ĐẠI HỌC QUỐC GIA HÀ NỘI
TRƯỜNG ĐẠI HỌC KHOA HỌC XÃ HỘI VÀ NHÂN VĂN

NGÔ NHỊ NGỌC LINH

TƯ TƯỞNG TRIẾT HỌC LỊCH SỬ CỦA FRANCIS FUKUYAMA TRONG TÁC PHẨM "SỰ CÁO CHUNG CỦA LỊCH SỬ VÀ CON NGƯỜI CUỐI CÙNG"

LUẬN ÁN TIẾN SĨ TRIẾT HỌC

Hà Nội - 2026

ĐẠI HỌC QUỐC GIA HÀ NỘI
TRƯỜNG ĐẠI HỌC KHOA HỌC XÃ HỘI VÀ NHÂN VĂN

NGÔ NHỊ NGỌC LINH

TƯ TƯỞNG TRIẾT HỌC LỊCH SỬ CỦA FRANCIS FUKUYAMA TRONG TÁC PHẨM "SỰ CÁO CHUNG CỦA LỊCH SỬ VÀ CON NGƯỜI CUỐI CÙNG"

Chuyên ngành: Chủ nghĩa duy vật biện chứng
và Chủ nghĩa duy vật lịch sử
Mã số: 9229001.01

LUẬN ÁN TIẾN SĨ TRIẾT HỌC

NGƯỜI HƯỚNG DẪN KHOA HỌC:
1. PGS.TS. Nguyễn Anh Tuấn
2. TS. Mai K Đa

Hà Nội – 2026

LỜI CAM ĐOAN

Tôi xin cam đoan đây là công trình nghiên cứu của riêng tôi, dưới sự hướng dẫn của PGS.TS. Nguyễn Anh Tuấn và TS. Mai K Đa. Các số liệu, tài liệu trong luận án trung thực, đảm bảo tính khách quan. Các tài liệu tham khảo có nguồn gốc rõ ràng. Kết quả nghiên cứu tổng thể, hệ thống và toàn diện của luận án chưa được công bố ở công trình nghiên cứu khoa học nào khác.

Hà Nội, ngày tháng năm 2026

NGƯỜI CAM ĐOAN

Ngô Nhị Ngọc Linh

LỜI CẢM ƠN

Lời đầu tiên, tôi xin trân trọng cảm ơn Ban Giám hiệu, Phòng Đào tạo và quý thầy cô giáo khoa Triết học, trường Đại học Khoa học Xã hội và Nhân văn, Đại học Quốc gia Hà Nội đã tận tâm trao truyền tri thức và tạo điều kiện cho tôi trong suốt quá trình tôi học tập, nghiên cứu và giúp đỡ tôi hoàn thành luận án này.

Đặc biệt, tôi xin trân trọng bày tỏ lòng biết ơn sâu sắc tới PGS.TS. Nguyễn Anh Tuấn và TS. Mai K Đa đã tận tình chỉ bảo, hướng dẫn, hỗ trợ tôi trong suốt quá trình thực hiện luận án này.

Cuối cùng, tôi xin được bày tỏ sự tri ân tới gia đình, cơ quan, đồng nghiệp, bạn bè đã tạo mọi điều kiện giúp đỡ và động viên tôi trong suốt quá trình tôi thực hiện luận án.

Tôi xin trân trọng cảm ơn!

TÁC GIẢ LUẬN ÁN

Ngô Nhị Ngọc Linh

MỤC LỤC

MỤC LỤC 1
MỞ ĐẦU 5
Chương 1. TỔNG QUAN TÌNH HÌNH NGHIÊN CỨU LIÊN QUAN ĐẾN ĐỀ TÀI LUẬN ÁN 12
1.1. Những công trình nghiên cứu về bối cảnh và tiền đề ra đời tư tưởng triết học lịch sử của Francis Fukuyama trong tác phẩm "Sự cáo chung của lịch sử và Con người cuối cùng" 12
1.1.1. Những công trình nghiên cứu ở Việt Nam 12
1.1.2. Những công trình nghiên cứu ở nước ngoài 16
1.2. Những công trình nghiên cứu về tư tưởng triết học lịch sử của Francis Fukuyama trong tác phẩm "Sự cáo chung của lịch sử và Con người cuối cùng" .20
1.2.1. Những công trình nghiên cứu ở Việt Nam 20
1.2.2. Những công trình nghiên cứu ở nước ngoài 21
1.3. Những công trình nghiên cứu liên quan đến đánh giá và ảnh hưởng của tư tưởng triết học lịch sử của Francis Fukuyama trong tác phẩm "Sự cáo chung của lịch sử và Con người cuối cùng" 29
1.3.1. Những công trình tiếng Việt 29
1.3.2. Những công trình tiếng nước ngoài 32
1.4. Khái quát kết quả của các công trình được tổng quan và những vấn đề luận án cần tiếp tục nghiên cứu 38
1.4.1. Những giá trị của các công trình được tổng quan 38
1.4.2. Những vấn đề luận án cần tiếp tục nghiên cứu 42
Tiểu kết chương 1 44
Chương 2. BỐI CẢNH LỊCH SỬ VÀ NHỮNG TIỀN ĐỀ RA ĐỜI TƯ TƯỞNG TRIẾT HỌC LỊCH SỬ CỦA FRANCIS FUKUYAMA 47
2.1. Bối cảnh lịch sử thế giới 47
2.1.1. Sự kết thúc của Chiến tranh Lạnh và ý nghĩa triết học lịch sử 47
2.1.2. Sự chuyển đổi ở các quốc gia Đông Âu và hậu Xô Viết 50

2.1.3. Sự bùng nổ của toàn cầu hóa và công nghệ thông tin 52
2.1.4. Xung đột khu vực và vấn đề an ninh phi truyền thống 54
2.1.5. Sự đối trọng với tư tưởng triết học hậu hiện đại phương Tây cuối thế kỷ XX 56
2.1.6. Thực tiễn khu vực Đông Nam Á và Việt Nam 58
2.2. Những tiền đề tư tưởng 63
2.2.1. Tư tưởng triết học lịch sử của Plato (*Nguồn gốc của khái niệm "Thymos" trong Triết học Plato*) 63
2.2.2. Tư tưởng triết học lịch sử của Hegel (Triết học lịch sử của G.W.F. Hegel: Động lực biện chứng và khái niệm "Sự cáo chung của Lịch sử") 66
2.2.3. Tư tưởng triết học lịch sử của Alexandre Kojève 69
2.2.4. Nền tảng triết học chính trị - xã hội cận - hiện đại 72
2.3. Francis Fukuyama: Cuộc đời và tác phẩm "Sự cáo chung của lịch sử và Con người cuối cùng" 75
2.3.1. Tiểu sử và hoạt động sáng tác của Francis Fukuyama 75
2.3.2. Cấu trúc và nội dung chính của tác phẩm "Sự cáo chung của lịch sử và Con người cuối cùng" 79
Tiểu kết chương 2 83
Chương 3. NỘI DUNG CƠ BẢN CỦA TƯ TƯỞNG TRIẾT HỌC LỊCH SỬ TRONG TÁC PHẨM "SỰ CÁO CHUNG CỦA LỊCH SỬ VÀ CON NGƯỜI CUỐI CÙNG" 85
3.1. Quan niệm về lịch sử và tiến bộ lịch sử của Francis Fukuyama 85
3.1.1. Khái niệm lịch sử trong tư tưởng Francis Fukuyama 85
3.1.2. Quan niệm về tiến bộ lịch sử 87
3.1.3. Đặc điểm nổi bật của hai quan niệm về lịch sử và tiến bộ lịch sử 92
3.2. Luận điểm "cáo chung của lịch sử" 94
3.2.1. Cấu trúc luận điểm "cáo chung của lịch sử" của Francis Fukuyama 97
3.2.2. Cấu trúc tam tầng của luận điểm "cáo chung của lịch sử": một tiếp cận triết học - kinh tế học - nhân học 99
3.3. "Con người cuối cùng" và vấn đề nhân tính trong kỷ nguyên hậu lịch sử 102

3.3.1. Nguồn gốc khái niệm "Con người cuối cùng" 102
3.3.2. Đặc trưng của "Con người cuối cùng" trong luận điểm của Francis Fukuyama.... 105
3.3.3. Những cảnh báo triết học của Francis Fukuyama về "con người cuối cùng" và nghịch lý của kỷ nguyên hậu lịch sử 108
3.3.4. Vấn đề nhân tính trong kỷ nguyên hậu lịch sử: một tiếp cận triết học - nhân học 109
3.3.5. Tranh luận học thuật về "Con người cuối cùng" và về vấn đề nhân tính trong kỷ nguyên hậu lịch sử 113
3.4. Vai trò của dân chủ tự do và kinh tế thị trường trong kỷ nguyên hậu lịch sử .. 114
3.4.1. Dân chủ tự do và kinh tế thị trường như "điểm kết" của tiến hóa ý thức hệ 114
3.4.2. Vai trò của dân chủ tự do và kinh tế thị trường trong việc duy trì ổn định và thúc đẩy hội nhập toàn cầu 118
3.4.3. Giới hạn và bất ổn của trật tự hậu lịch sử trong tư tưởng Francis Fukuyama.... 120
3.4.4. Diễn giải trong viễn tượng triết học lịch sử: từ biện chứng Hegel - Marx đến vấn đề "Con người cuối cùng" 124
Tiểu kết chương 3 130
Chương 4. GIÁ TRỊ, HẠN CHẾ VÀ ẢNH HƯỞNG CỦA TƯ TƯỞNG TRIẾT HỌC LỊCH SỬ CỦA FRANCIS FUKUYAMA TRONG TÁC PHẨM "SỰ CÁO CHUNG CỦA LỊCH SỬ VÀ CON NGƯỜI CUỐI CÙNG" 132
4.1. Giá trị của tư tưởng triết học lịch sử Francis Fukuyam trong tác phẩm "Sự cáo chung của lịch sử và Con người cuối cùng" 132
4.1.1. Giá trị nhận thức luận và phương pháp luận của triết học lịch sử Fukuyama 132
4.1.2. Giá trị nhân sinh quan và ý nghĩa tồn tại của con người trong kỷ nguyên hậu lịch sử 135
4.1.3. Đánh giá tổng hợp về giá trị của triết học lịch sử Fukuyama 138
4.2. Hạn chế của tư tưởng triết học lịch sử của Francis Fukuyam trong tác phẩm "Sự cáo chung của lịch sử và Con người cuối cùng" 140
4.2.1. Giới hạn nền tảng lý luận và những căng thẳng nội tại trong mô hình triết học lịch sử của Fukuyama 140

4.2.2. Giới hạn về tính phổ quát văn hóa - lịch sử và vấn đề "châu Âu trung tâm luận" trong học thuyết Fukuyama 145
4.2.3. Giới hạn trong năng lực dự báo và kiểm chứng thực tiễn 148
4.2.4. Giới hạn do tính chuẩn tắc và định kiến ý thức hệ 150
4.3. Ảnh hưởng của tư tưởng triết học lịch sử của Francis Fukuyam trong tác phẩm "Sự cáo chung của lịch sử và Con người cuối cùng" đối với tư tưởng chính trị và triết học đương đại 152
4.3.1. Tác động đối với tư duy chính trị toàn cầu và các diễn ngôn hậu Chiến tranh Lạnh .. 152
4.3.2. Tác động đối với triết học chính trị và các hệ hình lý luận đương đại 156
4.3.3. Tác động lan tỏa đối với không gian học thuật toàn cầu và các diễn ngôn tri thức đương đại 160
Tiểu kết chương 4 164
KẾT LUẬN 166
DANH MỤC CÔNG TRÌNH KHOA HỌC CỦA TÁC GIẢ LIÊN QUAN ĐẾN LUẬN ÁN 169
TÀI LIỆU THAM KHẢO 170

MỞ ĐẦU

1. Tính cấp thiết của đề tài

Trong dòng chảy của tư tưởng triết học chính trị đương đại, vấn đề về tiền đồ của lịch sử và sự vận động của các hình thái ý thức hệ luôn là tâm điểm của những cuộc tranh luận gay gắt. Đặc biệt, kể từ sau sự sụp đổ của hệ thống xã hội chủ nghĩa ở Liên Xô và Đông Âu vào cuối thế kỷ XX, thế giới chứng kiến một bước ngoặt tư tưởng quan trọng. Trong bối cảnh đó, sự xuất hiện của Francis Fukuyama với luận thuyết về "sự cáo chung của lịch sử" đã tạo nên một cơn địa chấn học thuật trên phạm vi toàn cầu.

Bối cảnh lịch sử cuối thế kỷ XX, đặc biệt là giai đoạn kết thúc của Chiến tranh Lạnh trong những năm từ 1989 đến 1991 cùng với sự tan rã của hệ thống xã hội chủ nghĩa ở Liên Xô và Đông Âu, đã tạo ra một bước ngoặt lý luận và nhận thức lớn về lịch sử và tương lai nhân loại, đặc biệt là các học thuyết "hậu lịch sử". Trật tự hòa bình thế giới hậu Chiến tranh Lạnh có chuyển biến tích cực và lạc quan nhưng cũng đặt ra những khó khăn, thách thức đối với mọi quốc gia, vẫn còn những xung đột quân sự, vẫn có những vụ khủng bố đẫm máu diễn ra đang tác động tiêu cực đến tình hình thế giới và quan hệ quốc tế. Trước bối cảnh này chúng ta không thể ngừng suy nghĩ về sự phát triển trong tương lai của các quốc gia hay của toàn nhân loại.

Sau thời điểm Bức tường Berlin sụp đổ (1989), các tranh luận về ý nghĩa của "hậu Chiến tranh Lạnh" ngày càng nóng lên. Nổi bật trong những tranh luận ấy là luận đề gây chấn động của Francis Fukuyama: lịch sử, với tư cách tiến trình đấu tranh vì tự do và "để được thừa nhận", đã "đi đến hồi kết" ở hình thái dân chủ tự do cùng kinh tế thị trường; phần còn lại chỉ là "quản trị" những vấn đề hậu lịch sử [53, tr.276]. Cuộc tranh luận này không chỉ mang tính chính trị - quốc tế, mà trước hết là một tuyên bố triết học lịch sử: lịch sử có hướng đích (teleology) và có thể hoàn tất trong một hình thái nhà nước - xã hội cụ thể.

Francis Fukuyama – nhà tư tưởng chính trị, triết gia và nhà kinh tế học chính trị người Mỹ gốc Nhật – đã ghi đậm dấu ấn của mình khi hồi sinh tư tưởng về "*sự cáo chung của lịch sử*" trong tác phẩm "Sự cáo chung của lịch sử và Con người cuối

cùng" (The End of History and The Last Man). Tác phẩm này mang đậm chất riêng của một nhà triết học chính trị với những suy tư xoay quanh các vấn đề cốt lõi về tồn tại, số phận và tương lai của mỗi người, từng dân tộc và toàn nhân loại trong bối cảnh chủ nghĩa tư bản toàn cầu rất lạc quan sau năm 1989. Có thể nói, Fukuyama là một trong những triết gia chính trị - lịch sử đương đại có ảnh hưởng sâu rộng, đã đặt ra những luận điểm gây tranh luận mạnh mẽ về quy luật vận động và kết thúc của lịch sử nhân loại. Tác phẩm "Sự cáo chung của lịch sử và Con người cuối cùng" đã được dịch ra hơn 20 thứ tiếng và tạo nên một làn sóng bình luận thu hút nhiều nhà khoa học cùng lĩnh vực chuyên môn hay chuyên môn gần quan tâm, tìm hiểu, đánh giá và nhận xét. Những ý kiến phản hồi với những khen chê khác nhau của nhiều học giả, chính khách đến từ nhiều quốc gia như Pháp, Đức, Nga, Trung Quốc…, có thể là đồng tình, có thể là biện luận tranh cãi nhưng đều có điểm chung là chỉ xoay quanh các tư tưởng gai góc mà Francis Fukuyama đã gợi mở và cố luận chứng trong tác phẩm của ông. Từ đó có thể thấy sức hút, sự nổi tiếng và mức độ thành công của tác giả cũng như tác phẩm này.

Khi tìm hiểu về "Sự cáo chung của lịch sử và Con người cuối cùng" và các tư tưởng triết học mà Francis Fukuyama đã gợi mở trong đó, có thể thấy rõ hơn những vấn đề triết học lịch sử sâu sắc nói riêng mang tính thời đại và sự liên quan đến các vấn đề khoa học, kinh tế, tôn giáo, con người… Nói chung, vấn đề này có giá trị lý luận và thực tiễn cao trong nghiên cứu bối cảnh phát triển nhanh chóng của xã hội hiện đại ngày nay với những thành tựu khoa học - công nghệ. Việc khảo cứu, phân tích tác phẩm này giúp chúng ta có cái nhìn cận cảnh về thế giới hiện đại, từ đó rút ra được những kết luận lý thuyết và thực tiễn chính xác hơn khi đối chiếu, so sánh với những quan điểm của ông. Sẽ không chỉ là vấn đề về khái niệm "*Cáo chung của lịch sử*" hay "*Con người cuối cùng*" đơn thuần, mà đó còn là những kết quả tổng kết, đánh giá của tác giả về một giai đoạn vận động lịch sử cụ thể, những quá trình, sự kiện đã diễn ra với những khía cạnh khác có liên quan trên nhiều phương diện từ các lĩnh vực kinh tế, chính trị, tôn giáo, đạo đức… Từ đó, giúp hiểu được các tư tưởng triết học của Francis Fukuyama trong tác phẩm và nhận diện được những giá trị cũng như hạn chế của chúng một cách khách quan, biện chứng. Nghiên cứu tác phẩm "Sự cáo chung của lịch sử và Con người

cuối cùng" giúp làm sáng tỏ một cách tiếp cận triết học lịch sử đặc sắc trong tư tưởng phương Tây đương đại, đồng thời soi chiếu để so sánh, phê phán từ góc nhìn triết học Mác - Lênin. Đây là một đề tài khá thuần triết học nhưng cũng mang tính liên ngành, vì nó liên quan chặt chẽ đến triết học chính trị và cả phân tích hiện thực chính trị - xã hội cuối thế kỷ XX.

Trong hơn ba thập niên qua, luận đề của Fukuyama liên tục được soi xét từ nhiều phương diện: triết học (tính hợp lệ của khung lý luận Hegel - Kojève), lý thuyết chính trị (tính phổ quát của dân chủ tự do), xã hội học (đa tính hiện đại/multiple modernities) và hiện thực quốc tế (xung đột sắc tộc, tôn giáo, chủ nghĩa dân túy, chủ nghĩa dân tộc) [80]. Dù đồng tình hay phản biện, giới học thuật thừa nhận "Sự cáo chung của lịch sử và Con người cuối cùng" đã thiết lập một điểm quy chiếu không thể bỏ qua khi nghiên cứu triết học lịch sử đương đại.

Trong bối cảnh Việt Nam hội nhập quốc tế sâu rộng, yêu cầu nhận diện, đánh giá và đối thoại phê phán với các học thuyết phương Tây về lịch sử - hiện đại - dân chủ là cần thiết, cả về học thuật lẫn tham chiếu chính sách. Việc nghiên cứu có hệ thống tư tưởng triết học lịch sử của Fukuyama vì thế vừa mang ý nghĩa lý luận, vừa có ý nghĩa thực tiễn.

Nói tóm lại, việc nghiên cứu tư tưởng triết học lịch sử của Francis Fukuyama trong tác phẩm "Sự cáo chung của lịch sử và Con người cuối cùng" là hết sức cần thiết vì những lý do cơ bản sau:

Thứ nhất, luận điểm của Fukuyama không chỉ đơn thuần là một dự báo chính trị mà còn chứa đựng một nền tảng triết học lịch sử sâu sắc, chịu ảnh hưởng mạnh mẽ từ phép biện chứng của Hegel và sự diễn giải của Alexandre Kojève. Việc đi sâu vào phân tích hệ thống tư tưởng này giúp chúng ta nhận diện rõ hơn cách thức mà các học giả phương Tây lý giải về động lực phát triển của nhân loại thông qua các khái niệm như "sự công nhận" (thymos) và tiến bộ khoa học - kỹ thuật.

Thứ hai, luận thuyết này đặt ra những thách thức trực diện đối với các hình thái ý thức hệ khác, trong đó có chủ nghĩa Mác - Lênin. Để bảo vệ và phát triển sáng tạo lý luận về hình thái kinh tế - xã hội, chúng ta cần một cái nhìn khách quan, khoa

học và sắc sảo để phản biện những nội dung mang tính chất định mệnh luận hoặc phiến diện trong tư tưởng của Fukuyama. Việc nhận diện đúng bản chất của "con người cuối cùng" và "điểm dừng của lịch sử" sẽ giúp củng cố niềm tin khoa học vào sự phát triển của xã hội trong thời đại mới.

Thứ ba, trong xu thế toàn cầu hóa và hội nhập quốc tế hiện nay, Việt Nam đang đối mặt với những tác động đa chiều từ các luồng tư tưởng chính trị - xã hội khác nhau. Nghiên cứu Fukuyama giúp chúng ta hiểu rõ hơn về logic của chủ nghĩa tự do phương Tây, từ đó rút ra những bài học kinh nghiệm trong việc xây dựng và hoàn thiện thể chế chính trị, kinh tế phù hợp với đặc thù quốc gia nhưng vẫn hòa nhịp bước cùng tiến trình văn minh nhân loại.

Từ những lý do nêu trên, nghiên cứu sinh nhận thấy rằng, cần có một công trình làm rõ cấu trúc lập luận, hệ thống khái niệm và những giá trị cũng như hạn chế của học thuyết này một cách khách quan, biện chứng. Luận án này góp phần nhận diện cấu trúc một học thuyết triết học lịch sử có ảnh hưởng rộng và bổ sung cách tiếp cận tân Hegel vào nghiên cứu triết học lịch sử đương đại tại Việt Nam. Vì vậy, nghiên cứu sinh mạnh dạn chọn vấn đề ***Tư tưởng triết học lịch sử của Francis Fukuyama trong tác phẩm "Sự cáo chung của lịch sử và Con người cuối cùng"*** làm đề tài luận án tiến sĩ triết học của mình.

2. Mục đích và nhiệm vụ nghiên cứu

Mục đích của luận án là phân tích một cách hệ thống và toàn diện bối cảnh lịch sử, tiền đề tư tưởng và những nội dung cơ bản trong tư tưởng triết học lịch sử Francis Fukuyama thông qua tác phẩm trọng tâm của ông. Từ đó, luận án đánh giá khách quan, trên lập trường triết học Mác - Lênin những giá trị, hạn chế và ảnh hưởng của tư tưởng này đối với tiến trình nhận thức lịch sử đương đại.

Nhiệm vụ: Để thực hiện mục đích trên, luận án cần giải quyết các nhiệm vụ:

- *Thứ nhất,* tổng quan, đánh giá tình hình nghiên cứu liên quan đến đề tài để xác định rõ những vấn đề mà luận án cần tiếp tục giải quyết.

- *Thứ hai,* làm rõ bối cảnh lịch sử và những tiền đề hình thành tư tưởng của Fukuyama về triết học lịch sử.

- *Thứ ba,* phân tích nội dung và cấu trúc tư tưởng triết học lịch sử của Francis Fukuyama trong tác phẩm "Sự cáo chung của lịch sử và Con người cuối cùng", đặc biệt là làm sáng tỏ quan niệm về "Con người cuối cùng" và bản chất của sự kết thúc lịch sử theo cách tiếp cận của Francis Fukuyama.

- *Thứ tư,* chỉ ra giá trị, hạn chế và ảnh hưởng của tư tưởng triết học lịch sử Fukuyama trên thế giới và tại Việt Nam.

3. Đối tượng và phạm vi nghiên cứu

Đối tượng nghiên cứu trọng tâm của luận án là hệ thống các quan điểm, tư tưởng triết học lịch sử của Francis Fukuyama, tập trung chủ yếu vào học thuyết về sự cáo chung của lịch sử và bản chất của thể chế dân chủ tự do.

Phạm vi nghiên cứu:

Về nội dung: Luận án tập trung khảo sát tác phẩm "Sự cáo chung của lịch sử và Con người cuối cùng". Ngoài ra, để làm rõ sự biến đổi trong tư tưởng của ông, luận án cũng mở rộng tham chiếu tới các tác phẩm liên quan như "Sự thật" (Trust), "Nguồn gốc của trật tự chính trị" (The Origins of Political Order). Từ đó, thấy được bối cảnh thế giới nói chung và bối cảnh nước Mỹ nói riêng ở nửa sau thế kỷ XX đã trực tiếp hình thành nên tư tưởng triết học lịch sử của Fukuyma.

Về thời gian: Tập trung vào giai đoạn từ khi luận thuyết mới hình thành (1989) cho đến những tranh luận học thuật hiện nay (2025 - 2026).

4. Cơ sở lý luận và phương pháp nghiên cứu

Cơ sở lý luận: Luận án được thực hiện dựa trên những nguyên lý cơ bản của triết học Mác - Lênin về quan hệ giữa ý thức xã hội và tồn tại xã hội, về lịch sử và tiến bộ xã hội, về sự phát triển của tư duy lý luận.

Phương pháp nghiên cứu:

Luận án được triển khai trên nền tảng phương pháp luận biện chứng duy vật và quan điểm duy vật về lịch sử. Đặc biệt, nghiên cứu sinh chú trọng sử dụng các nguyên tắc về tính khách quan, tính toàn diện và quan điểm lịch sử - cụ thể để xem xét các tư tưởng của Fukuyama trong dòng chảy vận động của thực tiễn chính trị thế giới.

Các phương pháp nghiên cứu cụ thể bao gồm:

- *Phương pháp thống nhất lịch sử - logic*: Được sử dụng để tái hiện quá trình hình thành tư tưởng Fukuyama gắn liền với những biến động của tình hình quốc tế cuối thế kỷ XX: tái dựng bối cảnh hậu Chiến tranh Lạnh, tiến trình hình thành luận đề từ bài báo (1989) đến cuốn sách (1992), và các điều chỉnh của Fukuyama ở những tác phẩm sau đó (vào năm 1995, 2002, 2014).

- *Kết hợp các phương pháp phân tích và tổng hợp:* Dùng để bóc tách các lớp cấu trúc trong lập luận của Fukuyama về "thymos" và "ham muốn", giúp làm rõ cách Fukuyama vận dụng Hegel/Kojève, Plato (thymos trong *Cộng hòa*) và Nietzsche ("con người cuối cùng" trong *Zarathustra đã nói như thế*).

- *Phương pháp so sánh đối chiếu:* Nhằm làm nổi bật sự khác biệt giữa triết học lịch sử của Hegel, Marx và Fukuyama. Với Hegel (trong các tác phẩm *Hiện tượng học tinh thần*; *Triết học pháp quyền*), Kojève (diễn giải Hegel), phê bình của Huntington, Derrida, Taylor; đối thoại với các quan niệm hiện đại đa tuyến.

- *Phương pháp chuyên gia và tổng kết thực tiễn:* Tham chiếu các nhận định của các học giả đi trước để làm phong phú thêm nội dung phản biện.

5. Đóng góp mới của luận án

Luận án là công trình nghiên cứu hệ thống và chuyên sâu đầu tiên ở trình độ tiến sĩ tại Việt Nam làm rõ tương đối cấu trúc tư tưởng triết học lịch sử của Francis Fukuyama qua tác phẩm tiêu biểu nhất của ông. Đóng góp mới của luận án được thể hiện qua các phương diện sau:

Thứ nhất, luận án đã bóc tách và làm rõ sự đan xen phức tạp giữa hai trục logic trong tư tưởng Fukuyama: logic của khoa học tự nhiên hiện đại (đại diện cho sự tích lũy kinh tế) và logic của sự công nhận (Thymos – đại diện cho khát vọng tinh thần). Việc chỉ ra rằng Fukuyama không chỉ dựa trên kinh tế học mà còn dựa trên nhân học triết học để lý giải lịch sử là một góc nhìn mới, giúp vượt qua cách hiểu đơn giản hóa luận thuyết này như một dự báo chính trị thuần túy.

Thứ hai, luận án xác định rõ nguồn gốc lý luận của tư tưởng Fukuyama không chỉ dừng lại ở Hegel mà còn qua "lăng kính" diễn giải đặc thù của Alexandre Kojève. Từ đó, luận án làm sáng tỏ cách thức Fukuyama "tân trang" phép biện chứng của

Hegel để phục vụ cho việc khẳng định tính ưu việt tuyệt đối của mô hình dân chủ tự do.

Thứ ba, luận án đã hệ thống hóa và phân loại các luồng phản biện đối với Fukuyama từ nhiều lập trường khác nhau (cả từ cánh tả lẫn cánh hữu, từ phương Tây đến phương Đông). Qua đó, luận án xác lập một khung phân tích phê phán từ lập trường triết học Mác - Lênin, chỉ ra tính phiến diện và siêu hình trong tự tuyên bố về "sự cáo chung" của lịch sử nhân loại.

6. Ý nghĩa lý luận và thực tiễn

Ý nghĩa lý luận: - Luận án góp phần cung cấp một hệ thống luận cứ khoa học để hiểu sâu hơn về trào lưu triết học lịch sử phương Tây đương đại. Kết quả nghiên cứu giúp làm phong phú thêm nghiên cứu về triết học lịch sử, nhất là các vấn đề về động lực, mục đích và xu hướng vận động của lịch sử trong bối cảnh toàn cầu hóa.

- Luận án góp phần khẳng định giá trị bền vững và sức sống của phép biện chứng duy vật Mácxít khi đối diện với các học thuyết phi Mácxít. Việc phản biện Fukuyama cũng đồng thời là quá trình tự nhận thức và làm giàu thêm lý luận về hình thái kinh tế - xã hội trong điều kiện thực tiễn mới.

Ý nghĩa thực tiễn: - Luận án là tài liệu tham khảo có giá trị cho giảng dạy, nghiên cứu chuyên sâu về triết học lịch sử, chính trị học và quan hệ quốc tế tại các học viện, trường đại học.

- Kết quả nghiên cứu cung cấp những hiểu biết cần thiết cho các nhà hoạch định chính sách trong việc nhận diện bản chất của các luồng tư tưởng chính trị phương Tây, từ đó giúp nâng cao khả năng "đề kháng" và tính chủ động trong cuộc đấu tranh trên mặt trận tư tưởng, văn hóa hiện nay.

- Luận án cũng có ý nghĩa định hướng cho các nhà nghiên cứu trẻ trong việc tiếp cận các văn bản triết học phức tạp bằng một thái độ phê phán khoa học, tránh rơi vào thái cực sùng bái hoặc phủ định sạch trơn các giá trị tư tưởng ngoại lai.

7. Kết cấu luận án

Ngoài phần Mở đầu, Kết luận, Danh mục các công trình của tác giả liên quan đến luận án, Danh mục tài liệu tham khảo, luận án gồm 4 chương 14 tiết.

Chương 1. TỔNG QUAN TÌNH HÌNH NGHIÊN CỨU LIÊN QUAN ĐẾN ĐỀ TÀI LUẬN ÁN

1.1. Những công trình nghiên cứu về bối cảnh và tiền đề ra đời tư tưởng triết học lịch sử của Francis Fukuyama trong tác phẩm "Sự cáo chung của lịch sử và Con người cuối cùng"

1.1.1. Những công trình nghiên cứu ở Việt Nam

Tại Việt Nam, việc tiếp cận tư tưởng triết học lịch sử của Francis Fukuyama nói chung và tác phẩm *"Sự cáo chung của lịch sử và Con người cuối cùng"* nói riêng diễn ra tương đối sớm, ngay từ giữa thập niên 1990 – thời điểm trật tự thế giới hậu Chiến tranh Lạnh đang định hình. Tuy nhiên, do những hạn chế về điều kiện dịch thuật và tiếp cận tư liệu, các nghiên cứu trong nước chủ yếu được triển khai dưới dạng bài viết trên các tạp chí chuyên ngành như *Tạp chí Triết học*, *Tạp chí Nghiên cứu Châu Âu*, *Tạp chí Nghiên cứu Quốc tế*…, với trọng tâm là giới thiệu, phân tích và bước đầu phê bình các luận điểm cơ bản của Fukuyama.

Xét về nội dung, các công trình này đã tập trung làm rõ hai phương diện quan trọng cấu thành bối cảnh và tiền đề ra đời của học thuyết Fukuyama. *Một mặt*, các tác giả chỉ ra nền tảng triết học mà Fukuyama kế thừa, đặc biệt là ảnh hưởng của Hegel thông qua cách diễn giải của Alexandre Kojève về "lịch sử phổ quát" và "nhà nước phổ quát đồng nhất". *Mặt khác*, các nghiên cứu cũng nhấn mạnh bối cảnh lịch sử - chính trị cụ thể cuối thế kỷ XX, nhất là sự tan rã của Liên Xô và hệ thống xã hội chủ nghĩa Đông Âu, như một điều kiện trực tiếp thúc đẩy sự hình thành luận đề "cáo chung của lịch sử". Trên cơ sở đó, nhiều bài viết đã bước đầu đặt vấn đề về tính khái quát hóa và tham vọng phổ quát hóa mô hình dân chủ tự do phương Tây, đồng thời chỉ ra những giới hạn của luận đề này khi đối diện với một thế giới đa dạng về văn hóa và thể chế chính trị.

Trong số các công trình tiêu biểu, bản dịch bài tiểu luận *"Sự cáo chung của lịch sử?"* [19] được viết vào năm 1989 của Francis Fukuyama do Nguyễn Phú Lợi (2013) dịch có ý nghĩa đặc biệt quan trọng. Đây là văn bản mang tính khởi phát, được viết ngay trước khi Bức tường Berlin sụp đổ, qua đó thể hiện rõ những tiền đề tư

tưởng ban đầu của Fukuyama trước khi ông phát triển thành tác phẩm hoàn chỉnh năm 1992. Như Fukuyama đã khẳng định: "Điều mà chúng ta có thể đang chứng kiến… là điểm tận cùng của tiến trình phát triển ý thức hệ của loài người và sự phổ cập của nền dân chủ tự do phương Tây như là hình thức cuối cùng của chính thể" [53, tr.4]. Bản dịch này không chỉ giúp độc giả Việt Nam tiếp cận trực tiếp với lập luận gốc, mà còn góp phần làm rõ mối liên hệ giữa *bối cảnh lịch sử cụ thể* và *sự hình thành một giả thuyết triết học mang tính khái quát cao*.

Công trình trình bày bối cảnh lịch sử trong giai đoạn Fukuyama viết tác phẩm "Sự cáo chung của lịch sử và Con người cuối cùng" được dịch ra tiếng Việt hoặc viết bằng tiếng Việt không nhiều. Một trong số đó là bài viết "Vẫn chưa phải sự cáo chung của lịch sử" [120] của tác giả Timothy Stanley & Alexander Lee được biên dịch bởi Nguyễn Việt Vân Anh (2014). Bài viết này đã nêu bối cảnh lịch sử, bối cảnh kinh tế, chính trị, văn hóa xã hội và các sự kiện tác động tạo thành mâu thuẫn nội tại để tác phẩm của Fukuyama ra đời. Tác giả cũng đã đưa ra nhiều lập luận sắc sảo để minh chứng rằng vẫn chưa phải sự cáo chung của lịch sử như tiêu đề của bài viết. Tác giả còn đưa ra thông điệp rằng: "nếu chủ nghĩa tự do có tương lai, thì tương lai đó không phụ thuộc vào thuyết sử luận của Fukuyama hay như gần đây là của Siedentop, Fawcett và Clinton, mà phụ thuộc vào mỗi chúng ta. Tương lai này không phụ thuộc vào kinh tế hay những đợt sóng của lịch sử. Nó phụ thuộc vào việc công nhận giá trị nhân văn trong mỗi con người" [120].

Ở một hướng tiếp cận mang tính phê phán, bài viết của Nguyễn Xuân Thắng (2014) *"Phê phán quan điểm: 'Sự sụp đổ của Liên Xô và Đông Âu bắt nguồn từ chủ nghĩa Mác - Lênin'"* [27] đã gián tiếp đề cập đến Fukuyama như một đại diện tiêu biểu của giới học giả phương Tây hậu Chiến tranh Lạnh. Tác giả cho rằng việc quy nguyên nhân sụp đổ của Liên Xô và Đông Âu cho bản thân chủ nghĩa Mác - Lênin là một cách tiếp cận phiến diện, đồng thời phê phán xu hướng tuyệt đối hóa chiến thắng của chủ nghĩa tự do trong một số luận điểm của Fukuyama. Công trình này có ý nghĩa trong việc làm rõ *bối cảnh tranh luận ý thức hệ* – một yếu tố không thể tách rời khỏi sự ra đời và lan tỏa của luận đề "cáo chung của lịch sử".

Một nguồn tư liệu quan trọng khác là bản dịch bài phỏng vấn Fukuyama (2012) *"Sự cáo chung của lịch sử" – 20 năm nhìn lại"* [115] do Lê Xuân (2015) dịch. Thông qua cuộc đối thoại này, Fukuyama đã trực tiếp phản tư về chính học thuyết của mình trong bối cảnh mới. Khi được hỏi về tính đúng đắn của luận đề sau hai thập niên, ông thừa nhận rằng mặc dù một số luận điểm vẫn giữ giá trị, nhưng thực tiễn đã cho thấy nhiều yếu tố không lường trước, buộc phải điều chỉnh cách nhìn nhận về tiến trình lịch sử [115, tr.44]. Điều này cho thấy rõ rằng tư tưởng của Fukuyama không phải là một hệ thống bất biến, mà chịu sự quy định chặt chẽ của *bối cảnh lịch sử luôn vận động*, đồng thời phản ánh giới hạn nội tại của các dự báo mang tính đại tự sự.

Ngoài ra, việc Nguyễn Huy Hoàng (2016) biên dịch phần *"Lời giới thiệu"* [110] trong tác phẩm *"Sự cáo chung của lịch sử và Con người cuối cùng"* cũng góp phần quan trọng cung cấp một cái nhìn khái quát về cấu trúc, nội dung và bối cảnh ra đời của tác phẩm này. Thông qua phần giới thiệu, độc giả Việt Nam có thể nhận diện rõ hơn cách Fukuyama tự đặt mình trong truyền thống triết học phương Tây, đặc biệt là mối liên hệ với Hegel và Kojève, cũng như tham vọng xây dựng một lý thuyết mang tính tổng kết đối với tiến trình lịch sử nhân loại.

Tuy nhiên, cần thấy rằng cho đến nay, việc nghiên cứu Fukuyama ở Việt Nam vẫn còn khá phân tán, chưa có nhiều công trình chuyên khảo mang tính hệ thống. Đáng chú ý, tác phẩm *"Sự cáo chung của lịch sử và Con người cuối cùng"* vẫn chưa được dịch đầy đủ sang tiếng Việt, điều này phần nào hạn chế khả năng tiếp cận trực tiếp và toàn diện của người đọc đối với hệ thống tư tưởng của ông.

Do vậy, tại Việt Nam, việc tiếp nhận và nghiên cứu tư tưởng của Francis Fukuyama lúc đầu chỉ dừng lại ở sự quan sát một hiện tượng chính trị học phương Tây trong giai đoạn chuyển mình của hệ thống xã hội chủ nghĩa đầu thập niên 90, mãi sau này mới trở thành một chủ đề thảo luận học thuật khá rộng rãi tập trung giải mã bối cảnh ra đời tác phẩm từ ba góc độ chủ đạo:

Thứ nhất, các học giả tập trung phân tích bối cảnh thời đại như một cú hích lịch sử. Nhiều bài viết trên các tạp chí chuyên ngành như Tạp chí Triết học, Tạp chí Nghiên cứu Quốc tế đã chỉ ra rằng luận thuyết của Fukuyama là sản phẩm trực tiếp

của sự lạc quan thái quá từ phương Tây sau sự kiện bức tường Berlin sụp đổ. Theo hướng này, các công trình tại Việt Nam thường tập trung phân tích luận điểm của Fukuyama như một phản ứng trước sự kiện sụp đổ của mô hình xã hội chủ nghĩa ở Liên Xô và Đông Âu cuối thập niên 80. Các nghiên cứu đó nhấn mạnh rằng, bối cảnh "hậu Chiến tranh Lạnh" đã tạo ra một khoảng trống ý thức hệ, và Fukuyama đã nhanh chóng lấp đầy nó bằng một dự báo mang tính định mệnh về sự toàn thắng của dân chủ tự do, và tác phẩm của Fukuyama không chỉ là một tiểu luận chính trị mà là một nỗ lực khôi phục lại triết học lịch sử theo dòng mạch Hegel - Kojève trong bối cảnh phương Tây tự tin về sự thắng thế của dân chủ tự do.

Thứ hai, một số nhà nghiên cứu Việt Nam rất chú trọng đến tiền đề tư tưởng dựa trên phép biện chứng của Hegel. Điểm đặc sắc trong các công trình ở Việt Nam là việc soi chiếu Fukuyama qua lăng kính của chủ nghĩa duy vật biện chứng, một số chuyên gia về triết học Mác - Lênin ở Việt Nam đã có những bài viết so sánh tiền đề "biện chứng lịch sử" của Fukuyama với quan điểm duy vật lịch sử.

Các tác giả đã bóc tách sự kế thừa của Fukuyama đối với diễn giải của Alexandre Kojève về "Sự kết thúc của lịch sử". Ở đây, các nghiên cứu bước đầu đã làm rõ rằng tiền đề của Fukuyama không thuần túy là kinh tế, mà là sự vận động của tinh thần thông qua cuộc đấu tranh để được công nhận (*thymos*). Các nghiên cứu này chỉ ra rằng Fukuyama đã sử dụng khái niệm *thymos* của Hegel để làm tiền đề giải thích động lực lịch sử, thay vì động lực kinh tế như trong triết học Marx. Đây là một đóng góp quan trọng của các nhà nghiên cứu Việt Nam khi nhận diện được cốt lõi triết học đằng sau những nhận định chính trị mang tính thời sự của Fukuyama.

Cuối cùng, các nghiên cứu tại Việt Nam cũng chú trọng vào tiền đề triết học về con người. Fukuyama lo ngại về sự xuất hiện của "con người cuối cùng" (theo nghĩa của Nietzsche) – những cá nhân do đã thỏa mãn về vật chất mà thiếu đi khát vọng sáng tạo. Đây là một mảng nghiên cứu không thể thiếu với tư cách là sự phản biện lại tiền đề nhân bản học về "Con người cuối cùng". Các nhà nghiên cứu văn hóa và triết học con người tại Việt Nam thường sử dụng bối cảnh xã hội tiêu thụ hiện đại để phân tích sự quan ngại của Fukuyama và thường trích dẫn bối cảnh này để cảnh

báo về lối sống thực dụng trong xã hội hiện đại. Họ chỉ ra rằng, tiền đề về một thế giới hòa bình nhưng thiếu vắng sự sáng tạo và khát vọng sống (con người cuối cùng của Nietzsche) chính là một lời cảnh báo có giá trị mà Fukuyama đã gửi gắm, ngay cả khi luận thuyết chính trị của ông còn nhiều tranh cãi.

Tóm lại, các công trình nghiên cứu trong nước đã bước đầu làm rõ bối cảnh lịch sử - chính trị và tiền đề triết học cho sự ra đời tư tưởng Fukuyama, đồng thời cung cấp những cách tiếp cận ban đầu mang tính phê phán. Tuy nhiên, vẫn còn thiếu những nghiên cứu chuyên sâu nhằm hệ thống hóa một cách đầy đủ mối quan hệ giữa bối cảnh lịch sử, tiền đề tư tưởng và cấu trúc nội tại của học thuyết**,** đây chính là khoảng trống mà luận án cần tiếp tục bổ sung và phát triển.

1.1.2. Những công trình nghiên cứu ở nước ngoài

Trên bình diện quốc tế, vấn đề bối cảnh và tiền đề ra đời tư tưởng triết học lịch sử của Francis Fukuyama đã được tiếp cận tương đối sớm và đa chiều, gắn với những biến động lớn của thế giới cuối thế kỷ XX, đặc biệt là sự kết thúc của Chiến tranh Lạnh và sự tan rã của hệ thống xã hội chủ nghĩa ở Liên Xô và Đông Âu. Các công trình nghiên cứu không chỉ dừng lại ở việc mô tả bối cảnh lịch sử - chính trị, mà còn đi sâu phân tích các tiền đề triết học - tư tưởng làm nền tảng cho luận đề "sự cáo chung của lịch sử".

Một trong những nhà tư tưởng tiêu biểu là Alexander Kojève với tác phẩm "Giới thiệu cách đọc Hegel" *(Introduction to the Reading of Hegel)* được coi là tiền đề trực tiếp nhất cho sự hình thành tư tưởng của Francis Fukuyama. Các nhà nghiên cứu phương Tây đã chỉ ra rằng, Fukuyama không tiếp nhận một Hegel thuần túy của thế kỷ XIX, mà là một Hegel đã được "Kojève hóa" thông qua khái niệm về "trạng thái phổ quát và đồng nhất". Shadia B. Drury (1994) trong công trình "Alexandre Kojève: Nguồn gốc của chính trị hậu hiện đại" *(Alexandre Kojève: The Roots of Postmodern Politics)* [49] đã phân tích rất kỹ sự ảnh hưởng của chủ nghĩa Hegel Pháp đối với các học giả tân bảo thủ Mỹ, trong đó có Fukuyama. Tác giả này cho rằng việc Fukuyama sử dụng khái niệm "Thymos" (Sự công nhận) là một nỗ lực nhằm đưa yếu tố nhân học triết học vào trong các phân tích chính trị học khô khan. Việc bổ sung

trích dẫn từ Drury sẽ làm sáng tỏ hơn tại sao Fukuyama lại coi trọng "sự công nhận ngang hàng" như một "sự cáo chung" của lịch sử.

Tiếp theo là công trình "Francis Fukuyama và sự kết thúc của lịch sử" *(Francis Fukuyama and the End of History)* [108] của Howard Williams, David Sullivan và E. Gwynn Matthews (2016). Trong nghiên cứu này, các tác giả đã đặt tư tưởng của Fukuyama trong mạch phát triển của truyền thống triết học phương Tây, đặc biệt là từ Kant, Hegel đến Marx. Theo đó, luận đề "kết thúc của lịch sử" không phải là một tuyên bố mang tính ngẫu hứng, mà là kết quả của sự kế thừa và tái cấu trúc một dòng tư duy triết học lâu dài về "lịch sử phổ quát" (universal history). Các tác giả nhấn mạnh rằng Fukuyama đã tiếp thu từ Hegel quan niệm về lịch sử như một quá trình phát triển có mục đích, trong đó tự do ngày càng được hiện thực hóa trong các thiết chế chính trị - xã hội [108, tr.169-175]. Đồng thời, ông cũng chịu ảnh hưởng của Kojève trong cách diễn giải Hegel theo hướng nhấn mạnh "nhà nước phổ quát và đồng nhất" như điểm kết thúc của tiến trình lịch sử. Việc đặt Fukuyama trong hệ quy chiếu này cho thấy rõ tiền đề triết học sâu xa của học thuyết, đồng thời lý giải vì sao ông có thể đưa ra một luận đề mang tính khái quát cao về vận động của lịch sử nhân loại.

Bên cạnh các công trình mang tính tổng hợp, một số luận án tiến sĩ cũng cung cấp những phân tích chuyên sâu về bối cảnh hình thành tư tưởng của Fukuyama. Tiêu biểu là luận án của Chang–young Yang (2010) với nhan đề "Xem lại Fukuyama: Sự kết thúc của lịch sử, sự va chạm của các nền văn minh và thời đại đế chế" *(Revisiting Fukuyama: The End of History, the Clash of Civilizations, and the Age of Empire)* [116]. Trong công trình này, tác giả không chỉ xem xét lại luận đề "kết thúc của lịch sử", mà còn đặt nó trong mối liên hệ so sánh với các học thuyết lớn khác như "sự va chạm giữa các nền văn minh" của Huntington hay lý thuyết "đế chế" của Hardt và Negri. Qua đó, bối cảnh ra đời tư tưởng của Fukuyama được soi chiếu trong một không gian học thuật rộng lớn, nơi các mô hình giải thích trật tự thế giới hậu Chiến tranh Lạnh cạnh tranh và đối thoại với nhau. Chang–young Yang cho rằng chính sự khủng hoảng của các hệ tư tưởng đối lập và nhu cầu tìm kiếm một mô hình lý giải

tổng thể cho trật tự thế giới mới đã tạo điều kiện cho luận đề của Fukuyama ra đời và nhanh chóng gây ảnh hưởng sâu rộng [116, tr.3-4].

Ở cấp độ các bài báo học thuật, Joseph McCarney (1993) trong bài viết "Định hình kết thúc: suy ngẫm về Fukuyama" *(Shaping Ends: Reflections on Fukuyama)* [88] đã tiếp cận luận đề của Fukuyama từ góc độ triết học lịch sử. Ông cho rằng "sự kết thúc của lịch sử" trong cách hiểu của Fukuyama thực chất là kết quả logic của một kiểu tư duy triết học coi lịch sử như một tiến trình có điểm tận cùng được xác định [88, tr.47]. Theo McCarney, bối cảnh tan rã nhanh chóng của hệ thống xã hội chủ nghĩa đã tạo ra ảo tưởng về một "kết thúc tất yếu", nhưng đồng thời chính điều đó cũng bộc lộ tính chất "nhất thời" của những khái quát mang tính lịch sử - triết học. Đáng chú ý, ông cũng chỉ ra rằng trong lập luận của Fukuyama có sự đan xen giữa yếu tố Hegel và một số mô-típ gần gũi với chủ nghĩa Mác, đặc biệt là khi đề cập đến "cuộc đấu tranh vì sự công nhận" như một động lực lịch sử.

Một hướng tiếp cận khác được thể hiện trong nghiên cứu của Abdul Jabpar (2015) với bài viết "Sự kết thúc của Lịch sử và Con người cuối cùng (Nghiên cứu mô tả tư tưởng của Francis Fukuyama" *(The End of History and the Last Man (A Descriptive Study of Francis Fukuyama's Thought))* [75]. Tác giả đã trình bày một cách hệ thống bối cảnh ra đời và nội dung cơ bản của học thuyết Fukuyama, nhấn mạnh rằng luận đề "kết thúc của lịch sử" gắn chặt với niềm tin vào chiến thắng của dân chủ tự do trước các hệ tư tưởng đối lập như chủ nghĩa phát xít và chủ nghĩa cộng sản kiểu Xô viết. Đặc biệt, Abdul Jabbar khẳng định rằng nền tảng lý luận của Fukuyama dựa trên học thuyết "lịch sử phổ quát" của Hegel – một học thuyết coi lịch sử là quá trình vận động biện chứng hướng tới sự hoàn thiện [75, tr.121]. Nhận định này một lần nữa củng cố luận điểm rằng tiền đề triết học đóng vai trò quyết định trong việc hình thành tư tưởng của Fukuyama.

Nhìn chung, trên phạm vi quốc tế, các công trình nghiên cứu về tiền đề và bối cảnh hình thành tư tưởng triết học lịch sử của Fukuyama tạo nên một dòng chảy học thuật đồ sộ với biên độ tiếp cận rộng và đa chiều hơn, theo một cách phân loại khác, có thể thấy chúng thường tập trung vào bốn trục vấn đề then chốt:

Trước hết là nhóm nghiên cứu về sự phục hưng của triết học lịch sử cổ điển. Các học giả phương Tây như Perry Anderson hay Samuel Huntington (trong những phản biện đời đầu) cho rằng bối cảnh ra đời của tác phẩm nằm trong nỗ lực tái cấu trúc lại các đại tự sự (grand narratives) vốn bị chủ nghĩa hậu hiện đại phủ nhận. Fukuyama được xem là người đã đưa lịch sử quay trở lại quỹ đạo của một quá trình tiến hóa có hướng và có mục đích. Các công trình nước ngoài đã truy nguyên rất kỹ tiền đề từ Kant và Hegel để chứng minh rằng Fukuyama đang cố gắng xây dựng một "Lịch sử phổ quát" cho toàn nhân loại.

Tiếp theo là các nghiên cứu chuyên sâu về tiền đề tâm lý học chính trị. Khác với các tiếp cận thuần túy chính trị, nhiều học giả tại Mỹ và châu Âu đi sâu vào phân tích khái niệm *thymos* trong tư tưởng Plato mà Fukuyama tái vận dụng. Họ cho rằng bối cảnh xã hội dân chủ tự do – nơi con người được bình đẳng về pháp lý nhưng lại bất bình đẳng về sự tôn trọng – chính là tiền đề thực tiễn để Fukuyama xây dựng lý thuyết về sự bất ổn của lịch sử. Các công trình này giúp làm rõ rằng tư tưởng của ông không chỉ dựa trên sự thắng thế của thị trường tự do mà còn dựa trên những đòi hỏi thẳm sâu về phẩm giá con người.

Cuối cùng, trong khoảng hai thập kỷ trở lại đây, xuất hiện làn sóng các nghiên cứu tái bối cảnh hóa tư tưởng Fukuyama. Các học giả đương đại bắt đầu liên kết tiền đề của "Sự cáo chung của lịch sử" với các vấn đề mới như sự trỗi dậy của công nghệ sinh học và bản sắc chính trị. Họ lập luận rằng bối cảnh mà Fukuyama quan sát vào năm 1989 đã thay đổi, dẫn đến việc chính tác giả cũng phải điều chỉnh các tiền đề về cấu trúc nhà nước và năng lực quản trị. Những công trình này có giá trị to lớn trong việc giúp luận án nhận diện được tính vận động và những giới hạn khách quan trong tư tưởng của ông.

Ngoài ra, nhiều nghiên cứu quốc tế khác, dù không trực tiếp tập trung vào bối cảnh ra đời, nhưng thông qua việc phân tích nội dung và phương pháp luận của Fukuyama cũng đã gián tiếp làm rõ các tiền đề tư tưởng của ông. Chẳng hạn, các công trình bàn về ảnh hưởng của Leo Strauss, về chủ nghĩa tân bảo thủ Mỹ, hay về vai trò của kinh tế thị trường trong việc định hình các thể chế dân chủ, đều góp phần

lý giải môi trường tư tưởng - chính trị mà trong đó luận đề "hậu lịch sử" được hình thành và phát triển.

Từ việc tổng quan các công trình nghiên cứu ở nước ngoài có thể thấy rằng, bối cảnh và tiền đề ra đời tư tưởng triết học lịch sử của Francis Fukuyama là sự kết hợp giữa hai yếu tố cơ bản: (1) bối cảnh lịch sử - chính trị đặc thù của thời kỳ hậu Chiến tranh Lạnh, với sự sụp đổ của các mô hình xã hội chủ nghĩa hiện thực; (2) nền tảng triết học sâu xa bắt nguồn từ triết học Plato và truyền thống duy tâm cổ điển Đức, đặc biệt là Hegel thông qua cách diễn giải của Kojève. Tuy nhiên, mặc dù đã có nhiều phân tích sâu sắc, các nghiên cứu hiện nay vẫn chưa giải quyết vấn đề một cách đầy đủ từ góc độ phê phán phương pháp luận duy tâm của Fukuyama trong mối quan hệ với chủ nghĩa duy vật lịch sử. Đây chính là khoảng trống mà luận án cần tiếp tục nghiên cứu và làm rõ trong các chương tiếp theo.

1.2. Những công trình nghiên cứu về tư tưởng triết học lịch sử của Francis Fukuyama trong tác phẩm "Sự cáo chung của lịch sử và Con người cuối cùng"

1.2.1. Những công trình nghiên cứu ở Việt Nam

Khuất Duy Dũng (2006) đã dịch "Tiếp sau chủ nghĩa bảo thủ mới" [117] của Fukuyama. Nội dung được đề cập trong đó là những gì Fukuyama nhìn nhận lại sau khi tác phẩm "Sự cáo chung của lịch sử và Con người cuối cùng" ra đời. Những điều ông viết vẫn là sự nối tiếp về tư tưởng ca ngợi sự phát triển của chủ nghĩa tự do. Tuy nhiên, chính Fukuyama cũng nhìn lại và thấy rằng những dự đoán của mình trước đó không còn chính xác bởi trên thực tế lịch sử vẫn tiếp diễn. Đặc biệt là bối cảnh Hoa Kỳ và thế giới từ đầu thế kỷ 21 đến nay là minh chứng rõ ràng rằng tính biện chứng của lịch sử là vô tận, nó mở ra nhiều viễn kiến mới trong tương lai cùng với sự phát triển của các quốc gia.

Không có nhiều bài báo, các sách và đề tài nghiên cứu khoa học tại Việt Nam đề cập đến tư tưởng triết học Francis Fukuyama nói chung hay riêng trong "Sự cáo chung của lịch sử và Con người cuối cùng". Một trong những bài viết gần đây ở Việt Nam có liên quan đến chủ đề này là "Phải chăng chủ nghĩa xã hội chỉ là không tưởng và "lịch sử đã cáo chung"?" [111] của tác giả Hồ Trọng Hoài (2022). Nhân giới thiệu

về Francis Fukuyama, trong bài này, tác giả Hồ Trọng Hoài đã phê phán luận điệu "lịch sử đã cáo chung" nhằm bảo vệ tính đúng đắn, tính khoa học và cách mạng của chủ nghĩa Mác - Lênin. Từ bài viết này, có thể thấy rõ sự không đồng tình của tác giả với quan điểm "lịch sử đã cáo chung" của Francis Fukuyama.

Trong hội thảo quốc tế: "Trần Đức Thảo – Một số vấn đề triết học và lịch sử" nhóm tác giả Trần Thị Điểu và Nguyễn Thị Thùy Giang (2023) cũng đề cập đến những vấn đề liên quan đến Fukuyama và tác phẩm "Sự cáo chung của lịch sử và Con người cuối cùng" mặc dù không trực tiếp nhắc đến tên ông trong đó. Bài viết với tiêu đề: "*Trần Đức Thảo phê phán quan niệm về "Ham muốn" và "Thừa nhận" trong* "Hiện tượng học tinh thần của Hegel" [6]. Nội dung bài viết này là một trong những vấn đề mà Fukuyama đề cập nhiều đến trong phần III của cuốn sách "Sự cáo chung của lịch sử và Con người cuối cùng": Khởi đầu, trận chiến sinh tử để giành lấy uy tín thuần túy; Con người đầu tiên; Lãnh chúa và nô lệ. Fukuyama đã dựng lại các phạm trù "ham muốn", "công nhận" theo lập luận của mình bởi những sự kiện liên quan trong thế giới hiện đại và những bài viết này cũng đề cập đến những phạm trù đó từ góc độ lập luận của Trần Đức Thảo và Hegel để luận giải vấn đề.

Tuy nhiên, nhiều nghiên cứu mới dừng ở mức giới thiệu, phê phán chung; chưa có các phân tích hệ thống từ góc độ triết học lịch sử, nhất là về khái niệm *thymos*, "thừa nhận", và cấu trúc lập luận triết học - nhân học của Fukuyama.

1.2.2. Những công trình nghiên cứu ở nước ngoài

Công trình đầu tiên được đề cập đến là cuốn sách "Phân tích tác phẩm "Sự kết thúc của lịch sử và Con người cuối cùng" của Francis Fukuyama" *(An analysis of Francis Fukuyama's The end of history and the last man)* [83] do Ian Jackson và Jason Xidias (2017) soạn thảo. Đây là một tác phẩm phân tích về "Sự cáo chung của lịch sử và Con người cuối cùng" của Francis Fukuyama. Khi viết cuốn sách này, Ian Jackson là nghiên cứu sinh tiến sĩ khoa Chính trị, Triết học và Tôn giáo tại Đại học Lancaster, còn Jason Xidias là tiến sĩ về Chính trị Châu Âu tại King's College London. Nội dung mà Ian Jackson và Jason Xidias đề cập đến bao gồm: (1) "Sự cáo chung của lịch sử và Con người cuối cùng" chứng minh một khía cạnh quan trọng của tư duy sáng tạo: khả

năng tạo ra các giả thuyết và tạo ra những cách giải thích mới có bằng chứng. (2) Sự kết thúc "tiến hóa về hệ tư tưởng của nhân loại và sự phổ cập của nền dân chủ tự do phương Tây như là hình thức chính phủ cuối cùng của con người" [57] theo quan điểm của Francis Fukuyama. Lý thuyết gây tranh cãi của ông cho rằng nền dân chủ kiểu phương Tây là đỉnh cao thành tựu chính trị của loài người đã gây ra một làn sóng tranh luận công khai vẫn tiếp tục cho đến ngày nay. Những điểm chính mà Ian Jackson và Jason Xidias đưa ra trong cuốn sách của mình trả lời một loạt câu hỏi: Francis Fukuyama là ai? "Sự cáo chung của lịch sử và Con người cuối cùng" nói gì? Tại sao sự kết thúc của lịch sử và con người cuối cùng lại quan trọng? Từ đó nhấn mạnh một số điều từ quan điểm của Francis Fukuyama, ví dụ như, cái mà ông hướng tới - đích đến duy nhất - là nền dân chủ tự do - một hệ thống chính trị nhấn mạnh các quyền con người và dân sự, các cuộc bầu cử tự do giữa các đảng chính trị cạnh tranh và việc tuân thủ các quyền con người, sự thượng tôn pháp luật.

Theo Francis Fukuyama, cùng với sự phát triển của mỗi thời kỳ lịch sử, đích đến cuối cùng tốt nhất của nền dân chủ phương Tây là đáp ứng nhu cầu được công nhận và bình đẳng của con người. Tất cả các xã hội loài người đều tiến hóa theo cùng một cách và lịch sử loài người ở mọi nơi đều dẫn đến nền dân chủ tự do. Nhiều ý kiến nhất trí rằng nhiều sự kiện quan trọng kể từ khi sách xuất bản đã làm suy yếu lập luận cốt lõi của cuốn sách (đặc biệt là sự trỗi dậy của Trung Quốc, nước phản đối chủ nghĩa tự do và cuộc khủng hoảng tài chính toàn cầu năm 2008). Bên cạnh đó, cũng còn nhiều ý kiến cho rằng, tác phẩm của Fukuyama vẫn là một điểm tham chiếu quan trọng vì nó đã tác động mạnh đến chính sách đối ngoại của Mỹ và châu Âu.

Huntington (1993) trong tác phẩm "Sự va chạm giữa các nền văn minh" *(The Clash of Civilizations*) [80] cho rằng xung đột văn minh sẽ thay thế ý thức hệ làm nhân tố chính của xung đột quốc tế, phủ định giả thuyết "hậu lịch sử". Trong lập luận của mình, Huntington đã lý giải sự đụng độ giữa các nền văn minh với những luận điểm cụ thể. Ông cho rằng hình thái tiếp theo của xung đột mang hình hài của sự cáo chung lịch sử, vấn đề xoay quanh các nền văn minh và sự bất đồng giữa chúng liên quan đến tình hình chính trị thế giới. Huntington còn cho rằng bản chất của các nền văn minh hay

tiêu chuẩn phân loại các quốc gia hiện nay đã thay đổi. Cách phân loại hiện nay dựa chủ yếu vào nền văn hóa và văn minh của các quốc gia, chứ không hẳn dựa vào trình độ phát triển kinh tế hay một tiêu chuẩn nào khác. Từ đó, ông đưa ra những lý do cụ thể dẫn đến xung đột giữa các nền văn minh – điều làm ảnh hưởng trực tiếp đến sự cáo chung của lịch sử. Giải thích về đường chia cắt các nền văn minh, Huntington đã đưa ra một ranh giới khá rõ ràng và cụ thể đến từng khu vực trong tác phẩm năm 1993 nêu trên. Sau đó ông phân tích sự tương tác hay xung đột giữa các nền văn minh để chỉ ra rằng, nếu tập hợp lực lượng theo nền văn minh thì có hiện tượng nhiều quốc gia có "họ hàng"; và rõ ra được vị trí, vai trò của Phương Tây trong cuộc đụng độ văn minh với các quốc gia khác trên thế giới,...

Mối quan tâm chính của Huntington là trật tự chính trị: Làm sao tạo ra và làm sao phá vỡ được nó. Về cơ bản Huntington nghĩ rằng, trên đường dẫn đến xã hội có trật tự có hai việc có thể sai lầm. Người ta có thể không đến được đó vì xã hội của họ không bao giờ thoát ra khỏi tình trạng xung đột nội bộ và nội chiến đang mấp mé. Hoặc người ta có đi đến đó và nhận ra xã hội của họ đang đi theo vết xe đổ và không thể thích ứng trước những mối đe dọa và thách thức mới. Fukuyama dùng khuôn khổ này và áp dụng để giải quyết vấn đề của trật tự dân chủ của mình. Đến sau khi cuốn sách "Sự cáo chung của lịch sử và con người cuối cùng" của Fukuyama xuất bản được một năm thì Samuel P. Huntington đã viết tác phẩm nêu trên vốn được biết đến nhiều nhất như là lý thuyết *Sự xung đột giữa các nền văn minh*, về trật tự thế giới mới hậu chiến tranh Lạnh. Tác phẩm 1993 [80] và tác phẩm viết năm 1996 [80] của ông thực sự là đối trọng trực tiếp nhất đối với Fukuyama. Huntington lập luận rằng lịch sử không kết thúc bởi "chiến thắng" của dân chủ tự do, mà ngược lại, nó sẽ tiếp diễn thông qua các cuộc xung đột khốc liệt giữa các nền văn minh - văn hóa và - tôn giáo. Sự phản biện của Huntington giúp chúng ta thấy được lỗ hổng trong tư tưởng của Fukuyama khi ông quá tin tưởng vào sức mạnh của kinh tế thị trường trong việc san phẳng các bản sắc văn hóa đặc thù.

Jan Nederveen Pieterse (1993) là tác giả của bài viết "Fukuyama và nền dân chủ tự do: sự kết thúc của lịch sử" *(Fukuyama and liberal democracy: the ends of history)*

[96]. Cùng với sự quan tâm về những luận điểm được đưa ra trong cuốn sách "Sự cáo chung của lịch sử và Con người cuối cùng", Pieterse đã đề cập đến Fukuyama và nền dân chủ tự do, sự kết thúc của lịch sử trong bài viết của mình. Đồng thời, tác giả cũng tham gia cuộc tranh luận với nhiều học giả khác trên thế giới trong bầu không khí sôi nổi về các vấn đề xoay quanh lập luận của Fukuyama vào thời điểm đó. Jan Nederveen Pieterse cho rằng, việc chuyển đổi lịch sử thành ý tưởng và tách rời ý tưởng khỏi các tác nhân xã hội là những điểm yếu chính trong lập luận của Fukuyama. Trong quá trình nghiên cứu, tác giả đã có sự so sánh giữa bài tiểu luận trước đó ("Lịch sử kết thúc?") và cuốn sách "Sự cáo chung của lịch sử và Con người cuối cùng" của Fukuyama và đưa ra những phê bình của mình. Đối với Pieterse, Lịch sử của chủ nghĩa tự do là lịch sử của những tiêu chuẩn kép và một nửa sự thật. Tác giả đã khẳng định trong bài viết của mình rằng, nền dân chủ tự do không liên quan đến lĩnh vực quốc tế, để rồi đi đến kết luận cuối cùng: Vì nhiều lý do thì thời điểm hiện tại không phải là thời đại chiến thắng của chủ nghĩa tự do.

Ở một góc nhìn khác, John Farrenkopf (1995) lại quan tâm đến chủ nghĩa duy tâm chính trị của Francis Fukuyama, điều này được đề cập trực tiếp trong bài viết "Chủ nghĩa duy tâm chính trị của Francis Fukuyama" *(Francis Fukuyama's political idealism)* [50] trên Tạp chí quan hệ quốc tế Úc (Australian Journal of International Affairs). Đồng quan điểm với nhiều học giả khác, John Farrenkopf cho rằng Francis Fukuyama cũng bị kéo vào sự chú ý bởi câu hỏi loài người có sắp kết thúc lịch sử hay không và thấy được việc Fukuyama xây dựng một tầm nhìn lạc quan chứ không phải bi quan về sự kết thúc của lịch sử. Đối với ông, sự khởi đầu của thời hậu lịch sử báo trước sự kết thúc của những khủng hoảng trong lịch sử loài người. Bên cạnh đó, John Farrenkopf còn đề cập đến chủ nghĩa bi quan và sự ra đời của chủ nghĩa duy tâm chính trị hiện đại, sau đó mới đề cập cụ thể đến chủ nghĩa duy tâm chính trị của Fukuyama. Từ đó, Farrenkopf đưa ra sự nhìn nhận của mình đối với quan điểm của Fukuyama rằng ông đã lập luận hợp lý nhưng cuối cùng lại không thuyết phục trong bối cảnh mới mẻ hậu chiến tranh lạnh, những lập luận của ông nghe có vẻ giống chủ

đề sự lạc quan của người Mỹ về các vấn đề thế giới được phối hợp với sự phô trương, bí truyền, tân Hegel.

Không dừng lại ở đó, John Farrenkopf còn xem xét những phê phán của Francis Fukuyama về chủ nghĩa hiện thực chính trị để thấy rằng Fukuyama chia hệ thống quốc tế hậu Chiến tranh Lạnh thành hai khu vực lớn: "*thế giới hậu lịch sử*" và "*thế giới lịch sử*". Thế giới hậu lịch sử, bao gồm các nước công nghiệp tiên tiến, các nước NIC và các nước đang phát triển và dân chủ hóa thành công, tạo thành một khu vực hòa bình. Một loạt những vấn đề sau đó như cuộc khủng hoảng sinh thái toàn cầu, trật tự thế giới mới và sự suy thoái của Mỹ, sự lạc quan của Fukuyama về thế giới hậu Chiến tranh lạnh là những điều mà John Farrenkopf nhắc đến trong bài viết để lý giải cho chủ nghĩa duy tâm chính trị của Francis Fukuyama.

Trong thời điểm Francis Fukuyama gây ra nhiều tranh cãi bởi việc làm sống lại một phiên bản triết học lịch sử của Hegel một cách đầy khiêu khích thông qua cuốn sách "Sự cáo chung của lịch sử và con người cuối cùng" thì John Grumley (1995) cũng đưa ra một số lập luận có liên quan của mình trong bài viết "Chủ nghĩa Hegel của Fukuyama - Sự kiệt quệ về mặt lịch sử hay sự khép lại về mặt triết học" *(Fukuyama's Hegelianism - Historical exhaustion or philosophical closure)* [74] trên tạp chí Critical Review. Ông quan tâm đến luận điểm chính của Fukuyama rằng, trên đường chân trời lịch sử đương đại, dường như không có sự tưởng tượng chính trị - xã hội nào thay thế hợp lý cho sự sắp xếp dân chủ tự do tư sản. Bởi vậy, John Grumley đã thể hiện trong bài viết của mình rằng, ông muốn khám phá cơ sở triết học về "sự kết thúc của lịch sử" theo kiểu Hegel được Fukuyama tái dựng. Ngoài ra, ông còn bày tỏ sự hoài nghi với việc Fukuyama có phần đi xa hơn Plato trong việc liên kết tuyến ức không qua trung gian chặt chẽ với công lý. Đối với John Grumley, có vẻ như trong phần cuối của cuốn sách, những suy ngẫm của Fukuyama về những khó khăn liên quan đến tuyến ức đã vượt khỏi tầm kiểm soát trong giây lát và chiếm tỷ lệ lớn đến mức ông chỉ có thể làm sống lại luận đề Hegel ban đầu của mình về sự kết thúc của lịch sử bằng cách áp dụng động thái rất phi Hegel là viện dẫn Plato. Từ đó,

Grumley đưa thêm những câu hỏi nghiêm túc liên quan đến tính mạch lạc về mặt triết học trong câu chuyện của Fukuyama.

Joseph Stiglitz hay Noam Chomsky lại tiếp cận từ góc độ kinh tế - chính trị cánh tả. Hai ông chỉ ra rằng mô hình mà Fukuyama ca ngợi – chủ nghĩa tân tự do (Neoliberalism) – thực tế đang tạo ra những bất công xã hội sâu sắc và sự phân hóa giàu nghèo cực đoan, điều này chứng tỏ "lịch sử" vẫn đang vận động để tìm kiếm những phương án thay thế công bằng hơn.

Một bài viết khác, cũng thể hiện quan điểm của mình xuất phát từ vấn đề trong "Sự cáo chung của lịch sử và Con người cuối cùng" của Francis Fukuyama là mong muốn được công nhận trong bối cảnh lịch sử phổ thông của Francis Fukuyama bởi T.V. Danylova (2016) trong "Mong muốn được công nhận trong bối cảnh Lịch sử phổ quát của Francis Fukuyama" *(The desire for recognition in the context of Francis Fukuyama's Universal History)* [46]. Trong bài viết này Danylova đã cố gắng kiểm tra lý thuyết của Fukuyama qua lăng kính nhân học triết học và phân tích mong muốn được công nhận của con người trong bối cảnh lịch sử thế giới của Fukuyama. Khái niệm của Fukuyama rất quan trọng và thú vị vì nó hướng sự chú ý đến phạm vi giá trị con người, về cơ bản ảnh hưởng đến nền tảng cấu trúc nhân cách. Francis Fukuyama coi cuộc đấu tranh để được công nhận, tìm kiếm tinh thần cho phẩm giá con người và sự bình đẳng (hoặc tính ưu việt) là thành phần chính của sự chuyển đổi xã hội. Gắn với những kiểm nghiệm thực tế, T.V. Danylova đã đề cập đến vấn đề người di cư, người tị nạn và khẳng định, cho đến nay ý tưởng về dân chủ tự do không có đối thủ thực sự.

Louis Menand (2018) với bài "Francis Fukuyama hoãn lại sự kết thúc của lịch sử" *(Francis Fukuyama postpones the end of history)* [89] đã bày tỏ quan điểm của mình về việc Francis Fukuyama hoãn lại sự kết thúc lịch sử được xem xét từ Hegel, Kojève, Allan Bloom đến Fukuyama. Các vấn đề về: tuyến ký ức, sự công nhận, chính trị bản sắc,... được đưa ra. Tác giả bám vào quan điểm của Fukuyama rằng mong muốn được công nhận là mối đe dọa thiết yếu đối với chủ nghĩa tự do để đưa ra những

lập luận của mình để nhìn nhận mối liên hệ về tư duy của các nhà triết học ở các thời kỳ khác nhau trong lịch sử cho đến Francis Fukuyama. Tác giả còn thấy được sự tiếp nối trong tư duy của Francis Fukuyama trong hệ thống tác phẩm của ông từ "The End of History" [52] viết vào năm 1989 qua "Sự cáo chung của lịch sử và Con người cuối cùng" [53] viết vào năm 1992 và đến "Bản sắc" [9] viết vào năm 2018. Cuối cùng, Louis Menand hoàn toàn đúng khi khẳng định lịch sử rất khó dự đoán, khó viết vì nó là sự lộn nhào từ đầu đến cuối, trừ khi bạn may mắn.

Lịch sử phổ quát – một vấn đề được đề cập đến trong tác phẩm "Sự cáo chung của lịch sử và Con người cuối cùng" của Francis Fukuyama được nhiều học giả trên thế giới quan tâm đến. "Lịch sử phổ quát của Fukuyama*"* (*Fukuyama's Universal History*) [106] của Antonio Y Vázquez-Arroyo (2022) chính là một trong những bài viết đề cập đến vấn đề đó. Trong bài viết này tác giả cho rằng, cuốn "Sự cáo chung của lịch sử và Con người cuối cùng" của Francis Fukuyama giống như bài tiểu luận trước đó của ông, hầu hết đều đã bị các nhà phê bình thuộc mọi phe phái chính trị phê phán. Về phía mình, Antonio Y Vázquez-Arroyo khẳng định, đối với những ai quan tâm đọc sách một cách bình tĩnh thì đây là tác phẩm thuộc thể loại nổi tiếng: lý luận chính trị qua triết học lịch sử. Cụ thể hơn là các triết lý về sự kết thúc lịch sử kể lại hiện tại dưới dạng một bến cuối lịch sử như một phần của lịch sử phổ quát rộng lớn hơn. Sau đó tác giả đã đi vào phê bình cụ thể nội dung của 5 chương cuốn sách đó và đề cập trực tiếp đến lịch sử phổ quát.

Kadir Caner DOĞAN (2023) đã đề cập trên tạp chí New Era International Journal Of Interdisciplinary Social Researches về chủ đề: "Các khái niệm về sự kết thúc của lịch sử, hệ tư tưởng và niềm tin trong Francis Fukuyama: Đưa Ombudsman vào trục" (*The concepts of the end of history, ideology and trust in Francis Fukuyama: Fitting the Ombudsman on the axis)* [48]. Kadir Caner DOĞAN cho rằng, Fukuyama đề cập đến sự cáo chung của lịch sử bằng việc giải thích sự chiến thắng của nền dân chủ tự do trước các hệ tư tưởng và hệ thống chính quyền khác vào cuối thế kỷ XX. Sau khi đề cập đến xuất thân của Francis Fukuyama, tác giả đã nói đến việc các xã hội sẽ thích ứng với nền dân chủ tự do tùy theo nền văn hóa riêng của họ

và đề cập đến nền dân chủ tự do. Theo Hegel, hiện thân của giải pháp này là nhà nước Phổ, còn theo Marx thì đó là chủ nghĩa cộng sản hay sự làm chủ xã hội của giai cấp công nhân. Từ đó "*cuộc đấu tranh để được công nhận*" ngày càng diễn ra mạnh mẽ hơn bao giờ hết. Sau khi phát triển lý thuyết tâm lý học của Plato theo phong cách Hegel, Fukuyama lấy quan điểm của Hegel và Kojeve rằng lịch sử tiến triển một cách biện chứng hướng tới một mục tiêu và cho thấy cơ chế này sẽ dẫn đến nền dân chủ tự do. Theo Kadir Caner DOĞAN, Fukuyama là viết tắt của chủ nghĩa tự do và chủ nghĩa tư bản dân chủ tự do. Nói một cách khái quát, đó là nền kinh tế thị trường tự do, quyền cá nhân và dân chủ nghị viện, và tác giả đã minh chứng điều này trong bài viết của mình.

Tuy không nhiều, nhưng vẫn có *nhóm các nghiên cứu về "Con người cuối cùng" và triết học hậu hiện đại* đi sâu vào phần thứ hai của tác phẩm, nơi Fukuyama bày tỏ sự lo ngại về viễn cảnh con người trong tương lai.

Jacques Derrida (1993) trong tác phẩm "Những bóng ma của Marx" *(Specters of Marx)* [47] đã dành những trang viết sắc sảo để phê phán Fukuyama. Derrida cho rằng tuyên bố về sự cáo chung của lịch sử mang tính chất "tuyên truyền" hơn là khoa học. Ông lập luận rằng chừng nào sự bất công còn tồn tại, "bóng ma" của Marx vẫn sẽ ám ảnh và lịch sử chưa thể có điểm dừng.

Perry Anderson (1992) với "Kết thúc của lịch sử: Những câu hỏi dành cho Chrisman và Fukuyama" *(The Ends of History: Questions to Chrisman and Fukuyama)* đã thực hiện một cuộc kiểm chứng lịch sử đối với các luận thuyết về sự kết thúc, từ Hegel đến các nhà tư tưởng đương đại, để chỉ ra rằng khái niệm "kết thúc" của Fukuyama thực chất là một sự bế tắc về mặt ý tưởng của phe thắng trận sau Chiến tranh Lạnh.

Như vậy, các công trình trong và ngoài nước nêu trên đã làm rõ được nguồn gốc và ý nghĩa cơ bản của các khái niệm nhân học triết học chính trị. Tuy nhiên, phần lớn tập trung vào phân tích chính trị học hoặc xã hội học. Luận án này sẽ tiếp tục đi sâu hơn, nhằm hệ thống hóa mối quan hệ biện chứng giữa *Thymos* và *Con người cuối cùng*, đặt chúng trong toàn bộ *khung khổ triết học duy tâm khách quan* mà Fukuyama

kế thừa, và sau đó *đánh giá phê phán* tính hợp lý của các khái niệm này *từ góc độ triết học duy vật lịch sử* một cách chuyên sâu, có hệ thống.

1.3. Những công trình nghiên cứu liên quan đến đánh giá và ảnh hưởng của tư tưởng triết học lịch sử của Francis Fukuyama trong tác phẩm "Sự cáo chung của lịch sử và Con người cuối cùng"

1.3.1. Những công trình tiếng Việt

Cuốn sách *"Lịch sử đã đến hồi chung cuộc? Khảo cứu tư tưởng Hegel, Kojève, Fukuyama và viễn kiến mới cho triết học lịch sử"* [17] của Nguyễn Hữu Liêm (2024) là một trong rất ít các tài liệu liên quan trực tiếp đến tư tưởng triết học lịch sử Fukuyama trong tác phẩm "Sự cáo chung của lịch sử và Con người cuối cùng". Nội dung của cuốn sách được thể hiện trong 326 trang với bố cục 5 chương. Chương 1, triết học lịch sử của Hegel. Chương 2, cách Kojève đọc Hegel: Phép biện chứng của sự ham muốn. Chương 3, Fukuyama: Chung cuộc lịch sử như là chung cuộc của ý thức hệ. Chương 4, một lịch sử cho tương lai: Thuyết duy sử mới của một nhà Hegel cho thế giới hiện đại. Chương 5, viễn kiến mới cho chung cuộc lịch sử. Bố cục trên có thể thấy, cuốn sách là một công trình mà Nguyễn Hữu Liêm muốn lý giải cho một câu hỏi trực tiếp rằng: Cả Kojève và Fukuyama liệu đã chung thành với triết học lịch sử của Hegel như thế nào? Liệu có thể đưa ra một cách đọc mới nào đối lập với các tuyên bố mà họ đã đưa ra không? Từ đó, dưới góc nhìn và tư duy lập luận sắc bén, Nguyễn Hữu Liêm đã đưa ra cách đọc của riêng mình, góp phần mở ra một góc nhìn mới từ những tiếp cận và tiếp thu của những nhà triết học nêu trên. Nguyễn Hữu Liêm đã đi vào phân tích sâu sắc cuộc tranh luận về sự chung cuộc của lịch sử và đánh giá Kojève và Fukuyama khi đọc về Hegel theo cách diễn giải mới của ông về triết học, đặc biệt là triết học lịch sử. Có thể nói, Nguyễn Hữu Liêm dẫn dắt người đọc qua một hành trình tư tưởng từ Hegel, Kojève tới Fukuyama với mục đích khơi dậy sự tranh luận cho câu hỏi về "sự kết thúc của lịch sử". Trong cuốn sách, tác giả bày tỏ sự không đồng tình của mình với quan điểm của Kojève và Fukuyama về "sự kết thúc của lịch sử", ông cho rằng, soi chiếu vào thực tiễn, hai nhà triết học trên đã có sự nhầm lẫn về nhận định này và đưa ra quan điểm của mình dưới góc độ triết học lịch sử.

Bài “Francis Fukuyama và bước ngoặt của nước Mỹ” [5] của Trần Hữu Dũng (2006) là một trong những bài báo xuất hiện sớm ở Việt Nam tỏ rõ sự quan tâm đến Francis Fukuyama và tác phẩm “Sự cáo chung của lịch sử và Con người cuối cùng”. Trần Hữu Dũng – giáo sư kinh tế học của Đại học Wright State tại Dayton, Ohio, Mỹ, chuyên về nghiên cứu kinh tế vùng Đông Á, đặc biệt là Việt Nam – đã viết bài đăng trên *Tạp chí Tia sáng* (Việt Nam) thể hiện sự độc đáo trong suy ngẫm về nước Mỹ từ tác phẩm của Fukuyama. Khác với nhiều tác phẩm, có lẽ, ông chú ý nhiều về Fukuyama hơn là cuốn sách “Sự cáo chung của lịch sử và Con người cuối cùng”. Bước ngoặt của nước Mỹ mà Trần Hữu Dũng đề cập đến không chỉ đơn thuần như vậy mà nó còn là bước ngoặt về tư tưởng của Fukuyama và nhóm tân bảo thủ, theo như nhận định của ông trong bài viết này.

“Thách thức đối với quyền tự do tích cực: Phỏng vấn Francis Fukuyama” [118] là bài phỏng vấn do Minh Duy (2015) dịch. Trong bài phỏng vấn này, Fukuyama trả lời rất nhiều câu hỏi hấp dẫn về quyền tự do tích cực. Mở đầu là câu hỏi: “Isaiah Berlin - nhà triết học chính trị đã qua đời, từng nổi tiếng khi đưa ra sự phân biệt giữa tự do “tiêu cực” và “tích cực” – trước hết là "tự do trước" chế độ bạo chúa và sự can thiệp, và hai là "tự do được" làm những cái mà không bị can thiệp bởi ý chí hay phạm vi của mình; nghĩa là, tự do cá nhân được làm mọi thứ. Như ông đã đề cập tới trong lập luận của mình về “*sự cáo chung của lịch sử*”, tự do tiêu cực đã được chấp nhận phổ quát về nguyên tắc, chứ chưa phải trong thực tiễn, kể từ khi Chiến tranh Lạnh kết thúc. Thậm chí ở Trung Quốc, khu vực không gian cá nhân đã mở rộng rất nhiều. Thế nhưng trong một thế giới đa dạng, theo gần như đúng định nghĩa thì tự do tích cực, nghĩa là "tự do được", lại không phổ quát. Một vài người muốn cuốn khăn đầu, những người khác lại muốn cưới người cùng giới. Có phải sau *Sự cáo chung của lịch sử* thì hầu như sẽ không còn những xung đột nào về các quyền tự do tích cực đúng không?”. Thông qua những câu trả lời của Fukuyama với phóng viên có thể nhận thấy rõ quan điểm của ông về quyền tự do tích cực và diễn biến, ảnh hưởng của quyền tự do tích cực trong bối cảnh thế kỷ XX ở Mỹ và Châu Âu.

"Mô hình Trung Quốc: Đối thoại giữa Francis Fukuyama và Trương Duy Vi" [119] là một cuộc trò chuyện của Fukuyama do Phạm Gia Minh (2015) dịch. Trong cuộc đối thoại này Fukuyama thể hiện quan điểm thế nào là nhà nước mạnh và nhà nước yếu mà ông đã đề cập đến trong tác phẩm "Sự cáo chung của lịch sử và Con người cuối cùng". Lấy mô hình Trung Quốc là một dẫn chứng để phân tích về nhà nước mạnh và sự ảnh hưởng, tính tương thích của nó trong giai đoạn phát triển "hậu lịch sử", Fukuyama đã có cuộc đối thoại sôi nổi với Trương Duy Vi - *giáo sư tại Đại học Ngoại giao và Quan hệ Quốc tế Genève (Thụy Sĩ), thành viên cao cấp tại Viện Xuân Thu và giáo sư thỉnh giảng của Đại học Phúc Đán, Trung Quốc - Ông cũng là tác giả của cuốn sách Làn sóng Trung Quốc: sự trỗi dậy của một nhà nước văn hiến và cũng từng là người phiên dịch cho Đặng Tiểu Bình khi Đặng Tiểu Bình sang Mỹ.* Có thể hình dung đây là một cuộc đối thoại Đông - Tây trực tiếp, điển hình về mô hình nhà nước mạnh, yếu và sự ảnh hưởng của nó hiện nay.

Tác giả Hồ Trọng Hoài (2021) có bài viết "Thấy gì từ "Sự cáo chung của lịch sử" đến "Bản sắc - sự thừa nhận và chính trị phẫn nộ"?" [14]. Đây là một bài viết dưới góc nhìn khác cho thấy mối liên hệ giữa các tác phẩm của Francis Fukuyama. Tựa đề của bài báo là một câu hỏi khái quát nên ý tưởng và những suy nghĩ của tác giả về những vấn đề được đề cập đến trong "Sự cáo chung của lịch sử và Con người cuối cùng" và sự tiếp nối về mặt tư tưởng của Fukuyama trong tác phẩm mới xuất bản gần đây "Bản sắc: Nhu cầu phẩm giá và chính trị phẫn nộ" vốn được bình chọn là tác phẩm hay nhất của nước Mỹ năm 2018, từng đoạt giải Sách hay nhất năm 2018 của báo The Times (Anh) và Sách chính trị hay nhất 2018 do tờ Financial Times (Anh) bình chọn, và đã được dịch, xuất bản tại Việt Nam. Những suy ngẫm của Hồ Trọng Hoài thực sự sâu sắc để nghiên cứu sinh có thể tham khảo và nhận định thêm về tư tưởng triết học của Francis Fukuyama và gợi mở thêm một hướng tìm tòi, nghiên cứu mới cho tác giả thực hiện luận án này.

Tóm lại, tuy chưa phải nhiều, nhưng các tài liệu nêu trên đã ghi nhận những giá trị lý luận quan trọng của Fukuyama, đặc biệt là việc làm sống lại tư tưởng triết học

lịch sử hướng đích và làm rõ vai trò của nhu cầu được công nhận (thymos) trong đời sống chính trị. Tuy nhiên, các tài liệu đó mới chủ yếu dừng lại ở việc *ghi nhận và phân tích* các đóng góp. Luận án sẽ tiếp tục hệ thống hóa các đánh giá đó một cách có chọn lọc biện chứng để làm rõ tính tích cực hay hạn chế của học thuyết Fukuyama trong cuộc đối thoại với triết học Mác - Lênin, đặc biệt trong việc lý giải các vấn đề bản chất con người, lý tưởng và sự tiến bộ xã hội trong thời đại mới.

1.3.2. Những công trình tiếng nước ngoài

Andrew Prior (1991) cũng đưa ra quan điểm của mình trong cuộc tranh luận "*kết thúc lịch sử*" xuất phát từ tác phẩm của Francis Fukuyama. Trong bài "Francis Fukuyama và cuộc tranh luận về "sự kết thúc của lịch sử"" (*Francis Fukuyama and 'the end of history' debate*) [98] với nội dung xem xét khẳng định của Fukuyama rằng việc nhiệt tình chấp nhận nền dân chủ tự do ở các nước thuộc khối Đông Âu thể hiện sự suy yếu cuối cùng của chủ nghĩa Mác - Lênin, Andrew Prior đã đưa ra những lập luận về "*sự kết thúc của lịch sử*". Xuất phát từ tiểu luận của mình vào năm 1989, Francis Fukuyama đã khiến vấn đề mình đưa ra được nhiều học giả trên thế giới quan tâm và bị cuốn hút vào cuộc tranh luận về "*sự kết thúc của lịch sử*". Andrew Prior từ những luận giải của Fukuyama và những tiêu chí của chính mình đã xây dựng một hệ thống lập luận chặt chẽ góp phần làm phong phú cuộc tranh luận này bằng cách đưa ra một số kết luận: Fukuyama hiểu các sự kiện lịch sử diễn ngôn trên một bức tranh triết học rộng lớn, ông đưa ra những đánh giá có giá trị về một hệ tư tưởng đang thịnh hành và chấp nhận một phiên bản lịch sử của Hegel, ông tự mở ra cho mình những lời chỉ trích tương tự có thể chống lại chủ nghĩa lịch sử.

Khác với các học giả khác, Timothy Fuller (1992) đã viết bài "Sự kết thúc của thần học lịch sử chủ nghĩa xã hội và sự tái sinh của nó trong luận đề của Fukuyama" *(The End of Socialism's Historical Theology and Its Rebirth in Fukuyama's Thesis)* [70] để bày tỏ quan điểm của mình từ góc độ thần học lịch sử và xem xét sự kết thúc của thần học lịch sử chủ nghĩa xã hội và sự tái sinh của nó trong "Sự cáo chung của lịch sử và Con người cuối cùng" của Francis Fukuyama. Timothy Fuller thấy được luận điểm của Fukuyama đề cập đến cả hai khía cạnh: *Một là*, ca ngợi chiến thắng

của các chế độ dân chủ tự do hiện có ở phương Tây. *Hai là*, Fukuyama đang than thở về việc chuyển thời đại của tính ưu việt của chính trị cấp cao sang thời đại của các ngành khoa học phổ cập nhưng ảm đạm về kinh tế và quản lý. Và Timothy Fuller cho rằng sự tiên tri của Fukuyama đơn thuần biểu hiện kiểu tư tưởng đạo đức thần học đang thống trị trong thời đại chúng ta. Chiến thắng của chủ nghĩa tự do là chiến thắng của cá nhân trước nghệ thuật chính trị cao cấp, là chiến thắng của người quản lý trước người anh hùng. Khi tuyên bố thắng lợi của phương Tây nhưng cũng là sự suy tàn của loài người, Fukuyama thừa nhận nhiều sự phê phán chủ nghĩa tự do đến với chúng ta một cách tiên tri từ phương Đông, nó bộc lộ lý do tạo nên sức hấp dẫn mạnh mẽ của nền tảng kiểu Hegel và sự yếu kém về mặt trí tuệ của nền tảng đó. Từ đó Timothy Fuller đưa ra quan điểm của mình: Sự kết thúc của thời đại không giống như sự kết thúc của lịch sử. Tác giả cho rằng, luận điểm của Fukuyama về chiến thắng của phương Tây dân chủ tự do là sự đảo ngược giả thuyết thần học chính trị xã hội chủ nghĩa về lịch sử và chỉ có thể làm con tin cho những diễn biến lịch sử tiếp theo truyền cảm hứng cho những suy đoán mâu thuẫn khác.

Sau khi cuốn sách "Sự cáo chung của lịch sử và Con người cuối cùng" của Francis Fukuyama ra đời được một năm thì Richard Peet (1993) đã đưa ra một cách đọc phê phán về luận điểm "sự cáo chung của lịch sử" trong bài viết: "I. Đọc Fukuyama: chính trị vào lúc kết thúc lịch sử" *(I. Reading Fukuyama: politics at the end of history)* [95]. Richard Peet tập trung vào phương pháp kiểu Hegel và đặt câu hỏi về quan niệm của Francis Fukuyama về sự hoàn thiện dân chủ nhằm làm suy yếu/giải mã các kết luận địa chính trị của ông. Theo cách hiểu của tác giả thì ý của Francis Fukuyama không phải là các sự kiện lớn đã ngừng xảy ra, mà là sự phát triển ý thức hệ đã đạt đến giai đoạn cuối cùng và tốt đẹp nhất trong quá trình phổ cập hóa nhà nước tự do. Francis Fukuyama cho rằng, những xung đột lớn giữa các quốc gia lớn bị vướng vào lịch sử dường như đang dần biến mất. Chúng ta đã bước vào thời kỳ hậu lịch sử trong đó cuộc đấu tranh ý thức hệ chấm dứt, hòa bình toàn cầu chiếm ưu thế và tất cả những gì còn lại là "việc chăm sóc vĩnh viễn bảo tàng lịch sử nhân loại" và những lập luận cho rằng chủ nghĩa Mác đã chết cùng với chủ nghĩa cộng sản ở Liên Xô của Francis Fukuyama.

Cũng giống như nhiều học giả khác, sau khi đọc tác phẩm "Sự cáo chung của lịch sử và Con người cuối cùng" của Francis Fukuyama, Michael Baur (1994) cũng đưa ra những phê bình riêng về tác phẩm đó trong bài viết: "Sự kết thúc của lịch sử và con người cuối cùng của Francis Fukuyama" *(The End of History and the Last Man by Francis Fukuyama)* [34]. Dường như nội dung của bài viết hay sự phê bình của Michael Baur được cụ thể hóa trong câu hỏi: Liệu lý tưởng dân chủ tự do đã chiến thắng một cách hiệu quả trên toàn thế giới để giờ đây chúng ta có thể nói về sự kết thúc của sự phát triển hệ tư tưởng của loài người và do đó là sự cáo chung của lịch sử? Nếu vậy thì đây có phải là điều tốt không? Và có lẽ, trong sự kiến giải của ông về câu hỏi đó thì điểm nhấn nằm ở phần 3 của bài viết, mong muốn được công nhận là mong muốn được coi là một sinh vật tự do chứ không chỉ bị quyết định bởi bản chất xấu xa của một người. Hơn nữa mong muốn được công nhận này được thể hiện trong niềm đam mê cao quý hơn của con người về lòng yêu nước, lòng dũng cảm, sự hào phóng và tinh thần cộng đồng mặc dù lao động cũng thỏa mãn mong muốn được công nhận của con người nhưng chưa phải là tất cả. Đến cuối bài viết mặc dù Michael Baur cho rằng cuốn sách của Francis Fukuyama vẫn còn những thiếu sót nhưng chúng không nên làm người ta đánh mất điều mà cuốn sách thực sự muốn thể hiện: những ý tưởng đó đều có hậu quả.

Seifudein Adem Hussien (2001) trong bài viết "Về sự kết thúc của lịch sử và sự xung đột của nền văn minh: Quan điểm của một người bất đồng chính kiến" *(On the end of history and the clash of civilization: A Dissenter's view)* [82] đã đề cập đến kết thúc lịch sử (Francis Fukuyama) và sự xung đột của nền văn minh (Samuel Huntington), tức là đi vào so sánh hai quan điểm đó. Dưới góc độ tư duy và lập luận của mình, nội dung bài viết của Seifudein Adem Hussien toát lên từ sự xem xét kỹ lưỡng ngắn gọn về mặt lý thuyết, triết học cũng như thực nghiệm và chỉ ra những điểm yếu nổi bật nhất trong quan điểm của hai ông. Hussien bắt đầu bằng một đánh giá ngắn gọn toàn bộ ý tưởng về sự kết thúc của lịch sử, sau đó tác giả đánh giá tiếp về "Sự xung đột giữa các nền văn minh" của Samuel Huntington. Để làm được điều đó, Seifudein Adem Hussien chủ yếu sử dụng phương pháp phê bình để chỉ ra những

sai sót trong phân tích của Francis Fukuyama và Samuel Huntington. Đến cuối bài viết, tác giả mới đưa ra những quan điểm khác và những suy đoán sáng suốt của mình về vấn đề được nêu ra và làm rõ những sai sót, nhầm lẫn và những giả định sai lầm liên quan đến hai luận điểm của Fukuyama và Huntington. Theo Seifudein Adem Hussien, hai lý thuyết của các học giả đưa ra về "*sự kết thúc của lịch sử*" và "*sự xung đột giữa các nền văn minh*" không chỉ có những khiếm khuyết nghiêm trọng về mặt triết học và logic ngay từ khi chúng ra đời, mà ngay cả những sự thật trên thực tế cũng không chứng minh chúng một cách rõ ràng. Vậy nên, tác giả của bài viết này đã tạm thời kết luận rằng lịch sử vẫn chưa kết thúc như Fukuyama đã tuyên bố và một cuộc xung đột như Huntington đề cập đến dường như không xảy ra.

Dưới góc nhìn của Mario Clemens (2023) bài "Francis Fukuyama: Chủ nghĩa tự do và sự bất mãn của nó" *(Francis Fukuyama: Liberalism and Its Discontents)* [43] dường như đã mô tả đúng thái độ hiện nay của Fukuyama với chủ nghĩa tự do của ông. Tại đây, tác giả nhắc tới niềm hy vọng về một "sự cáo chung của lịch sử", theo nghĩa chiến thắng cuối cùng của chủ nghĩa tự do, thật ngắn ngủi, và trong 15 năm qua, các quyền chính trị và tự do dân sự thậm chí đã giảm sút trên toàn thế giới. Mặc dù Francis Fukuyama có quan hệ ngắn ngủi với chủ nghĩa tân bảo thủ, nhưng vẫn là người ủng hộ chủ nghĩa tự do trong suốt nhiều thập kỷ. Tuy nhiên, hoàn cảnh thay đổi đã thay đổi vai trò của ông từ người báo trước chiến thắng của chủ nghĩa tự do thành người bảo vệ cảnh báo của nó. Mario Clemens cho rằng, bằng cách nhấn mạnh những sự phát triển đó chỉ là ngẫu nhiên về mặt lịch sử và không phải vốn có của chủ nghĩa tự do, Fukuyama có thể bảo vệ những gì ông coi là cốt lõi tốt đẹp của chủ nghĩa tự do trong khi đổ lỗi cho sự thoái hóa của nó là do sự thái quá do cánh tả và cánh hữu gây ra. Fukuyama không chỉ khẳng định rằng chủ nghĩa tự do có cốt lõi đáng được bảo tồn, mà ông còn tin rằng không có giải pháp thay thế khả thi nào cho chủ nghĩa tự do trong thời hiện đại của chúng ta. Với mức độ đa dạng chưa từng có trong các xã hội ngày nay, chủ nghĩa tự do – với sự ủng hộ của nó đối với không gian riêng tư, nơi mọi người có thể hiện thực hóa các ý tưởng tương ứng của mình về một cuộc sống tốt đẹp, các quyền cá nhân được đảm bảo và niềm tin vào sự thỏa hiệp chính

trị – dường như là hệ thống chính trị phù hợp nhất, tự do trong khuôn khổ. Fukuyama rõ ràng vận động cho chủ nghĩa tự do – như một học thuyết và một cách tổ chức chính trị, công bằng mà nói, ông cho rằng chính trị bản sắc có vai trò tích cực ở bất cứ nơi nào nó tác động trong khuôn khổ tự do.

Muhammad Ateeq (2023) trong thời gian công tác tại khoa Triết học, Đại học Karachi, Pakistan đã có bài viết "Hiểu biết về lý thuyết "kết thúc lịch sử" của Francis Fukuyama" *(An understanding of Francis Fukuyama's theory of "end of history")* [32]. Tác giả cho rằng, triết học thế kỷ 20 đã kết luận lịch sử loài người như một quá trình có ý nghĩa hoàn toàn không tồn tại. Fukuyama muốn làm sống lại truyền thống coi lịch sử là một quá trình có ý nghĩa. Ngoài việc tiếp cận "*Sự cáo chung của lịch sử*" theo cách luận giải của Fukuyama, các nhà triết học kinh điển từ Hegel và Mác cho đến ông đều cho rằng: Trong một xã hội phát triển toàn diện sẽ không còn những tư tưởng trái ngược nhau và do đó không còn sự phát triển và thay đổi nữa. Xã hội này sẽ thỏa mãn hầu hết những mong muốn cơ bản nhất của con người. Tác giả còn đề cập đến "*thế giới hậu lịch sử*" theo quan điểm của Fukuyama. Trong bài viết này, Muhammad Ateeq cho rằng "*mong muốn được công nhận*" như một cơ chế của chính trị. Giống như Kadir Caner DOĞAN [48], tác giả cũng đề cập đến "*khao khát được công nhận của con người*" và xem xét lập luận của Francis Fukuyama rằng quá trình tiến hóa chính trị của lịch sử không thể được giải thích chỉ bằng những lý do kinh tế. Khi đi vào phân tích của Fukuyama về quá trình tiến hóa kinh tế trong lịch sử, tác giả nhận thấy ông thừa nhận có mối quan hệ giữa phát triển kinh tế và dân chủ tự do, nhưng ông khẳng định không có mối liên hệ tất yếu giữa quá trình tiến hóa kinh tế và quá trình tiến hóa chính trị. Fukuyama lập luận rằng tăng trưởng kinh tế tư bản có thể không giúp thiết lập dân chủ. Không nhất thiết chỉ có thể chế dân chủ tự do mới có thể tạo ra những điều kiện thuận lợi cho tăng trưởng kinh tế tư bản chủ nghĩa. Nhưng ông không đồng ý rằng giáo dục nhất thiết dẫn đến các chuẩn mực dân chủ. Nói cách khác, không nhất thiết giai cấp có học thức sẽ thích dân chủ hơn và giải thích rằng sự hiểu biết về lịch sử nhân loại phổ quát là không thể chỉ bằng lý thuyết kinh tế của Mác bởi vì nó không giải thích được quá trình tiến hóa chính trị của lịch sử. Tóm lại,

ông đi đến kết luận rằng, Fukuyama đã tập trung vào các quá trình tiến hóa kinh tế và chính trị của lịch sử để giải thích lịch sử mạch lạc và có định hướng của loài người. "*Quá trình tiến hóa chính trị của lịch sử*" được Fukuyama gắn liền với "*cuộc đấu tranh để được công nhận*" của con người. Để rồi, Muhammad Ateeq khẳng định luận điểm chính của Fukuyama: dân chủ tự do và cơ chế thị trường tự do là mục tiêu của lịch sử mạch lạc và có định hướng của con người.

Như vậy, các công trình ở nước ngoài đã khai thác Fukuyama từ mọi góc độ: từ nguồn gốc triết học Hy Lạp cổ đại, triết học cổ điển Đức đến các vấn đề chính trị thời sự. Tuy nhiên, phần lớn các nghiên cứu này vẫn đứng trên lập trường của các trường phái triết học phương Tây. Đây chính là khoảng trống lý luận để luận án này khai phá: Đánh giá Fukuyama từ lập trường của chủ nghĩa duy vật biện chứng và duy vật lịch sử, gắn với bối cảnh thực tiễn của một quốc gia đang đi lên chủ nghĩa xã hội như Việt Nam.

Nhìn tổng thể, các công trình trong và ngoài nước được tổng quan đã phê phán Fukuyama một cách mạnh mẽ ở nhiều góc độ: từ phương pháp luận duy tâm, sự đơn giản hóa các động lực lịch sử đến sự lệch lạc trong dự báo thực tiễn. Tuy nhiên, một công trình mang tính hệ thống, toàn diện nhằm đánh giá phê phán triệt để toàn bộ hệ thống lý luận của Fukuyama, đặc biệt là việc chỉ ra những hạn chế căn bản của phương pháp luận duy tâm khách quan và đề xuất giải pháp lý luận từ quan điểm triết học Mác - Lênin để lý giải thực tiễn đương đại, vẫn còn là một khoảng trống lớn cần được luận án này lấp đầy. Đây sẽ là nhiệm vụ trọng tâm của các chương tiếp theo.

Nói cách khác, các công trình nghiên cứu trong và ngoài nước đã chỉ ra một cách khá toàn diện cả giá trị, hạn chế và ảnh hưởng của tư tưởng triết học lịch sử Fukuyama. Trong đó, giá trị nổi bật là việc khôi phục cách tiếp cận lịch sử như một tiến trình có mục đích, đồng thời làm rõ vai trò của yếu tố nhân học (*thymos*) trong đời sống chính trị. Tuy nhiên, hạn chế cơ bản của học thuyết này nằm ở phương pháp luận duy tâm, xu hướng giản lược các động lực lịch sử và những dự báo chưa phù hợp với thực tiễn.

Cuối cùng, không thể không nói đến sự tự điều chỉnh và các nghiên cứu giai đoạn sau của chính Fukuyama. Để luận án có tính toàn diện, không thể thiếu việc tổng quan chính những công trình sau này của tác giả. Trong các tác phẩm như "Tương lai hậu nhân loại của chúng ta" [8] *(Our Posthuman Future)* viết năm 2002 hay gần đây là "Bản sắc" [9] *(Identity)* viết năm 2018, chính Fukuyama cũng đã thừa nhận những thách thức từ công nghệ sinh học và sự trỗi dậy của chính trị bản sắc có thể "khởi động lại" lịch sử theo những cách không lường trước được. Việc phân tích nhóm tài liệu này giúp luận án có cái nhìn biện chứng về sự tiến hóa trong chính tư duy của đối tượng nghiên cứu.

Dẫu vậy, cho đến nay vẫn thiếu một công trình nghiên cứu mang tính hệ thống, tiếp cận toàn diện tư tưởng Fukuyama từ lập trường triết học duy vật lịch sử, nhằm vừa kế thừa những giá trị hợp lý, vừa phê phán một cách triệt để những giới hạn nội tại của học thuyết này. Đây chính là khoảng trống khoa học mà luận án hướng tới lấp đầy trong các chương tiếp theo.

1.4. Khái quát kết quả của các công trình được tổng quan và những vấn đề luận án cần tiếp tục nghiên cứu

1.4.1. Những giá trị của các công trình được tổng quan

Những thành tựu riêng của mỗi công trình nghiên cứu đã được tổng quan, dù tiếp cận ở những góc độ và mức độ khác nhau, đều là những cơ sở khoa học cần thiết và có ý nghĩa quan trọng để luận án tiếp tục đi sâu khai thác, phân tích và làm sáng tỏ tư tưởng triết học lịch sử của Francis Fukuyama trong tác phẩm "Sự cáo chung của lịch sử và Con người cuối cùng". Thông qua quá trình khảo cứu có hệ thống các công trình khoa học liên quan trực tiếp và gián tiếp đến đề tài, nghiên cứu sinh có thể bước đầu khái quát một số giá trị cơ bản mà các công trình này đã đạt được như sau:

Trước hết, về bối cảnh và tiền đề tư tưởng, có thể nhận thấy rằng các công trình nghiên cứu đã góp phần làm sáng tỏ một cách tương đối đầy đủ và có hệ thống bối cảnh lịch sử đặc thù của cuối thế kỷ XX, đặc biệt là giai đoạn hậu Chiến tranh Lạnh, cũng như các tiền đề triết học nền tảng, chủ yếu là triết học Hegel và sự diễn giải của Kojève, những yếu tố đã trực tiếp hoặc gián tiếp hình thành nên luận đề của

Fukuyama. Hầu hết các công trình nghiên cứu liên quan đến Francis Fukuyama và tác phẩm "Sự cáo chung của lịch sử và Con người cuối cùng", hoặc rộng hơn là các tư tưởng triết học được thể hiện trong tác phẩm này, đều có đề cập đến tác giả và tác phẩm như những điểm xuất phát không thể thiếu. Mặc dù mức độ phân tích có khác nhau, song các tài liệu, từ bài viết tạp chí đến các công trình chuyên khảo, đã cung cấp những thông tin tương đối cô đọng, súc tích và có độ tin cậy về tiểu sử học thuật của Fukuyama cũng như nội dung cơ bản của tác phẩm.

Đáng chú ý, việc tiếp cận các nguồn tài liệu này không chỉ giúp luận án có thêm nguồn tư liệu phong phú, mà còn tạo điều kiện cho việc đối chiếu, so sánh và kiểm chứng thông tin qua các giai đoạn khác nhau trong quá trình phát triển tư tưởng của Fukuyama. Thực tế cho thấy, mỗi cá nhân, đặc biệt là các nhà tư tưởng, trong từng giai đoạn lịch sử cụ thể, đều chịu sự tác động và chi phối bởi hoàn cảnh chính trị - xã hội, vị trí công tác và môi trường học thuật mà họ tham gia, từ đó dẫn đến những điều chỉnh nhất định trong nhận thức và lập luận. Francis Fukuyama cũng không phải là ngoại lệ. Chính vì vậy, khi tiến hành tổng quan các công trình nghiên cứu, có thể nhận thấy rằng các học giả đề cập đến Fukuyama với những cách nhìn không hoàn toàn giống nhau, phản ánh sự thay đổi về vị trí, vai trò và mức độ tham gia của ông trong các tổ chức học thuật, chính trị khác nhau qua từng thời kỳ.

Tương tự như vậy, các đánh giá, nhận định hay phê phán đối với tác phẩm "Sự cáo chung của lịch sử và Con người cuối cùng" có sự đa dạng, thậm chí khác biệt đáng kể, tùy thuộc vào lập trường phương pháp luận và quan điểm tư tưởng của từng học giả. Có những ý kiến đề cao giá trị lý luận của luận đề "kết thúc của lịch sử", nhưng cũng có những quan điểm phê phán mạnh mẽ tính duy tâm và xu hướng giản lược của nó. Chính sự đa dạng này, xét về mặt khoa học, lại là một lợi thế, bởi nó cung cấp cho luận án một nền tảng dữ liệu phong phú, đa chiều và có độ tin cậy cao về nguồn gốc và quá trình hình thành tư tưởng của Fukuyama, từ đó tạo tiền đề quan trọng để triển khai và phát triển khung lý thuyết ở Chương 2 một cách vững chắc hơn.

Thứ hai, về nội dung cốt lõi của học thuyết, các công trình được tổng quan đã đi vào phân tích tương đối chuyên sâu những luận điểm trung tâm của Fukuyama,

đặc biệt là nội dung của luận đề "Sự cáo chung của lịch sử", qua đó làm rõ một số khái niệm then chốt như "Con người cuối cùng" (The Last Man) và "Thymos" – khát vọng được thừa nhận – dưới nhiều góc độ tiếp cận khác nhau như chính trị học, xã hội học, nhân học và triết học. Các nghiên cứu về tư tưởng triết học lịch sử của Fukuyama, cũng như những vấn đề có liên quan, được thể hiện trong các bài báo khoa học và các công trình chuyên khảo ở cả trong nước và ngoài nước, nhìn chung đều có sự đề cập nhất định đến nội dung này, dù mức độ và chiều sâu có thể khác nhau.

Phần lớn các công trình đều thống nhất ở nhận định rằng, trong một bối cảnh lịch sử - thực tiễn cụ thể, Fukuyama đã xây dựng được một hệ thống tư tưởng mang tính triết học lịch sử, dù có thể chưa hoàn chỉnh về tính hệ thống, nhưng vẫn có giá trị nhất định về mặt lý luận. Thông thường, các công trình tiếp cận tư tưởng của Fukuyama theo nhiều hướng khác nhau: có công trình tiếp cận theo lịch sử vấn đề, có công trình gắn với các sự kiện lịch sử cụ thể, trong khi một số khác lại khai thác từ góc độ văn hóa, chính trị, pháp luật, giáo dục hoặc khoa học. Chính sự đa dạng trong cách tiếp cận này, cùng với việc hình thành và sử dụng các khái niệm phân tích khác nhau, đã góp phần tạo nên một nền tảng khoa học phong phú, giúp nghiên cứu sinh có điều kiện xây dựng một cái nhìn tổng thể, đa chiều và sâu sắc hơn về nội hàm học thuyết của Fukuyama, cả về phương diện lý luận lẫn phương pháp luận.

Những kết quả đó không chỉ giúp luận án tránh được sự trùng lặp trong nghiên cứu, mà còn tạo điều kiện thuận lợi cho việc tổng hợp, hệ thống hóa và phát triển các luận điểm một cách có chọn lọc và khoa học hơn trong các chương tiếp theo, đặc biệt là khi đi vào phân tích và luận giải sâu hơn ở Chương 3.

Thứ ba, về giá trị và hạn chế của tư tưởng Francis Fukuyama, một số công trình được tổng quan đã bước đầu thực hiện việc đánh giá và phê phán luận đề của Fukuyama từ nhiều lập trường triết học khác nhau, trong đó đáng chú ý là các công trình phê phán từ góc độ duy vật biện chứng và duy vật lịch sử, chỉ ra tính chất duy tâm trong phương pháp luận cũng như những hạn chế trong khả năng dự báo thực tiễn của học thuyết này. Các lập luận của nhiều học giả khi bàn về những vấn đề liên quan đến tư tưởng triết học trong tác phẩm "Sự cáo chung của lịch sử và Con người

cuối cùng" cho thấy phạm vi ảnh hưởng của học thuyết này là rất rộng, không chỉ giới hạn trong lĩnh vực triết học, mà còn lan tỏa sang các lĩnh vực khác như chính trị, pháp luật, văn hóa, lịch sử và khoa học.

Chính vì vậy, nguồn tài liệu phục vụ cho việc nghiên cứu tư tưởng của Fukuyama là tương đối phong phú, tạo điều kiện thuận lợi để luận án có thể khai thác một cách tối đa và có hệ thống. Tuy nhiên, cần lưu ý rằng, các quan điểm phê phán hay tán đồng đối với Fukuyama đều phản ánh những cách tiếp cận và lập trường khác nhau, do đó đòi hỏi nghiên cứu sinh phải có thái độ khoa học khách quan, lập trường tư tưởng vững vàng và khả năng lập luận logic, chặt chẽ trong quá trình phân tích và đánh giá. Đây là yêu cầu có tính nguyên tắc, có ý nghĩa quyết định đối với chất lượng khoa học của luận án và không thể xem nhẹ.

Những kết quả nghiên cứu này, xét trên tổng thể, sẽ giúp luận án xác định rõ hơn những vấn đề còn đang tranh luận, những điểm mạnh cần kế thừa cũng như những hạn chế cần tiếp tục làm rõ trong hệ thống lý luận của Fukuyama, qua đó tạo cơ sở khoa học quan trọng để triển khai nhiệm vụ đánh giá và phê phán trong Chương 4.

Như vậy, thông qua quá trình sưu tầm, chọn lọc và nghiên cứu các tài liệu liên quan, có thể nhận thấy rằng đã có khá nhiều công trình của các học giả, nhà nghiên cứu trong và ngoài nước đề cập đến những khía cạnh khác nhau của tư tưởng triết học Francis Fukuyama, đặc biệt là khi bàn về tác phẩm "Sự cáo chung của lịch sử và Con người cuối cùng". Tuy nhiên, phần lớn các nghiên cứu này thường tiếp cận vấn đề từ những góc độ riêng biệt, gắn với từng lĩnh vực cụ thể, hoặc kết hợp nhiều nội dung trong cùng một công trình, mà chưa có nhiều nghiên cứu đi sâu phân tích một cách hệ thống, toàn diện tư tưởng triết học lịch sử của Fukuyama như một chỉnh thể lý luận thống nhất.

Chính vì vậy, mặc dù các công trình đi trước đã cung cấp những căn cứ khoa học quan trọng, song vẫn còn tồn tại những khoảng trống nhất định cần được tiếp tục nghiên cứu và bổ sung. Trên cơ sở những kết quả đã được tổng quan, luận án sẽ tiến hành phân tích, đối chiếu và so sánh một cách có hệ thống nhằm làm sáng tỏ những vấn đề cốt lõi mà đề tài đặt ra, đồng thời đi sâu nhận diện các giá trị, hạn chế và ảnh

hưởng của tư tưởng triết học lịch sử Fukuyama trong tác phẩm "Sự cáo chung của lịch sử và Con người cuối cùng". Tóm lại, các công trình nghiên cứu trước đó đã cung cấp một nền tảng tương đối đầy đủ và có giá trị, tạo điều kiện để luận án tập trung giải quyết những vấn đề còn bỏ ngỏ, qua đó đóng góp vào việc hoàn thiện nhận thức lý luận về chủ đề nghiên cứu.

1.4.2. Những vấn đề luận án cần tiếp tục nghiên cứu

Sau khi thực hiện tổng quan các nghiên cứu có liên quan đến đề tài luận án được các nhà khoa học đi trước thực hiện, tác giả luận án đã được gợi mở thêm những vấn đề thực sự cần tiếp tục nghiên cứu ở luận án.

Về lý luận, đi vào nghiên cứu triết học lịch sử là một việc không dễ dàng. Đó không chỉ là những nhận định đúng hay sai một cách đơn thuần hay đánh giá vấn đề một cách tùy tiện mà đây là một vấn đề phức tạp, nhiều khó khăn để luận giải thỏa đáng trong quá trình nghiên cứu. Chính vì vậy, trong quá trình nghiên cứu, đầu tiên là tác giả khái quát và đưa ra những thông tin đầy đủ, chính xác nhất về tác giả Francis Fukuyama và tác phẩm "Sự cáo chung của lịch sử và Con người cuối cùng". Như vậy, phạm vi nghiên cứu về tư tưởng triết học lịch sử của Fukuyama được phân định cụ thể với một ranh giới rõ ràng hơn. Việc làm rõ tư tưởng triết học lịch sử của Fukuyama trong cuốn sách của ông cùng việc đánh giá những giá trị, hạn chế, ảnh hưởng của nó để nhìn nhận đánh giá đúng mức độ ảnh hưởng đối với việc nghiên cứu triết học lịch sử trong tương lai gần chính là vấn đề lý luận được đặt ra mà tác giả luận án cần làm rõ.

Cụ thể luận án cần phải thực hiện sự hệ thống hóa lý luận: Mặc dù có nhiều nghiên cứu về Fukuyama, nhưng chưa có công trình nào hệ thống hóa toàn bộ cấu trúc triết học lịch sử của ông một cách chuyên sâu. Các nghiên cứu thường bị phân mảnh giữa chính trị học và triết học. Do vậy, luận án cần hệ thống hóa toàn diện cấu trúc lập luận triết học lịch sử của Fukuyama, làm rõ mối liên hệ chặt chẽ mang tính *hướng đích* giữa các yếu tố: Tiền đề Hegel/Kojève → Vai trò của *Thymos* → Sự ra đời của Dân chủ Tự do → Luận điểm *Sự cáo chung của lịch sử*. Các công trình trong nước chưa thực sự đi sâu phân tích nội hàm triết học của khái niệm *"Con người cuối*

cùng" và *"Thymos"*, đặc biệt là sự đối thoại giữa *Con người cuối cùng* của Fukuyama và *Siêu nhân* của Nietzsche. Do đó, nhiệm vụ của luận án là phân tích sâu sắc bản chất triết học của *Thymos* như là động lực nhân học cốt lõi; làm sáng tỏ ý nghĩa triết học đạo đức của hình ảnh *Con người cuối cùng* như là hệ quả của nền dân chủ tự do.

Về thực tiễn, mặc dù từ khi "Sự cáo chung của lịch sử và Con người cuối cùng" được xuất bản cho đến nay đã hơn 30 năm và được dịch ra nhiều thứ ngôn ngữ khác nhau trên thế giới nhưng rất ít và gần như chưa có một học giả nào thực sự nghiêm túc đi vào làm rõ tư tưởng triết học lịch sử của Fukuyama trong cuốn sách. Các học giả chủ yếu nghiên cứu những khía cạnh khác có liên quan. Ví dụ như, khi đi vào phân tích "sự cáo chung của lịch sử " hay "con người cuối cùng" thì phân tích sơ lược tư tưởng lịch sử và triết học có liên quan cụ thể các sự kiện hay nhận định nào đó, hoặc cũng có thể là dựa trên suy nghĩ độc lập của một học giả nào đó. Đặc biệt, hiện nay tư tưởng triết học lịch sử đang có ảnh hưởng không nhỏ đến mọi mặt của xã hội hiện nay. Việc nghiên cứu tư tưởng triết học lịch sử của Fukuyama trong cuốn sách "Sự cáo chung của lịch sử và Con người cuối cùng" và nhìn nhận, đánh giá một cách cụ thể mức độ ảnh hưởng đối với việc nghiên cứu triết học lịch sử trong tương lai gần để phần nào lấp đầy lỗ hổng nêu trên, thực sự cần tác giả luận án thực hiện công trình nghiên cứu này.

Cụ thể hơn, về mặt đối thoại và phê phán triệt để trên lập trường Mác - Lênin, thì tác giả thấy rằng, các nghiên cứu phê phán Fukuyama ở Việt Nam còn mang tính chất tham khảo hoặc phê phán từng khía cạnh, chưa có một công trình chuyên sâu nào thực hiện việc đánh giá phê phán toàn bộ hệ thống lý luận của học thuyết này một cách có hệ thống và triệt để từ lập trường duy vật lịch sử. Do vậy, nhiệm vụ của luận án là cố gắng đề xuất một phương pháp luận đối thoại và phê phán có tính hệ thống, chỉ ra một cách khoa học hạn chế về phương pháp luận duy tâm của Fukuyama, đồng thời sử dụng chủ nghĩa duy vật lịch sử để lý giải các vấn đề về ý thức, động lực lịch sử và tương lai xã hội trong bối cảnh đương đại.

Về mặt ý nghĩa thực tiễn đối với Việt Nam: một số nghiên cứu chưa khai thác hết ý nghĩa tham chiếu thực tiễn của tư tưởng Fukuyama đối với công cuộc xây dựng

và phát triển xã hội tại Việt Nam. Do đó, một nhiệm vụ quan trọng nữa của luận án là rút ra những gợi ý tham khảo từ việc phê phán Fukuyama, góp phần củng cố nền tảng lý luận trong việc nhận diện các xu hướng chính trị - xã hội thế giới và bảo vệ nền tảng tư tưởng Mác - Lênin ở Việt Nam.

Về phương hướng và giải pháp, nghiên cứu về tư tưởng triết học lịch sử của Fukuyama trong cuốn sách "Sự cáo chung của lịch sử và Con người cuối cùng" là một điều gần như hoàn toàn mới. Trước đó các công trình chủ yếu hay hầu hết chỉ tập trung vào tư tưởng triết học về dân chủ, về sự kết thúc lịch sử của Francis Fukuyama từ các góc độ khác nhau mà ít cụ thể hóa sự phong phú đó trong các lĩnh vực của đời sống xã hội. Do đó, thông qua việc khảo cứu hệ thống các tài liệu có liên quan, tác giả luận án đi vào giải quyết tiếp các nhiệm vụ đặt ra trong quá trình nghiên cứu.

Như vậy, những vấn đề nêu trên không chỉ là khoảng trống khoa học cần được tiếp tục nghiên cứu, mà còn là định hướng xuyên suốt cho toàn bộ luận án. Việc giải quyết có hệ thống các vấn đề này sẽ góp phần làm sáng tỏ nội dung, giá trị và giới hạn của tư tưởng triết học lịch sử Fukuyama, đồng thời khẳng định ý nghĩa lý luận và thực tiễn của đề tài trong bối cảnh hiện nay.

Tiểu kết chương 1

Hiện nay, tư tưởng triết học lịch sử của Francis Fukuyma trong tác phẩm "Sự cáo chung của lịch sử và Con người cuối cùng" được nhiều học giả nghiên cứu và quan tâm tiếp cận từ nhiều khía cạnh khác nhau. Trong chương 1 của luận án, tác giả đã thực hiện khảo cứu ba nhóm công trình: nhóm công trình nghiên cứu về bối cảnh và tiền đề ra đời tư tưởng triết học lịch sử của Francis Fukuyama trong tác phẩm "Sự cáo chung của lịch sử và Con người cuối cùng"; nhóm công trình nghiên cứu về tư tưởng triết học lịch sử của Fukuyama trong tác phẩm "Sự cáo chung của lịch sử và Con người cuối cùng"; nhóm công trình nghiên cứu về giá trị, hạn chế và ảnh hưởng của tư tưởng triết học lịch sử của Fukuyama trong tác phẩm "Sự cáo chung của lịch sử và Con người cuối cùng". Nói chung, những công trình nghiên cứu trên đều có đóng góp quan trọng trong việc làm rõ các phương diện về lý luận và thực tiễn khi nghiên cứu tư tưởng triết học lịch sử của Francis Fukuyama trong tác phẩm "Sự cáo chung của lịch sử và Con người cuối cùng". Tùy vào

cách tiếp cận riêng với các phạm vi khác nhau, hầu hết các nhà nghiên cứu đều đi vào làm rõ những vấn đề có liên quan đến đề tài luận án như: bối cảnh và tiền đề hình thành tư tưởng triết học lịch sử của Francis Fukuyama hay tư tưởng triết học lịch sử của Fukuyama trong "Sự cáo chung của lịch sử và Con người cuối cùng" và những giá trị, hạn chế, ảnh hưởng của nó. Đây chính là cơ sở quan trọng để tác giả tiếp tục hoàn thiện các nội dung tiếp theo của luận án từ chương 2 cho đến hết. Từ sự phong phú về cách tiếp cận Fukuyama cũng như tác phẩm "Sự cáo chung của lịch sử và Con người cuối cùng" của các nhà nghiên cứu trên, tác giả nhận ra rằng, chưa có một tác phẩm nào chỉ tập trung nghiên cứu một cách hệ thống những tư tưởng triết học lịch sử của Francis Fukuyama trong tác phẩm này. Do vậy, đây là một vấn đề mới cần được nghiên cứu có hệ thống mà không trùng với công trình nào đã có từ trước đến nay.

Chương 2. BỐI CẢNH LỊCH SỬ VÀ NHỮNG TIỀN ĐỀ RA ĐỜI TƯ TƯỞNG TRIẾT HỌC LỊCH SỬ CỦA FRANCIS FUKUYAMA

Triết học lịch sử là một bộ phận tri thức triết học nghiên cứu mục đích và các quy luật của tiến trình lịch sử, giải quyết vấn đề về quan hệ giữa quá khứ, hiện tại và tương lai [15, tr.16]. Triết học lịch sử trả lời hai câu hỏi của tiến trình lịch sử là: câu hỏi mang tính bản thể luận gắn liền với việc xem xét tồn tại lịch sử và câu hỏi nhận thức luận gắn với việc nhận thức lịch sử. Vì lấy "quá khứ" hay "tương lai" như hai "mô hình lý tưởng" để xét đoán hiện tại, nên vấn đề giá trị là vấn đề mang tính nguyên tắc đối với triết học lịch sử. Ý thức triết học lịch sử chủ yếu là ý thức giá trị luận, tức là nó phán xét lịch sử nhân danh một lý tưởng xác định.

2.1. Bối cảnh lịch sử thế giới

2.1.1. Sự kết thúc của Chiến tranh Lạnh và ý nghĩa triết học lịch sử

Giai đoạn 1946 - 1991 chứng kiến sự đối đầu ý thức hệ giữa chủ nghĩa tư bản và chủ nghĩa xã hội hiện thực. Fukuyama lập luận rằng, kết thúc chiến tranh lạnh đồng nghĩa với việc kết thúc các xung đột ý thức hệ quy mô lớn, mở ra thời kỳ "hậu lịch sử" – nơi các vấn đề chủ yếu của nhân loại không còn xoay quanh mô hình chính trị - kinh tế tối ưu, mà là về quản trị và văn hóa. Một minh chứng cụ thể được Fukuyama chỉ ra trong tác phẩm "Sự cáo chung của lịch sử và Con người cuối cùng", có thể là: "Chiến tranh Lạnh ở châu Âu kết thúc ngay sau đó là một thách thức đối với phương Tây từ Iraq, trong đó Hồi giáo được cho là một nhân tố" [53, tr.45-46].

Cuối thế kỷ XX, thế giới chứng kiến những biến động sâu sắc cả về chính trị, kinh tế, lẫn văn hóa - xã hội. Trong tác phẩm nêu trên, Fukuyama đã liệt kê một loạt những dấu mốc ảnh hưởng mang tầm thế giới như: "sự tan rã của Liên bang Xô Viết, hoặc bùng phát bạo lực sắc tộc nghiêm trọng ở Đông Âu, hoặc sự trao trả Hồng Kông về Trung Quốc cộng sản chưa được cải cách, tất cả sẽ là những cơ hội cho sự chuyển dịch dân số lớn từ thế giới lịch sử sang hậu lịch sử" [53, tr.277-278]. Đây là giai đoạn mang tính bước ngoặt, tạo điều kiện cho những tư tưởng như của Francis Fukuyama xuất hiện và gây tiếng vang.

Tác phẩm của Fukuyama ra đời vào thời điểm chuyển giao lịch sử trọng đại, mà bối cảnh chính trị - kinh tế toàn cầu nửa sau thế kỷ XX là điều kiện cốt yếu. Giai đoạn này được định hình bởi sự đối đầu sâu sắc giữa hai siêu cường và hai ý thức hệ đối lập: trật tự hai cực (bipolar order). Một bên là Liên Xô và khối xã hội chủ nghĩa, đại diện cho mô hình kinh tế kế hoạch hóa và chủ nghĩa cộng sản. Bên kia là Hoa Kỳ và các nước phương Tây, đại diện cho nền dân chủ tự do và kinh tế thị trường. Cuộc đối đầu này, được gọi là chiến tranh Lạnh, là cuộc đấu tranh không chỉ về quân sự và chính trị mà còn là cuộc chiến của các ý thức hệ, nhằm chứng minh mô hình nào vượt trội hơn. Sự sụp đổ của Liên Xô (1991) và khối Đông Âu đã chấm dứt gần nửa thế kỷ đối đầu Đông - Tây trong Chiến tranh Lạnh. Từ góc nhìn toàn cầu, đây là thời điểm hệ thống tư bản chủ nghĩa phương Tây, đặc biệt là mô hình dân chủ tự do, nổi lên như một hình thức tổ chức xã hội không còn đối thủ ý thức hệ ngang tầm.

Về mặt kinh tế, nửa sau thế kỷ XX chứng kiến sự phát triển mạnh mẽ của *chủ nghĩa tư bản toàn cầu*. Sự tan rã của khối xã hội chủ nghĩa Đông Âu - Liên Xô năm 1989 - 1991 và cải cách kinh tế mở cửa ở Trung Quốc từ 1978 đã tạo ra một trật tự quốc tế mới, trong đó mô hình dân chủ tự do và kinh tế thị trường trở thành xu thế chủ đạo. Sự ra đời của các tổ chức quốc tế như Quỹ Tiền tệ Quốc tế (IMF) và Ngân hàng Thế giới (WB) đã thiết lập một khuôn khổ kinh tế toàn cầu, thúc đẩy tự do hóa thương mại và thị trường. Sự phát triển của công nghệ thông tin và giao thông đã kết nối các nền kinh tế trên toàn cầu, tạo ra một thị trường chung khổng lồ và làm gia tăng sự phụ thuộc lẫn nhau giữa các nước.

Tuy nhiên, đỉnh điểm của bối cảnh này là sự sụp đổ đột ngột của hệ thống xã hội chủ nghĩa ở Đông Âu, đặc biệt là *sự kiện Bức tường Berlin sụp đổ năm 1989*. Sự tan rã của Liên Xô và khối xã hội chủ nghĩa không chỉ là một thất bại quân sự hay chính trị, mà còn được Fukuyama diễn giải như là *sự thất bại của một ý thức hệ*. Đối với ông, sự kiện này đã chứng minh rằng chủ nghĩa tư bản tự do không chỉ hiệu quả hơn về kinh tế, mà còn là hình thái chính trị - xã hội cuối cùng, không thể vượt qua được. Sự kiện này được xem là bước ngoặt lịch sử vĩ đại của thế kỷ XX, đánh dấu sự thất bại của Chủ nghĩa Cộng sản trước một hệ thống khác (Dân chủ Tự do) đối lập

với nó, dẫn đến cảm giác chiến thắng tuyệt đối của ý thức hệ tự do. Trước tình hình đó, trong giới học thuật và chính trị phương Tây nảy sinh nhu cầu cấp thiết phải đưa ra một tuyên bố triết học lịch sử cuối cùng về ý nghĩa của chiến thắng này. Chẳng hạn, George Kennan (Nhà ngoại giao Mỹ, người khởi xướng chính sách ngăn chặn) từng nhận định rằng sự sụp đổ của Liên Xô là "một chiến thắng của ý thức hệ và tinh thần", củng cố niềm tin vào tính ưu việt của mô hình phương Tây. Còn Charles Krauthammer (nhà bình luận nổi tiếng) đã gọi thời kỳ này là "khoảnh khắc một cực", khẳng định sự thống trị của Mỹ và ý thức hệ của họ, tạo tiền đề cho Fukuyama phát ra tuyên ngôn của mình.

Fukuyama nhìn nhận sự kết thúc của Chiến tranh Lạnh không phải là một sự kiện lịch sử thông thường, mà là một bằng chứng thực nghiệm cho luận điểm của ông về sự kết thúc của lịch sử. Fukuyama đã tự khẳng định điều này một cách "hài ước" như sau: "Hiểu lịch sử theo nghĩa thông thường là sự xuất hiện của các sự kiện, người ta chỉ ra sự sụp đổ của Bức tường Berlin,…, và cuộc xâm lược Kuwait của Iraq như một bằng chứng cho thấy "lịch sử vẫn đang tiếp diễn" và rằng tôi là người thực tế đã được chứng minh là sai" [53, tr.xi-xii]. Nó dường như xác nhận rằng không còn một ý thức hệ nào đủ sức mạnh để cạnh tranh với nền dân chủ tự do và con đường phát triển của nhân loại đã đạt đến điểm cuối cùng về mặt lý thuyết. Như Fukuyama nói thì nền dân chủ tự do này sớm muộn cũng sẽ trở nên phổ biến và triển khai ra rộng rãi, vượt mọi biên giới ở khắp nơi: "mặc dù trong mọi trường hợp họ không nhường đường cho các nền dân chủ tự do ổn định, dân chủ tự do vẫn là khát vọng chính trị thống nhất duy nhất trải dài các khu vực và nền văn hóa khác nhau trên toàn cầu" [53, tr.xiii].

Sự lạc quan của Fukuyama khi tác phẩm "Sự cáo chung của lịch sử và Con người cuối cùng" ra đời đã được hình thành trong tình hình chính trị - kinh tế thế giới nửa sau thế kỷ XX nêu trên. Công trình của Fukuyama ra đời chính là để đáp ứng trực tiếp nhu cầu lý luận và tinh thần phải đưa ra một lời giải thích triết học lịch sử về ý nghĩa cuối cùng của sự kiện hệ thống xã hội chủ nghĩa sụp đổ, bằng cách tuyên bố "Lịch sử đã cáo chung" ở mô hình phương Tây.

2.1.2. Sự chuyển đổi ở các quốc gia Đông Âu và hậu Xô Viết

Các quốc gia như Ba Lan, Hungary và Cộng hòa Séc trải qua quá trình chuyển đổi sang kinh tế thị trường và thể chế dân chủ với mức độ thành công khác nhau. Điều này được Fukuyama để cập rất cụ thể: "Chỉ có Hungary, Tiệp Khắc, Ba Lan và Đông Đức cũ là sẵn sàng thực hiện chuyển đổi sang nền dân chủ ổn định và nền kinh tế thị trường trong thập kỷ tới, mặc dù ngay cả trong những trường hợp này, những vấn đề kinh tế mà họ phải đối mặt đang trỗi dậy lớn hơn nhiều so với dự kiến trước đây" [53, tr.36]. Đây là minh chứng thực tiễn cho luận điểm của Fukuyama về khả năng lan tỏa của dân chủ tự do, nhưng cũng cho thấy các thách thức về bất bình đẳng, tham nhũng và chủ nghĩa dân tộc.

Sự sụp đổ của Liên Xô và các nước xã hội chủ nghĩa Đông Âu không chỉ là một sự kiện địa chính trị, mà còn là một minh chứng thực tiễn quan trọng, củng cố luận điểm của Fukuyama. Hình như, chính Fukuyama cũng cảm thấy bị bất ngờ: "Hầu như tất cả mọi người chuyên nghiệp tham gia nghiên cứu chính trị và chính sách đối ngoại đều tin tưởng vào sự trường tồn của chủ nghĩa cộng sản; sự sụp đổ của nó trên toàn thế giới vào cuối những năm 1980 do đó gần như hoàn toàn không được lường trước" [53, tr.8]. Quá trình chuyển đổi đầy biến động tại các quốc gia này đã cung cấp một bằng chứng thực nghiệm cho giả thuyết về sự chiến thắng của nền dân chủ tự do. Fukuyama đã đưa ra dẫn chứng cụ thể: "Đứng đầu trong số những điều bất ngờ đã xảy ra trong quá khứ gần đây là sự sụp đổ hoàn toàn đột ngột của chủ nghĩa cộng sản trên khắp thế giới vào cuối những năm 1980" [53, tr.12]. Điều này khiến Fukuyama lạc quan khi viết: "Các chế độ độc tài chuyên chế thuộc mọi loại, cả cánh hữu và cánh tả, đã và đang sụp đổ. Trong một số trường hợp, sự sụp đổ đã dẫn đến việc thành lập các nền dân chủ tự do thịnh vượng và ổn định" [53, tr.12].

Sau năm 1989, các quốc gia Đông Âu và các nước cộng hòa thuộc Liên bang Xô Viết cũ đã bắt đầu một quá trình chuyển đổi sâu rộng. Cụ thể là: "Sau năm 1989, xã hội dân sự bắt đầu tự tái thiết từ nền tảng rõ ràng của chủ nghĩa toàn trị, thông qua việc hình thành hàng chục nghìn hiệp hội mới - các đảng phái chính trị, liên đoàn lao động, tạp chí và báo chí mới, câu lạc bộ sinh thái, hội văn học, nhà thờ, các nhóm dân

tộc chủ nghĩa, và những thứ tương tự" [53, tr.31]. Sự lạc quan của Fukuyama trong tác phẩm không chỉ còn là suy nghĩ mà dường như có thể đã trở thành hiện thực thông qua diễn biến này. Sự chuyển đổi của các quốc gia Đông Âu có lẽ bằng nhiều cách khác nhau nhưng cũng sẽ hướng đến nền tự do dân chủ như Fukuyama tin tưởng.

Về mặt chính trị, các nước đó từ bỏ hệ thống chính trị nhất nguyên, tiến hành dân chủ hóa, tổ chức bầu cử tự do và xây dựng các thể chế đa đảng. Về mặt kinh tế, các nước đó chuyển đổi từ mô hình kinh tế kế hoạch hóa tập trung sang kinh tế thị trường. Quá trình này được gọi là "liệu pháp sốc" (shock therapy) ở một số nước, nhằm nhanh chóng tư nhân hóa tài sản nhà nước và mở cửa thị trường.

Đối với Fukuyama, những chuyển đổi này được xem là một sự "trở về" với con đường phát triển mà ông cho là phổ quát. Các quốc gia này không chỉ đơn thuần thay đổi chính phủ, mà còn thừa nhận rằng mô hình dân chủ tự do và kinh tế thị trường là con đường tối ưu để đạt được thịnh vượng và ổn định. Sự vỡ mộng với chủ nghĩa xã hội và sự chấp nhận mô hình phương Tây của các quốc gia này đã tạo ra một bối cảnh thực tế ủng hộ cho luận điểm của ông.

Tuy nhiên, quá trình này không hề đơn giản và đã bộc lộ nhiều thách thức, có thể kể đến một số biểu hiện sau: "Không cần phải nói rằng nhiều nhà độc tài cũ đã không chuyển đổi sang dân chủ trong một sớm một chiều, và họ thường xuyên là nạn nhân của sự kém cỏi và tính toán sai lầm của chính họ" [53, tr.21]. Hơn thế nữa, chúng ta có thể thấy rằng: "Có những trở ngại to lớn cần phải vượt qua trước khi các nền dân chủ thành công có thể hình thành" [53, tr.36]. Nhiều quốc gia phải đối mặt với khủng hoảng kinh tế nghiêm trọng, bất ổn chính trị, và sự nổi lên của chủ nghĩa dân tộc cực đoan. Fukuyama đã dẫn chứng điều này trong tác phẩm: "Ví dụ, Liên Xô cũ đơn giản là không có khả năng dân chủ hóa. Một Liên Xô đủ tự do để được coi là một nền dân chủ thực sự sẽ ngay lập tức tách ra theo đường lối quốc gia và dân tộc thành một loạt các quốc gia nhỏ hơn. Tuy nhiên, điều này không có nghĩa là các bộ phận riêng lẻ của Liên Xô, bao gồm cả Liên bang Nga hoặc Ukraine, không thể phi hạt nhân hóa. Nhưng dân chủ hóa sẽ phải nối theo sau một quá trình chia cắt quốc gia đau đớn, một quá trình sẽ không được hoàn thành nhanh chóng hoặc không có đổ

máu" [53, tr.36-37]. Mặc dù vậy, theo Fukuyama, những khó khăn này chỉ là những trở ngại tạm thời trên con đường đến với sự "kết thúc lịch sử". Ông đã nhắc nhở rằng: "Chúng ta nên cẩn thận để phân biệt điều kiện chuyển tiếp với điều kiện vĩnh viễn" [53, tr.37]. Fukuyama còn dự đoán một cách dứt khoát theo mạch logic của mình trong tác phẩm là: "Chúng ta sắp kết thúc một thời kỳ mà (người ta đã) tìm cách sử dụng quyền lực nhà nước để xóa bỏ bất bình đẳng kinh tế, và làm như vậy đã cắt xén cơ sở của đời sống kinh tế hiện đại" [53, tr.314]. Ông cho rằng, về lâu dài, những nền tảng của dân chủ và kinh tế thị trường sẽ giúp các quốc gia này ổn định và phát triển: "… có một mô hình phát triển lâu dài hơn nào đó rốt cuộc sẽ dẫn dắt tất cả các quốc gia theo hướng dân chủ tự do?" [53, tr.46-47].

Như vậy, sự chuyển đổi tại các quốc gia hậu Xô Viết và Đông Âu là một bối cảnh thực tiễn không thể thiếu để Fukuyama xây dựng luận điểm của mình. Nó không chỉ là một sự kiện lịch sử mà còn là một bằng chứng thực nghiệm, một cuộc thử nghiệm trên diện rộng, dường như xác nhận rằng không còn một ý thức hệ nào đủ sức cạnh tranh với nền dân chủ tự do. Fukuyama đã nhận định: "Chủ nghĩa phát xít và …, những đối thủ cạnh tranh chính của nền dân chủ tự do cho đến nay, đều đã tự làm mất uy tín của mình" [53, tr.45].

2.1.3. Sự bùng nổ của toàn cầu hóa và công nghệ thông tin

Sự ra đời và bùng nổ của toàn cầu hóa và công nghệ thông tin vào cuối thế kỷ XX là một yếu tố thực tiễn quan trọng khác, cung cấp cơ sở cho luận điểm của Fukuyama. Hai xu thế này đã tạo ra một môi trường lý tưởng để các ý tưởng và mô hình kinh tế, xã hội, chính trị được lan truyền rộng khắp, vượt qua ranh giới quốc gia.

Toàn cầu hóa (globalization) được đặc trưng bởi sự gia tăng mạnh mẽ của luồng di chuyển hàng hóa, dịch vụ, vốn và con người trên quy mô toàn cầu. Quá trình này đã tạo ra một sự phụ thuộc lẫn nhau ngày càng sâu sắc giữa các quốc gia, làm mờ nhạt ranh giới truyền thống và thúc đẩy sự đồng nhất của các thể chế. Fukuyama đã viết: "Kinh nghiệm sau đó đã chứng minh cho… thấy rằng an ninh kinh tế dễ dàng đạt được thông qua thương mại tự do hơn nhiều so với thông qua chiến tranh, và con đường chinh phục quân sự (vốn) hoàn toàn hủy hoại các giá trị kinh tế" [53, tr.336].

Vậy nên, Fukuyama cho rằng toàn cầu hóa đã giúp lan tỏa những nguyên tắc của kinh tế thị trường và dân chủ tự do đến những khu vực mà trước đây nằm ngoài tầm ảnh hưởng của phương Tây. Ông coi đây là một bằng chứng cho thấy mô hình này có một sức hấp dẫn phổ quát.

Cùng với đó, *công nghệ thông tin* (information technology) đã đóng vai trò là chất xúc tác mạnh mẽ. Sự phát triển của Internet, máy tính cá nhân và các phương tiện truyền thông đại chúng đã phá vỡ các rào cản thông tin. Dòng chảy thông tin tự do cho phép mọi người tiếp cận các ý tưởng, các mô hình kinh tế và các giá trị chính trị từ khắp nơi trên thế giới. Điều này đã làm suy yếu khả năng kiểm soát của các chế độ độc tài và tạo áp lực cho các chính phủ phải cải cách, hướng tới các hình thức quản trị mở hơn và dân chủ hơn. Fukuyama đã làm một phép so sánh ngược để tô đậm vai trò của công nghệ thông tin, điều mà Liên Xô và các nước Đông Âu còn kém nên đã phải chịu sự thất bại đau đớn. Ông đã chỉ ra rằng: "Đối với các quốc gia nghèo khó mà thời đại than và thép là niềm mơ ước, thì việc Liên Xô lạc hậu hơn về công nghệ thông tin kém ấn tượng hơn nhiều so với thành tựu họ đã tạo ra một xã hội công nghiệp, đô thị trong một thế hệ duy nhất. Kế hoạch hóa tập trung xã hội chủ nghĩa tiếp tục hấp dẫn vì nó đưa ra một lộ trình nhanh chóng để tích lũy tư bản và chuyển hướng "hợp lý" các nguồn lực quốc gia sang phát triển công nghiệp "cân bằng". Liên Xô đã làm điều … mà các nước công nghiệp hóa ban đầu như Hoa Kỳ và Anh phải mất vài thế kỷ mới có thể thực hiện được bằng các biện pháp không ép buộc" [53, tr.98].

Theo Fukuyama, sự kết hợp giữa toàn cầu hóa và công nghệ thông tin đã thúc đẩy một "sự đồng nhất hóa" (homogenization) về mặt ý thức hệ. Khi các cá nhân và quốc gia nhận thấy rằng con đường duy nhất để đạt được thịnh vượng kinh tế và tham gia vào hệ thống toàn cầu là chấp nhận các nguyên tắc của thị trường tự do và dân chủ, thì việc lựa chọn một hình thức tổ chức xã hội khác trở nên kém hấp dẫn hơn. Ông đã diễn đạt nội dung này như sau: "Trong biểu hiện kinh tế của nó, chủ nghĩa tự do là sự thừa nhận quyền hoạt động kinh tế tự do và trao đổi kinh tế dựa trên tài sản tư nhân và thị trường. Trong những năm qua thuật ngữ "chủ nghĩa tư bản" có thêm

nhiều ý nghĩa đáng ghét, nên gần đây nó dần bị thay thế bởi thuật ngữ "kinh tế thị trường tự do"; cả hai đều là các thuật ngữ thay thế có thể chấp nhận được cho chủ nghĩa tự do kinh tế" [53, tr.44]. Fukuyama lập luận rằng, cuối cùng, tất cả các xã hội sẽ hội tụ về một mô hình lý tưởng – mô hình dân chủ tự do – bởi vì nó là mô hình hiệu quả nhất trong việc đáp ứng cả hai nhu cầu: thịnh vượng vật chất và sự "được thừa nhận" (Anerkennung). Điều đó cũng chính là lý do để: "Các nước Đông Âu đều lựa chọn quay trở lại hệ thống kinh tế thị trường sau cuộc cách mạng dân chủ năm 1989 với sự khác nhau về thời gian và tốc độ thị trường hóa ở từng nước" [53, tr.96].

Như vậy, sự bùng nổ của toàn cầu hóa và công nghệ thông tin, và chung hơn là: "Khoa học với tư cách là một hiện tượng xã hội xuất hiện không đơn giản chỉ vì con người tò mò về vũ trụ, mà vì khoa học cho phép họ thỏa mãn mong muốn an ninh và thu được vô hạn của cải vật chất" [53, tr.80], đã cung cấp cho Fukuyama một bối cảnh thực tiễn, củng cố niềm tin của ông rằng các xã hội đang tiến tới một điểm hội tụ độc nhất, nơi các cuộc đấu tranh của các ý thức hệ sẽ không còn cần thiết nữa.

2.1.4. Xung đột khu vực và vấn đề an ninh phi truyền thống

Dù trật tự lưỡng cực tan rã, nhiều xung đột khu vực (Nam Tư, Rwanda, Trung Đông) vẫn bùng phát, cùng với các thách thức an ninh phi truyền thống như biến đổi khí hậu, khủng bố quốc tế và dịch bệnh. Những yếu tố này nhắc nhở rằng tiến bộ chính trị không đồng nghĩa với sự biến mất của bất ổn.

Bên cạnh những diễn biến có lợi cho luận điểm của Fukuyama, bối cảnh cuối thế kỷ XX và đầu thế kỷ XXI cũng làm bộc lộ những thách thức lớn, đặc biệt là sự gia tăng của xung đột khu vực và các vấn đề an ninh phi truyền thống. Mặc dù Chiến tranh Lạnh đã kết thúc, nhưng sự kết thúc đó không mang lại một kỷ nguyên hòa bình tuyệt đối. Điều này không hề sai, bởi: "nếu cạnh tranh giữa các quốc gia theo một nghĩa nào đó là vĩnh viễn và phổ biến, thì những thay đổi trong hệ tư tưởng hoặc sự lãnh đạo của các quốc gia thù địch về cơ bản sẽ không giải quyết được tình thế tiến thoái lưỡng nan về an ninh quốc tế" [53, tr.250]. Thay vào đó, những xung đột ngầm trước đây đã bùng phát trở lại. Cụ thể vấn đề này được Fukuyama trình bày như sau: "Tất cả các lý thuyết theo chủ nghĩa hiện thực đều bắt đầu từ giả định rằng tình trạng

mất an ninh là một đặc điểm phổ biến và vĩnh viễn của trật tự quốc tế, do đặc tính vô chính phủ thường xuyên của nó. Trong trường hợp không có chủ quyền quốc tế, mỗi quốc gia sẽ có khả năng bị đe dọa bởi mọi quốc gia khác, và sẽ không có biện pháp khắc phục tình trạng mất an ninh nào khác ngoài việc sử dụng vũ khí để tự vệ" [53, tr.247].

Một trong những biểu hiện rõ rệt nhất là các xung đột sắc tộc và tôn giáo. Ví dụ: "Thế giới lịch sử vẫn sẽ có nhiều xung đột tôn giáo, quốc gia và ý thức hệ tùy thuộc vào giai đoạn phát triển của các quốc gia cụ thể liên quan, trong đó các quy tắc cũ về quyền lực chính trị vẫn tiếp tục được áp dụng" [53, tr.276]. Sự tan rã của các quốc gia đa dân tộc như Nam Tư hay Liên Xô cũ đã dẫn đến các cuộc nội chiến đẫm máu, xung đột biên giới và làn sóng tị nạn. Những cuộc chiến này thường không phải là cuộc đấu tranh của các ý thức hệ lớn, mà là những cuộc chiến của các bản sắc, được thúc đẩy bởi sự khao khát được công nhận của các nhóm sắc tộc và tôn giáo, một khía cạnh mà triết học Hegel - Kojève chưa giải quyết triệt để.

Bên cạnh đó, các vấn đề an ninh phi truyền thống như khủng bố xuyên quốc gia, tội phạm mạng, biến đổi khí hậu và đại dịch cũng trở thành những mối đe dọa nghiêm trọng đối với an ninh toàn cầu. Những vấn đề này không thể được giải quyết bằng các phương tiện quân sự thông thường, ngay cả sau khi chiến tranh Lạnh kết thúc, thế giới vẫn còn nhiều bất ổn. Điều này đã khiến nhiều học giả và chính trị gia đặt câu hỏi về tính đúng đắn của luận điểm "Sự cáo chung của lịch sử". Chính bản thân Fukuyama cũng băn khoăn về điều này: "Tất cả đều phải chấp nhận nguyên tắc dân chủ và chủ quyền phổ biến, và cho rằng vì nhiều lý do khác nhau mà quốc gia của họ chưa sẵn sàng cho nền dân chủ, hoặc vì mối đe dọa từ …, chủ nghĩa khủng bố, hoặc sự quản lý kinh tế yếu kém của chế độ dân chủ trước đây. Mỗi bên phải tự biện minh cho mình là quá độ, chờ đợi sự trở lại cuối cùng của nền dân chủ" [53, tr.17].

Mặc dù vậy, Fukuyama vẫn bảo vệ quan điểm của mình bằng cách lập luận rằng những xung đột và thách thức này là những "hiện tượng hậu lịch sử" (post-historical phenomena). Ông cho rằng đây là những vấn đề mang tính cá biệt, không làm thay đổi xu hướng chung của lịch sử hướng tới nền dân chủ tự do. Fukuyma nhận định:

“Nền dân chủ tự do đã bị thách thức bởi hai hệ tư tưởng đối thủ chính - chủ nghĩa phát xít và chủ nghĩa cộng sản – vốn đưa ra những tầm nhìn hoàn toàn khác nhau về một xã hội tốt đẹp” [53, tr.7]. Theo ông, những xung đột này xảy ra ở các khu vực “chưa đạt tới” điểm kết thúc của lịch sử, trong khi các quốc gia đã đạt tới giai đoạn này đang bận rộn với các vấn đề quản trị và phát triển nội bộ. Fukuyma giải thích rằng: “Điều đó có nghĩa là, đối với một bộ phận rất lớn trên thế giới, hiện nay không có hệ tư tưởng nào với những ưu tiên cho tính phổ quát có thể thách thức nền dân chủ tự do, và không có nguyên tắc hợp pháp phổ quát nào khác ngoài chủ quyền của người dân” [53, tr.45].

Tuy nhiên, chính sự tồn tại và gia tăng của những vấn đề này đã cho thấy rằng lịch sử vẫn còn nhiều “mắt xích” chưa được hiểu rõ, và các hệ tư tưởng khác, chẳng hạn như chủ nghĩa dân tộc cực đoan hay chủ nghĩa khủng bố tôn giáo, vẫn có khả năng thách thức mô hình dân chủ tự do.

2.1.5. Sự đối trọng với tư tưởng triết học hậu hiện đại phương Tây cuối thế kỷ XX

Mặc dù tư tưởng của Francis Fukuyama mang đậm tinh thần của chủ nghĩa hiện đại, đặc biệt là niềm tin vào tính hợp lý của lịch sử và khả năng tiến bộ của các thiết chế chính trị - xã hội, song ông không hoàn toàn đứng ngoài những phê phán sâu sắc của trào lưu hậu hiện đại phương Tây cuối thế kỷ XX. Trái lại, trong nhiều lập luận của mình, Fukuyama thể hiện sự nhận thức rõ ràng về các khủng hoảng ý nghĩa, về tính phi tuyến tính và phân mảnh của tiến trình lịch sử, cũng như về những nguy cơ tiềm ẩn của chủ nghĩa duy lý cực đoan khi bị đẩy đến giới hạn. Điều này cho thấy, tư tưởng của ông không đơn thuần là sự lặp lại của chủ nghĩa duy tâm cổ điển, mà đã được đặt trong một bối cảnh triết học mới – nơi các nền tảng nhận thức truyền thống bị chất vấn một cách căn bản.

Luận điểm “Sự cáo chung của lịch sử” của Fukuyama, do đó, không thể tách rời khỏi bối cảnh triết học hậu hiện đại phương Tây. Đây là thời kỳ mà các hệ thống lý thuyết lớn như chủ nghĩa Marx, chủ nghĩa duy tâm Hegel hay thậm chí cả chủ nghĩa tự do cổ điển đều bị xem xét lại một cách nghiêm khắc. Các triết gia hậu hiện đại, tiêu biểu như Jean-François Lyotard, Michel Foucault và Jacques Derrida, đã đặt ra

nghi vấn về khả năng của bất kỳ học thuyết nào có thể nắm bắt và giải thích một cách toàn diện "chân lý" của lịch sử.

Lyotard, trong tác phẩm nổi tiếng "Hoàn cảnh hậu hiện đại" [18], đã đưa ra định nghĩa có tính kinh điển khi cho rằng hậu hiện đại là "sự hoài nghi đối với các đại tự sự". Ông cho rằng: "Các tự sự là những hư cấu, huyền thoại, truyền thuyết, thích hợp với phụ nữ và trẻ con" [13, tr.8]. Từ đó, ông nhấn mạnh rằng đặc trưng nổi bật nhất của thời đại hậu hiện đại chính là sự tan rã của niềm tin vào các siêu tự sự: "J.F. Lyotard xác định đặc điểm nổi bật nhất của thời kỳ hậu hiện đại là thái độ hoài nghi về những siêu tự sự" [13, tr.8]. Theo cách nhìn này, lịch sử không còn là một tiến trình tuyến tính hướng đích, mà trở thành một tập hợp đa dạng của những "tiểu tự sự" (petit récits), mang tính cục bộ, phân mảnh và không thể quy về một logic thống nhất.

Chính trong bối cảnh đó, luận điểm của Fukuyama xuất hiện như một sự thách thức trực tiếp đối với tinh thần hậu hiện đại. Trong khi các triết gia hậu hiện đại tuyên bố sự "cáo chung của các đại tự sự", thì Fukuyama lại đưa ra một đại tự sự mới – một cách lý giải toàn thể về lịch sử nhân loại với một điểm kết thúc xác định. Ông tái khẳng định niềm tin rằng lịch sử có hướng đi và mục tiêu, rằng sự phát triển của các thể chế chính trị không phải là ngẫu nhiên mà mang tính quy luật. Do đó, ông khẳng định: "lịch sử là định hướng tới nền dân chủ tự do của các quốc gia công nghiệp tiên tiến đang ở giai đoạn cuối" [53, tr.69]; đồng thời cũng thừa nhận rằng quan niệm này "rất xa lạ với các luồng tư tưởng chính của thời đại chúng ta" [53, tr.69].

Sự xuất hiện của luận điểm này còn gắn liền với bối cảnh chính trị đặc biệt của cuối thế kỷ XX, khi sự sụp đổ của Liên Xô và hệ thống xã hội chủ nghĩa Đông Âu dường như xác nhận ưu thế của mô hình dân chủ tự do phương Tây. Fukuyama thừa nhận: "…, tôi lập luận rằng một sự đồng thuận liên quan đến tính hợp pháp của nền dân chủ tự do với tư cách là hệ thống chính phủ đã xuất hiện trên khắp thế giới…" [53, tr.xi]. Tuy nhiên, điều đáng chú ý là ngay trong sự khẳng định đó đã tiềm ẩn một câu hỏi mang tính triết học sâu sắc: liệu sự "thắng thế" này có phải là điểm kết thúc thực sự của lịch sử, hay chỉ là một giai đoạn tạm thời trong một tiến trình phức tạp hơn?

Fukuyama ý thức rõ giới hạn của chính luận điểm mình khi đặt ra câu hỏi: "Liệu vào cuối thế kỷ XX, có hợp lý để chúng ta một lần nữa nói về một lịch sử thống nhất và có định hướng của nhân loại…?" [53, tr.xii]. Câu hỏi này cho thấy ông không hoàn toàn phủ nhận tinh thần hoài nghi của hậu hiện đại, mà ngược lại, đã nội tại hóa nó trong chính lập luận của mình như một yếu tố phản tư.

Đặc biệt, khái niệm "con người cuối cùng" (the last man) chính là nơi thể hiện rõ nhất sự giao thoa giữa hiện đại và hậu hiện đại trong tư tưởng Fukuyama. *Một mặt*, đó là hình ảnh của con người trong xã hội dân chủ tự do – nơi các nhu cầu vật chất và sự công nhận cơ bản đã được thỏa mãn. *Mặt khác*, nó lại hàm chứa một nỗi lo mang tính hậu hiện đại: sự suy giảm của ý chí, của khát vọng vươn lên và của những giá trị siêu việt. Fukuyama nhận định: "Tất cả các hành vi của con người cuối cùng có thể được giải thích… bằng tâm lý học và nhân chủng học…" [53, tr.151], qua đó cho thấy nguy cơ giản lược con người thành một thực thể thuần túy sinh học - xã hội.

Ông tiếp tục đặt ra một loạt câu hỏi mang tính hiện sinh sâu sắc: liệu một xã hội đạt đến sự ổn định và thịnh vượng có làm mất đi động lực lịch sử? Liệu con người có trở nên "hài lòng" đến mức đánh mất chính bản chất nhân tính của mình? Fukuyama mô tả: "Con người cuối cùng… hiểu rõ hơn là liều mạng vì một nguyên nhân nào đó…" [53, tr.307]. Và sâu sắc hơn, ông đặt vấn đề: "Chúng ta có nên lo sợ rằng… không còn là con người nữa mà là động vật thuộc giống Homo sapiens?" [53, tr.312]. Những câu hỏi này cho thấy Fukuyama không chỉ là người xây dựng một lý thuyết về kết thúc lịch sử, mà còn là người cảnh báo về những hệ quả nhân học - đạo đức của chính "sự kết thúc" đó.

Từ đây có thể thấy rõ tính hai mặt trong tư tưởng của Fukuyama: *một mặt*, ông kế thừa tinh thần hiện đại với niềm tin vào tiến bộ, lý tính và dân chủ; *mặt khác*, ông tiếp thu tinh thần hậu hiện đại ở sự hoài nghi, tự phản tư và ý thức về tính mong manh của các cấu trúc lý luận. Chính sự kết hợp này đã tạo nên một hệ thống tư tưởng vừa mang tính khẳng định, vừa chứa đựng những yếu tố phê phán nội tại.

Như vậy, luận điểm của Fukuyama vừa là sự phản bác đối với triết học hậu hiện đại khi ông tái khẳng định khả năng tồn tại của một "đại tự sự" về lịch sử, vừa là một

cuộc đối thoại sâu sắc với chính trào lưu này khi ông thừa nhận những giới hạn và nguy cơ của mọi lý thuyết mang tính toàn thể. Điều này làm cho tư tưởng của Fukuyama không chỉ có giá trị như một học thuyết chính trị, mà còn như một nỗ lực triết học nhằm dung hòa giữa hai khuynh hướng lớn của tư duy phương Tây đương đại: hiện đại và hậu hiện đại.

2.1.6. Thực tiễn khu vực Đông Nam Á và Việt Nam

Luận điểm về "Sự cáo chung của lịch sử" của Fukuyama đã đặt ra một câu hỏi lớn về con đường phát triển của các quốc gia ngoài khối phương Tây, đặc biệt là ở những khu vực có đặc thù về chính trị, văn hóa và xã hội như khu vực Đông Nam Á và Việt Nam. Mặc dù lý thuyết này dự báo một sự hội tụ toàn cầu về mô hình dân chủ tự do, song thực tiễn tại khu vực này lại cho thấy một bức tranh phức tạp hơn và đầy rẫy những thách thức. Ông tỏ rõ sự hoài nghi khi đặt câu hỏi: "Nhưng nếu "hệ thống" tư bản chủ nghĩa "thế giới" không phải là trở ngại cho sự phát triển kinh tế ở Thế giới thứ ba, thì tại sao các nền kinh tế định hướng thị trường khác ngoài châu Á lại không phát triển nhanh như vậy?" [53, tr.103].

Thứ nhất, sự trỗi dậy của các nền kinh tế Châu Á. Một trong những thách thức lớn nhất đối với luận điểm của Fukuyama chính là sự thành công của các nền kinh tế phát triển nhanh chóng ở Châu Á, đặc biệt là tại khu vực Đông Nam Á. Fukuyama nhận ra rằng: "Thành công kinh tế châu Á, ngoài các lợi ích vật chất mà nó mang lại cho các quốc gia châu Á, còn có tác dụng lớn là cuối cùng đã đặt lại những ý tưởng tự chê bai mình như cho rằng, thuyết phụ thuộc là chướng ngại vật đối với tăng trưởng vì đánh giá thấp các nguồn lực phát triển kinh tế" [53, tr.101]. Các quốc gia như Singapore, Malaysia hay Việt Nam (40 năm gần đây) đã đạt được những thành tựu kinh tế đáng kể mà không nhất thiết phải tuân thủ hoàn toàn mô hình dân chủ tự do của phương Tây. Ông dẫn chứng: "Các quốc gia như Nhật Bản, Singapore và Hồng Kông với ít đất đai, dân số hạn chế và không có tài nguyên thiên nhiên đã tự tìm thấy mình ở một vị trí đáng ghen tị về kinh tế và không cần phải sử dụng đến chủ nghĩa đế quốc để gia tăng sự giàu có của mình" [53, tr.262].

Singapore: Mô hình phát triển của Singapore thường được xem là một ví dụ điển hình cho sự thành công của "chủ nghĩa tư bản nhà nước", kết hợp giữa kinh tế thị trường tự do với một hệ thống chính trị độc đảng và quản trị hành chính hiệu quả, nhấn mạnh vào kỷ luật xã hội và sự ổn định.

Việt Nam: Sau đổi mới năm 1986, Việt Nam đã chuyển đổi từ nền kinh tế kế hoạch hóa tập trung sang kinh tế thị trường định hướng xã hội chủ nghĩa. Sự tăng trưởng kinh tế mạnh mẽ và sự hội nhập sâu rộng vào nền kinh tế toàn cầu đã giúp cải thiện đáng kể đời sống người dân, giảm nghèo và nâng cao vị thế quốc tế. Điều này cho thấy hiệu quả của một mô hình phát triển khác, nơi nhà nước vẫn đóng vai trò chủ đạo trong việc định hướng và quản lý kinh tế, trái với dự đoán về sự thống trị tuyệt đối của nền dân chủ tự do và kinh tế thị trường hoàn toàn. Việc tìm tòi của Việt Nam nửa sau những năm 80 – đầu những năm 90 thế kỷ trước con đường thoát khỏi từ mô hình kinh tế tập trung – quan liêu – bao cấp để chuyển đổi sang một mô hình vận hành nền kinh tế tương đối tự do hơn, tuy chưa có kết quả đáng kể trong những năm đó, do vậy khó có tác động gì đến tư tưởng của Fukuyama. Song với tư cách là một học giả tiếng tăm thời đó Fukuyama không thể không chú ý đến những cải cách, đổi mới kinh tế và đời sống xã hội Việt Nam; và những chuyển biến ban đầu còn rất nhỏ nhoi đó ít nhiều đã khiến một người nhạy cảm như ông tiếp nhận như một luận cứ hiếm hoi thêm phần củng cố tư tưởng của ông về kinh tế thị trường và dân chủ tự do.

Sự tồn tại và thành công của những mô hình này đặt ra câu hỏi về tính phổ quát của luận điểm Fukuyama: liệu mô hình dân chủ tự do có phải là con đường duy nhất để đạt được thịnh vượng và ổn định?

Thứ hai, vấn đề về bản sắc và chủ nghĩa dân tộc. Trong khi Fukuyama lập luận rằng các cuộc đấu tranh ý thức hệ đã đi đến hồi kết, thực tế ở Đông Nam Á lại chứng kiến sự trỗi dậy mạnh mẽ của chủ nghĩa dân tộc và các vấn đề bản sắc (sắc tộc, tôn giáo). Những yếu tố này thường là nguồn cơn của các xung đột khu vực và nội bộ, trái ngược với viễn cảnh một "thế giới hậu lịch sử" yên bình.

Xung đột tại các vùng biên giới và nội bộ quốc gia: Nhiều quốc gia trong khu vực phải đối mặt với các cuộc nổi dậy ly khai hoặc căng thẳng giữa các nhóm sắc tộc,

tôn giáo khác nhau (ví dụ: người Hồi giáo ở miền Nam Thái Lan, người thiểu số ở một số vùng của Myanmar). Những xung đột này không xuất phát từ cuộc đấu tranh giữa các hệ tư tưởng lớn mà là từ khao khát được công nhận, được bảo vệ bản sắc văn hóa và quyền lợi của các nhóm dân tộc thiểu số. Vấn đề này đã được Fukuyama đề cập trong tác phẩm: "Tất cả những yếu tố này - ý thức về bản sắc dân tộc, tôn giáo, bình đẳng xã hội, xu hướng xã hội dân sự và kinh nghiệm lịch sử của các thể chế tự do - chung quy tạo nên văn hóa của một dân tộc" [53, tr.219].

Chủ nghĩa dân tộc: Tình hình Biển Đông đã cho thấy một minh chứng rõ rệt về sự hồi sinh của chủ nghĩa dân tộc, khi các quốc gia trong khu vực tranh chấp chủ quyền và bảo vệ lợi ích quốc gia của mình. Đây là một động lực chính trị mạnh mẽ, có thể thách thức các nguyên tắc của trật tự quốc tế và các giá trị tự do. Vì thế, Fukuyama cho rằng: "Chủ nghĩa dân tộc là một biểu hiện của mong muốn được công nhận, nảy sinh từ các tầng lớp nhân dân. Người theo chủ nghĩa dân tộc chủ yếu không bận tâm đến lợi ích kinh tế, mà là sự công nhận và phẩm giá" [53, tr.201]. Biểu hiện phổ biến của chủ nghĩa dân tộc hiện nay là: "Thay vì từng hoàng tử đấu tranh vì vinh quang cá nhân, giờ đây chúng ta có toàn bộ quốc gia yêu cầu được công nhận quốc gia của họ" [53, tr.201].

Vấn đề quản trị và tham nhũng: Mặc dù nhiều quốc gia Đông Nam Á đã tiến hành cải cách hành chính và chính trị, nhưng các vấn đề về quản trị nhà nước và tham nhũng vẫn là những rào cản lớn. Thực tiễn cho thấy, việc áp dụng các nguyên tắc của nền dân chủ tự do không phải lúc nào cũng suôn sẻ, và những thách thức này đôi khi làm suy yếu niềm tin vào các thể chế. Fukuyama đã đưa ra một dẫn chứng ở Trung Quốc như sau: "Vào mùa xuân năm 1989, Bắc Kinh tạm thời bị chiếm bởi hàng chục nghìn sinh viên kêu gọi chấm dứt tham nhũng và thiết lập nền dân chủ ở Trung Quốc. Cuối cùng họ đã bị quân đội Trung Quốc nghiền nát một cách tàn nhẫn vào tháng 6, nhưng không phải trước khi họ có thể công khai đặt câu hỏi về tính hợp pháp của Đảng Cộng sản Trung Quốc" [53, tr.26]. Bên cạnh đó, "mọi người đều biết" rằng dân chủ có nghĩa là "bạn có thể làm bất cứ điều gì bạn muốn" và nếu quả thực như vậy thì điều này thật không hề đơn giản.

Thực tiễn tại khu vực Đông Nam Á và Việt Nam cho thấy luận điểm của Fukuyama cần được xem xét lại một cách thận trọng. Mặc dù các quốc gia này đã tiếp nhận nhiều yếu tố của kinh tế thị trường và hội nhập sâu rộng vào hệ thống toàn cầu, nhưng họ không nhất thiết phải đi theo một con đường duy nhất đã được "định sẵn" về mặt chính trị. Sự thành công của các nền kinh tế này, cùng với sự tồn tại của các thách thức về bản sắc và chủ nghĩa dân tộc, cho thấy rằng "lịch sử" vẫn đang tiếp diễn và các mô hình phát triển khác nhau vẫn đang cùng tồn tại trên thế giới.

Tóm lại, tác phẩm "Sự cáo chung của lịch sử và Con người cuối cùng" của Francis Fukuyama ra đời trong một bối cảnh lịch sử độc nhất vô nhị - một khoảnh khắc mà ý thức hệ Tự do được xác nhận bằng thực tiễn sau sự sụp đổ của hệ thống đối lập, đồng thời, tạo ra một sự trống rỗng lý luận về ý nghĩa của tiến trình lịch sử. Bối cảnh này là điều kiện cần để học thuyết Fukuyama được công bố. Tuy nhiên, điều kiện đủ và cốt lõi làm nên tính triết học của công trình lại nằm ở việc Fukuyama đã tái khám phá và sử dụng một cách sáng tạo hệ thống các khái niệm của triết học lịch sử Châu Âu, đặc biệt là của Hegel và Kojève. Nói cách khác, chính trong bối cảnh lịch sử thuận lợi, nơi ý thức hệ Tự do lên ngôi, cùng với những ảnh hưởng sâu sắc từ các nhà tư tưởng chính trị cổ điển, Francis Fukuyama đã tìm thấy nền tảng triết học cho luận đề của mình. Nền tảng này chính là sự kế thừa và diễn giải sáng tạo triết học lịch sử của G.W.F. Hegel, một nội dung trọng tâm của tiết 2.2, nơi luận án sẽ đi sâu vào phân tích cả các cội nguồn tư tưởng sâu xa khác.

2.2. Những tiền đề tư tưởng

Tư tưởng triết học lịch sử của Francis Fukuyama trong "Sự cáo chung của lịch sử và con người cuối cùng" không hình thành từ mảnh đất trống, mà chịu sự tác động sâu sắc của nhiều trào lưu tư tưởng từ truyền thống cổ điển cho đến hiện đại và hậu hiện đại. Việc nhận diện những ảnh hưởng này là cần thiết để giải mã lập luận của ông về "sự cáo chung" của lịch sử.

2.2.1. Tư tưởng triết học lịch sử của Plato (*Nguồn gốc của khái niệm "Thymos" trong Triết học Plato*)

Plato là một trong những triết gia lớn chủ yếu của triết học phương Tây cổ đại, đồng thời cũng là một trong những nguồn ảnh hưởng tư tưởng sâu sắc đến Francis Fukuyama trong quá trình hình thành và phát triển quan điểm triết học lịch sử của mình. Trong tác phẩm "Sự cáo chung của lịch sử và Con người cuối cùng", Fukuyama nhiều lần trực tiếp và gián tiếp viện dẫn Plato, không chỉ như một điểm tựa triết học cổ điển, mà còn như một nền tảng tư tưởng giúp ông xây dựng một cách tiếp cận mới cho vấn đề động lực của lịch sử. Điều này cho thấy, việc quay trở lại với Plato không phải là một sự hồi cố mang tính hình thức, mà là một nỗ lực có ý thức nhằm phục dựng lại một chiều kích nhân học - đạo đức của lịch sử vốn đã bị xem nhẹ trong nhiều lý thuyết hiện đại.

Trong lập luận của Fukuyama, ảnh hưởng của Plato thể hiện rõ nét nhất thông qua việc ông tiếp thu và tái diễn giải khái niệm "thymos" – một phạm trù trung tâm trong học thuyết về linh hồn của Plato. Thực chất, "khao khát được công nhận" (desire for recognition) – một trong những trụ cột của toàn bộ hệ thống tư tưởng Fukuyama – chính là sự phát triển hiện đại của khái niệm thymos này. Như Fukuyama đã chỉ ra một cách rõ ràng: "Nó được Plato mô tả lần đầu tiên ở tác phẩm *Cộng hòa*, khi ông lưu ý rằng linh hồn có ba phần: phần 1 là mong muốn, phần 2 là lý luận, và phần 3 được ông gọi là thymos, hay "tinh thần"" [53, tr.xvi]. Ở đây, Fukuyama không chỉ dừng lại ở việc trích dẫn Plato, mà còn đặt lại vấn đề về cấu trúc nội tại của tâm trí con người như một chủ thể lịch sử, qua đó mở rộng phạm vi phân tích của triết học lịch sử từ lĩnh vực kinh tế - vật chất sang lĩnh vực tâm lý - tinh thần.

Theo Plato, thymos là bộ phận trung gian của linh hồn, nằm giữa lý trí (logos) và dục vọng (epithymia), nhưng không phải theo nghĩa trung hòa đơn thuần, mà là một yếu tố năng động, có khả năng nghiêng về phía lý trí để kiểm soát dục vọng. Chính vì vậy, thymos thường được hiểu như là "tinh thần", "ý chí", hoặc "lòng dũng cảm", biểu hiện ở khát vọng được công nhận, được tôn trọng và khẳng định giá trị của bản thân trong cộng đồng. Fukuyama đã tiếp thu cách hiểu này và nhấn mạnh

thêm rằng: “Thymos đã bị phụ thuộc vào ham muốn và lý trí, tức là ham muốn được hướng dẫn bởi lý trí” [53, tr.334]. Như vậy, thymos không tồn tại độc lập mà luôn vận động trong mối quan hệ biện chứng với hai thành tố còn lại của linh hồn, tạo nên một chỉnh thể thống nhất của đời sống nội tâm con người.

Điểm đặc sắc trong cách tiếp cận của Fukuyama là ông không xem thymos chỉ như một phạm trù tâm lý cá nhân, mà nâng nó lên thành một động lực mang tính lịch sử - xã hội. Theo ông, chính thymos là yếu tố khiến con người vượt ra khỏi những nhu cầu sinh tồn giản đơn để hướng tới các giá trị cao hơn như danh dự, phẩm giá và sự công nhận. Điều này được ông minh họa rất sinh động khi viết: “Đó là, người nô lệ vẫn sở hữu thymos, ý thức về giá trị và phẩm giá của bản thân, và mong muốn sống một cái gì đó khác hơn là một cuộc sống nô lệ đơn thuần...” [53, tr.198]. Nhận định này có ý nghĩa đặc biệt quan trọng, bởi nó cho thấy ngay cả trong những điều kiện bị áp bức nhất, con người vẫn mang trong mình một động lực nội tại thúc đẩy họ vượt lên hoàn cảnh, từ đó trở thành chủ thể của lịch sử.

Không dừng lại ở đó, Fukuyama còn mở rộng phạm vi của thymos từ cá nhân sang cộng đồng và các cấu trúc xã hội rộng lớn hơn. Ông cho rằng: “Thymos của một người không gắn bó quá nhiều với bản thân cá nhân mà người ta tự hào về phẩm chất cá nhân với gia đình và các nhóm khác, ở đó danh tiếng của họ được ưu tiên hơn bất kỳ thành viên nào” [53, tr.239]. Như vậy, thymos không chỉ là nền tảng của bản sắc cá nhân, mà còn là cơ sở hình thành bản sắc tập thể, từ đó dẫn đến các xung đột và liên kết trong đời sống chính trị - xã hội. Đây chính là điểm mà Fukuyama vượt ra khỏi Plato theo hướng hiện đại hóa khái niệm thymos, gắn nó với các hiện tượng như chủ nghĩa dân tộc, chính trị bản sắc và các phong trào xã hội đương đại.

Từ góc độ triết học lịch sử, Fukuyama đặc biệt nhấn mạnh vai trò của thymos như một động lực thúc đẩy tiến trình lịch sử. Ông khẳng định: “chính khao khát được công nhận của nô lệ mới là động cơ thúc đẩy lịch sử tiến lên, chứ không phải sự tự mãn nhàn rỗi và bản thân không thay đổi của chủ nhân” [53, tr.198]. Luận điểm này cho thấy một sự tương đồng rõ rệt với phép biện chứng chủ – nô của Hegel, nhưng đồng thời cũng cho thấy dấu ấn sâu sắc của Plato trong việc xác định bản chất của

động lực lịch sử không chỉ nằm ở vật chất hay quyền lực, mà còn nằm ở nhu cầu được công nhận về mặt tinh thần.

Fukuyama cũng chỉ ra rằng, thymos không phải là một hiện tượng nhất thời, mà là một yếu tố cấu thành bền vững của bản chất con người: "Thymos cuối cùng đã cho Kojève một phần vĩnh viễn của bản chất con người..." [53, tr.207]. Điều này có nghĩa là, dù lịch sử có phát triển đến bất kỳ giai đoạn nào, thì nhu cầu được công nhận vẫn luôn tồn tại và tiếp tục đóng vai trò như một nguồn gốc của biến động xã hội. Khi nhu cầu này không được thỏa mãn trong một hệ thống chính trị cụ thể, nó sẽ chuyển hóa thành sự bất mãn, phẫn nộ và dẫn đến các cuộc đấu tranh nhằm thay đổi trật tự hiện có. Fukuyama diễn giải rõ hơn điều này khi cho rằng: "Mong muốn và lý trí kết hợp với nhau đủ để giải thích quá trình công nghiệp hóa... nhưng chúng không thể giải thích sự phấn đấu cho nền dân chủ tự do, cuối cùng nảy sinh từ thymos..." [53, tr.xviii].

Ở cấp độ sâu hơn, thymos còn phản ánh một chiều kích mang tính hiện sinh của con người, đó là nhu cầu khẳng định mình như một chủ thể tự do. Fukuyama viết: "Thymos là phe của con người cố tình tìm kiếm sự đấu tranh và hy sinh..." [53, tr.304]. Nhận định này cho thấy rằng con người không chỉ là một thực thể tìm kiếm an toàn và tiện nghi, mà còn là một chủ thể sẵn sàng chấp nhận rủi ro để bảo vệ danh dự và phẩm giá. Đây chính là yếu tố giải thích vì sao lịch sử không thể kết thúc một cách đơn giản ở trạng thái thỏa mãn vật chất, mà luôn tiềm ẩn những xung đột mới xuất phát từ chiều sâu của đời sống tinh thần.

Khái quát lại, có thể thấy rằng nguồn gốc sâu xa của khái niệm thymos mà Fukuyama sử dụng bắt nguồn xa xôi từ triết học Hy Lạp cổ đại, đặc biệt là từ tác phẩm "Cộng hòa" của Plato. Trong mô hình linh hồn ba phần (lý tính – dục vọng – thymos), thymos giữ vai trò là yếu tố bảo đảm cho phẩm giá, danh dự và sự công nhận – những giá trị cốt lõi của đời sống chính trị. Plato không chỉ sử dụng mô hình này để giải thích cấu trúc con người, mà còn để thiết kế một mô hình nhà nước lý tưởng, trong đó thymos tương ứng với tầng lớp chiến binh – những người bảo vệ trật tự và công lý.

Plato xem thymos là đồng minh tự nhiên của lý trí và là điều kiện không thể thiếu để duy trì trật tự đạo đức trong xã hội. Nếu thiếu thymos, xã hội sẽ rơi vào tình trạng mất cân bằng, khi dục vọng lấn át lý trí, dẫn đến sự suy thoái của các giá trị công dân. Chính vì vậy, thymos không chỉ là một phạm trù tâm lý, mà còn là một phạm trù mang tính nhân học chính trị sâu sắc, khẳng định rằng nhu cầu được công nhận và phẩm giá là những yếu tố không thể thiếu trong tổ chức xã hội.

Trên cơ sở đó, Fukuyama đã thực hiện một bước phát triển quan trọng khi "hiện đại hóa" khái niệm thymos, biến nó thành một nguyên lý giải thích toàn bộ tiến trình lịch sử nhân loại. Theo ông, lịch sử có thể được hiểu như một quá trình đấu tranh liên tục để đạt được sự công nhận, từ những hình thức bất bình đẳng (megalothymia) đến sự công nhận bình đẳng (isotimia) được thể chế hóa trong nền dân chủ tự do. Điều này cho thấy sự kết hợp độc đáo giữa Plato, Hegel và Kojève trong tư duy của Fukuyama, đồng thời khẳng định vai trò nền tảng của triết học cổ điển trong việc hình thành các lý thuyết hiện đại.

Vì vậy, có thể khẳng định rằng tư tưởng triết học của Plato, đặc biệt là học thuyết về thymos, chính là một trong những tiền đề tư tưởng đầu tiên và quan trọng nhất ảnh hưởng đến tư tưởng triết học lịch sử của Francis Fukuyama trong tác phẩm "Sự cáo chung của lịch sử và Con người cuối cùng". Đây không chỉ là sự kế thừa đơn thuần, mà còn là một sự tái diễn giải sáng tạo, góp phần làm phong phú thêm cách hiểu về động lực và ý nghĩa của lịch sử trong bối cảnh thế giới hiện đại.

2.2.2. Tư tưởng triết học lịch sử của Hegel (Triết học lịch sử của G.W.F. Hegel: Động lực biện chứng và khái niệm "Sự cáo chung của Lịch sử")

Triết học lịch sử của G.W.F. Hegel được xem là tiền đề tư tưởng trực tiếp, có tính nền tảng và quyết định nhất đối với sự hình thành tư tưởng triết học lịch sử của Francis Fukuyama. Không chỉ dừng lại ở sự ảnh hưởng mang tính khái quát, hệ thống tư duy của Hegel còn cung cấp cho Fukuyama một khung phương pháp luận hoàn chỉnh để lý giải lịch sử như một tiến trình có tính mục đích, có cấu trúc và có điểm kết thúc. Điều này được thể hiện trên nhiều phương diện cụ thể sau đây:

Trước hết, về quan niệm lịch sử như là sự phát triển của Tự do, Hegel đã xây dựng một cách hiểu mang tính cách mạng trong triết học. Theo ông, lịch sử không phải là chuỗi sự kiện ngẫu nhiên, rời rạc, mà là một tiến trình hợp lý, trong đó Tinh thần (Geist) từng bước tự nhận thức về chính mình với tư cách là Tự do. Quá trình này diễn ra thông qua các mâu thuẫn và sự phủ định biện chứng, nơi mỗi giai đoạn lịch sử vừa là kết quả, vừa là tiền đề cho giai đoạn tiếp theo. Chính vì vậy, lịch sử mang tính hướng đích (teleological), nghĩa là vận động về một mục tiêu nhất định.

Hegel cho rằng lịch sử đạt đến điểm hoàn tất khi Tự do được hiện thực hóa một cách phổ quát trong đời sống xã hội, đặc biệt thông qua các thiết chế chính trị - pháp lý. Nhà nước hợp hiến hiện đại, trong cách hiểu của Hegel, chính là hình thức thể chế hóa cao nhất của Tự do, nơi các cá nhân được thừa nhận như những chủ thể có quyền và phẩm giá. Khi đó, mâu thuẫn cơ bản của lịch sử – tức là mâu thuẫn giữa các ý thức về tự do – được giải quyết về mặt nguyên tắc. Như Fukuyama đã trích dẫn và diễn giải: "Tuy nhiên, Hegel đã định nghĩa lịch sử là sự tiến bộ của con người lên các cấp độ lý trí và tự do cao hơn, và quá trình này có một điểm cuối hợp lý trong việc đạt được sự tự ý thức tuyệt đối" [53, tr.64].

Từ góc độ này, có thể thấy rõ rằng, Fukuyama không sáng tạo ra ý tưởng về "kết thúc của lịch sử", mà kế thừa trực tiếp từ Hegel, đồng thời đặt nó vào bối cảnh chính trị toàn cầu cuối thế kỷ XX.

Thứ hai, về động lực của lịch sử – khái niệm Công nhận (Anerkennung) và biện chứng Chủ - Nô – đây chính là điểm trung tâm trong sự tiếp thu của Fukuyama từ Hegel. Nếu như Plato đặt nền móng với khái niệm thymos như một yếu tố tâm lý - đạo đức, thì Hegel đã nâng nó lên thành một phạm trù triết học - xã hội mang tính phổ quát. Công nhận không chỉ là nhu cầu tâm lý cá nhân, mà là yêu cầu mang tính bản thể của ý thức: mỗi con người chỉ có thể đạt được ý thức về bản thân thông qua sự thừa nhận từ người khác.

Trong tác phẩm "Hiện tượng học Tinh thần", Hegel đã trình bày biện chứng Chủ - Nô như một mô hình khởi nguyên của lịch sử xã hội. Cuộc đấu tranh giữa hai ý thức nhằm giành lấy sự công nhận dẫn đến sự phân hóa thành Chủ nhân và Nô lệ.

Tuy nhiên, nghịch lý nằm ở chỗ: Chủ nhân không đạt được sự công nhận đích thực, bởi nó đến từ một ý thức bị lệ thuộc; trong khi đó, Nô lệ thông qua lao động lại đạt được ý thức sâu sắc hơn về bản thân và thế giới. Chính điều này làm cho lịch sử tiếp tục vận động như một quá trình đấu tranh không ngừng nhằm đạt tới sự công nhận bình đẳng.

Fukuyama đặc biệt nhấn mạnh ý nghĩa của luận điểm này khi cho rằng: động lực thực sự của lịch sử không phải chỉ là nhu cầu vật chất hay lý trí công cụ, mà chính là "khao khát được công nhận". Đây là yếu tố giải thích vì sao con người sẵn sàng hy sinh vì danh dự, vì lý tưởng – những điều không thể quy giản về lợi ích kinh tế thuần túy. Chính trên cơ sở đó, ông khẳng định rằng: "Có thể nói về tiến trình lịch sử nếu người ta biết nhân loại đang đi về đâu" [53, tr.7], và hướng đi đó gắn liền với việc mở rộng các hình thức công nhận ngày càng phổ quát hơn.

Thứ ba, về khái niệm "Sự cáo chung của Lịch sử", cần nhấn mạnh rằng trong tư tưởng Hegel, đây không phải là sự kết thúc của các biến cố lịch sử cụ thể, mà là sự kết thúc của một tiến trình triết học – tiến trình tìm kiếm hình thức tối ưu của Tự do. Khi nguyên tắc công nhận lẫn nhau được thể chế hóa một cách phổ quát, lịch sử với tư cách là sự đấu tranh ý thức hệ sẽ đi đến hồi kết.

Fukuyama đã tiếp thu trực tiếp luận điểm này, nhưng diễn giải lại trong bối cảnh hiện đại. Ông đặt câu hỏi: "Có "mâu thuẫn" nào trong trật tự xã hội dân chủ tự do đương thời khiến chúng ta kỳ vọng rằng tiến trình lịch sử sẽ tiếp tục, và tạo ra một trật tự mới cao hơn không?" [53, tr.136]. Từ đó, ông đi đến kết luận rằng dân chủ tự do, với khả năng kết hợp giữa "mong muốn hợp lý và sự thừa nhận hợp lý", là mô hình thỏa mãn tốt nhất hai trụ cột của lịch sử [53, tr.337].

Ở đây, Fukuyama không chỉ kế thừa Hegel mà còn tiến hành một sự "chính trị hóa" triết học lịch sử, khi đồng nhất điểm kết thúc của lịch sử với sự thắng thế toàn cầu của mô hình dân chủ tự do phương Tây.

Thứ tư, cần làm rõ vai trò trung gian của Alexandre Kojève trong việc truyền dẫn tư tưởng Hegel đến Fukuyama, như một mắt xích quan trọng. Kojève, trong các bài giảng tại Paris những năm 1930, đã diễn giải Hegel theo hướng hiện đại hóa và

cụ thể hóa, cho rằng "kết thúc của lịch sử" đã phần nào được hiện thực hóa trong các xã hội dân chủ - tư bản phương Tây. Như Fukuyama ghi nhận: "Tuyên bố của Kojève rằng chúng ta đang ở giai đoạn cuối của lịch sử, do đó dựa trên sức mạnh của khẳng định rằng sự công nhận được cung cấp bởi nhà nước dân chủ tự do đương thời đáp ứng đầy đủ mong muốn được công nhận của con người" [53, tr.207].

Chính thông qua Kojève, Fukuyama đã tiếp cận Hegel không chỉ như một triết gia cổ điển, mà như một nhà tư tưởng có khả năng giải thích trực tiếp các biến động chính trị hiện đại, đặc biệt là sự kết thúc của Chiến tranh Lạnh. Từ đó, ông đưa ra dự báo rằng: "các chính phủ dân chủ tự do sẽ tiếp tục lan rộng đến ngày càng nhiều quốc gia trên thế giới" [53, tr.4].

Tuy nhiên, Fukuyama cũng không hoàn toàn lặp lại Hegel, mà bổ sung thêm chiều kích nhân học - tâm lý thông qua khái niệm megalothymia và isotimia, nhằm lý giải những nguy cơ nội tại của chính nền dân chủ tự do. Ông cảnh báo rằng lịch sử không chỉ là câu chuyện của lý trí và tiến bộ, mà còn là "sự xuất hiện, tăng trưởng và cuối cùng là suy giảm của bệnh megalothymia" [53, tr.189], tức là khát vọng được công nhận vượt trội, có thể dẫn đến xung đột mới.

Đồng thời, ông cũng nhấn mạnh một nghịch lý sâu sắc: "Tiến trình lịch sử bắt đầu với trận chiến đẫm máu của chủ nhân kết thúc theo một nghĩa nào đó với những cư dân tư sản hiện đại… những người theo đuổi lợi ích vật chất hơn là vinh quang" [53, tr.189]. Điều này cho thấy nguy cơ suy giảm của tinh thần chính trị – một vấn đề mà nhiều học giả sau này tiếp tục phê phán Fukuyama.

Cuối cùng, có thể khẳng định rằng, Fukuyama đã kế thừa một cách có chọn lọc và sáng tạo triết học lịch sử của Hegel. Ông giữ lại cấu trúc cơ bản: lịch sử như một tiến trình có mục đích, được thúc đẩy bởi đấu tranh vì sự công nhận, và hướng tới một trạng thái hoàn tất. Tuy nhiên, ông đồng thời đơn giản hóa và hiện đại hóa nó, khi xác định dân chủ tự do là hình thái cuối cùng của lịch sử nhân loại.

Như Fukuyama đã nhấn mạnh: "Đối với Hegel, hiện thân của tự do con người là nhà nước hợp hiến hiện đại… Lịch sử Phổ quát của nhân loại không gì khác hơn là sự vươn lên tiến bộ của con người với tính hợp lý hoàn toàn" [53, tr.60]. Trên cơ

sở đó, ông phát triển luận đề của mình như một sự tiếp nối trực tiếp nhưng mang tính ứng dụng chính trị rõ nét.

Tóm lại, triết học lịch sử của Hegel không chỉ là một nguồn ảnh hưởng, mà chính là nền tảng lý luận cốt lõi định hình toàn bộ hệ thống tư tưởng của Fukuyama. Việc tiếp thu và tái diễn giải Hegel đã cho phép Fukuyama xây dựng nên một trong những luận đề gây tranh luận sâu rộng nhất trong triết học và chính trị học đương đại – luận đề về "Sự cáo chung của Lịch sử".

2.2.3. Tư tưởng triết học lịch sử của Alexandre Kojève

Trong tác phẩm "Sự cáo chung của lịch sử và Con người cuối cùng", Francis Fukuyama nhiều lần trực tiếp nhắc đến Alexandre Kojève như một nguồn ảnh hưởng lý luận đặc biệt quan trọng. Trên thực tế, nếu Hegel cung cấp nền tảng triết học nguyên thủy, thì Kojève chính là người đã "hiện đại hóa" và "chính trị hóa" Hegel, qua đó tạo ra một cầu nối trực tiếp để Fukuyama tiếp nhận và phát triển tư tưởng triết học lịch sử của mình. Có thể nói, việc hiểu đúng vai trò của Kojève là điều kiện không thể thiếu để giải thích đầy đủ cấu trúc lập luận về "sự cáo chung của lịch sử" trong tư duy của Fukuyama.

Trước hết, cần khẳng định rằng Kojève không chỉ là một người chú giải Hegel theo nghĩa thông thường, mà là một nhà tư tưởng đã tái cấu trúc toàn bộ triết học Hegel theo hướng hiện sinh - lịch sử và mang tính ứng dụng cao. Trong các bài giảng nổi tiếng tại Paris những năm 1930 về "Hiện tượng học Tinh thần", Kojève đã diễn giải biện chứng Chủ - Nô của Hegel như một quá trình lịch sử cụ thể, trong đó con người không chỉ là chủ thể nhận thức, mà còn là chủ thể hành động, đấu tranh và tự khẳng định mình trong thế giới thực. Chính cách diễn giải này đã làm nổi bật yếu tố "khao khát được công nhận" như là động lực trung tâm của lịch sử nhân loại.

Fukuyama đã tiếp thu trực tiếp luận điểm này từ Kojève khi khẳng định: "Tuyên bố của Kojève rằng nhân loại đã đi đến tận cùng của lịch sử dựa trên quan điểm của ông rằng mong muốn được công nhận là khao khát cơ bản nhất của con người" [53, tr.288]. Như vậy, nếu như trong Hegel, Anerkennung vẫn còn mang tính trừu tượng triết học, thì qua Kojève, nó trở thành một nguyên lý giải thích cụ thể cho các hiện

tượng lịch sử - chính trị. Điều này đặc biệt quan trọng đối với Fukuyama, bởi nó cho phép ông lý giải các biến động toàn cầu không chỉ bằng các yếu tố kinh tế hay quyền lực, mà còn bằng chiều sâu nhân học của nhu cầu được công nhận.

Tuy nhiên, cần nhấn mạnh rằng, dù chịu ảnh hưởng sâu sắc từ Kojève, Fukuyama không hoàn toàn đồng ý với ông về nội dung kết luận. Sự khác biệt giữa hai nhà tư tưởng này thể hiện rõ nhất ở cách hiểu về "sự kết thúc của lịch sử". Theo Kojève, điểm kết thúc của lịch sử gắn với sự hình thành một trật tự xã hội trong đó các mâu thuẫn ý thức hệ cơ bản được dung hòa, thường được ông hình dung như một sự tổng hợp giữa các yếu tố của chủ nghĩa tư bản và chủ nghĩa xã hội. Ở đây, "kết thúc lịch sử" mang tính chất triết học - nhân học, nhấn mạnh trạng thái con người không còn phải đấu tranh vì sự công nhận theo nghĩa căn bản.

Trong khi đó, Fukuyama đã cụ thể hóa và thu hẹp phạm vi kết luận này theo hướng chính trị - ý thức hệ. Đối với ông, "sự kết thúc của lịch sử" không phải là sự dung hòa giữa các hệ thống, mà là sự khẳng định ưu thế cuối cùng của dân chủ tự do phương Tây. Như vậy, nếu Kojève thiên về một viễn cảnh triết học tổng hợp, thì Fukuyama lại đưa ra một luận đề mang tính xác quyết về thắng lợi của một mô hình chính trị cụ thể.

Dẫu vậy, ảnh hưởng của Kojève đối với Fukuyama vẫn thể hiện rất rõ trong cách ông cấu trúc lập luận. Fukuyama đặc biệt đánh giá cao việc Kojève đặt "khao khát được công nhận" vào trung tâm của phân tích lịch sử. Ông nhận xét: "Sự nhấn mạnh của Kojève vào mong muốn được công nhận dường như khá thích hợp như một khuôn khổ để hiểu được triển vọng tương lai của chủ nghĩa tự do, vì như chúng ta đã thấy, các hiện tượng lịch sử chính trong vài thế kỷ qua - tôn giáo, chủ nghĩa dân tộc và dân chủ - có thể được hiểu về bản chất của chúng như những biểu hiện khác nhau của cuộc đấu tranh để được công nhận" [53, tr.288].

Ở đây, có thể thấy rõ một bước chuyển quan trọng: từ chỗ coi lịch sử là sự phát triển của lực lượng sản xuất (theo cách hiểu duy vật), hoặc là sự vận động của tinh thần tuyệt đối (theo Hegel), Fukuyama – dưới ảnh hưởng của Kojève – đã nhấn mạnh đến chiều kích nhân học - biểu tượng của lịch sử. Điều này cho phép ông lý giải

những hiện tượng mà các lý thuyết thuần túy kinh tế hoặc cấu trúc khó giải thích, chẳng hạn như chủ nghĩa dân tộc, các phong trào bản sắc, hay các cuộc xung đột mang tính danh dự.

Không dừng lại ở đó, Fukuyama còn tiếp nhận từ Kojève một niềm tin mang tính triết học rằng lịch sử có tính hợp lý nội tại. Ông viết: "Alexandre Kojève tin rằng cuối cùng thì chính lịch sử sẽ chứng minh tính hợp lý của chính nó" [53, tr.288]. Luận điểm này phản ánh một niềm tin sâu sắc vào tính tất yếu của tiến trình lịch sử, đồng thời cũng hàm chứa một dạng "lạc quan triết học" – rằng những gì tồn tại và phát triển cuối cùng sẽ là những gì hợp lý nhất.

Chính niềm tin này đã tạo cơ sở để Fukuyama đưa ra dự báo mang tính khái quát cao về tương lai của nhân loại, đặc biệt trong bối cảnh hậu Chiến tranh Lạnh. Ông cho rằng sự lan rộng của dân chủ tự do không chỉ là một hiện tượng ngẫu nhiên, mà là kết quả tất yếu của một tiến trình lịch sử dài lâu, trong đó nhu cầu được công nhận ngày càng được thể chế hóa ở mức độ cao hơn.

Tuy nhiên, việc tiếp thu Kojève của Fukuyama cũng đặt ra một số vấn đề lý luận cần được xem xét. Một mặt, cách tiếp cận này giúp mở rộng phạm vi phân tích lịch sử sang các yếu tố phi kinh tế, đặc biệt là các động lực tinh thần và văn hóa. Nhưng mặt khác, nó cũng tiềm ẩn nguy cơ giản lược tính phức tạp của lịch sử khi quy toàn bộ động lực phát triển về một nguyên lý duy nhất – "khao khát được công nhận". Đây chính là điểm mà nhiều học giả sau này đã phê phán Fukuyama, cho rằng ông đã "tâm lý hóa" lịch sử ở mức độ nhất định.

Dẫu vậy, không thể phủ nhận rằng thông qua Kojève, Fukuyama đã tiếp cận được một cách đọc Hegel mang tính hiện đại, linh hoạt và có khả năng ứng dụng cao trong phân tích các vấn đề chính trị - xã hội đương đại. Chính sự trung gian này đã giúp ông xây dựng được một hệ thống tư tưởng vừa có chiều sâu triết học, vừa có tính thời sự mạnh mẽ.

Tóm lại, tư tưởng triết học lịch sử của Alexandre Kojève không chỉ là một nguồn tham khảo, mà thực sự là một tiền đề tư tưởng trực tiếp và có tính quyết định đối với sự hình thành tư tưởng của Fukuyama. Thông qua Kojève, Fukuyama đã tiếp nhận,

điều chỉnh và phát triển các phạm trù trung tâm của triết học Hegel – đặc biệt là khái niệm công nhận và ý niệm về điểm kết thúc của lịch sử – để xây dựng nên luận đề nổi tiếng của mình về "Sự cáo chung của lịch sử".

2.2.4. Nền tảng triết học chính trị - xã hội cận - hiện đại

Bên cạnh ảnh hưởng mang tính nền tảng từ Hegel và sự diễn giải trung gian của Kojève, tư tưởng của Francis Fukuyama còn được hình thành và phát triển trên một nền tảng rộng lớn hơn của triết học chính trị - xã hội phương Tây cận - hiện đại. Đó là sự tiếp thu có chọn lọc từ truyền thống chủ nghĩa tự do cổ điển (classical liberalism), lý thuyết hiện đại hóa, cũng như các tiếp cận xã hội học - chính trị học đương đại. Chính sự giao thoa này đã làm cho hệ thống tư tưởng của Fukuyama không chỉ mang tính triết học thuần túy, mà còn có khả năng giải thích các hiện tượng chính trị - xã hội cụ thể trong thế giới hiện đại.

Trước hết, về phương diện lý luận chính trị, Fukuyama chịu ảnh hưởng rõ nét từ các nhà tư tưởng tiêu biểu của chủ nghĩa tự do như John Locke, Montesquieu và Adam Smith. Từ Locke, ông tiếp thu quan niệm về quyền tự nhiên của con người – đặc biệt là quyền sống, quyền tự do và quyền sở hữu – như những nền tảng không thể xâm phạm của đời sống chính trị. Từ Montesquieu, ông tiếp nhận tư tưởng về nhà nước pháp quyền và cơ chế phân quyền như một phương thức đảm bảo tự do chính trị. Trong khi đó, từ Adam Smith, ông kế thừa niềm tin vào vai trò của thị trường tự do như một cơ chế điều phối hiệu quả các hoạt động kinh tế - xã hội.

Những yếu tố này được Fukuyama tổng hợp lại trong cách hiểu về chủ nghĩa tự do kinh tế và chính trị. Ông khẳng định: "Trong biểu hiện kinh tế của nó, chủ nghĩa tự do là sự thừa nhận quyền hoạt động kinh tế tự do và trao đổi kinh tế dựa trên tài sản tư nhân và thị trường. Trong những năm qua thuật ngữ "chủ nghĩa tư bản" có thêm nhiều ý nghĩa, nên gần đây nó dần bị thay thế bởi thuật ngữ "kinh tế thị trường tự do"; cả hai đều là các thuật ngữ thay thế có thể chấp nhận được cho chủ nghĩa tự do kinh tế" [53, tr.44]. Ở đây, có thể thấy rõ rằng Fukuyama không chỉ mô tả một mô hình kinh tế, mà còn gián tiếp khẳng định một hệ giá trị chính trị - xã hội gắn liền với nó, trong đó tự do cá nhân và quyền sở hữu đóng vai trò trung tâm.

Bên cạnh đó, Fukuyama còn chịu ảnh hưởng sâu sắc từ truyền thống Khai sáng phương Tây, đặc biệt là niềm tin vào lý tính (reason) và tiến bộ (progress). Theo tinh thần này, lịch sử được nhìn nhận như một quá trình phát triển có tính hợp lý, trong đó các thiết chế xã hội ngày càng hoàn thiện theo hướng bảo đảm tốt hơn quyền tự do và phẩm giá của con người. Chính niềm tin này đã tạo nên một nền tảng triết học quan trọng để Fukuyama khẳng định tính tất yếu của sự phát triển dân chủ - pháp quyền trong lịch sử nhân loại.

Không dừng lại ở các nguồn tư tưởng cổ điển, Fukuyama còn tiếp thu các lý thuyết hiện đại trong khoa học xã hội, đặc biệt là lý thuyết hiện đại hóa (modernization theory) và các công trình của những học giả như Samuel P. Huntington và Seymour Martin Lipset. Các lý thuyết này nhấn mạnh mối quan hệ giữa phát triển kinh tế, biến đổi xã hội và sự hình thành các thể chế dân chủ. Theo đó, sự phát triển của kinh tế thị trường, công nghiệp hóa và đô thị hóa sẽ dẫn đến sự gia tăng tầng lớp trung lưu, từ đó tạo ra nhu cầu và điều kiện cho dân chủ hóa.

Những luận điểm này đã được Fukuyama tích hợp vào hệ thống tư duy của mình, giúp ông củng cố thêm lập luận rằng dân chủ tự do không chỉ là một lý tưởng triết học, mà còn là một kết quả có tính quy luật của quá trình phát triển kinh tế - xã hội. Điều này cũng lý giải vì sao trong tác phẩm của mình, ông không chỉ dựa vào triết học Hegel, mà còn viện dẫn khoa học tự nhiên và khoa học xã hội như những "cơ chế" giải thích tính định hướng của lịch sử. Ông viết: "Sau khi xác định ở Phần I lý do tại sao chúng ta cần nêu ra một lần nữa khả năng của lịch sử phổ quát, tôi đề xuất câu trả lời ban đầu trong Phần II bằng cách cố gắng sử dụng khoa học tự nhiên hiện đại như một cơ quan hoặc cơ chế để giải thích tính định hướng và tính nhất quán của lịch sử" [53, tr.xiv].

Tuy nhiên, cần lưu ý rằng, mặc dù tiếp thu nhiều yếu tố từ kinh tế học và xã hội học hiện đại, Fukuyama về cơ bản vẫn đứng trên lập trường của chủ nghĩa duy tâm lịch sử, kế thừa trực tiếp từ Hegel. Điều này thể hiện rõ trong cách ông lý giải động lực của lịch sử không phải chủ yếu từ các yếu tố vật chất, mà từ sự vận động của ý thức và các hệ tư tưởng. Như ông khẳng định: "Đối với Hegel, động cơ chính của lịch

sử loài người không phải là khoa học tự nhiên hiện đại hay chân trời khao khát ngày càng mở rộng tạo sức mạnh cho nó, mà là một động lực hoàn toàn phi kinh tế, cuộc đấu tranh để được công nhận" [53, tr.135].

Trên cơ sở đó, Fukuyama đã xây dựng một cách tiếp cận tổng hợp, trong đó yếu tố kinh tế - xã hội và yếu tố tinh thần - ý thức hệ không loại trừ lẫn nhau, mà bổ sung cho nhau trong việc giải thích tiến trình lịch sử. Nếu kinh tế thị trường và hiện đại hóa cung cấp điều kiện vật chất cho sự phát triển, thì "khao khát được công nhận" (thymos/Anerkennung) lại đóng vai trò như động lực sâu xa thúc đẩy con người hành động và đấu tranh.

Điều này cũng được thể hiện rõ trong cách Fukuyama định nghĩa lại khái niệm lịch sử. Ông viết: "Tuy nhiên, những gì tôi đề nghị đã kết thúc không phải là sự xuất hiện của các sự kiện, ngay cả những sự kiện lớn và nghiêm trọng, mà là Lịch sử: nghĩa là, lịch sử được hiểu là một quá trình tiến hóa duy nhất, chặt chẽ, khi tính đến kinh nghiệm của tất cả các dân tộc trong mọi thời gian" [53, tr.xii]. Như vậy, lịch sử trong cách hiểu của Fukuyama mang tính phổ quát, thống nhất và có định hướng rõ ràng, chứ không phải là tập hợp rời rạc của các biến cố.

Từ sự tổng hợp giữa các nguồn lý luận nói trên, Fukuyama đã đi đến một kết luận mang tính hệ thống: lịch sử nhân loại có thể được hiểu như một quá trình tiến hóa hướng tới việc thỏa mãn ngày càng đầy đủ hơn các nhu cầu cơ bản của con người, bao gồm cả nhu cầu vật chất và nhu cầu tinh thần – đặc biệt là nhu cầu được công nhận. Khi những nhu cầu này được đáp ứng trong khuôn khổ của một thiết chế chính trị - xã hội nhất định, thì động lực thúc đẩy lịch sử sẽ suy giảm.

Chính trên cơ sở đó, ông đưa ra luận đề nổi tiếng: "Nhiều hơn thế, tuy nhiên", – như Fukuyama khẳng định, "tôi lập luận rằng nền dân chủ tự do có thể là "điểm cuối trong quá trình tiến hóa tư tưởng của nhân loại" và "hình thức cuối cùng của chính phủ loài người", và như vậy đã tạo thành "sự cáo chung của lịch sử"" [53, tr.xi]. Ở đây, có thể thấy rõ sự kết tinh của toàn bộ nền tảng triết học chính trị - xã hội mà Fukuyama đã tiếp thu: từ Hegel (tính hướng đích của lịch sử), Kojève (đấu tranh vì sự công nhận), Plato (thymos), đến chủ nghĩa tự do (dân chủ và thị trường).

Tóm lại, nền tảng triết học chính trị - xã hội của Fukuyama là một hệ thống tổng hợp phức hợp, kết nối giữa triết học cổ điển và khoa học xã hội hiện đại. Chính sự kết hợp này đã giúp ông xây dựng nên một lý thuyết vừa có chiều sâu triết học, vừa có khả năng giải thích các biến động chính trị - xã hội đương đại. Tuy nhiên, đồng thời, nó cũng đặt ra những vấn đề lý luận cần tiếp tục được phân tích, đặc biệt là mối quan hệ giữa yếu tố ý thức hệ và điều kiện vật chất trong việc giải thích tiến trình lịch sử.

2.3. Francis Fukuyama: Cuộc đời và tác phẩm "Sự cáo chung của lịch sử và con người cuối cùng"

2.3.1. Tiểu sử và hoạt động sáng tác của Francis Fukuyama

Francis Fukuyama được xem là một trong những nhà tư tưởng triết học chính trị có ảnh hưởng sâu rộng nhất của Hoa Kỳ trong nửa sau thế kỷ XX và đầu thế kỷ XXI. Ông không chỉ nổi bật với tư cách là một học giả lý luận, mà còn là một nhà phân tích chính sách có vai trò quan trọng trong việc định hình các cuộc tranh luận toàn cầu về dân chủ, phát triển, bản sắc và trật tự thế giới đương đại. Tư tưởng của Fukuyama vừa mang tính hàn lâm sâu sắc, vừa có sự gắn kết chặt chẽ với thực tiễn chính trị quốc tế, qua đó tạo nên sức lan tỏa rộng rãi vượt ra ngoài phạm vi của triết học thuần túy.

Fukuyama sinh ngày 27/10/1952 tại Chicago, bang Illinois (Hoa Kỳ), trong một gia đình trí thức gốc Nhật. Quá trình học tập của ông phản ánh rõ nét nền tảng liên ngành, kết hợp giữa nhân văn học cổ điển và khoa học chính trị hiện đại. Ông tốt nghiệp Cử nhân chuyên ngành văn học cổ điển tại Đại học Cornell – một môi trường học thuật giàu truyền thống triết học, nơi ông có cơ hội tiếp cận sâu với di sản tư tưởng Hy Lạp cổ đại. Sau đó, ông tiếp tục theo học ngành Khoa học Chính trị tại Đại học Harvard và hoàn thành chương trình tiến sĩ tại đây. Trong giai đoạn này, Fukuyama chịu ảnh hưởng sâu sắc từ các học giả lớn như Samuel P. Huntington – người đặt nền móng cho lý thuyết về trật tự chính trị và phát triển – và đặc biệt là từ Allan Bloom, người đã truyền đạt cho ông tinh thần của triết học chính trị châu Âu, bao gồm Hegel, Plato và Nietzsche. Chính sự kết hợp giữa truyền thống triết học cổ

điển và các lý thuyết chính trị hiện đại đã tạo nên nền tảng lý luận vững chắc cho tư duy của Fukuyama sau này.

Sự nghiệp của Fukuyama trải dài trên nhiều lĩnh vực, từ hoạt động nghiên cứu học thuật đến thực tiễn chính sách đối ngoại. Ông từng làm việc tại Bộ Ngoại giao Hoa Kỳ, nơi ông có điều kiện tiếp xúc trực tiếp với các vấn đề địa chính trị và các chiến lược toàn cầu của Mỹ trong bối cảnh Chiến tranh Lạnh và hậu Chiến tranh Lạnh. Trải nghiệm này đóng vai trò quan trọng trong việc hình thành cách tiếp cận thực tiễn trong tư duy của ông. Sau đó, ông tiếp tục sự nghiệp học thuật tại nhiều cơ sở nghiên cứu và đào tạo uy tín như RAND Corporation, Đại học Johns Hopkins và Đại học Stanford. Những môi trường này không chỉ cung cấp cho Fukuyama điều kiện nghiên cứu thuận lợi, mà còn giúp ông phát triển một cách tiếp cận liên ngành, kết hợp giữa triết học, chính trị học, kinh tế học và xã hội học trong việc phân tích các vấn đề toàn cầu.

Hoạt động sáng tác của Fukuyama rất phong phú và đa dạng, phản ánh quá trình phát triển tư duy liên tục và khả năng tự điều chỉnh lý luận trước những biến động của thực tiễn. Trong số các công trình của ông, nổi bật nhất vẫn là tác phẩm "Sự cáo chung của lịch sử và Con người cuối cùng", đã và sẽ được phân tích ở các phần trước và phần kế tiếp của luận án. Tuy nhiên, bên cạnh đó, Fukuyama còn là tác giả của nhiều công trình có giá trị học thuật và thực tiễn cao, góp phần mở rộng và làm sâu sắc thêm các luận điểm trung tâm của ông về lịch sử, chính trị và xã hội.

Tiêu biểu là tác phẩm "Niềm tin: Các đức tính xã hội và việc tạo dựng sự thịnh vượng" (*Trust: The Social Virtues and the Creation of Prosperity*) [56], xuất bản năm 1995. Trong công trình này, Fukuyama đã đưa ra một cách tiếp cận độc đáo khi nhấn mạnh vai trò của "vốn xã hội" – đặc biệt là mức độ tin cậy trong các quan hệ xã hội – như một yếu tố quyết định đối với sự phát triển kinh tế. Ông lập luận rằng: các thể chế kinh tế không thể tách rời khỏi nền tảng văn hóa - xã hội, và chỉ những xã hội có mức độ tin cậy cao mới có khả năng xây dựng các tổ chức kinh tế quy mô lớn, linh hoạt và hiệu quả trong bối cảnh toàn cầu hóa. Qua đó, Fukuyama đã góp phần mở

rộng cách hiểu về phát triển, vượt ra khỏi các yếu tố thuần túy kinh tế để bao gồm cả chiều kích văn hóa và đạo đức xã hội.

Tiếp nối hướng nghiên cứu này, trong tác phẩm được viết vào năm 1999 với tên gọi "Sự gián đoạn lớn: Bản chất con người và sự tái lập trật tự xã hội" (*The Great Disruption*) [57], Fukuyama phân tích những biến đổi sâu sắc của xã hội Mỹ cuối thế kỷ XX, như sự gia tăng tội phạm, sự suy giảm lòng tin và sự tan rã của các thiết chế gia đình truyền thống. Tuy nhiên, thay vì nhìn nhận những hiện tượng này như dấu hiệu của sự suy thoái không thể đảo ngược, ông cho rằng chúng là một phần của quá trình tái cấu trúc xã hội, trong đó một trật tự mới đang dần hình thành trên nền tảng của những giá trị và thiết chế mới. Cách tiếp cận này cho thấy Fukuyama không chỉ là một nhà lý luận về "cáo chung", mà còn là người phân tích các quá trình chuyển đổi và tái cấu trúc xã hội.

Trong lĩnh vực quản trị và chính trị toàn cầu, ông đã viết tác phẩm "Xây dựng nhà nước: Quản trị và trật tự thế giới trong thế kỷ 21" (*State-Building*) [58] vào năm 2004 đánh dấu bước chuyển quan trọng trong tư duy của Fukuyama khi ông tập trung vào vấn đề năng lực nhà nước. Ông nhấn mạnh rằng sự yếu kém của các quốc gia – đặc biệt là các quốc gia thất bại – là nguồn gốc của nhiều bất ổn toàn cầu, từ xung đột vũ trang đến khủng bố quốc tế. Qua đó, ông đặt vấn đề về khả năng chuyển giao và xây dựng các thể chế nhà nước hiệu quả, đồng thời phê phán quan điểm cho rằng có thể áp dụng một mô hình quản trị chung cho mọi quốc gia mà không tính đến đặc thù lịch sử - văn hóa.

Một bước ngoặt đáng chú ý trong tư tưởng của Fukuyama thể hiện qua tác phẩm "Nước Mỹ trước ngã tư đường" (*America at the Crossroads*) [59] vào năm 2006, trong đó ông phê phán chính sách đối ngoại của Hoa Kỳ, đặc biệt là cuộc chiến tranh Iraq. Tại đây, Fukuyama không chỉ phân tích những sai lầm chiến lược của chính quyền Bush, mà còn thực hiện một sự tự phê bình đối với chính truyền thống tân bảo thủ mà ông từng gắn bó. Điều này cho thấy tính linh hoạt và khả năng tự điều chỉnh trong tư duy của ông – đặc điểm quan trọng của một nhà tư tưởng lớn.

Đặc biệt, bộ sách hai tập "Nguồn gốc trật tự chính trị" và "Trật tự chính trị và suy tàn chính trị" [10] được ông viết năm 2011 đã thể hiện rõ tham vọng xây dựng một lý thuyết toàn diện về sự phát triển của các thể chế chính trị trên phạm vi toàn cầu. Trong đó, Fukuyama phân tích sự hình thành và biến đổi của các nhà nước từ thời tiền sử đến hiện đại, dựa trên ba trụ cột cơ bản: nhà nước hiệu quả, pháp quyền và trách nhiệm giải trình dân chủ. Đây được xem là một trong những đóng góp quan trọng nhất của ông trong lĩnh vực chính trị học so sánh.

Bên cạnh đó, tác phẩm "Tương lai hậu nhân loại" [8] được dịch ra tiếng Việt vào năm 2014 đã mở rộng phạm vi nghiên cứu của Fukuyama sang lĩnh vực công nghệ sinh học và triết học nhân học. Ông đặt ra những câu hỏi sâu sắc về tác động của công nghệ di truyền đến bản chất con người và nền tảng của dân chủ tự do. Những lo ngại này tiếp tục được phát triển trong tác phẩm "Bản sắc" [9] được phát hành ở Việt Nam năm 2018, Fukuyama nhấn mạnh vai trò của nhu cầu được công nhận (thymos) như một động lực trung tâm của chính trị hiện đại, đặc biệt trong bối cảnh trỗi dậy của chủ nghĩa dân túy và chính trị bản sắc.

Gần đây nhất, trong tác phẩm "Chủ nghĩa tự do và những bất mãn của nó" (*Liberalism and Its Discontents*) [68] được xuất bản năm 2022, Fukuyama tiếp tục bảo vệ giá trị của chủ nghĩa tự do, đồng thời thẳng thắn chỉ ra những khủng hoảng nội tại của nó trong bối cảnh thế giới đương đại. Công trình này có thể được xem như sự tiếp nối và điều chỉnh quan trọng đối với luận đề "sự cáo chung của lịch sử", khi ông thừa nhận rằng dân chủ tự do không phải là một trạng thái ổn định tuyệt đối, mà luôn đối mặt với những thách thức từ bên trong và bên ngoài.

Tổng thể, có thể thấy rằng sự nghiệp học thuật của Francis Fukuyama là một quá trình vận động liên tục giữa khẳng định và phản tư, giữa lý luận và thực tiễn. Các tác phẩm của ông không chỉ góp phần làm sáng tỏ những vấn đề cơ bản của triết học lịch sử và chính trị học, mà còn đặt ra những câu hỏi lớn về tương lai của nhân loại trong bối cảnh toàn cầu hóa và biến đổi sâu sắc của thế giới đương đại.

2.3.2. Cấu trúc và nội dung chính của tác phẩm "Sự cáo chung của lịch sử và Con người cuối cùng"

Tác phẩm kinh điển "Sự cáo chung của lịch sử và Con người cuối cùng" của Francis Fukuyama không chỉ gây tiếng vang lớn bởi nội dung luận đề, mà còn bởi cấu trúc lập luận hết sức chặt chẽ, có tính hệ thống cao, thể hiện rõ phong cách tư duy triết học chính trị hiện đại kết hợp với phương pháp phân tích liên ngành. Toàn bộ tác phẩm được chia thành năm phần chính, mỗi phần không tồn tại một cách rời rạc mà có sự liên kết logic nội tại, tạo thành một chỉnh thể thống nhất nhằm từng bước xây dựng, củng cố và bảo vệ luận điểm trung tâm của tác giả.

Cấu trúc tác phẩm

Phần I: *Câu hỏi cũ*. Ngay từ phần mở đầu, Fukuyama đã đặt ra một vấn đề có tính chất nền tảng và cũng đầy tính khiêu khích đối với giới học thuật: liệu lịch sử nhân loại, xét trên bình diện phát triển của các hình thái ý thức hệ chính trị, đã đi đến điểm kết thúc hay chưa. Câu hỏi này được đặt ra trong bối cảnh đặc biệt của cuối thế kỷ XX, khi hệ thống xã hội chủ nghĩa ở Liên Xô và Đông Âu sụp đổ, tạo ra một khoảng trống ý thức hệ trên phạm vi toàn cầu. Fukuyama không chỉ đơn thuần nêu câu hỏi, mà còn gợi mở một giả thuyết mạnh mẽ: nền dân chủ tự do phương Tây có thể chính là hình thái tổ chức chính trị tối ưu cuối cùng của nhân loại.

Ở đây, cần nhấn mạnh rằng cách đặt vấn đề của Fukuyama mang đậm dấu ấn Hegel, khi ông không hỏi "điều gì sẽ xảy ra tiếp theo" theo nghĩa sự kiện, mà hỏi về "điểm kết thúc của tiến trình lịch sử" theo nghĩa triết học – tức là sự hoàn tất của một logic phát triển.

Phần II: *Sự hồi sinh của Hegel*. Phần này giữ vai trò như nền tảng triết học của toàn bộ tác phẩm. Fukuyama quay trở lại với triết học của G.W.F. Hegel – đặc biệt là khái niệm về sự phát triển của Tinh thần (Geist) và cuộc đấu tranh giành lấy sự được công nhận (Anerkennung). Thông qua sự diễn giải trung gian của Alexandre Kojève, Fukuyama tái cấu trúc lại phép biện chứng Hegel dưới một hình thức dễ tiếp cận hơn nhưng vẫn giữ được chiều sâu triết học.

Đáng chú ý, ông đặc biệt nhấn mạnh đến biện chứng Chủ - Nô như một mô hình giải thích về động lực lịch sử. Cuộc đấu tranh ban đầu giữa các ý thức để được công nhận dẫn đến sự phân hóa thành chủ nhân và nô lệ, nhưng chính nô lệ – thông qua lao động và trải nghiệm – lại phát triển ý thức tự do sâu sắc hơn. Từ đó, lịch sử được hiểu như một tiến trình lâu dài nhằm đạt tới sự công nhận lẫn nhau trên cơ sở bình đẳng. Việc "hồi sinh Hegel" ở đây không phải là lặp lại nguyên bản tư tưởng Hegel, mà là một sự tái diễn giải nó trong bối cảnh hiện đại, nhằm chứng minh rằng luận điểm về "sự cáo chung của lịch sử" có một nền tảng triết học sâu xa, chứ không phải là một nhận định mang tính thời sự nhất thời.

Phần III: *Lịch sử loài người.* Trong phần này, Fukuyama chuyển từ bình diện lý luận sang bình diện lịch sử - thực tiễn. Ông vận dụng các khái niệm triết học đã trình bày để giải thích tiến trình phát triển của các xã hội loài người. Một điểm nhấn quan trọng là ông không tuyệt đối hóa vai trò của kinh tế như nhiều học thuyết khác, mà nhấn mạnh đến yếu tố "thymos" – khao khát được công nhận – như một động lực mang tính nhân học sâu xa.

Theo Fukuyama, nếu chỉ dựa vào "mong muốn" (desire) và "lý trí" (reason), chúng ta có thể giải thích sự phát triển kinh tế, nhưng không thể giải thích được các cuộc cách mạng chính trị, các phong trào dân chủ hay những hành vi hy sinh vì danh dự. Chính thymos mới là yếu tố giải thích vì sao con người sẵn sàng đấu tranh, thậm chí đánh đổi mạng sống, để đạt được sự công nhận về phẩm giá.

Từ đó, ông lập luận rằng nền dân chủ tự do là hệ thống duy nhất có khả năng thỏa mãn nhu cầu này một cách phổ quát, bởi nó thể chế hóa nguyên tắc công nhận bình đẳng giữa các cá nhân.

Phần IV: *Con đường đến toàn cầu*. Phần này mang tính chất phân tích thực tiễn đương đại, trong đó Fukuyama xem xét quá trình toàn cầu hóa và sự lan rộng của các thể chế dân chủ tự do sau Chiến tranh Lạnh. Ông coi sự thành công của các quốc gia phương Tây – cả về kinh tế lẫn chính trị – là bằng chứng thực nghiệm cho tính ưu việt của mô hình này.

Tuy nhiên, điều đáng chú ý là Fukuyama không hoàn toàn đơn giản hóa quá trình này. Ông nhận thức được rằng việc phổ quát hóa dân chủ tự do không diễn ra một cách tuyến tính hay đồng đều, mà chịu ảnh hưởng của nhiều yếu tố như văn hóa, lịch sử, thể chế và bản sắc dân tộc. Dẫu vậy, trong tổng thể, ông vẫn giữ vững niềm tin rằng xu hướng chung của lịch sử là hướng tới sự mở rộng của dân chủ tự do trên phạm vi toàn cầu.

Phần V: *Con người cuối cùng*. Đây là phần mang đậm tính triết học nhân học và cũng là phần thể hiện rõ nhất chiều sâu phản tư trong tư tưởng của Fukuyama. Sau khi khẳng định khả năng "kết thúc lịch sử" ở cấp độ ý thức hệ, ông đặt ra một vấn đề mới: con người sẽ trở thành gì trong một thế giới "hậu lịch sử".

Khái niệm "con người cuối cùng" (the last man) – chịu ảnh hưởng từ Nietzsche – được Fukuyama sử dụng để mô tả một kiểu người sống trong xã hội dân chủ tự do ổn định, nơi các nhu cầu vật chất được thỏa mãn, nhưng lại có nguy cơ đánh mất khát vọng vươn tới những giá trị cao cả.

Ông đặt ra hàng loạt câu hỏi mang tính cảnh báo: liệu sự thịnh vượng và ổn định có làm suy yếu thymos? Liệu con người có trở nên thụ động, tự mãn và đánh mất động lực lịch sử? Hay ngược lại, chính sự không thỏa mãn tiềm ẩn đó sẽ khiến lịch sử quay trở lại với những xung đột mới? Những vấn đề này cho thấy Fukuyama không chỉ là người đưa ra một "kết luận", mà còn là người mở ra một trường tranh luận mới về tương lai của nhân loại.

Nội dung chính

Luận điểm trung tâm của Fukuyama – "Sự cáo chung của lịch sử" – cần được hiểu một cách chính xác trong nghĩa triết học của nó. Ông không cho rằng các sự kiện lịch sử sẽ chấm dứt, mà cho rằng quá trình tiến hóa của các hệ tư tưởng chính trị đã đạt đến điểm kết thúc. Nói cách khác, nhân loại có thể vẫn tiếp tục trải qua chiến tranh, xung đột hay khủng hoảng, nhưng sẽ không còn xuất hiện một hệ tư tưởng nào có khả năng cạnh tranh một cách ngang ngửa với dân chủ tự do.

Để bảo vệ luận điểm này, Fukuyama dựa vào hai trụ cột lý luận quan trọng:

Thứ nhất, logic khoa học. Ông cho rằng sự phát triển của khoa học và công nghệ hiện đại tạo ra một áp lực khách quan buộc các xã hội phải hội tụ về một mô hình kinh tế nhất định – là kinh tế thị trường. Như ông đặt vấn đề: "Liệu cơ chế của khoa học tự nhiên hiện đại có dẫn đến dân chủ tự do không?" [53, tr.109]. Câu hỏi này cho thấy Fukuyama đang tìm kiếm một cơ sở khách quan, mang tính tất yếu, cho sự lan rộng của dân chủ tự do.

Thứ hai, sự khao khát được công nhận. Đây là yếu tố mang tính nhân học và cũng là điểm độc đáo nhất trong lập luận của Fukuyama. Ông cho rằng lịch sử không chỉ là lịch sử của sản xuất hay công nghệ, mà còn là lịch sử của cuộc đấu tranh vì phẩm giá. Nền dân chủ tự do, với nguyên tắc bình đẳng pháp lý và quyền con người, là hình thái duy nhất có thể thỏa mãn nhu cầu này một cách toàn diện. Như ông khẳng định: "Những gì con người đã tìm kiếm trong suốt quá trình lịch sử… đã được công nhận" [53, tr.xxi].

Tuy nhiên, chính luận điểm này cũng làm dấy lên nhiều tranh luận học thuật sâu sắc. Nhiều nhà nghiên cứu cho rằng Fukuyama đã đánh giá thấp vai trò của các yếu tố như văn hóa, tôn giáo, bản sắc dân tộc, cũng như sự trỗi dậy của các mô hình chính trị phi tự do trong bối cảnh toàn cầu hóa. Những phê phán này không làm mất đi giá trị của tác phẩm, mà ngược lại, càng khẳng định vị trí của nó như một văn bản trung tâm trong các tranh luận triết học chính trị đương đại.

Tiểu kết chương 2

Bối cảnh kinh tế, chính trị và xã hội phương Tây trong thế kỷ XX, đặc biệt là những biến động sâu sắc vào những thập niên cuối thế kỷ, đã tạo nên tiền đề thực tiễn trực tiếp cho sự ra đời của luận điểm "Sự cáo chung của lịch sử". Sự sụp đổ của hệ thống xã hội chủ nghĩa ở Liên Xô và Đông Âu không chỉ là một biến cố địa - chính trị, mà còn là một bước ngoặt mang tính ý thức hệ, làm thay đổi căn bản cách con người nhìn nhận về tiến trình lịch sử.

Trong bối cảnh đó, Francis Fukuyama, với tư cách là một nhà tư tưởng vừa gắn bó với học thuật vừa gắn với thực tiễn chính sách, đã xây dựng nên một hệ thống

quan niệm vừa mang tính triết học sâu sắc, vừa mang tính thời sự rõ nét. Tư duy của ông không chỉ chịu ảnh hưởng của bối cảnh lịch sử đương đại, mà còn được hình thành trên nền tảng của các truyền thống triết học lớn như Plato, Hegel, Alexandre Kojève, cùng nhiều dòng tư tưởng phương Tây hiện đại khác.

Do đó, việc nghiên cứu cuộc đời, sự nghiệp và hệ thống tác phẩm của Fukuyama không chỉ có ý nghĩa bổ trợ, mà còn là điều kiện cần thiết để hiểu một cách đầy đủ và chính xác nội dung tư tưởng mà ông trình bày trong "Sự cáo chung của lịch sử và Con người cuối cùng". Thông qua hệ thống tác phẩm phong phú của ông, chúng ta có thể nhận diện rõ hơn sự vận động trong tư duy của Fukuyama; và ngược lại, thông qua việc phân tích tiểu sử và bối cảnh hoạt động học thuật của ông, chúng ta có thể lý giải sâu sắc hơn logic nội tại của học thuyết mà ông đã đề xuất.

Nói cách khác, giữa con người Fukuyama, bối cảnh lịch sử và hệ thống tư tưởng của ông tồn tại một mối quan hệ biện chứng chặt chẽ – chính mối quan hệ này tạo nên tính thống nhất và sức sống học thuật lâu dài của công trình nghiên cứu mà luận án đang hướng tới khai thác và làm sáng tỏ.

Chương 3. NỘI DUNG CƠ BẢN CỦA TƯ TƯỞNG TRIẾT HỌC LỊCH SỬ TRONG TÁC PHẨM "SỰ CÁO CHUNG CỦA LỊCH SỬ VÀ CON NGƯỜI CUỐI CÙNG"

3.1. Quan niệm về lịch sử và tiến bộ lịch sử của Francis Fukuyama

3.1.1. Khái niệm lịch sử trong tư tưởng Francis Fukuyama

Francis Fukuyama không phải là người đầu tiên đề cập đến khái niệm "lịch sử" trong truyền thống triết học. Trước ông, từ thời cổ đại đến cận – hiện đại, nhiều nhà tư tưởng lớn như Plato, Aristotle, Kant, Hegel, Marx… đều đã xây dựng những cách hiểu khác nhau về lịch sử. Tuy nhiên, điểm đặc sắc trong tư tưởng của Fukuyama không nằm ở việc đưa ra một khái niệm hoàn toàn mới, mà ở chỗ ông kế thừa, chọn lọc và tái diễn giải các quan niệm trước đó – đặc biệt là triết học lịch sử của G.W.F. Hegel – để hình thành nên một cách hiểu mang tính tổng hợp, phù hợp với bối cảnh chính trị - xã hội cuối thế kỷ XX.

Trong tác phẩm "Sự cáo chung của lịch sử và Con người cuối cùng", Fukuyama đã đưa ra một cách hiểu về lịch sử có sự phân biệt rõ ràng với cách hiểu thông thường. Theo ông, lịch sử không phải đơn thuần là sự ghi chép quá khứ, cũng không phải là chuỗi các sự kiện ngẫu nhiên diễn ra theo thời gian. Ngược lại, lịch sử được ông hiểu theo nghĩa triết học – tức là một quá trình có cấu trúc, có logic nội tại và có định hướng phát triển. Ông viết: "Lịch sử được hiểu là một quá trình tiến hóa duy nhất, chặt chẽ, khi tính đến kinh nghiệm của tất cả các dân tộc trong mọi thời gian" [53, tr.xii].

Cách định nghĩa này cho thấy Fukuyama đặt lịch sử trên một bình diện khái quát cao, vượt lên trên các sự kiện cụ thể để hướng tới việc nhận diện quy luật vận động chung của toàn bộ nhân loại. Ở đây, "Lịch sử" (viết hoa) được phân biệt với "lịch sử" theo nghĩa thông thường (lịch sử viết thường). Nếu như lịch sử theo nghĩa thông thường chỉ là tập hợp các biến cố rời rạc, thì Lịch sử theo nghĩa triết học là một chỉnh thể có ý nghĩa, phản ánh sự vận động có định hướng của các hình thái ý thức xã hội, đặc biệt là các hệ tư tưởng chính trị.

Trong quan niệm của Fukuyama, "lịch sử" không đồng nhất với "quá khứ" hay "diễn biến sự kiện", mà là một tiến trình biện chứng có hướng đích, phản ánh sự phát triển của các chế độ chính trị và các hình thái tổ chức xã hội theo trục tự do - bình đẳng. Ông nhấn mạnh: "Lịch sử không phải là sự kết hợp mù quáng của các sự kiện, mà là một tổng thể có ý nghĩa, trong đó những ý tưởng của con người liên quan đến bản chất của một trật tự chính trị và xã hội công bằng được phát triển và phát huy" [53, tr.51].

Chính vì vậy, khi phân tích lịch sử, Fukuyama không chỉ dừng lại ở việc mô tả các sự kiện, mà lựa chọn những biến cố có ý nghĩa bước ngoặt về mặt ý thức hệ để minh họa cho lập luận của mình. Những sự kiện như Chiến tranh thế giới thứ hai, sự sụp đổ của Bức tường Berlin ở Đức, hay biến cố Thiên An Môn năm 1989 ở Bắc Kinh, Trung Quốc… không được ông xem như những hiện tượng riêng lẻ, mà là những dấu mốc thể hiện sự vận động và biến đổi của các hệ tư tưởng chính trị trong thế kỷ XX. Thông qua đó, ông cố gắng kiến tạo một cách nhìn mang tính hệ thống, trong đó lịch sử được trình bày như một quá trình logic, có thể được lý giải bằng những nguyên tắc nhất định.

Theo Fukuyama, lịch sử là một tiến trình có mục đích (teleological process), tức là một quá trình phát triển hướng tới một điểm kết thúc nhất định. Tuy nhiên, cần nhấn mạnh rằng "điểm kết thúc" này không phải là sự chấm dứt của các sự kiện lịch sử theo nghĩa thời gian, mà là sự kết thúc của quá trình tiến hóa ý thức hệ. Khi sử dụng khái niệm "sự cáo chung của lịch sử", Fukuyama muốn chỉ đến thời điểm mà ở đó không còn xuất hiện một hệ tư tưởng chính trị nào có khả năng vượt qua hoặc thay thế hệ tư tưởng hiện tại.

Ông làm rõ điều này khi so sánh với Hegel và Marx: "cả hai nhà tư tưởng đã đặt ra một "sự cáo chung của lịch sử": đối với Hegel đây là nhà nước tự do, trong khi đối với Marx, đó là một xã hội cộng sản" [53, tr.xii]. Như vậy, trong truyền thống triết học, ý tưởng về một điểm kết thúc của lịch sử không phải là điều mới mẻ; điều khác biệt ở Fukuyama là ông cho rằng điểm kết thúc đó đã và đang hiện thực hóa trong bối cảnh hiện đại, với nền dân chủ tự do.

Fukuyama cũng đưa ra một lập luận mang tính giả định rất đáng chú ý: nếu con người không thể hình dung ra một trật tự xã hội nào tốt hơn hẳn so với trật tự hiện tại, thì điều đó cho thấy lịch sử – với tư cách là quá trình tìm kiếm hình thái tổ chức xã hội tối ưu – có thể đã đi đến hồi kết. Ông viết: "nếu hiện tại chúng ta không thể hình dung ra một thế giới về cơ bản khác với thế giới của chúng ta… thì chúng ta cũng phải xem xét khả năng chính Lịch sử có thể kết thúc" [53, tr.51].

Ở đây, Fukuyama đã chuyển vấn đề từ bình diện thực chứng sang bình diện nhận thức luận: khả năng tưởng tượng về một trật tự thay thế trở thành tiêu chí để đánh giá liệu lịch sử còn tiếp tục hay không. Điều này cho thấy tính chất vừa triết học, vừa mang tính suy tư phản tỉnh trong lập luận của ông.

Khái niệm lịch sử của Fukuyama được xây dựng trên nền tảng trực tiếp của chủ nghĩa duy tâm lịch sử Hegel. Theo Hegel, lịch sử là quá trình hiện thực hóa của Tinh thần tuyệt đối (Geist), trong đó tự do ngày càng được ý thức và thể chế hóa. Fukuyama kế thừa quan niệm này, nhưng đồng thời điều chỉnh để phù hợp với bối cảnh hiện đại. Thay vì sử dụng khái niệm trừu tượng "Tinh thần", ông nhấn mạnh hai động lực cụ thể hơn: logic của khoa học và công nghệ, và đặc biệt là khao khát được công nhận của con người.

Như ông khẳng định: "Đối với Hegel, động cơ chính của lịch sử loài người… là một động lực hoàn toàn phi kinh tế, cuộc đấu tranh để được công nhận" [53, tr.135]. Fukuyama tiếp thu luận điểm này và xem nó là chìa khóa để giải thích các xung đột chính trị, các cuộc cách mạng và sự thay đổi của các hệ thống xã hội.

Từ đó, ông đi đến kết luận rằng khi khao khát được công nhận được thỏa mãn một cách phổ quát – thông qua các thiết chế của nền dân chủ tự do – thì động lực thúc đẩy lịch sử sẽ suy yếu. Khi đó, lịch sử, với tư cách là cuộc đấu tranh giữa các hệ tư tưởng, sẽ đi đến hồi kết. Tuy nhiên, ông cũng nhấn mạnh rằng các sự kiện vẫn tiếp tục diễn ra, nhưng chúng chỉ còn mang tính chất "hậu lịch sử", tức là không còn khả năng làm thay đổi nền tảng ý thức hệ của trật tự thế giới.

Fukuyama liên hệ trực tiếp quan niệm này với bối cảnh hậu Chiến tranh Lạnh. Ông cho rằng sự sụp đổ của Liên Xô và khối xã hội chủ nghĩa Đông Âu đã chứng

minh sự thất bại của một hệ tư tưởng lớn, qua đó làm nổi bật tính ưu việt của dân chủ tự do. Ông viết: "Chủ nghĩa cộng sản đang bị thay thế bởi nền dân chủ tự do… vì nhận ra rằng chủ nghĩa cộng sản cung cấp một hình thức công nhận bị khiếm khuyết nghiêm trọng" [53, tr.xix].

Theo ông, chính khả năng đảm bảo sự công nhận phổ quát về phẩm giá con người đã khiến dân chủ tự do trở thành hình thái tổ chức xã hội vượt trội. Trong xã hội đó, cá nhân được thừa nhận về quyền tự chủ, được đảm bảo cả về vật chất lẫn tinh thần, và có điều kiện phát triển toàn diện. Điều này dẫn tới một kết luận mang tính tổng quát: nhân loại đã tìm ra "câu trả lời cuối cùng" cho vấn đề tổ chức xã hội.

Tuy nhiên, Fukuyama không hoàn toàn phủ nhận khả năng tiếp diễn của lịch sử. Ông thừa nhận rằng vẫn sẽ tồn tại các xung đột, khủng hoảng và điều chỉnh thể chế. Nhưng những biến động này không còn mang tính chất nền tảng, không còn tạo ra những hệ tư tưởng đối kháng đủ mạnh để thay thế dân chủ tự do. Do đó, "sự cáo chung của lịch sử" cần được hiểu là sự chấm dứt của tiến trình tiến hóa ý thức hệ, chứ không phải sự kết thúc của mọi biến cố lịch sử.

Tóm lại, khái niệm lịch sử trong tư tưởng của Fukuyama là một khái niệm mang tính mục đích luận và hội tụ. Ông cho rằng, mặc dù các xã hội loài người xuất phát từ những điều kiện khác nhau, nhưng dưới tác động của các động lực khách quan (khoa học - công nghệ) và chủ quan (khao khát được công nhận), nên chúng có xu hướng hội tụ về một mô hình tổ chức xã hội chung là nền dân chủ tự do. Chính cách hiểu này đã trở thành nền tảng lý luận trực tiếp cho luận điểm nổi tiếng nhưng cũng đầy tranh cãi của ông về "Sự cáo chung của lịch sử".

3.1.2. Quan niệm về tiến bộ lịch sử

Trong hệ thống tư tưởng của Francis Fukuyama, khái niệm "tiến bộ lịch sử" được đặt trên nền tảng kế thừa có chọn lọc từ truyền thống triết học Khai sáng, đồng thời được tái cấu trúc dưới ảnh hưởng trực tiếp của Hegel và Kojève. Nếu như các nhà tư tưởng Khai sáng nhấn mạnh tiến bộ như sự phát triển của lý tính, khoa học và văn minh, thì Fukuyama mở rộng nội hàm của khái niệm này bằng cách đưa yếu tố công nhận (recognition) trở thành tiêu chí trung tâm. Theo đó, tiến bộ không chỉ được

đo lường bằng sự gia tăng của cải vật chất hay trình độ kỹ thuật, mà sâu xa hơn, là sự mở rộng không gian tự do và mức độ thừa nhận phẩm giá con người trên bình diện phổ quát.

Tiếp thu trực tiếp từ cách diễn giải Hegel của Kojève, Fukuyama cho rằng động lực xuyên suốt của lịch sử chính là cuộc đấu tranh nhằm đạt được sự công nhận. Ông viết: "Đối với ông [Hegel - *NCS*], cuộc đấu tranh để được công nhận đã thúc đẩy lịch sử từ trận chiến đẫm máu đầu tiên; lịch sử đã kết thúc bởi vì trạng thái phổ quát và đồng nhất thể hiện sự thừa nhận tương hỗ hoàn toàn đáp ứng mong mỏi này" [53, tr.288]. Như vậy, tiến bộ lịch sử, về bản chất, là quá trình chuyển từ những hình thức công nhận mang tính bất bình đẳng, cục bộ, sang hình thức công nhận mang tính phổ quát, bình đẳng và được thể chế hóa.

Khác với những quan niệm coi tiến bộ là quá trình ngẫu nhiên hoặc không có điểm dừng, Fukuyama khẳng định tính định hướng (teleological) của lịch sử. Theo ông, tiến bộ lịch sử là một tiến trình có cấu trúc, được thúc đẩy bởi hai động lực cơ bản, đồng thời vận động theo xu hướng hội tụ. Ông nhấn mạnh: "Trạng thái phổ quát và đồng nhất xuất hiện vào cuối lịch sử có thể được coi là nằm trên hai trụ cột của kinh tế học và sự thừa nhận. Tiến trình lịch sử nhân loại… được thúc đẩy một cách bình đẳng bởi sự phát triển của khoa học tự nhiên hiện đại và bởi cuộc đấu tranh để được công nhận" [53, tr.204]. Hai trụ cột này – một mang tính khách quan, một mang tính chủ quan – cùng nhau tạo nên cấu trúc động lực của tiến bộ lịch sử.

Trước hết, về phương diện khách quan, Fukuyama nhấn mạnh logic của khoa học tự nhiên hiện đại như một động lực mang tính phổ quát và không thể đảo ngược. Sự phát triển của khoa học - công nghệ không chỉ cải thiện điều kiện sống mà còn tạo ra những ràng buộc mang tính cấu trúc đối với các xã hội. Ông cho rằng: "Niềm tin rằng khoa học hiện đại sẽ cải thiện cuộc sống con người bằng cách chiến thắng bệnh tật và nghèo đói" [53, tr.4] đã trở thành một tiền đề gần như hiển nhiên của thời hiện đại. Trong bối cảnh đó, mọi quốc gia muốn tồn tại và phát triển đều buộc phải tiếp nhận các thành tựu khoa học - kỹ thuật, đồng thời tổ chức lại nền kinh tế theo hướng hiệu quả hơn.

Hệ quả tất yếu của quá trình này là sự đồng quy về mô hình kinh tế, đặc biệt là sự phổ biến của kinh tế thị trường. Theo Fukuyama, khoa học hiện đại không chỉ tạo ra công nghệ, mà còn kéo theo những biến đổi sâu sắc trong cơ cấu xã hội: từ nông nghiệp sang công nghiệp, từ cộng đồng truyền thống sang xã hội hiện đại, từ quan hệ huyết thống sang các thiết chế pháp lý - hành chính. Ông nhận xét: "Logic của khoa học hiện đại có thể giải thích… tại sao chúng ta là thành viên của các tổ chức nghề nghiệp hơn là các bộ lạc, tại sao chúng ta tuân theo thẩm quyền quan liêu hơn là tôn giáo" [53, tr.xvi-xvii]. Như vậy, tiến bộ kinh tế - kỹ thuật không chỉ là sự gia tăng năng suất, mà còn là quá trình tái cấu trúc toàn diện đời sống xã hội.

Tuy nhiên, nếu chỉ dựa vào yếu tố khoa học - kỹ thuật, tiến bộ lịch sử sẽ bị giản lược thành một tiến trình vật chất thuần túy. Chính vì vậy, Fukuyama bổ sung yếu tố thứ hai mang tính quyết định: khao khát được công nhận (thymos). Đây là yếu tố mang chiều sâu triết học và nhân học, giải thích vì sao con người không chỉ tìm kiếm sự thịnh vượng mà còn khao khát phẩm giá. Theo ông, con người luôn mong muốn được người khác thừa nhận như một chủ thể có giá trị, và chính nhu cầu này đã thúc đẩy các cuộc đấu tranh chính trị - xã hội trong lịch sử.

Fukuyama nhấn mạnh vai trò của tầng lớp bị áp bức trong tiến trình này khi cho rằng: "Chính khao khát được công nhận của nô lệ mới là động cơ thúc đẩy lịch sử tiến lên" [53, tr.198]. Điều này cho thấy tiến bộ lịch sử không phải là kết quả của sự ổn định, mà là sản phẩm của xung đột và vượt qua xung đột. Từ các hình thức công nhận bất bình đẳng (chủ - nô), lịch sử dần tiến tới những hình thức công nhận bình đẳng hơn, được thể chế hóa trong các hệ thống pháp quyền hiện đại.

Trên cơ sở đó, Fukuyama – thông qua Kojève – đã nâng khái niệm thymos lên thành nguyên lý giải thích trung tâm của lịch sử. Ông viết: "Mong muốn được công nhận… là niềm khao khát cơ bản và sâu xa nhất của con người" [53, tr.206-207]. Điểm đáng chú ý là, trong khi nhiều nhà tư tưởng như Locke nhấn mạnh lợi ích vật chất, hay Marx nhấn mạnh quan hệ sản xuất, thì Fukuyama cho rằng chính nhu cầu phi vật chất này mới là chìa khóa để hiểu tiến bộ lịch sử.

Từ hai động lực trên, Fukuyama xây dựng một quan niệm tổng hợp về tiến bộ lịch sử, trong đó tiến bộ được thể hiện trên nhiều chiều kích khác nhau. Có thể khái quát thành ba phương diện cơ bản:

Chính trị: mức độ dân chủ hóa, sự phát triển của nhà nước pháp quyền và việc bảo đảm các quyền tự do cá nhân;

Kinh tế: trình độ phát triển của kinh tế thị trường, mức độ công nghiệp hóa và hội nhập toàn cầu;

Văn hóa - xã hội: sự lan tỏa của các giá trị phổ quát như bình đẳng, khoan dung và tôn trọng đa dạng.

Tiến bộ lịch sử, do đó, không phải là sự phát triển đơn tuyến mà là quá trình hội tụ đa chiều, trong đó các xã hội khác nhau dần tiến tới những chuẩn mực chung. Khi quá trình hội tụ này đạt đến đỉnh điểm – tức là khi cả ba phương diện trên đều đạt mức phát triển cao – thì lịch sử, với tư cách là quá trình tìm kiếm mô hình tối ưu, sẽ đi đến điểm kết thúc.

Quan niệm này được Fukuyama củng cố bằng việc kế thừa trực tiếp luận điểm của Hegel và Kojève về "cáo chung của lịch sử". Ông trích dẫn nhận định nổi tiếng của Kojève về trận Jena như một biểu tượng của bước ngoặt lịch sử [xem 53, tr.67], đồng thời nhấn mạnh rằng khác với các nhà tư tưởng tiến bộ trước đó, Hegel không coi lịch sử là vô hạn, mà có một điểm dừng xác định [xem 53, tr.64]. Fukuyama tiếp tục phát triển luận điểm này trong bối cảnh hiện đại, khi cho rằng sự thắng thế của dân chủ tự do là biểu hiện cụ thể của điểm dừng đó.

Từ đây, Fukuyama đi đến kết luận mang tính trung tâm trong toàn bộ học thuyết của mình: *chỉ có nền dân chủ tự do mới có khả năng đáp ứng đồng thời cả hai động lực của tiến bộ lịch sử*. Về mặt kinh tế, nó phù hợp với logic của khoa học và công nghệ hiện đại; về mặt chính trị - xã hội, nó bảo đảm sự công nhận bình đẳng cho mọi cá nhân. Ông khẳng định: "Cuộc sống trong một nền dân chủ tự do… không chỉ dẫn đến sự dồi dào vật chất mà còn dẫn đến sự công nhận hoàn toàn phi vật chất" [53, tr.200].

Do đó, tiến bộ lịch sử, theo Fukuyama, là một tiến trình tất yếu hướng đến sự phổ quát hóa mô hình dân chủ tự do. Sự sụp đổ của các hệ tư tưởng đối lập, đặc biệt là chủ nghĩa cộng sản vào cuối thế kỷ XX, được ông xem như bằng chứng thực nghiệm cho xu hướng này. Khi không còn mô hình nào có thể cạnh tranh về cả hiệu quả kinh tế lẫn khả năng thỏa mãn nhu cầu công nhận, thì động lực cơ bản của lịch sử sẽ suy giảm.

Tóm lại, quan niệm về tiến bộ lịch sử của Fukuyama mang tính tổng hợp giữa chủ nghĩa duy tâm lịch sử và phân tích chính trị - xã hội hiện đại. Tiến bộ không chỉ là sự phát triển của lực lượng sản xuất, mà là quá trình hoàn thiện các thiết chế bảo đảm tự do và phẩm giá con người. Chính trong ý nghĩa đó, tiến bộ lịch sử đồng thời cũng là quá trình tiến gần đến "sự cáo chung của lịch sử" – nơi mà những mâu thuẫn cơ bản của các hệ tư tưởng không còn tồn tại như những lực đẩy trung tâm của lịch sử nhân loại.

3.1.3. Đặc điểm nổi bật của hai quan niệm về lịch sử và tiến bộ lịch sử

Hai quan niệm trung tâm của Francis Fukuyama về *lịch sử* và *tiến bộ lịch sử*, xét về hình thức, có thể phân biệt như hai phạm trù lý luận riêng biệt; tuy nhiên, về bản chất, chúng gắn bó hữu cơ và bổ sung cho nhau, tạo thành một chỉnh thể tư tưởng nhất quán. Quan niệm về lịch sử cung cấp khung lý thuyết tổng quát (lịch sử là gì, vận động theo cách nào), trong khi quan niệm về tiến bộ lịch sử làm rõ cơ chế vận động và tiêu chí đánh giá sự vận động đó. Từ sự thống nhất này, có thể nhận diện một số đặc điểm nổi bật sau:

Thứ nhất, tính mục đích luận (teleology) và tính định hướng của lịch sử.

Đây là đặc trưng cốt lõi xuyên suốt toàn bộ hệ thống tư tưởng của Fukuyama. Kế thừa trực tiếp truyền thống Hegel, ông cho rằng lịch sử không phải là một chuỗi biến cố ngẫu nhiên, mà là một tiến trình có cấu trúc nội tại và hướng tới một điểm kết thúc hợp lý (telos). Điểm kết thúc này không phải là sự chấm dứt của các sự kiện, mà là sự hoàn tất của quá trình tiến hóa ý thức hệ.

Fukuyama nhấn mạnh rằng bản thân khái niệm "lịch sử" đã là một sự trừu tượng hóa có chọn lọc, trong đó con người phân biệt cái cốt yếu với cái thứ yếu: "lịch sử…

không chỉ đơn thuần là một danh mục của tất cả mọi thứ đã xảy ra trong quá khứ, mà là một nỗ lực trừu tượng hóa có chủ ý" [53, tr.138]. Chính sự trừu tượng hóa này cho phép nhận diện một logic vận động xuyên suốt, thay vì chỉ nhìn thấy những biến động rời rạc.

Điểm đáng chú ý là, đối với Fukuyama, tính mục đích luận không mang tính tiên tri hay áp đặt, mà được ông xem như hệ quả logic của hai động lực cơ bản: sự phát triển của khoa học hiện đại và khao khát được công nhận. Khi hai động lực này hội tụ trong một hình thái thể chế có khả năng thỏa mãn chúng một cách tối ưu, thì tiến trình lịch sử – với tư cách là sự tìm kiếm – sẽ đạt đến điểm kết thúc.

Thứ hai, tính phổ quát và khuynh hướng "phương Tây hóa" của mô hình phát triển.

Một đặc điểm nổi bật, đồng thời cũng gây nhiều tranh luận, là tính phổ quát trong quan niệm của Fukuyama. Ông thừa nhận sự đa dạng về văn hóa, tôn giáo và lịch sử, nhưng vẫn cho rằng các xã hội, về lâu dài, sẽ hội tụ về một mô hình chung – đó là *dân chủ tự do*. Quan điểm này thể hiện rõ ảnh hưởng từ Kojève, người cho rằng nhà nước hiện đại đã dung hòa được những mâu thuẫn cơ bản của lịch sử.

Fukuyama viết: "nền dân chủ tự do hiện đại đã tổng hợp… đạo đức của chủ nhân và đạo đức của nô lệ" [53, tr.207], qua đó vượt qua đối lập cổ điển giữa thống trị và phục tùng. Trong mô hình này, sự công nhận không còn mang tính bất bình đẳng mà trở thành nguyên tắc phổ quát, được bảo đảm bằng pháp luật và thể chế.

Ông còn nhấn mạnh rằng nhà nước dân chủ tự do có khả năng thỏa mãn đồng thời cả nhu cầu vật chất và tinh thần của con người: "Nhà nước dân chủ tự do đánh giá chúng ta theo ý thức giá trị bản thân… cả hai phần ham muốn và ham mê trong tâm hồn đều tìm thấy sự hài lòng" [53, tr.200]. Chính vì vậy, mô hình này được ông xem như chuẩn mực phổ quát, bất chấp những khác biệt văn hóa – một lập trường đã làm dấy lên nhiều phê phán từ các học giả theo hướng đa nguyên văn hóa hoặc hậu hiện đại.

Thứ ba, tính liên ngành và sự kết hợp giữa triết học với khoa học xã hội thực chứng.

Một nét đặc sắc trong tư duy của Fukuyama là ông không dừng lại ở bình diện triết học thuần túy, mà kết hợp nhiều lĩnh vực khác nhau như kinh tế học, khoa học

chính trị, xã hội học và cả tâm lý học. Điều này tạo nên một khung phân tích đa chiều, cho phép ông vừa giải thích lịch sử ở cấp độ khái quát, vừa liên hệ với thực tiễn chính trị đương đại.

Tuy nhiên, cần lưu ý rằng dù sử dụng nhiều dữ liệu và lập luận thực chứng, nền tảng sâu xa của học thuyết Fukuyama vẫn mang tính duy tâm theo kiểu Hegel. Ông khẳng định rằng mọi lý thuyết lịch sử nếu chỉ dựa trên kinh tế học sẽ không đầy đủ: "bất kỳ lý thuyết nào… chủ yếu dựa trên kinh tế học sẽ hoàn toàn không hoàn chỉnh nếu không tính đến… cuộc đấu tranh để được công nhận" [53, tr.205]. Như vậy, yếu tố tinh thần – ý thức hệ – vẫn giữ vai trò quyết định.

Từ đó, Fukuyama đi đến một luận điểm quan trọng: "sự kết thúc của lịch sử" thực chất là sự kết thúc của các cuộc đấu tranh mang tính ý thức hệ, chứ không phải sự chấm dứt hoàn toàn của xung đột. Ông nhận định: "Sự kết thúc của lịch sử có nghĩa là sự kết thúc của các cuộc chiến tranh và các cuộc cách mạng đẫm máu" [53, tr.311] – tức là sự suy giảm của những xung đột mang tính nền tảng, định hình trật tự thế giới.

Thứ tư, tính tuyến tính và đơn tuyến trong cách hiểu về tiến bộ lịch sử.

Fukuyama nhìn nhận lịch sử như một tiến trình phát triển theo chiều hướng đi lên, từ thấp đến cao, từ chưa hoàn thiện đến hoàn thiện. Ông mô tả lịch sử nhân loại như "một hồ sơ của sự tiến bộ… của sự tích lũy kiến thức và nâng cao trí tuệ" [53, tr.4]. Quan niệm này đặt ông trong mạch tư duy của triết học Khai sáng, đối lập với các quan niệm tuần hoàn hoặc phi tuyến tính.

Mặc dù thừa nhận rằng trong thực tế có thể tồn tại những bước thụt lùi, khủng hoảng hay đứt gãy, Fukuyama vẫn cho rằng đó chỉ là những hiện tượng cục bộ, không làm thay đổi xu hướng chung. Lịch sử, về tổng thể, vẫn vận động theo một đường hướng nhất quán, tiến tới một đích đến duy nhất. Chính tính đơn tuyến này đã tạo nên sức mạnh hệ thống cho học thuyết của ông, nhưng đồng thời cũng là điểm dễ bị phê phán nhất, khi bị cho là giản lược hóa sự phức tạp của thế giới.

Thứ năm, sự thống nhất giữa hai bình diện: khách quan và chủ quan trong tiến bộ lịch sử.

Một đặc điểm quan trọng khác là Fukuyama không tuyệt đối hóa bất kỳ yếu tố nào, mà luôn đặt tiến bộ lịch sử trong mối quan hệ giữa hai chiều kích: khách quan (khoa học, kinh tế) và chủ quan (ý thức, thymos). Chính sự kết hợp này giúp ông vượt qua các cách tiếp cận phiến diện: hoặc duy vật kinh tế, hoặc duy tâm thuần túy.

Ở đây, tiến bộ lịch sử vừa là kết quả của những điều kiện vật chất khách quan, vừa là sản phẩm của những khát vọng tinh thần sâu xa của con người. Điều này làm cho học thuyết của Fukuyama mang tính "lai ghép" đặc trưng giữa triết học và khoa học xã hội hiện đại.

Nhìn tổng thể, những đặc điểm nêu trên đã tạo nên tính độc đáo cũng như sức ảnh hưởng rộng lớn của tư tưởng Fukuyama. *Một mặt*, chúng đem lại một cách nhìn có hệ thống, lạc quan và nhất quán về tiến trình lịch sử nhân loại; *mặt khác*, chính những đặc điểm này cũng làm dấy lên nhiều tranh luận học thuật. Các phê phán chủ yếu tập trung vào xu hướng phổ quát hóa mô hình phương Tây, sự đơn tuyến hóa lịch sử, cũng như việc chưa đánh giá đầy đủ vai trò của khác biệt văn hóa, tôn giáo và những biến động phi tuyến trong thế giới đương đại.

Tuy vậy, không thể phủ nhận rằng chính sự kết hợp giữa tính mục đích luận, tính liên ngành và cách tiếp cận dựa trên khái niệm "công nhận" đã làm cho quan niệm của Fukuyama trở thành một trong những lý thuyết tiêu biểu nhất về triết học lịch sử ở giai đoạn cuối thế kỷ XX - đầu thế kỷ XXI.

3.2. Luận điểm "cáo chung của lịch sử"

Luận điểm "sự cáo chung của lịch sử" của Francis Fukuyama không phải là một trực giác ngẫu nhiên hay một tuyên bố mang tính thời sự đơn thuần, mà là kết quả của một quá trình tích lũy và tổng hợp nhiều tầng nấc: bối cảnh lịch sử - chính trị đặc thù của cuối thế kỷ XX, nền tảng triết học cổ điển (đặc biệt là Hegel qua trung gian Kojève), cùng với các dữ liệu thực chứng của khoa học chính trị hiện đại. Chính vì vậy, để hiểu đầy đủ cấu trúc và nội hàm của luận điểm này, cần đặt nó trong chỉnh thể những điều kiện đã làm nên nó.

Trước hết, về phương diện lịch sử - chính trị, sự ra đời của luận điểm gắn liền với một "thời khắc bước ngoặt" của lịch sử thế giới: giai đoạn kết thúc Chiến tranh

Lạnh. Năm 1989, bài tiểu luận "Phải chăng lịch sử đã cáo chung?" của Fukuyama được công bố trên tạp chí *The National Interest*, chỉ vài tháng trước khi Bức tường Berlin sụp đổ – một sự kiện mang tính biểu tượng cho sự tan rã của hệ thống xã hội chủ nghĩa Đông Âu. Tiếp đó, đầu thập niên 1990, Liên Xô giải thể, đánh dấu sự kết thúc của trật tự hai cực kéo dài gần nửa thế kỷ. Trong bối cảnh đó, cuộc đối đầu ý thức hệ giữa chủ nghĩa cộng sản và chủ nghĩa tư bản tự do dường như đã đi đến hồi kết với phần thắng nghiêng về phía sau.

Song song với biến động chính trị là sự gia tăng mạnh mẽ của toàn cầu hóa: thương mại quốc tế mở rộng, công nghệ thông tin phát triển, các thể chế kinh tế - tài chính toàn cầu ngày càng định hình rõ nét. Tất cả những yếu tố này tạo ra một "khoảnh khắc lạc quan" đặc biệt trong nhận thức của nhiều học giả phương Tây, khi họ tin rằng nhân loại đang tiến tới một trật tự ổn định hơn, dựa trên các giá trị phổ quát của dân chủ tự do. Luận điểm của Fukuyama, xét đến cùng, chính là sự khái quát hóa triết học cho tâm thế lịch sử đó.

Tuy nhiên, sức mạnh của lập luận Fukuyama không chỉ nằm ở việc phản ánh bối cảnh chính trị, mà còn ở nền tảng triết học sâu xa của nó. Trong khi triết học hậu hiện đại cuối thế kỷ XX chủ trương hoài nghi và giải cấu trúc các "đại tự sự", Fukuyama lại thực hiện một động tác mang tính "phản đề": tái thiết một đại tự sự mới về lịch sử nhân loại. Ông không phủ nhận hoàn toàn những cảnh báo của hậu hiện đại, nhưng cho rằng việc từ bỏ hoàn toàn ý niệm về tính định hướng của lịch sử sẽ dẫn đến một trạng thái hoài nghi cực đoan, làm mất khả năng lý giải các biến động lớn của thời đại.

Để khắc phục điều đó, Fukuyama quay trở lại với triết học lịch sử của G.W.F. Hegel – thông qua diễn giải của Alexandre Kojève. Từ Hegel, ông tiếp thu quan niệm về lịch sử như một tiến trình có logic nội tại, hướng tới việc hiện thực hóa tự do và sự công nhận phổ quát. Tuy nhiên, ông không lặp lại Hegel một cách nguyên xi, mà "hiện đại hóa" lập trường này bằng cách gắn nó với thực tiễn chính trị đương đại, coi nhà nước dân chủ tự do là hình thức thể chế gần nhất với trạng thái "tự do phổ quát" mà Hegel hình dung.

Như vậy, luận điểm "cáo chung của lịch sử" vừa là sự phản ánh một bối cảnh lịch sử cụ thể, vừa là một nỗ lực tái cấu trúc triết học lịch sử trong điều kiện mới. Nó không chỉ trả lời câu hỏi "điều gì đang xảy ra", mà còn đặt ra câu hỏi sâu hơn: "lịch sử nhân loại có ý nghĩa gì và đang hướng tới đâu?".

3.2.1. Cấu trúc luận điểm "cáo chung của lịch sử" của Francis Fukuyama

Xét về phương diện logic, luận điểm "cáo chung của lịch sử" của Fukuyama có thể được phân tích như một cấu trúc lập luận gồm năm bước cơ bản, liên kết chặt chẽ với nhau theo một tiến trình từ tiền đề triết học đến kết luận mang tính khái quát.

Thứ nhất, tiền đề triết học - lịch sử.

Fukuyama bắt đầu đi từ một giả định mang tính nền tảng: lịch sử nhân loại không phải là chuỗi sự kiện rời rạc, mà là một tiến trình có logic nội tại. Kế thừa truyền thống Hegel - Marx (dù phê phán Marx ở nhiều điểm), ông cho rằng lịch sử được thúc đẩy bởi những mâu thuẫn căn bản và bởi nhu cầu thỏa mãn các khát vọng sâu xa của con người, đặc biệt là khát vọng tự do và được công nhận. Thông qua Kojève, Fukuyama nhấn mạnh rằng trong các xã hội phát triển phương Tây hậu chiến, nhiều mâu thuẫn cơ bản đã được "giải quyết" ở mức độ nhất định, tạo nên những xã hội "tự thỏa mãn và tự duy trì" [53, tr.67]. Đây chính là tiền đề để ông đặt vấn đề về khả năng kết thúc của lịch sử theo nghĩa triết học.

Thứ hai, xác lập tiêu chí "điểm kết thúc".

Không phải bất kỳ trạng thái ổn định nào cũng có thể được coi là "kết thúc lịch sử". Fukuyama đưa ra một tiêu chí rõ ràng: lịch sử kết thúc khi không còn tồn tại một hệ tư tưởng nào có khả năng cạnh tranh một cách thuyết phục với mô hình hiện hành. Nói cách khác, "điểm kết thúc" là trạng thái mà cuộc tranh luận lớn về hình thức tổ chức chính trị - xã hội đã đi đến hồi kết. Ông lập luận rằng nếu không còn một lựa chọn thay thế khả thi cho dân chủ tự do, và nếu bản thân những người sống trong hệ thống đó không phủ nhận nó một cách căn bản, thì có thể nói "cuộc đối thoại đã đi đến hồi kết cuối cùng" [53, tr.137]. Tiêu chí này mang tính vừa thực chứng vừa chuẩn tắc, kết hợp giữa quan sát thực tế và đánh giá triết học.

Thứ ba, lập luận về sự thắng thế của dân chủ tự do.

Trên cơ sở tiêu chí đã xác lập, Fukuyama tiến hành chứng minh rằng dân chủ tự do đã trở thành hệ tư tưởng "chiến thắng". Ông chỉ ra sự sụp đổ hoặc suy thoái của các mô hình đối lập như chủ nghĩa phát xít, chủ nghĩa cộng sản, các chế độ độc tài quân sự. Đồng thời, sự lan rộng của các thể chế dân chủ ở châu Âu, Mỹ Latinh và một phần châu Á cuối thế kỷ XX được xem như bằng chứng thực nghiệm cho tính ưu việt của mô hình này. Dân chủ tự do, theo ông, không chỉ tạo ra thịnh vượng vật chất thông qua kinh tế thị trường, mà còn đáp ứng nhu cầu sâu xa về sự công nhận phổ quát của con người. Chính sự kết hợp này làm nên sức hấp dẫn đặc biệt của nó.

Thứ tư, cơ chế duy trì "điểm kết thúc".

Fukuyama không dừng lại ở việc khẳng định sự thắng thế, mà còn phân tích những cơ chế giúp duy trì trạng thái đó. Về kinh tế, toàn cầu hóa và sự phụ thuộc lẫn nhau trong hệ thống thị trường thế giới tạo ra những ràng buộc khiến các quốc gia khó có thể tách rời khỏi mô hình kinh tế thị trường. Về chính trị, các giá trị như nhân quyền, pháp quyền và bầu cử dân chủ dần được quốc tế hóa và trở thành chuẩn mực chung. Về văn hóa, sự lan tỏa của lối sống cá nhân - tự do thông qua truyền thông và giao lưu xuyên quốc gia góp phần củng cố nền tảng xã hội của dân chủ tự do. Những yếu tố này tạo nên một "hệ sinh thái" giúp mô hình này tự tái sản xuất và củng cố vị thế của mình trong dài hạn.

Thứ năm, điều kiện và giới hạn của luận điểm.

Mặc dù mang tính khẳng định mạnh mẽ, Fukuyama không hoàn toàn phủ nhận các bất ổn còn tồn tại. Ông thừa nhận rằng xung đột, bất bình đẳng, bạo lực vẫn tiếp diễn, nhưng cho rằng chúng không còn mang tính chất đối kháng ý thức hệ căn bản, mà chỉ là "tàn dư của lịch sử". Tuy nhiên, ông cũng cảnh báo những nguy cơ nội tại của chính xã hội dân chủ tự do, đặc biệt là sự xuất hiện của "con người cuối cùng" – kiểu con người thỏa mãn vật chất nhưng thiếu động lực tinh thần, dễ rơi vào trạng thái hư vô và vô nghĩa. Đây chính là điểm mà lập luận của Fukuyama trở nên tinh tế hơn: "kết thúc lịch sử" không đồng nghĩa với một trạng thái hoàn hảo tuyệt đối, mà là một trạng thái ổn định nhưng tiềm ẩn những mâu thuẫn mới ở cấp độ sâu hơn.

Tóm lại, cấu trúc lập luận của Fukuyama về "sự cáo chung của lịch sử" là một hệ thống logic nhiều tầng, bắt đầu từ tiền đề triết học, đi qua các tiêu chí xác định, bằng chứng thực nghiệm và cơ chế duy trì, để cuối cùng đi đến một kết luận mang tính khái quát nhưng vẫn để ngỏ những giới hạn nội tại. Chính sự kết hợp giữa tính khái quát triết học và dữ liệu thực chứng đã làm cho luận điểm này vừa có sức thuyết phục lớn, vừa trở thành đối tượng của nhiều tranh luận sâu sắc trong giới học giả đương đại.

3.2.2. Cấu trúc tam tầng của luận điểm "cáo chung của lịch sử": một tiếp cận triết học - kinh tế học - nhân học

Luận điểm "sự cáo chung của lịch sử" của Francis Fukuyama không chỉ có thể được diễn giải dưới dạng một chuỗi lập luận tuyến tính, mà còn có thể được tái cấu trúc như một hệ thống lập luận ba tầng, trong đó mỗi tầng phản ánh một bình diện lý luận khác nhau nhưng gắn kết hữu cơ với nhau: (1) nền tảng triết học duy tâm (Hegel - Kojève), (2) cơ sở hiện thực của khoa học - kinh tế hiện đại và (3) chiều sâu nhân học - tâm lý với khái niệm thymos. Chính sự kết hợp liên ngành này tạo nên sức mạnh nội tại cũng như tính gây tranh luận của toàn bộ học thuyết Fukuyama.

Thứ nhất, tầng nền tảng triết học: tính mục đích luận của lịch sử (Hegel - Kojève).

Điểm xuất phát của Fukuyama là sự phục hồi một cách có chọn lọc truyền thống triết học lịch sử duy tâm của Hegel, thông qua lăng kính diễn giải của Alexandre Kojève. Theo đó, lịch sử không phải là tập hợp rời rạc của các biến cố, mà là một tiến trình có tính hợp lý nội tại, vận động hướng tới một mục đích tối hậu – sự hiện thực hóa tự do của con người. Fukuyama nhấn mạnh: "Để làm được điều này, chúng ta quay trở lại lời giải thích phi duy vật của Hegel về lịch sử, dựa trên "cuộc đấu tranh để được công nhận"" [53, tr.xvi].

Trong cách hiểu này, động lực sâu xa của lịch sử không nằm ở kinh tế hay kỹ thuật, mà ở nhu cầu được công nhận – một nhu cầu mang tính bản thể luận của con người. Thông qua phép biện chứng "chủ - nô", Hegel (và Kojève) cho thấy lịch sử là quá trình con người đấu tranh nhằm đạt được sự công nhận lẫn nhau trên cơ sở bình đẳng. Fukuyama kế thừa trực tiếp luận điểm này khi cho rằng: "vấn đề của lịch sử

loài người có thể được xem là việc tìm kiếm một phương thức để thỏa mãn mong muốn của chủ và nô về sự công nhận lẫn nhau và bình đẳng; lịch sử kết thúc với chiến thắng của một trật tự xã hội hoàn thành mục tiêu này" [53, tr.152].

Như vậy, tầng thứ nhất xác lập tiền đề mang tính quy phạm: lịch sử có hướng đi và có điểm kết thuc. Đây là cơ sở triết học cho toàn bộ luận điểm "cáo chung của lịch sử".

Thứ hai, tầng hiện thực: logic của khoa học hiện đại và sự hội tụ kinh tế - kỹ thuật.

Nếu tầng thứ nhất cung cấp cơ sở chuẩn tắc, thì tầng thứ hai đóng vai trò như một luận chứng thực nghiệm - lịch sử. Fukuyama cho rằng sự phát triển của khoa học tự nhiên hiện đại đã tạo ra một "logic khách quan" buộc các xã hội phải thích nghi nếu muốn tồn tại và phát triển.

Về phương diện kinh tế, khoa học và công nghệ mở ra khả năng gia tăng năng suất và tích lũy của cải ở quy mô chưa từng có. Ông nhận định: "khoa học tự nhiên hiện đại thiết lập một chân trời thống nhất về các khả năng sản xuất kinh tế. Công nghệ có thể kéo dài sự tích lũy của cải đến vô hạn" [53, tr.xiv]. Điều này dẫn đến xu hướng tất yếu: các quốc gia phải chấp nhận kinh tế thị trường như một cơ chế tối ưu để phân bổ nguồn lực và thúc đẩy đổi mới.

Về phương diện quân sự - chính trị, ưu thế công nghệ trở thành yếu tố quyết định trong cạnh tranh giữa các quốc gia. Fukuyama chỉ ra rằng: "công nghệ mang lại lợi thế quân sự quyết định… mọi quốc gia coi trọng độc lập của mình đều không thể bỏ qua nhu cầu hiện đại hóa" [53, tr.xiv]. Như vậy, ngay cả những quốc gia có hệ tư tưởng khác biệt cũng bị buộc phải tham gia vào tiến trình hiện đại hóa, từ đó dẫn đến sự hội tụ về mô hình phát triển.

Tuy nhiên, Fukuyama cũng thể hiện sự thận trọng khi thừa nhận giới hạn của tầng lập luận này: "khoa học tự nhiên hiện đại chỉ dẫn chúng ta đến cánh cổng của miền đất hứa dân chủ tự do… chứ không dắt ta bước vào miền đất đó" [53, tr.xv]. Nói cách khác, logic khoa học - kinh tế có thể giải thích sự hội tụ về vật chất, nhưng không đủ để giải thích sự chuyển hóa về chính trị - tinh thần. Đây chính là khoảng trống mà tầng thứ ba sẽ lấp đầy.

Thứ ba, tầng tổng hợp nhân học: vai trò quyết định của thymos và sự công nhận phổ quát.

Tầng lập luận thứ ba là điểm sáng tạo đặc thù của Fukuyama, nơi ông kết nối hai tầng trước bằng một chiều kích nhân học - tâm lý học chính trị. Khái niệm trung tâm ở đây là thymos – khao khát được công nhận, vốn có nguồn gốc từ Plato và được Hegel phát triển.

Fukuyama lập luận rằng con người không chỉ là "động vật kinh tế" (homo economicus), mà còn là "động vật khao khát danh dự" (homo thymoticus). Trong khi kinh tế thị trường có thể thỏa mãn nhu cầu vật chất, thì chỉ có một thiết chế chính trị phù hợp mới có thể đáp ứng nhu cầu được công nhận về phẩm giá. Ông đặt vấn đề: "Theo cách nào thì chúng ta có thể nói rằng nền dân chủ tự do hiện đại "công nhận" tất cả loài người một cách phổ quát?" và trả lời rằng: điều đó đạt được khi "nhà nước và nhân dân thừa nhận nhau" thông qua các thiết chế pháp quyền và dân chủ [53, tr.202-203].

Trong khuôn khổ này, dân chủ tự do được xem là hình thái duy nhất có khả năng thể chế hóa sự công nhận phổ quát, bằng cách chuyển hóa "mong muốn phi lý được hơn người khác" thành "mong muốn hợp lý được công nhận là bình đẳng" [53, tr.xx]. Chính cơ chế này giải quyết tận gốc mâu thuẫn "chủ - nô", vốn là động lực của lịch sử trong cách hiểu kiểu Hegel.

Do đó, tầng thứ ba không chỉ bổ sung mà còn hoàn tất cấu trúc lập luận của Fukuyama: nó cung cấp lời giải cho câu hỏi mà khoa học và kinh tế không thể trả lời – vì sao con người lại lựa chọn dân chủ tự do như hình thái tối hậu.

Tổng hợp lại, cấu trúc ba tầng trong luận điểm "cáo chung của lịch sử" thể hiện một nỗ lực lý luận mang tính hệ thống cao: từ nền tảng triết học (mục đích luận lịch sử), qua cơ sở hiện thực (khoa học - kinh tế), đến chiều sâu nhân học (thymos và sự công nhận). Chính sự kết hợp này cho phép Fukuyama đi đến kết luận rằng, khi một xã hội đồng thời giải quyết được hai vấn đề căn bản – thịnh vượng vật chất và công nhận phổ quát – thì động lực nội tại của lịch sử, xét như một quá trình đấu tranh ý thức hệ, sẽ không còn.

Mặc dù cấu trúc lập luận này đã bị phê phán vì xu hướng giản lược và thiên lệch phương Tây, không thể phủ nhận rằng nó đã cung cấp một khung phân tích có sức ảnh hưởng sâu rộng trong khoa học xã hội đương đại, đồng thời đặt ra những vấn đề lý luận vẫn còn nguyên giá trị tranh luận cho đến ngày nay.

3.3. "Con người cuối cùng" và vấn đề nhân tính trong kỷ nguyên hậu lịch sử

3.3.1. Nguồn gốc khái niệm "Con người cuối cùng"

Khái niệm "Con người cuối cùng" (the last man) là một trong những đóng góp giàu tính gợi mở và gây tranh luận sâu rộng nhất trong tư tưởng của Francis Fukuyama. Tuy nhiên, đây không phải là một sáng tạo hoàn toàn mới, mà là sự tiếp thu, tái diễn giải và phát triển từ một truyền thống triết học trước đó, đặc biệt là từ Friedrich Nietzsche và, qua trung gian, Alexandre Kojève. Việc truy nguyên nguồn gốc khái niệm này không chỉ giúp làm rõ nội hàm lý luận của nó, mà còn cho thấy chiều sâu triết học trong cách Fukuyama kiến tạo luận điểm về "hậu lịch sử".

Trước hết, cần khẳng định rằng hình tượng "Con người cuối cùng" có xuất xứ trực tiếp từ triết học Nietzsche, đặc biệt trong tác phẩm "Zarathustra đã nói như thế" (Thus Spoke Zarathustra) [91]. Trong đó, Nietzsche xây dựng "Con người cuối cùng" như một kiểu hình nhân học đối lập hoàn toàn với lý tưởng "Siêu nhân" (Übermensch). Nếu "Siêu nhân" tượng trưng cho khả năng tự vượt, sáng tạo giá trị và khẳng định ý chí quyền lực, thì "Con người cuối cùng" lại biểu trưng cho trạng thái suy thoái tinh thần của con người hiện đại – một trạng thái an phận, tầm thường và đánh mất khát vọng siêu vượt. Fukuyama trích dẫn sinh động hình ảnh này: "Khi Zarathustra của Nietzsche nói với đám đông về con người cuối cùng… họ hét lên "Hãy cho chúng tôi con người cuối cùng này!"" [53, tr.312].

Trong cách hiểu của Nietzsche, "Con người cuối cùng" là sản phẩm của một nền văn minh đã đánh mất chiều kích bi kịch và anh hùng của tồn tại. Đó là kiểu người "rời bỏ những vùng khó sống, vì mọi người cần hơi ấm" [53, tr.305] – tức là từ chối mọi thử thách, mọi nguy cơ, để đổi lấy sự an toàn và tiện nghi. Họ không còn khát vọng vươn lên, không còn nhu cầu khẳng định bản thân trong những giá trị cao cả, mà chỉ tìm kiếm sự hài lòng tầm thường trong đời sống vật chất. Chính vì vậy,

Nietzsche xem "Con người cuối cùng" như đỉnh điểm của sự suy đồi tinh thần: một nhân loại đã đánh mất khả năng sáng tạo giá trị và tự vượt chính mình.

Fukuyama nhận thấy rằng mối lo ngại này của Nietzsche không chỉ mang tính tiên tri mà còn có khả năng trở thành hiện thực trong các xã hội hiện đại. Ông nhận định: "Mối quan tâm của Nietzsche về con người cuối cùng đã được lặp lại bởi bất kỳ nhà tư tưởng hiện đại nào khác, những người đã nhìn sâu vào đặc điểm của các xã hội dân chủ" [53, tr.308]. Điều này cho thấy, ngay từ nền tảng, khái niệm "Con người cuối cùng" đã gắn liền với một phê phán sâu sắc đối với chính nền văn minh hiện đại – đặc biệt là các xã hội dân chủ – nơi mà sự bình đẳng và an toàn có thể vô tình triệt tiêu những động lực tinh thần cao hơn.

Bên cạnh Nietzsche, Alexandre Kojève – trong quá trình diễn giải triết học Hegel – cũng đóng vai trò quan trọng trong việc hình thành nền tảng lý luận cho khái niệm này. Kojève cho rằng khi lịch sử đạt đến "trạng thái phổ quát và đồng nhất", tức là khi các mâu thuẫn căn bản về thừa nhận được giải quyết, thì con người sẽ không còn động lực để đấu tranh hay sáng tạo nữa. Khi đó, đời sống con người có nguy cơ bị thu hẹp vào các hoạt động thuần túy kinh tế và tiêu dùng. Fukuyama dẫn lại luận điểm này: nếu con người đã đạt được cả "sự thừa nhận về nhân tính và sự phong phú về vật chất… thì "con người được gọi là đúng đắn" sẽ không còn tồn tại nữa bởi vì anh ta sẽ không còn làm việc và đấu tranh" [53, tr.310].

Từ góc độ này, "Con người cuối cùng" không chỉ là một hình tượng mang tính đạo đức - văn hóa, mà còn là hệ quả logic của một tiến trình lịch sử đã hoàn tất. Khi không còn xung đột mang tính sống còn, không còn những mục tiêu vượt lên trên đời sống thường nhật, thì chính điều kiện tồn tại của "con người lịch sử" – con người của đấu tranh và khẳng định – cũng biến mất.

Trên cơ sở tiếp thu cả Nietzsche và Kojève, Fukuyama đã tái cấu trúc khái niệm "Con người cuối cùng" trong bối cảnh luận điểm "cáo chung của lịch sử". Theo ông, khi dân chủ tự do trở thành hình thái tổ chức xã hội phổ quát, bảo đảm đồng thời sự thịnh vượng vật chất và sự công nhận bình đẳng, thì những điều kiện từng thúc đẩy lịch sử vận động sẽ không còn nữa. Hệ quả là sự xuất hiện của một kiểu người mới –

“con người hậu lịch sử”. Ông mô tả: “Cuộc sống của con người cuối cùng là một cuộc sống an ninh và dư dả về vật chất” [53, tr.312] – chính là lý tưởng mà các xã hội hiện đại hướng tới.

Tuy nhiên, điều nghịch lý nằm ở chỗ: chính trạng thái “lý tưởng” này lại hàm chứa nguy cơ suy thoái nhân tính. Khi con người không còn phải đấu tranh cho tự do hay phẩm giá, khi mọi nhu cầu cơ bản đều được thỏa mãn, thì “thymos” – khao khát được công nhận – có thể bị suy yếu hoặc biến dạng. Fukuyama thậm chí đi xa hơn khi cho rằng “con người cuối cùng của Nietzsche, về bản chất, là một nô lệ chiến thắng” [53, tr.301] – tức là một chủ thể đã đạt được sự bình đẳng, nhưng đánh mất ý chí vươn lên và khẳng định sự vượt trội.

Trong viễn cảnh đó, con người có nguy cơ bị “tầm thường hóa”: họ không còn mong muốn được công nhận là vĩ đại, không còn động lực để đạt tới sự xuất sắc, và do đó cũng không còn khả năng tạo ra những giá trị mới. Fukuyama nhấn mạnh: “Con người cuối cùng không có mong muốn được công nhận là vĩ đại hơn những người khác… và không còn là con người” [53, tr.xxii]. Đây là một phê phán mang tính bản thể luận, đặt lại vấn đề: điều gì làm nên “tính người” nếu không phải là khả năng vượt lên trên chính mình?

Từ đó, Fukuyama không chỉ dừng lại ở việc mô tả, mà còn đặt ra một câu hỏi có tính cảnh báo: liệu nỗi sợ trở thành “con người cuối cùng” có thể kích hoạt những dạng thức mới của xung đột? Ông gợi ý rằng chính sự nhàm chán và trống rỗng trong xã hội hậu lịch sử có thể khiến con người tìm kiếm lại những hình thức khẳng định bản thân – thậm chí thông qua bạo lực: “lẽ nào nỗi sợ hãi trở thành “con người cuối cùng”… không thể dẫn dắt con người… một lần nữa trở thành “những người đầu tiên” tham gia vào các trận chiến đẫm máu?” [53, tr.xxii–xxiii].

Như vậy, thông qua việc kế thừa và phát triển tư tưởng của Nietzsche và Kojève, Fukuyama đã biến khái niệm “Con người cuối cùng” thành một công cụ phân tích mang tính hai mặt: vừa là hệ quả tất yếu của “cáo chung lịch sử”, vừa là lời cảnh báo về những giới hạn nội tại của chính trạng thái hậu lịch sử. Điều này cho thấy, trong khi luận điểm của Fukuyama mang màu sắc lạc quan về mặt thể chế, thì ở bình diện

nhân học, ông lại thể hiện một sự hoài nghi sâu sắc đối với tương lai tinh thần của con người.

3.3.2. Đặc trưng của "Con người cuối cùng" trong luận điểm Francis Fukuyama

Trên cơ sở tiếp thu và tái diễn giải khái niệm "Con người cuối cùng" từ Nietzsche trong bối cảnh "hậu lịch sử", Fukuyama đã xây dựng một hình mẫu nhân học đặc thù phản ánh những hệ quả tinh thần - xã hội của sự hoàn tất tiến hóa ý thức hệ. Đáng chú ý, "con người cuối cùng" trong cách hiểu của Fukuyama không phải là một hình tượng lệch chuẩn hay cực đoan, mà trái lại, là một kiểu người "bình thường hóa" đến mức triệt tiêu chiều kích siêu vượt của nhân tính. Chính vì vậy, nó vừa là sản phẩm tất yếu, vừa là hệ quả đáng lo ngại của một xã hội đã đạt tới sự ổn định và thịnh vượng cao độ. Có thể khái quát các đặc trưng cơ bản của "con người cuối cùng" qua những phương diện sau:

Thứ nhất, sự thỏa mãn vật chất và an toàn như một trạng thái tồn tại chủ đạo.

"Con người cuối cùng" là chủ thể sống trong một thế giới mà các nhu cầu cơ bản đã được đáp ứng gần như đầy đủ: an ninh được bảo đảm, chiến tranh ý thức hệ không còn, quyền tự do cá nhân được thể chế hóa, và mức sống vật chất không ngừng được nâng cao. Trong điều kiện đó, đời sống con người chuyển từ "tồn tại để đấu tranh" sang "tồn tại để hưởng thụ". Fukuyama nhận xét rằng con người hiện đại "bị kinh nghiệm lịch sử làm cho choáng váng, và vô hiệu hóa khả năng trải nghiệm trực tiếp các giá trị" [52, tr.306], tức là đánh mất khả năng sống trong những tình huống mang tính hiện sinh sâu sắc.

Hệ quả là sự dịch chuyển trọng tâm đời sống sang "hạnh phúc bình thường" (the pursuit of ordinary happiness): tiêu dùng, giải trí, tiện nghi cá nhân. Những giá trị như hy sinh, danh dự hay lý tưởng bị đẩy xuống vị trí thứ yếu. Fukuyama cảnh báo: "Sự suy giảm của đời sống cộng đồng cho thấy rằng trong tương lai, chúng ta có nguy cơ trở thành những con người cuối cùng an toàn và thu mình" [53, tr.328]. Như vậy, sự sung túc vật chất, thay vì giải phóng con người, lại có thể dẫn tới một dạng "tê liệt tinh thần".

Thứ hai, sự suy giảm và "bào mòn" khát vọng được công nhận.

Một trong những đặc điểm bản chất của "con người cuối cùng" là sự biến đổi trong cấu trúc tâm lý, đặc biệt là sự suy yếu của thymos – yếu tố mà Fukuyama, nối tiếp theo Plato, coi là nguồn gốc của danh dự, lòng tự trọng và khát vọng được công nhận. Như ông nhắc lại: linh hồn con người gồm ba phần – dục vọng, lý trí và thymos, trong đó thymos giữ vai trò nền tảng của các đức tính [53, tr.xvi; tr.337].

Trong xã hội dân chủ tự do, khi nguyên tắc bình đẳng được thể chế hóa, nhu cầu được công nhận mang tính phân biệt (muốn vượt trội hơn người khác) dần bị thay thế bằng sự công nhận bình đẳng phổ quát. Điều này, một mặt, là thành tựu của tiến bộ lịch sử; nhưng mặt khác, lại làm suy yếu động lực khẳng định bản thân ở cấp độ cao hơn. Fukuyama mô tả hình ảnh này một cách ẩn dụ: "Tất cả các toa xe đều giống nhau, mà trong chúng là các gia đình… hy vọng cuộc hành trình của họ sẽ an toàn" [53, tr.339].

Đây chính là trạng thái "ổn định hóa" thymos – khi khát vọng danh dự không còn là động lực sáng tạo hay cạnh tranh, mà bị trung hòa trong sự đồng đều xã hội.

Thứ ba, sự suy giảm tính vĩ đại và tinh thần phiêu lưu: sự trỗi dậy của chủ nghĩa cá nhân tiêu cực.

Trong thế giới "hậu lịch sử", khi các xung đột ý thức hệ lớn không còn, những điều kiện sản sinh các hành vi anh hùng, hy sinh hay sáng tạo vĩ đại cũng dần biến mất. "Con người cuối cùng" không còn bị đặt vào những tình huống buộc phải lựa chọn giữa sống và chết, giữa danh dự và nhục nhã; do đó, họ cũng không còn cơ hội để vượt lên chính mình.

Cùng với đó là sự phát triển của một dạng chủ nghĩa cá nhân mang tính tiêu cực: cá nhân được giải phóng khỏi các ràng buộc truyền thống, nhưng đồng thời cũng tách rời khỏi cộng đồng và các giá trị chung. Fukuyama nhận xét: "Niềm tin có xu hướng tách rời hơn là gắn kết mọi người lại với nhau, bởi vì có rất nhiều lựa chọn thay thế" [53, tr.308].

Hệ quả là sự suy giảm các động lực cống hiến và trách nhiệm xã hội. "Con người cuối cùng" ưu tiên sự an toàn và tiện nghi cá nhân hơn là theo đuổi những mục tiêu vượt trên lợi ích riêng. Ông viết: "Công dân điển hình của một nền dân chủ tự do

là "con người cuối cùng" … đã từ bỏ niềm tin kiêu hãnh vào giá trị vượt trội của chính mình" [53, tr.xxii]. Điều này tạo nên một nghịch lý sâu sắc: chính những phẩm chất từng làm nên sức mạnh của các xã hội dân chủ – tinh thần dấn thân, ý chí khẳng định – lại bị xói mòn bởi thành công của chính hệ thống đó.

Thứ tư, nguy cơ "quay trở lại lịch sử" như một phản ứng trước sự nhàm chán hiện sinh.

Một trong những điểm đặc sắc trong phân tích của Fukuyama là việc ông không xem "con người cuối cùng" như trạng thái ổn định tuyệt đối, mà như một trạng thái tiềm ẩn khủng hoảng. Khi không còn những thách thức lớn, con người có thể rơi vào "sự nhàm chán vĩ đại" (the great boredom). Trong bối cảnh "không còn đối thủ nặng ký nào về ý thức hệ đối với nền dân chủ tự do" [53, tr.211], đời sống trở nên đơn điệu và thiếu ý nghĩa.

Chính sự trống rỗng này có thể kích hoạt những phản ứng ngược: con người tìm cách tái tạo ý nghĩa thông qua xung đột, thậm chí bằng những hình thức cực đoan. Fukuyama cảnh báo rằng nỗi sợ trở thành "con người cuối cùng" có thể dẫn đến việc con người "khẳng định bản thân theo những cách mới và không lường trước được" [53, tr.xxii–xxiii], từ chủ nghĩa dân tộc cực đoan, chủ nghĩa hư vô, đến các hành vi phá vỡ trật tự.

Do đó, "con người cuối cùng" không chỉ là điểm kết của lịch sử, mà còn là điểm khởi đầu tiềm tàng của những chu kỳ xung đột mới – một nghịch lý nội tại trong chính luận điểm "cáo chung của lịch sử".

Tóm lại, hình tượng "con người cuối cùng" trong tư tưởng Fukuyama phản ánh một cái nhìn lưỡng diện về tính hiện đại: *một mặt*, đó là kết quả của tiến bộ – sự thịnh vượng, ổn định và bình đẳng; *mặt khác*, nó lại hàm chứa nguy cơ suy giảm chiều sâu nhân tính, đánh mất khát vọng siêu vượt và ý nghĩa hiện sinh. Vì vậy, khái niệm này không chỉ mang tính mô tả, mà còn là một cảnh báo triết học sâu sắc: sự hoàn tất của lịch sử về mặt thể chế có thể đồng thời mở ra một cuộc khủng hoảng mới – khủng hoảng về chính con người.

3.3.3. Những cảnh báo triết học của Francis Fukuyama về "con người cuối cùng" và nghịch lý của kỷ nguyên hậu lịch sử

Trong toàn bộ lập luận của mình, Fukuyama không dừng lại ở việc khẳng định tính tất yếu và ưu thế của nền dân chủ tự do, mà còn triển khai một chiều kích phản tư sâu sắc: chính sự "thành công" của mô hình này có thể hàm chứa những nguy cơ nội tại đối với đời sống nhân tính. Nói cách khác, luận điểm "cáo chung của lịch sử" không chỉ là một tuyên bố mang tính lạc quan, mà đồng thời còn là một cảnh báo mang tính biện chứng về những hệ quả ngoài ý muốn của tiến bộ lịch sử. Trọng tâm của cảnh báo này chính là hình tượng "con người cuối cùng" – sản phẩm đặc trưng của một xã hội hậu lịch sử.

Trước hết, Fukuyama cảnh báo về sự suy giảm các phẩm chất đạo đức - tinh thần cấu thành nhân tính. Theo ông, những phẩm chất như lòng dũng cảm, ý chí hy sinh, khát vọng vươn tới cái cao cả – vốn là động lực làm nên những bước ngoặt lớn của lịch sử – có nguy cơ bị bào mòn trong một xã hội mà mọi xung đột căn bản đã được giải quyết. Khi đời sống chính trị không còn đòi hỏi sự dấn thân, khi sinh tồn không còn bị đe dọa, con người dễ rơi vào trạng thái tự mãn và thu mình trong những lợi ích cá nhân trước mắt. Fukuyama nhận xét rằng các xã hội dân chủ hiện đại có xu hướng chuyển từ sự khoan dung sang một dạng "bình quân giá trị", nơi mọi lối sống đều được coi là tương đương, từ đó làm suy yếu những chuẩn mực đạo đức mang tính định hướng [xem 53, tr.323-324].

Hệ quả của quá trình này là sự giản lược con người vào chiều kích tiêu dùng và tiện nghi, khi các giá trị nhân văn bị thay thế bởi các tiêu chí kinh tế. Con người không còn được đánh giá qua lý tưởng hay phẩm chất tinh thần, mà qua khả năng thụ hưởng và tiêu thụ. Fukuyama mô tả trạng thái này như một dạng tự do mang tính thụ động: con người "tận hưởng sự tự do của mình… bằng cách tiêu thụ những gì họ muốn" [53, tr.195]. Từ góc nhìn triết học, đây chính là nguy cơ tha hóa mới – một dạng tha hóa không phải do thiếu thốn, mà do dư thừa và bão hòa.

Ở tầng sâu hơn, Fukuyama chỉ ra rằng sự suy giảm của *megalothymia* (khát vọng được công nhận là vượt trội) có thể làm nghèo nàn đời sống văn hóa - tinh thần

của xã hội. Một nền văn minh không còn những cá nhân khao khát vươn lên, không còn động lực để khẳng định sự xuất sắc, sẽ khó có thể sản sinh những thành tựu lớn về nghệ thuật, tri thức hay chính trị. Ông cảnh báo: một xã hội chỉ dựa trên sự công nhận bình đẳng (isothymia) mà thiếu đi động lực vượt trội sẽ trở nên trì trệ, thậm chí mất khả năng tự vệ trước những lực lượng mang tinh thần mạnh mẽ hơn [53, tr.315]. Ở đây, Fukuyama đã đặt ra một nghịch lý căn bản: chính những yếu tố làm nên sự ổn định của dân chủ tự do lại có thể làm suy yếu nền tảng tồn tại lâu dài của nó.

Thứ hai, Fukuyama đặc biệt nhấn mạnh đến nguy cơ khủng hoảng ý nghĩa và mất định hướng nhân sinh trong kỷ nguyên hậu lịch sử. Khi lịch sử – với tư cách là một tiến trình đấu tranh vì những mục tiêu lớn – đi đến hồi kết, con người phải đối diện với một khoảng trống hiện sinh: sống để làm gì khi không còn lý tưởng để theo đuổi? Trạng thái "nhàm chán vĩ đại" (the great boredom) mà ông mô tả không chỉ là vấn đề tâm lý cá nhân, mà là một hiện tượng xã hội mang tính cấu trúc.

Trong bối cảnh đó, Fukuyama dự báo khả năng "quay trở lại lịch sử" như một phản ứng mang tính bản năng của con người. Khi không còn thách thức, con người có thể tự tạo ra thách thức mới để tìm kiếm ý nghĩa, thậm chí bằng những con đường nguy hiểm. Ông lưu ý rằng bản chất thymotic của con người – nhu cầu được công nhận – không thể bị triệt tiêu hoàn toàn; nếu không được thỏa mãn trong các khuôn khổ hợp lý, nó có thể bùng phát dưới các hình thức cực đoan. Điều này đặc biệt nguy hiểm trong bối cảnh hiện đại, khi các phương tiện hủy diệt đã đạt đến mức có thể gây ra hậu quả toàn cầu [xem 53, tr.335-336].

Biểu hiện cụ thể của xu hướng này có thể thấy ở sự trỗi dậy của chủ nghĩa dân tộc cực đoan và các ý thức hệ mang tính bản sắc. Fukuyama chỉ ra rằng chủ nghĩa dân tộc, xét đến cùng, là một dạng biểu hiện của thymos – khát vọng được công nhận không phải ở cấp độ cá nhân mà ở cấp độ tập thể. Chính vì vậy, nó có khả năng tạo ra những xung đột dữ dội hơn so với các xung đột thuần túy về lợi ích vật chất [xem 53, tr.214]. Đồng thời, các hình thức tôn giáo hay ý thức hệ mới cũng có thể xuất hiện như những nỗ lực nhằm tái thiết lập ý nghĩa cuộc sống trong một thế giới bị "giải thiêng".

Từ đó, Fukuyama đi đến một nhận định mang tính cảnh báo: nền dân chủ tự do không phải là một trạng thái ổn định vĩnh viễn, mà luôn đối mặt với nguy cơ bị thách thức cả từ bên trong lẫn bên ngoài. Đặc biệt, trong những xã hội chưa đạt được sự đồng thuận về giá trị nền tảng, dân chủ có thể dẫn đến phân cực, bế tắc và suy yếu thể chế [xem 53, tr.118]. Điều này cho thấy "cáo chung của lịch sử" không phải là một điểm kết tuyệt đối, mà là một trạng thái mong manh, đòi hỏi sự duy trì và tái tạo liên tục.

Tóm lại, cảnh báo của Fukuyama không chỉ mang tính chính trị - xã hội, mà còn chạm đến những vấn đề cốt lõi của triết học nhân sinh. Ông đặt ra một câu hỏi mang tính nền tảng: liệu con người có thể thực sự đạt tới sự viên mãn trong một thế giới không còn xung đột lớn, hay chính sự đấu tranh, bất toàn và khát vọng vượt lên mới là điều làm nên bản chất người? Ở điểm này, tư tưởng của Fukuyama vượt ra khỏi khuôn khổ của một lý thuyết chính trị để trở thành một suy tư sâu sắc về số phận của con người trong chính thành tựu cao nhất của mình.

3.3.4. Vấn đề nhân tính trong kỷ nguyên hậu lịch sử: một tiếp cận triết học - nhân học

Với việc triển khai hình tượng "con người cuối cùng", Fukuyama không chỉ dừng lại ở bình diện phân tích chính trị - thể chế, mà đã mở rộng vấn đề sang một chiều kích sâu xa hơn: chiều kích nhân học triết học. Ở đây, câu hỏi trung tâm không còn là "hình thái chính trị nào là tối ưu", mà trở thành "con người là gì và sẽ trở thành gì trong một thế giới đã đạt tới trạng thái hậu lịch sử?". Nói cách khác, vấn đề nhân tính được đặt lại trong chính bối cảnh mà các điều kiện vật chất và thể chế tưởng như đã đạt đến mức hoàn thiện.

Từ góc nhìn này, Fukuyama gợi mở ít nhất ba vấn đề cơ bản.

Trước hết, đó là vấn đề suy giảm ý nghĩa sống và đánh mất chiều kích vĩ đại của tồn tại người. Trong suốt tiến trình lịch sử, những thành tựu lớn lao của nhân loại – từ các cuộc cách mạng chính trị đến các phát kiến khoa học, từ những hành động anh hùng đến những sáng tạo văn hóa đỉnh cao – thường gắn liền với hoàn cảnh khủng hoảng, xung đột và thách thức. Chính trong những điều kiện khắc nghiệt ấy, con người buộc phải vượt lên chính mình, khẳng định phẩm giá và năng lực sáng tạo. Tuy

nhiên, trong một thế giới hậu lịch sử – nơi "mong muốn được tự bảo toàn thoải mái đã được nâng cao hơn mong muốn mạo hiểm mạng sống" [53, tr.283] – động lực vượt lên đó có nguy cơ bị triệt tiêu.

Hệ quả là đời sống con người bị thu hẹp vào việc theo đuổi "hạnh phúc bình thường", một dạng thỏa mãn mang tính cá nhân và ngắn hạn. Xã hội tiêu thụ, với khả năng tạo ra những "hài lòng giả", không chỉ làm suy giảm năng lực phản tư phê phán, mà còn khiến con người dần thờ ơ với những câu hỏi căn bản về công lý, quyền lực và ý nghĩa tồn tại. Ở đây, Fukuyama đã chạm tới một vấn đề mang tính hiện sinh: khi không còn những lý tưởng vượt lên trên bản thân, liệu đời sống con người có còn giữ được chiều sâu ý nghĩa hay chỉ còn là sự kéo dài của những nhu cầu tầm thường?

Thứ hai, Fukuyama đặt ra nguy cơ tự phủ định và tự hủy hoại của chính con người trong điều kiện hậu lịch sử. Mâu thuẫn ở đây nằm ở chỗ: trong khi trình độ phát triển khoa học - công nghệ và kinh tế đạt đến mức cao chưa từng có, thì đời sống tinh thần lại có nguy cơ trở nên nghèo nàn, thậm chí trống rỗng. Sự "lệch pha" giữa phát triển vật chất và phát triển tinh thần này tạo ra một khoảng trống nguy hiểm trong cấu trúc nhân tính.

Fukuyama nhấn mạnh rằng thymos – khao khát được công nhận – không thể bị xóa bỏ hoàn toàn. Ngay cả trong những xã hội ổn định nhất, con người vẫn mang trong mình nhu cầu khẳng định bản thân và tìm kiếm ý nghĩa. Khi nhu cầu này không được thỏa mãn bằng các con đường mang tính xây dựng (sáng tạo, cống hiến, cạnh tranh lành mạnh), nó có thể chuyển hóa thành những hành vi tiêu cực, thậm chí hủy diệt. Ông lưu ý: "Sự chán chường với hòa bình và thịnh vượng đã có những chuỗi ngày đáng nhớ trong quá khứ" [53, tr.330-331].

Trong bối cảnh hiện đại, nguy cơ này càng trở nên nghiêm trọng khi con người sở hữu những phương tiện hủy diệt có quy mô toàn cầu. Viễn cảnh mà Fukuyama gợi ra không đơn thuần là những xung đột cục bộ, mà là khả năng con người, trong nỗ lực tìm lại ý nghĩa đã mất, có thể vô tình hoặc hữu ý đẩy mình vào những cuộc khủng hoảng mang tính tự hủy. Đây chính là nghịch lý sâu sắc của tiến bộ: càng kiểm soát

tốt tự nhiên và xã hội, con người lại càng đối diện với nguy cơ mất kiểm soát chính bản thân mình.

Thứ ba, vấn đề nhân tính còn được Fukuyama triển khai thông qua sự tái diễn giải cặp phạm trù "chủ - nô" trong điều kiện hậu lịch sử. Trên nền tảng triết học Hegel, ông nhấn mạnh rằng bản chất người không chỉ nằm ở nhu cầu sinh tồn, mà còn ở khả năng mạo hiểm mạng sống để được công nhận như một chủ thể có phẩm giá. Như ông viết: "Điều tạo nên bản sắc của con người với tư cách là con người… là khả năng mạo hiểm mạng sống của mình" [53, tr.147].

Trong lịch sử, "người tự do" (master) là hình mẫu của cá nhân dám chấp nhận rủi ro để khẳng định giá trị bản thân, trong khi "người nô lệ" (slave) lựa chọn bảo toàn sự sống và chấp nhận phục tùng. Tuy nhiên, trong xã hội dân chủ tự do hiện đại, sự công nhận được phổ quát hóa mà không đòi hỏi sự hy sinh tương ứng. Điều này dẫn đến một câu hỏi mang tính nghịch lý: liệu "con người cuối cùng" có phải là một dạng "người nô lệ đã chiến thắng", khi họ được hưởng mọi quyền lợi mà không cần trải qua cuộc đấu tranh sinh tử để đạt được chúng?

Nếu câu trả lời là có, thì hệ quả là một kiểu nhân cách mới: con người được "giải phóng" khỏi bạo lực và áp bức, nhưng đồng thời cũng bị tước bỏ cơ hội khẳng định bản thân trong những tình huống có tính quyết định. Khi đó, tự do có nguy cơ bị rỗng hóa, trở thành một trạng thái được ban phát hơn là một giá trị được giành lấy. Đây chính là điểm mà Fukuyama cho rằng nền dân chủ tự do, nếu không được bổ sung bởi những nguồn lực tinh thần tương xứng, có thể làm suy yếu chính nền tảng nhân tính mà nó dựa vào.

Tóm lại, vấn đề nhân tính trong kỷ nguyên hậu lịch sử, như Fukuyama đặt ra, không phải là một vấn đề phụ thêm, mà là một thách thức trung tâm của văn minh hiện đại. Nó cho thấy rằng sự hoàn thiện về thể chế không đồng nghĩa với sự hoàn thiện của con người. Ngược lại, chính trong trạng thái ổn định và thịnh vượng cao độ, những mâu thuẫn sâu xa của nhân tính mới bộc lộ rõ ràng nhất. Vì vậy, câu hỏi về "con người sẽ là ai" trong một thế giới không còn những cuộc đấu tranh lớn vẫn là

một câu hỏi mở – và có lẽ, đó chính là điểm mà "lịch sử", theo một nghĩa nào đó, vẫn chưa thể thực sự kết thúc.

3.3.5. Tranh luận học thuật về "Con người cuối cùng" và về vấn đề nhân tính trong kỷ nguyên hậu lịch sử

Vấn đề "Con người cuối cùng" mà Fukuyama nêu ra không chỉ dừng lại ở một mô tả mang tính dự báo, mà đã nhanh chóng trở thành một trục tranh luận học thuật quan trọng trong triết học chính trị đương đại. Ở đó, câu hỏi trung tâm không còn là liệu dân chủ tự do có chiến thắng hay không, mà là: nếu chiến thắng, nó sẽ tạo ra kiểu con người nào, và kiểu con người ấy có còn giữ được chiều kích nhân tính sâu xa hay không. Những bình luận học thuật xoay quanh vấn đề này thường phân thành hai khuynh hướng lớn: ủng hộ – phát triển và phê phán – giải cấu trúc.

Trước hết, ở chiều hướng ủng hộ và mở rộng, nhiều học giả đánh giá cao đóng góp của Fukuyama khi ông đưa yếu tố nhân học triết học và chiều kích hiện sinh vào trong một lý thuyết chính trị vốn thường thiên về thể chế và cấu trúc. Điểm đáng chú ý là Fukuyama đã không dừng lại ở việc khẳng định tính ưu việt của dân chủ tự do, mà còn đặt ra giới hạn nội tại của chính nó. Điều này khiến luận điểm của ông mang tính tự phản tư hiếm thấy trong các "đại tự sự" chính trị.

Trong bối cảnh xã hội hiện đại, nhiều hiện tượng dường như xác nhận những đánh giá của Fukuyama. Trước hết là khủng hoảng tinh thần trong các xã hội phát triển: sự gia tăng của trầm cảm, lo âu, cảm giác cô lập và mất phương hướng sống, đặc biệt trong giới trẻ, cho thấy sự sung túc vật chất không đồng nghĩa với sự viên mãn tinh thần. Những phân tích của các nhà xã hội học như Alain Ehrenberg hay Byung-Chul Han về "xã hội mệt mỏi" (fatigue society) hay "xã hội trầm cảm" phần nào cộng hưởng với hình ảnh "con người cuối cùng" – một con người được giải phóng khỏi áp bức nhưng lại rơi vào trạng thái kiệt quệ ý nghĩa.

Bên cạnh đó, sự bùng nổ của các phong trào dân túy, cực đoan, hay chủ nghĩa bản sắc trong những thập niên gần đây cũng thường được diễn giải như những nỗ lực "tái tạo ý nghĩa" trong một thế giới hậu ý thức hệ. Khi các đại tự sự truyền thống suy yếu, con người có xu hướng tìm kiếm những hình thức công nhận mới, dù là thông

qua dân tộc, tôn giáo hay các cộng đồng tưởng tượng khác. Điều này dường như xác nhận dự báo của Fukuyama rằng "thymos" – khao khát được công nhận – không biến mất mà chỉ chuyển hóa hình thức biểu hiện.

Tuy nhiên, ở chiều ngược lại, các phê phán đối với Fukuyama cũng rất mạnh mẽ và đa dạng, tập trung vào cả phương diện thực tiễn lẫn nền tảng triết học của luận điểm. Trước hết, nhiều học giả cho rằng Fukuyama đã đánh giá quá cao tính ổn định và phổ quát của mô hình dân chủ tự do. Thực tiễn đầu thế kỷ XXI – với sự trỗi dậy của các mô hình "dân chủ phi tự do", chủ nghĩa chuyên chế mới, cũng như cạnh tranh địa - chính trị giữa các cường quốc – cho thấy "lịch sử" không hề kết thúc, mà chỉ chuyển sang những hình thức xung đột phức tạp hơn, bao gồm cả công nghệ, thông tin và môi trường.

Một hướng phê phán khác nhắm vào giả định về sự "suy thoái nhân tính". Nhiều nhà nghiên cứu cho rằng Fukuyama đã quá bi quan khi đồng nhất sự vắng mặt của xung đột lớn với sự suy giảm của các giá trị cao cả. Thực tế cho thấy, ngay cả trong những xã hội hòa bình và thịnh vượng, con người vẫn không ngừng tìm kiếm những hình thức thể hiện bản thân và vượt lên chính mình – trong khoa học, nghệ thuật, thể thao, hay các hoạt động xã hội. Theo quan điểm này, "tính vĩ đại" của con người không nhất thiết phải gắn với chiến tranh hay xung đột, mà có thể được tái cấu trúc trong những không gian sáng tạo và hợp tác.

Ngoài ra, một số phê phán mang tính lý luận sâu sắc hơn cho rằng Fukuyama đã lệch hướng quá nhiều về duy tâm khi đặt trọng tâm quá lớn vào khái niệm thymos, trong khi chưa đánh giá đầy đủ vai trò của các điều kiện vật chất. Những vấn đề như bất bình đẳng kinh tế, phân tầng xã hội, khủng hoảng môi trường hay sự bất cân xứng trong tiếp cận nguồn lực vẫn là những động lực mạnh mẽ của xung đột và bất ổn. Từ góc nhìn này, "con người cuối cùng" không phải là sản phẩm phổ quát của dân chủ tự do, mà chỉ là một hiện tượng cục bộ trong những không gian xã hội nhất định.

Một trong những phản biện tiêu biểu là của Zygmunt Bauman (2007) trong tác phẩm "Cuộc sống tiêu thụ" *(Consuming Life)* [33], khi ông cho rằng xã hội tiêu dùng không chỉ sản sinh "con người cuối cùng" mà còn tạo ra những "con người dùng rồi

bỏ" (disposable people) – những cá thể bị loại trừ khỏi hệ thống tiêu dùng và trở nên vô hình về mặt xã hội. Luận điểm này mở rộng đáng kể khung phân tích của Fukuyama, cho thấy rằng khủng hoảng nhân tính không chỉ nằm ở sự "nhàm chán" của kẻ thụ hưởng, mà còn ở sự bấp bênh và bất an của những nhóm bị gạt ra bên lề.

Tựu trung lại, các tranh luận học thuật xung quanh "Con người cuối cùng" cho thấy đây không phải là một kết luận đóng, mà là một vấn đề mở mang tính triết học sâu sắc. Dù có thể không chính xác trong dự báo về "sự cáo chung của lịch sử", Fukuyama vẫn thành công trong việc đặt ra một câu hỏi có giá trị lâu dài: điều gì làm nên ý nghĩa của đời sống con người trong một thế giới ngày càng ổn định về thể chế nhưng lại tiềm ẩn những bất an về tinh thần? Chính ở điểm này, khái niệm "Con người cuối cùng" tiếp tục đóng vai trò như một công cụ phê phán hữu hiệu, buộc chúng ta phải suy tư không chỉ về tương lai của các hệ thống chính trị, mà còn về tương lai của chính con người.

3.4. Vai trò của dân chủ tự do và kinh tế thị trường trong kỷ nguyên hậu lịch sử

3.4.1. Dân chủ tự do và kinh tế thị trường như "điểm kết" của tiến hóa ý thức hệ

Trong toàn bộ cấu trúc lập luận về "sự cáo chung của lịch sử", Francis Fukuyama đã dành vị trí trung tâm cho luận điểm rằng dân chủ tự do kết hợp với kinh tế thị trường không chỉ là một mô hình phát triển khả dĩ, mà là hình thái tổ chức chính trị - kinh tế mang tính "chung cuộc" của tiến trình tiến hóa ý thức hệ nhân loại. Theo ông, sau sự sụp đổ của các mô hình đối lập trong thế kỷ XX – từ chủ nghĩa phát xít đến các chế độ độc tài toàn trị và kinh tế kế hoạch hóa tập trung – lịch sử dường như đã đi đến một trạng thái mà ở đó không còn tồn tại một hệ tư tưởng nào đủ sức cạnh tranh một cách có hệ thống với dân chủ tự do. Như Fukuyama nhận định: "Và hóa ra chỉ có một bộ tiêu chuẩn nhất quán mà hệ thống cũ đã được đo lường và phát hiện ra thất bại: đó là những tiêu chuẩn của nền dân chủ tự do, tức là năng suất của nền kinh tế theo định hướng thị trường và sự tự do của nền chính trị dân chủ" [53, tr.3].

Từ góc độ này, dân chủ tự do và kinh tế thị trường không còn đơn thuần là những lựa chọn chính sách, mà được nâng lên thành tiêu chuẩn đánh giá phổ quát đối

với tính hợp lý của các hệ thống xã hội. Fukuyama nhấn mạnh rằng, mặc dù trong lịch sử đã tồn tại nhiều hình thức tổ chức kinh tế - chính trị khác nhau, nhưng qua quá trình cạnh tranh và thử thách thực tiễn, số lượng các mô hình khả dĩ đã dần thu hẹp lại, để cuối cùng hội tụ vào một cấu hình duy nhất. Tuy nhiên, ông cũng lưu ý rằng sự hội tụ này không đồng nghĩa với sự đồng nhất hoàn toàn: "Trong khi các hình thức tổ chức kinh tế và chính trị được chấp nhận ngày càng ít đi về số lượng…, thì sự khác biệt quan trọng giữa các quốc gia sẽ vẫn còn, tuy nhiên sẽ chuyển sang bình diện văn hóa và kinh tế" [53, tr.244]. Điều đó cho thấy "điểm kết thúc" của lịch sử, theo Fukuyama, là sự kết thúc của cạnh tranh ý thức hệ, chứ không phải sự xóa bỏ mọi khác biệt xã hội.

Luận điểm này được kiến tạo trên hai trụ cột lý luận cơ bản, tương ứng với hai động lực sâu xa của lịch sử mà Fukuyama kế thừa và tái diễn giải từ truyền thống Hegel - Kojève, đồng thời bổ sung bằng những phân tích hiện đại về khoa học - công nghệ.

Thứ nhất, dân chủ tự do như lời giải cho "khao khát được công nhận" (thymos). Fukuyama cho rằng, bên dưới các xung đột chính trị và kinh tế, động lực căn bản của lịch sử là nhu cầu phẩm giá của con người được công nhận. Con người không chỉ là sinh thể có nhu cầu vật chất, mà còn là chủ thể có ý thức về giá trị của bản thân và khao khát được người khác thừa nhận giá trị ấy. "Con người khác với các loài động vật… bởi vì ngoài các khao khát ham muốn…, con người còn muốn được 'công nhận'… như một sinh vật có giá trị hoặc phẩm giá nhất định" [53, tr.xvi]. Chính vì vậy, lịch sử nhân loại có thể được hiểu như một chuỗi các hình thái xã hội khác nhau nhằm tìm kiếm một cơ chế công nhận ngày càng toàn diện hơn.

Các chế độ tiền hiện đại – như quân chủ chuyên chế hay các hình thức quý tộc – chỉ công nhận phẩm giá của một thiểu số, trong khi đa số bị loại trừ hoặc bị xem như công cụ. Ngay cả các hệ tư tưởng hiện đại như chủ nghĩa phát xít hay chủ nghĩa dân tộc cực đoan cũng chỉ mở rộng sự công nhận trong phạm vi một cộng đồng đặc thù, dẫn đến xung đột không thể hóa giải ở cấp độ quốc tế. Như Fukuyama phân tích: sự công nhận trong những trường hợp này luôn "khiếm khuyết", tương tự như quan

hệ "chủ - nô" trong phép biện chứng Hegel, nơi sự công nhận không mang tính tương hỗ và do đó không bền vững [53, tr.xvi].

Trong bối cảnh đó, dân chủ tự do xuất hiện như một bước tiến về chất, khi lần đầu tiên thiết lập một cơ chế thể chế hóa sự công nhận phổ quát và bình đẳng. Thông qua các nguyên tắc như pháp quyền, quyền công dân, bầu cử tự do và tự do ngôn luận, mọi cá nhân đều được thừa nhận như những chủ thể có phẩm giá ngang nhau. Những thành tựu như phong trào dân quyền tại Hoa Kỳ là minh chứng cụ thể cho quá trình mở rộng phạm vi công nhận này: "mục đích của một bộ luật cụ thể về quyền công dân là công nhận phẩm giá của người da đen…" [53, tr.203]. Theo Fukuyama, chính khả năng đáp ứng nhu cầu thymos một cách phổ quát đã làm cho dân chủ tự do trở thành hình thái chính trị khó có thể bị vượt qua về mặt ý thức hệ.

Tuy nhiên, ông cũng không né tránh những căng thẳng nội tại của quá trình này, đặc biệt là sự gia tăng và đa dạng hóa của các "quyền", đôi khi dẫn đến xung đột giữa các giá trị. "Nhiều nền dân chủ còn xác định các quyền riêng tư, đi lại, việc làm, giải trí… Những quyền này… mâu thuẫn lẫn nhau" [53, tr.296]. Điều này cho thấy ngay trong chính "điểm kết thúc" của lịch sử vẫn tồn tại những vấn đề chưa được giải quyết triệt để.

Thứ hai, kinh tế thị trường như hệ quả tất yếu của "logic khoa học hiện đại". Bên cạnh động lực tinh thần (thymos), Fukuyama nhấn mạnh vai trò quyết định của khoa học và công nghệ trong việc định hình cấu trúc kinh tế - xã hội. Theo ông, khoa học tự nhiên hiện đại tạo ra một "chân trời khả năng" chung cho mọi quốc gia, buộc họ phải thích ứng nếu muốn tồn tại và phát triển. "Công nghệ mang lại lợi thế quân sự quyết định… thì không quốc gia nào… có thể bỏ qua nhu cầu hiện đại hóa quốc phòng" [53, tr.xiv]. Đồng thời, công nghệ cũng mở rộng khả năng sản xuất và tích lũy của cải: "Công nghệ có thể kéo dài sự tích lũy của cải đến vô hạn…" [53, tr.xiv].

Quá trình này kéo theo sự biến đổi sâu sắc trong tổ chức lao động và cấu trúc xã hội: từ đô thị hóa, quan liêu hóa đến sự gia tăng trình độ học vấn và sự tan rã của các quan hệ truyền thống [53, tr.89]. Trong bối cảnh đó, kinh tế thị trường – với các cơ chế cạnh tranh, đổi mới và phân bổ nguồn lực linh hoạt – tỏ ra vượt trội so với mô

hình kế hoạch hóa tập trung, vốn gặp khó khăn trong việc thích ứng với sự biến đổi nhanh chóng của công nghệ. Như Fukuyama nhận xét: "Chủ nghĩa tư bản đã chứng tỏ hiệu quả hơn nhiều… trong việc phát triển và sử dụng công nghệ…" [53, tr.91], trong khi "sự thất bại của kế hoạch hóa tập trung… có liên quan đến vấn đề đổi mới công nghệ" [53, tr.93].

Đáng chú ý, Fukuyama không tuyệt đối hóa kinh tế thị trường như một mô hình hoàn hảo, mà nhìn nhận nó như một kết quả tất yếu của những ràng buộc khách quan do khoa học - công nghệ đặt ra. Sự lan tỏa của toàn cầu hóa, công nghệ thông tin và mạng lưới truyền thông toàn cầu càng củng cố xu hướng hội tụ này, khiến các quốc gia khó có thể đứng ngoài nếu muốn duy trì năng lực cạnh tranh. Tuy nhiên, ông cũng nhấn mạnh tính trung lập về giá trị của công nghệ: "bản thân công nghệ truyền thông là trung lập về giá trị" [53, tr.7], qua đó hàm ý rằng kết quả chính trị - xã hội vẫn phụ thuộc vào cách thức con người tổ chức và sử dụng các công cụ đó.

Từ sự kết hợp của hai trụ cột trên, Fukuyama đi đến kết luận rằng dân chủ tự do và kinh tế thị trường tạo thành một cấu hình thể chế có khả năng đồng thời giải quyết hai vấn đề cốt lõi của lịch sử: thỏa mãn nhu cầu công nhận về mặt tinh thần và bảo đảm sự thịnh vượng vật chất. Chính sự hội tụ này làm cho chúng trở thành "điểm kết thúc" hợp lý của tiến hóa ý thức hệ. Như ông khẳng định: "Trong biểu hiện kinh tế của nó, chủ nghĩa tự do là sự thừa nhận quyền hoạt động kinh tế tự do…" [53, tr.44].

Tuy nhiên, cần nhấn mạnh rằng "điểm kết thúc" ở đây không mang nghĩa tĩnh tại hay tuyệt đối, mà là một trạng thái cân bằng tương đối, trong đó các mâu thuẫn lớn về ý thức hệ đã được giải quyết, nhưng những vấn đề về văn hóa, xã hội và nhân tính vẫn tiếp tục vận động. Chính điều này mở ra không gian cho những tranh luận tiếp theo về giới hạn của dân chủ tự do và kinh tế thị trường trong kỷ nguyên hậu lịch sử.

3.4.2. Vai trò của dân chủ tự do và kinh tế thị trường trong việc duy trì ổn định và thúc đẩy hội nhập toàn cầu

Trong cấu trúc lập luận của Francis Fukuyama, nếu dân chủ tự do và kinh tế thị trường được xác lập như "điểm kết thúc" của tiến hóa ý thức hệ, thì đồng thời, chính sự kết hợp này cũng đảm nhiệm một chức năng thực tiễn đặc biệt quan trọng: duy trì

trật tự ổn định trong nội bộ quốc gia và thúc đẩy xu hướng hội nhập ở quy mô toàn cầu. Nói cách khác, đây không chỉ là một trạng thái "kết thúc", mà còn là một cơ chế tự tái sản xuất ổn định của thế giới "hậu lịch sử".

Thứ nhất, vai trò trong việc duy trì ổn định chính trị - xã hội.

Fukuyama cho rằng một trong những ưu thế nổi bật của dân chủ tự do nằm ở khả năng thể chế hóa và "phi bạo lực hóa" các xung đột xã hội vốn là đặc trưng của lịch sử nhân loại. Thay vì được giải quyết bằng chiến tranh, đảo chính hay cách mạng, các mâu thuẫn lợi ích và bất đồng chính trị trong xã hội dân chủ được chuyển hóa thành cạnh tranh hợp pháp trong khuôn khổ thể chế: bầu cử, nghị trường, đối thoại công khai và cơ chế pháp quyền. Như ông nhấn mạnh, để lý giải sự phát triển theo hướng tự do, "cơ chế cần chứng minh thêm tại sao chúng ta nên mong đợi một sự phát triển cuối cùng theo hướng chủ nghĩa tự do kinh tế và chính trị" [53, tr.90]. Điều này hàm ý rằng chính cấu trúc thể chế dân chủ đã cung cấp nền tảng cho sự ổn định lâu dài, bởi nó cho phép xã hội tự điều chỉnh mà không cần đến những đứt gãy mang tính bạo lực.

Bên cạnh đó, nguyên tắc *phân quyền và kiểm soát – cân bằng quyền lực* (checks and balances) đóng vai trò như một "cơ chế an toàn" chống lại xu hướng chuyên chế. Việc phân tách quyền lực giữa lập pháp, hành pháp và tư pháp không chỉ hạn chế sự lạm quyền mà còn tạo ra khả năng sửa sai nội tại của hệ thống. Trong bối cảnh đó, quyền lực chính trị không còn là đối tượng của những cuộc tranh đoạt sinh tử, mà trở thành một quá trình luân chuyển hợp pháp và có thể dự đoán. Điều này làm giảm đáng kể nguy cơ bất ổn cấu trúc vốn thường xuyên xuất hiện trong các chế độ phi dân chủ.

Đồng thời, dân chủ tự do còn góp phần *giảm thiểu bất mãn xã hội* thông qua việc mở rộng quyền tham gia chính trị của công dân. Khi cá nhân được thừa nhận như chủ thể có quyền phát biểu, lựa chọn và giám sát quyền lực, nhu cầu "được công nhận" (thymos) – theo cách diễn giải của Fukuyama – được thỏa mãn ở mức độ thể chế. Ông chỉ ra rằng: "dân chủ là quyền được mọi công dân nắm giữ… quyền của mọi công dân được bầu cử và tham gia vào chính trị… là quyền quan trọng nhất" [53,

tr.43]. Chính sự thừa nhận này làm suy giảm các động lực nổi loạn mang tính phủ định hệ thống, từ đó củng cố nền tảng ổn định xã hội.

Thứ hai, vai trò trong việc thúc đẩy hội nhập và trật tự toàn cầu.

Ở bình diện quốc tế, Fukuyama nhìn nhận sự lan tỏa của dân chủ tự do và kinh tế thị trường như nền tảng cho một thế giới ngày càng phụ thuộc lẫn nhau và có xu hướng hợp tác nhiều hơn đối đầu. Một trong những luận điểm đáng chú ý của ông là sự tương thích giá trị giữa các quốc gia dân chủ tạo ra *môi trường tin cậy chính trị*. Các quốc gia này, do chia sẻ những nguyên tắc chung như pháp quyền, minh bạch và trách nhiệm giải trình, có xu hướng dễ dàng thiết lập các cơ chế hợp tác hơn. Như ông nhận định, các xã hội "phản bác lẫn nhau… thông qua sự vượt trội của hệ thống kinh tế hay sự gắn kết chính trị nội bộ lớn hơn" [53, tr.136-137], thay vì bằng xung đột vũ trang.

Liên quan đến đó là luận điểm gần với "hòa bình dân chủ": các quốc gia dân chủ ít có xu hướng tiến hành chiến tranh với nhau, bởi chi phí chính trị - xã hội của chiến tranh trong các xã hội mở là rất lớn. Điều này góp phần hình thành một "vùng hòa bình tương đối" trong thế giới hậu lịch sử, nơi cạnh tranh chủ yếu diễn ra trên các lĩnh vực kinh tế, công nghệ và thể chế.

Ở phương diện kinh tế, *kinh tế thị trường đóng vai trò như động lực trung tâm của toàn cầu hóa*. Với các nguyên tắc tự do thương mại, cạnh tranh và lưu chuyển vốn, nó tạo ra một mạng lưới phụ thuộc lẫn nhau giữa các nền kinh tế. Fukuyama nhấn mạnh rằng sự gián đoạn của các mối liên kết này "có thể dẫn đến hậu quả kinh tế tàn khốc ngay lập tức cho thế giới hậu lịch sử" [53, tr.277]. Chính sự phụ thuộc này, nghịch lý thay, lại trở thành một cơ chế duy trì hòa bình: chiến tranh không còn là lựa chọn hợp lý khi nó phá hủy chính nền tảng thịnh vượng của các quốc gia tham gia.

Không dừng lại ở đó, sự thành công của mô hình kinh tế thị trường còn tạo ra một *hiệu ứng lan tỏa giá trị*. Các quốc gia đang phát triển, trong quá trình tìm kiếm tăng trưởng và hiện đại hóa, buộc phải tiếp nhận không chỉ kỹ thuật và vốn, mà cả những thiết chế đi kèm như pháp quyền, minh bạch và quản trị hiệu quả. Fukuyama nhận xét rằng các quốc gia hiện đại hóa "ngày càng phải giống nhau" về cấu trúc tổ

chức xã hội và kinh tế [53, tr.xiv–xv]. Đây chính là cơ sở của quá trình hội tụ thể chế ở quy mô toàn cầu.

Tuy nhiên, Fukuyama cũng không tuyệt đối hóa quá trình này. Ông thừa nhận rằng ngay cả trong khuôn khổ kinh tế tự do, các yếu tố "phi lý trí" như văn hóa, đạo đức lao động hay tinh thần cộng đồng vẫn giữ vai trò quan trọng đối với hiệu quả vận hành của hệ thống [53, tr.233]. Điều này cho thấy hội nhập không phải là quá trình đồng nhất hóa hoàn toàn, mà luôn chứa đựng những khác biệt và căng thẳng nội tại.

Tóm lại, trong quan niệm của Fukuyama, dân chủ tự do và kinh tế thị trường không chỉ là "điểm kết thúc" của tiến hóa ý thức hệ, mà còn là hai trụ cột cấu thành một trật tự hậu lịch sử có khả năng tự duy trì. Chúng tạo ra cơ chế giải quyết xung đột một cách hòa bình trong nội bộ quốc gia, đồng thời thúc đẩy sự phụ thuộc và hợp tác ở cấp độ toàn cầu. Tuy vậy, chính trong lòng trật tự ổn định ấy vẫn tiềm ẩn những nghịch lý và giới hạn – điều sẽ tiếp tục là đối tượng tranh luận của lý luận và thực tiễn đương đại.

3.4.3. Giới hạn và bất ổn của trật tự hậu lịch sử trong tư tưởng Francis Fukuyama

Mặc dù Francis Fukuyama đã xây dựng một lập luận có tính hệ thống và thuyết phục về sự thắng thế của dân chủ tự do kết hợp với kinh tế thị trường như "điểm kết thúc" của tiến hóa ý thức hệ, song điều đáng chú ý là chính ông không tuyệt đối hóa viễn cảnh này. Trái lại, trong chiều sâu tư tưởng của mình, Fukuyama luôn duy trì một thái độ tự phê phán, khi chỉ ra rằng kỷ nguyên "hậu lịch sử" không phải là trạng thái hoàn hảo, mà vẫn tiềm ẩn nhiều giới hạn cấu trúc và bất ổn khó khắc phục. Chính điều này làm nên tính phức hợp và giá trị học thuật lâu dài trong lập luận của ông.

Thứ nhất, các nguồn bất ổn nội tại của xã hội dân chủ tự do.

Một trong những luận điểm quan trọng của Fukuyama là: chính thành công của dân chủ tự do lại có thể sản sinh ra những mâu thuẫn mới từ bên trong. Đó là nghịch lý của một trật tự đã giải quyết được các xung đột lớn nhưng lại không thể triệt tiêu hoàn toàn những động lực tâm lý - xã hội vốn làm nên lịch sử. Ông nhận định: con người "sẽ muốn có những lý tưởng để sống và chết… và họ sẽ muốn liều mạng ngay cả khi hệ thống nhà nước quốc tế đã thành công trong việc xóa bỏ khả năng xảy ra

chiến tranh" [53, tr.314]. Điều này cho thấy một "mâu thuẫn chưa được giải quyết" của chính nền dân chủ tự do: làm thế nào để dung hòa giữa nhu cầu ổn định và khát vọng vượt lên của con người.

Trước hết, đó là *sự xói mòn đời sống tinh thần và lý tưởng*. Khi các điều kiện vật chất được đảm bảo và các xung đột lớn dần biến mất, con người có nguy cơ đánh mất những phẩm chất từng được hình thành trong đấu tranh, như lòng dũng cảm, tinh thần hy sinh và khát vọng vươn tới cái cao cả. Fukuyama, kế thừa Nietzsche, đã cảnh báo về hình ảnh "Con người cuối cùng" – kiểu người không còn mong muốn được công nhận là vượt trội, và vì thế "không còn là con người" theo nghĩa đầy đủ [53, tr.xxii]. Ông tiếp tục nhấn mạnh rằng nếu con người không còn phải "làm việc và đấu tranh" cho sự công nhận và thống trị tự nhiên, thì chính nền tảng nhân tính năng động của họ sẽ bị suy yếu [53, tr.310]. Hệ quả là sự xuất hiện của một xã hội ổn định nhưng trì trệ, an toàn nhưng thiếu sinh khí sáng tạo.

Bên cạnh đó, *vấn đề bất bình đẳng kinh tế - xã hội* cũng là một giới hạn mang tính cấu trúc của kinh tế thị trường. Dù tạo ra sự thịnh vượng chưa từng có, cơ chế thị trường đồng thời sản sinh ra những chênh lệch đáng kể về thu nhập, địa vị và cơ hội. Fukuyama thừa nhận rằng sự tồn tại của "một cấu trúc xã hội bất bình đẳng cao" có thể cản trở việc thiết lập một nền dân chủ ổn định [53, tr.217]. Những bất bình đẳng này không chỉ xuất phát từ sự phân công lao động hay khác biệt về năng lực, mà còn từ chính "hoạt động tàn nhẫn của thị trường tư bản" [53, tr.290]. Do đó, ngay cả trong các xã hội giàu có, cảm nhận về bất công và sự tổn thương phẩm giá vẫn tồn tại, bởi "không có mức thịnh vượng vật chất tuyệt đối nào có thể khắc phục được… những thiệt hại hàng ngày gây ra cho nhân phẩm" [53, tr.292]. Khi khoảng cách giàu nghèo trở nên quá lớn, nó có thể làm xói mòn tính chính danh của thể chế dân chủ, tạo điều kiện cho các phong trào phản kháng hoặc dân túy nổi lên.

Một khía cạnh khác không kém phần quan trọng là *vấn đề năng lực quản trị và hiệu quả thể chế*. Fukuyama chỉ ra rằng việc thiết lập dân chủ không đồng nghĩa với việc tự động đạt được quản trị tốt. Trên thực tế, nhiều nền dân chủ phải đối mặt với tình trạng quan liêu kém hiệu quả, tham nhũng, hoặc phân cực chính trị sâu sắc. Ông

dẫn chứng rằng một số quốc gia, dù đã có những yếu tố của tự do kinh tế, vẫn gặp khó khăn trong việc duy trì ổn định chính trị, thậm chí có xu hướng quay trở lại các hình thức cai trị độc đoán dưới áp lực khủng hoảng [53, tr.44-45]. Trong bối cảnh hiện đại, sự lan truyền của thông tin sai lệch và phân cực truyền thông còn có thể làm tê liệt quá trình ra quyết định, làm suy giảm lòng tin của công chúng vào các thiết chế dân chủ.

Thứ hai, các thách thức và mối đe dọa từ bên ngoài.

Ngoài những giới hạn nội tại, Fukuyama cũng thừa nhận rằng thế giới "hậu lịch sử" không bao trùm toàn bộ không gian toàn cầu. Vẫn tồn tại những khu vực và lực lượng chưa hội nhập vào trật tự này, từ đó tạo ra các nguồn xung đột mới.

Trước hết là *các xung đột sắc tộc, tôn giáo và chủ nghĩa khủng bố*. Những hiện tượng này cho thấy rằng lịch sử, với tư cách là chuỗi các xung đột bạo lực, chưa hề chấm dứt trên phạm vi toàn cầu. Fukuyama lưu ý rằng khi sự kiểm soát của nhà nước suy yếu, một "quá trình thoái hóa kéo dài" có thể diễn ra, trong đó nhà nước đánh mất khả năng kiểm soát các lĩnh vực cốt lõi của xã hội, đặc biệt là hệ thống niềm tin [53, tr.40]. Điều này mở đường cho sự trỗi dậy của các lực lượng cực đoan, vốn khai thác những bất mãn về bản sắc và giá trị.

Tiếp đến là *sự nổi lên của các mô hình phát triển thay thế*, thách thức trực tiếp giả định về tính tất yếu của dân chủ tự do. Trường hợp Trung Quốc thường được xem là minh chứng tiêu biểu: một nền kinh tế vận hành theo logic thị trường nhưng không đi kèm với tự do hóa chính trị theo kiểu phương Tây. Fukuyama thừa nhận rằng sự chuyển đổi sang kinh tế thị trường không tự động dẫn đến dân chủ, và "cuộc khủng hoảng của chủ nghĩa chuyên chế không nhất thiết dẫn đến sự xuất hiện của các chế độ dân chủ tự do" [53, tr.44]. Điều này đặt ra câu hỏi về tính phổ quát của mô hình mà ông đề xuất, đồng thời cho thấy khả năng tồn tại của nhiều con đường phát triển khác nhau trong thế giới đương đại.

Thứ ba, giới hạn sâu xa nhất: nghịch lý của "Con người cuối cùng".

Ở tầng sâu triết học, Fukuyama cho rằng bất ổn lớn nhất của kỷ nguyên hậu lịch sử không nằm ở thể chế hay kinh tế, mà nằm ở chính bản chất con người. Khái niệm

“Con người cuối cùng” không chỉ là một mô tả xã hội học, mà còn là một cảnh báo về khủng hoảng nhân tính. Ông nhận định rằng sự không nhất quán trong diễn ngôn về quyền phản ánh “một cuộc khủng hoảng triết học sâu sắc hơn liên quan đến khả năng hiểu biết hợp lý về con người” [53, tr.296].

Trong một xã hội quá an toàn và sung túc, con người có thể rơi vào trạng thái *thiếu mục đích và ý nghĩa tồn tại*, từ đó nảy sinh nhu cầu tìm kiếm những trải nghiệm cực đoan để tái khẳng định bản thân. Fukuyama cảnh báo rằng chính “nhu cầu được công nhận” (thymos) – động lực từng thúc đẩy lịch sử – sẽ không biến mất, mà có thể chuyển hóa thành những hành vi khó lường, kể cả bạo lực. Ông nhận xét rằng trong bối cảnh hiện đại, khi các nhu cầu vật chất đã được đáp ứng, “những khao khát to lớn… và những đam mê phi lý” vẫn có thể tồn tại âm ỉ dưới bề mặt đời sống xã hội [53, tr.336]. Đây chính là nguồn gốc của nguy cơ “quay trở lại lịch sử” dưới những hình thức mới, thậm chí nguy hiểm hơn trong thời đại vũ khí hủy diệt hàng loạt.

Tóm lại, trong khi xác lập dân chủ tự do và kinh tế thị trường như đỉnh cao của sự tiến hóa ý thức hệ, Fukuyama đồng thời chỉ ra rằng trật tự hậu lịch sử không phải là điểm dừng tuyệt đối của mọi vấn đề. Ngược lại, đó là một trạng thái chứa đựng những nghịch lý nội tại: ổn định nhưng dễ trì trệ, thịnh vượng nhưng bất bình đẳng, hòa bình nhưng tiềm ẩn xung đột. Những giới hạn và bất ổn này cho thấy rằng lịch sử, xét như một quá trình vận động của các mâu thuẫn con người, có thể không bao giờ thực sự kết thúc, mà chỉ chuyển hóa sang những hình thức tinh vi và phức tạp hơn.

3.4.4. Diễn giải trong viễn tượng triết học lịch sử: từ biện chứng Hegel - Marx đến vấn đề “Con người cuối cùng”

Từ góc nhìn triết học lịch sử, luận điểm của Francis Fukuyama về vai trò của dân chủ tự do và kinh tế thị trường không chỉ là một nhận định mang tính chính trị - thực tiễn, mà còn là một nỗ lực lý thuyết nhằm tái cấu trúc cách hiểu về động lực, mục đích và điểm kết của tiến trình lịch sử nhân loại. Khi đặt trong tương quan với các hệ hình tư tưởng lớn, đặc biệt là chủ nghĩa duy vật lịch sử của Marx và triết học biện chứng - mục đích luận của Hegel, có thể thấy rõ tính kế thừa, cải biến và đồng thời cũng là tính gây tranh luận sâu sắc trong lập trường của Fukuyama.

Thứ nhất, sự đối thoại và đối lập với chủ nghĩa duy vật lịch sử của Marx.

Fukuyama đã xây dựng luận điểm của mình như một sự phản biện trực tiếp đối với mô hình giải thích lịch sử dựa trên đấu tranh giai cấp của Karl Marx. Theo Marx, động lực căn bản của lịch sử nằm ở mâu thuẫn giữa lực lượng sản xuất và quan hệ sản xuất, được biểu hiện cụ thể trong xung đột giữa các giai cấp đối kháng. Tiến trình này, theo logic biện chứng, sẽ kết thúc khi xã hội cộng sản – một hình thái không còn áp bức giai cấp – được thiết lập. Như chính Fukuyama thừa nhận, "cả Hegel và Marx đều tin rằng sự tiến hóa của xã hội loài người… sẽ kết thúc khi loài người đạt được một hình thức xã hội thỏa mãn những khao khát cơ bản và sâu xa nhất của mình" [53, tr.xii].

Tuy nhiên, Fukuyama cho rằng sự sụp đổ của mô hình xã hội chủ nghĩa hiện thực ở Liên Xô và Đông Âu đã làm lung lay cơ sở thực tiễn của dự báo Macxit. Trên cơ sở đó, ông tái định nghĩa động lực của lịch sử không phải chủ yếu là kinh tế - giai cấp, mà là *sự cạnh tranh giữa các ý thức hệ*, trong đó các hệ tư tưởng được đánh giá dựa trên khả năng đáp ứng toàn diện các nhu cầu của con người. Dù vậy, ông vẫn tiếp thu một yếu tố cốt lõi của Marx và Hegel, đó là quan niệm về tính biện chứng của lịch sử: các hình thái xã hội đều chứa đựng "mâu thuẫn nội tại" dẫn đến sự vượt bỏ và thay thế bởi một hình thức cao hơn [53, tr.65].

Điểm khác biệt quyết định nằm ở kết luận: thay vì chủ nghĩa cộng sản, Fukuyama cho rằng *dân chủ tự do kết hợp với kinh tế thị trường* mới là hình thái có khả năng giải quyết đồng thời hai nhu cầu nền tảng của con người: nhu cầu vật chất và nhu cầu được công nhận. Ông khẳng định tính hợp lý của một "lịch sử có định hướng" dẫn tới dân chủ tự do dựa trên hai cơ sở: một là động lực kinh tế, hai là "cuộc đấu tranh để được công nhận" [53, tr.xii-xiii]. Như vậy, có thể nói Fukuyama không bác bỏ hoàn toàn Marx, mà chuyển dịch trọng tâm từ duy vật sang một dạng "nhân học - ý thức hệ", trong đó yếu tố tinh thần giữ vai trò quyết định.

Thứ hai, sự phục hồi và tái diễn giải triết học mục đích luận của Hegel.

Một đóng góp quan trọng của Fukuyama là việc ông "tái kích hoạt" triết học mục đích luận (teleology) của Hegel trong bối cảnh tư tưởng hậu hiện đại vốn hoài

nghi các "đại tự sự". Đối với Hegel, lịch sử là quá trình tự triển khai của Tinh thần (Geist), hướng tới mục tiêu tối hậu là sự hiện thực hóa tự do trong nhà nước pháp quyền. Như Fukuyama nhận xét, Hegel là "nhà triết học của tự do", người nhìn thấy toàn bộ tiến trình lịch sử như một hành trình đi đến việc thể chế hóa tự do [53, tr.60].

Fukuyama kế thừa trực tiếp luận điểm này, nhưng đồng thời tiến hành một sự "cụ thể hóa lịch sử": thay vì một khái niệm trừu tượng về tự do tuyệt đối, ông xác định *dân chủ tự do hiện đại* là hình thức thể chế hóa cao nhất của tự do đó. Theo ông, các xã hội tự do hiện đại đã đạt đến một trạng thái mà "không có nguyên tắc hoặc hình thức tổ chức chính trị - xã hội nào ưu việt hơn", và do đó không còn chứa đựng những mâu thuẫn có khả năng làm phát sinh một bước nhảy biện chứng mới [53, tr.64].

Tuy nhiên, khác với Hegel – người đặt nền tảng trên một siêu hình học của Tinh thần – Fukuyama kết hợp teleology với các yếu tố thực chứng hơn, như khoa học - công nghệ và kinh tế thị trường. Ông cho rằng ngay cả các lý thuyết hiện đại hóa cũng ngầm thừa nhận một xu hướng hội tụ hướng tới dân chủ tự do ở các quốc gia công nghiệp phát triển [53, tr.69]. Dẫu vậy, chính sự "địa phương hóa" và phần nào "giản lược hóa" Hegel này đã khiến Fukuyama đối mặt với nhiều phê phán, đặc biệt từ các lập trường nhấn mạnh tính đa dạng văn hóa, tính ngẫu nhiên và phi tuyến tính của lịch sử.

Thứ ba, vai trò then chốt của "Con người cuối cùng" trong bình diện triết học lịch sử.

Nếu hai luận điểm trên giúp Fukuyama xác lập "điểm kết thúc" của lịch sử ở bình diện thể chế, thì khái niệm "*Con người cuối cùng*" lại mở ra một chiều kích phê phán sâu sắc về tính bền vững của chính điểm kết đó. Ở đây, lịch sử không còn được hiểu thuần túy như sự vận động của các hình thái kinh tế - chính trị, mà còn là quá trình tự khẳng định và tự vượt của bản tính người.

Fukuyama đặt ra một câu hỏi mang tính nền tảng: liệu một xã hội đã đạt đến ổn định và thịnh vượng tối đa có thực sự là môi trường thích hợp cho sự phát triển toàn diện của con người? Hay ngược lại, chính sự "hoàn tất" của lịch sử lại dẫn đến sự suy giảm những phẩm chất từng làm nên tính người? Ông cảnh báo rằng công dân của

nền dân chủ tự do có nguy cơ trở thành "con người cuối cùng" – những cá thể hài lòng với tiện nghi, nhưng đánh mất khát vọng vươn lên và khả năng sáng tạo giá trị mới [53, tr.xxii].

Từ góc độ này, "Con người cuối cùng" không chỉ là một hiện tượng xã hội, mà là một *nghịch lý triết học*: khi lịch sử đạt đến điểm kết thúc về mặt thể chế, thì chính động lực làm nên lịch sử – khát vọng được công nhận (thymos) – lại có nguy cơ suy kiệt. Điều này đặt ra khả năng rằng lịch sử có thể "khởi động lại" nếu con người, trong trạng thái nhàm chán và thiếu mục đích, tìm kiếm những hình thức đấu tranh mới, kể cả bằng con đường cực đoan. Fukuyama vì thế đặt câu hỏi: liệu con người có thể "hoàn toàn thỏa mãn" trong khuôn khổ dân chủ tự do, hay chính sự không thỏa mãn đó sẽ mở ra những khả thể lịch sử khác trong tương lai [53, tr.xxii].

Tóm lại, xét từ viễn tượng triết học lịch sử, luận điểm của Fukuyama là một nỗ lực tổng hợp mang tính tham vọng: vừa kế thừa Hegel trong việc khẳng định tính mục đích của lịch sử, vừa đối thoại với Marx trong việc giải thích động lực vận động của nó, đồng thời bổ sung một chiều kích nhân học thông qua khái niệm "Con người cuối cùng". Chính sự kết hợp này làm cho lý thuyết của ông vừa có sức hấp dẫn lớn, vừa gợi mở nhiều tranh luận. Nó không chỉ trả lời câu hỏi lịch sử "đi về đâu", mà còn buộc chúng ta phải đối diện với câu hỏi sâu xa hơn: *con người sẽ trở thành gì khi lịch sử dường như đã đạt đến điểm kết thúc của nó*.

Mặc dù Francis Fukuyama đã xây dựng một lập luận có tính hệ thống và thuyết phục về sự thắng thế của dân chủ tự do kết hợp với kinh tế thị trường như "điểm kết" của tiến hóa ý thức hệ, song điều đáng chú ý là ông không tuyệt đối hóa viễn cảnh này theo nghĩa giản đơn. Trái lại, trong chiều sâu tư tưởng của mình, Fukuyama luôn duy trì một lập trường mang tính tự phản tư và phê phán nội tại, khi chỉ ra rằng kỷ nguyên "hậu lịch sử" không phải là trạng thái hoàn tất tuyệt đối của tiến trình nhân loại, mà vẫn tiềm ẩn những giới hạn cấu trúc và bất ổn khó có thể loại trừ. Chính chiều kích tự phê phán này làm nên giá trị học thuật lâu dài cũng như sức sống lý luận của công trình.

Trước hết, xét từ phương diện nội tại, Fukuyama nhấn mạnh rằng chính thành công của dân chủ tự do lại có thể sản sinh ra những mâu thuẫn mới từ bên trong. Đây là nghịch lý căn bản của một trật tự đã giải quyết được các xung đột ý thức hệ lớn, nhưng lại không thể triệt tiêu hoàn toàn những động lực tâm lý - xã hội vốn làm nên lịch sử. Như ông nhận định, con người "vẫn sẽ muốn có những lý tưởng để sống và chết… và sẽ muốn liều mạng ngay cả khi hệ thống quốc tế đã loại bỏ khả năng chiến tranh" [53, tr.314]. Điều này cho thấy một "mâu thuẫn chưa được giải quyết" của chính nền dân chủ tự do: làm thế nào để dung hòa giữa nhu cầu ổn định và khát vọng vượt lên – giữa an toàn và ý nghĩa tồn tại.

Trong bối cảnh đó, sự xói mòn đời sống tinh thần và lý tưởng nổi lên như một hệ quả đáng lo ngại. Khi các điều kiện vật chất được đảm bảo và các xung đột lớn dần biến mất, con người có nguy cơ đánh mất những phẩm chất từng được tôi luyện trong đấu tranh, như lòng dũng cảm, tinh thần hy sinh và khát vọng vươn tới cái cao cả. Fukuyama, kế thừa trực tiếp cảm hứng từ Nietzsche, đã khái quát hình ảnh "Con người cuối cùng" như biểu tượng của một kiểu nhân tính suy giảm – kiểu người không còn mong muốn được công nhận là vượt trội, và do đó "không còn là con người" theo nghĩa đầy đủ [53, tr.xxii]. Khi con người không còn phải "làm việc và đấu tranh" để khẳng định giá trị của mình, nền tảng năng động của nhân tính sẽ dần suy yếu, kéo theo nguy cơ hình thành một xã hội ổn định nhưng trì trệ, an toàn nhưng thiếu sức sống sáng tạo.

Song song với đó, bất bình đẳng kinh tế - xã hội tiếp tục là một giới hạn mang tính cấu trúc của kinh tế thị trường. Dù tạo ra mức độ thịnh vượng chưa từng có, cơ chế thị trường đồng thời cũng sản sinh ra những chênh lệch đáng kể về thu nhập, địa vị và cơ hội. Fukuyama thừa nhận rằng sự tồn tại của "một cấu trúc xã hội bất bình đẳng cao" có thể cản trở việc thiết lập một nền dân chủ ổn định [53, tr.217]. Những bất bình đẳng này không chỉ bắt nguồn từ sự khác biệt về năng lực hay sự phân công lao động, mà còn từ chính "hoạt động tàn nhẫn của thị trường tư bản" [53, tr.290]. Do đó, ngay cả trong những xã hội giàu có, cảm nhận về bất công và sự tổn thương phẩm giá vẫn tồn tại, bởi "không có mức thịnh vượng vật chất tuyệt đối nào có thể

khắc phục được… những thiệt hại hàng ngày gây ra cho nhân phẩm" [53, tr.292]. Khi khoảng cách giàu nghèo vượt quá ngưỡng chấp nhận xã hội, nó có thể làm xói mòn tính chính danh của thể chế dân chủ, đồng thời kích thích sự trỗi dậy của các phong trào dân túy và phản kháng.

Một phương diện khác không kém phần quan trọng là vấn đề năng lực quản trị và hiệu quả thể chế. Fukuyama chỉ ra rằng việc thiết lập các thiết chế dân chủ không đồng nghĩa với việc tự động đạt được quản trị tốt. Trên thực tế, nhiều nền dân chủ phải đối mặt với tình trạng quan liêu kém hiệu quả, tham nhũng, hoặc phân cực chính trị ngày càng sâu sắc. Đặc biệt, trong bối cảnh truyền thông số và thông tin phân mảnh, sự lan truyền của tin giả và thao túng dư luận có thể làm tê liệt quá trình hoạch định chính sách và suy giảm niềm tin xã hội vào các thiết chế công. Điều này cho thấy dân chủ tự do, với tư cách là một mô hình thể chế, vẫn cần những điều kiện văn hóa - xã hội và năng lực quản trị tương ứng để vận hành hiệu quả.

Từ góc độ bên ngoài, Fukuyama cũng thừa nhận rằng trật tự "hậu lịch sử" không mang tính phổ quát tuyệt đối trên toàn cầu. Những xung đột sắc tộc, tôn giáo, cũng như sự trỗi dậy của chủ nghĩa khủng bố cho thấy lịch sử – với tư cách là chuỗi các xung đột bạo lực – vẫn tiếp diễn ở nhiều khu vực. Khi năng lực kiểm soát của nhà nước suy yếu, một "quá trình thoái hóa kéo dài" có thể diễn ra, trong đó nhà nước đánh mất quyền kiểm soát các lĩnh vực cốt lõi của đời sống xã hội, đặc biệt là hệ thống niềm tin [53, tr.40]. Đây chính là môi trường thuận lợi cho các lực lượng cực đoan trỗi dậy.

Đáng chú ý hơn, sự nổi lên của các mô hình phát triển thay thế – tiêu biểu là trường hợp Trung Quốc – đã đặt ra thách thức trực tiếp đối với luận điểm về tính tất yếu của dân chủ tự do. Thực tiễn này cho thấy kinh tế thị trường không nhất thiết dẫn đến tự do hóa chính trị, qua đó làm suy yếu giả định về tính đơn tuyến của tiến trình lịch sử. Fukuyama thừa nhận rằng "cuộc khủng hoảng của chủ nghĩa chuyên chế không nhất thiết dẫn đến sự xuất hiện của các chế độ dân chủ tự do" [53, tr.44], từ đó mở ra khả năng tồn tại của nhiều con đường phát triển song song trong thế giới đương đại.

Ở tầng sâu triết học, giới hạn lớn nhất của kỷ nguyên hậu lịch sử, theo Fukuyama, nằm ở chính bản chất con người. Khái niệm "Con người cuối cùng" không chỉ là một mô tả xã hội học, mà còn là một cảnh báo về khủng hoảng nhân tính. Trong một xã hội quá an toàn và sung túc, con người có thể rơi vào trạng thái thiếu mục đích sống, từ đó nảy sinh nhu cầu tìm kiếm những trải nghiệm cực đoan để tái khẳng định bản thân. Nhu cầu "được công nhận" (thymos) – động lực sâu xa của lịch sử – không biến mất, mà có thể chuyển hóa thành những hành vi khó kiểm soát, kể cả bạo lực. Chính điều này làm xuất hiện nguy cơ "quay trở lại lịch sử" dưới những hình thức mới, thậm chí nguy hiểm hơn trong bối cảnh công nghệ hiện đại và vũ khí hủy diệt hàng loạt.

Tiểu kết chương 3

Nhìn tổng thể, Chương 3 đã triển khai một cách có hệ thống luận điểm trung tâm của Fukuyama về "sự kết thúc của lịch sử" thông qua ba lớp phân tích liên kết chặt chẽ với nhau.

Thứ nhất, chương đã làm rõ cơ sở lý luận của luận điểm "hậu lịch sử", đặc biệt là hai động lực nền tảng của tiến trình lịch sử mà Fukuyama kế thừa và phát triển từ Hegel: (1) logic của khoa học - công nghệ hiện đại, và (2) "cuộc đấu tranh để được công nhận" (thymos). Từ đó, chương khẳng định rằng sự hội tụ của dân chủ tự do và kinh tế thị trường không chỉ là một hiện tượng lịch sử ngẫu nhiên, mà là kết quả của một tiến trình phát triển có tính quy luật.

Thứ hai, chương đã phân tích sâu sắc khái niệm "Con người cuối cùng" như hệ quả nhân học - triết học của kỷ nguyên hậu lịch sử. Qua đó, làm nổi bật nghịch lý trung tâm trong tư tưởng Fukuyama: chính sự hoàn tất về thể chế lại có thể dẫn đến sự suy giảm về nhân tính, đặt ra vấn đề về ý nghĩa tồn tại của con người trong một thế giới không còn xung đột lớn.

Thứ ba, chương đã chỉ ra vai trò hai mặt của dân chủ tự do và kinh tế thị trường: vừa là "điểm kết" của tiến hóa ý thức hệ, vừa là cơ chế duy trì ổn định và hội nhập toàn cầu, nhưng đồng thời cũng chứa đựng những giới hạn nội tại và bất ổn tiềm tàng.

Qua đó, chương khẳng định rằng "hậu lịch sử" không phải là sự chấm dứt của mọi vấn đề, mà là sự chuyển hóa của các mâu thuẫn sang những hình thức tinh vi và phức tạp hơn.

Từ những phân tích trên, có thể thấy rằng tư tưởng Fukuyama không nên được hiểu một cách giản lược như một tuyên bố lạc quan về "chiến thắng cuối cùng", mà đúng hơn là một công trình triết học lịch sử mang tính biện chứng sâu sắc: vừa khẳng định xu hướng, vừa cảnh báo về những nghịch lý nội tại của chính xu hướng đó. Đây cũng chính là cơ sở để chuyển sang Chương 4, nơi các vấn đề sẽ được tiếp tục khảo sát trong bối cảnh thực tiễn đương đại và các tranh luận lý luận mới.

Chương 4. GIÁ TRỊ, HẠN CHẾ VÀ ẢNH HƯỞNG CỦA TƯ TƯỞNG TRIẾT HỌC LỊCH SỬ CỦA FRANCIS FUKUYAMA TRONG TÁC PHẨM "SỰ CÁO CHUNG CỦA LỊCH SỬ VÀ CON NGƯỜI CUỐI CÙNG"

4.1. Giá trị của tư tưởng triết học lịch sử của Francis Fukuyam trong tác phẩm "Sự cáo chung của lịch sử và Con người cuối cùng"

Tư tưởng triết học lịch sử của Francis Fukuyama, đặc biệt qua các luận điểm về "cáo chung của lịch sử", "con người cuối cùng" và vai trò của dân chủ tự do - kinh tế thị trường, đã tạo ra một hệ thống khái niệm vừa mang giá trị *nhận thức luận* vừa mang ý nghĩa *nhân sinh quan* đối với việc hiểu và định hướng hành động của con người trong bối cảnh hiện đại và hậu hiện đại.

4.1.1. Giá trị nhận thức luận và phương pháp luận của triết học lịch sử Fukuyama

Triết học lịch sử của Francis Fukuyama mang lại những giá trị nhận thức luận quan trọng, không chỉ trong phạm vi lý luận chính trị - xã hội mà còn trong toàn bộ lĩnh vực khoa học xã hội và nhân văn đương đại. Thông qua việc xây dựng một mô hình giải thích lịch sử có tính hệ thống, Fukuyama đã góp phần cung cấp một cách nhìn tổng thể về sự vận động của lịch sử nhân loại, đồng thời đặt ra những vấn đề phương pháp luận và triết học sâu sắc liên quan đến bản chất của tiến bộ, thể chế và con người. Những giá trị nhận thức luận này có thể được triển khai trên một số phương diện cơ bản sau:

Trước hết, *giá trị lý thuyết*, triết học lịch sử của Fukuyama đã góp phần khôi phục và làm phong phú trở lại các cuộc thảo luận về tính mục đích của lịch sử trong bối cảnh mà nhiều trào lưu hậu hiện đại có xu hướng phủ nhận các "đại tự sự". Trong khi không ít học giả đương đại cho rằng lịch sử là một quá trình phi tuyến, ngẫu nhiên và không có điểm kết, Fukuyama đã mạnh dạn tái khẳng định khả năng tồn tại của một logic nội tại chi phối tiến trình lịch sử. Chính điều này đã làm sống lại một trong những vấn đề trung tâm của triết học lịch sử cổ điển, vốn từng được Hegel và Marx đặt ra, nhưng đã bị gián đoạn trong thế kỷ XX.

Đặc biệt, đóng góp lý thuyết nổi bật của Fukuyama là việc đưa khái niệm "*khao khát được công nhận*" (thymos) trở lại vị trí trung tâm của phân tích chính trị. Như

Tom Wolfe nhận xét: "Fukuyama cung cấp một bối cảnh lịch sử và triết học hấp dẫn cho thế kỷ XXI. Cuộc thảo luận của ông về ý tưởng thymos có thể được chứng minh là thậm chí còn quan trọng hơn lý thuyết về sự kết thúc của lịch sử" [48, tr. bìa sau]. Bằng cách nhấn mạnh yếu tố tâm lý - tinh thần này, Fukuyama đã mở rộng cách hiểu về động lực của lịch sử, vượt ra khỏi những cách tiếp cận thuần túy kinh tế hoặc duy vật. Ông cho thấy rằng, bên cạnh nhu cầu vật chất, con người còn bị thúc đẩy bởi nhu cầu được công nhận về phẩm giá, danh dự và giá trị – một yếu tố có thể dẫn đến cả tiến bộ lẫn xung đột.

Trên cơ sở đó, Fukuyama đã xây dựng một mô hình lý thuyết mang tính tổng hợp, kết hợp giữa triết học Hegel, phân tích xã hội - chính trị của các nhà tư tưởng Khai sáng Pháp - Anh thế kỷ XVII - XVIII và các nguyên lý của kinh tế học hiện đại. Sự kết hợp này không chỉ tạo nên một khung lý thuyết có khả năng giải thích rộng, mà còn cung cấp một "hệ quy chiếu" để so sánh các mô hình phát triển khác nhau trong thế giới đương đại. Mặc dù luận điểm về "điểm kết của lịch sử" còn gây tranh cãi, song không thể phủ nhận rằng nó đã tạo ra một nền tảng lý luận quan trọng cho việc nhận diện các xu hướng chính trị - xã hội trên phạm vi toàn cầu.

Thứ hai, *giá trị dự báo*, tư tưởng của Fukuyama đã thể hiện một năng lực dự báo đáng chú ý trong bối cảnh lịch sử cụ thể cuối thế kỷ XX. Thực vậy, bài báo "Phải chăng lịch sử đã cáo chung?" được ông viết hè năm 1989, tuy là ngắn hạn (trước có vài tháng), đến cuối năm đó (12/1989) bực tường Berlin sụp đổ - đã như một sự xác nhận tức thì ý tưởng của ông trong bài báo đó. Sự tan rã sau đó của Liên Xô (năm 1992) và hệ thống xã hội chủ nghĩa Đông Âu trước đó, cùng với làn sóng dân chủ hóa và mở rộng kinh tế thị trường trên toàn cầu, dường như đã xác nhận phần nào luận điểm của ông. Chính vì vậy, trong một giai đoạn nhất định, học thuyết của Fukuyama không chỉ mang tính lý luận mà còn có sức ảnh hưởng thực tiễn rộng lớn.

Tuy nhiên, giá trị dự báo của Fukuyama không chỉ nằm ở việc "đúng" hay "sai" về mặt thực tiễn, mà còn ở khả năng kích thích các tranh luận học thuật sâu rộng. Như Charles Krauthammer nhận xét: "Táo bạo, sáng suốt, đầy tai tiếng… Fukuyama đã cho chiến thắng của phương Tây một ý nghĩa sâu sắc và rất nguyên bản" [53, tr. bìa

sau]. Chính tính khẳng định mạnh mẽ và có phần "khiêu khích học thuật" này đã buộc giới nghiên cứu phải phản biện, bổ sung và phát triển các mô hình lý thuyết thay thế. Do đó, giá trị nhận thức luận của Fukuyama còn thể hiện ở việc ông đã góp phần tạo ra một không gian đối thoại tri thức rộng lớn, nơi các giả thuyết được kiểm nghiệm và tái cấu trúc liên tục.

Thứ ba, *giá trị phương pháp luận*, Fukuyama đã thể hiện một cách tiếp cận liên ngành đặc sắc, góp phần mở rộng phạm vi của triết học lịch sử truyền thống. Thay vì giới hạn phân tích trong các phạm trù triết học thuần túy, ông đã kết hợp linh hoạt các công cụ của khoa học chính trị, kinh tế học, xã hội học và tâm lý học. Cách tiếp cận này không chỉ làm tăng tính thuyết phục của lập luận, mà còn phản ánh xu hướng liên ngành ngày càng rõ nét trong nghiên cứu khoa học hiện đại.

Đáng chú ý, việc Fukuyama sử dụng khái niệm thymos của Plato, kết hợp với phân tích của Nietzsche về "Con người cuối cùng", cho thấy một nỗ lực tích hợp giữa triết học cổ điển và tư duy hiện đại. Như Nguyễn Hữu Liêm nhận xét: "Ở đây, Fukuyama… triển khai một phần phân tích tâm lý học về tính hiện đại qua lăng kính khái niệm của Nietzsche về "con người cuối cùng"" [17, tr.157]. Điều này cho thấy ông không chỉ quan tâm đến các cấu trúc thể chế, mà còn đi sâu vào chiều kích nhân học của lịch sử, qua đó tránh được lối giải thích giản lược dựa hoàn toàn vào các yếu tố vật chất.

Cuối cùng, *giá trị phê phán*, triết học của Fukuyama đã cung cấp một công cụ quan trọng để đánh giá và so sánh các mô hình chính trị khác nhau. Bằng cách đặt dân chủ tự do và kinh tế thị trường trong một tiến trình lịch sử có tính định hướng, ông đã làm nổi bật những ưu thế cũng như những giới hạn của các hệ thống này. Tư tưởng của Fukuyama không chỉ dừng lại ở việc mô tả, mà còn mang tính định hướng và chuẩn tắc, góp phần hình thành một hệ quy chiếu để đánh giá tính hợp lý và tính chính danh của các thể chế chính trị.

Ảnh hưởng của ông không chỉ giới hạn trong giới học thuật, mà còn lan tỏa đến lĩnh vực chính sách và tư duy chính trị thực tiễn. Như Eduard Shevardnadze (Nguyên Bộ trưởng Ngoại giáo Liên Xô giai đoạn tồn tại cuối cùng Nhà nước này) nhận xét:

“Đối với tôi, [tư tưởng của Fukuyama] là một nỗ lực để trang bị cho tư tưởng chính trị phương Tây với những luận cứ lý luận cơ bản để củng cố hành động thực tiễn của mình… và đó không phải là một nỗ lực không thành công” [53, tr. bìa sau]. Điều này cho thấy triết học của Fukuyama vừa mang tính giải thích, vừa mang tính định hướng, qua đó góp phần định hình cách con người hiểu và hành động trong thế giới hiện đại.

Tóm lại, giá trị nhận thức luận của triết học lịch sử Fukuyama không chỉ nằm ở nội dung các luận điểm cụ thể, mà còn ở khả năng mở ra những cách tiếp cận mới đối với lịch sử và chính trị. Bằng việc kết hợp giữa lý thuyết, dự báo, phương pháp luận và phê phán, ông đã xây dựng một hệ thống tư tưởng có sức ảnh hưởng sâu rộng, đồng thời đặt ra những vấn đề lý luận quan trọng vẫn còn nguyên giá trị trong bối cảnh thế giới đương đại.

4.1.2. Giá trị nhân sinh quan và ý nghĩa tồn tại của con người trong kỷ nguyên hậu lịch sử

Triết học lịch sử của Francis Fukuyama không chỉ dừng lại ở việc cung cấp một khung phân tích nhận thức luận về tiến trình lịch sử nhân loại, mà còn hàm chứa những giá trị nhân sinh quan sâu sắc, liên quan trực tiếp đến cách con người hiểu về chính mình, về ý nghĩa tồn tại và định hướng hành động trong một thế giới đang tiến dần tới trạng thái “hậu lịch sử”. Thông qua việc đặt lại vấn đề về bản chất con người, nhu cầu tinh thần và mục đích sống, Fukuyama đã góp phần khơi dậy một chiều kích triết học nhân văn quan trọng trong bối cảnh hiện đại.

Thứ nhất, khẳng định bản chất con người như một thực thể khao khát được công nhận. Một trong những đóng góp nổi bật nhất của Fukuyama về phương diện nhân sinh quan là việc phục hồi và tái diễn giải khái niệm “*thymos*” – vốn có nguồn gốc từ triết học Plato và được Hegel phát triển – như là động lực tinh thần cốt lõi của lịch sử. Theo Fukuyama, con người không chỉ là một sinh thể kinh tế hay một chủ thể duy lý, mà trước hết là một thực thể mang khát vọng sâu xa được người khác công nhận về giá trị, phẩm giá và vị thế của mình. Chính nhu cầu này đã trở thành động lực nền tảng thúc đẩy các cuộc đấu tranh chính trị, các cuộc cách mạng xã hội và cả những xung đột mang tính lịch sử.

Ông nhấn mạnh: "chúng ta thậm chí không có vốn từ vựng phổ biến để nói về khía cạnh kiêu hãnh và quyết đoán của bản chất con người… "đấu tranh để được công nhận"… hiển nhiên ở khắp mọi nơi xung quanh chúng ta" [53, tr.145-146]. Nhận định này cho thấy một phê phán quan trọng của Fukuyama đối với xu hướng "kinh tế hóa" tư duy hiện đại – tức là khuynh hướng giản lược con người thành những chủ thể chỉ theo đuổi lợi ích vật chất. Trái lại, ông khẳng định rằng nhu cầu về danh dự, tự trọng và sự công nhận có thể mang sức mạnh ngang bằng, thậm chí vượt trội so với các động cơ kinh tế thuần túy.

Việc tái khẳng định thymos không chỉ giúp lý giải sâu sắc hơn các hiện tượng chính trị - xã hội đương đại, mà còn góp phần phục hồi một quan niệm toàn diện hơn về con người, trong đó yếu tố tinh thần - giá trị giữ vai trò trung tâm. Từ góc độ nhân sinh quan, điều này có ý nghĩa đặc biệt quan trọng, bởi nó khẳng định rằng con người không thể được hiểu đầy đủ nếu chỉ quy giản về nhu cầu vật chất hay tính toán duy lý.

Thứ hai, đặt lại vấn đề về ý nghĩa cuộc sống trong điều kiện "hậu lịch sử". Nếu như các thời kỳ lịch sử trước đây được đặc trưng bởi những cuộc đấu tranh lớn – chiến tranh, cách mạng, xung đột ý thức hệ – thì trong viễn cảnh "hậu lịch sử" mà Fukuyama mô tả, những động lực này dần suy giảm hoặc biến mất. Chính trong bối cảnh đó, một câu hỏi mang tính nhân sinh luận sâu sắc được đặt ra: *khi không còn những lý tưởng vĩ đại để phấn đấu, con người sẽ sống vì điều gì?*

Fukuyama bày tỏ sự hoài nghi đối với một xã hội mà trong đó con người chỉ còn bị chi phối bởi những nhu cầu vật chất và lợi ích cá nhân. Ông đặt vấn đề: liệu có "điều gì đó đáng suy ngẫm về một con người không thể nâng tầm nhìn xa hơn sự hạn hẹp của chính mình, tư lợi và nhu cầu vật chất" [53, tr.161]. Ở đây, Fukuyama không chỉ phê phán một trạng thái xã hội, mà còn cảnh báo về nguy cơ suy giảm chiều sâu nhân tính khi con người đánh mất khả năng hướng tới những giá trị cao cả hơn bản thân mình.

Từ góc độ này, triết học của Fukuyama không đơn thuần là một mô tả về "kết thúc lịch sử", mà còn là một lời chất vấn đối với chính nền văn minh hiện đại: liệu sự ổn định và thịnh vượng có đủ để đảm bảo một đời sống có ý nghĩa? Hay chính sự

thiếu vắng những thách thức và lý tưởng lại làm cho đời sống trở nên tầm thường và vô nghĩa?

Như vậy, giá trị nhân sinh quan của Fukuyama thể hiện ở chỗ ông buộc con người hiện đại phải đối diện với câu hỏi về mục đích sống trong một thế giới mà các "đại tự sự" dần tan rã. Điều này mở ra một hướng suy tư triết học quan trọng về mối quan hệ giữa tự do, hạnh phúc và ý nghĩa tồn tại.

Thứ ba, nhấn mạnh vai trò chủ động của cá nhân trong việc kiến tạo ý nghĩa và giá trị sống. Trong bối cảnh các khuôn khổ ý thức hệ lớn dần suy yếu, Fukuyama cho rằng trách nhiệm tìm kiếm ý nghĩa không còn thuộc về lịch sử hay các hệ tư tưởng, mà chuyển sang chính mỗi cá nhân. Con người không thể thụ động chờ đợi những "biến cố lịch sử vĩ đại", mà phải chủ động kiến tạo giá trị sống thông qua hành động cá nhân và sự tham gia vào đời sống xã hội.

Ông nhận định rằng khi các hình thức đấu tranh truyền thống không còn, "các cá nhân ham mê đạo đức bắt đầu tìm kiếm các loại hoạt động… có thể khiến họ được công nhận" [53, tr.319]. Điều này cho thấy một sự chuyển dịch quan trọng: từ các cuộc đấu tranh mang tính tập thể, lịch sử chuyển sang những nỗ lực mang tính cá nhân, nơi mỗi người phải tự định nghĩa giá trị và mục đích của mình.

Đồng thời, Fukuyama cũng nhấn mạnh tầm quan trọng của *trách nhiệm cá nhân* trong việc duy trì các giá trị đạo đức và tinh thần của xã hội. Ông chỉ ra rằng con người, trong quá trình phát triển, cần hình thành "ý thức trách nhiệm và kỷ luật bản thân", từ đó xây dựng một nền tảng đạo đức nội tại [53, tr.194]. Đây chính là điều kiện để xã hội dân chủ tự do không rơi vào tình trạng suy thoái hay vô nghĩa.

Từ góc độ nhân sinh quan, điều này có ý nghĩa như một lời kêu gọi: trong một thế giới ổn định và ít xung đột, người ta càng phải ý thức rõ hơn về vai trò của mình trong việc duy trì ý nghĩa cuộc sống, thay vì phó mặc cho các điều kiện khách quan.

Thứ tư, khẳng định giá trị nhân văn của dân chủ tự do như một không gian hiện thực hóa nhân phẩm con người. Bên cạnh những cảnh báo mang tính phê phán, Fukuyama vẫn khẳng định rằng dân chủ tự do, với tư cách là một hình thái tổ chức xã hội, mang trong mình một giá trị nhân sinh quan tích cực. Theo ông, đây là hệ

thống duy nhất cho phép con người được công nhận một cách phổ quát và bình đẳng, từ đó tạo điều kiện để mỗi cá nhân phát triển toàn diện.

Ông lập luận rằng một "sự đồng thuận liên quan đến tính hợp pháp của nền dân chủ tự do… đã xuất hiện trên khắp thế giới" [53, tr.xi], và nhấn mạnh rằng không còn "đối thủ nặng ký nào về ý thức hệ" đối với mô hình này [53, tr.211]. Từ góc độ nhân sinh quan, điều này có thể được hiểu như một sự khẳng định rằng dân chủ tự do không chỉ là một cơ chế chính trị hiệu quả, mà còn là môi trường thuận lợi để con người thực hiện các giá trị nhân văn như tự do, bình đẳng và phẩm giá.

Tuy nhiên, điều quan trọng là Fukuyama không tuyệt đối hóa mô hình này. Chính việc ông đặt ra vấn đề về "Con người cuối cùng" cho thấy rằng ngay cả trong một thể chế lý tưởng, con người vẫn phải đối diện với những thách thức mang tính hiện sinh. Điều này làm cho triết học của ông không rơi vào chủ nghĩa lạc quan giản đơn, mà giữ được chiều sâu phản tư cần thiết.

Tóm lại, giá trị nhân sinh quan trong triết học lịch sử của Fukuyama thể hiện ở việc ông đã đặt con người – với toàn bộ tính phức hợp của nhu cầu vật chất và tinh thần – vào trung tâm của tiến trình lịch sử. Bằng cách nhấn mạnh khát vọng được công nhận, đặt lại vấn đề về ý nghĩa cuộc sống, đề cao vai trò của cá nhân và khẳng định giá trị nhân văn của dân chủ tự do, Fukuyama đã góp phần mở rộng chiều sâu triết học của các nghiên cứu về lịch sử và chính trị. Đồng thời, ông cũng để lại một cảnh báo quan trọng: ngay cả trong một thế giới ổn định và thịnh vượng, câu hỏi về ý nghĩa tồn tại của con người vẫn luôn là một vấn đề mở, đòi hỏi sự suy tư và nỗ lực không ngừng của mỗi cá nhân.

4.1.3. Đánh giá tổng hợp về giá trị của triết học lịch sử Fukuyama

Triết học lịch sử của Francis Fukuyama, đặc biệt được trình bày trong tác phẩm "Sự cáo chung của lịch sử và Con người cuối cùng", có thể được xem là một trong những nỗ lực lý luận tham vọng nhất vào cuối thế kỷ XX nhằm kiến tạo một khung diễn giải tổng thể về tiến trình phát triển của xã hội loài người. Giá trị của công trình này không chỉ nằm ở những luận điểm cụ thể, mà còn thể hiện ở khả năng định hình lại cách tiếp

cận đối với lịch sử, chính trị và con người trong bối cảnh hiện đại và hậu hiện đại. Từ góc độ tổng hợp, có thể nhận diện một số phương diện giá trị nổi bật sau đây:

Trước hết, về phương diện *góc nhìn lý thuyết mới mẻ và có tính đột phá*, Fukuyama đã mạnh dạn đưa ra một luận đề gây tranh luận sâu rộng: sự thắng thế của dân chủ tự do như là "điểm kết" của tiến hóa ý thức hệ. Luận điểm này không chỉ là một phán đoán mang tính thời sự gắn với sự sụp đổ của hệ thống xã hội chủ nghĩa ở Đông Âu và Liên Xô, mà còn là một nỗ lực khái quát hóa có tính triết học về hướng vận động của lịch sử nhân loại. Chính vì vậy, Irving Kristol đã nhận xét rằng đây là "một tác phẩm táo bạo và rực rỡ" [53, tr. bìa sau].

Điều đáng chú ý là, thông qua cách tiếp cận này, Fukuyama đã góp phần mở rộng cách hiểu về lịch sử: lịch sử không chỉ là quá trình vận động của các quan hệ sản xuất hay đấu tranh giai cấp theo nghĩa kinh tế - vật chất, mà còn là không gian va chạm, cạnh tranh và tự khẳng định của các hệ tư tưởng và giá trị. Tuy nhiên, từ lập trường của triết học Mác - Lênin, có thể bổ sung rằng các yếu tố ý thức hệ mà Fukuyama nhấn mạnh về cơ bản vẫn thuộc kiến trúc thượng tầng, chịu sự quy định cuối cùng của cơ sở hạ tầng kinh tế. Sự phát triển mạnh mẽ của dân chủ tự do ở các quốc gia tư bản phát triển, do đó, có thể được lý giải như kết quả của một nền tảng kinh tế - xã hội tương ứng. Chính sự đối thoại ngầm này làm tăng thêm chiều sâu học thuật cho luận điểm của Fukuyama.

Thứ hai, *tính liên ngành và năng lực tổng hợp tri thức*, triết học lịch sử của Fukuyama thể hiện một nỗ lực hiếm thấy trong việc kết nối các truyền thống tư tưởng khác nhau. Ông đã kết hợp một cách linh hoạt triết học Hegel (thông qua diễn giải của Kojève), tư tưởng chính trị của các nhà triết học Khai sáng thế kỷ XVIII, cùng với các phân tích của kinh tế học và khoa học xã hội hiện đại. Như Nguyễn Hữu Liêm nhận xét, khái niệm "con người cuối cùng" đã trở thành điểm tựa để Fukuyama mở rộng nghiên cứu sang các lĩnh vực như công nghệ thông tin và sinh học trong các công trình tiếp theo [xem 17, tr.157-158].

Chính cách tiếp cận liên ngành này đã giúp Fukuyama không rơi vào sự giản lược, mà ngược lại, tạo dựng được một mô hình giải thích lịch sử có tính đa chiều. Ở

đó, các yếu tố kinh tế, chính trị, văn hóa và tâm lý được đặt trong mối quan hệ tương tác phức tạp. Điều này không chỉ làm tăng sức thuyết phục của lập luận, mà còn mở ra một hướng tiếp cận phương pháp luận có giá trị đối với các nghiên cứu khoa học xã hội và nhân văn đương đại.

Thứ ba, về *giá trị nhân văn và chiều sâu triết học về con người*, Fukuyama đã đưa yếu tố nhân tính trở lại vị trí trung tâm của phân tích lịch sử. Thông qua khái niệm thymos, ông khẳng định rằng con người không chỉ là một thực thể kinh tế hay một chủ thể duy lý, mà còn là một chủ thể đạo đức có khả năng lựa chọn và tự vượt lên chính mình. Như đã được phân tích: "con người… có năng lực lựa chọn [hành vi] luân lý… và phẩm giá đặc sắc của con người… chính là ở năng lực lựa chọn luân lý tự do này" [17, tr.164-165].

Cách tiếp cận này mang lại một cái nhìn giàu tính nhân văn về lịch sử, khi nhấn mạnh rằng động lực phát triển của xã hội không chỉ nằm ở nhu cầu vật chất, mà còn ở khát vọng khẳng định giá trị và phẩm giá của con người. Đồng thời, nó cũng hàm chứa một niềm tin vào khả năng tự hoàn thiện của con người trong việc xây dựng một xã hội tự do, bình đẳng và có ý nghĩa. Đây chính là điểm làm nên sức hấp dẫn lâu dài của tư tưởng Fukuyama, vượt ra ngoài những tranh luận thuần túy về chính trị.

Thứ tư, về *khả năng kết nối giữa triết học và thực tiễn lịch sử*, Fukuyama đã thể hiện một năng lực đặc biệt trong việc chuyển hóa các khái niệm triết học trừu tượng thành công cụ phân tích các sự kiện chính trị cụ thể. Việc ông vận dụng triết học Hegel - Kojève để lý giải sự kết thúc của Chiến tranh Lạnh là một ví dụ tiêu biểu cho sự kết hợp giữa lý luận và thực tiễn. Như chính ông thừa nhận, cách tiếp cận của mình không chỉ dựa trên Hegel nguyên bản, mà còn trên một sự "tổng hợp Hegel - Kojève" [53, tr.144], cho phép ông linh hoạt hơn trong việc diễn giải lịch sử đương đại.

Nhờ đó, Fukuyama không chỉ dừng lại ở việc mô tả các biến cố, mà còn nâng chúng lên thành những minh chứng cho một luận điểm triết học mang tính khái quát cao. Điều này giúp tác phẩm của ông vượt qua giới hạn của một công trình thời sự, trở thành một đóng góp có ý nghĩa lâu dài đối với triết học chính trị và triết học lịch sử.

Cuối cùng, xét một cách tổng thể, triết học lịch sử của Fukuyama có giá trị đặc biệt trong việc *kích thích tư duy phản biện và mở rộng không gian tranh luận học thuật*. Nó không chỉ cung cấp một "khung tham chiếu" để phân tích các biến động toàn cầu, mà còn buộc giới nghiên cứu phải đối diện với những câu hỏi lớn về hướng đi của lịch sử và số phận của nhân loại. Như Allan Bloom nhận xét, Fukuyama đã giúp chúng ta hiểu "chúng ta đã ở đâu, đang ở đâu và có thể sẽ đi đến đâu" với một mức độ rõ ràng và chiều sâu hiếm có [53, tr. bìa sau].

Nhìn chung, với tư cách là một công trình triết học lịch sử mang tính tổng hợp và định hướng, tư tưởng của Fukuyama không chỉ có giá trị trong việc lý giải quá khứ và hiện tại, mà còn góp phần định hình cách con người suy nghĩ về tương lai. Chính sự kết hợp giữa tầm nhìn lý thuyết, chiều sâu nhân văn và khả năng gắn kết với thực tiễn đã làm cho học thuyết này trở thành một trong những điểm tham chiếu quan trọng trong nghiên cứu chính trị - xã hội đương đại.

Tuy nhiên, chính tính khái quát cao và tham vọng lý luận lớn cũng khiến cho tư tưởng của Fukuyama bộc lộ những giới hạn nhất định. Những vấn đề như tính phổ quát của dân chủ tự do, vai trò của các yếu tố kinh tế - vật chất, hay sự đa dạng văn hóa - lịch sử của các khu vực trên thế giới… vẫn đặt ra những câu hỏi cần tiếp tục được nghiên cứu và tranh luận. Do đó, việc đánh giá Fukuyama cần được thực hiện trong một tinh thần biện chứng: vừa ghi nhận những đóng góp có giá trị, vừa nhận diện rõ những hạn chế để tiếp tục phát triển nhận thức khoa học.

4.2. Hạn chế trong tư tưởng triết học lịch sử của Francis Fukuyam trong tác phẩm "Sự cáo chung của lịch sử và Con người cuối cùng"

Mặc dù học thuyết của Francis Fukuyama về "cáo chung của lịch sử" và luận đề "con người cuối cùng" đã tạo ra một làn sóng tranh luận toàn cầu, song khi xem xét kỹ lưỡng, cả ở phương diện lý luận lẫn thực tiễn, ta có thể nhận thấy những giới hạn nhất định, xuất phát từ chính nền tảng triết học, phạm vi áp dụng và bối cảnh lịch sử - chính trị mà ông dựa vào.

4.2.1. Giới hạn nền tảng lý luận và những căng thẳng nội tại trong mô hình triết học lịch sử của Fukuyama

Triết học lịch sử của Francis Fukuyama, mặc dù có sức lan tỏa sâu rộng và tạo ra một khuôn khổ diễn giải đầy tham vọng về tiến trình lịch sử nhân loại, song vẫn bộc lộ những giới hạn đáng kể ngay từ chính nền tảng lý luận của nó. Những hạn chế này chủ yếu bắt nguồn từ cách tiếp thu triết học Hegel thông qua diễn giải của Alexandre Kojève, cũng như từ cách Fukuyama xây dựng các phạm trù trung tâm như "sự cáo chung của lịch sử" và "con người cuối cùng".

Thứ nhất, xu hướng giản lược hóa và công cụ hóa triết học Hegel. Một trong những điểm gây tranh luận nhiều nhất trong học thuyết của Fukuyama là việc ông tiếp nhận Hegel không trực tiếp, mà thông qua lăng kính diễn giải của Kojève. Điều này giúp ông đơn giản hóa cấu trúc phức tạp của triết học Hegel, từ đó xây dựng một mô hình lịch sử dễ tiếp cận và có khả năng ứng dụng vào phân tích chính trị đương đại. Tuy nhiên, chính sự "đơn giản hóa" này lại kéo theo nguy cơ giản lược hóa một hệ thống triết học vốn mang tính toàn diện và đa tầng bậc.

Nguyễn Hữu Liêm đã nhận xét một cách phê phán rằng: "Vì thế, thuyết Hegel của họ chỉ có tính cục bộ và không đầy đủ, và như thế họ có xu hướng "kiểm chứng các sự kiện" lịch sử… trong chừng mực chúng biểu hiện chức năng trong thiên kiến này" [17, tr.17]. Nhận định này chỉ ra một vấn đề phương pháp luận quan trọng: Fukuyama không chỉ diễn giải Hegel, mà còn "lựa chọn" những yếu tố phù hợp với luận đề của mình, đặc biệt là khái niệm đấu tranh để được công nhận (thymos), trong khi bỏ qua nhiều phạm trù trung tâm khác như biện chứng phủ định của phủ định, tinh thần thế giới (Weltgeist), hay tiến trình tự ý thức của Tinh thần.

Hệ quả là triết học Hegel, trong cách hiểu của Fukuyama, bị chuyển hóa từ một hệ thống siêu hình – lịch sử toàn diện thành một công cụ phân tích chính trị mang tính thực dụng. Cách tiếp cận này, dù hiệu quả trong việc lý giải các biến động cuối thế kỷ XX, lại làm suy giảm chiều sâu triết học vốn có của Hegel, đồng thời làm cho luận điểm "kết thúc của lịch sử" mang nặng tính quy giản và thiên lệch.

Bên cạnh đó, có thể nhận thấy rõ xu hướng *tất định luận lịch sử* (historical determinism) trong lập luận của Fukuyama. Khi khẳng định rằng dân chủ tự do là "điểm kết thúc" tất yếu của tiến hóa ý thức hệ, ông đã ngầm giả định rằng lịch sử vận

động theo một quỹ đạo đơn tuyến, hướng tới một mô hình duy nhất. Quan điểm này từng bị phê phán mạnh mẽ trong triết học hiện đại, từ K. Marx đến K. Popper, bởi nó làm suy giảm vai trò của tính ngẫu nhiên, đa dạng văn hóa và khả năng xuất hiện những hình thái xã hội - chính trị ngoài dự báo.

Thứ hai, sự loại bỏ chiều kích siêu hình và thần học trong triết học Hegel. Một giới hạn quan trọng khác là việc Fukuyama gần như loại bỏ hoàn toàn chiều kích siêu hình trong tư tưởng Hegel. Trong khi Hegel coi lịch sử là quá trình hiện thực hóa của Tinh thần Tuyệt đối, thì Fukuyama lại "thế tục hóa" hoàn toàn tiến trình này, biến nó thành một diễn trình thuần túy chính trị - kinh tế.

Nguyễn Hữu Liêm đã chỉ ra rằng: "Fukuyama không giữ lại bất kỳ yếu tố thần học nào trong tư tưởng Hegel… Con người không gì khác hơn là con người mang ham muốn thymos trong những biểu hiện khác nhau" [17, tr.191]. Việc loại bỏ chiều kích siêu hình này giúp Fukuyama làm cho lý thuyết của mình phù hợp hơn với bối cảnh khoa học xã hội hiện đại, nhưng đồng thời cũng khiến nó mất đi nền tảng triết học sâu xa về bản chất và mục đích tối hậu của lịch sử.

Leo Strauss, thông qua phân tích của Timothy Burns, cũng phê phán xu hướng này khi cho rằng nhiều nhà tư tưởng hiện đại, trong đó có Fukuyama, đã dựa trên một giả định chưa đầy đủ về con người như một hữu thể bị chi phối bởi ham muốn được công nhận, mà bỏ qua các giới hạn thiêng liêng và chiều kích siêu nghiệm của tồn tại [xem 17, tr.189]. Điều này dẫn đến một cách hiểu phiến diện về bản chất con người, từ đó ảnh hưởng đến toàn bộ cấu trúc lý luận của học thuyết.

Thứ ba, hạn chế và tính chưa thuyết phục của khái niệm "con người cuối cùng". Khái niệm "con người cuối cùng" vốn được Fukuyama kế thừa từ Nietzsche, là một trong những trụ cột trong lập luận của ông về xã hội hậu lịch sử. Tuy nhiên, chính khái niệm này lại bộc lộ nhiều điểm yếu cả về mặt lý luận lẫn thực tiễn.

Trước hết, việc mô tả con người trong xã hội dân chủ tự do như những cá thể "thỏa mãn", "an toàn" và hướng đến các nhu cầu vật chất bị cho là quá giản lược. Thực tiễn lịch sử cho thấy con người không bao giờ hoàn toàn dừng lại ở sự thỏa mãn; họ luôn tìm kiếm những giá trị mới, những hình thức tự khẳng định mới, thậm

chí cả những xung đột mới. Các yếu tố như bản sắc văn hóa, niềm tin tôn giáo, hay khát vọng quyền lực vẫn tiếp tục đóng vai trò quan trọng trong việc định hình hành vi xã hội.

Hơn nữa, Fukuyama dường như chưa đánh giá đầy đủ *tính biến động nội sinh của bản chất con người*. Những xung lực phi lý trí, những bất mãn về phân phối, hay nhu cầu khẳng định bản sắc tập thể có thể tiếp tục tạo ra những biến động vượt ra ngoài khuôn khổ của một xã hội "ổn định" mà ông dự đoán. Điều này khiến cho luận điểm về trạng thái "hậu lịch sử" trở nên thiếu tính bền vững.

Thứ tư, những mâu thuẫn nội tại trong chính lập luận của Fukuyama. Một trong những điểm đáng chú ý là sự căng thẳng nội tại giữa hai luận đề trung tâm của Fukuyama: *một mặt*, ông khẳng định sự "cáo chung của lịch sử"; *mặt khác*, ông lại bày tỏ lo ngại sâu sắc về sự xuất hiện của "con người cuối cùng" – một kiểu người tầm thường, thiếu lý tưởng và có thể làm suy yếu chính nền tảng của xã hội dân chủ.

Sự song hành này đặt ra một loạt câu hỏi mang tính triết học: nếu lịch sử đã đạt đến trạng thái hoàn tất, thì động lực nào sẽ duy trì sự vận động của xã hội? Nếu con người đánh mất khát vọng vượt lên, liệu các thể chế dân chủ có còn đủ sức tự bảo vệ trước những khủng hoảng nội tại? Chính Fukuyama cũng không đưa ra được một lời giải đáp dứt khoát cho những vấn đề này.

Nguyễn Hữu Liêm đã nhận xét đầy ẩn dụ rằng: "Kết luận của ông văng vẳng một điếu văn cho người phương Tây vinh quang nhưng đã chết cứng về tinh thần…" [17, tr.176]. Nhận định này cho thấy một nghịch lý: học thuyết của Fukuyama vừa mang tính khẳng định, vừa chứa đựng một nỗi hoài nghi sâu sắc về chính tương lai mà nó mô tả.

Tóm lại, những giới hạn về cơ sở lý luận của Fukuyama không chỉ nằm ở việc giản lược hóa triết học Hegel hay loại bỏ chiều kích siêu hình, mà còn thể hiện ở sự chưa đầy đủ trong cách hiểu về bản chất con người và những mâu thuẫn nội tại trong chính hệ thống lập luận của ông. Những hạn chế này làm suy giảm tính thuyết phục của luận đề "sự cáo chung của lịch sử", đồng thời cho thấy rằng, ngay ở cấp độ lý luận, lịch sử khó có thể bị "đóng lại" như một tiến trình đã hoàn tất, mà vẫn luôn mở ra những khả năng vận động mới trong tương lai.

4.2.2. Giới hạn về tính phổ quát văn hóa - lịch sử và vấn đề "châu Âu trung tâm luận" trong học thuyết Fukuyama

Một trong những phê phán quan trọng nhất đối với triết học lịch sử của Francis Fukuyama là giới hạn về tính bao quát văn hóa - lịch sử. Mặc dù ông khẳng định dân chủ tự do là "điểm kết thúc" của tiến hóa ý thức hệ mang tính phổ quát, nhưng trên thực tế, luận điểm này lại mang đậm dấu ấn của kinh nghiệm lịch sử phương Tây, từ đó bộc lộ xu hướng "châu Âu trung tâm luận" (Eurocentrism) và thiếu khả năng giải thích đầy đủ sự đa dạng của các nền văn minh trên thế giới.

Thứ nhất, hạn chế về tính đại diện và xu hướng tuyệt đối hóa mô hình phương Tây. Fukuyama xây dựng lập luận của mình chủ yếu dựa trên tiến trình phát triển của các xã hội châu Âu và Bắc Mỹ, đặc biệt là sự hình thành và củng cố của nhà nước pháp quyền, kinh tế thị trường và dân chủ đại nghị. Từ đó, ông đi đến kết luận rằng mô hình dân chủ tự do phương Tây là đỉnh cao tất yếu của lịch sử nhân loại. Tuy nhiên, chính sự khái quát hóa này đã làm nảy sinh một vấn đề mang tính phương pháp luận: liệu một kinh nghiệm lịch sử mang tính khu vực có thể đại diện cho toàn bộ tiến trình phát triển của nhân loại hay không?

Nguyễn Hữu Liêm đã thẳng thắn chỉ ra rằng: "Đó là một ảo tưởng (fallacy)… cả Kojève và Fukuyama đều vô thức nâng một hệ hình về lịch sử thế giới – loại trừ thế giới bên ngoài châu Âu – lên thành khái niệm" [17, tr.17]. Nhận định này cho thấy rõ xu hướng lấy phương Tây làm chuẩn mực để đánh giá các nền văn hóa khác như những "phiên bản chưa hoàn thiện" hoặc "chưa đạt tới" của cùng một tiến trình.

Không chỉ dừng lại ở mức độ lý luận, xu hướng này còn phản ánh một nền tảng tư tưởng mang tính ý thức hệ, gắn với bối cảnh chính trị của Hoa Kỳ cuối thế kỷ XX. Như Nguyễn Hữu Liêm nhận xét: "Tiên lượng chính trị của Fukuyama dường như chịu ảnh hưởng… của khuynh hướng bảo thủ hiện nay của nước Mỹ" [17, tr.223]. Điều này cho thấy luận điểm "cáo chung của lịch sử" không hoàn toàn trung lập về mặt khoa học, mà phần nào gắn với việc hợp thức hóa vị thế của mô hình dân chủ tự do phương Tây trong trật tự thế giới hậu Chiến tranh Lạnh.

Thứ hai, sự xem nhẹ tính đa dạng của các nền văn hóa và mô hình phát triển. Một giới hạn rõ rệt khác là việc Fukuyama chưa phân tích đầy đủ chiều sâu lịch sử và giá trị nội tại của các nền văn minh ngoài phương Tây, như Trung Quốc, Ấn Độ hay thế giới Hồi giáo. Mỗi nền văn hóa này không chỉ có lịch sử phát triển riêng biệt, mà còn sở hữu những hệ giá trị, cấu trúc xã hội và quan niệm về quyền lực khác nhau, không thể quy giản vào một mô hình tiến hóa duy nhất.

Thực tế cho thấy, nhiều xã hội châu Á đã phát triển theo những con đường đặc thù, kết hợp giữa truyền thống và hiện đại, giữa yếu tố thị trường và vai trò điều tiết mạnh mẽ của nhà nước. Như một phân tích đã chỉ ra: "Các quốc gia như Trung Quốc… đòi hỏi phương Tây phải thừa nhận những cách thực hành dân chủ mang "nhãn hiệu châu Á" riêng của họ" [17, tr.254]. Điều này đặt ra vấn đề về tính tương đối của các giá trị chính trị, cũng như khả năng tồn tại của nhiều mô hình hiện đại hóa khác nhau.

Ngay cả khi Fukuyama thừa nhận rằng các quốc gia có thể phát triển những "phiên bản riêng" của dân chủ tự do, thì giả định nền tảng của ông vẫn là sự hội tụ cuối cùng về một mô hình chung. Tuy nhiên, thực tiễn thế giới đương đại lại cho thấy xu hướng đa dạng hóa thay vì hội tụ tuyệt đối, với sự tồn tại song song của nhiều mô hình chính trị - kinh tế có tính cạnh tranh.

Thứ ba, khả năng dự báo sự trỗi dậy của các mô hình thay thế. Giới hạn về tính bao quát của Fukuyama thể hiện rõ khi ông không dự đoán được sự trỗi dậy mạnh mẽ của các mô hình phát triển đặc biệt như trường hợp Trung Quốc. Sự kết hợp giữa kinh tế thị trường và hệ thống chính trị dân chủ kiểu Trung Quốc đã chứng minh rằng tăng trưởng kinh tế và ổn định xã hội không nhất thiết phải gắn liền với dân chủ tự do theo kiểu phương Tây.

Thực tiễn này đã trực tiếp thách thức luận điểm về tính tất yếu của tiến trình dân chủ hóa. Như chính Fukuyama từng mô tả về cải cách kinh tế Trung Quốc: "Nông nghiệp đã thực sự bị phi tập thể hóa… và các mối quan hệ thị trường tư bản bắt đầu xuất hiện trở lại" [53, tr.26], nhưng điều đó không đồng nghĩa với việc thiết lập một thể chế dân chủ tự do tương ứng. Điều này cho thấy sự tách rời tương đối giữa hiện

đại hóa kinh tế và tự do hóa chính trị – một yếu tố mà Fukuyama đã đánh giá chưa đầy đủ.

Thứ tư, hạn chế về chiều kích thời gian và tính linh hoạt lịch sử. Học thuyết của Fukuyama ra đời trong một bối cảnh lịch sử đặc thù – thời điểm kết thúc Chiến tranh Lạnh, khi mô hình xã hội chủ nghĩa ở Đông Âu và Liên Xô sụp đổ. Chính bối cảnh này đã tạo điều kiện để luận điểm của ông trở nên thuyết phục trong ngắn hạn. Tuy nhiên, khi bước sang thế kỷ XXI, hàng loạt biến động mới đã làm lung lay giả định về một "trật tự hậu lịch sử" ổn định.

Sự gia tăng của xung đột khu vực, chủ nghĩa khủng bố, khủng hoảng kinh tế toàn cầu, cũng như sự trỗi dậy của chủ nghĩa dân túy và chủ nghĩa dân tộc đã cho thấy rằng lịch sử vẫn tiếp tục vận động theo những hướng khó dự đoán. Như Morin đã nhận định: "Điều tồi tệ nhất vẫn chưa chắc chắn và trò chơi vẫn chưa kết thúc" [trích theo 17, tr.307]. Nhận định này phản ánh một cách nhìn mở, đối lập với xu hướng "đóng lại" lịch sử của Fukuyama.

Bên cạnh đó, nhiều học giả cũng chỉ ra rằng Fukuyama có xu hướng đơn giản hóa tiến trình lịch sử, khi xem nó như một đường thẳng tiến bộ hướng tới một đích đến duy nhất. Trên thực tế, lịch sử mang tính phi tuyến, chứa đựng các yếu tố chu kỳ, đứt gãy và tái cấu trúc. Như Holland nhận xét: "Chu kỳ 500 năm của dự án thuộc địa – công nghiệp phương Tây sắp kết thúc…" [trích theo 17, tr.308], cho thấy khả năng thay đổi sâu sắc của các trật tự văn minh. Việc bỏ qua tính chu kỳ và tính đa hướng của lịch sử khiến cho học thuyết của Fukuyama gặp khó khăn trong việc giải thích các hiện tượng như sự suy giảm của dân chủ ở một số quốc gia hay sự nổi lên của các hình thức quyền lực mới trong kỷ nguyên toàn cầu hóa.

Tóm lại, giới hạn về tính bao quát văn hóa - lịch sử trong tư tưởng Fukuyama thể hiện ở ba phương diện chính: (1) xu hướng tuyệt đối hóa kinh nghiệm phương Tây, (2) sự xem nhẹ tính đa dạng của các nền văn minh và mô hình phát triển, và (3) không đủ về khả năng thích ứng với những biến động lịch sử mới. Những hạn chế này không chỉ làm suy giảm tính phổ quát của luận đề "cáo chung của lịch sử", mà

còn cho thấy rằng lịch sử nhân loại là một tiến trình mở, đa chiều và không thể quy giản vào một quỹ đạo duy nhất.

4.2.3. Giới hạn trong năng lực dự báo và kiểm chứng thực tiễn

Một trong những điểm gây tranh luận mạnh mẽ nhất trong tư tưởng triết học lịch sử của Fukuyama chính là năng lực dự báo thực tiễn của luận đề "cáo chung của lịch sử". Mặc dù luận điểm này mang tính khái quát cao và có sức hấp dẫn lớn trong bối cảnh hậu Chiến tranh Lạnh, song khi đối chiếu với diễn biến thực tiễn của thế giới đương đại, có thể nhận thấy nhiều giới hạn đáng kể.

Thứ nhất, sự trỗi dậy của các mô hình chính trị - kinh tế phi tự do. Fukuyama dựa trên giả định rằng dân chủ tự do gắn với kinh tế thị trường là mô hình tối ưu và cuối cùng của tổ chức xã hội loài người. Tuy nhiên, thực tiễn đã chứng minh sự tồn tại và phát triển mạnh mẽ của các mô hình thay thế, đặc biệt là mô hình "chủ nghĩa tư bản nhà nước" với đặc trưng kết hợp giữa thị trường và kiểm soát chính trị tập trung.

Các quốc gia như Trung Quốc hay Nga cho thấy rằng tăng trưởng kinh tế, ổn định xã hội và năng lực cạnh tranh toàn cầu không nhất thiết phải đi kèm với dân chủ tự do phương Tây. Điều này trực tiếp thách thức luận điểm về tính "duy nhất" và "tất yếu" của con đường dân chủ tự do. Như một số nghiên cứu đã chỉ ra, sự thành công tương đối của các mô hình này không chỉ mang tính tình thế mà còn phản ánh những nền tảng văn hóa - chính trị đặc thù, vốn không dễ dàng hội tụ vào khuôn mẫu phương Tây.

Từ lập trường triết học Mác - Lênin, có thể thấy rõ hơn hạn chế này: dân chủ tự do không phải là trạng thái "hậu mâu thuẫn", mà vẫn là một hình thái xã hội chứa đựng mâu thuẫn cơ bản giữa tư bản và lao động. Nhà nước, ngay cả trong hình thức dân chủ, vẫn mang bản chất giai cấp và phục vụ những lợi ích kinh tế nhất định. Do đó, việc tuyệt đối hóa dân chủ tự do như "điểm kết" của lịch sử có thể được xem là một sự khái quát mang tính ý thức hệ, hơn là một kết luận khoa học có tính phổ quát.

Thứ hai, sự tiếp diễn của xung đột và bất ổn toàn cầu. Một giả định quan trọng trong lập luận của Fukuyama là khi các xung đột ý thức hệ lớn kết thúc, thế giới sẽ bước vào một kỷ nguyên hòa bình tương đối ổn định. Tuy nhiên, thực tế lại cho thấy

điều ngược lại: xung đột không những không biến mất mà còn chuyển hóa sang các hình thức mới, phức tạp và khó kiểm soát hơn.

Sự trỗi dậy của chủ nghĩa dân tộc cực đoan, các phong trào tôn giáo chính trị, cũng như chủ nghĩa khủng bố toàn cầu đã chứng minh rằng động lực ý thức hệ vẫn tiếp tục đóng vai trò quan trọng trong đời sống chính trị quốc tế. Như đã được nhận xét: "Những biến động và hỗn loạn vẫn không ngừng diễn ra… nếu không có sơ đồ lý thuyết nhằm giải thích cho những sự kiện đặc trưng và khác thường như vậy trong thực tế, hẳn khái niệm về sự kết thúc đối với lịch sử thế giới thật là phi lý" [17, tr.180].

Đặc biệt, các thất bại trong nỗ lực "xuất khẩu dân chủ" ở những khu vực như Iraq hay Afghanistan cho thấy rằng dân chủ tự do không thể được áp đặt từ bên ngoài nếu thiếu nền tảng văn hóa - xã hội phù hợp. Điều này làm lộ rõ giới hạn trong cách hiểu của Fukuyama về tính phổ quát của mô hình chính trị phương Tây.

Thứ ba, khủng hoảng nội tại của chính các nền dân chủ tự do. Một hạn chế quan trọng khác trong dự báo của Fukuyama là sự đánh giá chưa đầy đủ về những mâu thuẫn nội sinh của các xã hội dân chủ tự do. Thực tiễn cho thấy, nhiều nền dân chủ hiện đại đang phải đối mặt với hàng loạt vấn đề nghiêm trọng như phân cực chính trị, suy giảm lòng tin vào thể chế, bất bình đẳng gia tăng và sự thao túng của các nhóm lợi ích.

Ví dụ, trong bối cảnh chính trị Hoa Kỳ, ảnh hưởng ngày càng lớn của tiền tệ đối với các quá trình dân chủ đã làm dấy lên nghi vấn về tính bình đẳng thực chất của quyền lực chính trị. Nhận định rằng "Tiền là lời nói" trong các phán quyết pháp lý đã phản ánh xu hướng thương mại hóa đời sống chính trị, từ đó làm suy giảm nền tảng dân chủ theo nghĩa cổ điển.

Bên cạnh đó, sự nổi lên của các phong trào dân túy tại nhiều quốc gia phương Tây cũng cho thấy sự bất mãn ngày càng gia tăng trong lòng xã hội đối với chính mô hình dân chủ tự do. Điều này đặt ra câu hỏi nghiêm túc về tính bền vững lâu dài của hệ thống mà Fukuyama từng xem là "điểm kết" của tiến hóa lịch sử.

Tóm lại, những diễn biến thực tiễn trong hơn ba thập niên qua cho thấy rằng luận đề "cáo chung của lịch sử" mang tính dự báo của Fukuyama đã không hoàn toàn

được xác nhận. Thay vì một trạng thái ổn định cuối cùng, thế giới hiện nay vẫn vận động trong một cấu trúc đa cực, đa mô hình và đầy biến động. Điều đó cho thấy lịch sử không kết thúc, mà chỉ chuyển sang những hình thức phát triển phức tạp và khó dự đoán hơn.

4.2.4. Giới hạn do tính chuẩn tắc và định kiến ý thức hệ

Bên cạnh những hạn chế về mặt lý luận và thực tiễn, tư tưởng của Fukuyama còn bộc lộ những giới hạn sâu sắc bắt nguồn từ tính chuẩn tắc và định hướng ý thức hệ của nó. Đây là phương diện có ý nghĩa đặc biệt quan trọng, bởi nó liên quan trực tiếp đến tính khách quan và giá trị khoa học của toàn bộ hệ thống lý thuyết.

Thứ nhất, khuynh hướng chuẩn tắc trong việc tuyệt đối hóa dân chủ tự do. Fukuyama không chỉ dừng lại ở việc mô tả hay giải thích một xu hướng lịch sử, mà còn đi xa hơn khi khẳng định dân chủ tự do như một giá trị phổ quát và là đích đến tất yếu của nhân loại. Điều này khiến cho lý thuyết của ông mang đậm tính chuẩn tắc, tức là hàm chứa một sự đánh giá giá trị mang tính chủ quan.

Ông xem dân chủ tự do là hình thức tổ chức xã hội tối ưu vì nó đáp ứng được nhu cầu "được công nhận" của con người. Tuy nhiên, việc lấy một giá trị cụ thể (tự do – bình đẳng theo nghĩa phương Tây) làm tiêu chuẩn phổ quát cho toàn bộ lịch sử nhân loại đã dẫn đến nguy cơ áp đặt văn hóa và giản lược hóa sự đa dạng của các hệ giá trị.

Như Shadia B. Drury đã phê phán: luận điểm của Fukuyama không chỉ gây tranh cãi vì nội dung, mà còn vì sự lạc quan mang tính áp đặt của nó trong khi thực tế thế giới lại đầy rẫy những bất ổn và khủng hoảng [xem 17, tr.178-179]. Điều này cho thấy khoảng cách đáng kể giữa lý tưởng chuẩn tắc và thực tiễn lịch sử.

Thứ hai, dấu ấn ý thức hệ của bối cảnh hậu Chiến tranh Lạnh. Tư tưởng của Fukuyama ra đời trong một thời điểm đặc biệt: sự sụp đổ của Liên Xô và hệ thống xã hội chủ nghĩa đã tạo ra tâm lý "chiến thắng" mạnh mẽ trong thế giới phương Tây. Trong bối cảnh đó, luận đề "cáo chung của lịch sử" có thể được xem như một biểu hiện lý luận của tinh thần thời đại – một sự khẳng định vị thế thống trị của chủ nghĩa tư bản tự do.

Chính vì vậy, nhiều học giả cho rằng tác phẩm của Fukuyama không hoàn toàn là một công trình triết học trung lập, mà mang tính chất của một "tuyên ngôn ý thức hệ" nhằm hợp thức hóa trật tự thế giới do phương Tây dẫn dắt. Như đã được nhận xét: "Sự đắc thắng của phương Tây… là không thể chối cãi khi những mô hình hệ thống khả thi khác đã tỏ ra hoàn toàn kiệt quệ trước khuynh hướng tự do phương Tây" [17, tr.161-162].

Tuy nhiên, lịch sử sau đó đã cho thấy rằng sự "đắc thắng" này không mang tính tuyệt đối. Sự trỗi dậy của các trung tâm quyền lực mới, sự khủng hoảng của toàn cầu hóa, cũng như những vấn đề toàn cầu như biến đổi khí hậu hay bất bình đẳng đã làm suy yếu niềm tin vào một mô hình phát triển duy nhất.

Thứ ba, hệ quả: làm suy giảm tính khách quan khoa học của lý thuyết. Sự kết hợp giữa tính chuẩn tắc và định kiến ý thức hệ đã khiến cho lý thuyết của Fukuyama khó duy trì được tính trung lập cần thiết của một học thuyết khoa học. Thay vì chỉ đóng vai trò giải thích, nó còn mang chức năng biện minh và định hướng, từ đó làm mờ ranh giới giữa triết học và chính trị.

Điều này không có nghĩa là toàn bộ tư tưởng của Fukuyama là sai lầm, mà đúng hơn, nó phản ánh một giới hạn phổ biến của các lý thuyết lớn: khi gắn quá chặt với một bối cảnh lịch sử cụ thể, chúng dễ trở thành sản phẩm của thời đại hơn là những chân lý phổ quát.

Tóm lại, những giới hạn về tính chuẩn tắc và ý thức hệ cho thấy rằng luận đề "cáo chung của lịch sử" không chỉ là một giả thuyết khoa học, mà còn là một diễn ngôn mang tính giá trị và quyền lực. Việc nhận diện rõ phương diện này giúp chúng ta tiếp cận tư tưởng của Fukuyama một cách phê phán và toàn diện hơn, tránh rơi vào cả hai thái cực: tuyệt đối hóa hoặc phủ định sạch trơn.

4.3. Ảnh hưởng của tư tưởng triết học lịch sử của Francis Fukuyam trong tác phẩm "Sự cáo chung của lịch sử và con người cuối cùng" đối với tư tưởng chính trị và triết học đương đại

Luận điểm về "cáo chung của lịch sử" và các quan niệm liên quan của Francis Fukuyama đã tạo nên một làn sóng tranh luận sâu rộng trong không gian học thuật và

chính trị kể từ đầu thập niên 1990. Tác phẩm của ông không chỉ là một tuyên bố triết học - lịch sử, mà còn trở thành một biểu tượng của tinh thần thời kỳ "hậu Chiến tranh Lạnh", khi mô hình dân chủ tự do và kinh tế thị trường dường như đạt vị thế thống trị toàn cầu.

4.3.1. Tác động đối với tư duy chính trị toàn cầu và các diễn ngôn hậu Chiến tranh Lạnh

Luận điểm về "sự cáo chung của lịch sử" của Francis Fukuyama không chỉ là một giả thuyết triết học, mà còn trở thành một trong những trục tư duy định hình diễn ngôn chính trị toàn cầu trong bối cảnh hậu Chiến tranh Lạnh. Ảnh hưởng của nó không dừng lại ở phạm vi học thuật, mà lan tỏa sâu rộng vào thực tiễn hoạch định chính sách, cấu trúc quyền lực quốc tế và các tranh luận lý luận về tương lai của nhân loại.

Thứ nhất, củng cố và hợp thức hóa vị thế của dân chủ tự do trong trật tự thế giới mới. Trong bối cảnh Liên Xô tan rã và hệ thống xã hội chủ nghĩa Đông Âu sụp đổ, luận điểm của Fukuyama đã cung cấp một "siêu tự sự" mang tính hợp thức hóa cho sự thắng thế của phương Tây. Dân chủ tự do không còn được nhìn nhận đơn thuần như một mô hình chính trị cụ thể, mà được nâng lên thành một chuẩn mực phổ quát và một tất yếu lịch sử.

Như nhiều học giả đã nhận xét, Fukuyama đã góp phần chuyển hóa một thực trạng địa - chính trị thành một chân lý mang tính triết học: sự thống trị của dân chủ tự do được diễn giải như kết quả cuối cùng của tiến hóa ý thức hệ. Điều này tạo ra một cơ sở lý luận quan trọng cho các chính sách đối ngoại của phương Tây trong thập niên 1990, đặc biệt là các chiến lược "mở rộng dân chủ" và toàn cầu hóa kinh tế.

Tư tưởng này có sự cộng hưởng nhất định với quan điểm của các nhà lý luận tự do như *John Rawls*, người cho rằng các xã hội "có trật tự hợp lý" (well-ordered societies) dựa trên các nguyên tắc công bằng có xu hướng hội tụ về một hình thức dân chủ tự do. Ông đã viết như sau: "Đặc điểm đầu tiên của quan niệm chính trị về công lý là, mặc dù quan niệm đó đương nhiên là một quan niệm đạo đức, nhưng nó là một quan niệm đạo đức được xây dựng cho một loại chủ thể cụ thể, đó là các thể chế chính trị, xã hội và kinh tế" [99, tr.3]. Đối với *Rawls*, nền tảng của chủ nghĩa tự

do chính trị là một xã hội ổn định dựa trên sự đồng thuận chéo giữa công dân tự do và bình đẳng. Đồng thời, nó cũng gần với lập trường của *Jürgen Habermas*, khi ông nhấn mạnh vai trò của lý tính giao tiếp và các thể chế dân chủ trong việc đạt tới sự đồng thuận xã hội mang tính hợp lý. Quyền lực chính trị chỉ có tính chính đáng khi được hình thành thông qua các quá trình giao tiếp, tranh luận và hình thành ý chí trong không gian công cộng. *Habermas* cho rằng: "một dư luận công chúng nảy sinh từ cơ sở xã hội, có mức độ hiểu biết nhất định, mang tính đa nguyên và tự phát" [76, tr.153].

Tuy nhiên, điểm khác biệt là trong khi Rawls và Habermas giữ thái độ thận trọng và nhấn mạnh tính điều kiện của dân chủ, Fukuyama lại đi xa hơn khi khẳng định tính "chung cuộc" của mô hình này.

Thứ hai, khơi nguồn và định hình các cuộc tranh luận lớn trong lý luận chính trị đương đại. Nếu như Fukuyama tạo ra một cực của diễn ngôn (tính chung cuộc của dân chủ tự do), thì chính ông cũng đồng thời kích hoạt sự xuất hiện của hàng loạt lý thuyết đối trọng, từ đó làm phong phú đáng kể đời sống tư tưởng chính trị.

Tiêu biểu nhất là luận điểm "*Sự va chạm của các nền văn minh*" của *Samuel P. Huntington* [80]. Trái với Fukuyama, Huntington cho rằng xung đột trong thế giới hậu Chiến tranh Lạnh không kết thúc mà chuyển hóa từ xung đột ý thức hệ sang xung đột văn minh. Theo ông, các đường ranh giới văn hóa - tôn giáo (đặc biệt giữa phương Tây và Hồi giáo, hoặc phương Tây và Khổng giáo) sẽ trở thành nguồn cơn xung đột chủ yếu của thế giới hiện đại. Đây là một phản biện trực tiếp đối với luận đề hội tụ của Fukuyama.

Bên cạnh đó, các nhà tư tưởng hậu hiện đại như *Jacques Derrida* [47] cũng đã phê phán mạnh mẽ tính "tự mãn lịch sử" trong luận điểm của Fukuyama: "Chúng ta hãy quay lại với Fukuyama. Điều độc đáo hơn cả sự không thể phủ nhận trong logic của ông là thực tế rằng lý tưởng này không được đặt ra như một lý tưởng điều chỉnh vô hạn và là cực của một nhiệm vụ hoặc sự xấp xỉ vô tận, mặc dù thường xuyên, và đây lại là một sự không nhất quán khác, ông tuyên bố rằng "xu hướng hiện tại hướng tới chủ nghĩa tự do", bất chấp xu hướng "lùi bước", "hứa hẹn sẽ chiến thắng trong

dài hạn". Fukuyama cũng coi lý tưởng này như một sự kiện. Bởi vì nó đã xảy ra, bởi vì lý tưởng đã tự thể hiện dưới hình thức lý tưởng, sự kiện này đã đánh dấu sự kết thúc của một lịch sử hữu hạn" [47, tr.83].Trong tác phẩm "Những bóng ma của Marx" *(Specters of Marx)*, Derrida cho rằng lịch sử không thể có "kết thúc", bởi những "bóng ma" của bất công, bất bình đẳng và xung đột vẫn luôn ám ảnh trật tự hiện tại. Theo ông, việc tuyên bố "cáo chung của lịch sử" thực chất là một hình thức "đóng lại tương lai", làm nghèo đi khả năng phê phán và sáng tạo của tư duy chính trị.

Ngoài ra, các nhà lý luận như *Immanuel Wallerstein* [107] (với lý thuyết hệ thống thế giới) cũng đặt lại vấn đề về tính bền vững của chủ nghĩa tư bản toàn cầu, cho rằng hệ thống này vẫn vận động theo các chu kỳ khủng hoảng và chưa hề đạt đến trạng thái ổn định cuối cùng. Wallerstein viết: "Hệ thống thế giới là một hệ thống xã hội có ranh giới, cấu trúc, các nhóm thành phần, các quy tắc pháp lý và các quy tắc cố kết. Sức sống của hệ thống được tạo thành bởi các lực lượng xung đột – các lực lượng giữ nó trong trạng thái căng thẳng và phân chia nó ra thành từng nhóm nhỏ không ngừng cố gắng để xóa bỏ hệ thống hoặc cải tạo hệ thống. Hệ thống có những đặc điểm của một cơ thể sống, chẳng hạn có tuổi thọ dài hơn nhờ thay đổi đặc trưng của hệ thống trong một vài quan hệ và trong việc duy trì sự ổn định với xung quanh… Sức sống của hệ thống phần lớn là tự điều chỉnh, và các động lực phát triển của hệ thống chủ yếu là động lực bên trong" [107, tr.347].

Thứ ba, thúc đẩy tái nhận thức về mối quan hệ giữa kinh tế thị trường và dân chủ. Một trong những ảnh hưởng quan trọng khác của Fukuyama là việc đặt lại vấn đề về mối quan hệ giữa phát triển kinh tế và thể chế chính trị. Trong khi ông giả định rằng kinh tế thị trường sẽ tất yếu dẫn đến dân chủ tự do, thì thực tiễn đã làm nảy sinh nhiều tranh luận mới.

Sự trỗi dậy của Trung Quốc đã trở thành một thách thức lý luận đặc biệt quan trọng. Mô hình "kinh tế thị trường định hướng nhà nước" cho thấy rằng tăng trưởng kinh tế có thể đạt được mà không cần dân chủ hóa theo kiểu phương Tây. Điều này đã thúc đẩy sự xuất hiện của các khái niệm như "chủ nghĩa tư bản nhà nước" (state capitalism) và "hiện đại hóa phi tự do" (illiberal modernization).

Nhà kinh tế học và chính trị học *Dani Rodrik* đã chỉ ra rằng không tồn tại một mô hình duy nhất cho phát triển, và các quốc gia có thể lựa chọn những con đường thể chế khác nhau tùy thuộc vào điều kiện lịch sử - văn hóa của mình. *Dani Rodrik* đã viết: "Những nhà hoạch định chính sách kinh tế ngày nay nếu muốn tìm kiếm mô hình thành công để học hỏi theo thì rõ ràng có rất nhiều lựa chọn. Được dẫn dắt bởi Trung Quốc, hàng loạt các nước mới nổi và đang phát triển đã ghi nhận tỉ lệ tăng trưởng cao kỷ lục trong thập niên vừa rồi, đặt ra tiền lệ để các nước khác đi theo. Dù nhìn chung các nền kinh tế phát triển cao đã và đang vận hành kém cỏi hơn nhiều, song cũng có những ngoại lệ nổi bật, ví dụ như Đức và Thụy Điển. Lãnh đạo các nước này thường nói: "Hãy làm như chúng tôi, và các bạn cũng sẽ phát triển"" [dẫn theo 123]. Tương tự, *Amartya Sen* tuy bảo vệ dân chủ, nhưng nhấn mạnh rằng tự do không chỉ là kết quả của phát triển mà còn là điều kiện của phát triển, từ đó làm phức tạp hóa mối quan hệ mà Fukuyama đã đơn giản hóa. *Amartya Sen* viết như sau: "Con người luôn sinh sống theo các nhóm cộng đồng, và cuộc sống cá nhân của họ lúc nào cũng phụ thuộc vào quyết định của tập thể. Nhưng việc đưa ra lựa chọn nhóm có thể là một thách thức rất khó khăn, đặc biệt với những lợi ích và mối quan tâm khác nhau của những thành viên trong nhóm. Vậy thì quyết định tập thể nên được đưa ra như thế nào?" [dẫn theo 124].

Thứ tư, định hình chương trình nghị sự chính trị toàn cầu đầu thế kỷ XXI. Dù bị phê phán, không thể phủ nhận rằng tư tưởng của Fukuyama đã góp phần định hình cách mà thế giới nhìn nhận về chính trị trong giai đoạn chuyển giao thế kỷ. Nó tạo ra một "điểm quy chiếu" để các quốc gia và học giả xác định vị trí của mình trong tiến trình lịch sử: hoặc là hội nhập vào trật tự dân chủ tự do, hoặc là đứng ngoài và bị xem như "chưa hoàn tất hiện đại hóa".

Điều này đặc biệt rõ trong các chính sách mở rộng của Liên minh châu Âu, NATO, cũng như trong các chiến lược toàn cầu hóa kinh tế. Tuy nhiên, chính quá trình này cũng làm bộc lộ những giới hạn của tư duy Fukuyama, khi các mô hình phát triển đa dạng và các xung đột mới liên tục xuất hiện.

Tóm lại, ảnh hưởng của tư tưởng Fukuyama trong lĩnh vực chính trị không nằm ở việc ông "đúng" hay "sai", mà ở chỗ ông đã tái cấu trúc toàn bộ không gian tranh luận. Ông vừa là người khẳng định mạnh mẽ nhất cho tính phổ quát của dân chủ tự do, vừa là điểm xuất phát cho những phê phán sâu sắc nhất đối với chính mô hình đó. Chính trong sự đối thoại và tranh biện này mà giá trị lâu dài của tư tưởng Fukuyama được xác lập.

4.3.2. Tác động đối với triết học chính trị và các hệ hình lý luận đương đại

Tư tưởng của Francis Fukuyama, đặc biệt là luận điểm về "Sự cáo chung của lịch sử", đã tạo ra một lực kích thích mạnh mẽ đối với triết học chính trị và lý luận xã hội đương đại. Không chỉ dừng lại ở việc đưa ra một giả thuyết mang tính tổng quát về tiến trình lịch sử, Fukuyama còn buộc giới học thuật phải xem xét lại những phạm trù nền tảng như: lịch sử, tiến bộ, tự do, bản chất con người và tính chính đáng của các thể chế chính trị. Ảnh hưởng này thể hiện rõ trên ba phương diện chủ yếu sau:

Thứ nhất, tái định vị và tái diễn giải di sản triết học Hegel trong bối cảnh hiện đại. Một trong những đóng góp quan trọng của Fukuyama là khơi dậy sự quan tâm trở lại đối với triết học lịch sử của Hegel thông qua cách diễn giải của Alexandre Kojève. Bằng việc đặt "cuộc đấu tranh nhằm được công nhận" ở trung tâm của tiến trình lịch sử, Fukuyama đã làm sống lại một trong những trục tư tưởng cốt lõi của Hegel, đồng thời chuyển hóa nó thành một công cụ giải thích các biến động chính trị cuối thế kỷ XX. Tuy nhiên, chính sự "tái diễn giải" này cũng trở thành đối tượng của nhiều tranh luận học thuật sâu sắc.

Các nhà triết học Mácxít và hậu Mácxít như *Alex Callinicos* [126] hay *Slavoj Žižek* [124] cho rằng Fukuyama đã giản lược phép biện chứng của Hegel, đặc biệt là khi tách rời nó khỏi nền tảng vật chất - kinh tế và cuộc đấu tranh giai cấp. *Slavoj Žižek* viết: "Chúng ta không phải là những người cộng sản chủ nghĩa của cái hệ thống chủ nghĩa cộng sản mà đã sụp đổ vào năm 1990. Hãy nhớ rằng giờ đây, những người cộng sản đó chính là những nhà tư bản năng động nhất, tàn nhẫn nhất. Chủ nghĩa tư bản ở Trung Quốc ngày nay thậm chí còn năng động hơn cả chủ nghĩa tư bản Mĩ của chúng ta mà không hề cần tới nền dân chủ. Điều đó có nghĩa là khi chúng ta chỉ trích chủ

nghĩa tư bản, hãy đừng để bản thân mình bị vu cáo là những kẻ chống lại nền dân chủ. Cuộc hôn nhân giữa nền dân chủ và chủ nghĩa tư bản đã kết thúc" [dẫn theo 127]. Theo Žižek, việc tuyên bố "kết thúc lịch sử" thực chất là một biểu hiện của ý thức hệ tư sản toàn cầu trong giai đoạn hậu Chiến tranh Lạnh, khi chủ nghĩa tư bản tìm cách tự hiện đại hóa chính mình như một trật tự "không thể thay thế". Trong khi đó, *Callinicos* nhấn mạnh rằng lịch sử không thể bị quy giản thành sự vận động của ý thức hay các hình thái nhận thức, mà phải được đặt trong mối quan hệ với các cấu trúc quyền lực và lợi ích vật chất cụ thể. *Alex Callinicos* cho rằng: "Dân chủ xã hội đang hoàn thành quá trình biến đổi của nó. Sau khi giải thích rằng chủ nghĩa xã hội có thể được xây dựng từng bước trong khuôn khổ các thể chế của nhà nước tư bản, từ nay nó chấp nhận sự chuyển đổi sang chủ nghĩa tư bản, sang các chính sách tân tự do, là điều không khôn ngoan" [dẫn theo 126].

Từ lập trường triết học Mác - Lênin, có thể thấy rõ sự khác biệt căn bản giữa Fukuyama và quan điểm duy vật lịch sử. Nếu Fukuyama đặt "thymos" – tức nhu cầu được công nhận – như động lực trung tâm của lịch sử, thì chủ nghĩa duy vật lịch sử lại khẳng định vai trò quyết định của phương thức sản xuất và mâu thuẫn giữa lực lượng sản xuất với quan hệ sản xuất. Như Marx từng khẳng định: "Không phải ý thức của con người quyết định tồn tại của họ; trái lại, tồn tại xã hội của họ quyết định ý thức của họ" [21, tr.15]. Chính sự đảo chiều này khiến cho học thuyết của Fukuyama mang dấu ấn duy tâm lịch sử, khi tuyệt đối hóa vai trò của ý thức và các giá trị tinh thần.

Tuy nhiên, cũng cần thấy rằng việc Fukuyama nhấn mạnh đến yếu tố "công nhận" đã góp phần bổ sung cho các lý thuyết thuần túy kinh tế, mở rộng phạm vi phân tích của triết học chính trị sang các chiều kích nhân văn, tâm lý và văn hóa – điều mà nhiều học giả đương đại như *Charles Taylor* [103] hay *Axel Honneth* [77] cũng đặc biệt quan tâm trong lý thuyết công nhận (recognition theory). Để nói về điều này, chúng ta có thể nhắc đến một câu khá nổi tiếng của *Charles Taylor*: "Việc không công nhận hoặc nhận thức sai lệch có thể gây hại, có thể là một hình thức áp bức, giam cầm ai đó trong một lối sống sai lệch, méo mó và thu hẹp" [103, tr.25]. Tức là ông đang nhấn mạnh rằng công nhận là một nhu cầu thiết yếu của con người, đồng tình với Fukuyama trong

việc coi trọng sức nặng của yếu tố "công nhận". Hơn nữa, *Axel Honneth* còn phát triển điều đó thành một lý thuyết chuẩn tắc về sự công nhận và đấu tranh xã hội, ông cho rằng: "Người ta chỉ có thể phát triển mối quan hệ thực tiễn với bản thân khi đã học cách nhìn nhận chính mình, từ góc độ chuẩn mực của những người tương tác với mình, như là đối tượng xã hội mà họ hướng đến" [77, tr.92].

Thứ hai, thách thức và tái cấu trúc các lý thuyết về tiến bộ lịch sử. Luận điểm về "điểm kết thúc của lịch sử" đã đặt ra một thách thức căn bản đối với các quan niệm truyền thống về tiến bộ. Nếu lịch sử có một đích đến cuối cùng – như Fukuyama khẳng định với mô hình dân chủ tự do – thì câu hỏi đặt ra là: ý nghĩa của tiến bộ trong tương lai sẽ được hiểu như thế nào? Liệu tiến bộ có còn là một quá trình mở, hay chỉ là sự hoàn thiện dần dần của một mô hình đã được xác lập?

Các nhà tư tưởng hậu hiện đại như *Jean-François Lyotard* [87] hay *Jean Baudrillard* [34] đã phản ứng mạnh mẽ trước kiểu "đại tự sự" mà Fukuyama đại diện. Có lẽ *Jean-François Lyotard* sẽ hoài nghi nếu chúng ta hiểu luận đề của Fukuyama giống như một "đại tự sự" vì ông từng viết: "Tóm lại, tôi định nghĩa chủ nghĩa hậu hiện đại là sự hoài nghi đối với các siêu tự sự" [87, tr. xxiv] và "Tôi sẽ sử dụng thuật ngữ "hiện đại" để chỉ bất kỳ ngành khoa học nào tự hợp thức hóa bằng cách viện dẫn một siêu diễn ngôn... đưa ra lời kêu gọi rõ ràng tới một câu chuyện vĩ đại nào đó" [87, tr. xxiii-xxiv]. Có thể nói, đây là sự đối lập trực tiếp và là sự phản đối gián tiếp về mặt lý thuyết với kiểu "đại tự sự" mà Fukuyama sau này đề xuất, mặc dù *Lyotard* đưa ra những lập luận này trước đó gần chục năm. Lyotard cho rằng thời đại hậu hiện đại chính là sự "bất tín nhiệm đối với các đại tự sự", tức là sự hoài nghi đối với những mô hình lý giải mang tính phổ quát và tất định về lịch sử. Từ góc nhìn này, luận điểm của Fukuyama bị xem như một nỗ lực phục hồi một đại tự sự kiểu mới – trong đó dân chủ tự do phương Tây được đặt vào vị trí trung tâm và tối hậu. Bên cạnh đó, *Jean Baudrillard* cũng trực tiếp đề cập đến vấn đề này. Cuốn *Ảo ảnh về kết thúc (The Illusion of the End)* được *Baudrillard* viết vào năm 1994 như một phản ứng đối với bối cảnh hậu Chiến tranh Lạnh cũng có những luận đề liên quan đến sự kết thúc của lịch sử của Fukuyama là một trong những đối tượng để tranh luận quan trọng. Ông

viết trong cuốn sách của mình rằng: "Than ôi, sự kết thúc của lịch sử cũng đồng nghĩa với sự kết thúc của những thùng rác chứa đựng lịch sử" [35, tr.1]. Hay một câu khác nữa: "Lịch sử chưa kết thúc; nó chỉ đơn giản là trở nên vô tận" [35, tr.11]. Từ hai câu trên có thể thấy *Baudrillard* mặc dù không trực diện chỉ trích, phê phán quan điểm về lịch sử của Fukuyama nhưng đang phản bác ý tưởng rằng lịch sử đã đạt đến đích cuối cùng. Thay vào đó, *Baudrillard* cho rằng lịch sử không kết thúc mà chỉ mất đi tính định hướng và ý nghĩa.

Bên cạnh đó, các nhà tư tưởng như *John Gray* đã chỉ ra rằng niềm tin vào tiến bộ tuyến tính – vốn là nền tảng cho luận điểm của Fukuyama – là một di sản của thời kỳ Khai sáng, nhưng không còn phù hợp với một thế giới đầy bất định, nơi các khủng hoảng môi trường, xung đột địa chính trị và bất bình đẳng toàn cầu ngày càng gia tăng. *John Gray* nói rằng: "Với sự sụp đổ của chủ nghĩa cộng sản, theo câu nói nổi tiếng của Francis Fukuyama, chúng ta đã ở "kết thúc của lịch sử"... Nhưng dự án này cũng hão huyền như chủ nghĩa Mác trước đây, và hứa hẹn sẽ tồn tại ngắn ngủi hơn nhiều so với Liên Xô" [127, tr.9]. *Gray* thậm chí cho rằng lịch sử nhân loại không phải là một quá trình tiến bộ liên tục, mà là sự lặp lại của các chu kỳ bất ổn dưới những hình thức khác nhau. Ông từng viết trong tác phẩm "*Thánh lễ đen: Tôn giáo khải huyền và cái chết của chủ nghĩa không tưởng" (Black Mass: Apocalyptic Religion and the Death of Utopia)* rằng: "Tiến bộ là một thực tế. Tuy nhiên, niềm tin vào tiến bộ lại là một sự mê tín... Có tiến bộ trong tri thức, nhưng không có tiến bộ trong đạo đức... Những cải thiện trong chính phủ và xã hội cũng là có thật, nhưng chúng chỉ là tạm thời. Chúng không chỉ có thể bị mất đi, mà chắc chắn sẽ bị mất đi. Lịch sử không phải là tiến bộ hay suy thoái, mà là sự đạt được và mất mát lặp đi lặp lại" [127, tr.155]. Vậy nên quan điểm này của Gray khác với Fukuyama vì ông cho rằng mặc dù có những tiến bộ về khoa học và tri thức nhưng lịch sử chính là những chu kỳ của sự xây đắp và sụp đổ. Lịch sử cũng có thể ổn định hoặc có thể hỗn loạn chứ không đi theo một đường thẳng hướng lên tới một trạng thái ngày càng tốt đẹp hơn. Dường như Gray xem Fukuyama là ví dụ điển hình của tư duy tiến bộ tuyến tính. Ông bác bỏ giả định về tiến bộ tuyến tính vốn nằm ở trung tâm luận điểm "The End of History" của

Fukuyama, cho rằng lịch sử vẫn luôn bị chi phối bởi khủng hoảng, xung đột và những biến cố không thể tiên liệu. Và thực tế đã chứng minh, những gì Fukuyama đã dự đoán sau khi bức tường Berlin và sau Chiến tranh Lạnh đều không chính xác.

Từ lập trường triết học Mác - Lênin, lịch sử không bao giờ "kết thúc" khi các mâu thuẫn giai cấp và các hình thái tha hóa vẫn còn tồn tại. Sự phát triển của xã hội loài người là một quá trình biện chứng, trong đó mỗi hình thái kinh tế - xã hội đều chứa đựng những mâu thuẫn nội tại dẫn đến sự phủ định của chính nó. Do đó, việc tuyệt đối hóa dân chủ tự do như "điểm cuối" của lịch sử không chỉ thiếu cơ sở khoa học mà còn bỏ qua khả năng xuất hiện những hình thái xã hội mới trong tương lai.

Thứ ba, mở rộng tranh luận về bản chất con người và động lực lịch sử. Bằng việc đưa "thymos" – khát vọng được công nhận – trở thành trung tâm của phân tích, Fukuyama đã góp phần làm phong phú thêm các cuộc tranh luận về bản chất con người trong triết học chính trị. Ông cho rằng con người không chỉ là một thực thể kinh tế, mà còn là một chủ thể tìm kiếm danh dự, phẩm giá và sự thừa nhận từ cộng đồng. Điều này giúp giải thích nhiều hiện tượng chính trị mà các lý thuyết thuần túy duy lý hoặc kinh tế không thể lý giải đầy đủ, chẳng hạn như chủ nghĩa dân tộc, các phong trào bản sắc hay các cuộc cách mạng mang tính biểu tượng.

Tuy nhiên, cách tiếp cận này cũng vấp phải nhiều phê phán. Các nhà tư tưởng như Michael Sandel cho rằng việc đặt cá nhân và nhu cầu công nhận cá nhân ở trung tâm có thể dẫn đến việc làm suy yếu các giá trị cộng đồng và trách nhiệm xã hội. Trong khi đó, John Gray cảnh báo rằng việc phổ quát hóa một mô hình con người dựa trên kinh nghiệm phương Tây có thể dẫn đến sự "đồng nhất hóa" nguy hiểm, làm nghèo đi sự đa dạng của các hình thái nhân sinh trên thế giới.

Từ góc nhìn triết học Mác - Lênin, khái niệm "con người cuối cùng" của Fukuyama có thể bị xem như biểu hiện của sự tha hóa trong xã hội tư bản phát triển, nơi con người bị cuốn vào chủ nghĩa tiêu dùng và đánh mất tính năng động cách mạng. Trái lại, lý tưởng cộng sản chủ nghĩa hướng tới việc giải phóng con người khỏi mọi hình thức áp bức và tha hóa, để con người phát triển toàn diện cả về vật chất lẫn tinh thần, trở thành chủ thể sáng tạo thực sự của lịch sử.

Tuy vậy, không thể phủ nhận rằng chính việc Fukuyama đặt lại vấn đề về bản chất con người đã góp phần mở rộng không gian đối thoại giữa các trường phái triết học khác nhau, từ duy vật đến duy tâm, từ tự do đến cộng đồng, từ hiện đại đến hậu hiện đại.

Tóm lại, ảnh hưởng của Fukuyama trong lĩnh vực triết học và lý luận không nằm ở việc cung cấp một chân lý cuối cùng, mà ở chỗ ông đã tạo ra một "điểm quy chiếu" cho các cuộc tranh luận lớn của thời đại. Chính những tranh luận xoay quanh ông đã buộc giới học thuật phải tái thẩm định các phạm trù nền tảng của triết học lịch sử và triết học chính trị, từ đó làm sâu sắc thêm nhận thức của chúng ta về bản chất phức tạp, đa chiều và luôn vận động của lịch sử nhân loại.

4.3.3. Tác động lan tỏa đối với không gian học thuật toàn cầu và các diễn ngôn tri thức đương đại

Triết học lịch sử của Francis Fukuyama không chỉ dừng lại ở phạm vi một lý thuyết học thuật đơn lẻ, mà đã nhanh chóng trở thành một hiện tượng tri thức toàn cầu, định hình "không khí học thuật" trong nhiều thập niên cuối thế kỷ XX và đầu thế kỷ XXI. Sức ảnh hưởng của nó thể hiện không chỉ ở nội dung luận điểm, mà còn ở khả năng thiết lập các trục tranh luận, định hướng chương trình nghiên cứu và tái cấu trúc cách thức các ngành khoa học xã hội - nhân văn tiếp cận lịch sử và chính trị.

Thứ nhất, kiến tạo các trục tranh luận lớn và hình thành "khung tham chiếu" học thuật toàn cầu. Luận điểm "Sự cáo chung của lịch sử" đã nhanh chóng trở thành một "điểm quy chiếu" mang tính toàn cầu, buộc hầu như mọi lập trường lý luận quan trọng đều phải đối thoại, hoặc trực tiếp, hoặc gián tiếp, với nó. Ở nghĩa này, Fukuyama không chỉ đưa ra một giả thuyết, mà còn cung cấp một "công cụ tranh luận" – một hệ quy chiếu giúp các học giả phân tích các biến động chính trị - xã hội sau Chiến tranh Lạnh.

Chính tính khái quát cao và sắc thái dự báo mạnh mẽ của luận điểm đã khiến nó trở thành đối tượng của vô số phản biện. Từ đó, một loạt các "phản đề" đã ra đời, góp phần làm phong phú thêm đời sống học thuật. Tiêu biểu nhất là Samuel Huntington với luận điểm "Sự va chạm của các nền văn minh", trong đó ông chuyển trọng tâm xung đột từ ý thức hệ sang văn hóa - văn minh, đặc biệt nhấn mạnh đến những khác

biệt sâu sắc giữa phương Tây và thế giới Hồi giáo, Trung Hoa, Ấn Độ giáo… Nếu Fukuyama dự báo xu hướng hội tụ, thì Huntington lại nhấn mạnh xu hướng phân hóa và xung đột.

Bên cạnh đó, các học giả hậu hiện đại như Lyotard hay Baudrillard đã xem luận điểm của Fukuyama như một dạng "siêu tự sự" mới cần phải giải cấu trúc. Trong khi đó, các nhà tư tưởng Mácxít nhiều thế hệ sau Marx tiếp tục phê phán tính ý thức hệ và sự che khuất các mâu thuẫn kinh tế - xã hội trong học thuyết này. Chính sự đa dạng của các phản ứng học thuật đã biến Fukuyama thành một "tâm điểm đối thoại", qua đó góp phần duy trì một không gian tranh luận sôi động và liên tục được tái tạo.

Thứ hai, định hướng chương trình nghiên cứu trong các ngành khoa học xã hội và nhân văn. Ảnh hưởng của Fukuyama thể hiện rõ ở việc ông đã góp phần định hình các hướng nghiên cứu chủ đạo trong nhiều lĩnh vực như chính trị học, quan hệ quốc tế, xã hội học và nghiên cứu phát triển. Sau khi luận điểm của ông ra đời, hàng loạt công trình đã tập trung vào việc kiểm chứng, điều chỉnh hoặc bác bỏ giả thuyết về "hậu lịch sử".

Trong chính trị học và quan hệ quốc tế, các nghiên cứu về dân chủ hóa, chuyển đổi thể chế (regime transition), và tính chính danh của các chế độ phi dân chủ được đẩy mạnh. Các học giả tìm cách trả lời những câu hỏi như: liệu dân chủ tự do có thực sự là mô hình phổ quát? Điều kiện nào khiến một quốc gia chuyển đổi thành công sang dân chủ? Tại sao một số xã hội, như trường hợp Nga hay nhiều quốc gia Trung Đông, lại gặp khó khăn trong quá trình này, trong khi những xã hội khác như Ấn Độ vẫn duy trì được các thiết chế dân chủ dù có nhiều khác biệt về văn hóa - lịch sử?

Ở bình diện khu vực, luận điểm của Fukuyama cũng trở thành "tấm gương phản chiếu" để các nền văn hóa tự định vị mình. Tại Đông Á, các nhà lãnh đạo và học giả như Lý Quang Diệu hay Mahathir Mohamad đã phát triển luận điểm về "giá trị châu Á", nhấn mạnh rằng phát triển kinh tế và ổn định xã hội không nhất thiết phải gắn liền với mô hình dân chủ tự do phương Tây. Lý Quang Diệu từng thừa nhận rằng: "Việt Nam là một quốc gia kiên cường với 50 triệu con người (ở thời điểm 1978) thông minh và giàu tài nguyên thiên nhiên... Các lãnh đạo Việt Nam là một tập thể ấn

tượng. Họ là những đối thủ đáng gờm với ý chí chiến và sự kiên định tuyệt vời... Tôi đã tin rằng họ sẽ trở lại vững mạnh trong vòng 20-30 năm" [dẫn theo 128]. Chúng ta biết rằng, Việt Nam đã và đang phát triển đất nước với định hướng xã hội chủ nghĩa, nhận định trên của Lý Quang Diệu đã thừa nhận rằng không nhất thiết phải đi theo mô hình dân chủ tự do phương Tây mới có thể thành công. Tương tự như vậy, Mahathir Mohamad cũng đã từng nói: "Nếu cộng đồng quốc tế không thể thay đổi, Malaysia sẽ phải tiến hành cải cách của chính mình. Chúng tôi có thể thất bại, tất nhiên, nhưng chúng tôi sẽ nỗ lực hết sức để thành công" [dẫn theo 128] khi chia sẻ về ý chí cải tổ đất nước của ông. Tại Trung Quốc, Fukuyama từng được tiếp nhận như một nguồn tham chiếu cho cải cách, nhưng sau đó lại trở thành đối tượng bị phê phán khi mô hình "kinh tế thị trường định hướng nhà nước" đạt được những thành tựu đáng kể mà không đi theo con đường dân chủ nghị viện.

Trong sử học và triết học lịch sử, luận điểm "lịch sử đã kết thúc" buộc các nhà nghiên cứu phải suy ngẫm lại về bản chất, mục tiêu và ý nghĩa của tiến trình lịch sử. Thay vì xem lịch sử như một chuỗi sự kiện nối tiếp vô tận, nhiều công trình bắt đầu tiếp cận lịch sử trong mối liên hệ với các cấu trúc toàn cầu, các hệ thống quyền lực và các diễn ngôn tri thức. Điều này góp phần thúc đẩy một cách tiếp cận mang tính toàn cầu (global history), vượt ra ngoài các tự sự quốc gia hoặc khu vực đơn lẻ.

Thứ ba, tái cấu trúc cách nhìn về lịch sử và thúc đẩy đối thoại liên văn hóa - liên hệ hình. Ở cấp độ sâu xa hơn, ảnh hưởng của Fukuyama còn nằm ở việc ông đã góp phần thay đổi cách thức con người hiện đại suy tư về lịch sử. Nếu trước đó, lịch sử thường được nhìn nhận như một quá trình mở, đầy bất định và xung đột, thì Fukuyama đã đưa vào đó ý niệm về một "điểm kết thúc khả hữu", qua đó buộc các học giả phải xác định lại vị trí của mình trong việc diễn giải lịch sử.

Đáng chú ý, luận điểm của Fukuyama cũng thúc đẩy các cuộc đối thoại liên văn hóa về mô hình phát triển và giá trị chính trị. Các xã hội ngoài phương Tây không chỉ tiếp nhận một cách thụ động, mà còn chủ động phản biện, điều chỉnh và tái cấu trúc các luận điểm này phù hợp với bối cảnh của mình. Điều này làm xuất hiện một không

gian học thuật đa trung tâm, nơi các hệ hình tri thức khác nhau cùng tồn tại, cạnh tranh và bổ sung cho nhau.

Nhìn từ góc độ này, có thể thấy rằng ảnh hưởng của Fukuyama không phải là việc thiết lập một "chân lý cuối cùng", mà là việc kích hoạt một quá trình đối thoại liên tục về lịch sử, chính trị và bản chất con người trong bối cảnh toàn cầu hóa.

Tóm lại, tư tưởng của Fukuyama đã để lại dấu ấn sâu đậm cho không khí học thuật toàn cầu, vừa như một "tuyên ngôn thời đại", vừa như một "điểm kích hoạt tranh luận". Ông không chỉ khẳng định vị thế của dân chủ tự do trong một giai đoạn lịch sử cụ thể, mà còn vô tình khơi dậy hàng loạt phản tư lý luận từ nhiều truyền thống triết học khác nhau. Chính sự tương tác đa chiều này đã giúp di sản tư tưởng của Fukuyama duy trì sức sống lâu dài, đồng thời góp phần định hình cách nhân loại suy nghĩ về lịch sử, quyền lực và tương lai trong thế kỷ XXI.

Tiểu kết chương 4

Chương 4 đã tập trung phân tích một cách hệ thống các giá trị, hạn chế và ảnh hưởng của tư tưởng triết học lịch sử Francis Fukuyama, đặc biệt thông qua luận điểm trung tâm về "sự cáo chung của lịch sử" và các hệ luận chính trị - nhân sinh của nó trong bối cảnh hậu Chiến tranh Lạnh.

Về phương diện giá trị, có thể khẳng định rằng tư tưởng của Fukuyama đã góp phần quan trọng trong việc khơi dậy và làm sâu sắc các thảo luận triết học về bản chất, mục tiêu và viễn cảnh của lịch sử nhân loại. Bằng việc kết hợp triết học Hegel - Kojève với phân tích chính trị hiện đại, ông đã xây dựng một khung khái niệm có tính khái quát cao, giúp lý giải mối quan hệ giữa dân chủ tự do, kinh tế thị trường và nhu cầu được công nhận của con người trong xã hội hiện đại. Đồng thời, việc nhấn mạnh yếu tố "thymos" đã mở rộng cách tiếp cận lịch sử vượt ra ngoài các mô hình thuần túy kinh tế, góp phần bổ sung chiều kích nhân văn - tâm lý vào phân tích chính trị.

Tuy nhiên, về phương diện hạn chế, học thuyết của Fukuyama bộc lộ rõ những giới hạn mang tính nền tảng. Trước hết, đó là xu hướng duy tâm lịch sử khi tuyệt đối hóa vai trò của ý thức và các giá trị tinh thần, trong khi xem nhẹ các điều kiện vật chất - kinh tế và các mâu thuẫn xã hội khách quan. Bên cạnh đó, lập trường ý thức hệ

phương Tây khiến ông có xu hướng đề cao dân chủ tự do như một mô hình phổ quát và tất yếu, từ đó bỏ qua tính đa dạng của các con đường phát triển lịch sử. Những biến động phức tạp của thế giới đương đại đã cho thấy luận điểm "cáo chung của lịch sử" mang tính giai đoạn nhiều hơn là một quy luật phổ quát.

Về phương diện ảnh hưởng, không thể phủ nhận rằng tư tưởng của Fukuyama đã trở thành một trong những biểu tượng trí tuệ của thời kỳ hậu Chiến tranh Lạnh, có tác động sâu rộng đến giới học giả, các nhà hoạch định chính sách và truyền thông quốc tế. Đồng thời, chính luận điểm của ông cũng đã khơi dậy một làn sóng phản biện mạnh mẽ từ nhiều trường phái khác nhau – từ chủ nghĩa Mác, Chủ nghĩa Hậu hiện đại đến các lý thuyết văn minh – qua đó làm phong phú thêm đời sống học thuật toàn cầu.

Từ góc nhìn triết học Mác - Lênin, việc phân tích và đối chiếu cho thấy rằng lý luận của Fukuyama không thể thay thế được nhận thức khoa học về lịch sử như một quá trình vận động biện chứng, liên tục biến đổi dưới tác động của những mâu thuẫn cơ bản trong đời sống vật chất và xã hội. Do đó, "sự cáo chung của lịch sử" không phải là một trạng thái bất biến hay đích đến cuối cùng, mà chỉ là một giả thuyết mang tính lịch sử - cụ thể, phản ánh điều kiện và tâm thế của một giai đoạn nhất định trong tiến trình phát triển của nhân loại.

KẾT LUẬN

Tư tưởng triết học lịch sử của Francis Fukuyama, với hạt nhân là luận điểm về "sự cáo chung của lịch sử", đã trở thành một trong những hệ hình lý luận tiêu biểu, gây ảnh hưởng sâu rộng trong khoa học xã hội và chính trị học từ cuối thế kỷ XX đến đầu thế kỷ XXI. Xuất phát từ truyền thống triết học Hegel - Kojève, nhưng đồng thời được định hình trong bối cảnh địa - chính trị đặc thù của thời kỳ hậu Chiến tranh Lạnh, Fukuyama đã xây dựng một mô hình lý giải lịch sử nhân loại mang tính tổng hợp, trong đó dân chủ tự do và kinh tế thị trường được xem như hình thái phát triển cao nhất, thậm chí là "điểm tận cùng" của tiến trình tiến hóa ý thức hệ. Trên cơ sở đó, luận án đã tiến hành phân tích, tái cấu trúc và phê phán một cách hệ thống học thuyết này, tập trung vào tác phẩm "Sự cáo chung của lịch sử và Con người cuối cùng", nhằm làm rõ cả giá trị khoa học lẫn những giới hạn nội tại của nó.

Trước hết, về phương diện lý luận, luận án khẳng định rằng học thuyết của Fukuyama không đơn thuần là một dự báo chính trị mang tính thời sự, mà là một nỗ lực triết học có tham vọng lớn, nhằm tái lập một "đại tự sự" về lịch sử trong bối cảnh các hệ tư tưởng đối kháng dường như suy yếu. Bằng việc kết hợp thuyết công nhận của Hegel - Kojève với các phân tích của khoa học chính trị hiện đại và kinh nghiệm thực tiễn của thế giới đương đại, Fukuyama đã xây dựng một khung lý thuyết có tính khái quát cao, cho phép lý giải mối liên hệ giữa nhu cầu được công nhận, sự hình thành thể chế chính trị và tính chính đáng của trật tự xã hội. Đặc biệt, việc ông đưa khái niệm "thymos" – khát vọng được công nhận – vào trung tâm của phân tích đã góp phần làm phong phú thêm cách tiếp cận lịch sử, vượt ra ngoài các mô hình thuần túy kinh tế, đồng thời nhấn mạnh chiều kích nhân văn - tâm lý của các quá trình chính trị.

Ở phương diện này, luận án chỉ ra rằng giá trị nổi bật của Fukuyama không chỉ nằm ở nội dung các kết luận cụ thể, mà còn ở khả năng khơi dậy và tái định hình các cuộc tranh luận lớn về bản chất, mục tiêu và hướng đi của lịch sử nhân loại. Tư tưởng của ông đã góp phần đưa các vấn đề như tự do, dân chủ, công nhận, bản sắc và phẩm giá con người trở lại trung tâm của diễn ngôn triết học - chính trị trong bối cảnh toàn cầu hóa. Đồng thời, cách tiếp cận liên ngành của Fukuyama – kết hợp triết học, chính

trị học, kinh tế học và xã hội học – cũng mở rộng biên độ nghiên cứu, tạo điều kiện cho sự phát triển của các hướng tiếp cận đa chiều trong khoa học xã hội hiện đại.

Tuy nhiên, bên cạnh những giá trị đó, luận án cũng chỉ ra một cách rõ ràng và có hệ thống những giới hạn cơ bản trong tư tưởng của Fukuyama. Trên bình diện lý luận, học thuyết này mang đậm dấu ấn của chủ nghĩa duy tâm lịch sử khi tuyệt đối hóa vai trò của ý thức và các giá trị tinh thần, đặc biệt là nhu cầu được công nhận, trong khi xem nhẹ các điều kiện vật chất - kinh tế và các mâu thuẫn xã hội khách quan. Việc tiếp thu Hegel thông qua Kojève, đồng thời lược bỏ nhiều chiều kích triết học và biện chứng sâu sắc, đã dẫn đến sự giản lược hóa một hệ thống triết học vốn rất phức tạp.

Trên bình diện phương pháp luận, luận điểm về tính "tất yếu" của dân chủ tự do bộc lộ khuynh hướng tất định lịch sử và thiên lệch phương Tây rõ nét. Fukuyama đã dựa chủ yếu vào kinh nghiệm phát triển của châu Âu và Bắc Mỹ để khái quát thành một mô hình phổ quát, từ đó chưa giải thích thỏa đáng tính đa dạng và khác biệt của các nền văn hóa - lịch sử ngoài phương Tây. Điều này làm cho học thuyết của ông trở nên thiếu linh hoạt khi đối diện với một thế giới đa cực, nơi tồn tại nhiều con đường phát triển khác nhau.

Trên bình diện thực tiễn, những biến động phức tạp của thế giới đầu thế kỷ XXI – bao gồm các cuộc khủng hoảng kinh tế, xung đột địa - chính trị, sự trỗi dậy của chủ nghĩa dân túy, chủ nghĩa dân tộc, cũng như sự phát triển của các mô hình chính trị - kinh tế phi phương Tây (điển hình như Trung Quốc) – đã cho thấy lịch sử không vận động theo một quỹ đạo tuyến tính đơn nhất như Fukuyama dự đoán. Thực tiễn đó không chỉ thách thức luận điểm về "sự cáo chung của lịch sử", mà còn đặt ra yêu cầu phải xây dựng những cách tiếp cận linh hoạt hơn, có khả năng bao quát tính phức tạp và đa dạng của thế giới đương đại.

Từ góc nhìn của triết học Mác - Lênin, luận án khẳng định rằng tư tưởng của Fukuyama vừa là đối tượng phê phán, vừa là nguồn tham khảo có giá trị. Sự phê phán trước hết xuất phát từ việc học thuyết này đã bỏ qua những quy luật khách quan của sự phát triển lịch sử, đặc biệt là vai trò quyết định của phương thức sản xuất, mâu

thuẫn giai cấp và đấu tranh xã hội. Bằng việc tuyệt đối hóa dân chủ tự do và kinh tế thị trường, Fukuyama đã gián tiếp phủ nhận khả năng biến đổi cách mạng của các hình thái kinh tế - xã hội, đồng thời che khuất những mâu thuẫn nội tại của chủ nghĩa tư bản.

Tuy nhiên, ở chiều ngược lại, chính những luận điểm của Fukuyama – đặc biệt là khi được đặt trong đối thoại và phê phán – lại góp phần làm nổi bật hơn giá trị khoa học của chủ nghĩa duy vật lịch sử. Thông qua việc chỉ ra những giới hạn của mô hình dân chủ tự do, cũng như những bất ổn và mâu thuẫn trong thế giới đương đại, học thuyết của Fukuyama, một cách gián tiếp, đã cung cấp thêm những dữ kiện thực tiễn để khẳng định tính đúng đắn của quan điểm cho rằng lịch sử là một quá trình vận động biện chứng, không ngừng biến đổi dưới tác động của các mâu thuẫn vật chất - xã hội.

Nhìn tổng thể, có thể khẳng định rằng di sản lý luận của Fukuyama không nằm ở việc ông đã đưa ra một "kết luận cuối cùng" về lịch sử, mà ở chỗ ông đã tái khơi dậy một trong những vấn đề trung tâm của triết học: liệu lịch sử nhân loại có một hướng đi tất yếu và một đích đến xác định hay không. Chính việc đặt lại câu hỏi này – trong một bối cảnh tưởng như đã "hết lịch sử" – đã tạo nên giá trị bền vững của học thuyết, đồng thời thúc đẩy các cuộc đối thoại học thuật sâu rộng trên phạm vi toàn cầu.

Do đó, việc nghiên cứu và phê phán tư tưởng của Fukuyama không chỉ có ý nghĩa trong việc nhận diện các xu hướng phát triển của thế giới đương đại, mà còn góp phần củng cố nền tảng lý luận cho việc hoạch định đường lối phát triển phù hợp với điều kiện lịch sử - cụ thể của mỗi quốc gia. Từ lập trường triết học Mác - Lênin, có thể khẳng định rằng "sự cáo chung của lịch sử" không phải là một trạng thái bất biến hay một quy luật phổ quát, mà chỉ là một giả thuyết mang tính thời đại, phản ánh nhận thức và giới hạn của một giai đoạn lịch sử nhất định. Lịch sử nhân loại, trong bản chất của nó, vẫn là một quá trình mở, vận động không ngừng, và luôn chứa đựng khả năng xuất hiện những hình thái phát triển mới trong tương lai.

DANH MỤC CÔNG TRÌNH KHOA HỌC CỦA TÁC GIẢ LIÊN QUAN ĐẾN LUẬN ÁN

1. Ngô Nhị Ngọc Linh (2022), "Bước đầu tiếp cận "Sự cáo chung của lịch sử và con người cuối cùng" (The End of History and the Last Man) của Francis Fukuyama và một số nghiên cứu tiêu biểu", *Tạp chí Giáo dục* Tập 22 (số đặc biệt 9), tr. 98-102.

2. Ngo Nhi Ngoc Linh (2024), "An understanding of "Universal History" in Francis Fukuyama's "The End of History and The Last Man"", *Universum: Social Sciences* (4/107), pp. 36-40.

3. Ngo Nhi Ngoc Linh (2025), "The philosophical concepts of history by Francis Fukuyama in the work The End of History and The Last Man", *The Third International Conference on the Issues of Social Sciences and Humanities*, Vietnam National University. Hanoi - University of Social Sciences and Humanities, pp. 255-265.

4. Ngo Nhi Ngoc Linh (2025), "Awareness of history in Francis Fukuyama's The End of history and the last man", *Bulletin of Science and Education* (12/167), pp. 12-16.

TÀI LIỆU THAM KHẢO

Tiếng Việt

1. Aristotle (2018), *Chính trị luận* (Nông Duy Trường dịch), NXB Thế giới, Hà Nội.
2. J. Daniélou (2002), *Tân lịch sử Giáo hội gồm 5 cuốn* (Cuốn I: Từ nguồn gốc đến Thánh Grégoire cả) (Phạm Phúc Khánh dịch), NXB Giáo Xứ Việt Nam, Hà Nội.
3. Norman Davies (2012), *Lịch sử châu Âu* (Lê Thành dịch), NXB Từ điển bách khoa, Hà Nội.
4. Bùi Đăng Duy và Nguyễn Tiến Dũng (2003), *Lược khảo triết học phương Tây hiện đại*, NXB Chính trị quốc gia, Hà Nội.
5. Trần Hữu Dũng (2006), "Francis Fukuyama và bước ngoặt của nước Mỹ"*, Tạp chí Tia sáng*, 21/4/2006.
6. Trần Thị Điểu và Nguyễn Thị Thùy Giang (2023)*,* "Trần Đức Thảo phê phán quan niệm về "Ham muốn" và "Thừa nhận" trong Hiện tượng học tinh thần của Hegel", *Trần Đức Thảo – Một số vấn đề triết học và lịch sử*, Kỷ yếu hội thảo khoa học quốc tế, Trường Đại học Khoa học xã hội và nhân văn – Đại học Quốc gia Hà Nội*,* tr.100-111.
7. Phan Quang Định (2008), *Toàn cảnh triết học Âu Mỹ thế kỷ XX*, NXB Văn học, Hà Nội.
8. Francis Fukuyama (2014), *Tương lai hậu nhân loại* (Nguyễn Khắc Giang, Quang Thái, Bảo Linh dịch), NXB Trẻ, thành phố Hồ Chí Minh.
9. Francis Fukuyama (2018), *Bản sắc – Nhu cầu phẩm giá và chính trị phẫn nộ* (Nguyễn Khắc Giang, Quang Thái, Bảo Linh dịch), NXB Đà Nẵng, Đà Nẵng.
10. Francis Fukuyama (2021), *Lịch sử chính trị* (bộ 2 tập) (Nguyễn Khắc Giang, Bùi Kim Tuyến dịch), NXB Tri Thức, Hà Nội.
11. Georg Wilhelm Friedrich Hegel (2006), *Hiện tượng học tinh thần* (Bùi Văn Nam Sơn biên dịch), Nhà xuất bản Trẻ, TP. Hồ Chí Minh.
12. Georg Wilhelm Friedrich Hegel (2010), *Các nguyên lý của triết học pháp quyền* (Bùi Văn Nam Sơn dịch và chú giải), NXB Tri thức, Hà Nội.

13. Nguyễn Tấn Hùng và Dương Thị Phượng (2018), "Quan điểm của Jean-Francoi Lyotard trong tác phẩm Điều kiện hậu hiện đại: Báo cáo về nhận thức", *Tạp chí Thông tin khoa học xã hội* (1.2018), tr. 3-10.

14. Hồ Trọng Hoài (2021), "Thấy gì từ "Sự cáo chung của lịch sử" đến "Bản sắc - sự thừa nhận và chính trị phẫn nộ"?", *Tạp chí Lý luận chính trị (3/(3/2021)),* tr. 68-72.

15. Đỗ Minh Hợp, Nguyễn Thanh, Nguyễn Đắc Lý, Lê Kim Bình (2013), *Triết học đại cương*, NXB Thời đại, thành phố Hồ Chí Minh.

16. Nguyễn Hữu Liêm (2020), *Phác thảo về một triết học cho lịch sử thế giới,* NXB Hội nhà văn, Hà Nội.

17. Nguyễn Hữu Liêm (2024), *Lịch sử đã đến hồi chung cuộc? Khảo cứu tư tưởng Heghen, Kojève, Fukuyama và viễn kiến mới cho triết học lịch sử*, NXB Hồng Đức, Hà Nội.

18. Jean-François Lyotard (2012), *Hoàn cảnh hậu hiện đại* (Ngân Xuyên dịch, Bùi Văn Nam Sơn hiệu đính và giới thiệu), NXB Tri thức, Hà Nội.

19. Nguyễn Phú Lợi (biên dịch) (2013), "Sự cáo chung của lịch sử", *Tạp chí Nghiên cứu quốc tế*, 28/7/2013.

20. C.Mác và Ph.Ăngheh (1995), *Toàn tập*, tập 3, Nxb Chính trị quốc gia, Hà Nội.

21. C. Mác và Ph. Ăngghen (2004), *Toàn tập* (tập 13), NXB Chính trị quốc gia, Hà Nội.

22. J.K. Melvil (1997), *Các con đường của triết học phương Tây hiện đại* (Đinh Ngọc Thạch và Phạm Đình Nghiệm dịch), NXB Giáo dục, Hà Nội.

23. Plato (2018), *Cộng Hòa* (GS. Đỗ Khánh Hoan dịch), NXB Thế Giới, Hà Nội.

24. J.J.Rouseau (2004), *Bàn về khế ước xã hội*, NXB Lý luận chính trị, Hà Nội.

25. Lê Công Sự (2020), *Triết học Hy Lạp - La Mã cổ đại*, NXB Chính trị Quốc gia Sự thật, Hà Nội.

26. Hà Văn Tấn (1990), *Triết học lịch sử hiện đại*, NXB Tủ sách Đại học Tổng hợp, Hà Nội.

27. Nguyễn Xuân Thắng (2014), "Phê phán quan điểm: "Sự sụp đổ của Liên Xô và Đông Âu bắt nguồn từ chủ nghĩa Mác - Lênin"", *Tạp chí Tuyên giáo* (12/2014), tr.4-6.

28. Trần Đức Thảo (2017), *"Hạt nhân duy lý" trong triết học Hegel* (Tuyển tập, tập 1), NXB Chính trị quốc gia – Sự thật, Hà Nội.

29. Trịnh Văn Toàn (2011), "Vấn đề tiến bộ lịch sử và tự do trong quan điểm triết học lịch sử của Gi.V.Ph.Hêghen", *Tạp chí Triết học* (9), tr. 51-57.

30. Trịnh Văn Toàn (2013), "Triết học lịch sử: Khái niệm và sự hình thành", *Tạp chí Triết học* (9), tr. 80-88.

Tiếng Anh

31. Jonas Ahlskog (2018), "The idea of a philosophy of history", *Rethinking History* 22 (1), pp. 86-104.

32. Muhammad Ateeq (2023), "An understanding of Francis Fukuyama's theory of 'end of history'", *Quarterly Journal of the Paskistan Historical Society* 71 (1), pp. 105-120.

33. Zygmunt Bauman (2007), Consuming Life, *Polity Press* 14 (julio-dicembre), pp. 195-204.

34. Michael Baur (1994), "The End of History and the Last Man by Francis Fukuyama", *The Review of Metaphysics* 48 (1)/(Sep., 1994), pp. 135-137.

35. Jean Baudrillard (1994), *The Illusion of the End* (trans. Chris Turner), Stanford: Stanford University Press, California, United States of America.

36. Grzegorz Bednarczyk (2022), "In Decline or on the Threshold of a Renaissance? On the Place of the Philosophy of History in the Contemporary World", *Ruch Filozoficzny* 78 (3), pp. 125-147.

37. Bersch, Katherine, and Francis Fukuyama (2023), "Defining Bureaucratic Autonomy", *Annual Review of Political Science* 26, p. 26.

38. Allan Bloom and V. Jaffa Harry (1964), *Shakespeare's Politics*, Basic Books, New York.

39. Allan Bloom (1987), *The Closed of the American Mind*, Simon & Schuster, New York.

40. Allan Bloom (1991), *Giants and Dwarfs: Essays (1960–1990)*, Touchstone Books, New York, p. 11.

41. Nick Bostrom (2005), “A history of transhumanist thought”, *Journal of evolution and technology* 14 (1).

42. Elena Chebankova (2017), *“Russia’s idea of the multipolar world order: origins and main dimensions*” 33 (3), pp. 217-234.

43. Mario Clemens (2023), “Francis Fukuyama: “Liberalism and Its Discontents’””, *Philosophy in Review* 43 (1), pp. 16-18.

44. Christopher Coker (2017), “Howard Williams, David Sullivan and E. Gwynn Matthews, Francis Fukuyama and the End of History Cardiff: University of Wales Press”, *Kantian Review* 22 (1), pp. 172-176.

45. Ian A. Crawford (1993), “Space, world government, and'the end of history'”, *British Interplanetary Society, Journal* 46 (11), pp. 415-420.

46. T.V. Danylova (2016), “The desire for recognition in the context of Francis Fukuyama’s Universal History”, *Антропологические измерения философских исследований* (10), pp. 69-77.

47. Jacques Derrida (2006), *Specters of Marx: The State of the Debt, the Work of Mourning and the New International,* Routledge, England.

48. Kadir Caner DOĞAN (2023), “The Concepts Of The End Of History, Ideology And Trust In Francis Fukuyama: Fitting The Ombudsman On The Axis”*, New Era International Journal Of Interdisciplinary Social Researches* 8 (18), pp. 1-18.

49. Shadia B. Drury (1994), *Alexandre Kojève: The Roots of Postmodern Politics*, Palgrave Macmillan, London.

50. John Farrenkopf (1995), Francis Fukuyama's political idealism, *Australian Journal of International Affairs*, Vol. 49, No. 1, pp. 69-83.

51. Jeffrey Friedman (1989), “The new consensus: I. The Fukuyama thesis”, *Critical Review* 3 (3-4), pp. 373-410.

52. Francis Fukuyama (1989), “The End of History”, *The National Interest* (16/Summer 1989), pp. 3-18.

53. Francis Fukuyama (1992), *The End of History and the Last Man*, Free Press.

54. Francis Fukuyama (1992), “Comments on nationalism & democracy”, *Journal of Democracy* 3 (4), pp. 23-28.

55. Francis Fukuyama (1995), “Reflections on the end of history, five years later”, *History and theory* 34 (2), pp.27-43.

56. Francis Fukuyama (1995), *Trust: The Social Virtues and the Creation of Prosperity*, Free Press, New York.

57. Francis Fukuyama (1999), *The Great Disruption: Human Nature and the Reconstitution of Social Order*, Free Press, New York.

58. Francis Fukuyama (2004), *State-Building: Governance and World Order in the 21st century*, Ithaca, Cornell University Press, New York.

59. Francis Fukuyama (2006), America at the Crossroads: Democracy, Power, and the Neoconservative Legacy, Yale University Press, New Haven.

60. Francis Fukuyama (2006), “Identity, immigration, and liberal democracy”, *J. Democracy* 17 (5), pp. 5-20.

61. Francis Fukuyama (2007), “Identity and migration”, *Prospect-London-Prospect Publishing Limited* 131 (26), pp.1-13.

62. Francis Fukuyama (2008), *Falling Behind: Explaining the Development Gap Between Latin America and the United States (editor)*, Oxford University Press, New York..

63. Francis Fukuyama (2011), *The origins of political order: From prehuman times to the French Revolution*, Farrar, Straus and Giroux, New York.

64. Francis Fukuyama (2013), “The “End of History” 20 Years Later”, *New perspectives quarterly* 30 (4), pp.31-39.

65. Francis Fukuyama (2015), *“The end of history?” Conflict after the Cold War*, Routledge, pp.16-27.

66. Francis Fukuyama (2018*), Identity: The Demand for Dignity and the Politics of Resentment*, Farrar, Straus and Giroux, New York.

67. Francis Fukuyama (2018), “Against identity politics: The new tribalism and the crisis of democracy”, *Foreign Aff 97,* p. 90.

68. Francis Fukuyama (2022), *Liberalism and Its Discontents*, Farrar, Straus and Giroux, New York.

69. Francis Fukuyama (2024), "In Defense of the deep state", *Asia Pacific Journal of Public Administration* 46 (1), pp.1-12.

70. Timothy Fuller (1992), "The End of Socialism's Historical Theology and Its Rebirth in Fukuyama's Thesis", *Perspectives on Political Science* 21 (4), pp. 189-192.

71. John Gray (2002), *The end of the end of history*, *Taipei Times (August 26)*, Taiwan.

72. John Gray (2007), *Black Mass: Apocalyptic Religion and the Death of Utopia*, Allen Lane, United Kingdom

73. Rolando M. Gripaldo (2009), *Does history have an end?*, Quezon City: C & E Publishing, London.

74. John Grumley (1995), Fukuyama's Hegelianism—Historical exhaustion or philosophical closure, *History of European ideas* 21 (3), pp. 379-392.

75. Abdul Jabpar (2015), The End of History and The last Man (Sebuah Studi Deskriptif atas Pemikiran Francis Fukuyama), *An-Nûr Jurnal Studi Islam* VII (2/ Desember 2015), pp. 121-145.

76. Jürgen Habermas (1989), "Towards a Communication-Concept of Rational Collective Will-Formation: A Thought-Experiment", *Ratio Juris* 2 (2) (July 1989), pp. 144–154.

77. Axel Honneth (1995), *The Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflicts*, Polity Press, Cambridge, England.

78. Christopher Hughes (2011), *Liberal democracy as the end of history: Fukuyama and postmodern challenges*, Routledge, New York.

79. Samuel P. Huntington (1968), *Political Order in Changing Societies*, Yale University Press, London.

80. Samuel P. Huntington (1993), "The Clash of Civilizations?", *Foreign Affairs* (72/Summer), pp. 22-49.

81. Samuel Phillips Huntington *(1996), The Clash of Civilizations*, Simon & Schuster, New York.

82. Seifudein Adem Hussien (2001), "On the end of history and the clash of civilization: A Dissenter's view", *Journal of Muslim Minority Affairs* 21 (1), pp. 25-38.

83. Ian Jackson và Jason Xidias (2017), *An analysis of Francis Fukuyama's The end of history and the last man*, Macat Library, London.

84. W. Kegley (1983), *"Francis Fukuyama." Fifty Key Thinkers In International Relations 12,* Routledge, New York, p. 68.

85. Alexander Koschewnikoff (1926), *Die religiöse Philosophie Wladimir Solowjews*, Heidelberg Univ, Germany.

86. Daniel Little (2007), *Philosophy of History*, Stanford Encyclopedia of Philosophy, New York.

87. Jean-François Lyotard (1984), *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge* (trans. Geoffrey Bennington & Brian Massumi), Minneapolis: University of Minnesota Press, United States of America.

88. Joseph McCarney (1993), "Shaping ends: reflections on Fukuyama", *New Left Review* 202, pp. 37-37.

89. Louis Menand (2018), *Francis Fukuyama postpones the end of history*, The New Yorker 3, New York.

90. Holt Mytheos (2020), "Francis Fukuyama's God That Failed", *Academic Questions* 33 (2), pp. 206-214.

91. Friedrich Nietzsche (1961), *Thus Spoke Zarathustra*, Penguin Classics, England.

92. Stephen Chijioke Nwinya (2015), "Liberal Democracy as the End of the World History: A Critique of Fukuyama's the End of History and the Last Man", *Journal of Arts and Contemporary Society* 7 (1), pp. 43-56.

93. Robert J. O'Hara (1988), "Homage to Clio, or, toward an historical ph ilosophy for evolutionary biology", *Systematic zoology* 37 (2), pp.142-155.

94. Selcen Öner (2011), “A Brief Analysis of Fukuyama's Thesis "The End Of History?””, *Istanbul Journal of Sociological Studies* 27, pp. 93-106.

95. Richard Peet (1993), “I. Reading Fukuyama: politics at the end of history”, *Political Geography* 12 (1), pp. 64-78.

96. Jan Nederveen Pieterse (1993), “Fukuyama and liberal democracy: the ends of history”, *Economy and Society* 22 (2), pp. 218-232.

97. Jan Nederveen Pieterse (1992), “Fukuyama, liberal democracy and the new world order: Back to the end of history”, *Itinerario* 16 (2), pp. 9-22.

98. Andrew Prior (1991), “Francis Fukuyama and ‘the end of history’debate”, *Politikon: South African Journal of Political Studies* 18 (2), pp. 49-54.

99. John Rawls (1987), “The Idea of an Overlapping Consensus”, *Oxford Journal of Legal Studies* 7 (1), pp. 1–25.

100. Erin Runions (2008), “Desiring war: apocalypse, commodity fetish, and the end of history”, *The Bible and Critical Theory* 1 (1), pp. 112-128.

101. Leo Strauss and Charles R. Walgreen Foundation for the Study of American Institutions (1965), *Natural right and history*, University of Chicago Press, Chicago.

102. Leo Strauss (1991), *On Tyranny* (Revised and expanded edition of On Tyranny, 1963), The Free Press, New York.

103. Charles Taylor (1994), *The politics of recognition.* In A. Gutmann (Ed.), *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*, *Princeton University Press*, pp. 25–74.

104. Dalma Tóth, Márton Markovics, and Zsombor Varga (2023), “A Critical Review of Francis Fukuyama's' Identity': Examining the Flaws and Limitations of its Arguments”, *Acta Medicinae et Sociologica* 14 (36), pp. 202-211.

105. Andrei P. Tsygankov (2003), “The irony of western ideas in a multicultural world: Russians' intellectual engagement with the “end of history” and “clash of civilizations””, *International Studies Review* 5 (1), pp. 53-76.

106. Antonio Y Vázquez-Arroyo (2022), "Fukuyama's Universal History", *Polity* 54 (4), pp. 824-833.

107. Immanuel Wallerstein (1974), *The modern World-System, vol.I: Capitalist Agriculture and the Origins of the European World-Economy in the Sixteenth Century*, New York: Academic Press, New York.

108. Howard Williams, David Sullivan, E. Gwynn Matthews (2016), *Francis Fukuyama and the End of History*, University of Wales Press, Wales.

109. John Zammito (2004), "Koselleck's Philosophy of Historical Time(s) and the Practice of History", *History and Theory* 43 (February 2004), pp. 124-135.

Website

110. Nguyễn Huy Hoàng (2016), *Lời giới thiệu* trong *Sự cáo chung của lịch sử và Con người cuối cùng*, 21/6/2016. (http://triethoc.edu.vn/vi/ban-tin-triet-hoc/goc-doc-sach/loi-gioi-thieu-the-end-of-history-and-the-last-man_659.html). Truy cập 01/10/2025.

111. Hồ Trọng Hoài (2022), "Phải chăng chủ nghĩa xã hội chỉ là không tưởng và "lịch sử đã cáo chung"?", *Tạp chí điện tử Lý luận chính trị, số 536, tháng 10/2022.* (http://lyluanchinhtri.vn/phai-chang-chu-nghia-xa-hoi-chi-la-khong-tuong-va-lich-su-da-cao-chung-5690.html). Truy cập 01/10/2025.

112. https://nghiencuuquocte.org/2013/07/28/38-su-cao-chung-cua-lich-su/. Truy cập 01/10/2025.

113. https://fukuyama.stanford.edu/books-and-monographs. Truy cập 01/8/2023.

114. https://www.rand.org/content/dam/rand/pubs/notes/2007/N1524.pdf. Truy cập 01/10/2025.

115. https://triethoc.edu.vn/vi/chuyen-de-triet-hoc/triet-hoc-lich-su/su-cao-chung-cua-lich-su-20-nam-nhin-lai_554.html. Truy cập 01/10/2025.

116. https://www.academia.edu/73063389/Revisiting_Fukuyama_The_End_of_History_the_Clash_of_Civilizations_and_the_Age_of_Empire_by. Truy cập 11.11.2025.

117. https://triethoc.edu.vn/vi/chuyen-de-triet-hoc/triet-hoc-xa-hoi/tiep-sau-chu-nghia-bao-thu-moi_63.html. Truy cập 11.11.2025

118. https://triethoc.edu.vn/vi/chuyen-de-triet-hoc/triet-hoc-xa-hoi/thach-thuc-doi-voi-quyen-tu-do-tich-cuc-phong-van-francis-fukuyama_555.html. Truy cập 11.11.2025

119. https://nghiencuuquocte.org/2015/06/14/mo-hinh-trung-quoc-doi-thoai-giua-francis-fukuyama-va-truong-duy-vi/. Truy cập 11.11.2025

120. https://nghiencuuquocte.org/tag/timothy-stanley/. Truy cập 01.08.2026

121. https://tuoitre.vn/mahathir-mohamad-toan-thap-doi-va-con-ho-chau-a-20180825112324802.htm. Truy cập 01.08.2026

122. https://nghiencuuquocte.org/2023/04/22/immanuel-wallerstein-ly-thuyet-he-thong-the-gioi-hien-dai/. Truy cập 01.08.2026

123. https://nghiencuuquocte.org/2015/09/03/nguoi-hung-thuc-su-cua-kinh-te-toan-cau/#more-10205. Truy cập 01.08.2026

124. https://nghiencuuquocte.org/2014/12/14/lua-chon-xa-hoi-va-phuc-loi-xa-hoi/. Truy cập 01.08.2026

125. https://vanhoanghean.com.vn/chi-tiet-tin-tuc/3407-bai-dien-van-cua-slavoj-%C5%BEi%C5%BEek-doc-tren-duong-pho-trong-vu-chiem-pho-wall. Truy cập 01.08.2026

126. https://internationalviewpoint.org/Where-is-the-radical-left-going. Truy cập 01.08.2026

127. https://www.taipeitimes.com/News/editorials/archives/2002/08/26/0000165673?. Truy cập 01.08.2026

128. http://www.thanhnien.com.vn/the-gioi/ong-ly-quang-dieu-singapore-va-viet-nam-543091.html. Truy cập 01.08.2026