từ đó, nếu ta đi theo lập luận, chẳng hạn như của Danilo Martuccelli, thì thậm chí cần vứt bỏ ngay chính cái ý niệm “xã hội”, bởi vì ý niệm này từng luôn luôn được hiểu là một tổng thể thống nhất của các trường quan hệ – với tư cách một “hệ thống xã hội” – và là nơi mà các cách hành xử sẽ được điều kiện hóa (thậm chí được định đoạt) bởi các cơ cấu (như “các lối...”, “các loại hình...”, “các mô thức...”).

10. Giả định rằng sự lý giải nói trên là đúng, thì người ta có thể hiểu rằng – nói như Danilo Martuccelli – đời sống xã hội đã trở nên mang tính đa biệt (hétérogène) và rằng do đó, các cách hành xử không còn là hệ quả trực tiếp của các cơ cấu nữa; rằng cái mang tính xã hội đã trở nên vững chắc (consistant), dầy dặn, có thể uốn nắn (malléable) và co giãn; rằng các quá trình điều kiện hóa mang tính cơ cấu [trong xã hội] sẽ bị nhiễu xạ; rằng các tác nhân sẽ buộc phải kết hợp (conjuguer) chúng, biến cách (décliner) chúng, rằng các logic hành động sẽ trở nên mang nhiều tính tự trị hơn; rằng các xung đột xã hội sẽ bị phân tán; rằng các tác nhân từ nay sẽ vận động trong một kết cấu phức hợp của các mạng lưới và các dòng chảy, và hành động trong một không gian đa chiều kích. Quả thực, đây là những điều khá gọi mở. Tuy nhiên...

11. Một sự lý giải theo chiều hướng đó hiển nhiên đang giả định rằng các xã hội ngày xưa là một thể thống nhất theo kiểu như vậy: niềm tin phổ quát vào sự Tiến bộ, vào Lý tính, vào Quốc gia, vào sự Bình đẳng, vào Nghĩa vụ..., [tóm lại là] tin vào tất cả các “vị thần linh” xã hội vốn làm nên “cái mô hình văn hóa công nghiệp của nhà nước quốc gia”; [cái xã hội ấy] cũng định hướng và mang lại ý nghĩa cho cách hành xử của ông bà chúng ta trong gia đình, ở nhà máy, trường học, ở nhà thờ, trong nhà nước, v.v. Có đúng là như vậy không? Đây chẳng phải là một quan niệm văn hóa rất

hiện tại mà người ta đem gán vào quá khứ để có thể giữ một khoảng cách tốt hơn với quá khứ, hay sao?

12. Nếu nhìn kỹ vào các xã hội của ngày hôm qua – nhất là trong thời kỳ mà các nhà xã hội học “cổ điển” quan sát các xã hội ấy và xây dựng nên quan niệm xã hội học của họ – ta thấy các xã hội ấy hoàn toàn không được thống nhất trong một hệ thống các quan niệm và niềm tin nhất quán, với một mô hình văn hóa duy nhất. Các xã hội ấy từng ở trong thời kỳ đang được hiện đại hóa, có nghĩa là chúng tiến hóa liên tục giữa *ít nhất là hai* hệ thống xã hội và văn hóa rất khác biệt nhau, thậm chí đối lập nhau. Công cuộc hiện đại hóa ấy đã diễn ra với những nhịp độ rất không giống nhau tùy theo các xã hội, và đã phải trải qua các cuộc khủng hoảng kinh tế, các cuộc chiến tranh và các cơn biến động chính trị thường rất nặng nề, khó nhọc. Đến mức mà, ngay cả trong thế giới ngày nay, nhiều cộng đồng quốc gia cũng chưa bao giờ đạt tới sự hiện đại hóa hoàn toàn mà thường luôn luôn trong tình trạng lai tạp. Mà ngay cả các quốc gia được hiện đại hóa nhiều nhất trong số đó, thì trong suốt thế kỷ thứ XX, chúng cũng không ngừng biến đổi, đi từ giai đoạn này sang giai đoạn khác của tính hiện đại, bằng cách không ngừng đưa ra những cách lý giải mới cho các niềm tin của họ, tùy theo mức độ mà các xã hội ấy thay đổi các thực tiễn kỹ thuật, kinh tế, chính trị và xã hội của mình. Đến mức mà tôi cho rằng sẽ là điều

gây tranh cãi lớn nếu ta khẳng định rằng các xã hội ấy luôn luôn được thống nhất, đạt tới độ đồng nhất cao, nhờ một nguyên lý văn hóa duy nhất đang ngự trị nơi các tác nhân với cách thức đề nặng, đến nỗi các cách hành xử của họ chỉ còn là biểu hiện trực tiếp của các cơ cấu xã hội đã được thiết chế hóa và đã được họ nội tâm hóa, khiến cho họ không cần sử dụng nhiều đến khả năng phản tư của họ. Tôi chỉ xin thí dụ: Trong các xã hội tư bản chủ nghĩa quốc gia công nghiệp, hàng triệu người vô sản đã từng phải gánh chịu gần như nhau các điều kiện bóc lột sức lao động của họ, và do đó mà họ nằm cùng một vị trí xã hội trong các mối quan hệ xã hội trong sản xuất. Tuy nhiên, ngay từ bước khởi đầu của phong trào công nhân, các logic hành động của những người vô sản này lại rất khác biệt nhau. Người ta có thể phân biệt ra trong đó ít nhất bốn trào lưu: sự phục tùng chế độ gia trưởng, phong trào công đoàn ra yêu sách, phong trào tự quản, và hành động cách mạng. Làm sao ta có thể giải thích được những sự khác biệt nhau lớn lao như thế – mà đôi khi còn diễn ra cả những xung đột bạo lực giữa các trào lưu đó – nếu như “các cơ cấu” đã trực tiếp điều kiện hóa họ đến như thế?

13. Ngay cả khi ta thừa nhận rằng các xã hội của ngày hôm qua không mang tính tất định luận như ngày nay người ta thường vẫn nghĩ, ngay cả khi ta thừa nhận là các xã hội ấy đã từng không được kết cấu xung quanh một

nguyên lý *duy nhất* về sự thống nhất, thì dẫu vậy, các xã hội ấy, ở mức độ lớn hơn so với các xã hội bây giờ, quả thực đã được định hướng và được mang lại ý nghĩa bởi một mô hình văn hóa thống trị (*mô hình văn hóa công nghiệp của chủ nghĩa tư bản nhà nước quốc gia*) vốn đã điều kiện hóa mạnh mẽ cách hành xử của các tác nhân.

14. Vậy là chúng ta có thể tóm tắt cách lý giải thứ nhất như sau: các cuộc đảo lộn diễn ra trong hai hay ba thập kỷ gần đây dường như đã làm suy yếu tính khả tín của cái mô hình văn hóa công nghiệp này; đồng thời với các điều ấy, thì các hoạt động điều kiện hóa xã hội dường như đã không còn rõ ràng và trực tiếp như trước nữa, và các tác nhân thì vốn sống trong trạng thái hoàn toàn bất định, thậm chí phi chuẩn mực càng ngày càng buộc phải dựa vào sự tự do ý chí của riêng mình, và càng buộc phải dựa nhiều hơn vào khả năng phản tư của chính mình để định hướng và tìm ra ý nghĩa cho cuộc sống cá nhân của mình; điều này khiến họ đi đến chỗ hành xử như những cá nhân - chủ thể - tác nhân. Tóm tắt này đã là rõ ràng, mạch lạc đấy, nhưng, hình như vẫn còn hơi vắn gọn quá.

Cách lý giải thứ hai: sự vươn lên của một mô hình văn hóa mới

15. Thật vậy, vẫn còn một vùng tối trong cách lập luận nói trên. Để làm biến đổi đến như thế các hoạt động thực tiễn của mình (như việc quản lý sự thịnh vượng kinh tế, quản lý các

đổi mới công nghệ, trật tự chính trị, khế ước xã hội, quản lý sự hội nhập và quá trình xã hội hóa, cũng như các mối quan hệ liên xã hội), thì phải chăng – cũng như ở tất cả các xã hội trước đây – các xã hội của chúng ta [ngày nay] không cần sản xuất ra ý nghĩa nữa: [tức là không cần đến] hệ tư tưởng, sự không tưởng, văn hóa? Phải chăng những người đồng thời của chúng ta bằng lòng để xóa bỏ tính khả tín của mô hình văn hóa công nghiệp, làm suy yếu ưu thế của mô hình đó đối với các cách hành xử của họ mà không đưa ra cái gì khác thay vào đó? Phải chăng những người đồng thời với chúng ta chỉ tự hạn chế vào việc phê phán đối với Tiến bộ, Lý tính, Công bằng, Nghĩa vụ, Quốc gia... tức là “các vị thần linh” mà các bậc cha ông đã từng tin cậy vào, mà không thay thế những điều này bằng *bất cứ cái gì khác*? Phải chăng các tác nhân đó chỉ có tinh thần thực dụng mà không cần đến bất cứ một sự chính đáng hóa nào? Phải chăng họ không còn hành động nhân danh bất kỳ một nguyên lý tối thượng nào nữa? Phải chăng họ không còn phóng chiếu ra ngoài ý thức của họ, (giống như các bậc cha ông của họ luôn luôn từng làm như vậy) tới các “vị thần linh” (tức là các nguyên lý tối hậu của ý nghĩa) và nhân danh các vị đó mà hành động? Phải chăng các xã hội của chúng ta đã bắt ngờ sáng tạo ra – từ những năm 1970 tới hôm nay – một “con người mới” vốn không còn cần tới những “cái nạng văn hóa” nữa?

16. Thành thật mà nói, chẳng những là tôi không tin vào những điều vừa nói trên, mà tất cả những gì tôi đã quan sát thấy trong vòng 30 năm qua dường như lại xác nhận một điều ngược hẳn lại. Trong tất cả các lĩnh vực “quan hệ đời sống xã hội”, nơi mà thực tiễn đang thay đổi một cách sâu sắc, các tác nhân đang phê phán các ý nghĩa văn hóa cũ và từ đó mà làm cho tính khả tín của chúng thực sự bị suy yếu đi, song họ đã làm việc này *nhân danh một ý nghĩa mới, nhân danh những ý nghĩa tối hậu mới cho sự định hướng và sự mang lại ý nghĩa [cuộc sống], vốn tạo nên một mô hình văn hóa mới*. Ta hãy cùng xem xét điều này một cách kỹ càng hơn:

– Trong lĩnh vực *công nghệ*, các tác nhân đã phê phán cái dự án kiểu Prométhée trong việc làm chủ thiên nhiên bằng khoa học và kỹ thuật *nhân danh* sự đòi hỏi về sinh thái và đạo đức đối với một sự hài hòa mới giữa con người, môi trường tự nhiên của họ và khả năng tác động của họ tới thế giới và tới chính bản thân họ.

– Trong lĩnh vực *kinh tế*, họ vứt bỏ cái quan niệm duy sản xuất và bảo hộ của chủ nghĩa tư bản công nghiệp quốc gia già nua, *nhân danh* sự đòi hỏi mở cửa cho dòng chảy của những trao đổi toàn cầu cho những lợi ích của sự tiêu dùng, của sự cạnh tranh và của truyền thông.

– Trong lĩnh vực *chính trị*, các tác nhân đặt nền dân chủ đại diện và tập trung hóa thành vấn đề phải xem xét, *nhân danh* sự đòi hỏi tất yếu phải đạo đức hóa đời sống chính trị và nâng cao trách nhiệm của các công dân.

– Trong lĩnh vực của *khế ước xã hội*, các tác nhân phê phán ý tưởng về bình đẳng (égalité) dựa trên sự có ích cho xã hội và các nhu cầu, *nhân danh* một ý tưởng về sự công bằng (équité) được đánh giá trên công lao, sự tự trị và ý thức công dân của những người có quyền (les ayants-droits);

– Trên lĩnh vực của *sự hội nhập và xã hội hóa*, các tác nhân đặt thành vấn đề cái mô hình về kỷ luật, dựa trên ý tưởng về trách nhiệm, *nhân danh* quyền của cá nhân phải được phát triển đầy đủ nơi mỗi con người, quyền lựa chọn một đời sống cho mình, quyền được sống theo những khát vọng, những niềm vui và tránh các rủi ro;

– Trên lĩnh vực của *các mối quan hệ liên xã hội*, các tác nhân đã thay thế một trật tự dựa trên các liên minh và xung đột giữa các quốc gia có chủ quyền bằng một trật tự khác, dựa trên sự thống trị của các tổ chức to lớn nằm bên trên các quốc gia (như Quỹ Tiền tệ Quốc tế, Ngân hàng Thế giới, Tổ chức Thương mại Thế giới) và của các quốc gia mang tính thống lãnh nhất (các nước G8), vốn có khả năng tái cấu trúc trật tự thế giới *nhân danh* nền dân chủ và cuộc đấu tranh chống nghèo đói và chống khủng bố.

17. Người ta nhận thấy rõ ràng rằng, trong tất cả các lĩnh vực căn bản làm nên đời sống xã hội, các tác nhân đã phê phán cái cũ *nhân danh cái mới*. Ở khắp nơi, họ đều có nhu cầu tạo ra *một ý nghĩa mới (un nouveau sens)* để chính đáng hóa những hành động thực tiễn mới của họ. Toàn bộ các nguyên lý mà các tác nhân nêu lên theo cách này đã được họ *nhân danh* chúng để định hướng và mang lại ý nghĩa cho các hoạt động thực tiễn của họ; nguyên lý này tạo nên một *mô*

hình văn hóa mới vốn viện đến cá nhân với tư cách là *chủ thể* có tính tự trị và chịu trách nhiệm đối với chính mình, và với tư cách là *tác nhân* mang tính công dân và trong tinh thần đua tranh trong các mối quan hệ của mình với tha nhân và với thế giới. Đến mức mà, nếu như mô hình văn hóa công nghiệp cũ bị thực sự suy yếu đi, thì đó là *vì có một mô hình văn hóa mới đã chiếm lấy chỗ của nó*, mô hình này đặt cá nhân vào trung tâm của mô hình và xác lập từng bước cá nhân như là một nguyên lý thống nhất hóa xã hội. Dĩ nhiên là, nếu chúng ta hiểu sự biến đổi theo như cách vừa nói, thì chúng ta cũng phải thừa nhận ý tưởng về một sự chuyển tiếp, về một sự đột biến (mutation): chúng ta đang sống trong một thời đại mà *cả hai mô hình* đều đang tồn tại cùng một lúc, một mô hình đang suy tàn và một mô hình đang tỏa rộng.

18. Dù sao chẳng nữa, dù chúng ta muốn chọn cách lý giải thứ nhất hay cách lý giải thứ hai, thì kết luận cũng vẫn chỉ là một: chúng ta buộc phải đưa cá nhân - chủ thể - tác nhân vào trung tâm của sự giải thích xã hội học, *bởi vì bộ ba ấy nằm ở chính trung tâm của đời sống xã hội!*

Cá nhân [là trung tâm] như thế nào đây?

19. Sự khác biệt giữa hai cách lý giải sẽ có tất cả tầm quan trọng của nó khi mà chúng ta tự hỏi là *làm thế nào* chúng ta có thể bắt đầu tiến hành để đem thích nghi chúng vào trong cách tiếp cận xã hội học?

Cách thứ nhất: tiến hành các phân tích cụ thể

20. Thật vậy, nếu người ta chọn quan điểm đầu tiên vừa nêu ở trên, tức là quan điểm về sự suy yếu đi của các nguyên lý văn hóa về ý nghĩa (les principes culturels de sens) – thì dĩ nhiên điều nên làm là đừng có tạo ra những lý thuyết tổng quát về hệ thống xã hội nữa. “Xã hội” không còn tồn tại bởi vì nó không còn cái trung tâm, không còn nguyên lý về sự thống nhất – cả ba thứ trên đều chẳng còn thứ nào – và do đó, về lò mờ của cái mang tính xã hội sẽ tái tạo ra về lò mờ của xã hội học! Trong điều kiện đó, thì tốt nhất là phải tránh tạo ra các khái niệm, và tốt nhất là loại bỏ tất cả các định nghĩa rõ ràng về các từ mà chúng ta sử dụng. Chúng ta hãy bằng lòng với việc quan sát, bằng con đường thực nghiệm nhiều nhất có thể, trong các lĩnh vực có giới hạn, như gia đình, thành phố, lĩnh vực lao động, tôn giáo, chính trị, trường học..., để xem các cá nhân đã xoay xở với nhau như thế nào trong lòng những câu thúc xã hội và vật chất đang đè nặng lên họ. Chúng ta hãy xem họ xử trí ra sao với kinh nghiệm của họ về các logic hành động tương đối mang tính tự trị, trong một đời sống cộng đồng càng ngày càng ít được định chế hóa, xem họ đã tìm cách mang lại một lần nữa ý nghĩa cho một thế giới xã hội trống rỗng, bất định, phù du; xem họ xử trí ra sao với nỗi lo sợ của họ khi đứng trước những sự bất trắc và những lựa chọn không thể tránh khỏi; xem họ xử trí

thể nào với nỗi trầm cảm của họ khi đối diện với những thất bại trên đường đi tìm sự được thừa nhận. Và nhất là, ta hãy xem trên cái “bè cứu sinh của thần Méduse” này, mỗi người đã phải mệt mỏi như thế nào để có thể được là mình, và đạt được một cách tạm tạm việc xây dựng cho mình một căn cước cá nhân để trở thành và duy trì mình là tác nhân và chủ thể của cuộc sống của mình.

21. Điều đó đem đến cho ta một nền xã hội học rất phong phú, đầy trí tưởng tượng và tính sáng tạo, rất gần gũi với đời sống nghiệm sinh của con người ta. Để chỉ dựa vào một thí dụ thôi, thì tôi sẽ chọn sự phân tích xuất sắc mà Danilo Martuccelli đã đưa ra cho chúng ta trong cuốn sách gần đây nhất của ông nhan đề *Được rèn giữa qua thử thách*. Đối tượng nghiên cứu của tác giả này là quá trình *cá nhân hóa (individuation)*; đâu là “những đường nét lớn mang tính thống nhất của phương thức cá nhân hóa trong lịch sử đã diễn ra trong xã hội Pháp đương đại”? Cách thức nghiên cứu của tác giả, dựa trên hàng trăm cuộc phỏng vấn sâu, có thể được tổng hợp lại như sau (Martuccelli, 2006):

– Cuộc sống cộng đồng, (đặc biệt là ở Pháp) đang đặt các thành viên của mình vào một hệ thống *các thử thách* vốn đã được quy chuẩn hóa: thi đậu, tìm được một việc làm hợp ý, cảm thấy thoải mái khi sống trong thành phố hoặc khu phố của mình, có được các mối quan hệ gia đình tốt, nhận ra ý nghĩa cuộc sống trong một bối cảnh lịch sử nhất định, dần thân vào các tập thể, biết cách xử lý trước tính

khác biệt, được là chính mình (*être soi-même*).

– Mỗi một thử thách là một sự căng thẳng chủ yếu, giữa hai “điều có giá trị” cùng được ưa thích như nhau, nhưng khó thỏa hiệp với nhau, ví dụ như ở trường học thì đó là giữa sự chọn lọc xã hội và niềm tin có tính định chế đối với bản thân mình; trong lao động thì đó là giữa đức hạnh và sự tưởng thưởng; ở thành phố thì đó là giữa sự gắn bó [với nơi cư trú] và sự di động; trong gia đình thì đó là giữa các nghĩa vụ đạo đức và những sự chung thủy về luân lý (*fidélités éthiques*), v.v.

– Đối diện với các thử thách đó thì các cá nhân là không bình đẳng với nhau; họ nắm giữ những “vị trí mang tính cơ cấu” khác nhau (mà các đường biên giới giữa chúng thì không thật chặt chẽ) (*poreuses*): họ là những kẻ lãnh đạo, những kẻ đua tranh, những kẻ được bảo hộ, những kẻ dễ bị tổn thương, hoặc những kẻ bị loại ra ngoài cuộc...

– Hơn nữa, trong những vị trí đó (giữa các vị trí hoặc bên trong mỗi vị trí), họ không có được cùng những hoàn cảnh xã hội (*états sociaux*): người thì có nhiều, người thì có ít, [song] họ có những “công cụ giảm sốc” tốt hay xấu (đó là những cơ sở hạ tầng, những sự trợ giúp, các nguồn lực, những sự hỗ trợ);

– Với các “công cụ giảm sốc” đó, họ xây dựng cho mình *những bong bóng, những cái lõm (niche), những con đê hay là những tấm khiên* – và dựa theo những tên gọi này, ta thấy là họ tự bảo vệ mình, chứ không đối đầu. Và dĩ nhiên mỗi người sẽ làm điều đó theo cách của mình, ở mức tốt nhất có thể, và nhờ đó mà trở thành một cá nhân đơn nhất (có khả năng tái sản xuất hoặc thay đổi cái vị trí mang tính cơ cấu của mình).

22. Không còn nghi ngờ gì nữa, ở đây chúng ta đang có một “tư thế xã hội học” (*posture sociologique*) rất độc đáo, mang tính gợi mở, sáng tỏ và phù hợp cho việc “hiểu rõ thế giới mà ta đang sống”. Cùng với tám thử thách mà tác giả đã đưa ra, chúng ta còn có thể bổ sung thêm vào đó nhiều thử thách [để làm người] nữa: như là làm người đàn bà, làm người đàn ông, kẻ độc thân, kẻ tỵ nạn, kẻ phạm pháp, tù nhân, kẻ đồng tính, người già, người đau ốm, kẻ hấp hối, v.v.

23. Tuy nhiên, tôi đã nêu ra *hai điểm yếu* của cách tiếp cận này. Các “vị trí mang tính cơ cấu” và các “hoàn cảnh xã hội” được nêu ra ở đây – chúng gợi nhớ mạnh mẽ đến nền xã hội học “cổ điển” – đã *được mang lại* cho chúng ta như là những bằng chứng hiển nhiên (*évidences*), trong khi cả hai điều đó đều là kết quả của các mối quan hệ xã hội, vốn đang thực sự có hiệu lực trong xã hội, nhất là xã hội Pháp. Đáng buồn thay! Các nhà xã hội học ngày nay lại làm như thể các giai cấp xã hội và các mối quan hệ giai cấp đã hoàn toàn biến mất khỏi bức tranh xã hội. Ngoài ra, trong khi quá trình cá nhân hóa đang thực sự là đối tượng nghiên cứu của ông ta, nhưng tác giả lại không hề giải thích cho chúng ta *bằng cách nào* – với cách thức nào và các quá trình nào – mà một cá nhân đã đi đến chỗ được... cá nhân hóa: các “công cụ giám sát” mà anh ta sử dụng thực chất là gì, và nhất là anh ta đã *bắt tay như thế nào* vào việc xây dựng nên những “bong

bóng” ấy, những “cái lõm” ấy, những “con đê” ấy, những “tấm khiên”, mà nhờ có chúng, anh ta đã có thể giải quyết ổn thỏa các thử thách này?

Cách thứ hai: làm lại lý thuyết ... để tiến hành những phân tích cụ thể!

24. Như mọi người có thể đã hiểu ra, thì với tôi, tôi thích cách lý giải thứ hai hơn: cách lý giải có tính đến một sự đột biến của xã hội (*mutation de société*). Cùng với sự suy yếu đi của mô hình văn hóa công nghiệp (mô hình của tính hiện đại mang tính duy lý), thì một mô hình văn hóa khác đã tự xác lập, và tôi đề nghị gọi tên nó là [mô hình văn hóa] “*mang tính căn cước*” (“*identitaire*”), (đó là mô hình của tính hiện đại chủ thể luận) (*modernité subjectiviste*), nó *đòi hỏi* mỗi thành viên của xã hội đương đại chúng ta phải ứng xử như một cá nhân - chủ thể - tác nhân. Một nghịch lý hiện ra ngay trước mắt: chính cái nền văn hóa đang trên đường trở thành thống soái lại đang *áp đặt* cho mỗi cá nhân phải tự thực hiện (*s'autoréaliser*) với tư cách là con người đơn nhất, phải thực hiện các lựa chọn, phải sống cuộc sống của mình với niềm hân hoan và say mê, đồng thời tránh né một cách thận trọng để khỏi gặp phải quá nhiều rủi ro. Nói cách khác: “Hãy chính là bạn, hãy sống tự do, hãy tận hưởng cuộc đời và luôn cẩn thận, hoặc là... rơi vào chỗ chết”!

25. Thế nhưng, khi người ta coi các xã hội của chúng ta như là những xã hội “đang chuyển tiếp”, thì người ta

buộc phải giải thích rõ xem chúng ta từ đâu tới và chúng ta sẽ đi về đâu, phải đặt các từ lên trên các sự vật, phải tạo ra các khái niệm: chúng ta đến từ một xã hội trong đó “mô hình văn hóa công nghiệp” đã từng thống soái, và rồi chúng ta đang bước vào một xã hội khác, nơi có một “*mô hình văn hóa mang tính căn cước*” (*modèle culturel identitaire*) đang thống soái. Và các khái niệm này sẽ lại có liên quan tới những khái niệm khác, bởi vì chúng ta cần phải giải thích thật rõ xem đâu là những biến đổi của các thực tiễn xã hội vốn đã dẫn đến những biến đổi ý nghĩa về mặt văn hóa, về phần mình, những biến đổi này sẽ củng cố cho các thực tiễn mới đó bằng cách chính đáng hóa chúng. Lúc đó, người ta sẽ viện đến những khái niệm mang tính cơ cấu, như “phương thức sản xuất”, “loại hình chế độ chính trị”, “phương thức hội nhập”, “loại hình kế ước xã hội”, “mô hình trật tự liên xã hội”. Ở mỗi lĩnh vực, các cơ cấu chuyển từ trạng thái này sang trạng thái khác, và chính sự chuyển dịch này sẽ điều kiện hóa, (và do đó cho phép giải thích và hiểu rõ) các logic hành động của các tác nhân trong các xã hội chúng ta đang trong quá trình biến chuyển thường xuyên.

26. Ở đây, quá trình điều kiện hóa xã hội được tái khẳng định một cách mạnh mẽ – nó không hề suy yếu đi, nó được phân đôi (*se dédouble*)! Song không phải vì thế mà sự điều kiện hóa xã hội trở nên trực tiếp, tự động và mang tính máy móc; sở dĩ

như vậy là bởi vì hai lý do: một mặt, bởi vì đang tồn tại *hai* mô hình trong cùng một lúc, do đó mà gây ra tình trạng bất định (*incertitude*) và mặt khác, là bởi vì *mô hình văn hóa thứ hai thực sự coi cá nhân - chủ thể - tác nhân như là điểm quy chiếu trung tâm về văn hóa*. Từ đó mà giữa các cơ cấu đang tác động lên [cá nhân] và lên các logic hành động của anh ta, có “một cái gì đó” của cá nhân đã can thiệp vào, cho phép anh ta có thể *điều hành* được những tác động của cái mang tính xã hội lên trên cách hành xử của anh ta. “Một cái gì đó” – nhưng mà đó là cái gì chứ? Tất cả vấn đề ở đây là phải biết được rằng anh ta đã thực hiện sự điều hành nói trên *như thế nào*, rồi còn chuyện anh ta thông qua những *quá trình* nào – tất nhiên là về tâm lý – để xây dựng hành động của mình bằng những nguồn lực kỹ thuật, những câu thúc xã hội và những ý nghĩa văn hóa mà đời sống cộng đồng đã đặt vào tầm tay anh ta. Ta gặp ở đây một vấn đề khó giải quyết: *Có cái gì đang tồn tại trong “cái hộp đen”* nằm giữa sự điều kiện hóa mang tính cơ cấu và các logic hành động vậy?

27. Để trả lời cho câu hỏi này, theo tôi, đòi hỏi phải có một sự *can đảm* cần thiết mà ít nhà xã hội học có được: đó là sự can đảm để có thể phá vỡ sự phân cách mang tính định chế *giữa xã hội học và tâm lý học*. Đối với những người mà tôi đã biết, tôi chỉ thấy có Vincent de Gaulejac và Alain Ehrenberg là đã đi xa được đến mức

đó⁽²⁾. Dẫu sao thì tôi cũng thấy điều này là hiển nhiên, nếu như chúng ta muốn hiểu rằng cá nhân đã xây dựng như thế nào căn cước cá nhân của mình trong đời sống xã hội (*anh ta là chủ thể như thế nào*), rằng trong quá trình cá nhân hóa, hay nói đúng hơn là *để có thể thực hiện được sự cá nhân hóa*, anh ta đã xây dựng như thế nào hành động của mình để tác động lên những người khác (*anh ta là tác nhân như thế nào*), thì việc phá bỏ cái hàng rào ngăn cách hai ngành khoa học này là một điều tiên quyết không thể tránh khỏi. Đó là lý do vì sao trong vòng hai mươi năm trở lại đây, tôi rất quan tâm, trước hết là đến những đóng góp của ngành tâm lý học xã hội, và gần đây hơn là quan tâm đến những đóng góp của ngành phân tâm học, bằng cách tôi tự buộc mình phải cố gắng chuyển đổi (transposer) lý thuyết và phương pháp của Freud sang cho ngành xã hội học, nhờ đó mà thiết lập và thực hành cái mà ta có thể tạm gọi là sự phân tích-xã hội (socio-analyse).

Tiến tới một ngành phân tích-xã hội

28. Bây giờ là thời điểm thích hợp để nói rõ ra, với tất cả sự thận trọng và sự khiêm tốn, cái dự án lý thuyết của riêng tôi. Đối tượng của lý thuyết này là làm sao tìm cách hiểu được những lý do của cách hành xử của các tác nhân – tức là những lý do của những điều mà họ làm và của những điều mà họ nói – tức cũng là *những lý do hành động của họ*. Nhìn chung thì tôi thấy các nhà xã hội học chưa bao giờ đi đủ

xa trong việc làm sáng tỏ các động cơ (motivations) vốn tạo nên các động lực (ressorts) cho những cách hành xử của con người.

Họ thường có xu hướng dừng lại không nghiên cứu tiếp một khi đã khám phá ra một lý do khả tín (raison plausible), thường là đơn giản. Vậy mà các lý do này thì lại mang tính chất cực kỳ phức tạp. Ngoài những lý do chính đáng và tự nguyện mà các tác nhân sẵn sàng thừa nhận ([đó là] *những lý do đã được thừa nhận (les raisons reconnues)*), những lý do mà tác nhân thú nhận một cách tự nguyện nhất, những lý do mà tự anh ta gửi gắm công khai vào trong các diễn ngôn của mình), thì vẫn còn những lý do khác nữa, mà tác nhân muốn giấu đi, ngay cả khi anh ta biết rõ về chúng, bởi vì chúng có ít hoặc hoàn toàn không có tính chính đáng ([đó là] *những lý do mang tính thời cơ (les raisons opportunes)* mà anh ta rút ra từ *ý thức hệ* của mình); nhưng điều còn sâu xa hơn nữa là người ta đã có thể tìm thấy cả những lý do mà rất đơn giản là anh ta không hề biết tới chúng, hoặc bởi vì đã đưa chúng nhập thân sâu sắc (profondément incorporées) vào con người mình ([đây là] *những lý do đã được nội tâm hóa (les raisons intériorisées)* vốn phụ thuộc vào tập tính (habitus) của anh ta), hoặc bởi vì anh ta đã dồn nén chúng (refoulée) ([đây là] *những lý do bị kiểm duyệt (les raisons censurées)*, những lý do vốn tác động từ đáy sâu vô thức của anh ta).

29. Để không phải ở mãi trong sự trừu tượng, chúng ta hãy cùng lấy một thí dụ: đó là thí dụ về người chiến sĩ cách mạng. Anh ta tự nhủ rằng mình là người vị tha và có tinh thần liên đới – và có lẽ anh ta đúng là một người như vậy; anh ta tin là chuyện chính đáng khi làm những việc mình làm và nghĩ như mình đã nghĩ; công bằng xã hội là lý do mà anh ta sẵn sàng tuyên bố, vì đây là lý do mà anh ta *đã thừa nhận*: lý do ấy được biện minh bởi nền văn hóa bao quanh, lý do ấy là tự nguyện và chính đáng. Tuy nhiên, ngay cả khi anh ta không thú nhận đi chăng nữa, ngay cả khi anh ta phủ nhận chuyện này, thì anh ấy cũng biết một cách ít nhiều lơ mờ, hoặc sáng tỏ, rằng chính anh ta cũng muốn có quyền lực cho chính mình, cho gia đình và bạn bè mình. Đó là cái lý do mà ta có thể gọi là *mang tính thời cơ (opportune)*, (chứ không phải là xu hướng cơ hội (opportuniste)); anh ta hoàn toàn có mọi lý do để che giấu điều này với những người khác, bởi vì xem ra cái chuyện [muốn có quyền lực] này, đối với anh ta là không mấy dễ thổ lộ, và đôi khi anh ta còn che giấu điều này với chính mình, bằng cách tự thuyết phục mình rằng nó sẽ chẳng ảnh hưởng gì tới cách hành xử của anh ta; cái lý do này, thực ra mang tính tự nguyện (anh ta muốn có quyền lực, và anh ta biết điều đó, ngay cả khi anh ta không muốn biết về điều đó), nhưng thực ra không mang tính chính đáng (hay ít nhất thì nó mang một tính chính đáng đáng ngờ, ít ra thì cũng

không đáng thú nhận so với mối bận tâm vị tha của anh ta). Cuối cùng, chuyện cũng thường hay xảy ra là một chiến sĩ cách mạng gia nhập vào một phong trào hay một chính đảng để đi tìm một lối thoát (exutoire) có thể biện bạch được cho tính ‘chiến đấu’ bị kìm nén mà anh ta cảm thấy đang sục sôi ở sâu trong lòng anh ta, cho một thứ bạo lực bị nén lại mà anh ta có nhu cầu trút ra; lý do này có thể được gọi là lý do *bị kiểm duyệt (censurée)* (được sản sinh từ một trạng thái bị dồn nén, hiểu theo nghĩa của Freud) trong chừng mực mà lý do đó vừa không chính đáng, không tự nguyện, và trong nhiều trường hợp (mang tính) vô thức.

30. Lẽ dĩ nhiên là không thể cứ nêu lên một trong số những lý do là đã có thể giải thích được cách hành xử của mỗi người chiến sĩ: anh ta là một nhà cách mạng *bởi tất cả các lý do ấy cùng một lúc*, và điều quan trọng, điều cơ bản ở đây là làm sao hiểu được rằng *làm thế nào mà những lý do ấy đã khớp nối với nhau chứ đừng tách chúng riêng lẻ ra*. Tôi cho rằng, không có một phương pháp truyền thống nào của xã hội học có thể giúp ta đào sâu được đến như vậy, đi từ cái chính đáng tới cái phi chính đáng, đi từ cái tự nguyện sang cái không tự nguyện (một cách có ý thức hoặc vô thức). Tôi nghĩ rằng nhà xã hội học sẽ gặp nhiều trắc trở khi đi vào những chiều sâu của các lý do hành động đó; đây là một cuộc đi từ tầng trên xuống tầng dưới bằng “thang máy”, từ các “tầng

trệt trên mặt đất” đến “tầng lũng” (nửa chìm trên mặt đất), rồi tới “tầng ngầm”, và sau cùng, tới “đáy của tầng hầm” (fond de la cave).

31. Vậy mà, trong công việc của nhà xã hội học, không chỉ có sự *ngờ vực* (*soupçon*) là điều không thể tránh khỏi, bởi vì tác nhân luôn luôn che giấu một điều gì đó trong những lý do [hành động] của mình, mà cả sự *lý giải* (*l'interprétation*) cũng là điều không thể tránh khỏi – sự lý giải hiểu theo nghĩa của Paul Ricoeur: [tức là] đọc ra, giải mã ra tính hai nghĩa hay nhiều nghĩa của các biểu tượng (Ricoeur, 1965: 14-66) – bởi vì tác nhân không biết tất cả mọi sự, [thực ra] anh ta không biết đến phần lớn những gì đã khiến cho anh ta hành động.

32. Tuy nhiên, cái khó khăn này của nhà xã hội học không phải trước hết là một vấn đề yếu kém về *phương pháp luận*, hoàn toàn không phải là như thế. Vấn đề về phương pháp chắc chắn sẽ dẫn đến *một vấn đề về lý thuyết*, bởi vì, để có thể biết được rằng cần phải làm cách nào để làm sáng tỏ các lý do hành động của tác nhân, thì trước hết ta cần phải biết họ đã *chọn lọc ra như thế nào những lý do mà họ thừa nhận và những lý do mà họ muốn che giấu mọi người và che giấu chính họ*, làm thế nào mà họ đã đi tới *nội tâm hóa* [những lý do này] và không biết đến những lý do khác, và họ đã làm thế nào để kiểm duyệt những lý do ấy. Ba quá trình này lại dẫn chúng ta về với ba ngọn nguồn lý thuyết khác nhau. [Đó là]:

– *Lý thuyết về ý thức hệ*: Lý thuyết này thực sự liên quan đến việc che giấu người khác, và nếu có thể thì che giấu cả chính mình những lý do mà mình không thể nào thú nhận được (không chính đáng) hoặc khó mà thú nhận được (kém chính đáng), [đem giấu chúng ở] phía sau những lý do mà mình có thể thú nhận (tức là có tính chính đáng);

– *Lý thuyết về tập tính* (*habitus*): lý thuyết này có nội dung là sự nội tâm hóa những lý do hành động (những thị hiếu (*gouts*), những sự ưa thích (*préférences*)) vốn đang ảnh hưởng đến cách hành xử của cá nhân mà cá nhân không hề biết, nó diễn ra một cách độc lập với ý chí của anh ta, và điều này xảy ra dù anh ta có ý thức về nó - chuyện này có thể xảy ra – hay là không có ý thức về nó.

– *Lý thuyết về vô thức*: vô thức được hình thành từ việc kiềm chế (*répression*) những ham muốn (*désirs*) đối với những đối tượng không chính đáng hoặc có một tính chính đáng đáng ngờ, song cá nhân thì cứ tiếp tục theo đuổi [những ham muốn ấy] qua cách hành xử của mình, thường là không có ý thức, mặc cho anh ta có biết điều ấy hay không.

33. Không chính đáng, không tự nguyện và vô thức: đó là ba lý do đúng đắn khiến cho diễn ngôn của tác nhân không thể nào có được tính trong suốt: *anh ta không muốn, anh ta không biết và anh ta không thể* diễn đạt bằng lời nói của mình về tất cả các lý do hành động của mình. Anh ta chỉ có thể thừa nhận những lý do nào mang tính chính đáng, tự nguyện và có ý thức và anh ta chỉ có thể chấp nhận – nếu anh ta muốn và anh ta có thời gian - cùng suy nghĩ với

nhà nghiên cứu về những lý do khác, hoặc là để lộ ra những *dấu vết* [của các lý do đó] trong diễn ngôn của mình, mà chính anh ta cũng chẳng nhận ra.

34. Giờ đây thì câu hỏi được đặt ra là *phải làm cách nào để cho ba truyền thống lý thuyết nói trên có thể ăn khớp được với nhau?* Người ta nhận ra rằng, nếu như các nhà xã hội học quả thực gặp phải một vấn đề về phương pháp, thì đó chính là do *họ gặp phải một vấn đề về lý thuyết*. Làm thế nào để giải quyết vấn đề này? Theo tôi thì, dường như ta cần đi tìm câu trả lời cho vấn đề này ở nơi ngành phân tâm học (psychanalyse), hay nói một cách chính xác hơn, trong nỗ lực *chuyển dịch* các mệnh đề lý thuyết và phương pháp luận của ngành phân tâm học vào việc *phân tích các cách hành xử tập thể*, tức là bằng cách cố gắng xây dựng nên *một phương pháp phân tích - xã hội đối với các cách hành xử của con người*.

35. Đây chính là sự thách đố (le pari) đối với mệnh đề lý thuyết, mà giờ đây tôi xin được tóm tắt một cách rất tổng hợp như sau⁽³⁾: *Để có thể phân tích - xã hội (socio-analyser) đối với một cách hành xử xã hội*, thì ta cần phải xem xét năm câu hỏi dưới đây:

1)- Làm thế nào mà *hoạt động thực tiễn của các mối quan hệ xã hội* – vốn được kết cấu nên bởi các câu thúc xã hội và các ý nghĩa văn hóa – có thể gọi ra nơi những cá nhân (vốn đang thực hành cách hành xử này) những *nhu cầu quan hệ* vốn *không được thỏa mãn* – ít nhất là một

phần nào? Tôi xin được tạm thời cho rằng những nhu cầu quan hệ này (mà hoạt động thực tiễn của các mối quan hệ *đồng thời vừa gọi ra, vừa làm mất đi*) bao gồm: sự thừa nhận về mặt xã hội, sự tự thực hiện của cá nhân, sự sung túc về vật chất, sự bảo đảm về đạo đức và sự gây ảnh hưởng lên những người khác; song cũng [lưu ý là] không ai cấm ta gọi tên (những yếu tố trên) theo một cách khác.

2)- Làm thế nào mà các nhu cầu đó – một khi không được thỏa mãn – có thể sản sinh ra *các mối căng thẳng hiện sinh (des tensions existentielles)* trong căn cước cá nhân của các cá nhân có liên quan? Thật vậy, những sự ảm ức đã có thể tạo ra những sự bất cân xứng (décalages) giữa các khu vực cấu thành cái tâm lý (les sphères constitutifs du psychisme): [có thể nói đến] căn cước mong muốn, căn cước được gán cho và căn cước tự gán (l'identité engagée); dĩ nhiên là có thể có những cách gọi tên khác đi.

3)- Làm thế nào mà những nỗi khó chịu do các căng thẳng hiện sinh gây ra có thể kích hoạt việc *quản lý các mối quan hệ của bản thân (gestion relationnelle de soi)*? Việc quản lý này một mặt thể hiện trong việc xây dựng nên một câu chuyện về bản thân, và mặt khác, thể hiện trong việc hình thành logic của chủ thể của các cá nhân; các logic này là logic của sự thăng hoa, logic của sự thay thế lẫn nhau, logic của sự dồn nén và logic của sự đối đầu.

4)- Làm thế nào mà việc quản lý các mối quan hệ đã có thể xây dựng nên *những lý do bị che giấu* và tách chúng ra khỏi *những lý do đã được thừa nhận*? Các cá nhân giấu đi (trước con mắt tha nhân hay trước con mắt chính mình) những lý do hành động bằng cách viện đến khả năng ý thức hệ hóa của họ (recours à leur

capacité d'idéologisation) (khi mà các lý do không mang tính chính đáng: [đó là] các lý do mang tính thời cơ (raisons opportunes); [viện đến khả năng] nội tâm hóa (khi mà các lý do mang tính không tự nguyện: [đó là] các lý do đã được nội tâm hóa (les raisons d'intériorisées), hoặc là viện đến cả hai khả năng cùng một lúc (đó là các lý do đã bị kiểm duyệt (raisons censurées)).

5)- Làm thế nào mà các lý do hành động đó có thể thể hiện ra trong các *logic hành động*? Chính các logic này đã cho phép cá nhân tự định hướng đi trong các mối quan hệ xã hội, và chúng ta cần phải làm sáng tỏ điều này để hiểu được cách hành xử của cá nhân.

36. Vậy là, *đối tượng của ngành phân tích - xã hội* chính là sự hiểu biết *logic hành động của các cá nhân*⁽⁴⁾: nó tìm cách hiểu được các lối hành xử của họ thông qua việc phân tích xem làm thế nào mà các cá nhân *tác động lên những người khác* nhằm cố gắng điều hành được, với ít hay nhiều hiệu quả,

các mối căng thẳng giữa các nhu cầu quan hệ và các câu thúc (contraintes) mà các quan hệ xã hội của họ áp đặt lên họ, trong tất cả *các nhóm xã hội* mà họ đã tham gia.

Như mọi người có lẽ đã hiểu, việc vận dụng một đường đi nước bước lý thuyết như vậy đòi hỏi cần phải thiết lập những phương pháp hết sức chặt chẽ. Để có thể vươn tới chỗ hiểu rõ được các lý do hành động của một cá nhân – như là tại sao anh ta lại làm điều anh ta đang làm, nói những điều anh ta đang nói, nghĩ những điều anh ta đang nghĩ và ngay cả việc cảm thụ những điều mà anh ta đang cảm thụ, thì ta cần phải tiến hành *cùng với* anh ta (chứ không phải tác động *lên* anh ta) một công việc truyền thông lâu dài và đôi khi khó nhọc, mà không có bản câu hỏi nào hay cuộc phỏng vấn thông thường nào (có định hướng hay không định hướng) có thể giúp ta thực hiện thành công được. □

GHI CHÚ

(1) Tôi hoàn toàn không nắm chắc được tất cả những cách thức đó. Để làm được việc này, tôi phải đọc hoặc đọc lại để hiểu sâu hơn nữa chí ít là tất cả các tác giả mà tôi đã dẫn ra lúc đầu. Tôi phải thú thật rằng tôi chưa làm được điều đó.

(2) Nỗ lực đầu tiên của tôi đi vào lĩnh vực này có thể được tìm thấy trong cuốn sách [của tôi] *Sự biến đổi xã hội* (2003, Nxb. Armand Colin, Paris).

(3) Để có thể hiểu kỹ hơn về việc này, xin xem Bajoit, 2008, đang in.

(4) Để cố gắng tô đậm sự khác biệt một cách sáng tỏ nhất có thể, tôi cho rằng đối tượng của *ngành phân tâm học* là hiểu biết được *cái logic tâm lý của cá nhân*: ngành khoa học này tìm cách để hiểu những lối hành xử của cá nhân bằng cách phân tích xem anh ta *đã tác động lên chính bản thân mình* như thế nào, để có thể tìm cách quản lý, với ít nhiều kết quả, những sự *căng thẳng* giữa các *động năng* (pulsions) của mình (động năng của sự sống và của cái chết) và những câu thúc xã hội và văn hóa mà các mối quan hệ xã hội của anh ta đang áp đặt lên anh ta, nhất là trong phạm vi gia đình.

THƯ MỤC THAM KHẢO

1. Bajoit G. 2003. *Le changement social. Approche sociologique des sociétés occidentales contemporaines* (Sự biến đổi xã hội. Tiếp cận xã hội học về các xã hội Tây phương hiện đại). Paris: Armand Colin.
2. Bajoit G. 2008. *Socio-analyse des raisons d'agir* (Phân tích-xã hội về những lý do hành động). Paris: Armand Colin.
3. Barel Y. 1984. *La société du vide* (Xã hội của sự trống rỗng). Paris: Nxb. du Seuil.
4. Bauman Z. 2000. *Liquid modernity* (Nền hiện đại bị hóa lỏng) Cambridge: Polity Press.
5. Beck U. 2001. *La société du risque. Sur la voie d'une autre modernité.* (Xã hội của sự bất trắc. Trên đường đi tới một tính hiện đại khác). Paris: Aubier.
6. Bell D. 1979. *Les contradictions culturelles du capitalisme* (Những mâu thuẫn văn hóa của chủ nghĩa tư bản). Bản dịch tiếng Pháp. Paris: Presses universitaires de France (lần xuất bản đầu tiên tiếng Anh năm 1976).
7. Berger P.L. et Luckmann T. 1996. *La construction sociale de la réalité, traduction française* (Sự kiến tạo xã hội đối với hiện thực, bản dịch tiếng Pháp). Paris: Armand Colin, (lần xuất bản đầu tiên tiếng Anh năm 1967).
8. Berman M. 1988. *All that is Solid Melts into Air. The Experience of Modernity* (Tất cả những gì vững chắc đều bị tan biến đi trong không trung. Trải nghiệm về tính hiện đại). New York: Paperback Edition.
9. Blanc M. (dir.) 1992 et 1994. *Pour une sociologie de la transaction sociale* (Tiến tới một xã hội học của sự giao dịch xã hội). Paris: Harmattan, (2 tập).
10. Castells M. 1998. *La société en réseaux* (Xã hội kết bằng mạng lưới). Paris: Fayard.
11. Dubar C. 1991. *La socialisation. Constructions des identités sociales et professionnelles* (Quá trình xã hội hóa. Việc xây dựng các căn cước xã hội và nghề nghiệp). Paris: Armand Co.
12. Dubar C. 2000. *La crise des identités* (Khủng hoảng căn cước). Paris: Presses universitaires de France.
13. DUBET F. 1994. *Sociologie de l'expérience* (Xã hội học về sự trải nghiệm). Paris: du Seuil.
14. Ehrenberg A. 1995. *L'individu incertain (Cá nhân bất định)*. Paris: Calmann-Lévy.
15. Ehrenberg A. 1998. *La fatigue d'être soi* (Nỗi mệt mỏi khi là chính mình). Paris: Odile Kacob.
16. Elias N. 199. *La société des individus* (Xã hội của các cá nhân). Paris: Fayard.
17. Gauchet M. 2002. *La démocratie contre elle-même* (Nền dân chủ chống lại chính nó). Paris: Gallimard.
18. Gaulejac DE V. 1996. *La névrose de classe* (Rối loạn thần kinh về giai cấp). Paris: Hommes et Groupes.
19. Giddens A. 1987. *La constitution de la société. Éléments de la théorie de la structuration* (Sự cấu tạo nên xã hội. Những nguyên lý cơ bản của lý thuyết hình thành cơ cấu - Bản dịch tiếng Pháp). Paris: Presses universitaires de France (xuất bản tiếng Anh lần đầu năm 1984).
20. Giddens A. 1991. *Modernity and Self-Identity. Self and Society in Late Modern Age* (Tính hiện đại và căn cước bản thân [của con người]. Cái Tôi và Xã hội vào cuối thời hiện đại). Cambridge: Polity Press.

21. Goffman E. 1973. *La mise en scène de la vie quotidienne, trad française* (Việc dàn dựng nên đời sống hàng ngày – Bản dịch tiếng Pháp). Paris: Éditions de Minuit (bản đầu tiên bằng tiếng Anh năm 1969).
22. Habermas J. 1981. *Théorie de l'agir communicationnel. T1 : Rationalité de l'agir et la rationalisation de la société* (Lý thuyết về hành động truyền thông. Tập 1: Tính duy lý của hành động và sự duy lý hóa của xã hội).
23. Habermas J. 1998. *Le discours philosophique de la modernité. Douze conférences* (Diễn ngôn triết học về tính hiện đại. Mười hai bài thuyết trình). Paris: Gallimard (N.R.F.).
24. Kaufmann J.C. 2001. *Ego. Pour une sociologie de l'individu* (Cái Tôi. Tiến tới một xã hội học về cá nhân). Paris: Nathan.
25. Konneth A. 2006. *La société du mépris. Vers une nouvelle théorie critique* (Xã hội của sự khinh thị. Tiến tới một lý thuyết phê bình mới). Paris: La Découverte.
26. Lahire B. 1998. *L'Homme pluriel. Les ressorts de l'action* (Con người ở thể số nhiều. Các động lực của hành động). Paris: Nathan.
27. Lasch C. 1978. *The Culture of Narcissism* (Nền văn hóa của sự tự si mê mình). New York: Norton Editions.
28. Latour B., 1997. *Nous n'avons jamais été moderne. Essai d'anthropologie symétrique* (Chúng ta chưa bao giờ là hiện đại. Nghiên cứu nhân học đối xứng). Paris: La Découverte.
29. Lipovetsky G. 1983. *L'ère du vide. Essai sur l'individualisme contemporain* (Kỷ nguyên của sự trống rỗng. Khảo luận về xu hướng cá nhân thời đương đại). Paris: Gallimard.
30. M.A.U.S.S. (Revue du). 2004. "Une théorie sociologique générale est-il possible?" (Có thể tạo ra được chăng một lý thuyết xã hội học tổng quát?). *La Découverte*, số 24. Paris.
31. Martuccelli D. 2006. *Forgé par l'épreuve. L'individu dans la France contemporaine* (Được rèn giữa qua thử thách. Cá nhân trong nước Pháp đương đại). Paris: Armand Colin.
32. Mead G.H. 1963. *L'esprit, le soi et la société* (Tinh thần, cái Tôi và Xã hội). Bản dịch tiếng Pháp. Paris: Presses universitaires de France (lần xuất bản thứ nhất, tiếng Anh năm 1934).
33. Morin E. 1994. *La complexité humaine* (Sự phức tạp của con người). Paris: Flammarion.
34. Renaut A. 1989. *L'ère de l'individu. Contribution à une histoire de la subjectivité* (Kỷ nguyên của cá nhân. Góp phần xây dựng một lịch sử về tính chủ thể). Paris: Gallimard.
35. Ricoeur P. 1965. *De l'interprétation. Essai sur Freud* (Bàn về sự lý giải. Khảo luận về Freud). Paris: Éditions du Se.
36. Schutz A. 1972. *The Phenomenology of the Social World* (Hiện tượng học về thế giới xã hội). London: Heinemann Educational Books (lần xuất bản đầu tiên, tiếng Đức năm 1932).
37. Simmel G. 1989. *Philosophie de la modernité* (Triết học về tính hiện đại). Paris: Payot.
38. Taylor C. 1994. *La malaise de la modernité* (Trạng thái bất an của tính hiện đại – bản dịch tiếng Pháp). Paris: Cerf (bản in đầu tiên bằng tiếng Anh năm 1991).
39. Touraine A. 1984. *Le retour de l'acteur. Essai de sociologie* (Sự trở lại của tác nhân. Nghiên cứu xã hội học). Paris: Fayard.
40. Touraine A. 1992. *Critique de la modernité* (Phê phán tính hiện đại). Paris: Fayard.
41. Touraine A. 2005. *Un nouveau paradigme pour comprendre le monde d'aujourd'hui* (Một hệ hình nghiên cứu mới để hiểu được thế giới hôm nay). Paris: Fayard.