

Động lực học văn hóa

<http://cdy.sagepub.com>

## **Lý thuyết nhân học thế kỷ 19**

Stephen P.Reyna

Động lực học văn hóa 1997; 9; 325

DOI:

Phiên bản online của bài báo này có thể tìm thấy tại website:

<http://cdy.sagepub.com/cgi/content/abstract/9/3/325>

Xuất bản: SAGE publications

<http://www.sagepublications.com>

Các thông tin và dịch vụ hỗ trợ về Động lực học văn hóa có thể tìm thấy tại

Email...

# LÝ THUYẾT NHÂN HỌC THẾ KỶ 19

STEPHEN P. REYNA

Đại học New Hampshire

Người dịch: Nguyễn Quang, Đại học Ngoại Thương Hà Nội

## TÓM TẮT

Lý thuyết hiện nay trong lĩnh vực nhân học văn hóa xã hội đang suy thoái. Bài viết này hướng tới hai mục tiêu. Mục tiêu thứ nhất là chỉ ra lý do tại sao một dự án, dự án của các nhà phỏng đoán Geertzian, lại u ám như vậy. Mục tiêu thứ hai là đưa ra một phương pháp luận tiếp cận chân lý qua đó giúp cho ngành nghiên cứu này trở nên bớt nhàm chán. Tiếp cận chân lý phát triển bằng cách chỉ ra những điều chưa rõ. Phương pháp này cung cấp thông tin về những điều cần biết mà người ta chưa biết để củng cố lý thuyết. Phương pháp luận này được áp dụng trên một khía cạnh nào đó vào các tác phẩm của Bourdieu, Comaroffs và Sahlin. Phương pháp luận này chỉ ra rằng, những học giả trên đi theo trật tự lý thuyết của Hegel/Sartre và chịu ảnh hưởng của một lỗ hổng. Lỗ hổng này, theo thuật ngữ của Sartre, có vẻ là “thuyết nhị nguyên không thể bác bỏ” giữa xã hội và chủ cách. Việc lấp đầy lỗ hổng này có lẽ là một kế hoạch xứng đáng nhằm đưa nhân học văn hóa xã hội ra khỏi những hạn chế của một lý thuyết nhàm chán.

Bài viết này nghiên cứu về 4 dự án trong nhân học. Dự án đầu tiên là khoa chú giải các phỏng đoán của Clifford Geertz, đặc biệt là những gì được nêu trong tác phẩm *Works and Lives – tác phẩm và cuộc sống* (1988) và *After the fact-Phía sau sự thật* (1995). Dự án thứ hai là lý thuyết thực tiễn của Pierre Bourdieu, đã được nêu bật trong tác phẩm *The Logic of Social Practice – Lô gíc của thực tế xã hội* (1990). Dự án thứ ba là dự án của một nhà tư tưởng Gramscian được đưa ra bởi Jean và John Comaroffs trong tác phẩm *Of revelation and Revolution – về nổi loạn và cách mạng* (1991). Dự án cuối cùng là tân chủ nghĩa Lesvi-Straussia trong tác phẩm gây tác động mạnh mẽ của ông “*how ‘Natives’ think*”-*Những người bản ngữ nghĩ như thế nào?* (1995). Mặc dù những dự án này đều bắt đầu từ đầu những năm 1970, và không xem xét mọi mặt về các khía cạnh lý thuyết nhân học đương đại, những dự án này có thể được coi là những phương án lý thuyết thay thế quan trọng nhằm hoàn thiện những thiếu sót đối với các nhà nhân học văn hóa vào những năm 1990.

Tại sao lại phải nghiên cứu các dự án này? Sherry Ortner viết trong bài báo xuất sắc của mình “*Lý thuyết nhân học từ những năm 60*” (*Theory in Anthropology Since the Sixties*) (1984), một phân vì bà đã tìm ra ngành nghiên cứu mà về mặt lý thuyết được gọi là “**một vật gồm các mảnh nhỏ và miếng vá**”. (1984: 126). Giải pháp của bà nhằm giải quyết vấn đề này là khuyến khích mọi người tham gia vào chương trình (lý thuyết) và đây, tất nhiên, là phiên bản của lý thuyết thực tiễn. Đã gần một thập kỷ kể từ khi có sự

can thiệp của Giáo sư Ortner và mọi việc đang tiếp diễn theo chiều hướng xấu đi.

Rõ ràng, nhân học trong thế kỷ 19 có rất nhiều các dự án sống động. Có các nghiên cứu về văn hóa, giới tính và thực tiễn, lý thuyết về sĩ quan cấp dưới và đồng tính luyến ái, dân tộc học thực tiễn... Tuy nhiên, đâu là triển vọng của những dự án này? Các cuộc tranh luận liên quan tới vấn đề này (như Knauff đề cập một cách tinh tế) đặt ra câu hỏi, liệu ngành nghiên cứu có phát triển trong những năm tiếp theo... hay nó sẽ tự phá hủy” (1996:1). Một quan điểm lạc quan, được đưa ra bởi Knauff là, những “bước phát triển gần đây” không phải là “hoàn toàn u ám” như “những tư tưởng bi quan nhìn nhận” (1996:1). Một quan điểm hoài nghi hơn, được đưa ra bởi Sahlins là “Văn hóa... đang trong thời kỳ tranh tối tranh sáng, và nhân học cũng vậy” (Sahlins, 1995:14). Geertz tiên đoán rằng, ngành nghiên cứu này sẽ biến mất trong vòng 50 năm nữa (in Handler, 1991: 612). Những quan điểm đó có vẻ được chia sẻ một cách rộng rãi (Knauff, 1996: 296). Nếu những người lạc quan nghĩ rằng mọi việc đang ảm đạm, mặc dù không ảm đạm như những gì những người bi quan nhìn nhận, và những người bi quan đang chuẩn bị chào vĩnh biệt những ngành nghiên cứu đó, thì có lẽ tốt hơn là nhìn nhận rằng vấn đề đang rất ảm đạm.

Tôi có những mục tiêu khác nhau trong đầu khi nhìn nhận vấn đề ảm đạm hơn Giáo sư Ortner. Mỗi quan tâm của bà là nhân học không có lý thuyết **đúng**. Mỗi quan tâm của tôi là nhân học đã không giỏi trong việc đưa ra **bất kỳ** lý thuyết nào. Do đó mục tiêu của bài báo này là nhằm đưa ra một ngành nghiên cứu để có thể tìm ra con đường hướng tới một lý thuyết vững chắc hơn. Điều này sẽ được thực hiện (1) bằng việc làm rõ tại sao nhân học lại trở nên ảm đạm về mặt đưa ra các lý thuyết và (2) bằng cách trình bày, và áp dụng, một phương pháp trong đó có thể đóng góp vào việc đưa “**phê bình**” vào việc đưa ra lý thuyết văn hóa xã hội **phê bình**, nhờ đó có thể khiến cho việc đưa ra các lý thuyết bớt ảm đạm.

Tài liệu này được chia là ba phần. Phần một nghiên cứu các khía cạnh của tư tưởng của Geertz. Phần này chỉ ra rằng việc chú giải các phỏng đoán hướng các ấn tượng theo hướng tương tự với thực tiễn. Phương pháp này khiến lý thuyết trở nên ảm đạm. Phần hai đưa ra nguyên lý cơ bản của một phương pháp **phê bình**, được gọi là phương pháp tiếp cận chân lý nhằm khám phá những lĩnh vực hứa hẹn sẽ đưa ra những trật tự lý thuyết. Phương pháp luận này hoạt động bằng cách tìm ra những kẽ hở, những lỗi nhỏ và những lỗ hổng; thông tin liên quan tới những điều chưa biết cần phải được biết để hoàn thiện lý thuyết. Sau đó, phương pháp luận này được áp dụng trong phần thứ ba. Các công trình của Bourdieu, Comaroff và Salins sẽ được đưa ra và gắn liền với trật tự lý thuyết Hegel/ Sartre. Các kẽ hở và lỗi nhỏ được tìm ra, có nghĩa là trật tự này đã rơi vào một lỗ hổng; một trong những “**thuyết nhị nguyên không thể phủ định**”, theo thuật ngữ của Sartre. Bài viết kết luận bằng cách đưa ra ba ưu tiên, dựa trên những tranh luận của bài viết, rằng việc đưa ra lý thuyết nhân học được củng cố và hoàn thiện sẽ giúp củng cố triển vọng về các dự án đa dạng và sâu sắc của nhân học.

## THỂ GIỚI PHÁN ĐOÁN CỦA QUẢN TRỊ ÁN TƯỢNG

Kể từ khi xuất bản tác phẩm “*kiến giải các nền văn hóa*” của Clifford Geertz (*Interpretation of Cultures*), sau đây gọi tắt là IC vào năm 1973, đây là phương pháp tiếp cận hợp lý nhất về nhân học, nhân chủng học cho tới nay. Trong thập kỷ từ khi xuất bản IC và tri thức tại chỗ (sau đây viết tắt là LK) vào năm 1983, Geertz đã đề xướng nhân học gắn liền với bí ẩn trong môn học chú giải và nói rõ là ông bỏ qua khoa học (Handler, 1991: 608). Khoa học quan tâm tới những hệ thống được thiết kế vững chắc nhằm đưa ra những nhiều mục tiêu và tri thức đúng đắn hơn. Chúng ta hãy thử tìm hiểu xem từ đâu và vì sao Geertz lại không muốn gắn liền với khoa học.

Thật ra Geertz kêu gọi việc kiến giải theo “các thức đánh giá hệ thống” (1973: 24). Tới nay, Spencer đã nói rằng Geertz đã sử dụng “một lượng lớn năng lượng vào sự vững chắc của các cách thức diễn giải khác nhau” trong trang 30 của IC (Spencer, 1998: 159). Vấn đề tôi quan tâm trong khi đọc cuốn sách là việc cuốn sách không đưa ra trình tự dẫn tới những thành phần bổ sung của nghĩa. Có lẽ không có học trò nào khác của Geertz chỉ ra rằng ông đã tạo nên các trình tự **vững chắc**. Hơn thế, tôi cũng trích lời của Geertz khi ông nói với người đọc trong cuốn LK là học sẽ không tìm thấy nhiều lý thuyết và phương pháp luận trong khoa chú giải của ông (1983:5). Do đó, kết luận của D’Andrade là tiếp cận của Geertz không đưa ra một phương pháp **vững chắc** (1995: 248) có lẽ là hợp lý; điều này có nghĩa là mặc dù Geertz đưa ra “các thức đánh giá hệ thống”, ông đã bỏ qua việc **mài giũa** nó.

Tương tự như vậy, quan điểm của Geertz cũng thiếu mối quan tâm tới mục đích. Điều này đặc biệt thể hiện rõ trong nghiên cứu về dân tộc học Indonesia của ông. Xã hội Indonesia vào thời điểm Geertz nghiên cứu đặc trưng bởi sự phân biệt giàu nghèo và địa vị. Tuy nhiên, Geertz không thực hiện những nỗ lực một cách có hệ thống nhằm thông tin cho người đọc về việc liệu những thông tin ông đưa ra đến từ phía quý tộc, nông dân, hay là quan điểm của riêng ông. Người đọc do đó không biết liệu họ có đang tiếp cận dựa trên quan điểm của các chủ đất, người lao động hay quan điểm tự do thời kỳ chiến tranh lạnh (Reyna, forthcoming)

Sự thật là, luận điểm của Geertz không phải là những lời tuyên bố đúng sự thật không tồn tại. Ông hàm ý khẳng định với người đọc là những tuyên bố đúng sự thật thực sự tồn tại khi, xét trên quan điểm của Evans-Pritchard, ông nói “vấn đề không phải là sự thật trong những lời tuyên bố đó (mặc dù tội nghi ngờ về những người du cư và những người phụ nữ đó)...” (1988: 63). Hơn thế, thái độ của ông là một trong những sự tương đồng với sự thật theo cách ông hành động như thể việc phân biệt giữa những sự thật và phi sự thật là không hề khó khăn mà còn rất dễ dàng. Vậy sao lại phải nghi nhiều về vấn đề **có cơ sở** mà, tất nhiên là, giải nghĩa lý do ông thất bại trong việc đưa ra những thức đánh giá đầy hứa hẹn. Những sự tương đồng đó có nghĩa là khi cần phải thiết lập các chú giải về sự thật, ‘bạn có thể có một cách kiến giải hoặc không, nếu bạn thấy vấn đề, bạn có thể, nếu không, bạn không thể (1973:24). Điều này gợi ý rằng,

nhu Crapanzano đã quan sát, những kiến giải của Geertz được thực hiện mà không có những “bằng chứng cụ thể” (Crapanzano, 1992; 67) cũng có nghĩa là các kiến giải này là những phán đoán không thể kiểm tra được (Cohen, 1974:5). Nếu môn học chú giải của Geert giống như một trò chơi phán đoán thì tốt hơn là hãy gọi nó là “phán đoán”. (Sau đây, tôi sẽ gọi những người thực hiện việc này là những người chú giải phán đoán. Bây giờ, chúng ta hãy xem xét Geertz đã bỏ qua điều gì khi ông từ bỏ khoa học.

Khoa học mà tôi ưa thích không phải là khoa học cao siêu với những rào cản trừu tượng khó hiểu. Khoa học là môn học giản dị của những nỗ lực nhằm hiểu thực tiễn qua sự phát triển của các hệ thống xem xét các vật thể nhằm đưa ra những lời tuyên bố đúng nhất có thể về những thực tiễn đó. Khoa học quan tâm tới sự thật bởi vì khoa học là công cụ vững chắc nhất mà con người sở hữu để phân biệt giữa thực tiễn và những trò ảo thuật (qua ngôn ngữ khoa trương). Sự kiện sau giúp minh họa điểm này. Trong cuộc cạnh tranh vào nhà trắng của George Bush và Michael Dukakis năm 1988, những người hỗ trợ Bush đã thuê một công ty quảng cáo làm một chương trình thương mại về Willie Horton. Quảng cáo này, sử dụng phong cách phim ảnh một cách thuần thực, kể về một người đàn ông được thả ra khỏi nhà tù theo sự sắp xếp của Thống đốc bang Massachusetts là một người gốc Hy Lạp tên là Dukakis. Kẻ được thả tự do là Willie Horton, một kẻ sát nhân người Mỹ da đen, sau khi được thả tự do đã hiếp dâm một phụ nữ da trắng trung lưu sống ở ngoại ô. Quảng cáo đã tuyên bố một cách hiệu quả rằng (1) những người đàn ông da đen hiếp dâm phụ nữ da trắng ở ngoại ô và (2) Ông Dukakis người gốc Hy Lạp đã giúp chúng làm việc đó. Dukakis đã thất bại trong cuộc bầu cử.

Hơn ai hết, một nhà khoa học sẽ quan tâm tới hai lời tuyên bố trên. Một lời tuyên bố được coi là “đúng đắn” khi “những gì lời tuyên bố khẳng định về sự việc chính xác là sự việc” (Fetzer và Almeder, 1993: 135). Hai loại lời tuyên bố trên được đưa ra là những sự tổng quát hóa. Đó là những lời tuyên bố về những mối quan hệ giữa các khái niệm, các khái niệm đại diện cho một vài sự kiện sẽ diễn ra theo cách này hay cách khác trên thế giới. Những sự tổng quát hóa đó có tính trừu tượng và phạm vi không lớn và bắt nguồn từ những quan sát được gọi là tổng quát hóa kinh nghiệm. Những tổng quát hóa được bắt nguồn từ sự quy nạp những sự kiện thực tiễn và có độ trừu tượng và phạm vi lớn hơn được gọi là các lý thuyết. Trong khi những tổng quát hóa bắt nguồn từ sự suy diễn từ các lý thuyết và có phạm vi và độ trừu tượng thấp hơn là các giả thiết.

Người ta cho rằng tổng quát hóa là đúng đắn khi người ta quan sát được rằng những sự kiện diễn ra giống như những tổng quát hóa đã dự báo nó sẽ diễn ra. Lời tuyên bố “Dukakis giúp chúng làm điều đó” trong quảng cáo về Willie Horton giống như một sự tổng quát hóa theo kinh nghiệm. Tuy nhiên, nhìn nhận việc Horton được thả như một phần của chương trình thả phạm nhân chứ không phải do Dukakis, người ta sẽ thấy sự việc được quan sát không giống như trong quảng cáo ; điều này chỉ ra rằng quảng cáo không phải là sự thật như người ta tưởng tượng. Có lẽ, việc phân biệt giữa thực tiễn và ảo giác là cần

thiết tới mức một người hoài nghi như Derida cũng khẳng định “chúng ta phải có sự thật...” (1981)

Các hệ thống có hiệu lực được sử dụng nhằm đưa ra những khái quát hóa đúng đắn. Đây là những bước nhằm thực hiện quan sát do đó những người quan sát có thể biết rằng những điều khái quát hóa đưa ra chính xác đến mức nào. Một cách để thực hiện việc này là tạo ra các quy trình nhằm khuyến khích tính khách quan, một khái niệm có “rất nhiều cách hiểu liên hệ với nhau” (Mautner, 1996:298). Tuy nhiên, có hai ý nghĩa quan trọng nhất và cần được phân biệt. Từ điển Tiếng Anh Oxford đưa ra định nghĩa về tính khách quan là “đối tượng của nhận thức hoặc tư duy” (được thảo luận tại Sahlin, 1995; 162). Đây là cách hiểu đầu tiên về khái niệm này khi được sử dụng trái nghĩa với chủ quan. Chủ quan là lĩnh vực nằm trong phạm vi nhận thức và tư duy của một cá nhân. Khách quan là lĩnh vực bên ngoài của các thực thể nhận thức và tư duy.

Khách quan có một ý nghĩa khác trong khoa học, khi đó là nguồn tạo ra những quan sát được coi là “độc lập về nhận thức” và “tách rời khỏi những phán xét” (Mautner, 1996: 298- 9). Người ta mong muốn có sự khách quan vì những thành kiến có thể dẫn tới những điều sai sự thật. Một nghiên cứu về phụ nữ mà chỉ nhìn nhận cách đàn ông thể hiện những thành kiến về giới sẽ đưa ra những phán xét không thể tin cậy được đối với các phụ nữ. Khách quan không có nghĩa là khoa học hay các nhà khoa học được đánh giá là người trung lập. Các nhà khoa học có thành kiến của họ. Tuy nhiên, các nhà khoa học tìm kiếm sự khách quan kiên trì theo đuổi tri thức bằng cách hạn chế tối đa sự vị kỷ và vị chủng. Họ làm như vậy bằng cách tạo ra những quy trình hiệu quả nhằm loại bỏ những chủ nghĩa trung tâm đó. Những quy trình này có hiệu quả không? Điều này gần giống như hỏi rằng liệu những kỹ thuật ngừa thai có hiệu quả không? Hiện nay, không có gì dễ dàng giống như sử dụng các biện pháp ngừa thai. Cũng không có quy trình nào có thể hạn chế hoàn toàn thành kiến. Nhưng những lưu ý đơn giản thực sự làm giảm rủi ro có thai ngoài ý muốn cũng như đưa ra những kết luận có thành kiến. Thành kiến về giới được giảm nếu người ta thấy nhiều phụ nữ hơn đàn ông. Phân biệt chủng tộc có thể được giảm trong quảng cáo về Willie Horton nếu những quan sát được thực hiện dưới góc độ những gì đàn ông da trắng đã thực hiện với phụ nữ da trắng.

Các quy trình không chỉ nỗ lực hướng tới sự khách quan, mà còn phải có được sự khách quan trong những hoàn cảnh còn tranh cãi và không chính xác. Những tranh cãi về việc có nhiều tổng quát hóa cùng kiến giải những sự kiện giống nhau và trong cuộc tranh cãi này, phần thưởng dành cho những lời tuyên bố “gần với sự thật” (Miller, 1987). Đó là những tổng quát hóa trong đó những quan sát gần với thực tế hơn những tổng quát hóa khác. Những tổng quát hóa gần với thực tế hơn khi có nhiều sự kiện diễn ra theo cách thức mà tổng quát hóa dự kiến hơn so với những tổng quát hóa khác và do đó được coi là gần với sự thật. Những nhà phán đoán có thể đưa ra tri thức gì nếu họ thiếu những quy trình phù hợp và không thể tìm ra những điều được coi là gần với sự thật?

Có thể thấy rằng Geertz qua cuốn *Tác phẩm và cuộc đời* (*Works and lives - sau đây viết là WL*) tranh luận rằng môn học chú giải phán đoán nên tạo ra những tri thức khác biệt, bằng một phương pháp nhất định, xét trên khía cạnh hiệu quả thuyết phục bằng lời nói. *WL* nghiên cứu về những nhà nhân chủng học vĩ đại tìm cách để hiểu được điều gì khiến họ trở nên khác biệt. Xét trên một khía cạnh trong tuyên ngôn bằng văn bản của Geertz “về sự chia tách điều mà người ta nói với cách người ta nói... thực thể trong sự thuyết phục... trong nhân học cũng phức tạp như trong thơ, họa, hay chính trị” (1988: 27). Trên thực tế Geertz đã tách biệt thực thể với sự thuyết phục bằng lời nói vì ông bỏ qua nhân tố thực thể trong chủ đề tác phẩm của mình và hoàn toàn thờ ơ với những sự thực trong đó. Hơn thế, mối quan tâm duy nhất của ông là “làm thế nào họ có thể nói được điều đó” có nghĩa là ông tin rằng giá trị của một văn bản nhân học chịu tác động bởi tính thuyết phục của nó. Do đó, nhận xét về tác phẩm của Lévi Strauss, Geertz nói, “không phải những số liệu nực cười, hay thậm chí những lời giải thích còn nực cười hơn khiến cho Lévi- Strauss trở thành một người anh hùng về trí tuệ... Đó chính là cách thức diễn đạt mà ông sáng tạo để trình bày những số liệu đó và cấu trúc của những thuyết phục” (1988: 26). Điều Geertz chỉ ra ở đây là những gì làm Lévi-strauss nổi tiếng không phải là những thực thể (số liệu... và lời giải thích) mà là khả năng diễn đạt của ông (cách thức diễn đạt).

Điều này đặt ra một câu hỏi, làm thế nào một người có thể đánh giá được tính thuyết phục? Geertz trả lời câu hỏi này bằng cách chỉ ra rằng: “... chúng ta nghe một số lời nói và bỏ qua một số lời nói khác” (1988: 6) và nhân tố điều chỉnh việc nghe là:

*...một số nhà dân tộc học hiệu quả hơn các nhà dân tộc học khác trong việc khám phá trong những lời nói tẻ ngắt của họ những ấn tượng mà họ đã có mối quan hệ gần gũi với cuộc sống của chúng ta... Bằng cách khám phá làm thế nào... để tạo ra ấn tượng đó, chúng ta cần khám phá, các tiêu chí nào đánh giá ấn tượng (1988: 6)*

Geertz cho rằng “tiêu chí để đánh giá khả năng thuyết phục trong nhân học là hiệu quả của nó trong việc tạo ra ấn tượng, và ấn tượng, cũng giống như một bảng quảng cáo, và sẽ được đánh giá theo tiêu chí liệu nó có được chú ý không. Những nhà phỏng đoán học không quan tâm tới cơ sở, mục tiêu và sự thật, cũng tương tự như những chuyên gia quảng cáo đưa ra quảng cáo về Willie Horton, do họ cùng làm việc nhằm đưa ra một tri thức nào đó hiệu quả về mặt ấn tượng.

Nếu vậy, còn gì để nói khi bạn đã quyết định rằng sự đóng góp của bạn vào nhân học là nhằm hô hào con người tạo ra những tri thức không đáng tin cậy? Những gì còn lại để nói, trên một khía cạnh nào đó, trở thành thực thể tạo ra tác phẩm *After the Fact* (sau đây gọi là *ATF*). Có lẽ, cốt lõi của tác phẩm được nêu trong tuyên bố của ông, “tôi đã luôn luôn nghĩ rằng những sự kế thừa trong hiểu biết về đời sống xã hội không hướng tới điểm tận cùng, “sự thật” “thực tế” “tồn tại” hay “thế giới”, mà là hướng tới sự hình thành và tái tạo không ngừng

các số liệu và ý tưởng” (1995: 177). Ở mọi nơi, mọi lúc và tại mọi địa điểm, “những hiểu biết về xã hội không đòi hỏi một sự tiến bộ.”

Geertz tin rằng “hiểu biết” sẽ không “tiến bộ” vì ông cho rằng không có “thực tiễn”, “tồn tại” hoặc “thế giới” cố định nào có sự thật. Điểm nhấn mạnh ở đây là về một thế giới cố định. Đối với Geertz, mọi thứ là không ổn định. Thời gian “là những dòng suối lớn nhỏ, xoắn lầy nhau và lắt léo, khi này khi khác cắt nhau, cùng nhau chảy và lại tách ra” (1995: 2) Không có lịch sử hay các tiểu sử “mà là những lịch sử hỗn độn và những tiểu sử hỗn độn” (1995: 2). Do đó, các nhà nhân học phải hài lòng với một thế giới của “những vở kịch bất chợt” (1995:2), “những sự kiện nhất định” và “những thời cơ duy nhất” (1995: 3). Đây là bản thể học văn hóa xã hội của sự hỗn độn, trong đó không tri thức nào tồn tại do sự tồn tại chỉ là sự hình thành. Một câu hỏi phù hợp có thể được nêu lên tại điểm nổi này là, những lý do nào mà Geertz hướng tới việc điều chỉnh tình thế này? Câu trả lời cho câu hỏi này trong cuốn ATF “tồn tại” là, như Geertz nói, “chấp nhận hoặc rời bỏ nó”.

Những chú giải học phán đoán đã có tác động to lớn. Nhân học Hoa kỳ trong thời kỳ những năm 80, 90 đã nổi lên, theo G. Marcus, “một phương pháp kiến giải khác biệt... duy nhất trong khoa học xã hội và nhân chủng học” (1994: 43). Điều khác biệt, nếu không phải là duy nhất trong phương pháp tiếp cận này, là những người thực hiện, giống Geertz, từ bỏ khoa học. Do đó, cũng giống như Geertz, những chú giải học của họ có xu hướng đánh giá những lợi phần nằn dưới góc độ “tác động tình cảm của hùng biện”(Kuznar, 1997: ix). Những nhà phán đoán tài liệu quan trọng là Clifford (1988), Cliff và Marcus (1986), Rabinow (1977), Rosado (1989) và Tyler (1987). Không có gì ngạc nhiên khi những nhà phán đoán này không cần cái Marcus gọi là “lý thuyết xã hội truyền thống” (1994: 47)

Điều đặc biệt của các nhà phán đoán là sự thờ ơ của họ đối với khoa học. Từ buổi ban đầu, nhà chú giải học Gadamer đã viết ‘sẽ không có ai nghĩ về việc nghi ngờ những tiêu chí rõ ràng của cái mà chúng ta gọi là tri thức khoa học’ (1987: 111- 12). Kể cả Derrida cũng luôn cho rằng “phải” có sự thật. Tuy nhiên, không có chỗ nào trong các bài viết của Geertz trong đó ông đối diện với tài liệu liên quan tới sự hợp lý, khách quan và chứng minh tại sao lại không thể có sự thật. Ông chỉ ‘chưa bao giờ thực sự tin’ vào điều đó. Rosaldo đã khẳng định, thêm một lần nữa mà không có bất kỳ một bằng chứng nào liên quan, rằng ‘những khái niệm về sự thật và khách quan đã bị bào mòn’ (1989: 21). Clifford, tiếp bước Nietzsche, rõ ràng cũng không nhận ra rằng Nietzsche đã tự bác bỏ mình (Westphal, 1984), quyết định rằng không tồn tại sự thật (Clifford, 1988: 93). Các nhà phán đoán không biết tài liệu lý luận ủng hộ và phản đối những cách hiểu khác nhau về sự thật. Họ không quan tâm tới việc công thức hóa các lý luận chống lại sự thật, nhưng họ biết rằng có một sự thật là sự thật đã bị bào mòn. Kết quả là, mặc dù họ không tìm kiếm lý thuyết chính xác, họ thật sự biết rằng họ đại diện cho Người khác tốt hơn là thực hiện nhân học có cơ sở khoa học. Hơn thế, giống như những người truyền giáo, họ cải biến các nhà nhân học khiến họ từ bỏ cách thức tiếp cận khoa học do cách thức này là



“cổ hủ” và “đang tồn tại” dưới dạng “xuống cấp”. (Clifford and Marcus, 1986: 123).

Những vấn đề nêu trên khiến chúng ta cảm thấy u ám. Một lời giải thích cho lý do vì sao các nhà nhân học trở nên yếu đuối trong lý thuyết là do sự thịnh hành của dự án của các nhà phán đoán trong đó, thờ ơ với sự thật, không đồng thuận với những người tìm kiếm nó, từ chối một cách rõ ràng lý thuyết có lợi cho việc quản lý ấn tượng hiệu quả. Tất nhiên, các nhà phán đoán sẽ nhanh chóng làm giảm uy tín của những lý luận trong phần này và coi nó như một bài viết khiêu khích. Tôi sẽ phản hồi rằng chính những nhà phán đoán là người thông báo với người đọc rằng họ chưa bao giờ “quan tâm” tới kho học, có nghĩa là bản thân họ tuyên bố rằng họ thờ ơ với sự thật, khách quan và tính có cơ sở. Người đọc có thể cảm thấy thỏa đáng khi biết rằng, sự khám phá những lỗ hổng, những chỗ chưa hoàn thiện sẽ dẫn tới điều ngược lại với thế giới quản lý ấn tượng của các nhà phán đoán học.

### **NHỮNG KẼ HỖ, NHỮNG LỖ HỔNG VÀ NHỮNG KHOẢNG TRỐNG:**

Phần này đưa ra một số cơ sở của phương pháp tiếp cận chân lý, một công cụ đưa ra lý thuyết có tính phê bình. Tôi sử dụng thuật ngữ “phê bình” theo cách khác với cách được trường phái Frankfurt sử dụng. Các nhà lý thuyết học phê bình tìm kiếm ‘nghệ thuật phê bình của ... sự nhận thức’ của ‘một trật tự được thiết lập’ (Marcuse, 1989 [1937]: 58). Về những điểm tiếp theo, tôi không phê bình tất cả những nhận thức của các trật tự được thiết lập, mà chỉ phê bình một loại hình nhận thức, trong đó có thể được thể hiện như một sự tổng quát hóa và đại diện cho một chi nhánh nhất định của trật tự được thiết lập. Do đó việc tạo ra lý thuyết theo cách phê bình là sự tìm kiếm những gì không đại diện cho sự thật và đại diện cho sự thật một cách không chính xác trong những tổng quát hóa. Một phương pháp tiếp cận chân lý hỗ trợ cho việc đưa ra những lý thuyết có tính phê bình như vậy. Điều này hướng chúng ta về với nhà triết học người Scotland J.F.Ferrier.

Ferrier giới thiệu nhận thức luận biểu đạt bằng tiếng Anh (1954). Không nổi tiếng bằng, trong cùng tác phẩm, ông cũng đưa ra khái niệm tiếp cận chân lý. Nhận thức luận từ lâu đã là một nhân tố chính của các lý luận triết học. tiếp cận chân lý đã suy yếu, có lẽ do rất khó để có thể tưởng tượng nó có thể được phun trào dưới sức nóng của lời nói. Nhưng nó sẽ phun trào, do tiếp cận chân lý giải quyết các vấn đề của việc nhận thức được nó cũng quan trọng như nhận thức về nhận thức luận. Nhận thức luận quan tâm tới tri thức; tiếp cận chân lý phớt lờ. Nhận thức được rằng có những vấn đề mà người ta không biết sẽ giúp xoá bỏ sự thiếu hiểu biết đó. Các phương pháp khám phá là những phương pháp bắt đầu bằng việc thể hiện những cái mà người ta không biết nhưng cần phải biết để có được nhận thức đầy đủ hơn. Điều nhà nghiên cứu cần phải biết là những lỗ hổng, những khoảng trống hoặc những cách biệt về lý thuyết.

Lấy hình ảnh về một chiếc dây chuyền đeo cổ có thể hữu ích trong việc hiểu những khoảng trống, những lỗ hổng hoặc những cách biệt. Một nhận định tổng

quát – có thể là một sự khái quát hoá thực nghiệm, một lý thuyết, hay một giả thuyết - đều giống như một chiếc dây chuyền đeo cổ. Các khái niệm của nó giống như những hạt ngọc và các quan hệ giữa các khái niệm giống như sợi dây nối. Một chiếc “dây chuyền khái quát” đó là một sự thể hiện hoàn hảo về một chiếc dây chuyền trong đời thực. Hoàn hảo ở đây có nghĩa là tiếp cận chân lý. Một khoảng trống lý thuyết xảy ra khi có một cái gì đó còn mắc mớ giữa chuỗi các sự kiện và không có bất kỳ một khái niệm hoặc mối quan hệ nào để biểu thị cái đó. Sự cách biệt là một tình huống trong đó sợi dây chuyền khái quát chưa được hoàn chỉnh; những hạt ngọc bị rơi và sợi dây nối rời rạc. Hãy cho tôi cho một ví dụ về giá trị của sự hiểu biết rằng ở nơi nào đó có sự cách biệt. Nhiều người từ lâu có cảm tưởng rằng hút thuốc lá là có hại. Mặc dù vậy từ cuối những năm 1950 người ta đã biết rằng không có mối quan hệ về thống kê hay quan sát tình cờ nào giữa hút thuốc và ung thư phổi. Hơn nữa, bởi vì điều rõ ràng rằng ung thư không phải bắt đầu từ hút thuốc, mà người ta chỉ nghi ngờ về mối quan hệ giữa hút thuốc và ung thư, cho nên người ta cho rằng hút thuốc gây ra ung thư. Điều này sẽ dẫn đến việc khái quát hoá “hút thuốc gây ra ung thư phổi”. Hai khái niệm, những hạt ngọc, trong sợi dây chuyền khái quát này là “hút thuốc” “ung thư phổi”. Mặc dù vậy, thiếu một sợi dây kết nối. Người ta biết rằng người ta không biết hút thuốc gây ra ung thư phổi như thế nào; điều này có nghĩa là mối quan hệ giữa hút thuốc và ung thư phổi còn là một điều bí hiểm. Nhận thức này chính là sự cách biệt.

Bây giờ xin quay sang các khái quát hoá trong đó có những lỗ hổng. Điều này xảy ra khi quan sát cho thấy rằng có những khái niệm hoặc những mối quan hệ trong một khái quát hoá mà nó không phản ánh đúng các thực tế quan sát được. Một lỗ hổng là một tình huống ở đó sợi dây chuyền khái quát hoá đã được hoàn chỉnh nhưng lại gồm những hạt ngọc và những dây nối có lỗi. Xin hãy xem xét ví dụ quan điểm của Comte de Gobineau cho rằng “tất cả mọi chủng tộc có khả năng phát triển một nền văn minh đều phát triển một nền văn minh riêng cho mình” (1856: 438), và đây là cơ sở của chủ nghĩa chủng tộc thế kỷ 19 kiên quyết khẳng định rằng “sự khác biệt về chủng tộc gây ra sự khác biệt về văn hoá”. Trong sợi dây chuyền khái quát hoá này có hai khái niệm chủng tộc và văn hoá và một mối quan hệ, đó là mối quan hệ nhân quả. Mặc dù vậy lại chính nhân học của Boasy đã đưa ra những quan sát dẫn tới một truyền thống cho nhân học về thể chất khẳng định không có mối quan hệ nào giữa chủng tộc và thay đổi văn hoá (Stocking, 1968). Lỗ hổng chính là ở chỗ chủng tộc không nói lên điều gì về việc nó tạo ra khác biệt văn hoá.

Sự cách biệt và lỗ hổng liên quan đến các khái quát hoá của một nhà tư tưởng. Các lỗ hổng được đặt ở chỗ mà một số nhà tư tưởng có những cách biệt và những khe hở trong lý thuyết của họ. Xin hãy xem xét, ví dụ, ý tưởng rằng không phải tất cả mọi người đều có khả năng tìm việc làm trong nền kinh tế tư bản chủ nghĩa, mặc dù vậy, theo Myrdal nhận định, khái niệm “thất nghiệp” không có trong lý thuyết kinh tế cuối thế kỷ 19 (1969: 45). Điều này có nghĩa là bởi vì không có nhà kinh tế nào sử dụng khái niệm thất nghiệp, sự cách biệt này tồn tại mãi trong các khái quát kinh tế, tạo ra quan điểm rằng có một lỗ hổng lý thuyết liên quan đến thất nghiệp. Xin hãy xem xét thêm rằng Gobineau

không phải là người duy nhất đưa ra chủ nghĩa chủng tộc mà nhiều người khác cũng còn theo quan điểm của ông rằng chủng tộc là nguồn gốc của khác biệt văn hoá. Chỗ hỏng của Gobineau được lặp lại trong lý thuyết văn hoá thế kỷ 19 tạo ra một lỗ hỏng về lý thuyết chủng tộc thật là sâu.

Phát hiện ra lỗ hỏng chính là sự khám phá một kiểu thiên kiến. Phần lớn các thiên kiến đều là ý tưởng chung của một cộng đồng trí thức về một đối tượng cụ thể nào đó. Ví dụ văn hoá bình dân Mỹ hình như chịu sự thiên kiến về việc gắn liền với bạo lực. Sự phát hiện ra lỗ hỏng dẫn người ta đến việc lật lại thiên kiến, quan điểm chung của một cộng đồng trí thức không chỉ nghĩ về một vài vấn đề cụ thể nhất định. Điều cần nắm trong luật lệ trên là khi nhà quan sát phát hiện ra các cách biệt, chỗ dở hoặc lỗ hỏng, họ biết cái họ không biết, và cái nếu họ không biết, lại tạo ra một kiến thức lý thuyết lớn. Các phương pháp khám phá là một hình thức lý thuyết hoá có phê phán chống lại cái không biết và thiên kiến trong những trật tự lý thuyết đã được xác định bằng cách khám phá chúng. Chìa khoá của phương pháp khám phá là làm việc theo phương pháp địa dân tộc học, có nghĩa là đưa ra những quan sát thuộc về bản chất của một thực thể cụ thể. Mục đích của địa dân tộc học theo kiểu này là tìm ra “nhận thức khu vực” nhờ đó nhà điều tra với những quan điểm khái quát hoá khác nhau tìm cách phát hiện các cách biệt, chỗ yếu và lỗ hỏng trong các trật tự lý thuyết đã có.

Có hai nhà triết học – G.T.Hegel viết vào đầu thế kỷ 19 sau khi nước Đức bị Pháp tàn phá và Jean-Paul Sartre viết giữa TK20 sau khi nước Pháp bị tàn phá bởi Đức – đã tạo cơ sở cho một lý thuyết mà bây giờ đã tương đối cổ, có lẽ vì lý thuyết này đã quá hấp dẫn với nhiều người. Hegel đã nói trong tác phẩm “*Hiện tượng học nhận thức*” – (*phenomenology of Mind* - 1967[1807]) rằng gốc một thực tại về một vật “bản thể” cũng như có “một ý thức” – có nghĩa là có một sự tồn tại ở bên ngoài và người ta ý thức được về sự tồn tại đó. Sartre lập luận rằng có hai biến thể của thực tại: về một mặt, như các nhà bình luận tài năng về ông, Gilson và những người khác đã từng nói,

Có một cái gọi là el soi, “cái bản thể”, đó là một tập hợp đồng nhất về thực tại trần trụi, không tự ý thức, cảm nhận, không liên hệ ra bên ngoài trong tồn tại tuyệt đối của nó ở nơi nó đứng; Về mặt khác lại có một thực tại đó là chính bản thân chúng ta, “đó là” *Toursoi*, “vị bản thể” có khả năng tập hợp bản thân nó trong một khoảnh khắc thành một hành động tự ý thức, và vì ý thức, vì khả năng có thể tách bản thân nó ra khỏi dòng tất yếu của sự vật, nên nó có khả năng tự dẫn dắt tương lai của nó (1966:382).

Đương nhiên đây là nhận thức luận của Hegel rằng có một thức tế kép. Trước hết là có các sự kiện bên ngoài con người – đơn độc, vô cảm, không thân bí. Đối với Sartre thì đây là hiện thực tự nhiên. Và có một hiện thực bên trong, hiện thực về ý thức. Đó là hiện thực theo Sartre nói đến ý thức của các người lính phát xít, trước khi đề cập ngắn gọn vài dòng về cái bản thể và cái bên trong.

Nhận thức của Hegel & Sartre về các hiện thực này đại khái tương ứng với cách phân biệt trước đây của chúng ta về cái khách quan và cái chủ quan. Thực

tại khách quan đối với con người đề cập đến tất cả những gì bên ngoài con người. Thực tại xã hội, khách quan đề cập đến tất cả những gì thuộc con người, bao gồm các hệ thống nghĩa, nằm ngoài ý thức của một cá nhân cụ thể. Thực tại chủ quan đề cập đến vương quốc ý thức bên trong, cũng như phần vô thức trong giải phẫu thân kinh học có tác động đến ý thức. Các khái niệm “xã hội” và “chủ quan” đề cập đến hai thực tại này. Điều này cho thấy có một hệ thống trật tự được thiết lập bởi Hegel & Sartre gồm những lý thuyết với những sợi dây chuyền khái quát mà những viên ngọc của nó là những khái niệm biểu thị tính xã hội và tính chủ quan và sợi dây khâu chuỗi của nó là những khái niệm xa hơn biểu thị các mối tương quan giữa cái xã hội và cái chủ quan. Sartre lưu ý về *cái tồn tại* và *cái hư không* rằng “chúng ta khó có thể thiết lập một mối ràng buộc giữa chúng (cái xã hội và cái chủ quan) và chúng ta e rằng chúng ta sẽ rơi vào một thứ chủ nghĩa lưỡng phân khó thoát ra được (1966[1943]:755). Tôi xin tiếp tục lập luận rằng sự làm lẫn của Sartre chỉ mang tính phỏng đoán. Tôi xin bắt đầu bằng lý thuyết thực hành.

## LÝ THUYẾT THỰC HÀNH

Lô gic thực hành (dưới đây viết tắt là LP – Logic of Practice) lúc đầu được công bố ở Pháp vào những năm 1980, và được các độc giả tiếng Anh biết tới vào những năm 1990, là sự làm rõ và mở rộng văn bản đưa lý thuyết thực hành vào nhân học, *đề cương về một lý thuyết thực hành (Outline of a theory and practice* (1977). Bourdieu đã nói rõ trong LP rằng có một mối tương quan giữa cái xã hội và cái chủ quan. Mối quan hệ tương quan này được miêu tả như là một quan hệ biện chứng của các cấu trúc khách quan và các cấu trúc được tạo dựng (chủ quan) hoạt động trong tất cả các hành động thực tiễn (1990:41). Quan hệ biện chứng này được biểu thị bằng năm khái niệm - *trường, vốn, thói quen, ý thức thực tiễn và lô gic thực tiễn*.

*Trường* là khái niệm chủ yếu Bourdieu sử dụng khi xem xét các thực tại xã hội. Các thực tại này xảy ra trong một “địa hình xã hội” (1989b: 163) bao gồm các trường khác nhau. Có các trường kinh tế, chính trị, tôn giáo, giáo dục và các trường khác. “Đây là các tập hợp khách quan, các quan hệ lịch sử giữa các vị trí khác biệt tùy theo khối lượng tổng thể về vốn của các trường này và tùy theo cấu trúc vốn”(1989:17). *Vốn*, theo như Bourdieu, là thuật ngữ để chỉ quyền lực (1986: 243). “Vật thể xã hội” của trường liên quan đến việc thực hiện một “trò chơi” (1987: 248). Đây là cuộc “đấu tranh” giữa các tổ chức của các vị trí với các lượng vốn khác nhau nhằm đạt được các kết quả khác nhau. Một trường vì thế là một địa hình quyền lực cạnh tranh nhau.

Bây giờ chúng ta quay về cái chủ thể hay cái mà Bourdieu (1990) gọi là “hiện tượng học xã hội”. Chính trong lĩnh vực này phần lớn nội dung văn bản trong LP được đề cập. Xét cho cùng cái “tạo ra cái thực hành cá nhân và tập thể” là thói quen (p.54). *Thói quen* này được “hiện thân trong lịch sử, được mã hoá như một thứ tự nhiên thứ hai” (p.56); như “một hệ thống các tính cách đã và đang định hình cấu trúc” (p.52) được “đặt vào trong mỗi cơ chế dưới hình thức của các khung định hình về nhận thức, tư tưởng và hành động (p.54).

Bourdieu (1990) gắn kết thói quen với trường khi ông khẳng định rằng “Các khuôn khổ liên quan đến một loạt các điều kiện cụ thể về tồn tại tạo ra thói quen”(p.93); bởi vì các nét tính cách hình thành thói quen được “đảm bảo bền vững bởi những cái có thể và những cái không thể, tự do và tất yếu, cơ hội và xác suất gắn trong các điều kiện khách quan (p.54) của các trường trong đó con người tham gia. Bourdieu chia sẻ nhận thức của Marc về vai trò trung tâm của việc xem xét các vị trí xã hội của giai cấp xã hội. Như vậy người nghèo có một thói quen khác so với những người hữu sản do các “điều kiện khách quan” khác nhau của vị trí của họ trong trường kinh tế

Bourdieu (1990) gắn thói quen với thực tiễn khi ông nói “cái gốc của hệ thống công việc và thực tiễn xuất phát từ sự đối đầu tất yếu có thể đoán định trước giữa thói quen và sự kiện” (p.55). Mặc dù vậy, thói quen không sản sinh ra thực tiễn, bởi vì khi sự đối đầu thực sự xảy ra thì đó là sự đối đầu giữa cái “bản chất thứ 2” của thói quen, ý thức thực tiễn và sự kiện; và chính ý thức thực tiễn này trên thực tế tạo ra thực tiễn (p.69). **Ý thức thực tiễn**, có lẽ, đây là khái niệm nổi bật nhất của Bourdieu là sự “điều chỉnh vô thức trước đòi hỏi của trường” liên quan đến một “sự cảm nhận về trò chơi” (p.66). Cách này giống như trong cảm nhận bóng đá là phải làm cái gì ngay khi quả bóng được đưa đến gần lưới. Cảm nhận thực tiễn, với tư cách là một mặt của thói quen, khác biệt tùy theo vị trí xã hội. Cảm nhận thực tiễn của một người giàu về việc hành xử như thế nào đối với một cảnh sát chặn xe của anh ta vì đi quá tốc độ sẽ khác với cảm nhận đó của một người nghèo.

Bởi vì thực tiễn xảy ra theo cách như đã trình bày trên, Bourdieu (1990) cho rằng chúng cho thấy có những lô gíc. Những lô gíc này không phải là những lô gíc của nhà lô gíc học – có nghĩa là không phải là việc hình thành các kết luận có ý thức dựa trên cơ sở ứng dụng các quy tắc của một lô gíc hình thức cụ thể. Mà đây là bởi vì thực tiễn là kết quả của các biểu hiện thói quen, các nhà khoa học xã hội có thể “thiết lập các mô hình phái sinh để tường thuật lại bằng lời lẽ của họ cái lô gíc này” (P.92) về các nét tính cách tạo ra cấu trúc thực tiễn. Các mô hình phái sinh như vậy, lấy cảm hứng từ ngôn ngữ học của Chomsky, bởi vì chúng sử dụng các nét của thói quen như là một công thức tính toán thực tiễn phái sinh, được Bourdieu gọi là **lô gíc thực tiễn**.

Lý thuyết thực tiễn, như vậy, chính là một biến thể của trật tự lý luận Hegel/Sartre bởi vì nó tìm cách giải thích cái xã hội (trường, các trường) gây ảnh hưởng đến cái chủ thể (thói quen) như thế nào và đến lượt nó ảnh hưởng đến cái xã hội (lần này dưới hình thức của các thực tiễn của các trò chơi trong các trường). Tiếp theo tôi xem xét, Bourdieu đã tránh quan hệ lưỡng phân xã hội/ chủ thể một cách hữu hiệu như thế nào. Sợi dây khái quát hoá của Bourdieu (1990) bao gồm ba khái niệm: trường, thói quen và thực tiễn. Ông quy định rằng các khái niệm này quan hệ với nhau một cách tình cờ khi ông cho rằng ý thức thực tiễn về thói quen đã gây ra thực tiễn và rằng các khuôn khổ liên quan đến một loạt các điều kiện cụ thể của trường tạo ra thói quen (trang 53). Như vậy, nếu trường sản sinh ra thói quen và thói quen gây ra thực tiễn thì cả cái xã hội và cái chủ thể được trói buộc với nhau. Mặc dù vậy chúng

ta hãy xem xét một cách cặn kẽ một kết nối trong lý thuyết này, đó là kết nối quan hệ giữa trường – thói quen.

Nếu khẳng định rằng khuôn khổ liên quan đến một loạt các điều kiện sản sinh ra thói quen thì cần phải trả lời một số các câu hỏi sau đây: Khuôn khổ nào đang được bàn đến dưới điều kiện nào? Việc sử dụng thuật ngữ khuôn khổ của Bourdieu rất mập mờ. Thuật ngữ này là khái niệm trung tâm của tư tưởng hành vi và đề cập đến một loạt các hành động hỗ trợ tạo ra các tính cách hành vi khác nhau ở các điều kiện môi trường khác nhau (Skinner, 1961). Mặc dù vậy Bourdieu cũng không nói rõ là liệu ông có sử dụng thuật ngữ này theo cách của các nhà hành vi hay không. Theo cảm nhận của tôi thì ông không sử dụng theo lối này. Ví dụ ở một chỗ trong LP ông nói rằng thói quen là “mối quan hệ của khuôn khổ điều kiện: trường tạo cấu trúc cho thói quen thành sản phẩm hiện thân của cái tất yếu bên trong của trường (hoặc của một tập hợp tương tác theo tầng bậc của trường (1990: 44). Bây giờ các nhà hành vi không bao giờ nói về hiện tượng chủ quan mà không mấy may đề cập bất kỳ vấn đề gì về hiện thân của cái tất yếu bên trong để đỡ gây ra những rắc rối.

Cũng không rõ là Bourdieu (1990) sử dụng thuật ngữ khuôn khổ như thế nào, thuật ngữ này rất mập mờ khi cần đến các điều kiện thuộc khuôn khổ của nó. Độc giả được cung cấp thông tin rằng thói quen là “một sản phẩm của lịch sử” (tr. 54) và rằng nó được ấn định bởi cái có thể và cái không thể, tự do và cái tất yếu, cơ hội và xác suất (tr.54) về các điều kiện khách quan của trường. Nhưng lịch sử là một thuật ngữ rộng và độc giả không được thông báo rằng thói quen là sản phẩm của lịch sử nào hoặc được hình thành bởi những cái có thể và không thể nào v...v hoặc sự hình thành này xảy ra như thế nào. Từ những thứ nêu trên tôi kết luận rằng mối quan hệ trường – thói quen là cái chưa được trình bày.

Người ta có thể phản đối rằng LP xuất hiện tại một thời điểm trong sự nghiệp của Bourdieu khi ông chưa phát triển đầy đủ các quan điểm của ông về trường. Chắc chắn ông đã suy nghĩ kỹ hơn về trường trong cuốn *Sự phân biệt* (*Distinction*- 1984) và trong một cuốn sách chưa được dịch sang tiếng Anh *La Misère du monde* (1993); và ông nói (gợi nhớ về Heidegger và Merleau Ponty) về một sự phức tạp của nhận thức: giữa trường và thói quen (trong Wacquant, 1989: 43). Mặc dù vậy, dẫu cho Bourdieu có nói rất rõ rằng “trường cấu trúc” hoặc “sản sinh thói quen” ông cũng chưa nói rõ về việc điều này xảy ra như thế nào. Và như vậy cũng giống như trong y tế người ta kết luận rằng còn một khoảng cách biệt trong nhận thức lý thuyết về mối quan hệ giữa hút thuốc và ung thư, chúng ta có thể nói vẫn còn một khoảng cách biệt giữa trường và thói quen của Bourdieu. Điều này có nghĩa rằng bất kể ý định của ông, ông chưa có khả năng giải toả được mối quan hệ giữa cái xã hội và cái chủ thể, và rằng vẫn còn một khoảng cách biệt trong nhận thức về mối quan hệ giữa cái xã hội và cái chủ thể.

## **CHỦ NGHĨA DUY TÂM CỦA GRAMSCIAN**

Comaroffs trong cuốn “*phát hiện và cách mạng*” (*Revelation & revolution* - Sau đây gọi là R&R) miêu tả một kế hoạch viết “*lịch sử theo phương thức nhân học*” có tính đến sự hình thành thế giới xã hội của văn hoá, và liên hệ chúng đến việc giải thích “*mối quan hệ giữa vật thể và ý nghĩa*” (1991:38-9). Sự miêu tả này cho thấy họ vẫn bám sát trật tự do Hegel/Sartre tạo nên về sợi dây chuyền khái quát, giống như trong luận thuyết của Bourdieu, nhưng sợi dây chuyền chỉ gồm có hai viên ngọc, một viên văn hoá, một viên xã hội, và cùng với sợi dây chuyền này nó được hiểu đây là các thế giới “*vật thể*” và “*ý nghĩa*” được kết nối bằng một “*mối quan hệ*”. Dự án của họ xuất phát từ những nỗ lực ở Anh vào những vào những năm 1970 và 1980 nhằm thực hiện công việc của nhà bác sỹ người Ý Antonio Gramsci và khái niệm của ông về *bành chương* (xem Hall, 1986; William, 1977). Comaroffs tuyên bố đi theo “*luồng tư tưởng chính của Gramsci*” (1991: 21). Họ làm như vậy bằng cách bối cảnh hoá khái niệm *bành chương* trong một quang cảnh văn hoá. Tôi muốn lập luận rằng cách giải thích của họ về lĩnh vực văn hoá đã tiếp cận được lý thuyết về thế giới khách thể; và rằng lý thuyết này đưa ra quan điểm về lịch sử như là “*một cuộc hội thoại dài*”; một quan điểm mà theo chủ nghĩa duy tâm của Gramsci, chỉ lướt qua những cái xã hội.

Có bảy khái niệm quan trọng để hiểu các lĩnh vực văn hoá: văn hoá, tư tưởng, *bành chương*, sức mạnh hưởng ứng, sức mạnh không hưởng ứng, ý thức và sự phản kháng chống lại. Văn hoá là “*khoảng không gian triển khai thực tiễn, là nền tảng nghĩa trên đó con người tìm cách xây dựng và làm hiện thân bản thân mình và những cái khác – và từ đó mà có xã hội và lịch sử*” (1991:21). Họ nghĩ về khoảng không gian này là lĩnh vực văn hoá, “*một lĩnh vực mà các yếu tố biểu nghĩa được thiết lập theo lịch sử*”

(1991:21). (Sự phân biệt sau đây có thể làm rõ giữa các trường của Bourdieu Comaroffs. Các trường của Bourdieu là các tổ chức về vốn và quyền lực. Các trường của Comaroffs là các tổ chức của các yếu tố biểu nghĩa). Các trường văn hoá không có “*hình thái nước đôi*” 1991: 27), cái này thuộc về *bành chương*, cái kia thuộc về tư tưởng. Các khác biệt giữa tư tưởng và *bành chương* phụ thuộc vào cách thức Comaroffs xem xét quyền lực.

Họ khẳng định rằng có hai biến thể về quyền lực, và rằng tư tưởng và *bành chương* mỗi thứ gắn với một trong những biến thể quyền lực này. Quyền lực hỗ trợ là “*khả năng tương đối của con người nhằm định hình hành động và nhận thức về những thứ khác bằng cách kiểm soát sản xuất lưu thông tiêu thụ các ký hiệu và vật thể tạo ra cái chủ quan và thực tại*” (1991: 22). Quyền lực không hỗ trợ “*nằm đầy rẫy bên ngoài vương quốc của các thể chế chính trị ... và tác động của nó hiếm khi dẫn tới sự bùng nổ*” (1991), tác động của nó “*được cài đặt bên trong, dưới danh nghĩa tiêu cực là những hạn chế; danh nghĩa trung tính là các quy ước, danh nghĩa tích cực là các giá trị*” (1991). Không có yếu tố con người nào chỉ huy con người khác trong loại quyền lực này, bởi vì sự kiểm soát đã được nội tại hoá”. Cho nên Comaroffs tin rằng gọi loại quyền lực này là quyền lực không hỗ trợ là phù hợp. *Bành chương* liên quan với quyền lực

không hỗ trợ, còn tư tưởng liên quan đến quyền lực hỗ trợ vì những lý do sẽ được chi tiết hoá trong đoạn dưới đây.

Comaroffs định nghĩa tư tưởng theo quan điểm của Raymond Williams, như là một “thế giới quan về tập hợp xã hội” (1991:24). Cái tạo ra một thế giới quan như thế trong tư tưởng là cái “mang tính tập hợp” (1991) mà thành viên của nó là những tác nhân hỗ trợ. Các nhóm khác nhau, trên cơ sở cùng một nền văn hoá, hình thành các tư tưởng khác nhau, ví dụ như các nhóm ủng hộ và chống lại việc phá thai ở Mỹ. Tư tưởng được truyền bá công khai bởi các tác nhân hỗ trợ vì vậy người ta ý thức được về sự tồn tại của tư tưởng. Theo quan điểm của Marx & Engels, Comaroffs đã đi đến khẳng định rằng “tư tưởng còn lại của bất kỳ thời kỳ hay địa điểm nào sẽ là tư tưởng của nhóm thống trị” (1991).

Nếu tư tưởng là cái mang tính ý thức, thì bành chướng không mang tính ý thức. Nó là “trật tự của các ký hiệu và thực tiễn, các quan hệ và các phân biệt, các hình ảnh và các nhận thức rút ra từ các trường văn hoá được định vị theo lịch sử - và cái đó được coi là đương nhiên và nó nhận được sự định dạng thế giới và mọi thứ có trong nó” (1991:23). Còn bành chướng là “sự chia sẻ trong một cộng đồng chính trị” (1991:24). Và giống như khái niệm của Bourdieu và thói quen hay của Comaroffs về ý thức nó “bao gồm những yếu tố đương nhiên không cần bàn cãi, bởi vì nó không cần bàn cãi cho nên nó đương nhiên” (1991:23). Chính theo ý nghĩa này mà bành chướng là cái “không thể miêu tả được bằng lời” (1991:24); Hình thái không được đề cập không được ý thức của nhận thức và cũng không phải là nhận thức về cái xã hội hoặc cái tự nhiên.

Comaroffs (1991) tin rằng “tư tưởng và bành chướng tồn tại trong quan hệ phụ thuộc qua lại lẫn nhau” trong một trường văn hoá (tr.25). Sự phụ thuộc lẫn nhau này xuất hiện như một kết quả của cuộc “đối thoại dài”. Đôi khi trong những đối thoại này, “giữa cái ý thức và cái vô thức” “cái biểu nghĩa câm lặng và cái thực tiễn không đánh dấu” của bành chướng “phát triển lên đến cấp hiển thị ý thức, khẳng định tư tưởng...”(tr.26). Các kiểu bành chướng một khi đã xuất hiện có thể được biến đổi thành tư tưởng. Để hiểu quá trình này xảy ra như thế nào cần có khái niệm về ý thức mâu thuẫn.

Gramsci tiếp nhận khái niệm này từ Marx & Engels giống như Comaroffs lại lấy lại khái niệm này của Gramsci. Xong tài liệu của Comaroffs kiến thức mâu thuẫn là “sự ngắt quãng giữa (1) thế giới do bành chướng thiết lập và (2) thế giới theo nhận thức thực tiễn, theo biểu đạt tư tưởng của người bị trị” (1991: 26). Theo Comaroffs ý thức mâu thuẫn càng lớn, có nghĩa là khoảng cách giữa phương thức mà bành chướng muốn thực tại nên vậy và cách thức mà thực tại được nhận thức “sự khác biệt giữa chân lý không được đánh dấu và những quy ước không thành lời sẽ trở nên nổi bật, mở đường cho tranh luận” (1991). Việc đưa các ý tưởng về bành chướng vào trong sự hỗn loạn rối rắm của cuộc đấu tranh tư tưởng có lý do là vì ý thức mâu thuẫn “mở lối cho ý thức ngày càng sâu sắc hơn, chính xác hơn về các mâu thuẫn, và có thể là nguồn gốc của sự phản kháng ngày càng cụ thể và quyết liệt” (1991: 26).



Vậy lịch sử là gì? Lịch sử chủ yếu là R & R, là cái xảy ra trong các trường văn hoá, cái xảy ra trong các trường như thế, như Comaroffs đã nhấn mạnh trong một số nơi, là “cuộc hội thoại dài” vừa miêu tả (1991: 171, 198, 213, 243). Nếu chủ nghĩa duy tâm là một quan điểm là thực tại “phụ thuộc vào nhân thức (xác định hoặc không xác định) hoặc các ý tưởng (cụ thể hay tiếp biến) (Bynum et al, 1984: 199)”. Sau đó đến quan điểm của Comaroffs về thực tại lịch sử như là một cuộc hội thoại dài xoay quanh các khái niệm về tư tưởng và bành chướng, chắc hẳn mang hương vị của chủ nghĩa duy tâm. Nhưng một chủ nghĩa duy tâm như vậy không mang tính đặc thù Gramsci.

Gramsci không bao giờ đưa ra như Comaroffs đã viết, một định nghĩa chính xác về bành chướng (Lears, 1985: 568). Ông chính là một người Leninist bị thổi rũa trong ngục tù của phát xít, với một ý thức sâu sắc rằng lịch sử cuối cùng sẽ được tạo ra từ những thay đổi về các “quan hệ bạo lực khác nhau” (Gramsci, 1988: 207). Những thay đổi này liên quan đến các dao động liên tục “giữa thời điểm thứ nhất và thứ ba, với sự hoà giải của cái thứ hai” (Gramsci, 1988: 207). Không đưa ra sự phóng đại về ý tưởng của Gramsci, độc giả cũng cần phải nắm được cái thời điểm thứ ba đó chính là thời điểm của vũ lực quân sự” (1988: 207). Cách hiểu của Comaroffs về bành chướng đã giúp nhiều người đã được sự bành trướng sau một “hội thoại dài” và do bành trướng là “vô thức”, sự chấp nhận kiểm soát của nó không được biểu đạt tường minh. Bành chướng của Gramsci liên quan đến “một tập hợp vũ lực và đồng thuận” cho phép “một nhóm cai trị chính” áp đặt “một định hướng chung cho cuộc sống xã hội” (1971: 12, 80). Vũ lực này như đã trình bày thường là bạo lực. Comaroffs cho rằng họ theo tư tưởng chính của Gramsci. Nhưng tôi cho rằng vì họ bỏ qua vũ lực cho nên họ đã theo *Poltergeis*. Bây giờ xin đưa sự phân tích quay trở lại những vấn đề xử lý cái xã hội trong R & R.

Tôi có hai mối quan tâm: (1) Comaroffs không nhấn mạnh sự quan sát cần cho việc hình thành khái niệm và (2) họ nhấn mạnh các khái niệm chưa có ý nghĩa thực nghiệm. Xin hãy xem xét ví dụ trường hợp sử dụng bạo lực. Họ thừa nhận tầm quan trọng của bạo lực khi họ nói rằng họ không “phủ nhận các cơ sở bạo lực ép buộc của đối kháng giai cấp và bất bình đẳng về chủng tộc ở Nam Phi” (1991:4). Mặc dù vậy, dù họ không phủ nhận sự tồn tại của bạo lực, họ đã đánh giá thấp bạo lực. Ví dụ họ kiên quyết rằng các nhà truyền giáo châu Âu “đã chứng tỏ bản thân họ là những công cụ hiệu quả trong đội quân xâm lược thuộc địa” (1991: 200). Điều này cho phép họ kết luận rằng “việc thuộc địa hoá châu Phi của châu Âu không phải là kết quả trực tiếp của một cuộc chinh phục ép buộc mà là kết quả của một nỗ lực thuyết phục nhằm thuộc địa hoá ý thức của người dân” (1991: 313). Một khẳng định như vậy tất nhiên không đánh giá hết vai trò của bạo lực đối với quá trình xâm lược thuộc địa vì nó khẳng định rằng quá trình thuộc địa hoá mang tính thuyết phục nhiều hơn tính ép buộc.

Tại sao phải thu nhỏ tầm quan trọng của bạo lực? Cuối cùng chính Jean Comaroffs đã phải thừa nhận rằng thực sự có một “ngón chính trị cai trị để áp bức cai trị” (*Realpolitik of oppression* (1985: 261). Điều này liên quan đến các cuộc tàn sát gây thương tích, hiếp dâm, bỏ tù trẻ em, phụ nữ và đàn ông châu

Phi của người châu Âu. Nó chính là sản phẩm của việc áp dụng mang tính hệ thống của Boer và người Anh về bạo lực thể xác trong 400 năm. Nam phi thuộc địa có thể có một cuộc đối thoại dài nhưng thực sự nó cũng đã có một cuộc chém giết cũng đã quá lâu dài. Comaroffs không có bằng chứng nào để thuyết minh rằng cái nói trước quan trọng hơn cái nói sau trong việc tạo ra bành trướng. Họ chỉ đơn giản khẳng định rằng đây là vấn đề có thật.

Comaroffs đưa ra một giải trình về cái xã hội ảnh hưởng đến bành trướng như thế nào với hai khái quát chính: Khái quát thứ nhất cho rằng phải biết cái gì đã xảy ra. Khái quát thứ hai cho rằng phải nhận ra tác nhân của cái xảy ra. Cái xảy ra chính là “chủ nghĩa thực dân đã hình thành một thứ bành trướng mới giữa và bất kể đối nghịch văn hoá” (1991: 18). Cụ thể hơn, các cha truyền đạo là “các tác nhân văn hoá tích cực của đế chế” (1991: 6). Một phần của thông điệp của các thánh nhuốm đầy trong nó ý tưởng tạo phần sáp cho một chủ nghĩa bành trướng (1991:12).

Độc giả có thể phát hiện ra sự tương tự giữa một sự thanh minh tư tưởng lớn thế kỷ thứ 19 cho chủ nghĩa thực dân và hai khái quát hoá này. Các nhà truyền đạo đế quốc lý giải bệnh vực chủ nghĩa thực dân bởi vì họ tin rằng chủ nghĩa thực dân mang văn minh đến cho người dân ngu dốt. Tất nhiên văn minh có nghĩa là thế nào theo tư tưởng này là một nhận thức châu Âu. Một quan niệm về văn minh như vậy nó giống với định nghĩa của Comaroffs về bành trướng giống với “một khái niệm thống trị” (1991: 23). Điều này có nghĩa là lý thuyết cho rằng chủ nghĩa thực dân mang lại sự bành trướng châu Âu “nền văn minh” tương đối giống với lý thuyết của những nhà truyền đạo thế kỷ 19, những người khẳng định rằng chủ nghĩa thực dân mang đến nền văn minh (tức bành trướng châu Âu).

Mặc dù vậy cũng cần phải có một chút nghi ngờ liên quan đến sự tin tưởng của Comaroffs cho rằng các nhà truyền giáo là các tác nhân then chốt của công cuộc truyền bá bành trướng. Điều này là bởi vì các quan sát mà họ đã trình bày cho thấy chưa có bằng cứ nào cho thấy là các nhà truyền giáo lại quan trọng đến như vậy. Comaroffs nói rằng các nhà truyền giáo châu Âu cũng chẳng thuyết phục được bao nhiêu người theo tôn giáo của mình (1991: 311). Các tác giả trích dẫn lời của một nhà quan sát thế kỷ 19, người miêu tả các buổi giảng đạo trong đó “một vài người ngáy khò khò, một vài người cười hô hô, một vài người làm cái gì đó” (1991: 247). Thêm vào đó lại có một số thầy, một số nhà buôn, nhà báo và nhân viên quân sự cũng theo các khái niệm này của châu Âu. Tầm quan trọng tương đối của các tác nhân nói sau này trong bành trướng so với các nhà truyền giáo châu Âu không được trình bày trong R & R. Rõ ràng còn quá sớm để đưa ra kết luận liên quan đến tầm quan trọng của các nhà truyền giáo châu Âu như là tác nhân của bành trướng trong khi chưa có được các quan sát để làm rõ tầm quan trọng theo mỗi quan hệ nhân quả của các tác nhân khác.

Đoạn trên đây cho thấy rằng quan điểm của Comaroffs có một chỗ hổng. Các quan sát cho thấy bằng tư liệu một thực trạng tàn sát kéo dài ở Nam Phi. Đây là

một cái gì đó mang tính xã hội và có thể có liên quan đến việc sản sinh bành trướng. Mặc dù vậy, bạo lực là cái bị bỏ qua trong trình bày của Comaroffs. Thay vào đó, bành trướng bèn rẽ như là một kết quả của cuộc hội thoại dài tiến hành bởi các cha truyền giáo, nhưng chính Comaroffs đã đưa ra bằng chứng rằng đây không chừng là một sự hiểu sai. Bởi vậy, R & R không thành lập các khái niệm về thực tại xã hội được cho là quan trọng. Những khái niệm thuộc về bạo lực trong khi nó lại tập trung vào các khái niệm khác, các cha truyền giáo, các khái niệm chưa có tầm quan trọng được xác định. Cho nên ở đây mới thấy chỗ hở ở phần trên.

Thế rồi lại còn một vấn đề liên quan đến việc làm rõ bành trướng ảnh hưởng đến cái xã hội như thế nào. R & R nói rằng các làn sóng bành trướng mới “đường như có năng lực phát động các thực tại mới về chất” (1991: 30). Từ “phát động” là một từ đồng nghĩa với gây ra. Điều này có nghĩa là Comaroffs đưa ra một khái quát; thay đổi bành trướng gây ra thay đổi thực tại. Điều này có lẽ đúng nhưng không có bằng chứng chứng minh là nó xảy ra như thế nào; có nghĩa rằng không có các khái niệm để trình bày về sự thay đổi trong bành trướng sẽ tạo ra sự thay đổi trong thực tại như thế nào. Đây là chỗ hở. Cần phải có các khái niệm làm rõ mối quan hệ bành trướng/thực tại. Nhưng thực tế là chưa có.

Rõ ràng là cái họ muốn khái quát hoá thành lý thuyết, đó là việc các cha truyền giáo đã tiến hành một cuộc hội thoại dài, không minh chứng một thực tại xã hội quan trọng, đó là bạo lực. Đây là chỗ hở. Thêm vào đó họ còn miễn cưỡng đề cập vấn đề cái chủ quan được gắn với cái xã hội thế nào. Đây cũng là cái hở nữa. Nói tóm lại trình bày của Comaroffs về trật tự Hegel/Sartre đã được xác lập tỏ ra có chỗ yếu và hở. Lúc trước người ta tưởng R & R nghiêng về chủ nghĩa duy tâm. Có lẽ chính vì thế mà người ta không thấy được cái xã hội và sự phức tạp với cái chủ quan. Nhằm đẩy mạnh tính hai mặt mà Sartre đã quan tâm. Bây giờ xin lưu ý đến Sahlins

Chủ nghĩa tân cấu trúc của Levi-Strauss. Sahlins đến Paris vào những năm 1960 với tư cách là một nhà duy vật văn hoá. Nhờ có sự gắn kết với Paris - chủ nghĩa cấu trúc, chủ nghĩa hiện sinh, và các cuộc nổi loạn về giải trí – đã làm xuất hiện một con người mới, một nhà cấu trúc luận. Văn hoá và tư duy thực tại.

*Văn hoá và căn nguyên thực tiễn (Culture and Practical Reason – 1976)* sau đây gọi là *CPR*” lý giải cho quan hệ hình thái siêu hình này, lập luận rằng đã từng có hai trật tự lý thuyết được thiết lập vững chắc, đó là trật tự thực tại và trật tự tư duy văn hoá.

Tư duy thực tại tiến tới các lý thuyết cho rằng trong một chừng mực nào đó văn hoá nhân loại được hình thành nhờ hoạt động thực tại (1976: vii), bất kể đây là hoạt động kinh tế hay sinh thái. Sahlins trong *CPR* luôn cho rằng lý thuyết về tư duy thực tại là chưa hoàn chỉnh. Ông thậm chí còn tuyên bố đã phát hiện ra rằng cha đẻ của nhân học Hoa Kỳ, Boas đã từng tin vào tư duy văn hoá. Trải

qua nhiều năm sau khi CPR được xuất bản, Sahlins đã sử dụng các tộc người châu Đại dương để chứng minh rằng tư duy văn hoá đã thúc đẩy nhận thức về các thực tại trên vùng Thái Bình Dương (1981, 1985).

Từ đó nảy sinh vấn đề. Gananath Obeyesekere đã phát triển một “nhánh” (1992: 8) liên quan đến một khía cạnh của công trình của Sahlins. Ông nói đã nghe Sahlins trình bày cách hiểu của ông về lời lý giải của người Hawaii về việc tại sao họ giết thuyền trưởng Cook. Cách hiểu của Sahlins là điều này xảy ra bởi vì người Hawaii tin rằng Cook là thần Lono của họ.

Obeyesekere nghĩ rằng điều này sai và viết cuốn *giả thuyết về thuyền trưởng Cook (The Apotheosis of Captain Cook -1992)* sau đây gọi là ACC để cho thấy rằng Sahlins chính là người thờ thần Lono. Thêm vào đó ông còn cho rằng Sahlins, trong tương trình sự việc của mình, đã trở thành tác nhân của “bạo lực và chủ nghĩa đế quốc phương Tây” (1995: 18). Sahlins đã giận dữ phản hồi. Tác phẩm “*người bản xứ nghĩ về thuyền trưởng Cook - một ví dụ (Natives’ think, about Captain Cook For Example – 1995)* sau đây gọi là HNT” là một sản phẩm giận dữ của cuộc nổi giận này.

Bình luận về tính bút chiến của HNC và ACC giống như bình luận thể thao với mục đích chính là đim xuống đáy những gì đối tượng của mình đã giành được. Tôi sẽ không bình luận về HNC theo lối này bởi vì tôi tin rằng giá trị của nó nằm trong lý thuyết mà Sahlins đã tập hợp lại để lý giải việc Cook bị sát hại. Lý thuyết này là một biến thể của trình tự Hegel/Sartre đã được thiết lập. Lý thuyết này có thể được gọi là lý thuyết tân Lévi-Straussi bởi vì nó đưa thêm một số chi tiết mới cho chủ nghĩa cấu trúc cũ. Cái hay của cái này sẽ là chủ đề của các đoạn tiếp sau.

Lévi-Strauss nhìn đâu cũng ra cấu trúc. Các nhóm thân tộc cũng có cấu trúc. Các nền kinh tế cũng có cấu trúc. Thần thoại, khiêu vũ và cách nấu nướng đều có cấu trúc. Xa hơn nữa các cấu trúc này thậm chí lại có một cấu trúc sâu hơn đến từ “các cấu trúc cơ bản” của trí tuệ (1949). Về cuối đời, khái niệm này về cấu trúc cơ bản của ông được thay bằng “lược đồ khái niệm chi phối và xác định thực tiễn” (1966: 130). Thuật ngữ chi phối có nghĩa rất mạnh. Một cái gì đó chi phối một cái gì đó khác sẽ khiến cho một cái gì đó khác xảy ra. Mặc dù vậy Lévi-Strauss không quan tâm đến quá trình nhân quả này xảy ra thế nào.

Hãy nhớ rằng khi Sahlins trở về từ Paris và xuất bản CPR ông đã quyết định rằng có các lý do về văn hoá ứng dụng như là nguyên nhân của các hành động thực tiễn. Ông thậm chí còn tin rằng lý do văn hoá liên quan đến sự tồn tại trong nhân dân về một “khung biểu tượng xác định” (1976: viii) và rằng cách thức con người sinh sống là “chiều theo khung này” bởi vì nó “tổ chức cuộc sống của họ” (1976: 176). Do các khái niệm có liên quan đến các biểu tượng, khung biểu tượng của Sahlins trở thành khung khái niệm của Lévi-Strauss. Xa hơn nữa do khung của Lévi-Strauss chiếm ưu thế “thống trị”, khung của Sahlins vẫn đóng vai trò “tổ chức” cho nên có thể nói khung của Lévi-Strauss là một sơ đồ lưỡng phân chi phối các loại cặp đó là sơ đồ của Lévi-Strauss.

Trong khi đó sơ đồ của Sahlins mang tính văn hoá tư sản tổ chức sự tiêu thụ không lồ các chất gây ra tử vong do bão hoà mỡ (giống như Hamberger). Và như vậy Sahlins trở thành Lévi-Strauss bằng cách tiếp nhận định đề “khung sơ đồ gây ra hành động thực tiễn”.

Mặc dù vậy, cũng giống như Lévi-Strauss, Sahlins trong CPR không bày tỏ quan niệm nào liên quan đến khung sơ đồ chi phối thực tiễn. Nếu thuật ngữ “tác nhân hành động” đề cập đến việc con người tiến hành sự việc như thế nào thì cả Lévi-Strauss và

Sahlins của CPR đều không chú ý đến vấn đề tác nhân hành động. Bắt đầu từ những năm 1970 một số học giả, từ Bourdieu (1988, 1989a) đến E.P.Thompson (1979) bắt đầu phản nản rằng không có khả năng lý giải vấn đề tác nhân hành động là một điểm yếu không thể chấp nhận được của chủ nghĩa cấu trúc. HNP đã đưa một tác nhân nào đó vào cây bút chì của chủ nghĩa cấu trúc của Lévi-Strauss.

Điều này xảy ra khi Sahlins quan tâm thuyết phục người đọc rằng có một “tổ chức văn hoá của mang tính khách quan thực nghiệm” (1995: 169), và rằng tính khách quan trước hết là thuộc về thuật ngữ như nó được định nghĩa trong bài báo này, “nó được thiết lập theo cơ chế văn hoá”. (1995: 169) Lập luận của Sahlins là như sau. Con người có “nhận thức cảm giác”. Họ nhìn, ngửi v.v. từ những cảm quan này họ đưa ra các “nhận định thực nghiệm”. Họ nhìn thấy một con ngỗng, ngửi thấy mùi con ngỗng đang được nấu v.v. Và đây mới là điều căn bản, “Nhận thức cảm quan chưa phải là một đánh giá thực nghiệm” bởi vì cái gì mà được nhận thức mang ra đánh giá đều phải phụ thuộc vào “các tiêu chí khách quan” (1995:162). Các tiêu chí nói sau này là những hiểu biết của đối tượng về nhận thức đã được “hình thành theo cơ chế văn hoá”. Điều này là bởi vì các khung cụ thể của các lý do văn hoá cụ thể đưa ra những tính chất về nhận thức, bất kể đó là nhận thức về thế giới bên ngoài hay về ý nghĩ của một cá nhân. Và như vậy, khi những người Hawaii cảm nhận nhận thức cảm quan về vật thể, Cook, bởi vì cái khung nhận thức Hawaii của họ về sự vật, Cook được tặng một đánh giá thực nghiệm, Lono, và đây là một đánh giá để đưa con ngỗng sống thành con ngỗng bị nấu!

Con người thực sự làm gì khi họ hình thành các nhận định thực nghiệm từ nhận thức cảm quan là vấn đề được đề cập đến trong Sahlins. Khi so sánh khung của người Hawaii với người trên các quần đảo Thái bình Dương Melanesian, như đã được thấy trong những giao tiếp ban đầu với người châu Âu, ông nhìn nhận “Về nhiều mặt khiến nhớ lại câu chuyện của Cook...những lời kể trực tiếp của người Melaneans cho thấy họ lục soát suốt trong kiến thức thường thấy của họ để tìm bất kỳ cái gì có thể tương ứng với nó và như vậy họ đạt được một lý giải mãn nguyện” hay một nhận định thực nghiệm (1995: 180). Sahlins tỏ ra là một người đưa ra khái niệm lục soát. Tôi sống ở đất nước này vào mùa hè năm ngoái, có một cậu bé ở thành phố đến chơi, cậu bé cho bạn một hình ảnh bạn có thể tìm thấy trên các con phố nghèo khó của thành phố Queens. Tôi đưa cậu lên xe đi dọc theo một con đường bản thủ để tạo cho cậu ấn tượng về sự hấp

dẫn thô sơ của vùng nông thôn. Cuộc sống hoang dã thật quá tồi tệ. Một con nai bị phóng lao đâm chết. Một con chim lớn xoã cánh, có lẽ đó là một con cú. “Tôi rất ấn tượng. Em nhìn thấy không?”. Cậu bé không nói gì. Cậu đang lục soát trong trí nhớ. Sau đó chúng tôi đi qua một cái cầu chui, một con sóc chết, xác bị nghiền phẳng. Đây không phải cái mà tôi buộc phải bình luận. Mặc dù vậy đây lại là một cái ở trong khung sự vật của cậu bé mà cậu biết và kêu to “nhìn kia, một con chuột chết”

Sahlins không đưa độc giả của mình đến chỗ hiểu biết khung này nó hoạt động như thế nào. Mặc dù vậy có vẻ như nó là một quá trình ở đó người ta có nhận thức cảm quan và lướt kiến thức cảm quan đó qua một dữ liệu trên khung của họ để đi đến một nhận xét hực nghiệm.

Đó là quá trình lấy sự cảm nhận từ vật thể và tìm kiếm qua các định nghĩa văn hoá về sự cảm nhận trong khung của mỗi người để ghép nó với sự cảm nhận có hiểu biết văn hoá. Cậu bé thành phố cảm nhận về một con sóc bị chết và đánh giá nó là một con chuột. Tôi cũng cảm nhận cùng một thứ nhưng lại đánh giá đó là “tai nạn giao thông”.

Bây giờ chúng ta sẽ đưa ra một vài nhận định để có thể đưa một tác nhân nào đó vào trong định đề rằng “khung nhận thức gây ra hành động thực tiễn”. Những nhận định này là: (1) con người có nhận thức cảm quan; (2) nhận thức được rà quét trên các yếu tố của khung để hình thành đánh giá thực nghiệm; và (3) đánh giá thực nghiệm hình thành cơ sở của hành động thực tiễn. Nhận định thứ hai có thể gọi là khái quát hoá nhờ sự rà quét và đây là điều làm cho Sahlins trở thành một tân Lévi-Strauss bởi vì nó đưa ra một cái gì đó mới, một nhận thức rằng chính quá trình rà quét đã chuyển dịch các khung nhận thức thành hành động thực tiễn. Sự phóng chiếu này tất nhiên đã nằm trong trật tự Hegel/Sartre thiết lập bởi vì nó có một sợi dây chuyền khái quát của hai viên ngọc: một khung nhận thức chủ quan và một thực tại xã hội, với một viên ngọc về chủ quan dính với viên xã hội bằng quá trình quét nhận thức.

Các nhà nghiên cứu cảm thấy như thế nào với khái quát hoá về quét tri thức? câu hỏi này được trả lời trong phần sau và sau đó lại nổi lên một câu hỏi khác. Trước hết hãy hưởng ứng việc Sahlins đưa ra bằng chứng trong HNT rằng trước thời điểm con người có nhận thức và sau thời điểm họ hình thành nhận định để đánh giá thực tiễn, và cuối cùng là trong thời gian xen giữa đó hành động quét đã gây ra một hình mẫu siêu hình về nhận thức thành một nhận định. Nhưng nếu như vậy quét là gì? Câu hỏi này không được trả lời trong HNT. Thuật ngữ này cũng không được đề cập đến trong bảng phụ lục. Khi được sử dụng thuật ngữ này không được định nghĩa. Không có bất kỳ một nỗ lực nào nhằm xác định các quan hệ chính xác giữa các sự kiện tương ứng với quét. Người đọc bị bỏ rơi tùy theo phương tiện của mình tự nghiên cứu như tôi đây, cứ cho rằng quét liên quan đến việc trải nhận thức trên toàn bộ các thành phần của khung. Nhưng trải nhận thức có nghĩa là gì? Thì đây chính là chỗ hỏng. Chúng ta thừa biết rằng chúng ta chưa nắm được cụ thể về quá trình chuyên hoá nhận thức thành đánh giá và việc ta biết được quá trình đó sẽ giúp tăng

cường khả năng của giả thuyết về quét nhằm lý giải cho việc sản sinh hành động thực tiễn.

Còn một khu vực thứ hai mà ta chưa biết về khái quát hoá quét đó là việc phải bàn đến các khác biệt giữa các điều kiện cần và đủ trong các nhận định nhân quả. Khái quát hoá cho rằng “nhận thức được quét qua trên các yếu tố của khung để hình thành các nhận định” là một khái quát mang tính nhân quả. Nhận thức quét khung là các yếu tố có trước, các X, các Y có nghĩa là những cái để hình thành hay đưa đến các nhận định Z. Điều kiện cần là các điều kiện phải xảy ra nếu các sự kiện mà nó là nguyên nhân xảy ra. Nếu X và Y là các nguyên nhân cần của Z, thì Z sẽ không bao giờ xảy ra nếu không có X và Y. Quét và nhận thức là các điều kiện cần, vì nhận định luôn luôn được hình thành sau nhận thức và quét.

Điều kiện đủ là các điều kiện luôn luôn được tiếp nối bởi các sự kiện mà nó là nguyên nhân. Nếu X và Y là điều kiện đủ của Z, thì bất kỳ khi nào X và Y xảy ra thì Z cũng xảy ra luôn. Đây là vấn đề. Người ta thường quan sát thấy rằng các cá nhân khác nhau của các nhóm người có thể có cùng một khung, cùng nhận thức cảm quan nhưng lại hình thành các nhận định thực nghiệm khác nhau. Steve trông thấy con nhím bị nghiền nát và đánh giá “tai nạn giao thông”. Cậu bé thành phố nhìn thấy đúng hiện tượng như vậy và đánh giá “chuột”.

Một quan sát như vậy cho thấy một điều là những kiến thức khi nhận thức và quét có thể là điều kiện cần thiết cho việc đánh giá, chúng không phải là điều kiện đủ. Những người có cùng một khung nhận thức có thể có những nhận định khác nhau. Điều này có nghĩa là có một loại sự kiện nào đó là chúng ta chưa biết là điều kiện đủ của những đánh giá khác nhau. Hiện thời không có khái niệm nào để biểu thị những sự kiện này. Điều này cho thấy tầm cỡ của khoảng trống trong kiến thức liên quan đến việc nhận thức và quét hình thành nhận định như thế nào để đến nó gây ra hành động thực tiễn.

## **MỘT LỖ HỔNG TRONG TRẬT TỰ ĐÃ ĐƯỢC THIẾT KẬP CHĂNG?**

Trong phần phân tích định vị nhận thức trên của Bourdieu, lập luận của Comaroffs và Sahlins đã cho thấy rằng bằng những cách khác nhau chúng là các biến thể của trình tự Hegel/sartre đã được thiết lập. Xin nhớ rằng trình tự này được phân biệt bởi việc có (1) hai khái niệm cái xã hội và cái chủ quan và (2) hai quan hệ biểu thị cái xã hội liên quan đến cái chủ quan như thế nào và ngược lại. Các khái niệm chủ quan đối với Bourdieu đó là thói quen, đối với Comaroffs đó là trường văn hoá, và đối với Sahlins đó là khung nhận thức. Các khái niệm chủ quan là trường và thực tiễn theo Bourdieu, nhà truyền giáo hay thực tiễn theo Comaroffs và thực tiễn theo Sahlins.

Phân tích trên không làm lộ ra nhiều khoảng trống trong trình tự được thiết lập. Mặc dù hình như Comaroffs rất nhấn mạnh vào việc các cha truyền giáo mang đến sự bành trướng mới cho người Tswana thì đây dường như cũng là một cái gì đó nhằm lẫn và bởi thế tạo một lỗ hổng trong sự hiểu biết về việc các thực

tiền xã hội thuộc địa liên quan đến các trường văn hoá chủ quan như thế nào. Dù sao cũng có quãng độ ba lỗ hổng trong việc trình bày về các mối quan hệ tương tác lẫn nhau giữa cái xã hội và cái chủ quan. Đó là lỗ hổng trong lý thuyết thực tiễn của Bourdieu liên quan đến việc trình bày các trường ảnh hưởng đến thói quen như thế nào. Lỗ hổng trong chủ nghĩa duy tâm Gramsci của Comaroffs xuất hiện trong trình bày về phương thức bành trướng trong các trường văn hoá ảnh hưởng đến thực tiễn như thế nào. cuối cùng là có lỗ hổng trong quy trình phóng chiếu phân Lévi – Strauss của Sahlins liên quan đến việc nhận thức và quét cho phép khung nhận thức tổ chức thực tiễn như thế nào.

Những lỗ hổng này tạo thành một khoảng trống. Trật tự Hegel/sartre tỏ ra không hiệu nghiệm lắm trong việc lý thuyết hoá về việc cái xã hội và cái chủ quan liên hệ với nhau như thế nào. Điều này có nghĩa rằng Sartre đúng. Trật tự cũ được xác lập trong đó Sartre là người thuyết trình đầy năng lực đã làm mờ nhạt đi được khoảng trống của một. “thể lưỡng phân không thể vượt qua nổi” giữa cái xã hội và cái chủ quan.

Điểm cuối cùng dân tộc học về phương pháp luận nhận thức không phải là cái bỏ qua hoặc cái phủ nhận các lý thuyết có các điểm khiếm khuyết, các lỗ hổng và khoảng trống. Một cách đánh giá như vậy cho ra đời một quan điểm về lý thuyết phê phán để nhờ nó mà phát hiện ra được chỗ ta chưa biết nhằm xoá bỏ nó. Chỗ hổng, chỗ hở và khoảng trống được tìm ra để lấp bỏ. Điều này được tiến hành trong trường hợp khoảng trống bằng cách thay các khái niệm trình bày sai thực tế bằng những khái niệm biểu thị chúng với độ tiếp cận chân lý gần nhất. Có nhẽ, ví dụ. Comaroffs có thể trình bày các thực tại xã hội ở Nam Phi thuộc địa nếu họ cho thêm một khái niệm nào đó về bạo lực cho đây chuyển khái quát của họ.

Chỗ hở thì được lấp đầy bằng cách tìm các khái niệm tiếp cận chân lý biểu thị các thực tế chưa được trình bày. Ví dụ, dường như là rõ ràng có một chỗ hở trong kiến thức của Sahlins về việc nhận thức và quét cho phép khung nhận thức dẫn tới thực tiễn như thế nào. Nay vì nhận thức và quét hiện thực hoá khung lại xảy ra trong não bộ cho nên một phương thức khác cho rằng kiến thức về quét lớn hơn một khi có được sẽ là cái dành cho các nhà nhân học sinh học phải điều tra qua các sự kiện sinh học thần kinh gây chuyển dịch giữa việc tiếp thu nhận thức và hình thành đánh giá. Quan trọng ở đây là sự hiểu biết về cấu trúc sinh học trong đó các khung vận hành. Các nghiên cứu như thế không phải là sự hạ bệ xuống tầng sinh học. Ngược lại cái được của nó là để cho thấy khung nhận thức văn hoá và sinh học thần kinh tương tác như thế nào trong quá trình sản sinh đánh giá.

## **KẾT LUẬN**

Một số nhà nghiên cứu nhân học nghiêm túc cho rằng câu chuyện phức tạp còn kéo dài. Nhân học đang trong buổi “chiều tà”. Geertz khẳng định chắc chắn rằng sẽ không còn bước tiến nào hơn nữa. Tôi tin rằng các lập luận trong bài báo này lại gợi ý một kết luận khác; và rằng việc thiết lập ba ưu tiên lại thúc



đẩy sự tiến bộ về lý thuyết trong những năm 90 và sau đó. Điểm đầu tiên trong ba ưu tiên này đến từ việc hiểu bài học của các nhà làm ảo thuật. Bài học này là việc không lưu ý đến tính giá trị, tính khách quan và tính chân lý có nghĩa rằng các nhà ảo thuật đã hầu như không làm gì để phân biệt kiến thức mà họ đưa ra với kiến thức của các nhà quảng cáo. Một kiến thức như thế có thể “có hiệu quả” ở chỗ nó được người ta lắng nghe nhưng nó vẫn chỉ đơn thuần là các ấn tượng mang tính tin cậy chưa xác định. Tại sao lại đưa ra các kiến thức không tin cậy, trong khi có thể đưa ra những kiến thức gần chân lý? Mặc dù vậy những kiến thức như vậy vẫn phải có trong nhân học nếu việc thành lập các hệ thống theo tính giá trị trở thành ưu tiên trung tâm của công tác nghiên cứu nhân học.

Các tiến bộ về lý thuyết có thể được hiểu như là sự vận động của lý thuyết theo các hướng khái quát hơn và tiếp cận chân lý hơn. Lý thuyết, tuy vậy, cần được xem xét có phê phán để đi theo các hướng này. Tư duy phê phán đòi hỏi một ưu tiên thứ hai, đó là sự tăng cường và ứng dụng các phương pháp tiếp cận chân lý. Một ưu tiên như thế liên quan đến việc định hướng lại vai trò của lịch sử lý thuyết nhân học trong môn học này. Lịch sử nhân học đã từng bị đưa ra ngoài lề của môn học. Việc nghiên cứu nó đã từng bị coi là “tầm phào” hoặc “nói lấy được” (Stocking, 1968). Các nghiên cứu tầm phào tìm cách áp dụng các lý thuyết đã qua để thuyết minh cho lý thuyết hiện tại. Các nghiên cứu nói lấy được ngược lại nghiên cứu lý thuyết quá khứ trong khuôn khổ tìm đến sự hiểu biết lý thuyết quá khứ.

Việc áp dụng các phương pháp tiếp cận chân lý có nghĩa rằng ta quan tâm đến quá khứ để hiểu quá khứ tốt hơn. Quá khứ được ta quan sát kỹ để tìm ra các khe hở, các lỗ hổng và các khoảng trống trong các trật tự lý thuyết đã được xác định nhằm phát hiện ra những cái đã bị bỏ qua với mục đích để biết cái chưa biết và do vậy cần phải biết. Các phương pháp tiếp cận chân lý không mang tính tầm phào vì nó được phát biểu theo một trật tự lý thuyết cụ thể hiện tại và tìm cách chứng minh lý thuyết quá khứ thuyết minh cho trật tự này như thế nào. Trên thực tế chỉ có một giả định duy nhất rằng các nhà nghiên cứu tiếp cận chân lý khởi đầu bằng một ý tưởng sai lầm tội lỗi. Tất cả các trật tự lý thuyết đều mang tính tội lỗi vì đã bỏ qua nhiều thứ cho nên con đường tiến lên của lý thuyết là con đường thiết lập sự bỏ qua cụ thể mà các lý thuyết cụ thể cũng phải chịu lỗi về việc này. Các phương pháp tiếp cận chân lý như vậy sẽ đặt lại lịch sử nhân học vào trung tâm của lý thuyết vì nó chính là các nghiên cứu lịch sử cho thấy cái gì cần phải được lý thuyết hoá.

Ưu tiên thứ ba bắt đầu từ việc áp dụng các phương pháp tiếp cận chân lý đối với trật tự Hegel/Sartre đã được thiết lập và đã cho thấy rằng trật tự này mờ nhạt dần đi trong khoảng trống về một “chủ nghĩa lưỡng phân không thể nào vượt qua nổi”. Vì vậy ưu tiên thứ ba về lý thuyết hoá văn hoá xã hội là nhằm tìm cách trèo ra khỏi khoảng trống này bằng cách trải ra với mức độ lớn hơn các viên ngọc lý thuyết tiếp cận chân lý của cái chủ quan với những viên ngọc của cái xã hội.

### ***Ghi chú***

1. Một số người có thể phân vân tại sao Giddens & Habermas không được bàn luận đến ở đây. Điều này là bởi vì thậm chí công trình của họ có một ý nghĩa lý thuyết lớn, nó vẫn không liên quan nhiều đến nhân học hơn là các công trình đã được xem xét trong bài báo này.
2. Khoa học không chỉ liên quan đến chân lý – nghĩa là đến bản chất của các phẩm chất của các phát ngôn đúng. Đây chủ yếu là lĩnh vực của những nhà triết học (xem Alston, 1996)
3. Megill (1994) cung cấp xuất phát điểm của việc tiến hành thảo luận về tính khách quan. Điều này đang có khuynh hướng trở nên tranh cãi sôi nổi. Một lý do là thuật ngữ này quá mang tính đa nghĩa đến mức những người bàn về nó cũng chẳng biết người khác đang nói về nó là cái gì. Cunningham (1973) vẫn là tác giả hữu ích trong việc đào bới nghĩa của thuật ngữ này/

### ***Tài liệu tham khảo***

- Alston, W.P. (1996) *Một quan niệm hiện thực về chân lý* NY: Nxb. ĐH Cornell
- Bourdieu, P. (1977) *Đề cương lý thuyết thực hành*, New York: Nxb. Cambridge
- Bourdieu, P. (1984) *Sự phân biệt: Một phê phán xã hội về cách đánh giá thị hiếu*. Cambridge, MA: Nxb. ĐH Harvard
- Bourdieu, P. (1986) “*Các hình thức vốn*” trong John G. Ricardson (cb). *Sổ tay lý thuyết và nghiên cứu xã hội học giáo dục*, tr.241-58. New York: Nxb. Greenwood
- Bourdieu, P. (1987) *Sức mạnh của luật pháp: tiến tới một môn xã hội học về trường pháp lý*. *Hasting Journal of Law* 38: 209 - 48
- Bourdieu, P. (1988) *Crise muôn năm: tiến tới việc đa phương trong khoa học xã hội*. *Theory and society* 17: 773 - 87
- Bourdieu, P. (1989a) *Không gian xã hội và quyền lực biểu tượng*. *Sociological Theory* 7(1): 14-25
- Bourdieu, P. (1989b) *Tái sản xuất biểu tượng của sự thống trị thực tế* *Études Rurales* 113/114: 15-36
- Bourdieu, P. (1990) *Lô gíc của thực tế xã hội*. Stanford, CA. Nxb. ĐH Stanford

- Bynum, W.F., Browne và R. Porter (1984) *Từ điển lịch sử khoa học*, Nxb. ĐH Princeton.
- Clifford, J. (1988) *Dự báo văn hoá: dân tộc học, văn học và nghệ thuật trong thế kỷ 21*. Princeton: Nxb.ĐH Princeton
- Clifford, J. và G.Marcus, BS (1986) *Viết về văn hoá: thi pháp và chính trị dân tộc học*. Los Angeles: Nxb. ĐH California
- Cohen, A. (1974) *Con người lưỡng diện*. Los Angeles: Nxb. ĐH California
- Comaroff, J. (1985) *Cơ quan quyền lực, tinh thần phản kháng: văn hoá và lịch sử của người Nam Phi*, Chicago: Nxb. ĐH Chicago
- Comaroff, J. và J. Comaroff (1991) *Về nổi loạn và cách mạng: đạo cơ đốc, chủ nghĩa thuộc địa và ý thức ở Nam Phi*, Tập 1. Chicago, Il. Nxb. ĐH Chicago
- Crapanzano, V. (1992) *Ngõ cụt của Herme và khát vọng của Hamlet: về nhận thức luận lý giải*. Cambridge, MA.: Nxb. ĐH Harvard
- Cunningham, F. (1973) *Tính khách quan trong khoa học xã hội*. Toronto: Nxb. ĐH Toronto
- D'Andrade, R. (1995) *Sự phát triển nhân học nhận thức*. New York: Nxb. ĐH Cambridge
- Derrida, J. (1981) *Vị trí các quan điểm* . Chicago: Nxb. ĐH Chicago
- Ferrie, J.F. (1984) *Các cơ chế của siêu hình học: Lý thuyết về cái biết và cái tồn tại*. London: Blackwood
- Fetzer, J.H. & R.F. Almeder (1993) *Bảng từ về nhận thức luận/ triết lý về khoa học* New York: Paragon
- Gadamer, H.G. (1987) *Vấn đề về nhận thức lịch sử trong khoa học xã hội lý giải: Một cái nhìn kỹ lưỡng hơn*. R.Rabinow & W. Sullivan. Los Angeles: Nxb. ĐH California
- Geertz, C. (1973) *Lý giải các nền văn hoá*. New York:
- Geertz, C. (1983) *Kiến thức địa phương: các bài luận về nhân học lý giải*. New York:
- Geertz, C. (1988) *Lao động và cuộc sống* Stanford: Nxb. ĐH Stanford
- Geertz, C. (1995) *Phía sau sự thật: Hai đất nước, bốn thập kỷ và một nhà nhân học* Cambridge, MA. Nxb. ĐH Harvard

- Gilson, E.t., T.Langan, & A. Mauser (1966) *Lịch sử triết học. Triết học cận đại từ Hegel đến ngày nay*. New York: Random House
- (Comte de) Gobineau *Sự đa dạng về đạo đức và trí tuệ của các chủng tộc*. Philadelphia: Lippincott.
- Gramsci, A. (1971) *Tuyển tập các ghi chép ở nhà tù*. New York: Nxb. International
- Gramsci, A. (1988) *Antonio Gramsci: tuyển tập 1916-1935* (D.Forgacs.bs). New York: Schocken
- Hall, S. (1986) *Sự phù hợp của Gramsci đối với việc nghiên cứu về chủng tộc và dân tộc*. *Journal of Communication Inquiry* 10: 5-27
- Handler, R. (1991) *Một cuộc phỏng vấn với Clifford Geertz*. *Current Anthropology* 32: 603-13
- Hegel, G. (1967[1807]) *Sự kỳ lạ của trí nhớ*. New York: Harper
- Knauff, B.M. (1996) *Bảng phá hệ cho sự hiện diện của nhân học văn hoá*. New York: Routledge
- Kuznar, L.A. (1997) *Khai phá nhân học khoa học*. Walnut Creek, CA: Altamira.
- Lears, T.J.H. (1985) *Khái niệm về bá quyền văn hoá: các vấn đề và khả năng* *American Historical Review* 9: 567-93
- Lévi – Strauss, C. (1949 [1969]) *Cấu trúc cơ sở của dòng tộc*. Boston, MA: Nxb.Beacon
- Lévi – Strauss C. (1966) *Trí tuệ người không văn minh*. Chicago: Nxb. ĐH Chicago
- Marcus. G. (1994) *Phía sau phê bình dân tộc học: niềm tin, sự hy vọng và lòng từ thiện, nhưng điều lớn nhất trong đó là lòng từ thiện*, trong R.Borofsky (bs) *Assessing Cultural Anthropology – Đánh giá nhân học văn hoá*, New York: McGraw Hill
- Marcus. G. and M. Fischer (1986) *Nhân học như là phê bình văn hoá: Một khoảnh khắc thực nghiệm trong xã hội nhân văn*. Chicago: Nxb. ĐH Chicago
- Marcuse, H. (1989[1937]) *Triết học và lý thuyết phê phán*. New York: Routledge
- Mautner, T. (1996) *Từ điển triết học*. Oxford: Blackwell

- Megill, A (1994) *Suy nghĩ lại về tính khách quan*. Durham, NC: Nxb. ĐH Duke
- Miller, R.W. (1987) *Số liệu và phương pháp*. Princeton. NJ: Nxb. ĐH Princeton
- Myrdal, G. (1969) *Tính khách quan trong nghiên cứu xã hội*. Middletown, CT: Nxb. ĐH Wesleyan
- Obeyesekere, G (1992) *Sự phong thánh thuyền trưởng Cook*. Princeton. NJ: Nxb. ĐH Princeton
- Ortner, S. (1984) *Lý thuyết nhân học từ những năm sáu mươi*. *Comparative Studies in Society and History* 26: 126 – 66
- Rabinow, P. (1977) *Suy nghĩ về công tác thực địa ở Ma Rốc*. Los Angeles: Nxb. ĐH California
- Reyne, S. P. *Bên cạnh số liệu, về chân lý tương đối và đạo đức nhận thức*. Identities 4
- Rosaldo, R. (1989) *Văn hoá và sự thật: làm lại việc phân tích xã hội*. Boston, MA: Nxb. Beacon
- Sahlins, M. (1976) *Văn hoá và lập luận thực tiễn*. Chicago, Il: Nxb. ĐH Chicago
- Sahlins, M. (1981) *Án dụ lịch sử và những thực tế bí ẩn*. Ann Arbor: Nxb. ĐH Michigan
- Sahlins, M. (1985) *Đảo lịch sử*. Chicago: Nxb. ĐH Chicago
- Sahlins, M. (1995) *Người bản xứ nghĩ gì về thuyền trưởng Cook, ví dụ*. Chicago: Nxb. ĐH Chicago
- Sartre, J-P. (1966[1943]) *Tồn tại và hư không*. New York: Nxb. Washington Square
- Skinner, B.F. (1961) *Các ghi chép tổng hợp*
- Spencer, J. (1989) *Nhân học như là một lời cảnh báo*. *Man (N.S.)*24: 145-64
- Stocking, G.W. (1968) *Chủng tộc, văn hoá và tiến hoá*. New York: Nxb. Free Review
- Thompson, E.P. (1979) *Sự nghèo nàn của lý thuyết và các tiểu luận khác*. New York: Monthly Review Press

Tyler, S. (1987) Madison, WI: *Cái không thể nói ra: diễn ngôn, hội thoại và tu từ trong thế giới hậu hiện đại*. Nxb. ĐH Wisconsin

Wacquant, L.J.D. (1989) *Hướng tới một ngành xã hội học phản ánh. Sociological Theory – Lý thuyết xã hội học* 7(1): 26-63

Westphal, K.R. (1984) *Liss có phải là một nhà nhận thức luận không?* Journal of Historical Philosophy 26: 343-63

Williams, R. (1977) *Chủ nghĩa Mác và văn học*. New York: Nxb. ĐH Oxford