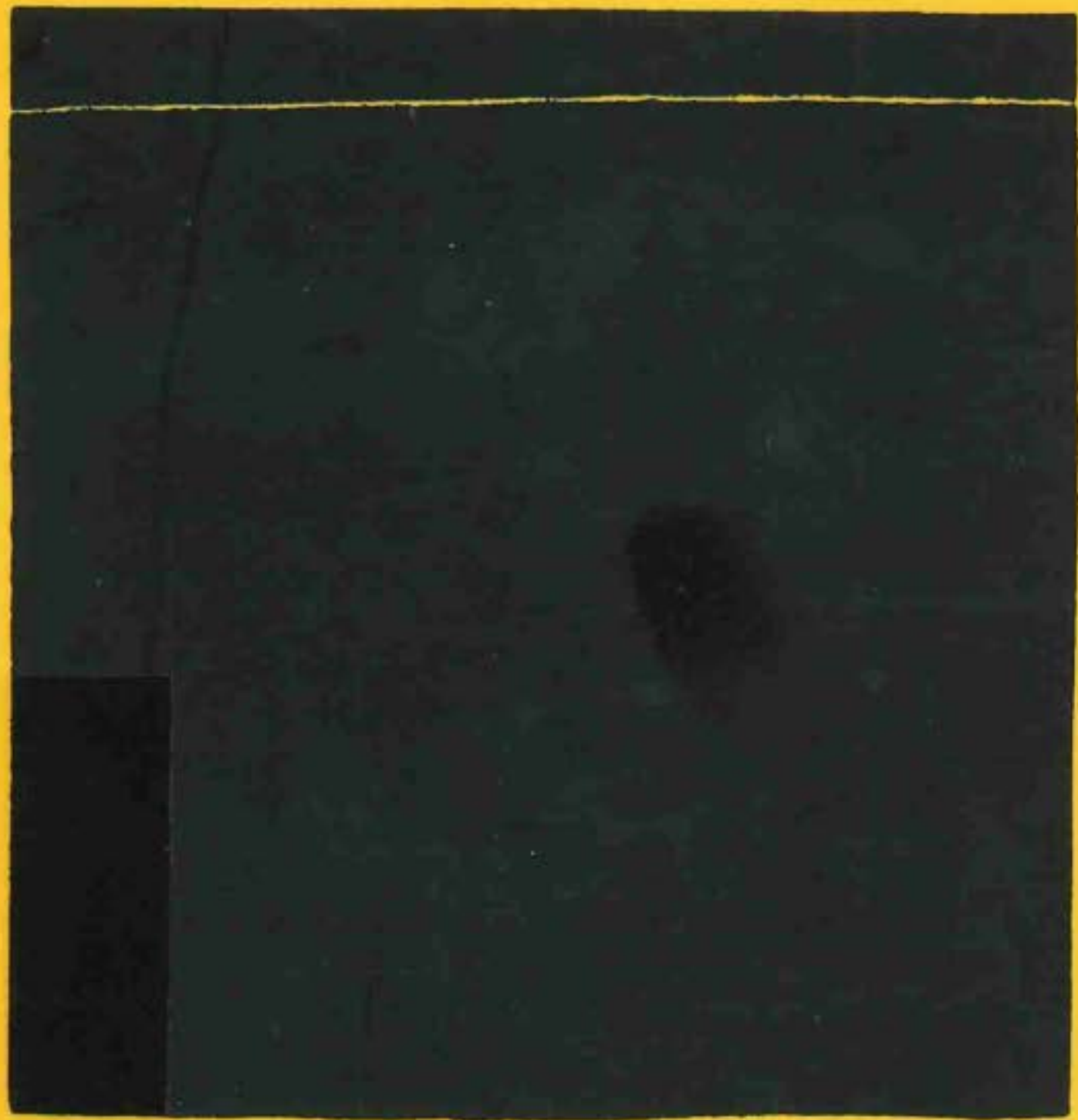


TRẦN THÁI ĐỈNH
BIÊN CHỨNG
PHÁP LÃ GÌ ?



văn mới

Nhà xuất bản VĂN MỚI

• PHƯƠNG PHÁP LUẬN

descartes—trần thái đình

• VĂN NGHỆ VÀ CHÍNH TRỊ

quán như

• CON ĐƯỜNG MÁU

sâm thương

• VĂN HÓA VÀ CHÍNH TRỊ

nguyễn trọng văn

• ĐỒI DIỆN VỚI NGƯỜI DA TRẮNG

james baldwin—phùng quỳnh

• NHỮNG CƠN SAY ỨA NƯỚC MẮT

thề vũ

• PHƯƠNG THẢO

nguyễn mộng giác

• SÁU NHÂN VẬT ĐI TÌM TÁC GIẢ

pirandello—nhường sao

• VĂN NGHỆ VÀ XÃ HỘI

sâm thương

• VĂN MINH DÃ THÚ

nhường sao

• BIA MỘ ĐEN

e. m. remarque—quán như

• Ý HƯỚNG SIÊU HÌNH TRONG

THẦN THOẠI VIỆT NAM

nguyễn thị ngọc thẩm

Biện chứng pháp là gì ?

TRẦN THÁI ĐỈNH

TIẾN SĨ TRIẾT HỌC

BIỆN CHỨNG PHÁP
LÀ GÌ ?



VĂN MỚI

1973

Nhập đề

Danh từ Biện chứng pháp càng ngày càng trở nên thông dụng trong giới văn học, mặc dầu đôi khi người ta dùng nó một cách uyển chuyển gần như mung lung. Xét cho cùng thì cũng không lạ, bởi vì như chúng ta biết gần đây đã xảy ra những cuộc tranh luận khá sôi nổi, giữa những bậc thầy thiên hạ, về bản chất hoặc về phạm vi của Biện chứng pháp. Tôi có ý nói những cuộc tranh luận giữa Sartre và Lévi-Strauss về bản chất của Biện chứng pháp, và cuộc hội thảo thu hút 6.000 thực giả và sinh viên đến nghe một bên là Sartre và J. Hypolite và bên kia là R. Garaudy và J. P. Vigier tranh luận về phạm vi của Biện chứng pháp.

Biện chứng pháp là phương pháp nghiên cứu được con người sử dụng ngay từ những bước đầu của hai nền văn học Âu Á. Và càng ngày nó càng tỏ

ra hiệu nghiệm cho việc tìm hiểu thực chất của xã hội và con người, đến nỗi xưa kia Platon coi toán học là điều kiện tất yếu để vào học triết, và ông đã cho ghi trên cửa trường câu « *Ai không giỏi toán xin đừng vào đây* », thì nay Giáo sư Gurvitch lại đề nghị viết trên mặt tiền đường các trường Đại học Văn khoa câu này : « *Ai không thạo biện chứng pháp, xin đừng vào đây* » (G. GURVITCH, *Dialectique et sociologie*, Flammarion 1962, tr. 9).

Biện chứng pháp xuất hiện rất sớm, có thể nói là ngay từ khi con người biết suy tưởng. Mà cũng không thể khác được : sự suy nghĩ luôn tiến bước trên hai chân cũng như con người đi đứng bằng hai chân. Suy nghĩ của ta, nhận thức của ta chỉ có thể hoặc *quyết* hoặc *chối*, *khẳng định* hoặc *phủ định*. Nếu chỉ khẳng định mà không có phủ định, thì tư tưởng không thể tiến được bước nào nữa, cũng như người chỉ có một chân và như cây cối. Đó là biện chứng pháp xét như phương pháp nghiên cứu và tìm hiểu : *biện chứng pháp của suy tưởng*, hay nói như Hegel sau này, biện chứng pháp của tinh thần. Bên cạnh biện chứng pháp này, còn nhận ra tính chất *biện chứng của vạn vật*, tức sự tiến hóa của vạn vật trong vũ trụ. Ngay từ lúc phôi thai nền văn học phương Tây, chúng ta có Héraclite (thế kỷ thứ 6 trước Chúa giáng sinh) với thuyết vạn vật tiến hóa không ngừng. Chúng ta sẽ trở lại tìm hiểu học thuyết của ông sau này. Bây giờ hãy nhìn vào nền

văn học Đông phương của chúng ta : chúng ta có thể quyết rằng với Kinh Dịch người xưa đã sớm nhìn ra bản chất biến chứng của vạn vật. Quan niệm căn bản của Kinh Dịch là sự biến dịch của cặp Âm Dương : sau này khi nghiên cứu về bản chất của biến chứng pháp, chúng ta sẽ thấy nó là một chuyển động, một biến dịch, xảy trên hai cực vừa tương phản vừa tương ứng nhau.

Âm và Dương không phải là hai thực thể biệt lập, nhưng chỉ là hai thái cực của cùng một thực tại. Hai cực này tương phản nhau như Có với Không, Ngược với Xuôi, Đen với Trắng, Sống với Chết, Sáng với Tối. Như vậy, xét theo phương diện quan niệm, thì Sáng là không Tối và Tối là không Sáng, Âm là không Dương và Dương là không Âm. Nhưng nếu xét theo phương diện hiện hữu, người ta lại thấy vạn vật đều do Âm Dương mà thành : Âm Dương là yếu tố cấu tạo nên bản thể vạn vật. Đó là phương diện tương ứng của Âm Dương. Ở đâu có Âm thì cũng có Dương, và đâu có Dương thì cũng có Âm. Thực ra, tuy phải nhận rằng cái nọ là phủ định cái kia, Âm là phủ định của Dương, Tối là phủ định của Sáng, nhưng cả trong bình diện quan niệm lẫn trong bình diện hiện hữu, Âm Dương cũng như Sáng Tối và Xuôi Ngược có liên hệ bản thể với nhau đến nỗi không thể có Âm mà không có Dương, và ta không thể có *quan niệm về* Tối nếu đồng thời ta không có quan niệm về Sáng. Cũng như tại sao

ta bảo là Ngược ? Thừa vì nó không Xuôi. Thế là ta đã chứng nghiệm tính chất vừa tương phản vừa tương hệ giữa Âm và Dương, giữa Sáng và Tối : ta không thể định nghĩa và quan niệm cái nọ mà không dựa vào cái kia.

Vạn vật có bản chất Âm và Dương, với nhịp thở là Sáng và Tối, và hiện hữu là Sinh và Diệt. Vũ trụ là môi trường sinh diệt và tiến hóa của vạn vật. Quan niệm tiến hóa và biến động này đã dần dần trở thành một học thuyết nói lên sự phù du và huyền ảo của vạn vật, gần giống học thuyết của Héraclite về sự biến hóa liên li của vạn vật : đó là học thuyết Lão Trang.

Chỉ cần mở hai chương đầu cuốn *Đạo đức kinh* cũng đủ thấy những căn bản của thuyết tiến hóa nhiệm màu huyền học này. Chương I : «*Đạo khả đạo, phi thường Đạo. Danh khả danh, phi thường Danh. Vô danh thiên địa chi thủ, Hữu danh vạn vật chi mẫu. Thường vô dục dĩ quan kỳ diệu, Thường hữu dục dĩ quan kỳ kiếu. Thử lưỡng giả đồng, Xuất nhi dị danh, Đồng vị chi huyền. Huyền chi hựu huyền. Chúng diệu chi môn*». Nghĩa là : Đạo gọi tên được không phải là Đạo ngàn đời, Danh gọi lên được không phải là Danh ngàn đời. Thừa ngàn đời Trời Đất không tên. Sự gọi tên là mẹ của vạn vật. Nhờ ngàn đời không tư dục mà thấy được chỗ huyền diệu của Trời Đất. Cái ngàn đời

kia khi bị dục chi phối thì chỉ thấy những phân ranh. Hai cái đó cũng là một: Lôi ra thì có tên khác nhau. Đều cùng gọi là Huyền. Huyền thực là huyền ! Cửa mở vào các huyền diệu.

Người ta dễ thấy sự trùng hợp giữa tư tưởng của Lão Tử với tư tưởng của phái Bà-la-môn bên Ấn độ : cả hai cùng chủ trương một thứ tiến hóa huyền bí. « *Vô danh thiên địa chi thủ* » có khác gì « *Vô đức Bà-la-môn* » (Nirguna Brahma) ? và « *Hữu danh vạn vật chi mẫu* » có khác gì « *Hữu đức Bà-la-môn* » (Saguna Brahma) ? Vô đức Bà-la-môn là Tuyệt đối ở thể trong sáng và tròn đầy nguyên thủy, còn Hữu đức Bà-la-môn là Bà-la-môn có pha trộn những màu sắc dị biệt của Vô minh, tức Ảo tưởng (Maya). Điều quan trọng ở đây là « *thử lưỡng giả đồng* », hai đó cũng là một : ở thể xuất hiện thì có nhiều tên, mà ở thể bất hiện thì không có tên, cho nên gọi là Huyền. Sau đó, nơi Chương II, tác giả cuốn *Đạo đức kinh* càng nhấn mạnh hơn về tính chất biện chứng của vạn vật : « *Thiên hạ giai tri mỹ, Chi vi mỹ, tư ác dĩ. Giai tri thiện, chi vi thiện tư bất thiện dĩ. Cố Hữu Vô tương sinh, Nan Dĩ tương thành, Trường Đoản tương hình, Cao Hạ tương khuynh, Âm Thanh tương hòa, Tiễn Hậu tương tùy.* » Nghĩa là : Thiên hạ ai biết cái tốt thì cũng là biết cái không tốt, tức là biết cái xấu rồi đó. Ai biết điều lành thì cũng là biết điều chẳng lành, tức là biết điều tội lỗi rồi đó. Bởi vậy Có và Không cùng sinh ra, Khó và

Dễ cùng hình thành, Dài và Ngắn cùng một hình dáng, Cao và Thấp cùng có một chiều, Giọng và Tiếng cùng có một hòa điệu, Trước và Sau, cùng có một hướng.

Có và Không cùng sinh ra. Nghe câu này ai chẳng bảo là mâu thuẫn ? Thực ra đó không phải là mâu thuẫn, nhưng chỉ là tương phản thôi. Mâu thuẫn là khi ta quyết Có là Không, hoặc Không là Có. Còn đây Lão Tử quyết Có và Không cùng sinh ra như hai hình thái của thực tại, cũng như hai đầu của cùng một chiếc gậy, hai chân của cùng một người : sở dĩ tôi gọi chân này là chân phải vì tôi cũng gọi chân kia là chân trái. Trái với Phải, Trên với Dưới, Có với Không vừa tương phản nhau vừa lệ thuộc lẫn nhau, đến nỗi tôi không thể hiểu Trái nếu tôi không đặt nó trong tương quan với Phải. Về Khó Dễ, Ngắn Dài, Trước Sau, Cao Thấp cũng thế. Thấy đều là cặp tương phản và bản chất của chúng là vừa phủ nhận nhau vừa phải dựa vào nhau mới có ý nghĩa : Khó là gì ? là không Dễ. Và Dễ là gì ? là không Khó. Ta không thể có cách định nghĩa nào khác.

Lão Tử nói Thiên Địa là gốc vạn vật, cũng như Kinh Dịch nói Âm Dương là bản chất mọi loài. Vẫn là « lưỡng nghi », hai yếu tố luôn hòa hợp để cấu tạo muôn loài muôn vật. Học thuyết này sẽ được hai vị thánh hiền của Đạo giáo là Liệt Tử và Trang Tử tô điểm thêm cho hoàn thành, nhưng chung quy

vẫn không ra ngoài quan điểm một sự tiến hóa do « hai thái cực tương phản nhau và tương phù nhau ». Chẳng hạn bàn về cái thế biến dịch của vạn vật trong vũ trụ, Liệt Tử viết : « Hữu sinh bất sinh, hữu hóa bất hóa. Bất sinh giả năng sinh sinh, bất hóa giả năng hóa hóa. Sinh giả bất năng bất sinh, hóa giả bất năng bất hóa. Cổ thường sinh thường hóa. Thường sinh thường hóa giả, vô thời bất sinh vô thời bất hóa. Âm Dương nhĩ, Túc thời sinh nhĩ. » (Xung hư chân kinh, Chương I, A). Nghĩa là : Có một vị sinh thành không do ai sinh ra, có một vị tạo hóa không do ai tạo ra, Không ai sinh ra ngài, ngài có khả năng sinh ra vạn vật, không ai tạo nên ngài, ngài có khả năng tạo thành mọi sự. Là vị sinh thành, ngài không thể không sinh. Là tạo hóa, ngài không thể không sáng tạo. Do đấy mà có sinh sinh hóa hóa từ ngàn xưa. Mà gọi là sinh sinh hóa hóa, cho nên không lúc nào là không sinh, không lúc nào là không hóa. Đó là Âm Dương, đó là bốn thời tiết.

Liệt Tử nói thế đã rõ lắm về biện chứng Âm Dương và chuyển động bốn thì (tiết). Nhưng với những câu sau đây, ông còn đi sâu hơn nữa vào bản chất biến dịch của vạn vật. « Tích giả, thánh nhân nhân âm dương dĩ thống thiên địa. Phù hữu hình giả sinh ư vô hình, Túc thiên địa an tòng sinh. Cổ viết hữu thái dịch, hữu thái sơ, hữu thái thủy, hữu thái thổ. Thái dịch giả, vị kiến khí dã. Thái sơ

giả, khí chi thử dã. Thái thử giả, hình nhi thử dã. Thái tổ giả, chất nhi thử dã. Khí hình chất cụ nhi vị tương ly.» (Xung hư chân kinh, Chương I, C). Nghĩa là : Từ xưa thánh hiền vẫn nhờ âm dương mà thấu suốt cái lý của trời đất : cái hữu hình được sinh ra bởi cái vô hình, đó là cách sinh hóa âm thầm của trời đất. Nhân đó các bậc thánh hiền nói tới Biến dịch vĩ đại, Khởi đầu vĩ đại, Nguyên thủy vĩ đại, Nguyên tổ vĩ đại. Biến dịch vĩ đại là khi chưa có cả đến những vật tế vi nhất. Khởi đầu vĩ đại là khi bắt đầu có những vật tế vi như khí. Nguyên thủy vĩ đại là khi bắt đầu có các vật hữu hình. Nguyên tổ vĩ đại là khi bắt đầu có các sự vật vật chất. Khí, hình, chất là những cái không bao giờ lìa nhau.

Như vậy ta có thể coi vũ trụ là cõi biến hóa. Luôn luôn biến hóa.. Vô thời bất sinh, vô thời bất hóa. Trong cảnh đó, với quan điểm của đạo giáo, người quân tử phải đạt tới cái đức «vô vi» như Lão Tử đã viết : «*Thị dĩ thánh nhân xử vô vi chi sự : sinh nhi bất hữu, vi nhi bất thị, công thành nhi phát cư.*» (Đạo đức kinh, Chương II). Nghĩa là : Bởi đó thánh nhân xử với vạn vật theo lối vô vi : sống mà không chiếm đoạt, làm mà không cậy công, thành đạt mà không dừng lại. Cũng bởi vì thánh nhân luôn theo đúng đạo trời, tuần tự biến hóa với trời, không ngừng, *không nghỉ*. Liệt Tử đã diễn tả điều này bằng câu chuyện ý vị sau đây : Tử Cống chán học, xin Trọng Ni cho phép nghỉ Trọng

Ni trả lời không có chỗ nghỉ nơi người sống (*sinh vô sở tức*). Tử Cống hỏi có chỗ nào nghỉ được không, thì Trọng Ni trả lời : «Có chứ. Đó là cái phần mộ, đó là cái chết» (*hữu yên nhĩ, phần như dã, cách như dã*). Và Tử Cống liền hoan hô cái chết (*đại tai tử hồ !*). Trọng Ni liền nhân đó dạy rằng : «Người ta mới chỉ biết sống là vui, chưa biết sống là khổ ; biết già là cần cỗi, chưa biết già là an nhàn ; biết chết là điều cực, chưa biết chết là nghỉ ngơi» (*nhân tri sinh chi lạc, vị tri sinh chi khổ ; tri lão chi bại, vị tri lão chi dật ; tri tử chi ác, vị tri tử chi tức*) (*Xung hư chân kinh*, Chương I, J).

Quan niệm biến dịch của Đạo học trên đây, tuy không khúc chiết và rành rọt như ta sẽ thấy nơi sự trình bày của triết Tây phương, nhưng cũng kể là gồm đủ những yếu tố của biện chứng pháp : những cặp tương phản kế tiếp nhau, và một chuyển động không ngừng từ đầu đến cuối. Điều đáng chú ý là từ Kinh Dịch đến Lão Tử, Liệt tử và nhất là Trang Tử, quan điểm «*dịch*», tức biện chứng, càng ngày càng có vẻ đi sâu thêm vào nẻo huyền học. Tuy nhiên so với Ấn độ, thì dầu sao Trung Hoa vẫn được coi là thực tiễn hơn nhiều, cả ngành triết học. Bởi vậy khi nhìn sang triết Ấn độ, chúng ta sẽ thấy sự suy tưởng của các vị thánh hiền bay bổng quá cao, không còn nhìn đâu là trời đất nữa.

Triết học của xứ sông Hằng đã nhiều thế kỷ triền miên với nền huyền học chính thống của các

kinh Phệ đà và Áo nghĩa thư. Đó là thuyết Bà la môn với chủ trương vạn vật có bản tính và con người có tự tính ngàn đời. Đối lại với họ là học thuyết của phái *Hur vô* (Nâstika) cho rằng mọi sự là hư vô, không gì có bản tính. Hai phái này, Bà la môn và Hur vô tranh luận nhau, phủ nhận nhau như thể lừng ngót chục thế kỷ mà không tiến thêm được bước nào cho sự nhận thức về vũ trụ và con người, bởi vì chưa có tổng đề cho chính đề (Bà la môn) và phản đề (*Hur vô*). Học thuyết của Phật tổ đã là tổng đề đó: Ngài dạy rằng vạn sự vô thường. Muôn vật luôn sinh diệt, biến hóa, như bánh xe quay. Pháp luân: bánh xe là hiệu hiệu đạo lý của Ngài. Tuy nhiên trong cái vô thường này cũng có cái thường, vững như bàn thạch: đó là luật nhân quả, cũng gọi là Duyên khởi pháp (Pratityasamutpâda). Mà Duyên khởi pháp là gì? là chuyển động biến dịch, con người « *trầm luân* » đắm chìm trong bể khổ, ăn những nghiệp quả do chính mình tạo ra. Cho nên nhờ Duyên khởi pháp, Phật tổ đã giải quyết được cặp tương phản Bà-la-môn và Hur vô. Bà-la-môn chủ trương thuyết « *thường kiến* », nghĩa là con người có bản tính bất biến và vĩnh cửu như Bà-la-môn. Ngược lại, nhóm Hur vô bảo rằng chết là hết. Tóm lại, theo đạo Bà-la-môn thì mỗi khi luân hồi, chính ta sinh lại: còn theo thuyết Hur vô thì đó là người khác sinh ra, chứ còn ta đâu mà tái sinh. Theo Phật tổ thì khi tái



sinh, ta *vừa là ta, vừa không là ta*. Đọc kinh *Na-tiên tỷ kheo*, ta thấy thầy Na tiên giảng giải tường tận về điểm này : nếu bạn tái sinh trong một cái thân (danh sắc) khác, thì bạn thoát rồi, có phải ăn quả báo đâu. Như vậy là Cam làm và Quít chịu sao ? Còn như bạn tái sinh y nguyên với cái thân này thì có gì là thay đổi cho bạn đâu ? Như vậy luật nghiệp báo trở thành vô hiệu ư ? Cho nên phải nhận rằng con người tái sinh theo luật nghiệp quả luân hồi thì *vừa khác* mà *vừa cũng* là mình. Thí dụ cây xoài khi bé với cây xoài khi lớn : nó *vừa khác*, *vừa cũng* là nó. Bé thì khác với lớn, nhưng trước sau vẫn là cây xoài đó (Xem *Na-tiên tỷ kheo kinh*. Bản dịch Đoàn trung Côn, in kỳ nhì, không đề năm tr. 45-47).

Duyên khởi pháp, tức Thập nhị kỳ duyên của Phật tổ đánh dấu sự xuất hiện và những tiến triển lớn lao của biện chứng pháp cho nền tư tưởng Ấn độ. Thế rồi ngay chính trong lòng Phật pháp lại sinh ra hai khuynh hướng đối lập nhau : Thượng tọa bộ thì chủ trương bảo trì nguyên vẹn lời dạy của Phật tổ và hiểu các kinh Phật theo nghĩa truyền thống, còn Đại chúng bộ lại chủ trương cải cách và hiểu các kinh Phật theo nghĩa linh động (phương tiện). Bởi đó đã xuất hiện một khuynh hướng thứ ba, tổng hợp hai khuynh hướng tương phản trên đây : đó là phái Trung luận (Madhyamika) mà ông tổ là *Long Thọ* (Nāgārjuna). Thực ra những nét căn

bản của Trung luận đã xuất hiện trước Long Thọ, nơi bộ kinh Bát nhã ba la mật (Prajñāpāramitā-sūtra). Đó là thuyết chân không (sunyatā). Chẳng hạn truyền thống Tam tạng kinh vẫn coi Niết bàn là siêu việt đối với luân hồi: Niết bàn là vô vi (asamskrta), còn vạn vật trần gian là Hữu vi (samskrta). Chẳng hạn trong kinh Udāna, Phật tổ dạy rằng có một Vô vi, bất sinh và bất biến, vì nếu không có Vô vi đó thì không còn đường giải thoát cho cái hữu vi (Udāna, VIII, 4). Nhưng bộ Bát nhã ba la mật kinh lại cho rằng cái Vô vi và cái Hữu vi cũng chẳng hơn gì nhau, cái nọ không thể có nếu không có cái kia, cho nên Niết bàn không tuyệt đối gì, và cũng không siêu việt gì hết: « *Tất cả mọi sự đều giống nhau, cho nên ta không thể thấy có vô vi ở ngoài thế giới hữu vi, cũng như không thể thấy hữu vi ngoài vô vi. Đó là chân lý tối thượng? Ngoài thế giới hữu vi, không thể có cái gì là vô vi, và ngược lại ngoài vô vi không thể có hữu vi. Vô vi và hữu vi đều là chân không, cho nên không khác gì nhau.* » (Dẫn trong A. BAREAU, *L'absolu en philosophie bouddhique, évolution de la notion d'asamskrta*, Centre de Documentaion universitaire, Paris 1951, tr.139).

Long Thọ đã siết chặt tương quan hỗ tương giữa Vô vi và Hữu vi, giữa Hữu và Vô, và ngài đi tới kết luận: Cả hai, Vô vi và Hữu vi cùng tương đối vì phải liên hệ và tùy thuộc lẫn nhau. Trước là

lệ thuộc nhau trên phương diện quan niệm: Có là không Không, và Không là không Có, chúng ta nhất thiết phải dựa vào cái nọ để quan niệm cái kia. Cũng như Pyrrhon đã nói: tuyệt đối cũng là tương đối, vì nếu tương đối là sự so sánh hai cái ở cùng một bình diện với nhau, thì tuyệt đối là sự so sánh cái ở bình diện dưới với cái ở bình diện trên. Tuyệt đối là không có đối, nhưng lại phải dựa vào cái đối mới quan niệm được cái tuyệt đối. Ở đây Long Thọ viết: « Vì có Hữu vi nên mới có vô vi. Mọi sự vật đều chân không (vạn pháp chân không), cho nên hữu vi cũng chân không, và vô vi cũng chân không. » (Dẫn trong A. BAREAU Sđ tr. 176). Và Gs. Bareau đã quang diễn tư tưởng Long Thọ như sau: Theo định nghĩa, vô vi là cái không hữu vi. Vậy nếu không có gì đáng gọi là hữu vi, thì cũng không có gì đích thực là vô vi. Trên lãnh vực luân lý, vô vi lệ thuộc vào hữu vi, và Long Thọ đã khẳng định rằng nhờ có hữu vi mà có vô vi». (Sđ, tr. 176). Thế còn trên bình diện thực hữu? Ngài Long Thọ cũng quyết như bộ Bát nhã Ba la mật kinh: sắc sắc không không, vạn sự chân không. Ngài viết: « Vì có hữu vi nên mới có vô vi. Nếu hữu vi không thực sự hiện hữu, thì vô vi cũng không thực sự hiện hữu. Tại sao? Ngoài những vật hữu vi này không có gì là vô vi hết, Sao thế? Bởi vì vô vi được coi là thực chất sâu xa của hữu vi, mà hữu vi không có thực, nên vô vi cũng không có thực. Hữu vi và vô vi cùng

được gồm trong chữ vạn pháp. Hữu vi mà chân không thì vô vi cũng chân không ». (Dẫn trong A. Bareau, Sd, tr. 183-184).

Phải đọc vào những sách của ngài Long Thọ mới biết rằng thời đó ngài đã thành thạo và sử dụng biện chứng pháp một cách tuyệt diệu chừng nào. Gs. T.R.V. Murti đã nghiên cứu khá đầy đủ về hệ thống trung luận của ngài cũng như sự sắc bén của biện chứng pháp ngài dùng. (Coi Murti, *The central philosophy of Buddhism*, London 1955). Xem thế, biện chứng pháp hầu như truyền thống của Phật giáo, bởi vì sau Long Thọ, người ta còn thấy phương pháp biện luận này được sử dụng một cách tài tình bởi tác giả cuốn *Thủ lãng nghiên*, cũng như tác giả cuốn *Pháp bảo đàn kinh*.

Như nhiều học giả đã nhận xét và như tôi đã nhắc tới trên kia, tư tưởng Trung hoa và tư tưởng Ấn độ có hai chiều hướng khác nhau : một đàn thực tiến đến duy vật, một đàn cao siêu đến huyền bí. Thực thế, tất cả biện chứng pháp của ngài Long Thọ cũng như của ngài Huệ Năng đều nhằm phá chấp diệt mê hầu dẫn chúng sanh vào cõi Chân không, Tịch diệt. Đó là bản sắc của tư tưởng Ấn độ. Bên Trung hoa thì tư tưởng Lão Trang cũng thiên về huyền bí, nhưng vẫn giữ được phần nào sắc thái «hiện sinh» của người Trung hoa.

* * *

Chúng ta đã dừng lại khá lâu nơi mấy thuyết biện chứng huyền học của Đông phương, bởi vì đó là một kiểu biện chứng pháp chúng ta sẽ không đề cập đến trong những chương sau đây nữa. Thường mỗi khi nói đến biện chứng pháp, chúng ta luôn nghĩ đến biện chứng pháp ba nhịp, vậy mà loại biện chứng pháp huyền bí trên đây thực ra chỉ có hai nhịp tương phản mà không có nhịp ba, tức tổng đề. Điều này đúng cả cho những gì ta đã đọc nơi Lão Trang, cũng như nơi ngài Long Thọ và ngài Huệ Năng : ta luôn luôn chỉ thấy Hữu vi và Vô vi, Âm và Dương, Trước và Sau, Trên và Dưới, chứ không thực tại nào được coi là tổng hợp của Có và Không. Các ngài dùng Có để hủy Không, và dùng Không để hủy Có hầu đi tới Chân Không hoặc đi tới Đạo. Thực ra không riêng gì Đông phương, vì Tây phương cũng có loại biện chứng pháp hai nhịp như thế : đó là biện chứng pháp huyền bí của thầy Eckhart và biện chứng pháp hiện sinh của Kierkegaard và của Nietzsche. Viết về biện chứng pháp nơi Kierkegaard, Gs. Jean Wahl đã nhận định một cách chí lý : « *Biện chứng pháp hiện sinh này là một thứ biện chứng muốn nêu rõ những cái tương phản. Đó là thứ biện chứng pháp hai nhịp, chứ không ba nhịp, vì chỉ có chính đề và phản đề. Không có tổng đề giữa cái vô cùng và cái hữu cùng — chúng chỉ có thể hòa hợp nhau một cách huyền bí trong niềm tin : và đó là một thách đố cho*

*lý trí con người... Đó là những biện chứng pháp tình cảm và chúng chỉ có hai hạn từ, chính đề và phản đề. Chúng không vươn tới tổng đề. Mà nếu có tổng đề đi nữa, thì lại là một tổng đề không thể nói lên được bằng lời ; đó là những tổng đề đề mà sống thối. » (J. Wahl, *Traité de métaphysique*, Payot 1957, tr. 690 và 693).*

Hiện sinh và huyền bí giống nhau ở chỗ muốn trực tiếp đạt được thực tại, muốn trực tiếp kinh nghiệm bản chất của thực tại. Và trong công việc này, họ nghiệm thấy sự bất lực của lý trí : lý trí thì rõ ràng, nhưng lý trí không bao quát được toàn thể những phong phú của thực tại. Thành thử nói cho cùng, lý trí vừa là phương tiện vừa là trở ngại cho ta trên con đường đi tới thực tại, cũng như đôi cánh vừa là sức đưa bổng lên vừa là sức đè nặng con chim xuống.

Không cần thông thái lắm cũng nhận biết rằng lý trí con người không thể bao quát được tất cả sự thực, tâm trí con người không có khả năng đạt tới chân lý tuyệt đối. Vẫn còn có những điều vượt qua tầm tri thức của ta. Vẫn có những mâu thuẫn và những huyền bí ta đành chịu không sao chọc thủng được, mặc dầu ta nhận thấy rằng tri thức của ta cứ mỗi ngày mỗi sâu rộng hơn. Đó là lập trường của những ai tin vào biện chứng pháp : họ tin vào một sự tiến triển vô biên, mặc dầu họ biết rồi ra cũng không bao giờ con người bao quát

được tất cả sự thực. Họ là những người chống lập trường giáo điều, vì thuyết giáo điều chủ trương những bản tính bất biến và những câu định nghĩa ngàn đời. Họ cũng có lập trường đối nghịch với phái huyền bí và hiện sinh, vì huyền bí và hiện sinh kiểu Nietzsche và Kierkegaard muốn đạt tới một thứ sự thực trực tiếp không cần nhờ đến lý trí. Tóm lại, biện chứng pháp là tìm hiểu sự thực của những người tin vào một tiến triển vô hạn của lý trí.

Chúng ta có thể định nghĩa biện chứng pháp với J. Wahl : « *Biện chứng pháp là con đường đưa tới thực tại, chứ nó không phải là tất cả thực tại. Đàng khác, nơi chữ dialectique có ý chỉ một dia, nghĩa là vượt qua cho nên biện chứng pháp là đường đi, chứ không phải là khởi điểm và cũng không phải là chỗ đến.* » (J. Wahl, Sđ. tr. 696-697). Chữ dialectique của Pháp do phiên âm chữ *dialektikè* của Hy Lạp, và chữ này thành bởi hai chữ : *dia*, nghĩa là cả hai, xuyên qua ; và *legein*, nói. Như vậy biện chứng pháp là đi từ đầu đến cuối đường, từ chỗ u minh tới chỗ sáng sủa, từ chỗ nghi hoặc đến chỗ phân minh : nó chính là con đường dẫn chúng ta đi tới như vậy. Đi tới luôn, không bao giờ dừng lại, bởi vì nó có ba nhịp. Nhịp đầu là chính đề (khi hai chân còn liền với đất), nhịp hai là phản đề (khi chân đã lìa đất), và nhịp ba là tổng đề (khi chân lại đặt trên đất, nói một chỗ xa hơn trước). Rồi nhịp ba này

tức khắc trở thành nhịp một cho một vận động khác tiếp theo. Trên con đường biện chứng pháp, chính đề là nhận thức đầu tiên, phản đề là nhận thức kế tiếp và chống lại nhận thức trước : do sự cọ xát của hai nhận thức tương phản này mà sinh ra nhận thức thứ ba, vừa phủ nhận hai nhận thức trên đây, vừa giữ lại những gì là tích cực của hai nhận thức đó. Cho nên từ chính đề đến tổng đề, ta đã tiến một bước thực sự : phản đề là phương tiện của sự tiến bộ này, cho nên phản đề (cũng gọi là hủy thể) được coi là xương sống của biện chứng pháp. Nhưng tri thức không dừng lại nơi tổng đề : thoát khi đạt được tổng đề, thì một thắc mắc mới liền nảy ra, một phản đề mới liền xuất hiện, thế là chuyển động biện chứng lại tiếp tục cất bước.

Ngày nay, hễ nghe nói biện chứng pháp, tự nhiên ai cũng nghĩ tới duy linh biện chứng pháp của Hegel và duy vật biện chứng pháp của Karl Marx. Những cuộc tranh luận sôi nổi gần đây đều là những cuộc tranh biện giữa những người theo thuyết Hegel như Sartre và Hyppolite, với những người theo thuyết của Marx như Garaudy và Vigier. Cho nên Duy tâm biện chứng và Duy vật biện chứng sẽ là hai chương quan trọng của tập sách này. Nhưng để gọi là gắng đi tới ngọn nguồn, chúng ta sẽ tìm hiểu biện chứng pháp của Platon ngày xưa, và những chiều hướng biện chứng pháp ngày nay nơi các triết gia như Sartre, Gurvitch và Lévi-Strauss.

CHƯƠNG I

Biện chứng pháp duy niệm của Platon

Người ta thường coi Socrate là cha đẻ của triết phương Tây, và Platon là triết gia đầu tiên có để lại một học thuyết vững chắc và những sách vở đầy đủ làm chứng tích. Socrate cũng là người đầu tiên đã sử dụng biện chứng pháp một cách khéo léo và tin vào sự hiệu nghiệm của phương pháp này. Ông là người chỉ biết hỏi và ít có thừa, vì ông bảo đại đa số con người ta ai cũng tưởng mình biết và ai cũng muốn bảo thủ lập trường của mình : sứ mệnh của ông là dùng những câu hỏi cắc có để đả phá cái tính tự đại và bất động này. Thần Apollon đã khen ông là người khôn ngoan nhất thế giới, là hiền triết, vì ông biết rằng mình không biết gì hết. Vì tự nhận mình không biết gì, Socrate đã dùng đối thoại để

chất vấn tất cả những người tự cho là mình biết : sử sách truyền lại rằng ông đã chất vấn tất cả mọi thứ người trong xã hội thời đó, từ ông nghị sĩ đến bà làm bếp, từ ông bác sĩ đến ông thầy dạy võ. Những người này tự cho mình là chuyên môn, biết rành mạch, chẳng hạn ông nghị sĩ cho rằng mình biết việc nước, nhưng khi Socrate đặt vấn việc nước là gì ? phải làm gì để mưu hạnh phúc cho dân ? phải làm gì để thực hiện một xã hội công bình ? công bình là gì ? vân vân, thì ông ta lại không trả lời được một cách rõ ràng và chắc chắn. Trường hợp điển hình là *Gorgias*, nhà hùng biện đại danh ở thủ đô Nhã Điền : ông ta có thể lực hơn cả những nghị sĩ vì ông là thầy của nhiều nghị sĩ về khoa ăn nói. Ai cũng kính sợ ông ta, và chính ông ta tự coi mình là người biết việc hơn cả. Khi Socrate khởi sự hỏi về cái tài của ông, thì ông không ngần ngại xác nhận rằng : «*Đó là nghệ thuật để thuyết phục người khác, dầu người khác đây là quan tòa ở pháp đình, là nghị sĩ ở Quốc Hội hay Tổng trưởng ở Nội các. Với tài ăn nói của tôi, tôi có thể bắt mọi người qui phục và làm theo ý tôi.*» (Đại ý *Gorgias* 452e). Nhưng rồi Socrate đã dùng những câu hỏi hóc búa dẫn Gorgias đến chỗ nhận rằng : muốn thuyết phục người khác, thì phải biết rõ điều gì là phải, điều gì là quấy, cái gì nên, cái gì không nên. Thành thử nếu Gorgias quyết mình thuyết phục được cả bác sĩ và luật gia, thì chẳng hóa ra ông ta biết hơn người biết ư ? (*Gorgias*, 459a).

Kết cục ông thầy của khoa ăn nói, ông thầy của các nghị sĩ phải nuốt hận mà nhận rằng «*khoa ăn nói chỉ là một nghệ thuật giúp ta làm được cho những người không rành tin rằng ta biết việc hơn cả những người chuyên môn*» (*Gorgias*, 459 e).

Tất cả mọi người đều nghĩ và quyết định rằng mình biết : họ quá tin vào sự biết của họ. Đó là như chính đề, Socrate đã là phản đề : các câu hỏi cắc cớ của ông (Chắc không ? Biết đâu sự thực đã không hoàn toàn như vậy ?) đã dồn đối phương vào thế khủng hoảng, rồi sau cùng bị sa vào mâu thuẫn. Bản chất của những câu hỏi là thế : chúng phủ nhận sự vững chắc và tự tin của những mệnh đề khẳng định, làm những mệnh đề này bị lung lay rồi có thể bị phủ nhận. Như chúng ta đã có lần nhận định trên kia : phản đề là xương sống của biện chứng, của tiến bộ. Socrate là con người hỏi, cho nên đã xứng đáng được coi là cha đẻ của triết học phương Tây.

Platon, người con tinh thần của Socrate, đã ghi lại và tô điểm những đối thoại mà Thầy ông đã có với các nhân vật thời đó. Hơn nữa, Platon đã kiện toàn phương pháp chất vấn của Thầy cho thành một khoa học thực sự : đó là khoa *biện chứng pháp*. Rồi trong cả lịch sử triết học Hy Lạp, Platon cũng là người sùng thượng Biện chứng pháp hơn hết, trái hẳn với Aristote là người sẽ coi biện chứng pháp là một cách luận lý thứ yếu, Chúng ta sẽ nghiên cứu đầy đủ về biện chứng pháp của Platon, vì nếu Socrate

được coi là cha đẻ, thì Platon mới thực sự là thầy dạy của nền tư tưởng phương Tây. Ảnh hưởng của Platon vẫn còn vô cùng sâu đậm hiện nay. Nhất là về vấn đề biện chứng pháp. Tuy nhiên, muốn hiểu đến nguồn ngọn, chúng ta cũng biết rằng trước Socrate, Hy Lạp đã có cả một truyền thống văn học. Socrate sinh vào quãng giữa thế kỷ thứ 5 trước Tây lịch, nhưng ngay từ thế kỷ thứ 7 trước Tây lịch, Hy Lạp đã có nền tư tưởng với những Thalès, Anaximène, v.v... và thế kỷ thứ 6 với Héraclite và Parménide.

Vậy chúng ta sẽ xem qua biện chứng pháp của thời trước Platon, rồi sẽ nghiên cứu về biện chứng pháp của Platon, sau đó chúng ta sẽ thử nhận định về giá trị tri thức của biện chứng pháp này.

I. — Biện chứng pháp trước Platon

Thế kỷ thứ 7 và thứ 6 trước Tây lịch, Hy Lạp đã có một nền văn học cao lắm : kiến trúc, điêu khắc hội họa, khoa học đều đã đạt tới mức cao lắm. Người ta gọi thời này là thời đại «*thất hiền*», trong số 7 vị này, Thalès được người ta biết nhiều nhất, không những vì những định lý hình học mang tên ông, mà nhất là vì ông cũng là triết gia đã để lại cho ta một hệ thống tư tưởng.

Thalès nói rằng vạn vật do biến dịch mà ra. Nguyên ủy của vũ trụ vạn vật là Nước. Nước có bản chất biến động không ngừng : một vận động hướng lên và một vận động hướng xuống. Nước bốc lên

thành Khí, và Khí bốc lên thành Lửa. Nước cũng đông lại thành đá, thành Đất, Thủy, Thổ, Hỏa, Khí đó là 4 nguyên tố kết tinh thành vạn vật. Nhưng yếu tố uyên nguyên, thái tổ, là Nước. Thalès còn nói : không những vạn vật đã từ lòng Đại Dương mà sinh ra, nhưng Đại Dương còn mãi mãi nuôi dưỡng muôn vật : từ cây cỏ đến cầm thú, từ loài vật đến loài người, Nước được coi là sức bổ dưỡng và nhựa sống không ngớt chu lưu.

Nietzsche đã đặc biệt say mê các triết gia trước Socrate và ông đã dày công nghiên cứu về các vị này. Viết về Thalès, ông đã đưa ra nhận định : *« Triết học Hy Lạp xem như bắt đầu với một ý tưởng phi lý vì cho rằng Nước là nguồn gốc và là mẹ sinh ra vạn vật. Ý nghĩ này có đáng cho ta dừng lại và nghiên cứu không ? Đáng lắm, vì ba lẽ : trước hết đó là một công lý (axiome) liên can đến nguồn gốc vạn vật, rồi đó là một câu nói không dựa vào hình ảnh và cũng không dựa vào truyền thuyết, và sau cùng đó là câu nói mà trong đó đã manh nha ý tưởng rằng « tất cả là một » Lý thứ nhất còn đặt Thalès trong cái xã hội tôn giáo và sùng tín của thời ông ta, nhưng cái lý thứ hai đã đặt ông biệt ra ngoài họ và ông trở thành một nhà bác học thiên nhiên, và cái lý thứ ba thì tỏ ra ông là triết gia đầu tiên của Hy Lạp » (Nietzsche, *La naissance de la philosophie*, bản dịch G. Bianquis Gallimard 1938, tr. 42). Như vậy Thalès là triết gia đầu tiên vì ông là người đầu*

tiên nhận ra rằng vũ trụ vạn vật là một toàn thể duy nhất, một khối duy nhất, có một nguồn gốc chung. Đông cũng như Tây, cổ kim vẫn định nghĩa hiền triết là người thấu được cái « *cùng kỳ lý của vũ trụ vạn vật* », cái nguồn gốc sâu xa nhất của muôn loài. Thalès đã trực giác thấy cái « *cùng kỳ lý* » đó, nhưng «cũng như thi nhân đành phải dùng cái ngôn ngữ bập bẹ của chúng ta để nói lên những gì ông đã kinh nghiệm trong sâu thẳm, thì Thalès cũng phải dùng ngôn ngữ, cái phương tiện tồi tàn này, để diễn tả cái trực giác triết lý sâu thẳm của ông. Bởi vậy, khi muốn nói lên cái nhìn nhất quán của ông về vũ trụ vạn vật, ông đã nói đó là Nước.» (Nietzsche, Sd, tr. 48).

Dẫu sao Thalès cũng chỉ là bước đầu. Một bước đầu đáng kể, vì ông đã nhận ra cái «*dịch lý*», tức bản chất biến dịch của vạn vật. Phải đợi Héraclite, đầu thế kỷ thứ 6 trước Tây lịch, chúng ta mới có một nền triết học xây trên biện chứng pháp và được quảng diễn đầy đủ.

Thuyết biến dịch của Héraclite như thế nào ?

Gần đây, những thuyết gia Mác xít thường đề cao thuyết biến dịch Héraclite. Chẳng hạn Gs. Vigier, khoa học gia Mác xít, đã nói trong khi tranh luận với Sartre về biện chứng pháp : « *Càng ngày khoa học càng chứng thực cho câu nói sâu xa của Héraclite, câu nói làm nền tảng cho biện chứng*

pháp: Tất cả đều chuyển động, tất cả đều biến hóa.» (Marxisme et Existentialisme, Plon 1962, tr. 58). Làm thế họ có ý giảm ảnh hưởng của Hegel đối với Marx, vì đề cao Héraclite là coi ông này như cha đẻ của biện chứng pháp chứ không phải Hegel, đồng thời họ tìm được những điểm tựa cho biện chứng pháp duy vật của họ. Thực vậy, thuyết biện chứng của Héraclite có tất cả những sắc thái của một duy vật biện chứng.

Thuyết biến dịch của Héraclite có thể gồm trong hai chủ đề : a) Vũ trụ vừa hằng hữu, vừa luôn luôn biến dịch, cho nên không có gì thực sự trường tồn, mặc dầu ta có cảm tưởng như vậy ; — b) Mâu thuẫn là bản chất vạn vật, vì vạn vật được sinh thành bởi «âm dương» và mang trong mình cả sống lẫn chết.

a) *Vũ trụ biến dịch.*— Ai cũng biết câu nói của Héraclite : «Ta không thể tắm hai lần trong cùng một con sông», vì từ lần tắm trước đến lần tắm sau, nước sông đã đổi hẳn. Câu thơ danh đó nói lên cái nhìn biến dịch vô cùng của ông. Nietzsche đã ghi lại nguyên văn câu của Héraclite như sau : «*Tôi chỉ nhìn thấy biến dịch. Các bạn đừng có để mình mắc lừa ! Chính cái nhìn thiên cận của bạn chứ không phải bản tính sự vật làm cho bạn nhìn thấy một nền đất đứng trơ trơ trong cái biển bênh bồng của biến dịch. Bạn đặt những tên cho các vật y như thể chúng có một quang hiện hữu chặt chẽ, chứ bạn có biết đâu rằng con sông bạn xuống tắm lần thứ hai không còn*

là con sông lúc trước nữa.» (Dẫn trong Nietzsche, Sd. tr. 55).

Vũ trụ quan của Héraclite là một vũ trụ quan động, khác hẳn cái nhìn về vũ trụ của Parménide và Platon sau này là thứ vũ trụ quan tĩnh và bất biến. Nietzsche đã không ngớt và không nề lời thỏa mạ vũ trụ quan tĩnh này, lên án cho nó là duyên cớ sự trì trệ nơi truyền thống tư tưởng triết học phương Tây cho tới thời của ông. (Sd. tr. 80-90). Không có gì coi bộ yên lặng bằng dòng sông, thế mà cũng không gì thay đổi liên li như nước dòng sông: tuy chưa có cái nhìn vững chắc của một nhà khoa học như Teilhard de Chardin, Héraclite cũng đã trực giác thấy bản chất biến dịch và tiến hóa của vạn vật. Ông viết về vũ trụ: *«Vũ trụ này, không thần thánh và cũng không người nào tạo nên: nó vẫn là, đang là, và sẽ là một thứ lửa sống động, theo nhịp thấp lên và theo nhịp tắt đi.»* (Dẫn trong L. Robin, *La pensée grecque*, Paris 1928, tr. 87). Nói gọn lại, thì Héraclite coi Lửa là nguồn gốc vạn vật. Một thứ Lửa linh động và vô cùng biến dịch: Lửa này có hai hướng biến hóa. Theo hướng đi xuống thì một phần Lửa này sẽ đặc lại thành Nước của bốn bề: một phần Nước sẽ chết đi thành Đất, nghĩa là đặc lại, hóa ra Đất, Còn hướng đi lên là hướng của những Khí bốc lên từ Đất và từ Biển, thành mây rồi cháy thành Lửa.

Khí cháy thành Lửa. Thế là hết một vòng.

Nhưng rồi Lửa lại tuần tự kết tụ lại thành Nước, rồi Nước thành Đất, Đất thành Khí v.v... Hết vòng này đến vòng khác, cuộc biến dịch không lúc nào ngơi, không khi nào dừng. Vạn vật vay sống trả chết, Nước là sự chết của Lửa, nhưng rồi Đất lại là sự chết của Nước, và Khí sẽ là sự chết của Đất, để rồi Lửa sẽ là sự chết của Khí : Chết là là khởi đầu một sự Sống, nhưng sống và chết vẫn chỉ là những hình thái xuất hiện của cùng một bản thể duy nhất mà Héraclite gọi là Lửa linh động. Bàn về vũ trụ biến dịch của Héraclite, một học giả đã viết : *«Tất cả mọi vật đều sinh rồi diệt, không vật nào đứng vững. Chưa ai lợi khẩu hơn Héraclite để nói lên tính chất phù du của vạn vật, cũng như mối tương quan thân mật giữa sống và chết. Những cái đối nghịch nhau nối tiếp nhau, hay nói đúng hơn, mỗi vật đều trở thành cái đối nghịch với nó : cái lạnh trở thành nóng, cái nóng trở thành lạnh, ẩm trở thành khô và khô trở thành ẩm ướt. Vũ trụ được tạo thành do sự hòa hợp giữa những cái đối nghịch như thế. Ông gọi sự hòa hợp này là một hòa điệu, một danh từ mượn của nhóm Pythagore. Sự đối nghịch giữa cặp tương phản càng mạnh, thì hòa điệu của chúng càng sâu : cho nên dây cung càng căng thì chiếc cung càng mạnh, và những dây của đàn lục huyền càng căng thì tiếng đàn càng du dương. Hòa điệu vĩ đại nhất thì vô hình : đó là chỗ thể hiện sự hòa hợp của tất cả mọi tương phản.»* (A. Rivaud, *Histoire de la philosophie*,

t.I, PUF 1948, tr. 54).

Đó là cái nhìn tổng quát. Một cái nhìn bao lấy cả vũ trụ, từ khởi thủy đến tận cùng. Một vũ trụ luôn biến dịch, gồm toàn những sự vật có bản chất biến dịch. Bây giờ, nhìn thẳng vào từng sự vật, Héraclite còn đưa ra một nhận định « *dịch* » hơn nữa.

b) *Mâu thuẫn là bản chất vạn vật.* — Một câu nói khác cũng thời danh của Héraclite đã bày tỏ điều này : « *Tương phản là cha mọi vật và vua mọi loài* » (Mảnh 53, dẫn trong ROBIN, Sd. tr. 89). Tất cả mọi vật đều có bản chất mâu thuẫn, hàm chứa những yếu tố tương phản nhau : có sinh thì đã có diệt ở trong sinh, cũng như ngày càng gần chính Ngọ thì lại càng gần chiều và đêm. Héraclite viết : « *Ở trong ta, cái sống cũng là cái chết, cái thức cũng là cái ngủ, cái trẻ cũng là cái già, bởi vì theo biến dịch thì cái này là cái kia cũng như cái kia sẽ là cái này.* » (Mảnh 88, dẫn trong ROBIN, Sd. tr. 89). Các học giả viết về lịch sử tư tưởng Hy Lạp đều ghi nhận lời Aristote trách thuyết biến dịch của Héraclite dám chấp nhận những mâu thuẫn. Héraclite không những đã chấp nhận mà còn chủ trương nữa : theo ông, những gì mâu thuẫn nhất nơi quan niệm thì lại hợp nhất nơi sinh hoạt thường ngày, vì ta vẫn thấy đứa bé lớn lên và người sống chết đi. Như thế là cái bé lại lớn, và cái sống đã chết.

Tương phản là cha sinh ra của mọi vật. Không

những vạn vật là kết tinh của những hòa hợp giữa các yếu tố tương phản như âm dương, ngày đêm, đông hạ, hòa chiến, no đói... nhưng bản chất mỗi vật cũng là một mâu thuẫn sống động. Đứa hài nhi sơ sinh đã bắt đầu bước tới sự chết. Có sinh thì có tử, sinh tử cùng xuất hiện nơi mỗi vật khi nó sinh ra : rồi trong đứa bé đã có người lớn, và nơi cái trẻ đã có cái già, vì cũng đứa bé đó lớn lên và cũng người trẻ đó già đi. Không có sinh thì làm gì có tử, không có bé thì sao có lớn, và không có trẻ thì cái gì già đi ? Ai cũng thấy vạn vật biến chuyển, nhưng chỉ mình Héraclite đã trực giác thấy tính chất biến dịch ghê sợ của vũ trụ và của từng vật : ông nhìn thấy mọi vật trôi theo dòng thời gian, chuyển biến theo nhịp ngày tháng với một tốc độ kinh hồn đến nỗi ông đã nói chỉ nhìn thấy biến dịch và không thấy một cái gì đứng vững trong đồng nhất tính. Từ lúc mình nhìn đến lúc mình gọi tên sự vật, thì sự vật đã biến đổi ra khác, và tên gọi mà ta kêu lên chỉ hợp với sự vật đã qua đi rồi ...

Nietzsche đã sùng mộ Héraclite như thần tượng vì có cái nhìn sắc bén thấu vào lòng sự vật. « Cái tài uy hùng của Héraclite ở tại khả năng *trực giác* đặc biệt của ông. Trái lại ông coi thường và khinh bỉ những luận lý bằng *quan niệm sống*. Vì thế ông thích đưa ra những câu như « *Mọi vật, ở mọi thời, đều gồm nơi mình tất cả những tương phản* » : Aristote đã tố cáo ông phạm vào nguyên lý mâu

thuần. Nếu không gian và thời gian hiện hữu một cách tự thân, không nội dung, thì ta có thể trực giác chúng ngay cả khi không kinh nghiệm thấy sự vật cụ thể nào. Nhờ cách quan niệm thời gian như thế, Héraclite đã tìm thấy một phương thức cho cái nhìn trực giác. Quan niệm của ông giống quan niệm của Schopenhauer về thời gian : mỗi khoảnh khắc thời gian chỉ hiện hữu vì đã hủy được khoảnh khắc đi trước, để rồi chính mình lại bị hủy bởi khoảnh khắc đến sau. Nhưng Héraclite không chỉ nói có thể : ông đã do đây rút ra nhận định này : *bản chất vạn vật, bản chất thực tại là hành động. Hành động là hiện hữu. Không có cách hiện hữu nào khác... Vũ trụ vạn vật là một khối biến dịch, muôn đời biến dịch, không có gì là đứng vững, vì thực tại là biến dịch và hành động liên lỉ chứ không bao giờ là cái gì hết : đó là một ý niệm kinh hoàng, có hậu quả giống như cảm nghĩ của một người, trong cơn động đất, không còn tin vào chỗ nào để đứng vững* ». (Nietzsche Sd. tr. 56-50).

Nhìn lại học thuyết Héraclite, chúng ta thấy biện chứng pháp của ông vừa duy vật vừa huyền bí. Duy vật, vì ông nghĩ rằng vạn vật đều lo Lửa mà sinh ra. Huyền bí vì ông vẫn nghĩ như Thalès rằng : « vũ trụ đầy thần linh, đầy quỷ và đầy linh hồn, Vũ trụ có một hồn duy nhất toàn lửa, và linh hồn con người ta là những mảnh tạm thời bị rút ra khỏi hồn vũ trụ : khi chết hồn con người lại nhập vào

Đại Hồn » (A. Rivaud, Sđ. tr. 56). Riêng đối với vấn đề chúng ta đang nghiên cứu tức biện chứng pháp, có mấy điểm đáng ghi nhớ : a) Héraclite đã nhận ra bản chất biến dịch của vạn vật, và kiểu nói của ông đôi khi đã nhấn mạnh quá đáng về tính cách biến định này. — b) Ông đã đưa ra một nhận định quan trọng cho biện chứng pháp sau này, khi ông nói « *mỗi vật đều trở thành cái đối nghịch với nó* » ; nói như Hegel sau này, thì chính đề trở thành phản đề : như vậy cặp mâu thuẫn chỉ tương phản nhau trong quan niệm, nhưng lại hợp nhất nơi những vật sống động ; c) Biện chứng pháp của Héraclite chưa dành địa vị nào cho tổng đề ; thực ra ông không nói gì về tổng đề, chưa nói về chỗ sở đắc của mỗi chu kỳ xét như mỗi tổng đề của mỗi chu kỳ là một phong phú cho thực tại biến dịch. Có lẽ lập trường huyền bí của ông không cho phép ông nghĩ như vậy, bởi vì xem ra những chu kỳ biến dịch ông không để lại những sở đắc nào cho quá trình tiến hóa như ta thấy nơi những triết gia tin vào thực tại tinh thần của *lịch sử*. Tóm lại ông ý thức quá nhiều về tính chất phù du của vạn vật, nhưng lại chưa nhận ra tính chất thực tại của quá trình biến dịch, tức lịch sử.

Về phương pháp, chúng ta chưa học được gì mấy với Héraclite, vì sách vở của ông thất lạc hết, chỉ còn từng mảnh từng tấc. Hơn nữa, thái độ huyền học của ông làm ông không chú ý đủ đến

thực chất của *quá trình* biến dịch nơi vũ trụ vạn vật. Mà biện chứng pháp tỏ ra hay nhất ở chỗ giúp ta theo dõi từng bước, từng chu kỳ của quá trình này.

II. — Những đặc điểm của biện chứng pháp Platon

Thái độ của Platon đối với biện chứng pháp đã khác hẳn và trái ngược với thái độ của Aristote, đồ đệ của ông. Đối với Platon, biện chứng pháp là khoa học cao nhất, cho phép ta đạt tới mức đích thực của chân lý, còn đối với Aristote thì biện chứng pháp lại chỉ là một cách luận lý dựa trên những câu tiền đề không minh nhiên cho nên chỉ đạt những kết luận lỏng lẻo. Điều đó cũng tại vì Aristote quá tin vào những câu định nghĩa và khả năng trực giác của con người thường bị ảo tưởng, cho nên những câu định nghĩa thường chỉ nắm được một phương diện nào đó của thực tại thôi. Lịch sử của tư tưởng chứng minh rằng Platon có lý hơn, và tư tưởng uyên chuyên của ông giúp cho văn học tiến hơn tư tưởng giáo điều và đóng khung của Aristote.

Địa vị tối thượng dành cho biện chứng pháp đã được Platon nói đến nhiều lần trong các Đối thoại của ông, nhất là trong cuốn *Cộng Hòa* khi

ông bàn tới chương trình học tập của những ai muốn trở thành hiền nhân quân tử, và khi ông so sánh các khoa học với nhau.

Các triết gia tương lai là những thiếu niên được chọn lọc cẩn thận cả về tâm thần và thể xác, có thể quân bình và hoàn toàn lành mạnh (*République VII*, 536b). Các em sẽ được tập thể dục, học chữ và số học, hình học cho tới tuổi 20. Rồi trong 10 năm, từ 20 đến 30 tuổi, họ sẽ được học thêm về toán và các khoa học chính xác như âm hưởng học và thiên văn: mục đích của thời kỳ này là làm cho người thanh niên có cái nhìn tổng hợp và bao quát về các khoa học, chuẩn bị cho họ bước vào khoa biện chứng, vì người biện chứng là người có cái nhìn tổng quát (537c). Đứng 30 tuổi, họ được học tập về *biện chứng pháp* trong vòng 5 năm trước khi được trao cho quyền cai trị trong nước, vì từ 35 đến 50 tuổi họ sẽ thực hành những gì đã học trong việc hướng dẫn xã hội loài người đến mức Chân Thiện Mỹ. Rồi từ 50 tuổi đến chết, họ lại trở về với những nghiên cứu biện chứng pháp, đồng thời sẽ là cố vấn cho những vị lãnh đạo quốc dân (540a b). Như vậy, trong chương trình học tập của những người được chọn để cai trị dân, biện chứng pháp là môn học cao nhất, được chuẩn bị bởi chừng 15 năm toán học và khoa học.

Địa vị của biện chứng pháp còn được nêu rõ nơi bảng đối chiếu các khoa học. Cuối chương 6 cuốn

Cộng Hòa Platon xếp loại các khoa học như sau, chiếu theo đối tượng của chúng và cách thể tri thức của ta. Ông bảo ta hãy vạch một đoạn thẳng theo chiều đứng, cắt nó làm hai, rồi lại cắt mỗi nửa làm hai: như thế ta có cả thảy 4 phần. Phần dưới cùng là lãnh vực những phản ảnh, bóng dáng, hình vẽ. Lên một bậc nữa là lãnh vực các sự vật của thế giới khả xúc, tức vũ trụ vạn vật trong thiên nhiên. Lên trên nữa, là lãnh vực những hình thể toán học, những thực tại hoàn toàn chính xác của suy luận. Và trên cùng là lãnh vực những bản tính tự thân, tức chân lý ngàn đời. Platon còn nói thêm rằng hai phần dưới thuộc thế giới khả xúc, hai phần trên thuộc thế giới khả niệm. Tri thức dưới cùng có tên là «giả tưởng». Tri thức ta có đối với các sự vật khả xúc được mệnh danh là «*tin tưởng*», tức tri giác. Còn tri thức toán học được gọi là «*luân lý*», và tri thức trên cùng, tức tri thức ta có về các bản tính ngàn đời của vạn vật, thì được gọi là «*thấu hiểu*» (*République VI*, 511d-e). Ai cũng biết Platon, nhân đấy, đã gọi biện chứng pháp là khoa học cao siêu nhất vì nó làm cho con người có một tri thức gần như thần thánh. Sau đây chúng ta sẽ xem Platon trình bày về phương pháp biện chứng, và xem ông áp dụng phương pháp đó vào một trường hợp cụ thể.

A) Biện chứng pháp Platon

Tất cả các đối thoại của Platon đều là hiện thân của biện chứng pháp, và ông cũng trình bày về phương pháp này ở nhiều chỗ. Thời danh nhất và cũng gọn gàng nhất là mấy trang trong *Thư thứ 7* của ông. Sau đây là bản lược dịch :

« Đối với mỗi thực tại, ta có 3 cách để đạt tới tri thức, và chính tri thức là cách thứ bốn. Cách thứ năm là chính sự vật, đối tượng của tri thức, xét như nó hiện hữu và khả tri. Vậy cách thứ nhất là *danh từ* ; cách thứ hai là *định nghĩa* ; cách thứ ba là *hình ảnh* ; cách thứ bốn là *tri thức*. Hãy lấy một thí dụ để hiểu điều tôi nói và áp dụng như thế vào mọi trường hợp. « *Vòng tròn* », đó là danh từ để gọi sự vật chúng ta muốn nói. Rồi để định nghĩa nó, ta phải dùng danh từ và động từ : « *Đó là một hình làm thành bởi những điểm cách trung tâm đều nhau, tức hình tròn, đường tròn*. Cách thứ ba là hình tròn được ta vẽ nên rồi xóa đi. Tuy nhiên hình tròn tự thân không giống với những cách thế mô tả này. Còn cách thứ bốn là tri thức, tức khoa học, gồm hiểu biết và nghĩ đúng. Ta phải xếp tất cả các thể thức này vào một loại duy nhất vì chúng không ở trong tiếng nói, cũng không ở những hình vật chất, nhưng ở trong tâm hồn. Trong số đó, sự hiểu biết được coi là họ hàng và giống với cách thứ năm hơn cả». (*Lettre VII, 342a-d*),

Muốn hiểu câu trên, nên nhớ chủ đích duy nhất của Platon là đạt tới một tri thức đích thực, thấu triệt được bản chất sự vật. Tri thức này được ông gọi là «*chiêm ngưỡng*», tức trực giác bản tính ngàn đời của sự vật y như thần thánh thấu suốt chúng vậy. Ai cũng biết học thuyết Platon dựa trên giả thuyết có một thế giới khả niệm, trên đó tất cả mọi sự vật đều ở thể tròn đầy tuyệt hảo : Platon thường gọi thế giới này là thế giới của những thực tại tuyệt đối, còn các học giả thì gọi đó là «*thế giới linh tượng*» (*monde des Idées*) : vẫn theo Platon thì trước khi sinh làm người, tất cả chúng ta đã là những linh hồn không xác và ở trên thế giới đó với thần linh, rồi chỉ sau khi sa sút chúng ta mới bị đẩy xuống trần gian và khoác lấy thân xác để thành người. Nay ở trần gian, chúng ta gắng dùng tri thức để vươn lên tới chỗ Chân Thiện Mỹ, nhưng các cách thế tri thức của ta đều tỏ ra bất lực.

Trước hết là *danh từ*, Platon nói danh từ không có ăn nhằm gì với bản tính sự vật, vì ngôn ngữ có tính chất hoàn toàn quy ước và giả tạo, không bắt nguồn từ thực chất của sự vật : ta dùng tiếng «tròn» để gọi cái vòng tròn, nhưng người khác lại gọi nó bằng tiếng khác. Chẳng hạn người Pháp gọi nó là «*rond*» (Xem *Lettre VII*, 343b). *Định nghĩa* cũng tỏ ra bất lực không thể giúp ta thấu triệt được bản tính sự vật : phần vì nó xây dựng bằng những danh từ và động từ, mà ta vừa thấy ngôn ngữ có tính

chất giả tạo và quy ước, phần vì định nghĩa có tính cách phiến diện, chỉ xét sự vật theo một phương diện nào đó thôi. Chẳng hạn định nghĩa con người là một sinh vật có lý trí, ta mới chỉ nói lên một khía cạnh, một thành phần của thực tại con người thôi; thực tại con người quá phức tạp và phong phú, nên câu định nghĩa tỏ ra quá thiếu sót và sơ sài.

Bàn đến cách thức thứ ba, tức *hình ảnh*, Platon nói lên tất cả sự nghi hoặc của ông. Mà không lạ gì, vì nếu ông coi vạn vật trong thiên nhiên là hình bóng của những thực tại tuyệt đối trên thế giới linh tượng, thì hẳn những hình ảnh của những hình ảnh càng ít tính chất thực tại hơn. Ai cũng nhớ Platon nói đến 3 chiếc giường một chiếc bằng gỗ do ông thợ làm nên: một chiếc do Tạo Hóa làm nên ở trên thế giới thần linh, và một chiếc do họa sĩ vẽ nên. Người thợ mộc lấy mẫu trong tâm trí, nghĩa là gặng nhớ lại chiếc giường tuyệt trần, tức chiếc giường tự thân mà chúng ta có dịp thấy khi còn ở trên thế giới linh tượng. Trái lại chàng họa sĩ lấy mẫu nơi chiếc giường gỗ của bác thợ mộc. Theo Platon, chỉ chiếc giường tự thân mới đích thực là giường, vì « *đó là một bản thể mà tất cả yếu tính chỉ là giường* » Còn chiếc giường gỗ, giường tre, giường sắt ta thấy nơi trần gian đều là những bản sao rất bất toàn. Vậy mà họa sĩ lại sao lại cái bản sao này thì còn gì là đích

thực ? Cho nên cái giường vẽ, tác phẩm của họa sĩ, chỉ là một bóng dáng giường, một khía cạnh nào đó của giường thật, và phải nói đó là một sự vẽ vời giả tạo. » (*République X*, 598b). Trở lại với thí dụ về hình tròn, Platon nói : « Tất cả những hình tròn do chúng ta vẽ đều tiếp xúc với đường thẳng ở tất cả mọi điểm của chúng, mà điều này trái nghịch với bản tính của hình tròn tự thân » (*Lettre VII*, 343a) : Như vậy hình vẽ, tuy có giúp ta nhận thức, nhưng lại làm ta hiểu sai lạc về bản chất đích thực của thực tại.

Về cách nhận thức thứ bốn, được gọi là *tri thức*, tức khoa học, Platon cho biết nó gồm có hiểu biết và nghĩ đúng. Và ông nói thêm ngay : tri thức, hiểu biết và nghĩ đúng, cũng thuộc về một loại với nhau, nó khác với ba cách nhận thức bên kia, vì nó « ở trong tâm hồn ». Nhưng nó « cũng còn khác với hình tròn tự thân » (342c). Nó được coi là khá hơn cả, và yếu tố hiểu biết được coi là gần giống với cách thứ năm, tức gần giống với tri thức đích thực. Tại sao cách thứ bốn này vẫn bị coi là khác cách thứ năm, tức khác với sự vật tự thân ? Thì chỉ cần nhớ rằng, đối với Platon, tri thức đích thực là tri thức tròn đầy, không mảy may khiếm khuyết : đó là tri thức tát cạn được tất cả bản chất hiện hữu của sự vật. Những tri thức của con người trần gian không tài nào đạt tới mức đó, vì các đối tượng tri thức của ta (danh từ, định nghĩa, hình ảnh, sự vật

của thế giới hiện tượng) đều là những bản sao mờ mờ, không hoàn toàn đúng với nguyên điển hình là những vật tự thân. Đáng khác, khả năng nhận thức cũng như khả năng ngôn ngữ của ta rất là bất toàn : ta chỉ nhận thức được từng khía cạnh, từng phẩm tính, chứ không nhận thức được toàn thể bản chất thực tại. Nhân đó, Platon viết : « Điều hệ trọng nhất là hiện hữu của sự vật thì khác. Tâm trí ta không nhắm tri thức phẩm tính này hay phẩm tính kia của sự vật. nhưng nhắm tri thức chính bản chất hiện hữu của sự vật. Vậy mà 4 cách nhận thức trên kia đều chỉ cho ta biết những phẩm tính như thế thôi : bởi thế càng làm cho con người phân vân và nghi hoặc. » (*Lettre VII*, 343b-c).

Cách thứ năm có tên là « đối tượng », tức sự vật, và đây là sự vật tự thân, sự vật trong thực tại tròn đầy của nó. Platon đã viết trên đây : « Cách thứ năm là chính sự vật xét như nó hiện hữu và khả tri. » Người ta bảo « cái nọc bao giờ cũng ở đuôi », thành thử cái đuôi của câu ta vừa đọc, « xét như nó hiện hữu và khả tri », thực là cái khó cho ta đó. Ta có thể tri thức sự vật theo một phương diện nào đó, chứ làm sao có thể tri thức nó « xét như nó hiện hữu và khả tri », nghĩa là tri thức thấu triệt tất cả bản thể vô cùng phong phú của nó ? tri thức hết cái mức khả tri của nó ? Tri thức của con người mỗi thời mỗi tiến thêm, cái hôm nay ta cho là đúng thì mai ngày có thể bị coi là sai, hoặc chỉ được

coi là một khía cạnh nào đó của sự thực thôi. Chẳng hạn xưa kia ai cũng quyết rằng mặt trời xoay quanh trái đất. Từ người dân quê đến những người được coi là bác học đều nghĩ thế. Vậy mà nay còn ai nghĩ như thế nữa không? Rồi những định lý toán học vững như bàn thạch của Euclide, tỉ dụ như định lý « Tổng số các góc của hình tam giác luôn bằng hai góc vuông », và định lý « Hai đường vuông góc đối với một đường thẳng là hai đường song song » không bao giờ gặp nhau : nay đối với toán Riemann, thì những định lý Euclide không đúng luôn nữa, nhưng chỉ được coi là trường hợp đặc biệt của hình mặt phẳng ; đối với những hình khum, hoặc cong, thì tổng số các góc hình tam giác sẽ nhỏ hơn hoặc lớn hơn hai góc vuông, và ta thấy hai đường vuông góc đối với đường xích đạo (tức các kinh tuyến) gặp nhau nơi bắc cực và nam cực.

Bình giải về cách thứ năm này, một học giả đã viết : *« Bốn cách tri thức trên kia, đều dựa vào ngôn ngữ, vật chất, hay dựa vào tâm trí, đều giống nhau ở chỗ là một cái gì ở ngoài sự vật. Ta có thể nhờ chúng hình dung sự vật, hoặc biểu tượng sự vật, giúp ta lời gần sự vật, nhưng chúng không thể nào thay thế sự vật. Mà ta biết biểu tượng không phải là một sự vật thứ hai, nhưng chỉ là một bản sao kém cỏi, cho nên hình ảnh được coi là đúng nhất vẫn chỉ là một hình dáng, chứ không phải là đối tượng »*. (V. Goldshmidt *Les dialogues de Platon*, PUF 1947, tr.

6). Chung quy cũng bởi vì Platon coi các thực tại trần gian không phải là những thực tại đích thực, cho nên mới có sự ông coi cái giường của ta nằm là một hình ảnh giả tạo nếu so với cái Giường tự thân, cũng như tấm ảnh vẽ cái giường của họa sĩ so với chiếc giường nằm của ta.

Như vậy ta phải tuyệt vọng sao?

Ta có thể đạt tới cách tri thức thứ năm không? Có lắm chứ, nhưng « đó là cái phần khó nhất của công việc triết lý, vì đó là *biện chứng pháp*. (*Rép.* VI 498 a). Rất ít người có can đảm đi vào biện chứng pháp. Và Platon nói thêm « họ chịu nghe người khác thực tập biện chứng pháp là tốt rồi, vì họ coi đó là phí thời giờ ; hơn nữa, khi về già thì chỉ trừ một thiểu số, còn người ta đều tắt dần như lửa của mặt trời *Héraclite* ». Platon hoàn toàn tin tưởng vào biện chứng pháp, coi đây là con đường dẫn tới tri thức đích thực, vì biện chứng pháp « có khả năng dẫn cái phần thiện hảo nhất của tâm hồn ta bước lên tới chỗ chiêm ngưỡng những gì là cao quý nhất của thực tại » (532 c)

Như vậy biện chứng pháp có khả năng dẫn ta tới tri thức đích thực, hay nói như Platon, dẫn ta từ trong hang tối tăm đến chỗ dần dần nhìn thấy các vật ở ngoài trời mà không quáng, rồi có thể nhìn thẳng Mặt trời, tượng trưng cho Chân Thiện Mỹ. Nhưng dẫn theo con đường nào? Platon không cho chúng ta một chỉ dẫn rành mạch nào hết về con

đường phải theo, nhưng qua những gì ông đã viết nơi *Thư thứ 7* và nơi cuốn *Cộng Hòa*, chúng ta có thể nhận ra những điểm then chốt này :

1) Biện chứng pháp là một con đường gồm một nửa đi lên, một nửa sẽ đi xuống. Đi lên để đạt tới tri thức đích thực. Đi xuống để thực hành cái tri thức đó. Trước khi khởi sự đi lên, ta đã phải được chuẩn bị chu đáo bằng những khoa thuộc ngành Toán học : số học, hình học, thiên văn, âm hưởng học và âm nhạc. Những khoa này có nhiệm vụ giúp ta làm quen với những thực thể trừu tượng, vô chất bởi vì biện chứng pháp sẽ dẫn ta tới chỗ chiêm ngưỡng những thực tại tự thân và siêu hình, tức linh tượng, cũng gọi là Mô thể thuần túy (Formes pures).

2) Nói biện chứng pháp là chiếc thang 4 bậc thì không đúng lắm, vì 4 cấp này rất là linh động và không nhất thiết có trật tự sau đây : hình ảnh, định nghĩa, yếu tính, tri thức. Nhưng đó là 4 nấc tiến của biện chứng pháp, và nhìn vào ta thấy đó cũng là 4 cách tri thức mà Platon đã nói trên kia : từ một hình ảnh cụ thể, hoặc danh từ để gọi sự vật, ta tiến lên tới chỗ tìm ra một định nghĩa cho sự vật đó. Mà định nghĩa một sự vật là đã nhận ra những đặc điểm của loại sự vật đó. Nhờ định nghĩa ta có thể đạt được một tri thức khá chắc chắn về sự vật. Rồi tiến thêm nữa, ta sẽ nhận ra yếu tính của sự vật. Tóm lại, biện chứng pháp không là gì khác

ngoài việc đối chiếu, cọ xát 4 phương thức kia với nhau. Đó là ý nghĩa câu sau đây của Platon: «*Những ai không thành thạo bốn cách thức kia, thì sẽ không bao giờ nắm được tri thức của cách thứ năm... Chỉ sau khi chúng ta đã dày công cọ xát những danh từ, định nghĩa, cái nhìn và cảm giác với nhau, chỉ sau khi đã tranh luận một cách thiện chí với những câu hỏi và những câu trả lời không do ghen tuông đưa ra, thì ánh sáng của sự thông suốt và của khôn ngoan mới giải tỏa trên vấn đề ta học hỏi: đó là ánh sáng chói lọi nhất mà con người có khả năng đón nhận.*» (Lettre VII 342e và 344b).

3) Như vậy, biện chứng pháp vừa dựa trên bốn cách thể nhận thức thông thường, vừa có bản chất hoàn toàn khác biệt chúng. Cả bốn cách này đều nhằm những hình ảnh vật chất hoặc những ý niệm (định nghĩa) của sự vật, cho nên cả bốn cùng thuộc loại tri thức suy luận, nghĩa là nhờ cái này mà biết cái kia. Đây ta nhờ những hình ảnh hoặc định nghĩa mà biết chính sự vật tự thân, sự vật điển hình. Trái lại khi dùng biện chứng pháp để trở lại trên bốn phương thức kia với tấm lòng thiện chí và quyết tâm tìm sự thực, thì một lúc nào đó sự thực sẽ sáng lên trong trong tâm trí ta, như khi ta cọ sát que diêm (cây quẹt) vào thành hộp diêm thì ánh sáng lòe lên soi sáng mọi vật. Đây là một biến cố, một thay đổi tình trạng, cũng như nước nóng được đun mãi sẽ

có lúc sôi, và đó là lúc *nước lỏng* biến thành *hơi*. Đây tri thức *suy luận* biến thành tri thức *trực giác*. Hai loại khác hẳn nhau. Platon dùng nhiều lần những chữ «*trực giác*», «*nhìn xem*» v.v... để gọi thứ tri thức này: như thế là ta trực tiếp thấy sự vật, chứ không chỉ thấy hình ảnh hoặc tên gọi trừu tượng của nó như trước kia nữa. Thực là xứng đối: trên đây Platon vừa nói rằng tri thức đích thực là ánh sáng chói lọi nhất mà con người có khả năng đón nhận. Như vậy ông có ý nói đến cái phần linh thiêng nhất, thần thánh nhất của tâm trí ta. Nhưng đối lại, ông cũng cho biết tri thức trực giác của biện chứng pháp cho phép ta «*nhận thấy cái phần trong sáng nhất của sự vật*» (*Republique VII, 518c*).

Dưới đây, khi theo dõi Platon áp dụng biện chứng pháp vào việc tìm hiểu bản chất sự vật, ta sẽ thấy biện chứng pháp không phải là con đường thẳng và phẳng. Trái lại biện chứng pháp có thể là con đường vòng lên quẹo xuống, lắm lúc tưởng như gần tới, thế mà lại phải quay trở lại chuẩn bị thêm. Dầu sao tính chất cực nhọc, «*phải cọ đi xát lại nhiều lần*» mới trông có lúc ánh lửa tóe ra, cũng bắt ta nhận ngay ra bản chất tiến động và đầy nỗ lực của biện chứng pháp, khác hẳn thứ tri thức lười lỉnh ta gặp nơi tri thức người ngoài đường (chỉ tin vào cái nhìn giác quan và hình ảnh của sự vật), hoặc tri thức trừu tượng của những triết gia quá tin vào

những định nghĩa và những suy luận. Biện chứng pháp của Platon nhằm tránh cả hai loại tri thức vội vàng, hoặc tri thức thường nghiệm chỉ căn cứ vào từng cái nhìn cụ thể, hoặc tri thức trừu tượng chỉ bám vào những định nghĩa phổ quát và trống rỗng. Ông có đạt được mục tiêu này không, đó là điều chúng ta sẽ xem sau này.

4) Platon có tiếng là sinh toán học. Nhìn vào chương trình học dành cho những triết gia tương lai và cũng là những nhà cai trị trong tương lai, ta thấy ông dành một địa vị đặc biệt quan trọng cho toán học, rồi một phần cho các khoa học xây trên toán học: như vậy tất cả phần chuẩn bị biện chứng pháp đều là toán học và các khoa xây dựng trên toán học. Nhưng biện chứng pháp không là tri thức thuộc loại toán và cũng không có gì giống với toán. Platon đã nói tỉ mỉ về những khác biệt của hai loại tri thức này.

Trước hết sự khác biệt tại chỗ dùng những giả thuyết. Cả hai cùng dùng những giả thuyết, nhưng trong khi Hình học coi những giả thuyết là chân lý hiển nhiên không cần chứng minh và cũng không cần tìm hiểu hơn nữa (thí dụ họ coi đường thẳng họ vẽ đó là thẳng, hình vuông họ vẽ đó là vuông, mặc dầu chúng không tuyệt đối thẳng và không thực sự hoàn toàn vuông), thì Biện chứng pháp lại chỉ coi những tri thức ta có về sự vật là những giả thuyết, tức khởi điểm cho sự tìm tòi và

hiều biết sâu hơn, cho nên tri thức biện chứng bảo ta rằng đường thẳng ta coi là tuyệt kia chưa hoàn toàn thẳng, hình vuông kia chưa được vuông như hình vuông tự thân.

Nhân đó mà có sự khác biệt thứ hai : nhà hình học coi các giả thuyết hình học là những nguyên lý tối cao, cho nên họ thấy đã có thể và thực sự họ *đi xuống* những áp dụng cụ thể, áp dụng đường thẳng của họ vào những đường thẳng và áp dụng hình vuông của họ vào những hình vuông. Trái lại nhà biện chứng chỉ coi những giả thuyết như những điểm tựa để *vươn lên* cho tới những nguyên lý thực sự phổ quát và có tính chất phi giả thuyết (anhypothétique). Nói cách khác, biện chứng pháp muốn đạt tới những nguyên lý tuyệt đối, vô điều kiện. Hình học dầu sao vẫn lặn lội trong những hình thể, đường thẳng, đoạn thẳng, góc, cạnh ; còn biện chứng pháp « *không dựa vào một cái gì hữu hình và khả xúc, nhưng chỉ biết và chỉ nhắm thẳng vào những bản tính tự thân* » (République VI, 511b-c). Một học giả trứ danh đã bàn về điểm khác biệt này như sau : « Sự khác biệt giữa hình Học và Biện chứng pháp ở tại chỗ này : những giả thuyết của hình học có giá trị như những nguyên lý cao nhất, được ta lấy làm định đề bởi vì ta không thể lấy gì khác để biện minh cho chúng. Như vậy, từ những giả thuyết này, nhà hình học chỉ còn có việc đi xuống để rồi từ những định đề này, được coi là tiền đề, ông

ta có thể rút ra những suy diễn và hậu kết. Nhưng tất cả tòa nhà này, bị coi là yếu ớt vì nền của chúng không phải là một nguyên lý phi giả thuyết, nghĩa là một tri thức trực giác. Trái lại những giả thuyết chỉ được biện chứng pháp coi là những giả thuyết, nghĩa là những phán quyết cần phải giải nghĩa : bởi vậy, từ những giả thuyết này, biện chứng pháp còn đi lên cho tới chỗ không những chứng minh được sự hợp lý giữa giả thuyết và các hậu quả, mà còn phải giải thích chính giả thuyết nữa ; để làm việc này, người ta cần đến một giả thuyết ở bậc cao hơn trong chiếc thang hiện hữu, mãi thế cho tới khi gặp được một nguyên lý không bị coi là giả thuyết nữa. Nguyên lý cao nhất này không là gì khác ngoài hiện hữu. Bởi vậy con đường biện chứng dẫn tới nguyên lý cao nhất thì thuộc phạm vi « tri thức suy luận », còn chính sự nắm được Nguyên lý cao nhất thì gọi là chiêm ngưỡng » (A.J.Festugière, *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, Vrin 1950, tr. 170).

Nói một cách giản dị, thì tri thức toán học là thứ có tính cách giáo điều, hoàn toàn dựa trên những định đề bất khả chứng minh : với những định đề tương đối hiển nhiên đó, được dùng làm giả thuyết, nhà toán học suy diễn ra các đặc tính của các hình hình học và đạt tới những hậu kết thực hành. Trái lại, nhà biện chứng luôn tỏ ra khiêm tốn, khiêm tốn nhưng lại rất mực khó tính : ông không

dễ dàng chấp nhận những giả thuyết kia là : những nguyên lý, nhưng chỉ coi đó là những giả thuyết và nhất định tiến lên tới chỗ gặp được nguyên lý vừa cao nhất vừa hiển nhiên nhất. Bao lâu chưa gặp được nguyên lý này, ông sẽ lặn lội và kiên trì « cọ đi xát lại » những cách thể tri thức ông đã có sẵn trong tay, vì ông tin rằng thể nào cũng có lúc ánh sáng lóe ra và con đường biện chứng pháp sẽ dẫn tới trực giác, tức chiêm ngưỡng.

B. — Platon áp dụng biện chứng pháp.

Mỗi đối thoại của Platon, tức mỗi tác phẩm của ông, đều nhằm tìm hiểu bản chất đích thực của một thực tại. Chẳng hạn cuốn *Protagoras* tìm hiểu thực chất của các nhà ngụ biện, cuốn *Albiciade* tìm hiểu bản tính con người, cuốn *Charmide* tìm hiểu thực chất của đạo đức, cuốn *Cratyle* tìm hiểu thực chất của ngôn ngữ, cuốn *Phédon* tìm hiểu về bản tính linh hồn v.v... Trong tất cả các tác phẩm, Platon luôn dùng biện chứng pháp để khám phá thực chất của sự vật. Sau đây chúng ta cùng nhau đọc cuốn *Gorgias* của ông bàn về thực chất khoa hùng biện. Đó là cách tốt nhất để xem Platon áp dụng khoa biện chứng thế nào.

a) Khởi đầu là *hình ảnh*. — Gorgias tự xưng là nhà hùng biện, và là thầy dạy hùng biện (449a-b).

Khi được hỏi khoa hùng biện là gì, thì ông ta bảo đó là « *nghệ thuật luyện cho người ta có khả năng ăn nói* » (449e). Thế là Socrate châm ngòi làm cho Gorgias tự mâu thuẫn: Socrate nói nếu anh dạy người ta ăn nói thì chắc cũng phải dạy người ta biết những điều phải nói? Và Gorgias đã tự hào nhận rằng khoa hùng biện là « *hành động quan trọng nhất của người công dân* » vì nhờ đó ta có thể thuyết phục được mọi người, từ quan tòa nơi pháp đình đến các tổng trưởng nơi Nội các và các nghị sĩ trong Quốc hội. Rồi ông ta thêm: nếu anh có khoa hùng biện trong tay, anh sẽ dễ dàng bắt các bác sĩ, giáo sư, kinh tế gia v.v... phục vụ cho anh (455e).

Đó là hình ảnh nhà hùng biện. Một hình ảnh làm ta hình dung một thế lực ghê sợ. Nhưng ta chưa thể hiểu rõ thực chất của hùng biện là gì. Bởi vậy Socrate sẽ bắt Gorgias xác định rõ ràng về hành vi của ông ta.

b) *Định nghĩa*. — Bị chất vấn ráo riết, Gorgias đã định nghĩa khoa hùng biện như sau: « *Đó là nghệ thuật thuyết phục, được trọng dụng nơi pháp đình cũng như những nơi người ta hội nhau để tranh luận về điều nên, điều chẳng nên.* » (454b). Nếu vậy thì người hùng biện phải biết suy nghĩ và nhận thức tường tận xem điều nào nên, điều nào không nên: vậy thì họ phải đi học những

khoa chuyên môn đó, chữ học *khoa* nói với Gorgias thì làm sao phân biệt được điều phải điều quấy? Hơn nữa, cho rằng nhà hùng biện có những nhận thức đúng đắn, thì làm sao có thể dạy quần chúng trong chốc lát về điều thiện điều ác? Thành thử Gorgias phải nhận với Socrate rằng «*khoa hùng biện chỉ là nghệ thuật dụ dỗ người khác theo về phe mình, chứ không giúp cho người khác nhận ra thực sự đâu là phải, đâu là quấy*» (455a). Cuối cùng, mặc dầu Gorgias vẫn hãnh diện là chính khoa hùng biện làm cho các ứng cử viên được quần chúng bầu vào các chức vị lớn trong nước (456a), và còn khoe là nhiều khi các bác sĩ không làm sao cho con bệnh chịu uống thuốc hoặc chịu cưa, đốt, thế mà ông đã thuyết phục được các con bệnh đó (456b), nhưng rồi Gorgias cũng nuốt hận mà nhận rằng: mình không biết về y học bằng bác sĩ mà lại có khả năng thuyết phục hơn bác sĩ, thế là «*khoa hùng biện chỉ là một xảo thuật làm cho những người không rành tin rằng ta không chuyên gì hết mà lại rành việc hơn những người chuyên môn*» (459e).

Nhờ những câu định nghĩa, chúng ta dần dần siết chặt được nội dung của sự vật: từ chỗ định nghĩa hùng biện là khoa ăn nói để thuyết phục quần chúng, ta đã tiến tới chỗ xác nhận rằng đây chỉ là thuyết phục những người không rành công truyện, và thuyết phục chỉ có nghĩa là kéo họ về phe

ta, chứ không soi sáng cho họ biết đích thực điều gì không nên. Bởi vì nhà hùng biện quyết rằng mình có khả năng thuyết phục hơn cả những người chuyên môn, cho nên khoa hùng biện phải được coi là một xảo thuật, một trò bịp bợm, một trò dụ dỗ.

Đến đây, Socrate đã phần nào làm sáng tỏ thực chất của nghề hùng biện ở thủ đô Nhã điển thời ông, và đại diện của thứ đó là Gorgias. Muốn thấu suốt hơn, Socrate sẽ đẩy đà biện chứng đi tới hai nấc nữa.

c) *Yếu tính* — Đạt tới yếu tính là đạt tới thực chất tinh ròng của sự vật. Vậy thực chất của hùng biện là gì? Muốn giải đáp một cách sâu xa, Socrate xác nhận và bắt đối phương công nhận rằng *«khoa hùng biện chỉ là một nguy tạo của khoa chính trị»* (463d). Nguy tạo vì ta tưởng nó mang lại ích lợi cho ta, nhưng khi nhìn vào thì lại thấy nó làm hại ta. Cũng bởi vì khoa hùng biện không phải là một khoa học chính danh, nhưng chỉ là một xảo thuật. *«Nói đúng ra, phải gọi hùng biện là một khoa học nịnh hót. Trong sinh hoạt con người ta cũng còn nhiều thứ như vậy, chẳng hạn nghệ thuật nấu ăn cũng được người ta gọi là một nghệ thuật, nhưng theo tôi thì đó chỉ là một xảo thuật, một việc làm hình thức. Đặc tính của khoa hùng biện là nịnh hót, cho nên tôi nghĩ phải định nghĩa nó là một nguy tạo của khoa chính trị»*. (463a-d). Gọi khoa hùng biện là nguy tạo của khoa chính trị vì

chính trị là khoa trị dân, lo cho người dân trở nên lương thiện và biết nhận thức để bầu những người hiền đức vào các chức vụ nhà nước, trái lại khoa hùng biện chỉ nịnh hót dân, mị dân, xui dân chọn những người chỉ có tài nịnh hót vào các chức vụ quan trọng đó.

Thế là biện chứng pháp giúp ta tiến được một nấc nữa trong việc nhận thức cái thực chất của khoa hùng biện. Ta thấy đó không phải là một khoa học chính danh, nhưng chỉ là một xảo thuật. Hơn nữa, ta phải gọi nó là một «ngụy tạo», tự xưng mình là khoa học, là nghệ thuật, trong khi thực sự đó chỉ là cái tài nịnh hót. Điều cần nhớ là, với nấc yếu tính này, Socrate đã vạch cho thấy khoa hùng biện không phải là một khoa học đích thực ; nó chỉ là một ngụy tạo, một hình dáng của khoa học, cũng như tất cả các thứ ngụy tạo đều là những *bóng dáng giả tạo* của các thực tại tự thân mà ta sẽ nhận ra dưới đây.

d) *Khoa học* (epistémé).— Đây là chỗ cao nhất của hành trình biện chứng. Kết quả của nó được gọi là khoa học, tức tri thức đích thực. Nó cho phép ta nhìn thấy tường tận bản chất của sự vật cùng là những hậu quả bao hàm trong đó.

Muốn vạch trần tính chất ngụy tạo và ác hại của khoa hùng biện, Socrate bắt đầu lại cuộc tranh luận với Gorgias và Polos, bạn của Gorgias, như sau : chúng ta nhận xác và hồn đều có một tính

trạng sức khỏe và một sắc đẹp đích thực. Khoa lo cho sức khỏe của thân xác là y học, khoa lo cho sắc đẹp của thân thể là thể dục. Thế nhưng ta vẫn thấy người ta quảng cáo nhiều cho hai khoa nữa, cũng lo cho sức khỏe và sắc đẹp của thân thể : đó là khoa nấu ăn và khoa sửa sắc đẹp. Khoa nấu ăn quyết rằng mình biết cái gì lợi cái gì hại cho sức khỏe, và biết hơn cả khoa y học : hơn nữa khoa nấu ăn còn dùng trăm chước để tạo nên những món ăn cực kỳ thơm ngon, làm cho người đau ốm cũng ăn được nhiều. Có ngờ đâu các món ăn kia pha trộn vô số những gia vị giả tạo, làm ngon cái miệng, nhưng sẽ làm khổ cái bụng, và kết cục là rất tai hại cho sức khỏe của thân thể. Về khoa sửa sắc đẹp cũng thế, *«đó là một nghề tai quái, lừa dối, tầm thường và dễ tiện, một sự gât găm dựa vào hương phấn, bồi thêm chỗ này, giũa bớt chỗ kia, hòng tạo nên một sắc đẹp vay mượn, giả tạo»* (465b) Hai khoa nguy tạo này, nấu ăn và sửa sắc đẹp, tai hại thế nào, thì hai khoa nguy tạo liên can đến sức khỏe và vẻ đẹp của linh hồn cũng tệ hại như vậy, và chắc là nguy hại hơn. Vậy so với khoa thể dục thì đây ta có khoa lập pháp, và so với khoa y học thì đây ta có khoa tư pháp : khoa trước lo cho linh hồn tươi tốt, khoa sau lo cho linh hồn lành mạnh. Cả lập pháp và tư pháp đều thuộc khoa học duy nhất là khoa chính trị (464b). Thế mà ta lại thấy người ta đề cao hai khoa liên can đến chính trị, và

người ta ca tụng quyền năng vô song của hai khoa này, tức khoa ngụ biện và khoa hùng biện. Socrate đã dẫn Gorgias vào chỗ phải nhận rằng ngụ biện (*sophistique*) và hùng biện đều là những xảo thuật, chứ không phải là những khoa học thực thụ. Cũng như hai xảo thuật trên kia, tức khoa nấu ăn và khoa sửa sắc đẹp, khoa ngụ biện và khoa hùng biện đều được định nghĩa là những «*xảo thuật nịnh hót*», bắt tài và bắt lương. Những nhà ngụ biện chuyên dùng những lời lẽ giả dối, quanh co, để mị dân và lừa dối dân, làm dân nghe theo họ để bầu những người gian manh vào các chức vụ công quyền. Và khoa hùng biện thì khoe mình có tài vạn năng, thay đen đổi trắng, giải thoát cho những tên hung ác và đổ tội lên đầu những người dân chân thành vô tội.

Đó, khi lên tới chỗ ngọn nguồn, khi nhìn vào bản chất của con người có hồn có xác, và khi theo dõi hậu quả của cái gọi là khoa hùng biện, thì ta thấy rõ ràng đó chẳng phải là một khoa học, cũng chẳng phải là một học thuật, nhưng chỉ là một xảo thuật vô cùng nguy hại cho con người và xã hội. Và nó còn tác hại hơn cả hai xảo thuật được nêu lên trên kia, tức khoa nấu ăn và khoa sửa sắc đẹp.

Để kết thúc, Socrate đã đưa ra công thức toán sau đây để ghi lại toàn bộ tương quan giữa những khoa học đích thực và những nguy tạo xảo thuật: «*Khoa sửa sắc đẹp đối với khoa thể dục cũng như*

khoa nấu ăn đối với khoa y học, và khoa nguy biện đối với khoa lập pháp cũng như khoa hùng biện đối với khoa tư pháp » (465 c).

Đối thoại có thể chấm hết nơi đây. Thật sự những dòng liền trên đây có vẻ đã kết thúc cuộc tranh luận về bản chất của hùng biện. Nhưng còn có những khía cạnh khác có thể được nêu lên. Bởi vậy các Đối thoại của Platon thường vẫn có những cuộc vòng trở lại, đặt vấn đề lại theo những tiêu chuẩn khác. Những cuộc vòng lại này sẽ càng gia tăng sự vững chắc cho những kết luận đạt được. Trong cuốn *Gorgias* này, ta thấy có hai cuộc vòng lại, lần thứ nhất với Polos và lần thứ hai với Calliclès, cả hai cùng là bạn bè của Gorgias.

e) *Vòng lại lần I.* — Thấy Gorgias là chỗ đồng bọn bị Socrate đẩy vào chỗ phải thú nhận hùng biện là xảo thuật nguy hại, Polos liền nhảy vào tiếp chiến. Polos không chịu nhận hùng biện là một thứ *nịnh hót*, một thứ nghệ thuật *yếu kém*. Ông ta dẫn chứng và quyết rằng hùng biện là một thứ *quyền năng* ghê sợ. Ai có tài hùng biện trong tay là nắm được quyền sinh sát của đô thị, làm cho những kẻ giàu trở nên tay không và hốt được tiền bạc dễ như chơi. Tóm lại, quyền năng của nhà hùng biện giống như quyền năng của các vị chúa tể (466b và 467a). Vậy thì hùng biện là một điều nên ước mong lắm. Đáp lại, Socrate dùng biện luận để bắt Polos nhận rằng « *làm điều bất công thì xấu hơn là chịu điều bất*

công » (474c). Chịu điều bất công chỉ là một thiệt thòi, một oan uổng, còn như tác hại và thực hành điều bất công mới thực là xấu xa và đáng kinh tởm : bởi vậy Polos đã phải thú nhận rằng « *thà chịu điều bất công còn hơn làm điều bất công* » (475e). Hơn nữa, Polos còn phải nhận rằng giữa hai người đã trót làm điều bất thiện, một người chịu phạt và bồi thường, một người tìm cách trốn trách nhiệm, người nào công chính hơn, chân thành hơn ? Tất nhiên là người chịu phạt và bồi thường (476e).

Thế là lý luận của Polos bị bẻ gãy : ông ta không còn huênh hoang coi hùng biện là quyền vạm vỡ của những bạo chúa, nhưng phải nhận rằng người công chính thà chịu điều bất công, chứ không bao giờ thực hành điều bất công, và nếu mình hay thân thuộc lỡ ra phạm điều bất công, thì « *chính mình phải can đảm tự thú và cũng phải tố cáo bà con trước pháp luật, chứ không bao giờ che giấu cho mình hay cho bà con* » (480c) vì có thế mới công chính. Như vậy, lần vòng lại này giúp ta nhận rõ hơn về bản chất nguy hại của khoa hùng biện, và càng giúp ta vững tâm trong việc bài trừ nó, coi nó như một xảo thuật xấu xa và nguy hại.

j) *Vòng lại lần 2.* — Sau Gorgias, nay đến lượt Calliclès nhảy tới đương đầu với Socrate để biện hộ cho khoa hùng biện. Cái vòng lại lần này thực là dài và cuộc tranh luận rất là gay go. Cuốn *Gorgias* đầy 114 trang, thì hai phần trên, tức cuộc

tranh luận giữa Socrate với Gorgias và Polos chỉ chiếm 47 trang, nay cuộc tranh luận với Calliclès chiếm hẳn 59 trang. Sau đó là 8 trang kết luận bằng thần thoại cuộc thẩm phán các linh hồn.

Calliclès khởi sự bằng nhận định : ở đời ai mạnh thì được. Luật thiên nhiên vẫn là mạnh được yếu thua và vô phúc cho người thua (483d). Bởi vậy ông ta định nghĩa người lý tưởng là *người hùng*, khỏe cả thân xác cả tinh thần. Nhưng Socrate đã dễ dàng chứng minh cho đối phương thấy sức vóc của thân thể cường tráng chưa phải là cái gì lý tưởng, vì sức mạnh và cường bạo vẫn phải chịu thua pháp luật, thua lý trí. Trước đó Calliclès quyết rằng những người hèn yếu không có khả năng tung hoành và đại náo, nên mới lập ra pháp luật để chế ngự sự tung hoành và bảo thế là xấu, chứ luật thiên nhiên vẫn coi đó là hùng và đáng trọng. Nay Socrate vạch cho Calliclès thấy luật pháp là tiếng nói của lương tri, của đại đa số, của toàn dân, cho nên cũng kể như luật tự nhiên, và tự nhiên ai cũng thấy rằng làm điều bất công thì xấu hơn là chịu điều bất công (489.). — Nhưng Calliclès chưa chịu : ông ta lại đưa ra một lập luận mới : người lý tưởng là người có dư sức vóc để sống ngang tàng, thỏa mãn khát vọng, đồng thời có dư tài khéo để tham gia chấp chính, thỏa chí tang bồng. Socrate đã lần lượt phi bác các lý lẽ này : ông minh chứng rằng điều lành không đồng nghĩa với khoái chí, và cũng

không đồng nghĩa với lợi danh. Biết bao nhiêu cái khoái, như nhậu nhẹt, chơi bời, đã chỉ dẫn tới chỗ tiêu tụy, gây tai hại cho cả thân thể và tâm hồn? Và cũng biết bao lợi danh đã dẫn con người tới chỗ tự khinh và có khi tự hủy vì mình không còn chịu nổi mình nữa? Cho nên Calliclès phải công nhận với Socrate rằng: « *Ngay chính và thiện hảo là mục tiêu các hành vi của ta : ta phải làm mọi việc để đạt tới sự thiện. Nhưng có phải ai cũng có khả năng để nhận định những hành vi nào là thiện là ác không? Chắc là không. Vậy cần phải nhờ đến những người có thẩm quyền* » (500b). Thế là họ lại quay về vấn đề xác định xem khoa hùng biện có phải là một khoa học đích thực, có khả năng chỉ bảo điều nên điều không nên: và họ đã cùng nhau nhận định một lần nữa rằng hùng biện chỉ là một xảo thuật nịnh bợ và lừa bịp, chứ không biết chỉ giáo điều hay lẽ phải (510a).

Khoa học là tri thức thấu suốt, từ bản chất đến những hậu quả của sự vật. Đây tri thức có nghĩa là thấu suốt thực chất cùng là những hậu quả tai hại của khoa hùng biện: ta đã thấy đó là một xảo thuật chuyên mị dân, nịnh dân, đánh vào những thị dục thấp hèn của dân hòng mua chuộc lòng dân, nhưng như vậy là đưa dân tới chỗ diệt vong. Cho nên sau khi đã chứng minh cho đối phương nhận ra thực chất của khoa hùng biện, Socrate đã nhân dịp này tuyên xưng lập trường và niềm tin của ông: « *Tôi tin rằng bị bắt vào mặt không phải là điều ô danh*

nhất, nhưng điều ó nhục nhất là đánh người ta một cách bất công, ức hiếp người ta một cách bất công (508d-e), cho nên trong cách lo việc dân cũng có hai đường: một đường là nịnh dân, hướng về những thú vui không mấy cao thượng, một đường là lo cho dân trở nên lương thiện ngay chính. Nếu không làm được cho dân trở nên tốt lành, thì không còn lý do gì để ta phục vụ dân chúng (513e). Vậy ta phải chọn cách nào để phục vụ quốc dân? Hoặc là hành động như vị thầy thuốc, chống lại những xu hướng của dân Nhã điển hầu đưa họ tới chỗ sinh hoạt lương thiện? Hay là chỉ tìm cách nịnh bợ chiều theo những thị dục của họ?» (521a). Và ta biết Socrate đã chọn trước cái chết của mình: ông biết ông là người duy nhất luôn tố cáo những sa đọa và tệ đoan của dân chúng Nhã điển, mong giúp họ tỉnh ngộ để con người khỏi hư hỏng, quốc gia khỏi suy vong; nhưng ông cũng biết ông đơn thân độc mã, còn phía các nhà nguy biện và các tay hùng biện thì rất là đông đảo. Cho nên một ngày kia, họ sẽ lôi ông ra trước tòa án của nhân dân, cũng như bọn đầu bếp lôi ông thầy thuốc ra trước tòa án của lũ con nít, và cáo rằng: «Đây là người đã làm tình làm tội các em, bắt các em uống thuốc đắng, cấm các em ăn đồ ngọt. Còn chúng tôi thì cho các em ăn tha hồ các thứ ngon ngọt». Bọn trẻ con sẽ lên án tử hình ông thầy thuốc đã tận tình lo cho sức khỏe của chúng, vì chúng khoái nghe mấy anh đầu bếp

(521c-522a). Lịch sử cho thấy Socrate đã chết vì bị lên án do sự xúi xiểm và cáo gian của những tay hùng biện dai ác.

III.— Giá trị tri thức của biện chứng Pháp Platon.

Ngày nay giới triết học vẫn kính Platon như Thầy của muôn thế hệ. Người ta kính phục lòng can đảm và sự khôn ngoan của ông. Socrate thầy của ông vì muốn cải tổ xã hội suy đồi của Nhã điền mà bị bọn gian hùng vu cáo và giết đi, nhưng ông đã lên tiếng minh oan cho thầy ông và tiếp tục cảnh cáo những phong quá đồi bại của dân ông. Ông chia xẻ với Socrate thầy ông một lập trường giống hệt với lập trường «nhân chi sơ tính bản thiện» của Mạnh Tử. Socrate quyết rằng lòng người ta nhất định hướng về điều thiện : người ta ăn ở bất lương chỉ vì người ta ngu si, lấy điều tà làm điều chính, chứ nếu được giáo dục để họ nhận thức điều ngay lẽ phải thì nhất thiết mọi người sẽ đều ăn ngay ở lành. Platon cũng tin tưởng như thế. Và sau này, Aristote cũng không nghĩ khác. Đó là cái dở của triết Socrate, mặc dầu về cuối đời Platon có đôi ý ít nhiều và dành một phần quan trọng cho hiến pháp và luật lệ : ngày nay chúng ta càng thấy rõ hơn thời xưa rằng một nền pháp trị bao giờ cũng tốt hơn một

nền nhân trị. Platon đã tin vào nền nhân trị, vì tin rằng hễ dân học biết đường ngay lẽ phải thì dân sẽ sống lương thiện. Chúng ta không thể tin như thế nữa, và chỉ tin rằng một nước trị an là một nước có pháp luật đầy đủ, chi phối từng sinh hoạt xã hội của con người.

Ngoài sự tin tưởng thái quá vào cái «tính bản thiện» này, một sự tin tưởng làm người ta coi ông là mơ mộng và thiếu thực tế, Platon đã hết sức nhiệt thành cải tạo cho con người thế hệ ông. Ông tin rằng muốn hành động ngay thẳng, cần phải có nhận thức đúng. Muốn nhận thức đúng, cần phải vươn lên khỏi những trường hợp tạp nhạp của sinh hoạt cụ thể hòng đạt tới những điển hình tuyệt hảo, tức mô hình tự thân, những ý tưởng ngàn đời, những linh tượng. Biện chứng pháp của ông là con đường dẫn tới lãnh vực Chân Thiện Mỹ đó.

Bởi vậy giá trị của biện chứng pháp Platon ở tại tinh thần tìm kiếm không mệt mỏi, không từ nan, quyết tâm đạt cho kỳ được thực chất của sự vật mới nghe. Ông đặc biệt đáng ta kính phục, vì ở buổi sơ khai như vậy mà ông đã biết tránh xa thái độ giáo điều, một thái độ mà môn sinh Aristote của ông đã sa vào sau đó. Tất cả các tác phẩm của ông đều mặc hình thức những đối thoại, và phương pháp đi tìm tri thức trong các đối thoại này bao giờ cũng là biện chứng pháp. Biện chứng pháp không có nghĩa là ăn nói lang bang, nhưng là siết

chặt 4 cách nhận thức, và xét đi kiểm lại «cọ đi sát lại» 4 phương thức này hầu đạt tới tri thức đích thực. Ông không dễ dàng dừng lại nơi những định nghĩa về yếu tính như Aristote, cũng không quá tin tưởng vào trực giác thuần lý như Descartes sau này, nhưng ông luôn đi từ hình ảnh lên tới định nghĩa, từ định nghĩa lên tới yếu tính để mong đạt được tri thức đích thực là tri thức bao hàm cả nguyên lý và những hậu kết gồm trong nguyên lý : hơn nữa, như chúng ta đã có dịp nói đến trên kia, biện chứng pháp Platon có hướng lên mà cũng có hướng xuống, nửa đường trước dẫn ta tới chỗ trực giác bản chất sự vật, nửa đường sau sẽ đưa ta xuống thế giới của hành động tại thế.

Tóm lại, biện chứng pháp đã cho phép Platon đề cập đến «một số những vấn đề quan trọng của triết lý mà nay chúng ta vẫn đang phải tìm hiểu thêm. Ảnh hưởng của ông thực là bao la : những hạt giống tư tưởng mà sách vở của ông đặt vào tâm trí những người suy tưởng đã sinh trở nên những hoa trái đủ thức khác nhau. Ít thấy những học thuyết được giải thích bằng nhiều đường khác nhau như học thuyết của ông. Đáng khác, đọc ông người ta có cảm tưởng gặp lại những trào lưu triết học các thời trước đó : nào là trào lưu duy cơ và toán học của Abdère, thuyết sinh động của Anaxagore, thuyết duy động đa hướng của Héraclite, thuyết duy hình thức toán học của Pythagore. Luôn luôn ông gắng

vượt lên một quan điểm cao hơn để có thể bao quát những lập trường tương phản, rồi tìm cách hòa hợp chúng lại, coi chúng như những cặp đối đầu ngoại diện thôi.» (L. Robin, *La pensée grecque*, tr. 283). Khôn ngoan của Platon ở chỗ đó. Và giá trị triết lý của ông cũng ở chỗ đó. Không bao giờ cho mình đã nắm được toàn diện sự thực, và cũng không bao giờ dễ dàng chấp nhận những điều được thiên hạ coi là chân lý. Trái lại phải dùng biện chứng để thử xem vàng kia có thực là vàng ròng, chân lý kia có thực là trí thức. Phải đảo lên lộn xuống, phải cọ xát quan niệm của ta với quan niệm của đối phương dưới tất cả mọi khía cạnh có thể, hầu đạt tới nguyên lý trong sáng mà cả hai bên cùng phải truy nhận.

Nhưng tại sao lại gọi biện chứng pháp Platon là duy niệm ? Thừa chỉ vì quan điểm triết Hy Lạp, chứ không riêng gì triết Platon. Triết Hy Lạp nói chung, và riêng triết của Socrate — Platon vẫn tin rằng *vạn vật có bản tính ngàn đời và bất biến* : hãy nhớ lại trang Platon nói về 3 chiếc giường, trong đó chiếc Giường tự thân, tức Giường điển hình được coi là khuôn mẫu ngàn đời và tuyệt hảo của những đồ mộc, hay sắt có tên là giường. Biện chứng phải giúp ta trực giác cho kỳ được những điển hình tự thân và tuyệt hảo này. Như vậy biện chứng pháp Platon không giúp ta theo dõi sự *tiến hóa* thực sự của vạn vật trong thế giới, nhất là thực tại con

người, một thực tại rất linh động và được xây đắp bằng *quá trình lịch sử*. Thực ra phải đợi Hegel chúng ta mới bắt đầu có một học thuyết rõ ràng về tiến hóa và quá trình lịch sử. Và đó là vấn đề được chúng ta nghiên cứu nơi chương sau đây. Với quan niệm một vũ trụ ngàn đời bất biến của triết Hy Lạp nói chung, Platon chỉ có thể có một biện chứng pháp duy niệm, tức phương pháp đi từ quan niệm này qua quan niệm kia khi cho tới khi đạt được quan niệm đích thực nhất.

CHƯƠNG II

Biện chứng pháp duy linh của Hégel.

Từ thế giới của Platon bước sang thế giới của Hegel, chúng ta chứng kiến một sự đổi mới hoàn toàn. Thế giới của Platon cũng như của Aristote là một thế giới tĩnh, bất biến và vĩnh cửu, còn thế giới của Hégel là một chuyển động. Thực ra, từ triết Hy Lạp qua triết Hégel, chúng ta đã đi qua một trung gian, một triết thuyết đặc sắc và quan trọng : đó là triết Kant. Thì cứ nhìn vào cách nhận thức của triết Hy Lạp, triết Kant, rồi triết Hégel : cách nhận thức của triết Hy Lạp, đầu là nơi Platon, đầu là nơi Aristote (rõ nhất nơi Aristote), luôn dựa trên quan niệm, cho nên luận lý học của họ có tên là *Luận lý học hình thức* (logique formelle). Họ không biết gì đến kinh nghiệm giác quan : điều này không những đúng cho Platon, mà cũng rất đúng cho Aristote vì ông này

tuy có bàn đến vạn vật, nhưng lại chỉ nhìn vào bản tính trừu tượng và phổ phát của chúng thôi. Với Kant, triết học có thêm khoa *Luận lý học siêu nghiệm* (logique transcendante), nhằm tìm ra những điều kiện tiên thiên cho tất cả mọi tri giác và tri thức của ta. Kant đã thực sự bước vào kinh nghiệm, chứ không lưu lại nơi những quan niệm trừu tượng như Platon và Aristote, nhưng ông lại dừng nơi kinh nghiệm vật lý, tức kinh nghiệm ta có về sự vật. Thực ra ông có nói đến kinh nghiệm đạo đức, tức kinh nghiệm siêu hình, nhưng dầu sao đó vẫn là cái nhìn thiếu chiều sâu lịch sử. Con người của triết Hy Lạp là một hữu thể cao nhất trong vũ trụ, nhưng vẫn thuộc về vũ trụ thiên nhiên. Con người của Kant cũng có vẻ bất biến và vĩnh cửu như con người trong thế giới Hy Lạp, mặc dầu Kant có nói đến một sự tiến triển về sinh hoạt đạo đức của con người. Chỉ cần nhớ những phạm trù của tri năng trong công việc tri thức, cũng đủ thấy cái nhìn «tĩnh» của Kant trong vấn đề nhận thức.

Với Hegel, triết học bước vào một kỷ nguyên mới : kỷ nguyên của con người sống trong lịch sử và tạo nên lịch sử. Chiều thời gian trở nên vô cùng quan trọng, làm phai mờ hẳn chiều không gian vẫn được triết Hy Lạp đề cao, bởi vì nếu họ đã quan niệm vũ trụ vạn vật có bản tính bất biến và vĩnh cửu, thì thời gian còn có nghĩa gì ? Các học giả gọi cách nhận thức của Hegel là *Luận lý học biện chứng*

(Logique dialectique). Ta sẽ thấy Hegel quan niệm biện chứng pháp là phương pháp theo dõi và phân tích những nấc tiến triển của kinh nghiệm.

Hai cuốn được coi là căn bản nhất trong số các tác phẩm của Hegel là cuốn *Hiện tượng học về tinh thần* (1807), và *Khoa Luận lý học* (hai phần 1812 và 1816). Cuốn trước luận về quá trình lịch sử của tinh thần con người qua các giai đoạn hình thành, và cuốn sau đưa biện chứng pháp lên hàng nguyên lý tối cao để giải nghĩa sự hình thành của tất cả mọi sự. Cuốn trước còn dựa vào những sự kiện lịch sử, chứ cuốn sau thì hoàn toàn dựa trên suy luận. Như ta đã thấy, Các Mác đã chịu ảnh hưởng cuốn *Hiện tượng học về tinh thần* của Hégel, rồi đã đảo ngược thành Duy vật sử quan, cho nên chúng ta có thể tạm coi cuốn trước của Hégel như chứa đựng học thuyết «Duy linh sử quan» của ông. Mác cũng nói mình chịu ảnh hưởng cuốn *Khoa Luận lý học* của Hégel trong việc thảo ra nền móng cho cái thuyết mệnh danh là «Duy vật biện chứng»: vậy thì chúng ta cũng có thể gọi cuốn thứ hai trên đây của Hégel là văn kiện của thuyết «Duy linh biện chứng». Gọi vậy cho nó dễ nhớ và cũng là để giúp cho sự tìm hiểu Các Mác sau này.

Hégel đã mở đầu cuốn *Hiện tượng học về tinh thần* bằng ý tưởng sau đây: thường người ta chỉ biết một mà không biết hai, cho nên cả đời tranh luận về thị phi mà rồi ra chỉ chuốc thêm lấy những

mâu thuẫn : thì cũng tại người ta «*quen thói coi thực và hư như là những đối nghịch, cho nên khi nhận định người ta chỉ chú ý xem nó có hợp hay không hợp với lập trường đã đề ra. Thành thử thay vì nhìn nhận các hệ thống triết học khác nhau như là những bước tiến đi tới chân lý, người ta lại chỉ nhấn mạnh vào chỗ mâu thuẫn của chúng.*» (Hégel, *La phénoménologie de l'esprit*, bản dịch của J. Hyppolite, Aubier 1939, tập 1, tr. 6). Vậy thực không khác với hư sao ? Thì cũng là phi sao ? Chắc Hégel không có quyết định thì là phi và thực là hư, nhưng ông chỉ có ý nhắc ta rằng tri thức con người là tri thức biện chứng, cho nên đừng có khur khur nắm lấy một nhận định nào đó, rồi quyết đó là tất cả sự thật, tất cả chân lý. Tri thức tuyệt đối như thế, có chăng chỉ là tri thức thần linh, chứ con người chúng ta không bao giờ nhìn một cái mà bao quát được tất cả chân lý. Cho nên cái đúng của ta cũng chỉ mới đúng một phần, và cái sai của đối phương chỉ sai một phương diện nào đó thôi : Hégel sẽ dùng cách nói kích động để quyết rằng trong cái đúng của ta vẫn còn có chỗ sai, và trong cái sai của đối phương đã có một phần cái đúng. Hégel không công nhận vạn vật có bản tính ngàn đời, và cũng chống lại những triết thuyết chủ trương con người có thể đạt tới chân lý ngàn đời. Hãy nhìn vào thực tế xem vũ trụ vạn vật đã biến đổi chừng nào, trái đất đã biến đổi chừng nào từ khi còn là một khối lỏng và nóng cho đến

khi có vỏ cứng rồi có sự xuất hiện dần dần của các sinh vật ? Không cần nhìn sâu vào những thời tiền sử mịt mù hãy nhìn vào những đổi thay từ vài ngàn năm, hay từ một ngàn năm thôi !

Như vậy, theo Hegel, sai lầm được coi là một nhịp cần thiết của chân lý : không phải sai lầm có thể là chân lý, nếu ta coi sai lầm và chân lý là những hình thái tuyệt đối, và thuần túy : nhưng chân lý của ta đâu có phải là chân lý tuyệt đối, và cái sai lầm của con người ta đâu có phải là sai lầm tuyệt đối ? Thần linh tuyệt đối vì thần linh ở trong chỗ toàn thiện, toàn mỹ và chân lý tuyệt đối, trái lại người nghĩ mình có chân lý tuyệt đối là người hẹp hòi và tự lên án cho mình không được tiến triển nữa. Bởi vậy, theo Hegel, chân lý có tiến được cũng là nhờ hai chân của nó, tức chính đề và phản đề, và trong hai nhịp này, Hegel coi nhịp hai, tức phản đề (cũng gọi là hủy diệt) là quan trọng hơn. Triết hiện sinh đề cao sự đặt vấn đề : đặt vấn đề là thái độ con người không còn bám chặt vào lập trường cố cựu của xã hội nữa. Đặt vấn đề là dứt mình ra, là cất bước, là tiến thêm. Cũng như sinh hoạt chính trị mà không có đối lập thì tiến làm sao được ? Hay cũng như nói chuyện với một người mà ta nói gì họ cũng ừ, thì kết quả là ta vẫn là ta, không thu lượm được cái gì mới hết.

Dưới đây chúng ta sẽ nghiên cứu về : luận lý biện chứng của Hegel để học với ông về cách nhận

định thực tại duy nhất mà con người vẫn thường kinh nghiệm, tức thực tại nơi vạn vật và nơi con người, — thuyết duy linh sử quan của Hégel để xem ông quan niệm thế nào về lịch trình tiến hóa của tâm linh con người, — thuyết duy linh biện chứng của Hégel về bản chất biện chứng của mọi sự.

I. — Luận lý biện chứng của Hégel

Muốn nhận thấy sự biến đổi lớn lao do luận lý biện chứng của Hégel mang lại cho công việc nhận thức của ta, tưởng cần phải xem qua lại lập trường của luận lý Hy-lạp. Vì quan niệm vạn vật bất biến, đồng thời vì nghĩ rằng con người có thể đạt tới chỗ thấu triệt bản tính tuyệt đối của vạn vật, cho nên người Hy lạp mới áp dụng khoa luận lý vào những thực tại trong thiên nhiên. Nguyên nó khoa luận lý là khoa nghiên cứu về các hình thức suy luận của tâm trí ta. Như vậy nó là khoa học về cách nhận thức và suy luận. Thế mà triết Hy lạp lại mang nó áp dụng vào cách hiện hữu của vạn vật, cho nên mới xảy ra những cái hi hữu như sau.

Platon và triết Hy lạp sau ông vẫn chủ trương vạn vật có bản tính bất biến và tuyệt đối: đó là những điển hình mà ta chỉ gặp thấy nơi thế giới thần linh, cũng gọi là thế giới khả niệm. Chẳng hạn cái Giường trên đó « là một bản thể mà tất cả yếu tính chỉ là giường », nghĩa là nó không thể là gì khác

mà không tự mâu thuẫn. Cái Bé, cái Lớn, cái Tròn, cái Vuông, cái Bàn, cái Ghế v.v... cũng là những bản tính tuyệt đối tròn đầy và thuần túy như thế cả. Bởi vậy Platon mới vô cùng lúng túng khi phải giảng nghĩa sự biến dịch của vạn vật, cái Bé lớn lên, cái Tĩnh động lên v.v... Và ông quả quyết không thể biến dịch, cái Bé không thể Lớn lên, và cái Tĩnh không thể Động được, vì Bé mà lớn thì mâu thuẫn quá, Tĩnh mà Động cũng thế. Rồi ông đặt ra giả thử ta nắm được cái khoảnh khắc (*l'instantané*), nghĩa là trạng thái sự vật đã rời cái thể Bé để sang cái thể Lớn nhưng chưa sang tới (nếu sang tới rồi, thì nó là Lớn, cũng như nó chưa rời tình trạng Bé thì vẫn là Bé) : Platon nhận định rằng cái khoảnh khắc là cái lưỡng lự, chẳng Bé mà cũng chẳng Lớn, chẳng Tĩnh mà cũng chẳng Động, vậy thì nó là một cái không tưởng (*Parménide* 156c-e). Cũng tại vì Platon quan niệm rằng những ý tưởng của ta là những cái có thật, chứ ông có biết đâu rằng Bé cũng như Lớn, Tĩnh cũng như Động v.v. chỉ là những trạng thái của sự vật và chỉ có nơi sự vật thôi. Sau này Aristote sẽ sửa sai cho thầy mình và đưa ra nhận định : chỉ có những đứa bé, những sự vật bé nhỏ, chứ không có cái Bé tự thân, cho nên em bé lớn lên, cây nhỏ lớn thêm không những không phải là điều mâu thuẫn, mà còn là hiện tượng phổ thông trong thiên nhiên.

Aristote sửa sai cho thầy mình về chỗ luận lý

sai đó là cuốn *Organon* của ông vẫn được coi là cẩm nang của khoa luận lý hình thức. Thầy trò của Hegel không bao giờ nói luận lý hình thức của Aristote sai, hoặc không vững. Trái lại họ có thể đồng ý với Kant để khen rằng: với Aristote, khoa luận lý đã đạt tới mức khoa học đích xác. Họ chỉ than phiền rằng các môn sinh của Aristote sau đó đã quá sùng thượng khoa luận lý hình thức đến nỗi tự vít mình trong những hình thức rỗng đó, hoặc — tệ hơn nữa — họ đã áp dụng nguyên hình các phạm trù của luận lý hình thức vào các vật trong thiên nhiên. Làm thế khác nào «đem râu ông cắm cằm bà», mang những định luật cứng nhắc của luận lý bằng phạm trù để giải thích sự sinh hoạt và biến dịch của thiên nhiên. Một đảng thì thuần túy và tuyệt đối, một đảng thì phức tạp và luôn biến chuyển từ trạng thái này qua trạng thái kia. Trên kia, khi nghiên cứu về Héraclite, chúng ta đã nêu lên sự kiện Aristote cực lực chỉ trích Héraclite khi ông này quyết rằng «Mọi vật, ở mọi thời, đều mang trong mình tất cả những mâu thuẫn». Triết gia Hy Lạp này đã nói vạn vật vay sống trả chết, và nơi mỗi vật đều có sống và chết, sinh và diệt, có và không. Aristote không thể chấp nhận điều đó, vì theo ông, anh Nam, anh Đông, có sinh và có tử, chứ *con người* (bản tính con người) thì vĩnh cửu. Hơn nữa ông không dành một chỗ nhỏ nào cho lịch sử, bởi vì, như ta biết ông chủ trương vạn vật có

bản tính bất biến và vĩnh cửu. Cho nên khi thuyết tiến hóa xuất hiện, những triết gia theo truyền thống Aristote đã phản ứng mãnh liệt, lên án âm ỹ.

Bây giờ nhìn vào luận lý biện chứng của Hégel, người ta thấy ngay những đặc điểm sau đây: nó đi sát thực tại chứ không có bộ mặt hình thức, — nó có hình thức một chuyển động 3 nhịp — nó là tổng hợp với bản chất là toàn thể tính.

a) Trước hết cần ghi nhớ là luận lý biện chứng không hủy bỏ luận lý hình thức của Aristote, nhưng vượt qua nó và bổ túc cho nó, cũng như toán học Riemann không hủy bỏ mà chỉ là vượt qua và bổ túc cho toán học Euclide. Luận lý hình thức là cái nhìn từng khoảng khắc, rồi nâng cái nhìn đó lên hàng nguyên lý; luận lý biện chứng thì theo dõi sự vật qua tất cả quá trình biến dịch của nó, cho nên luôn bao gồm lúc trước và lúc sau, không cho cái nhìn lúc trước hay cái nhìn lúc sau là tuyệt đối, mà chỉ coi đó là những giai đoạn tiến hóa của cùng một sự vật. Luận lý hình thức bảo «A là A» và «A không thể là phi-A», còn luận lý biện chứng thì bảo đúng «A là A», nhưng nếu dừng lại đấy thì nhận thức của ta sẽ trở thành hoàn toàn trừu tượng. Sao thế? Vì sự vật đâu có ở muôn đời trong trạng thái A? nó sẽ tiến sang một trạng thái khác, tức phi-A, rồi tiến nữa, tiến mãi, nhưng trước sau nó vẫn giữ được đồng nhất tính (identité) của nó. Khi nói «A là A và không thể là phi-A», luận lý hình thức chỉ

nhìn vào một trạng thái nhất định nào đó và coi nó là tuyệt đối, thành thử ta chỉ nắm được một thứ đồng nhất tính hình thức, trừu tượng và rỗng. Trái lại, nhìn vào thực tại, nhìn vào bản chất biến dịch của vạn vật, ta thấy nó là A rồi là phi-A, rồi phi-phi-A (dưới đây chúng ta sẽ làm quen với thuật ngữ phủ định, hoặc hủy thể của hủy thể, *négation de la négation*) : thoát tiên ta thấy sự vật là nó (A là A,) rồi ta thấy nó tiến sang một hình thái khác trước (A là phi-A), nhưng vẫn giữ được nguyên tính của nó mặc dầu bây giờ nguyên tính đó được thêm một sắc thái mới (tổng đề : A vừa là A vừa là phi-A).

Như vậy xem ra như luận lý hình thức tuyệt đối chống lại mâu thuẫn, còn luận lý biện chứng lại đề cao mâu thuẫn. Thực ra không phải thế. Hai kiểu luận lý đứng ở hai lãnh vực khác hẳn nhau : luận lý hình thức nhằm những *ý tưởng* tuyệt đối và những bản tính ngàn đời, còn luận lý biện chứng thì chỉ biết có *thực tại* vô cùng biến động của vạn vật, mà biến dịch thì phải có sự luôn đổi ra khác, tức mặc lấy những hình thái khác với hình thái trước đó. Cho nên Hegel viết : «Mâu thuẫn là cái làm cho thế giới tiến hóa». Sợ mâu thuẫn, sợ đổi mới, tức là sợ tiến hóa. Bởi vậy luận lý biện chứng, nhận thức biện chứng là nhận thức vươn lên trên những mâu thuẫn nhất thời để đạt tới một mức tiến xa hơn, nơi đó những mâu thuẫn sẽ tỏ ra không hại nhau mà còn làm phong phú cho nhau. Đó là ý

nghĩa câu :

« Nhận ra nấc tiến biện chứng đó là điều vô cùng quan trọng. Chính nó là nguyên lý của tất cả mọi biến dịch, của mọi sinh hoạt và của mọi hành vi hữu hiệu trong thực tế. Nó còn linh hồn của tri thức khoa học đích thực. Đừng để mình mắc kẹt vào những hình thức nhận xét trừu tượng của trí năng : điều này thường chỉ có nghĩa tầm thường của một tâm trí bình dân kiểu « sống nhưng cũng để người khác sống với », mình nghĩ thế nào nhưng cũng phải nhận cho người khác nghĩ thế khác. Thực ra nếu nhìn kỹ vào, ta sẽ thấy cái hữu hạn không những chỉ bị giới hạn bởi bên ngoài, nhưng chính nó mang trong mình nó cái mâu thuẫn để hủy hoại nó. Chẳng hạn người ta bảo con người sẽ chết, và người ta chỉ nói thế vì dựa vào những hoàn cảnh bên ngoài : như vậy hóa ra con người có hai đặc tính là sống và chết, như hai đặc tính riêng rẽ ? Nhưng giải nghĩa cho đúng thì phải nhận rằng sự sống đã mang sẵn trong mình nó hạt giống của sự chết, và nói chung thì tất cả những vật hữu hạn đều mang trong mình chúng cái mầm mống hủy hoại chúng. » (Hégel, *Encyclopédie*, dẫn trong cuốn Hégel của A. Cresson, PUF 1955 tr. 90). Hégel thường nói : các vật hữu hạn được sinh ra để đi tới chỗ hạn (chỗ tận) của chúng, vì đó là yếu tính của chúng. Như vậy nơi cái sinh của chúng đã ghi sẵn cái tử của chúng.

So sánh hai thứ luận lý hình thức và biện

chứng, học giả mát-xít trứ danh H. Lefebvre viết :
« Luận lý hình thức quả quyết « Một mệnh đề chỉ có thể hoặc đúng hoặc sai ». Còn luận lý biện chứng nói rộng ra và quyết : « Nếu mệnh đề kia có nhằm một nội dung cụ thể, thì mệnh đề đó không đúng mà cũng không sai. Tất cả các mệnh đề có nội dung cụ thể đều vừa đúng vừa sai : đúng, nếu ta nhận rằng nó có thể ra khác, có thể bị vượt qua, còn nếu ta quyết nó đúng một cách tuyệt đối thì lại sai. Luận lý hình thức chỉ nhằm những điển hình trừu tượng để dùng vào tam đoạn luận. Còn luận lý biện chứng có nội dung cụ thể, cho nên có tầm biến dịch : những hình thái khác nhau và gặp lại nhau trong quá trình toàn diện của sự vật ». (H. Lefebvre, *Le Matérialisme dialectique*, PUF 1962, tr. 22).

Luận lý biện chứng là một cái nhìn mới mẻ. Qua sự so sánh với luận lý hình thức, tức khoa luận lý cổ điển trên đây, chúng ta chỉ hiểu phần nào cách thức của nó thôi. Dưới đây chúng ta sẽ tìm hiểu cách thức đó.

b) Hégel đã nói : mâu thuẫn, tức nấc tiến biện chứng, là linh hồn của mọi chuyển động, mọi biến dịch và sinh hoạt. Tất cả những giải thích nơi đây đều nhằm làm sáng tỏ câu này.

Ai cũng biết luận lý biện chứng của Hégel được xây trên quá trình 3 nhịp : chính đề, phản đề và tổng đề. Cũng gọi là quyết thể, hủy thể và hủy thể

của hủy thể (affirmation, négation, négation de la négation). Trong ba nhịp này, nhịp hai được Hegel coi là quan trọng nhất. Tại sao ?

Trước hết quan niệm biến dịch bao giờ cũng hàm ý một sự chuyển mình, một sự hóa ra khác. Khác đây là khác với cái mình trước : thí dụ trước mình dốt, nay mình giỏi. Dốt với giỏi mâu thuẫn với nhau như có với không, cho nên giỏi là phản đề, tức hủy thể của dốt : tuy nhiên, nếu biện chứng cấm ta dừng lại ở chỗ chính đề, thì nó cũng cấm ta dừng lại ở chỗ phản đề, vì cả hai chỉ là những giai đoạn phải vượt qua. Cả hai chỉ là những trạng thái nhất thời của tôi. Sự trở lại với tôi như thế gọi là tổng đề, tức hủy thể của hủy thể, bởi vì nơi đây bản thân tôi thấu gồm được cả hai trạng thái : tôi không phải là dốt, nghĩa là dốt tuyệt đối, và tôi cũng không phải là giỏi, giỏi hoàn toàn, nhưng tôi vừa có phần dốt vừa có phần giỏi ở trong tôi. Thế rồi cái giỏi hiện nay của tôi lại bị coi là kém cỏi đối với cái học vấn của các bậc thầy tôi, tức cái mức mà tôi đang gắng vươn tới : vậy là lại có một biện chứng nữa giữa cái kém và cái hơn, cái chưa và cái rồi. Cứ thế. Như vậy nếu tôi không từ bỏ tình trạng cũ thì không sao vươn tới tình trạng mới : nhưng để có thể từ bỏ tình trạng cũ, tôi phải hủy nó (hủy thể), phải phủ nhận nó (phản đề), không coi nó là đủ, không coi nó là bản chất vĩnh cửu của tôi. Đối với vạn vật cũng thế, chúng chỉ tiến khi

trạng thái sau xuất hiện như một hủy thể của trạng thái trước, để rồi chính nó sẽ bị một trạng thái sau nữa hủy đi, Hegel lấy thí dụ bông hoa là hủy thể của cái nụ, và trái là hủy thể của bông hoa, nhưng cả ba đều là những giai đoạn tất yếu của sinh hoạt loài thảo mộc.

Thứ đến phải nhận định rằng sự chuyển mình của vạn vật tuân theo một định luật nội tại. Hegel nói ở trong sự sống đã có mầm sự chết. Trong hạt lúa đã có cái mầm làm nổ tung và hủy hoại nó để biến nó thành cây lúa, và trong cây lúa lại có cái nhân của hạt lúa đánh dấu sự chết của cây lúa. Nhưng tại sao hủy thể có thể xuất hiện ? Thừa vì do chính cơ cấu nội tại của vạn vật : vạn vật hữu hạn thực đấy, nhưng chúng lại không bất biến, không tuyệt đối nằm mãi trong một trạng thái ngàn đời, cho nên sức biến dịch ở trong chúng đẩy chúng ra khỏi trạng thái hiện nay (quyết thể) để tiến sang một trạng thái khác hẳn trạng thái hiện nay (hủy thể). Như vậy cả hai hình thái cũng thuộc về bản chất sâu xa của sự vật, và nói như các học giả chuyên về Hegel thì hủy thể cũng tích cực như quyết thể, và cái hủy thể của hủy thể cũng tích cực như thế, nếu không nói là tích cực hơn. Có thể nói nó tích cực hơn, vì nó không những chỉ có một sắc thái như khi ở nhịp một, mà còn có hai sắc thái khác nhau khi bước qua nhịp hai, và nhất khi hoàn thành ở nhịp ba.

Như vậy sự vật nào không mang mầm mâu thuẫn trong mình sẽ là sự vật lâm lì, bất biến, ngàn năm vẫn trơ trơ một mực, Nhìn vạn vật trong thiên nhiên, dầu là đá và sắt, ta cũng phải nhận rằng chúng luôn luôn biến dịch, cho nên vạn vật đều biến dịch theo những độ nhanh chậm khác nhau. Và cái chúng biến dịch, chính là cái mâu thuẫn ở trong mình chúng, cái sức cứ nhất định bắt chúng phải luôn luôn đổi mới, đổi ra khác. Riêng đối với con người là con vật có sinh hoạt lịch sử và quá trình tiến hóa được ghi bằng những nét đậm, thì cái nhìn biện chứng càng nêu rõ sự mâu thuẫn nội tại của con người: con người là một vật có sinh có diệt, cho nên «đưa hai nhi mới sinh được một ngày cũng đủ tuổi để chết», thế nhưng con người hay chết này lại luôn hướng về bất tử... Nhất là «con người là con vật duy nhất biết mình sẽ chết». Bằng ấy sự thực chứng tỏ rằng «*Kinh nghiệm của con người về hữu hạn tính của mình được nghiệm thấy như là một kinh nghiệm vừa liên can đến chỗ tận vừa liên can đến sự vượt qua cái tận đó*». (P.Ricoeur, *Négativité et affirmation originaire* trg *Aspects de la dialectique*, Desclée 1956, trg.105) Sự vật bị giới hạn, và nó có tiến qua những giai đoạn khác cũng là do một sức vô thức của thiên nhiên. Trái lại con người mọi thời đều tỏ ra luôn bất mãn với cái đã có của mình, dầu là trong lãnh vực sinh hoạt, dầu là trong lãnh vực trí thức, dầu là

trong lãnh vực đạo đức. Con người tiến là con người bất mãn, con người tự mãn là con người hết tiến rồi. Cho nên câu nói của Ricoeur chỉ đúng cho con người có sinh hoạt trung thực, bao giờ cũng cầu tiến : họ kém cỏi, đó là tình trạng hiện hữu mà họ chia sẻ với người tự mãn, nhưng họ khác người này chỗ ý thức về chỗ kém cỏi của mình. Mà ý thức về giới hạn của mình, tức là ý thức về sự vượt qua rồi đó, bởi vì hai cái này mâu thuẫn nhau : biết mình kém là biết có người còn giỏi hơn, cho nên khi nhận biết mình kém tức cũng là khi ta ý thức về sự mình phải vươn lên khỏi tình trạng kém này. Cho nên Ricoeur có lý để kết luận rằng sự vươn lên bao giờ cũng giả thiết cho sự phủ nhận giới hạn trước đó, nghĩa là cần phải ý thức về giới hạn của mình và hủy bỏ tình trạng thấp kém đó đi, hòng vươn tới một tình trạng cao hơn (Ricoeur, Sd. tr. 111).

c) Sau cùng, luận lý biện chứng nhấn mạnh vào tính chất toàn diện (totalité) của chân lý. Chân lý chỉ đáng gọi là chân lý khi nó hoàn toàn đúng. Vậy thì chân lý của con người ta chỉ đáng gọi là tròn đầy khi con người theo dõi tất cả những khía cạnh của sự vật, nhận ra tất cả những đặc tính thoát coi như mâu thuẫn nhau của sự vật. Cho nên, như chúng ta sẽ thấy sau đây, đối với Hegel chỉ có ý tưởng (với chữ Ý lớn) mới đáng là chân lý, vì là cái nhìn toàn diện đích thực của ta. Tuy viết với chữ Ý lớn, ý

tưởng đây không phải là thần linh tuyệt đối hay Thượng đế gì đâu, nhưng chỉ là ý tưởng tròn đầy của ta về thực tại : mỗi khi ta có một nhận định về sự vật, ta có một ý tưởng, một quan niệm, nhưng vì quá trình biến dịch của sự vật được ta nhận xét qua một chuỗi vô cùng những ý tưởng phiên diện như thế, mâu thuẫn nhau như thế, cho nên Ý tưởng được coi là chỗ hoàn thành cái nhìn toàn diện của ta về sự vật. Đúng như Lefebvre viết : *Quá trình của chuyển động biến dịch là một cái gì vừa miên tục vừa có những gián đoạn. Nó là một tiến triển vừa miên tục vừa được đánh dấu bằng những chỗ nhảy vọt, những biến thái đột ngột... Những sắc thái khác nhau của quá trình biến dịch phải được coi như tất yếu và phát sinh ra nhau. Tính cách ba nhịp của mỗi nấc biện chứng chỉ là một cách nhìn hơi hợt bên ngoài, chứ thực ra biến dịch là một vận hành nhất thể. Trong khi nhận thức những nấc khác nhau đó, tâm trí con người Hegel nhìn vào trong lòng mình và nhận ra ở đó cái nội dung của quá trình biến dịch. Tinh thần (với chữ T lớn) tự định nghĩa mình là chỗ nhất quán tối cao, bao quát đầy đủ các phương diện. Đó cũng là cái ta gọi là đồng nhất tính tròn đầy, cụ thể, với tất cả mọi đặc tính. Đó là Ý tưởng. Như vậy Ý tưởng nhận thấy rằng nội dung cũng là chính mình nó. Thành thử Tinh thần và Ý tưởng, hay nói đúng hơn là Tri thức tuyệt đối, được coi như Nhịp Ba tối cao, bao hàm tất cả những đối nghịch và mâu thuẫn của vũ*

trụ.», H. Lefebvre, Sđ. tr. 24-26).

Kết luận : bây giờ chúng ta đã phần nào quen với bộ mặt của luận lý biện chứng. Chúng ta không thể không chú ý đến sự thích ứng của nó trong công việc giúp ta tri thức những sự vật có bản chất biến dịch. Và bởi vì tất cả vạn vật trong thiên nhiên đều biến dịch, nhất là con người, cho nên chúng ta càng thấy sự hữu hiệu của luận lý biện chứng, và càng thấy rõ cái vẻ trừu tượng và không được việc của luận lý hình thức. Dưới đây, khi theo dõi Hégel sử dụng luận lý biện chứng trong việc nghiên cứu lịch sử của tinh thần con người, chúng ta còn có dịp làm quen với cách nhận định của ông ta hơn.

II. — Thuyết Duy linh sử quan của Hégel.

Phải chăng chính cái nhìn của Hégel khám phá ra tính chất lịch sử của con người và của vũ trụ đã là chỗ phát sinh ra khoa luận lý biện chứng của ông ? Dầu sao thì phương pháp nhận thức đó đã được ông áp dụng lần đầu tiên trong cuốn *Hiện tượng học về tinh thần*. Nói đúng hơn, ông đã thực hiện lần đầu tiên phương pháp đó với tác phẩm này.

Các học giả đã ví cuốn *Hiện tượng học về tinh thần* của Hégel với một bản trường ca có tính chất một bản anh hùng ca, nói lên một chuỗi những chiến thắng của tinh thần con người, bởi vì, như ta sẽ thấy sau đây, mỗi lần tinh thần đi ra (bị vong thân, bị phóng thể), thì cũng chỉ là dịp cho nó trở

về với thêm một chiến lợi phẩm. Thành thử, thoát tiên tinh thần chỉ là ý thức suông, nhưng sau cùng nó đã là tinh thần tuyệt đối, thu gọn tất cả vũ trụ vạn vật vào trong mình nó. Nhìn vào tác phẩm của Hegel, người ta thấy ông đề cập đến 5 hình thái sau đây của tinh thần : ý thức, — ý thức về mình, — lý trí, — tinh thần, — tinh thần tuyệt đối. Bằng ấy hình thức là bằng ấy kinh nghiệm mà tinh thần con người thấy rằng sự vật mà ta tri giác trong thiên nhiên chỉ là đối tượng của tri thức ta, và nó không là gì khác ngoài quan niệm ta có về nó. Với ý thức mình, ta nhận ra ý thức của tha nhân, nhưng rồi thấy rằng ý thức của tha nhân cũng chỉ là ý thức của ta nằm nơi tha nhân. Với lý trí, con người khám phá ra những định luật khoa học, những định luật chi phối các hiện tượng trong vũ trụ, từ những hiện tượng vật lý đến các định luật sinh lý và tâm lý : tuy nhiên sau khi khám phá rồi, tinh thần ta mới nhận ra rằng những định luật đó đã do tâm trí ta đặt vào trong sự vật. Rồi với tinh thần, con người tự nhận mình là một sinh hoạt tự do tuyệt đối : từ sinh hoạt đạo đức của đoàn thể, bởi vì con người còn tự coi mình là thành phần của trật tự xã hội, con người vươn lên tới chỗ nhận ra mình là một nhân vị tự do, và sau cùng con người thể hiện sự tự do tuyệt đối này bằng cách cho rằng cái mình nghĩ là chính sự thiện. Sau cùng, con

người sẽ đạt tới tri thức tuyệt đối khi tự nhận mình là tinh thần tuyệt đối : ý tưởng mình có về một cái gì tuyệt đối siêu việt không còn phải là Thượng đế nữa, nhưng chính là mình, là con người

Chúng ta thử đi vào một hai chi tiết của 5 cấp kinh nghiệm này.

A. — Con người là ý thức.

Thiên nhiên là lãnh vực sinh hoạt của ý thức, vì ý thức đây có nghĩa là ý thức sinh hoạt, ý thức ta có về vạn vật. Hegel dành phần thứ hai sau đây cho ý thức về mình, tức ý thức tự thức. Phần ý thức này được coi là rõ ràng và dễ hiểu nhất trong 5 phần của quá trình lịch sử tinh thần : theo Hegel, ý thức của ta có 3 giai đoạn, tức 3 nhịp của biện chứng : một là ý thức cảm giác, hai là tri giác, ba là trí năng.

Nguyên tâm trí ta là một ý thức thuần túy khi nó chưa có nội dung, nghĩa là khi chưa gặp sự vật đối tượng của nó. Khi đó sự vật là một ẩn số, hoặc một số không đối với tâm thức ta. Chỉ khi gặp sự vật trong sinh hoạt ý thức ta mới thực sự nắm được sự vật : khi đó ý thức được coi là hết sức ngây thơ, và nội dung tri thức của nó thực là vô cùng nghèo nàn. Nghèo nàn vì nó chỉ có thể nói lên sự kiện : «*Có sự vật đây*». Đó là kinh nghiệm về hiện hữu của sự vật. Hai đặc tính của *ý thức cảm giác* là : ta

chắc chắn về sự hiện hữu của sự vật, đồng thời ta chưa nói gì về sự vật hết. Ý thức còn gắn liền với sự vật nó ý thức, cho nên «*ý thức ta chắc chắn có cảm giác về sự vật, nhưng lại không thể nói lên đối tượng của nó, vì nếu vậy nó đã được coi là tách ra khỏi sự vật...*, cho nên sự phân tích của ta về ý thức cảm giác vạch cho thấy khi ý thức nhắm cái đặc thù khả xúc thì nó cũng nhắm cái đối lập, tức cái phổ quát trừu tượng. Ý thức có nhắm nó đấy, nhưng lại không có khả năng nói lên, vì chưa thực sự đạt được nó. Đúng như Aristote đã nói, cái đặc thù là cái bất khả ngôn». (J. Hyppolite, *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*, Aubier 1946, tr. 87). Ngày nay Hiện tượng học của Husserl gọi giai đoạn ý thức này là ý thức chưa phản tỉnh, tức ý thức sinh hoạt tại thể của con người.

Giai đoạn thứ hai mệnh danh là *tri giác*. Nhưng nhìn vào, ta thấy Hegel dùng chữ tri giác theo nghĩa triết cổ điển, chứ không theo nghĩa triết hiện đại của ta. Vậy chữ tri giác của Hegel có nghĩa hết như chữ *tri thức*, nghĩa là một tri thức đã phản tỉnh, một quan niệm. Cho nên Hegel mới quan niệm tri giác là hủy thể của ý thức cảm giác (tức cái mà ngày nay ta gọi là tri giác) : ý thức cảm giác nhắm cái đặc thù, nay tri giác hủy tính chất đặc thù kia đi để chỉ còn nhắm tính chất sự vật (*choséité*) của nó thôi. Như vậy đối tượng của tri giác đây là cái

phổ quát. « Tri giác không còn đối diện với cái bất khả ngôn của kinh nghiệm cảm giác, nhưng đã vượt qua cái khả xúc này để đạt tới cái được Hegel gọi là phổ quát, như ta thấy ông ta nói trên kia : « *Cái ta nhờ trung gian của hủy thể mà đạt được không còn là cái này hay cái kia nữa, vì nó không phải chỉ là cái này hay cái kia, cho nên ta gọi nó là phổ quát* ». (Hyppolite, Sđ. tr. 101). Thực vậy, từ giai đoạn trước đến giai đoạn này, đã có sự trung gian của một hủy thể : tâm trí ta hủy bỏ tính chất đặc thù (cái này, cái kia) của sự vật, để vươn tới « sự vật » trong bản chất phổ quát của nó.

Giai đoạn thứ ba mệnh danh là *quan niệm*, quan niệm tuyệt đối. Đây là lúc tâm thức ta nhận ra rằng sự vật (đối tượng) mà trước đây ta tưởng là một xa lạ, và một cái gì độc lập ở ngoài ta, nhưng nay tâm thức ta thấy rõ nó chỉ là hình ảnh ta có về nó. Đây Hegel nói đến mặt ngoài và mặt trong của sự vật : mặt ngoài là tính cách hiện tượng của sự vật xét như nó được ta nghiệm thấy nơi từng cảm giác, còn mặt trong chính là bản tính sâu xa của sự vật. Thoạt tiên ta cứ nghĩ rằng mặt trong đó khác với mặt ngoài, tính chất tự thân của sự vật khác với tính chất hiện tượng của nó, nhưng nay, sau nhiều kinh nghiệm, tâm thức ta có thể quyết rằng cái mặt trong cũng là cái mặt ngoài, hay nói theo nguyên văn của Hegel thì, « cái siêu cảm giác cũng chính là một hiện tượng xét như hiện

tượng » (*Phénoménologie de l'esprit*, t. I. tr. 122 ; dẫn trong Hyppolite, tr.123). Với kinh nghiệm mới này, ta được cho hay bản chất sự vật thâu gọn trong hiện tượng của nó, vì bản tính sâu xa của nó, tức cái mặt trong của nó, chẳng qua cũng chỉ là tổng số những cảm giác ta có về nó. Nói cách khác, bản tính tự thân của sự vật không còn là một cái gì xa xôi bí ẩn đối với tâm thức ta, vì kết cục nó chỉ vừa bằng quan niệm tuyệt đối của ta có về nó. Quan niệm tuyệt đối bao hàm tất cả các nhận định của ta về sự vật.

Thế là ta vừa chứng kiến một chiến thắng của tâm thức : tâm thức đã « hủy » cái vẫn đứng ở trước và ở ngoài nó, tức sự vật trong thiên nhiên. Thoạt tiên tâm thức ta phải đi ra, tức vong thân, trở thành sự vật nơi giai đoạn một của ý thức. Nhưng rồi nó đã dùng khả năng của nó để phủ nhận, để hủy bỏ tính chất hiện hữu đặc thù của sự vật, biến sự vật thành một đối tượng phổ quát. Và sau cùng, nơi giai đoạn ba, sau khi đã nhiều lần kinh nghiệm sự vật, tâm thức ta có thể quyết chắc rằng sự vật, không có gì là tự thân hết : tất cả những gì vẫn được coi là sâu xa và tự thân của sự vật, đều không là gì khác ngoài những nhận định của ta về sự vật. Cho nên mặt trong của sự vật cũng hoàn toàn y hệt mặt ngoài. Và đã vậy, thì « vật tính » (*choséité*) của sự vật có hơn gì quan niệm tuyệt đối của tâm thức ta về sự vật đâu ?

Thành thử sự vật chỉ là một quan niệm của tôi.

B.— Con người là ý thức về mình.

Sau khi hủy được tính chất tự thân của vũ trụ thiên nhiên, biến nó thành một quan niệm tuyệt đối của tâm thức và mang nó về với mình, tâm thức không còn đối diện với một sự vật nào nữa : vạn vật đã trở thành những quan niệm của tâm thức rồi. Nhưng tâm thức lại gặp ngay một mặt trận thứ hai nguy hiểm hơn, một cuộc chiến mà chính Hegel gọi là «tử chiến», một mất một còn. Đó là cuộc chiến giữa các tâm thức với nhau.

Hegel khởi sự bằng nhận định : ý thức về mình là một bước vô cùng quan trọng của ý thức, vì nói ý thức là nói sinh hoạt nhân vị của một tâm thức. Vậy mà « ý thức tự thức chỉ có thể *hiện hữu*, nghĩa là không chỉ có *đấy* như kiểu một sự vật, nhưng còn phải được tự nhận là mình có, mà điều này nhất định phải do hành động của ta đối với và được đối lại bởi một tâm thức khác. Tôi chỉ là một tâm thức tự thức nếu tôi được một tâm thức tự thức khác truy nhận và tôi cũng truy nhận và tôi cũng truy nhận nó như vậy». (Hyppolite, Sđ tr.160). Như vậy, với tâm thức tự thức, chủ g ta mới thực sự bước vào sinh hoạt tinh thần của con người, chứ nơi phần ý thức sinh hoạt tại thể trên kia, tính chất tinh thần chưa hiện ra rõ ràng.

Nơi đây Hegel sẽ lần lượt nghiên cứu về sự tự do của tâm thức đối với tha nhân và đối với tha thể nói chung. Đây cũng là những trang thời danh của ông bàn về tương quan giữa Chủ và Nô, một tương quan biện chứng sẽ làm nền cho những suy nghĩ của Mác.

a) *Tương quan Chủ-Nô hay là liên hệ giữa người và người.*— Con người của triết Hegel là một tinh thần sẽ đi cho đến cùng con đường kinh nghiệm để nhận rằng chỉ có mình là hiện hữu thực sự, còn mọi cái trước kia vẫn coi như không phải là mình (phi-ngã), thì thực sự cũng là mình hết. Hai tâm thức, ta và tha nhân: vậy tha nhân không phải là ta. Tha nhân là phi-ngã đối với ta. Tha nhân là một hiện hữu độc lập đối với ta? Theo Hegel, thoát tiên tha nhân và tôi đối diện nhau như hai vật xa lạ, có sinh sống, và động tác đầu tiên của mỗi bên là muốn độc tôn, cho nên «mỗi bên đều muốn sự chết của bên kia». Thế là cuộc tử chiến bắt đầu, và bên nào coi thường sự chết, sẵn sàng chết để đạt được quyền làm chủ, thì sẽ được bên kia truy nhận làm chủ. Bên kia chịu phận nô lệ vì sợ chết, vì bám chặt vào sự sống như một sinh vật tầm thường. Đó, người ta hơn nhau ở chỗ đó: một bên coi trọng danh dự, quyết thâu đoạt cho kỳ được quyền làm người, nếu không được thì «thà chết vinh hơn sống nhục». Cũng vì thế mà con người vừa không chết vừa đạt được danh dự. Còn như người sợ

chết thì dễ dàng thúc thủ, chấp nhận cảnh sống tồi tệ, mà rồi sự sống cũng chẳng có bảo đảm gì vì nó nằm gọn trong tay của người chủ thống trị mình.

Điều can hệ Hegel muốn nói lên ở đây là sự hai bên truy nhận nhau : Chủ coi Nô là Nô, và Nô nhận Chủ là Chủ. Hơn nữa Nô tự coi mình là Nô, cũng như Chủ tự coi mình là Chủ. Với sự truy nhận này, hai tâm thức chỉ còn một : đó là tâm thức của chủ. Chỉ Chủ có tâm thức, có ước muốn, có tự do. Nô phải hoàn toàn nghĩ và làm theo Chủ : cho nên tâm thức nơi người Nô không còn là tâm thức riêng của Nô, nhưng là tâm thức của Chủ ở trong đầu óc Nô. Thế là hai tâm thức biến mất một, và chỉ còn tâm thức Chủ, đầu ở trong đầu người Chủ, đầu ở trong đầu người Nô.

Hậu quả của sự truy nhận : người Chủ vừa có chủ quyền trên người Nô, vừa có chủ quyền trên sức cần lao của Nô. Như vậy nhờ ở thái độ coi thường sống chết mà Chủ vừa làm chủ người Nô vừa làm chủ thiên nhiên do lao tác của Nô vun trồng. Hegel nói rành mạch : Chủ dùng sự sống chết để bắt Nô làm tôi mọi cho mình, và Chủ lại dùng Nô để bắt thiên nhiên phục vụ cho mình. Thật là nhất cử lưỡng tiện : tâm thức Chủ cảm thấy mình độc tôn, vừa làm chủ tha nhân vừa làm chủ thiên nhiên. — Trái lại tâm thức Nô không còn có vẻ gì là tâm thức con người nữa. Thực là thân phận trâu ngựa. Cũng chỉ vì Nô « quá sợ sự chết, ông Chủ tuyệt đối ghê sợ đó

(*Phénoménologie*, t.I, tr. 164) Nó bị bóc lột mất, — nói đúng hơn thì phải nói Nó đã hiến dâng mất, — cái gì là quý nhất và căn bản nhất của con người: tự chủ. Nó không còn làm chủ mình nữa. Tuy nhiên trời còn để trong tay Nó một phương tiện giải thoát: đó là cần lao. Nhờ kinh nghiệm cần lao, Nó biết rằng mình có khả năng biến đổi thiên nhiên theo chiều hướng mình muốn: cần lao là một hình thức sáng tạo. Nó được hơn chủ ở chỗ này: Chủ không lao tác, chỉ hưởng thụ, cho nên không có kinh nghiệm về sáng tác và khả năng biến chế của con người; trái lại Nó có kinh nghiệm về sáng tạo, tức khả năng biến đổi thiên nhiên thô sơ thành thiên nhiên hữu dụng, và bắt thiên nhiên phục vụ cho con người.

Sau này, Mác sẽ lật ngược thế cờ, tuyên bố Vô sản (tức cái Hegel gọi là Nó) mới thực là khả năng sáng tạo và sản xuất, cho nên Vô sản mới thực là chủ của tài nguyên xã hội cũng như sinh hoạt xã hội, còn Tư bản chỉ là hạng ăn bám, vừa vô ích vừa tác hại, cần phải loại ra ngoài xã hội. Nhưng đó là truyện sau này, còn hiện nay thì Hegel vẫn bênh cho phía Chủ, vì đối với ông thì Chủ tượng trưng cho sự tự do và tự chủ của tinh thần. Tuy nhiên, vẫn theo Hegel, tâm thức Nó cũng có đường đi tới tự do và tự chủ. Đó là vấn đề ta xét liền sau đây.

b) *Khắc kỷ và Hoài nghi hay là con đường giải thoát của tâm thức.* — Tương quan Chủ Nó nên được coi là giai đoạn một của sự giải thoát mà tâm thức

gắng đạt cho kỳ được. Thành quả thâm lượm được nơi tâm thức. Chủ không là gì khác ngoài sự làm chủ được sự sống, rồi nhân đó làm chủ được Nô và cần lao của Nô. Bây giờ là giải đoạn hai : tâm thức muốn vươn tới một sự giải thoát hoàn toàn, không bị vướng vào một giới hạn nào hết. Hégel cho biết tâm thức Nô đã mở lối cho con người đi vào con đường giải thoát này.

Hégel nói ngay từ khởi đầu rằng tâm thức Khắc kỷ không phải là thứ tâm thức sinh hoạt như ta thấy nơi tâm thức Chủ và Nô, nhưng là tâm thức suy tư. Người Khắc kỷ là người nhắm đạt tới tình trạng bất khả lay chuyển, tức tình trạng giải thoát. Để thực hiện điều này, họ nghĩ rằng phải đạt tới mức toàn thiện, toàn đức, đồng thời họ có kinh nghiệm rằng tất cả mọi vật cũng như mọi hành vi ở trần gian này đều bất toàn, pha phôi, cho nên họ quyết tâm « lấy chính lý tưởng của mình làm lẽ sống cho mình », hay nói như Hégel, lấy chính mình làm đối tượng cho mình ; Theo Hégel, thì tâm thức khắc kỷ nhắm đạt tới một thực trạng *tự do hình thức*, « *tự do của một tâm thức không biết gì đến những ảnh hưởng của thực tại thiên nhiên* » (Dẫn trong Hyppolite, tr. 176). Nói như Epictète, một triết gia khắc kỷ, thì tự do của tâm thức khắc kỷ được thực hiện trong tù ngục xiềng xích cũng như trên bệ ngọc ngai vàng. Họ tâm niệm đi tìm toàn thiện, toàn đức, nhưng khi ai hỏi họ toàn thiện là

gì, nhân đức là gì, thì họ lại chỉ đưa ra những định nghĩa suông về thiện và về đức, chứ không thể đưa ra một chương trình hành động nào hết. Thành thử Hegel bảo lý tưởng của họ là một lý tưởng không nội dung, đời sống của họ là một cuộc đời không có hành động, vì hễ hành động thì họ liền mắc vào những bất toàn và làm hỏng sự tự do thanh thần mà họ vẫn ôm khư khư.

Ai cũng biết tôn chỉ sống của người Khắc kỷ là «Kỵ !», tức kiêng kỵ (Abstine), chỉ ôm lý tưởng thôi, chứ không hành động gì để thực hiện vì họ biết rằng không thể tìm cái toàn thiện nơi thế giới loài người. Chúng ta có thể ví họ như người theo đuổi một giấc mơ và làm hết sức để khỏi tỉnh giấc mơ : bao lâu còn mơ, họ còn cảm thấy lâng lâng giải thoát, nhưng hễ trở về với thực tại thì họ thấy mất ngay niềm giải thoát đó. *«Sự tự do của người khắc kỷ có được cũng là do họ phủ nhận tất cả các tương quan với thực tại. Không một hoàn cảnh thực tại nào có thể thích ứng với cái tâm thức đã quyết lấy chính mình (lý tưởng cao siêu của mình) làm đối tượng cho mình.»* (Hyppolite, Sđ tr. 175) Bởi vậy Hegel mới viết : *Hoài nghi chủ nghĩa là sự thực hiện cái mộng của Khắc kỷ chủ nghĩa, vì hoài nghi là tâm thức có kinh nghiệm thực sự về bản chất tự do của tư duy.»* (Phénoménologie, t. I, tr. 171),

Vậy *Hoài nghi chủ nghĩa* là gì ? Hegel đã đề lại cho ta một câu sáng sủa và đầy đủ, giúp ta hiểu

bản chất của hai thứ tâm thức Khắc kỷ và Hoài nghi: «Ý thức tự thức nay chỉ quay về nhìn mình: làm thế, tất cả các hình thức hiện hữu của vũ trụ liền bị rơi ra ngoài lãnh vực vô biên của ý thức. Trái lại, đối với tâm thức hoài nghi thì tính chất vô ngã và lệ thuộc của hiện hữu vũ trụ được tâm thức coi là hiển nhiên quá rồi. Cho nên tư duy trở thành tư duy vạn năng để hư vô hóa toàn thể các hình thức hiện hữu của vũ trụ.» (*Phénoménologie de l'esprit*, bản dịch J. Hyppolite, Aubier 1939, t. I, tr. 171-172). Như vậy tự do của Khắc kỷ không bị phá quấy bởi hình ảnh vạn vật, chỉ vì tâm thức khắc kỷ gắng quay mặt đi khỏi vạn vật để chỉ nhìn vào tư duy của mình, một tư duy vô nội dung; còn tâm thức hoài nghi lại nhìn thẳng vào vạn vật và bảo cho chúng biết chúng không có bản chất, chúng vô ngã (inessentiels), và chúng hoàn toàn lệ thuộc vào ý thức, ý thức ta nghĩ đến chúng thì chúng có, ta thôi nghĩ thì chúng cũng hết luôn như một ảo mộng. Cho nên tôn chỉ của Hoài nghi chủ nghĩa là «vô niệm», với Vô niệm, họ sẽ đạt tới Vô cảm, một thứ tự do lảng lảng, không còn cảm thấy khoái mà cũng không còn cảm thấy khổ nữa. Tuy nhiên tâm thức hoài nghi không thể «trụ», tức ở luôn trong tình trạng vô niệm và vô cảm: Hegel tả sinh hoạt của tâm thức hoài nghi như một người bực bõ, vừa đuổi xong một hình ảnh sự vật để đạt tới vô niệm, thì một sự khác liền đến phá quấy bằng cách

gây nên những cảm giác và những hình ảnh khác. Vì thế tự do của người hoài nghi cũng không tích cực gì. Nó cũng hoàn toàn hình thức như tự do của người khắc kỷ, mặc dầu nó có căn bản vững vàng hơn.

Nhìn lại hai hình thức tâm thức, khắc kỷ và hoài nghi, ta thấy Khắc kỷ khư khư giữ lấy lý tưởng suông, như vậy là hữu niệm. còn Hoài nghi thì chủ trương vô niệm, xua đuổi mọi hình ảnh và mọi ý niệm, coi chúng toàn là vọng tưởng và ảo mộng. Khắc kỷ là chỗ khởi đầu đi tìm giải thoát, Hoài nghi xem ra thực hiện được cái mộng của Khắc kỷ, nhưng như ta vừa thấy, kết cục tâm thức hoài nghi không đạt được niềm tự do đích thực, nhưng chỉ là một thứ giải thoát luôn luôn bị giao động bởi sinh hoạt tại thế của con người. Hégel gọi tình trạng mới đạt được này là *tâm thức khỗ não*.

Tâm thức khỗ não là tâm thức đạt được giải thoát trong những khoảnh khắc, rồi lại bị rơi vào bện tâm của sinh hoạt tại thế, rồi lại vươn lên tới giải thoát bằng cách hư vô hóa tình trạng vừa xảy đến cho mình. Hégel tả sự giải thoát của tâm thức khỗ não giống như cảnh một tu sĩ dùng pháp thuật để phá tan kẻ thù, nhưng nó vừa bị tan tành dưới hình thức này, liền xuất hiện dưới hình thức khác. Chẳng khác gì truyện con rắn ngàn đầu, chặt đầu này nó liền mọc đầu khác. Tại sao tâm thức rơi vào tình trạng khỗ não ? Tại vì tâm thức còn đặt cái

Tuyệt đối ở ngoài mình, và còn cảm thấy tính chất đặc thù của mình. Bao giờ mình bằng mình, hay nói cách khác, bao giờ mình không còn ước vọng nào nữa, khi ấy tâm thức mới hết bị xâu xé, bởi vì tâm thức khổ não là hình ảnh một tâm thức bị xâu xé. Sau này, nơi phần dành cho tinh thần tuyệt đối, Hegel sẽ đưa ra ý kiến về con đường giải thoát mà ông cho là hữu hiệu.

Tổng kết những kết quả của kinh nghiệm mà tâm thức thấu lượm được nơi giai đoạn này, chúng ta có thể ghi nhận ít là hai thành quả : một là cái sức vạn năng của tâm thức đối với vũ trụ vạn vật thiên nhiên, hai là kinh nghiệm của tâm thức về niềm tự do của mình. Tâm thức có sức vạn năng để hư vô hóa vạn vật hòng giữ lấy cái thế an tịnh của nội tâm. Nhân đó, tâm thức đã thực sự kinh nghiệm sự tự do của mình đối với ngoại vật.

C. — Con người là lý trí.

Đến đây, tâm thức đã lần lượt kinh nghiệm mình là ý thức, rồi mình cũng là ý thức tự quy, tức ý thức tự thức (conscience de soi). Chúng tôi dùng cả ba thuật ngữ ý thức về mình, ý thức tự quy, và ý thức tự thức để dịch chữ conscience de soi. Bây giờ tâm thức bước sang một giai đoạn mới nữa : giai đoạn lý trí (raison). Hegel nhắc đi nhắc lại

nhiều lần câu ông dùng định nghĩa lý trí : «*Lý trí là ý thức tự quy biết chắc mình là tất cả thực tại.*» (*Phénoménologie*, t. II, tr. 196 và 199). Như thế nghĩa là gì ? Nghĩa là không những tâm thức biết mình là tất cả thực tại như kinh nghiệm đã cho thấy nơi sinh hoạt của tâm thức đối với ngoại vật và đối với tha nhân, nhưng tâm thức còn *chứng nghiệm* được điều đó bằng hành vi tác tạo của mình, bởi vì với hình thức lý trí, tâm thức không còn chỉ nhìn đối tượng, nhưng còn cấu tạo nên đối tượng nữa. Điều này làm cho tâm thức được thêm một kinh nghiệm, và làm cho tâm thức *chắc chắn* rằng mình là tất cả thực tại. Nói cách khác; cái biết của tâm thức nơi hai hình thức sinh hoạt trên kia (ý thức về sự vật, và ý thức về tha nhân) chỉ là một nhận thức, một chân lý chủ quan ; nay với lý trí, tâm thức có kinh nghiệm về sự mình có khả năng *tác tạo* nên các đối tượng tri thức của mình, cho nên tâm thức mới thực sự chắc chắn về nhận thức của mình, và như vậy chân lý sẽ có cả tính cách khách quan nữa.

Ta sẽ lược qua ba hình thức hoạt động của lý trí trong việc thiết lập nên các khoa học. Và ta sẽ thấy lý trí là tên gọi của tâm thức con người khi đạt tới mức thiết lập được các tri thức khoa học. Hegel nói đến ba thứ khoa học : khoa học về các vật vô cơ (*inorganiques*), — khoa học về các vật hữu cơ (*organiques*), — và sau cùng là các khoa học về con người.

a) *Lý trí và các khoa học về vật vô cơ.*—Hégel gọi chung bằng một tên là khoa học về thiên nhiên. Điển hình là khoa vật lý học. Phương pháp làm việc của lý trí nơi đây là quan sát các hiện tượng trong thiên nhiên, hầu tìm ra tương quan nhân quả giữa các biến chuyển đó. Sau nhiều thí nghiệm, lý trí thấy rằng những tương quan thiết yếu mà mình giả thiết vẫn chỉ phối các hiện tượng, không còn là những giả thuyết nữa, nhưng là những định luật tất yếu và phổ quát. Một khi nắm được các định luật vật lý, con người có thể biến chế và tác tạo nên các sự vật như ta thấy trong các phòng thí nghiệm và trong các kỹ nghệ áp dụng. Thế là vũ trụ vật lý không còn là một đối tượng cho tâm thức nhận định suông nữa, nhưng còn là như nguyên liệu để con người biến chế, tác tạo. Với lý trí, con người nắm quyền chi phối vũ trụ vật lý. *«Lý trí vừa nhận rõ tính chất tất yếu của các định luật, vừa kinh nghiệm về tính chất phổ quát của chúng. Những hòn đá rơi xuống đất không những vì người ta đã thấy chúng rơi vào trái đất, nhưng bởi vì chúng có tương quan với trái đất tương quan mệnh danh là trọng lực. Như vậy thay vì chỉ quan sát suông, lý trí ta đã thí nghiệm, nghĩa là luyện lọc cho thành một hình thức định luật. Nhờ những cuộc thí nghiệm xem ra có vẻ đi sâu vào kinh nghiệm giác quan đó, các định luật đã càng ngày càng trút bỏ được sự lệ thuộc vào những sự vật đặc thù, rồi cuối cùng không còn lệ thuộc vào cái khả xúc*

nữa.» (Hyppolite, Sđ. tr. 230). Định luật không lệ thuộc vào cái khả Xúc nữa, nghĩa là không lệ thuộc vào hòn đá này hay hòn đá kia, cục sắt này hay cục sắt khác, ví định luật chỉ phối bất cứ sự vật nào về loại đó. Mà định luật là con đẻ của lý trí cho nên với các định luật như thế, lý trí chỉ phối và tác tạo nên chúng.

b) *Lý trí và các khoa học về vật hữu cơ.*— Vật hữu cơ là vật có sự sống như thực vật và động vật. Hegel khởi sự bằng nhận xét: nơi các vật vô cơ tuy có tổ chức chặt chẽ theo định luật, nhưng nơi các vật này không có một hệ thống chặt chẽ giống như một cú cánh; chỉ nơi các vật hữu cơ mới có hệ thống cú cánh. Cho nên vật vô cơ tro tro như đồng, như đá, còn vật hữu cơ thì hoạt động như một tổ chức rất linh lợi và cần mẫn. Vật hữu cơ còn có đặc tính là một hệ thống vô cùng chặt chẽ, tất cả các thành phần đều cần thiết đến nhau, cho nên Hegel gọi vật hữu cơ là «hiện thân của sự thiết yếu.

Nhìn vào bản chất vật hữu cơ, người ta thấy chúng tuân theo hai thứ định luật, đối ngoại là luật thích ứng và đối nội là luật cú cánh. Sự quan sát của lý trí giúp con người ghi nhận và xác định những định luật của sinh vật đối với môi trường của nó; vật vô cơ không có và không cần môi trường, còn vật hữu cơ không thể hiện hữu nếu thiếu môi trường đặc biệt của nó. Môi trường gồm những yếu tố như khí trời, nước, khí hậu, ôn đới hay

nhiệt đới v.v... Chẳng hạn cá không thể sống ở trên đất, và chim không sống được ở dưới nước. Loại cá này sống ở sông, loại kia sống ở biển, rồi trong biển thì có loại sống ở chỗ nông, có loại sống ở chỗ sâu. Nhờ những định luật về thích ứng do người ta khám phá ra, người ta có thể mang những vật ở miền ôn đới hay nam cực về nuôi trong vườn bách thú, miễn là liệu cho chúng có môi trường như môi trường sinh sống của chúng.

Loại định luật thứ hai liên can đến sinh hoạt của loài hữu cơ là luật cứu cánh. Kant đã định nghĩa sinh vật là một tổ chức có cứu cánh ở nơi mình. Nay Hegel cũng nhận định như thế, ông quyết rằng tất cả sinh hoạt của sinh vật nhằm bảo toàn sự sống của nó và của loài nó : « *Vật hữu cơ không sản xuất ra cái gì khác, nhưng chỉ làm công việc bảo tồn bản thân nó, nghĩa là cái được sản xuất ra cũng chính là cái đang có đó rồi.* » (*Phénoménologie*. t.1, tr. 217). Lý trí quan sát và đi tới chỗ xác định những định luật chi phối sự sinh sản và trưởng thành của các sinh vật. Nhân đó ngày nay người ta có thể chẳng hạn cho pha giống nhiều loại cam với nhau để kết quả là một loại cam có thể sống trong những vùng khí hậu nào đó và trái cam có những đặc tính nào đó. Người ta cũng cho pha giống hai ba thứ bò với nhau để thành một loại mới có thể sống ở miền nhiệt đới mà lại có nhiều sữa

như bò miền ôn đới, v.v... Tóm lại, một khi đã xác định được các định luật về thích ứng và về sinh sản, lý trí con người có thể tự hào đã thấu triệt được cái lẽ sống của các sinh vật. Bởi vậy người ta gọi khoa học đó là khoa sinh lý. Hegel đã vui vẻ kết luận : « Mục đích của các bài học này là bắt cái đối tượng thiên hình vạn trạng kia phải xuất hiện dưới bộ mặt đích thực của nó, và như vậy ta sẽ thấy rằng vũ trụ vạn vật chỉ là hình ảnh của chính mình ta » (Dẫn trong Hyppolite, Sd. tr. 239).

c) *Lý trí và các khoa học về con người.* — Trong phần này, Hegel đặc biệt chú ý đến sinh hoạt nhân vị của con người, đầu là trong cách làm người của mỗi người chúng ta, đầu là trong sinh hoạt đạo đức của ta. Nơi đây, tâm thức con người càng có kinh nghiệm về sức sáng tạo của mình. Cho nên Hegel khởi sự bằng nhận định : « ở đây cần phải quan niệm, chứ đừng quan sát. » (Hyppolite, Sd. tr. 250). Đối với các vật trong thiên nhiên, hữu cơ cũng như vô cơ, ta chỉ cần quan sát chúng là có thể xác định được những định luật về bản chất của chúng ; trái lại nơi sinh hoạt tự do của con người, thì quan sát tỏ ra chưa đủ và không đủ. Tại sao ? Tại vì sinh hoạt *tự do* có nghĩa là sinh hoạt do chính mình ta, chứ không do các định luật cứng nhắc của thiên nhiên. Tự do là tác tạo nên những gì chưa có, hành động theo những quyết định do ta hoàn toàn.

Đây chúng ta đi vào một lãnh vực hoàn toàn mới : sinh hoạt con người không còn là sinh hoạt của các sinh vật nữa, dầu là những con vật cao đẳng. Hyppolite đã thu gọn tư tưởng của Hegel trong câu : *« Nơi đây có một sự chuyển qua : từ lý trí quan sát muốn nhận ra mình nơi vạn vật, ta chuyển qua lý trí hành động là lý trí muốn tác tạo nên chính mình. »* (Hyppolite, Sd, tr 266). Ai quen với triết học Kant thì dễ thấy hai lý trí Hegel nói đây là lý trí lý thuyết liên can đến việc quan sát vạn vật, và lý trí thực hành liên can đến sinh hoạt nhân linh của con người. Các vật thì sống tự nhiên, theo bản năng, con người đâu có thể sống tự nhiên như thế ? Với lý trí quan sát, con người đạt được tri thức chắc chắn về vạn vật, với lý trí thực hành con người phải nhận ra cách làm người của mình. Và con người phải hoàn toàn đảm lấy công việc làm người của mình, Trời đất chỉ giúp cho có phần tâm sinh lý thôi, còn cái phần tinh thần tự do, tức phần nhân linh, thì Trời để dành cho ta. Cho nên Hegel mới viết câu này : *« Con người thế nào là tùy như thế giới của mỗi người, mà thế giới này có thể nào cũng tùy như mỗi người làm nên. »* (Dẫn trong Hyppolite, Sd. tr. 254). Nói như Heidegger ngày nay thì con người là hiện hữu tại thế, và thế giới thì hình thành thế giới với sinh hoạt cá vị của ta. Tóm lại, sinh hoạt tinh thần của ta, nhân cách của ta là công việc thực hiện của mỗi người chúng

ta. Thành thử chính nơi sinh hoạt nhân vị của mình, con người đã nghiệm thấy sự chủ động của mình và khả năng sáng tác của mình. Còn gì cao quý bằng phẩm giá và nhân cách mỗi người? Vậy mà đó là công việc của mỗi người, chứ không phải việc của thiên nhiên. Nếu công cuộc trọng đại nhất của đời ta là cuộc đời mỗi người chúng ta, thì Hégel có lý để kết luận rằng: «*Công cuộc đó là sự thực hiện cái mà tâm thức đã tự đặt cho mình.*» (Dẫn trong Hyppolite, Sđ. tr. 295).

Kết luận: với lý trí, tâm thức kinh nghiệm mình bước một bước dài trên con đường nhận ra mình là tất cả, bởi vì nơi đây tâm thức không còn quan sát suông, nhưng đã hành động, và hành động này cho con người nhận biết mình tác tạo được các vật vô cơ, chi phối và biến đổi được các vật hữu cơ, và sau hết có khả năng để thực hiện chính bản lãnh tinh thần của mình.

D. — Con người là tinh thần

Với sinh hoạt tinh thần, con người bước vào lịch sử với hai chiều ngang và dọc. Ngang, vì Hégel thường gọi «tinh thần là một *chúng ta*», một cộng đồng sinh hoạt. Dọc vì tinh thần là sinh hoạt thấu gồm đủ quá khứ, hiện tại và tương lai. Sinh hoạt lịch sử của nhân loại, tức của con người, được chia làm ba thời kỳ, giống như kỳ ba nhịp của biện chứng:

thời kỳ thứ nhất, tượng trưng bởi xã hội Hy Lạp và La mã xưa, được gọi là tinh thần trực tiếp ; thời kỳ thứ hai, đi từ thời Trung cổ đến thế kỷ 18, tượng trưng cho tinh thần vong thân ; và thời kỳ thứ ba, là thời kỳ hiện đại của Hegel, mệnh danh là «thời đại ánh sáng», được coi là thời kỳ của tinh thần tự vấn hồi. Ta thử xem qua mỗi thời kỳ.

a) Thời kỳ thứ nhất được gọi là thời kỳ của tinh thần trực tiếp, vì tinh thần còn sống ngây thơ chưa rút mình ra khỏi mình để vươn lên một nhịp cao hơn. Hegel nêu lên 3 đặc điểm của thời này : thứ nhất con người khi đó sinh hoạt như một *bản thể* thôi, chưa có tính chất *chủ thể*. Con người tự coi mình như thành phần tất yếu của đoàn thể, của quê hương xứ sở. Cho nên con người thời đó chỉ mới ý thức mình là người *công dân*, chứ chưa ý thức mình là một *nhân vị tự do*. Bởi đó dễ hiểu đặc điểm thứ hai của thời đó : luân thường đạo lý cổ truyền do xã hội chấp nhận đã được con người thời đó coi là tuyệt đối. Hegel bảo đạo đức của họ xây nền trên phong tục : bất cứ là xấu hay tốt, hễ phong tục cho là tốt thì tốt, mà phong tục bảo là xấu thì xấu. Cho nên họ coi đa thê là tốt, đi cướp phá các nước láng giềng là tốt, v.v... vì xã hội nghĩ thế là tốt. Trái lại họ bảo tha thứ là xấu, khiêm tốn là xấu v.v... Tóm lại luật của nhà nước cũng chính là quy luật đạo đức cho họ, «con người chưa ý thức mình là một chủ thể riêng biệt, nhưng mới chỉ biết

nhận mình là công dân một xứ sở, một dân tộc. Và dân tộc tự coi mình như một cá vị, một đơn vị» Hyppolite, Sd. tr. 327). Cũng vì thế mới có đặc điểm thứ ba của xã hội thời đó : ý của đoàn thể là ý của mỗi người. Con người không có sinh hoạt nhân vị tự do, nhưng chỉ sinh hoạt như mọi người, thành thử «*Nhà nước trở thành định mệnh của từng cá nhân*» Hyppolite, Sd. tr. 361). Nghĩa là vận mệnh cũng như sinh hoạt của xứ sở phải được coi như khuôn khổ chặt chẽ của sinh hoạt cá nhân.

b) Thời kỳ thứ hai bắt đầu với sự bành trướng của Kitô giáo. Hégel nói thẳng : Hy Lạp tượng trưng cho thời kỳ thứ nhất, và Kitô giáo tượng trưng cho thời kỳ hai. Nơi đây con người bắt đầu có sinh hoạt chủ thể, biết nhận *trách nhiệm về hành vi của mình*, chứ không đổ thừa như kiểu «*người ta làm thế tôi cũng làm thế*». Nay con người ý thức sâu xa về định mệnh của mỗi người : mỗi người là một định mệnh thiêng liêng. Hai đặc điểm của con người thời này là : tâm thức khổ não và tiến triển văn hóa. Trước hết, tâm thức người thời này có vẻ khổ não và họ không thể sinh hoạt tự nhiên theo đà của xã hội nữa. Họ phải suy nghĩ về ý nghĩa lành dữ của mỗi hành vi. Mà suy nghĩ là rút mình ra để phán quyết về mình. Nhất là khi những tục lệ thời đó đầy đầy những tệ đoan và tàn ác, nhất là vì lương tâm họ thường khi đụng phải pháp luật nhà nước (nhà nước độc tài của vua La mã bắt họ thờ những thần

tượng chẳng hạn), thì lương tâm họ lại càng cảm thấy cô đơn và cấu xé. Họ không thể đổ tội lên đầu xã hội, họ biết họ làm tội thì họ phải nhận tội. Nhưng đặc điểm thứ hai của thời này mang lại niềm hy vọng cho con người : tiến triển văn hóa. Con người tin rằng mình phải trách nhiệm lấy mình, phải tấn tới trên đường thiện, phải thực hiện lý tưởng đạo đức. Đó là văn hóa là « sự con người không còn phát triển nhân cách của mình theo đà của đoàn thể, nhưng từ chối bản ngã hiện nay của mình, hòng đạt tới một mức sinh hoạt đạo đức cao hơn ». Hegel quan niệm sự từ chối bản ngã này (tức bản ngã trực tiếp) là một dự phóng, một vong thân, một lý tưởng mà rồi tâm thức con người sẽ không bao giờ đạt được trọn vẹn. Như vậy hai đặc điểm của thời này có liên hệ chặt chẽ với nhau.

c) Thời kỳ thứ ba, theo Hegel đã bắt đầu với «thời đại ánh sáng» tức thế kỷ 18 và đang hoàn thành với cuộc Cách mạng Pháp. Vẫn theo ông, thời đại thứ hai trên đây cho thấy sự vong thân của tâm thức khổ não : con người ước ao đạt tới chỗ toàn thiện toàn mỹ mà không sao đạt được, bởi vì con người còn đặt cái toàn thiện toàn mỹ đó nơi một ông Trời nơi một Thượng đế. Nay thì con người biết rằng cái Toàn Thiện đó cũng chính là hình ảnh của mình khi được tuyệt đối hóa đầy thôi. Ý tưởng này của Hegel đã mở đường cho những

quyết đoán của Feuerbach sau này khi ông ta chủ trương «*Con người là ông Trời cho mình*» (Homo homini Deus). Và cũng nhân nó mà Nietzsche sẽ đưa ra tư tưởng phải giết ông Trời thì con người mới lên ngôi được. Thực ra, càng ngày người ta càng thấy chỗ nông cạn và vô đoán của Hegel nơi nhận định trên đây, nhất là vì ông đã quá bông bột, coi cuộc Cách Mạng Pháp như mở đầu một kỷ nguyên cho một nhân loại mới, một nhân loại của nhân đạo và tự do. Có ngờ đâu rằng Cách Mạng Pháp đã được trả bằng giá bao nhiêu đầu rơi và máu đổ, để rồi, như Mác nói, lại mở đường cho những tay quân phiệt như Nã-phá-luân lên ngôi, và còn dọn đường cho bao nhiêu bạo động và bóc lột sau này. Không ai muốn giảm giá của cuộc Cách mạng Pháp, nhưng đề cao nó như Hegel thực là hơi ngây thơ. Tóm lại Hegel coi thế kỷ ánh sáng đã khơi mào cho thời kỳ của «tự do tuyệt đối, bởi vì tất cả những gì ở ngoài chủ thể, nay đều được thu hồi vào trong chủ thể, cho nên thế giới là biểu hiện của ý chí con người. Cái thế giới toàn thiện bị phóng thể trước đây, nay trở thành thế giới con người «hai thế giới đã hợp thành một, *trời đã được chuyển xuống đất*». Đó là những lời Hegel đã dùng nói về cuộc Cách mạng Pháp» (Hippolite, Sđ. tr. 434).

Đến đây, biện chứng sử quan của Hegel đã lộ ra những nét yếu, xây bằng mộng tưởng hơn là

bằng những sự kiện lịch sử. Nhưng dưới đây, nơi nấc thứ năm của quá trình tiến triển, cũng là nơi kết thúc của lịch sử, chúng ta càng thấy Hegel đã lỏng cương cho sự suy nghĩ của ông bay theo những vẽ vờ của tưởng tượng.

E. — Con người là tinh thần tuyệt đối.

Gs. Hyppolite, học giả trứ danh chuyên về tư tưởng Hegel, mặc dầu sự sùng mộ của ông đối với Hegel, cũng không giấu nổi tất cả nỗi hoài nghi đối với giai đoạn thứ năm này của quá trình lịch sử tinh thần. Ông đã bắt đầu chương này bằng câu: *«Nơi đây, tư tưởng của Hegel rất là tối tăm (très obscure). Có phải ông muốn dẫn chúng ta tới một nước Trời cao trọng hơn hoặc song song với cõi trần của ta? Hegel muốn giải quyết vấn đề thế nào, thực khó mà xác nhận được»*. (Hyppolite, Sđ. tr. 441). Mà vấn đề được đặt ra nơi đây một cách quyết liệt: giải đáp được, thì học thuyết Hegel có giá trị; không giải quyết được, thì tất cả công phu của ông liệu mình sẽ bị sụp đổ. Vấn đề ở đây là gắn lại cái mối đã đứt, khâu hồi cái đã bị phóng thề, hay nói một cách dễ hiểu, thì đây là quãng cuối cùng của con đường về: từ khởi thủy, tâm thức con người tưởng mình là không (đó là tâm thức thuần túy), đồng thời tưởng lầm rằng vạn vật trong thiên nhiên cũng như cái lý nằm sâu trong bản tính sự vật.v.v... là

những gì khách quan, ở ngoài tâm thức. Tâm thức cũng tưởng lầm rằng những lý tưởng cao đẹp như Chân, Thiện, Mỹ và ông Trời là những thực tại khách quan ở ngoài mình. Nay thì Hegel đã chứng minh rằng thiên nhiên chỉ là quan niệm của tâm thức, tha nhân chỉ là một hiện hữu khác của tâm thức, khoa học là công trình của tâm thức, lịch sử là sinh hoạt của tâm thức. Chỉ còn chút xíu nữa là tâm thức đi hết vòng để trở về với mình : nhưng chỗ chút xíu này là chỗ kết đọng của tất cả mọi khó khăn. Hegel bàn về những giá trị tinh thần cao nhất ở nơi đây, tức thực tại tuyệt đối mà triết học gọi là Chân Thiện Mỹ, và các tôn giáo gọi là ông Trời hay Thượng đế. Nên nhớ : chủ trương của Hegel là tâm thức phải thấu hời tất cả thực tại vào trong mình. Tâm thức phải thấy chắc rằng *mình là tất cả thực tại*, thực tại trong thiên nhiên cũng như thực tại Tuyệt đối. Hegel trình bày lập trường của ông bằng một công thức mà sau này Sartre sẽ mượn lại : theo ông, con người là một quy ngã (pour-soi) luôn hướng với tự ngã (en-soi), và con người chỉ hết vong thân khi đạt tới tình trạng Tự ngã quy ngã (en-soi-pour-soi), nghĩa là thấu hời tất cả vào trong mình. Thoạt tiên quy ngã thấy mình thiếu tất cả, vì thấy rằng tất cả thực tại đều ở ngoài mình : đó là tình trạng được Sartre mô tả bằng « vô tính » (néantise). Vì tâm thức là sự thiếu, là rỗng, cho nên nó mới có khả

năng thấu nhận tất cả vào mình nó, kể cả Tuyệt đối. Sartre thì nghĩ khác : con người càng thấu vào càng thấy thiếu, vì bản chất con người là một lỗ hổng, một vô tính không sao đồ đầy được, cho nên con người được định nghĩa là « một đăm mê vô ích ». Còn Hegel thì chủ trương con người có khả năng thấu hồi cả Tuyệt đối. Đại ý ông giải nghĩa như sau : « *Hữu hạn tính của ta chính là lợi lỗi* » (Dẫn trg Hyppolite, tr. 520) và « *tôn giáo là ý thức con người có về tuyệt đối* » (tr. 515). Bao lâu ta còn coi đó như hai thực thể riêng biệt, một bên là hữu hạn, một bên là Vô hạn Vô cùng, thì không sao chấm dứt được tình trạng khổ não của tâm thức. Các tôn giáo bị Hegel tố cáo là duy trì tình trạng này. Còn ông thì muốn đưa ra thuốc cứu khổ : con người phải biết nhận rằng mình vừa là hữu hạn vừa là Vô cùng, tức Tuyệt đối. Ông viết « *Tiếng Ừ của sự hòa hợp giữa hai cái ngã cùng đồng ý bỏ đi cái hiện hữu riêng biệt và đối lập của mình, đó mới thực là cái Ngã bao hàm được cả nhị tính kia : đó là cái Ngã thấy mình hoàn toàn là mình, vừa là vong thân vừa là tự thân, và biết chắc mình như thế, cho nên Ngã này chính là Ông Trời hiện hình nơi hai cách hiện hữu kia.* » (*Phénoménologie*, t. II, tr. 200). Như vậy con người phải nhận mình là Ông Trời !

Tưởng không cần phê bình. Ai cũng thấy chỗ vô lý của Hegel, vì xin hỏi ai lại có thể tin mình là Ông Trời ? Cho nên hai truyền thống triết học do

những người con tinh thần của Hégel, Kierkegard và Mác, xướng xuất, tức triết hiện sinh và thuyết Mác xít, đều sẽ phản lại Hégel : cả hai nền tư tưởng này cùng nêu cao tính chất hiện hữu tại thế, tính chất hữu hạn của con người.

III. — Chỗ mạnh và chỗ yếu của biện chứng pháp Hégel

Người ta bảo tất cả mọi triết thuyết đều hay khi chưa trở thành học thuyết. Khi đó mới chỉ có cái nhìn vừa cụ thể vừa thần tình : cụ thể vì các triết gia còn đứng từ một hoàn cảnh để nhìn vạn vật ; thần tình vì cái vẻ đặc sắc của mỗi triết gia. Nhưng một khi cái nhìn kia biến thành chủ nghĩa, thành tuyệt đối, thì nó sẽ chỉ đúng với nó thôi, không đúng với thực tại nữa. Trong khi theo dõi Hégel trình bày cái nhìn của ông về kinh nghiệm của tâm thức con người, chúng ta cảm phục ông đã biết nêu cao phần chủ động của tâm trí con người, nhất là nơi bàn về ý thức và lý trí, mặc dầu ngay trong hai phần này cũng còn nhiều điều không thể chấp nhận được. Chẳng hạn ông bảo sự vật thiên nhiên chỉ là (chỉ bằng) quan niệm của ta có về nó : ngày nay, chúng ta không ngấy thơ một cách duy tâm như vậy được, vì ta biết hiện hữu của sự vật là một phong phú mà không tri thức nào tát cạn nổi. Đề cao lý trí, nêu cao vai trò chủ động của lý trí là điều đúng cần phải làm. Nhưng coi lý trí là tất cả, giảm trừ sự vật thành một ý nghĩ của ta hay một

ý tưởng của ta, thực là quá trớn và làm mất giá trị của chính lý trí.

Nội dung tập sách nhỏ này không cho phép chúng ta đi vào công việc phê bình những chi tiết của Biện chứng Hegel. Nhưng chú ý đến hai chỗ quan trọng sau đây cũng đủ : thứ nhất là vấn đề tha nhân, thứ hai là vấn đề Tuyệt đối.

Hegel đã giải quyết vấn đề tha nhân một cách quá lệ : theo ông, tương quan giữa người và người là tương quan Chủ — Nô. Tất nhiên Hegel chọn vai chủ cho mình, và biến tha nhân thành một bóng ma không hồn, bởi vì tha nhân không có ý thức của mình, mà chỉ có ý thức của ta. Ngày nay Sartre cũng theo chân Hegel trong thái độ duy ngã này : chỉ một người là chủ thể, hoặc tôi hoặc tha nhân, dầu đây là giữa cặp nam nữ yêu nhau; tuy nhiên một người *lấn lướt* có thể là chủ thể hoặc là vật thể. Tình yêu của Sartre có thể là bạo dâm (biến tha nhân làm vật thể), hoặc khổ dâm (tự biến mình làm vật thể). Và câu nói thời danh của Sartre : « *Tình yêu giữa hai người chỉ là truyện ngộ nhận* ». Tất nhiên cũng có chỗ Hegel gọi tinh thần là một chúng ta; phải chăng Hegel đã nhận ra như triết Heidegger rằng « *sống là sống với* » ? Phải chăng ông thấy rằng con người có bản chất xã hội, và thực ra từ thời tiền sử con người không bao giờ không sống thành xã hội ? Nhưng khi nhìn vào cái « *chúng ta* » của Hegel, người ta phải thất vọng vì cái chúng ta trong

xã hội Hy Lạp chỉ là chúng ta vô ý thức, chúng ta tập thể của những bộ lạc ; rồi qua giai đoạn con người nhận thức ra nhân vị của mình; thì lại chính là lúc con người thức tỉnh về bản chất cô đơn của mình ; qua giai đoạn ba, giai đoạn của thế kỷ « ánh sáng » và Cách mạng Pháp, con người càng tiến tới tự do tuyệt đối của mình, nhưng cũng là để càng thấy rõ sự cô đơn tuyệt đối của mình ?

Về vấn đề Tuyệt đối, Hegel đã để lại cho ta một bài học thực hay ! Ông khởi sự chống đối mọi hình thức tuyệt đối, nhất là chống đối cách nhận thức của luận lý hình thức vì nó tuyệt đối hóa từng cái nhìn của ta, nhưng rồi chính ông lại tuyệt đối hóa giai đoạn cuối cùng của luận lý biện chứng của ông khi ông đồng hóa con người với ông Trời, đồng hóa cái hữu hạn với vô hạn tuyệt đối. Thực ra lập trường này của ông đã hiện ra ngay từ đầu khi ông quyết rằng mỗi hình thức của hiện hữu đều chỉ là một thể hiện hữu của tâm thức. Vì thế ông mới thẳng thắn đặt tên cho học thuyết của ông là thuyết Duy tâm tuyệt đối. Cuốn Hiện tượng học về tinh thần của ông là bài trường ca diễn lại quá trình chiến thắng của tâm thức con người : con người kinh nghiệm rằng mình là tất cả, và tất cả những gì trước kia mình nghĩ là hiện hữu độc lập ngoài tâm thức, thì nay mình nghiệm chắc chắn rằng chúng đều là những hình thái, những giai đoạn sinh hoạt của tâm thức. Như vậy chỉ mình tinh thần, tức tâm

thức con người, đáng gọi là hiện hữu thực sự, vì chỉ mình tinh thần đó xứng với định nghĩa là « *một tự thể tự quy* » (un en-soi-pour-soi), cũng gọi là một tự thân tự quy, tự thân tự thức.

Cái chỗ yếu của biện chứng pháp Hegel càng hiện ra rõ rệt khi chúng ta nhìn vào cuốn Khoa luận lý học của ông: nơi đây ông đã hệ thống hóa toàn diện vũ trụ vạn vật bằng luận lý biện chứng của ông. Dưới đây chúng ta sẽ không đi vào chi tiết cuốn này, vì vượt quá thể tài của tập nhỏ này, và cũng không cần thiết cho việc tìm hiểu biện chứng pháp Hegel. Phần quan trọng và vững chắc của biện chứng này đã nằm trong cuốn Hiện tượng học về tinh thần. Vậy chúng ta chỉ lược qua vài chương cuốn Khoa học luận lý để chứng kiến sự Hegel tự phản bội: nói thể vì thoát tiên, nơi cuốn Hiện tượng học về tinh thần, ông nói phải nắm chắc lấy kinh nghiệm, đừng luận lý cách hình thức như phái Aristote, nhưng nơi cuối cuốn đó và nhất là trong cuốn này, ông lại chỉ nhìn vào quan niệm đề suy diễn, chứ không nhìn vào thực tại để nhận thức nữa.

Cách làm việc của Hegel trong cuốn Luận lý là dùng suy luận để kiến thiết thực tại. Có lẽ ông đã dùng cuốn trước để chứng minh rằng tinh thần là tất cả, cho nên ông thấy có quyền dùng cuốn thứ hai này để chứng minh có thể rút mọi sự ra từ nơi tư duy? Ông làm thế để chứng minh mệnh đề sau đây, mệnh đề được coi là công thức của thuyết Duy

tâm tuyệt đối của ông : *« Tất cả những gì hiện hữu đều hợp lý, và tất cả những gì hợp lý đều hiện hữu »*. Lý trí là tất cả.

Đây là cách Hegel dùng suy luận để tạo lập nên hiện hữu. Trước hết ông suy nghĩ về chữ « Hữu », tức hữu thể (l'être) : ông bảo hữu thể thuần túy là một quan niệm vô định, cho nên nó chẳng khác gì quan niệm ta có về « Vô », tức vô thể hay hư vô (néant). Cả hai, hữu thể và hư vô cùng vô định, mặc dầu chúng là phản đề của nhau. Nếu chỉ có thể, chúng ta không thể có quan niệm về hiện hữu cụ thể, cho nên Hegel nghĩ rằng Biến dịch (le devenir) là tổng đề của Hữu và Vô, vì trong biến dịch gồm cả hai cái tương phản nhau. Thí dụ cái bé lớn lên thì nó vừa bé (vì nó là bé), vừa lớn (vì nó đang lớn lên).

Nhưng sự Biến dịch kia phải có ở một cái gì, nghĩa là biến dịch thì tương phản với cái đứng vững để kinh nghiệm sự biến đổi ở nơi mình. Cái đó được Hegel gọi là Cái này (Dasein). Có thể so Cái này với bản thể (tức cái đứng vững), và so Biến dịch với những tùy thể, tức những trạng thái kế tiếp của biến dịch. Đặc điểm của Cái này là chính cái vẻ làm cho nó là nó : Hegel gọi đó là « hình thái xác định » (déterminité) của sự vật, của Cái này. Và ông gọi đặc điểm này là Phẩm tính. Nhưng Phẩm tính lại có ngay phản đề của nó là Lượng tính : ông nói giữa Phẩm tính và Lượng tính có một biện

chứng giao động, như khi cái chất lỏng nọ được ta gọi là nước, nhưng nước đó có thể nóng hay lạnh. Đó là phẩm. Và nóng lại có thể nóng ít hay nhiều, bởi vì nếu nóng tới độ bốc thành hơi thì nước sẽ chuyển mình sang một thể hiện hữu khác. Thế là Hegel kết luận : Phẩm và Lượng tương phản nhau và sinh ra tổng đề là Mức (measure). Mức, cũng gọi là Số (nombre) bởi vì đây là hình thái sự vật mà ta thấy nơi những đơn vị hiện hữu : thí dụ những ly nước nóng, những chiếc hoa trắng. Theo Hegel, thì đặc điểm của Mức là nó tự giới hạn mình, tức dầu có tăng giảm về lượng, nhưng không quá một mức nào đó. Tóm lại, Mức là « *một lượng có phẩm (một khối lượng có phẩm tính) ; đó là một khối lượng biệt loại (un quantum spécifique)* » (Hegel, Science de la Logique. bản dịch của S.Jankélévitch, Aubier 1947, t.1, tr.376). Đó là những đơn vị sự vật mà ta có thể quan niệm một cách rõ ràng. Nói là « *quan niệm* », vì còn lâu sự suy luận của Hegel mới dẫn ta vào hiện hữu thực tại

Với quan niệm về Mức, Hegel chấm hết cho tập I cuốn Luận lý. Tuy nhiên nơi những trang cuối, ông đã gợi ý cho tập II bằng cách đề cập đến Yếu tính (essence) của sự vật : theo ông, tất cả những đặc điểm của sự vật đã được nêu lên trước đây, như hữu thể, phẩm tính, lượng tính, cái gì v.v... đều là những xác định từ bên ngoài, cho nên vừa trừu tượng, vừa đứng dưng đối với bản chất sự vật (Sd.

tr. 427). Đối lại với những xác định từ bên ngoài và hoàn toàn đứng đưng đó, ông nhận thấy nơi sự vật có những xác định từ bên trong và thiết yếu : đó là Yếu tính. Yếu tính là cái không thể không có nơi sự vật (Sđ. tr. 438).

Hégel bắt đầu tập II bằng câu định nghĩa về Yếu tính : « *Yếu tính là chân lý của hữu thể* » (Hégel, *Sciense de la Logique*, bản dịch S. Jankélévitch, Aubier 1949 t. II, tr. 5). Nền đề ý : Yếu tính là một giai đoạn quyết liệt của sự suy luận biến chứng của Hégel. Liên sau đây, cùng với những bàn luận về Yếu tính, ông sẽ suy niệm về Ảo ảnh (apparence), về nhất thể tính (identité), về Lý tính (raison) tức cái lý của sự vật, rồi về hiện hữu (existence), về hiện tượng (phénomène) và sau hết về Thực tại (réalité) cũng gọi là Tuyệt đối.

Đây là chính chỗ Hégel dùng suy tưởng để tạo lập hiện hữu. Nhìn tổng quát, ta có những nhịp biện chứng sau đây : đối lập với *Yếu tính* là thực chất của sự vật, ta có phản đề là *Ảo ảnh*, tức là cái không thực nơi sự vật. Hai cái này đi tới *Đồng nhất tính*, vì thực hay không thực đều là những cái nhìn của ta có về sự vật. Thế rồi Đồng nhất tính lại có phản đề là *mâu thuẫn* bởi vì mỗi sự vật đâu chỉ có một xác định, một phẩm tính, nhưng có nhiều xác định trái nghịch nhau (như bé với lớn, trắng với đen). Tổng đề của chúng là gì ? Là *Hiện hữu*, vì nơi hiện hữu của mỗi vật, ta vẫn thường thấy những

cái mâu thuẫn nhau nhất thiết cần đến nhau (bé mà không lớn, dốt mà không giỏi v.v... thì làm sao có hiện hữu được, vì hiện hữu là biến dịch?). Thế là từ Yếu tính, tức từ một quan niệm rõ ràng và phân minh, Hegel đã rút ra Hiện hữu, vì Hiện hữu là sự *phải có* trở thành *có thực*. «Hiện hữu đây không phải là một thuộc từ, hoặc một xác định của Yếu tính, nhưng đây là sự Yếu tính chuyển thành Hiện hữu. Hiện hữu là sự thực hiện tuyệt đối của Yếu tính, vì ngoài ra không còn có gì hết. Cho nên người ta có thể nói: *Yếu tính là Hiện hữu, vì nó không khác gì sự hiện hữu của nó* ». (Sđ. tr. 122).

Chưa hết. Hiện hữu chưa phải là thực tại, vì sự vật hiện hữu đó, nhưng ta đâu có quan niệm bao quát được nó : cái ta thấy của sự vật hiện hữu chỉ là Hiện tượng của nó. Cho nên Hegel viết: « *Hiện hữu là tính chất trực tiếp (đặc sệt) của hữu thể : tính chất trực tiếp này nói lên Yếu tính nội tại của hữu thể. Còn xét về phương diện hiện hữu, thì là Yếu tính trào lên từ căn bản sự vật. Thành thử Hiện hữu kia, khi được coi là phản hồi, thì trở thành hữu thể tuyệt đối : và đó là cái được gọi là Hiện tượng* » (Sđ. tr. 143, đại ý). Cách trình bày của Hegel thực là vô cùng khúc mắc : tư tưởng của ông đã trừu tượng, cách trình bày lại khó hiểu. Chẳng hạn những gì ông vừa nói về Hiện tượng đây, thực là khó hiểu quá. Mà thực ra thì ông chỉ có ý nói rằng : hiện tượng là cái ta quan sát và quan niệm nơi sự vật Hành

vì này chỉ cho ta biết từng đặc điểm của sự vật, từng khía cạnh của nó. Đó là phần được ông gọi là « *thế giới hiện tượng* ». Đối lại là « *thế giới tự thân tự quy* » (monde étant-en-soi-et-pour-soi) (Xem Sd. tr.157). Như vậy Hiện tượng là phản đề của Tự thân : Hiện tượng còn được gọi là hủy thể của tự thân như trên đây, vì Tự thân là cái bản thể vững chắc, còn Hiện tượng là cái xuất hiện với những hình thái luôn thay đổi.

Hegel đã kết thúc phần bàn về bản chất sự vật bằng chương dành cho Thực tại và Tuyệt đối. Ông định nghĩa thực tại như sau : « *Thực tại là sự hiệp nhất giữa yếu tính và hiện hữu* » (Sd. tr.181). Liên đó ông đồng hóa yếu tính với mặt trong của sự vật và hiện hữu với mặt ngoài, rồi viết : « *Sự hiệp nhất giữa mặt trong và mặt ngoài như thế làm nên Thực tại tuyệt đối* » (Sd. tr.181). Nói cách khác, thực tại là sự vật xét cả về phương diện yếu tính (tức tương quan nội tại giữa những gì làm nên quan niệm tất yếu của ta về sự vật), cả về phương diện hiện hữu (tức hiện tượng muôn màu của sự vật). Thực tại tuyệt đối này được Hegel đặt cho cái tên cao quý nhất, bởi vì học thuyết của ông chỉ là một sản phẩm của nó : tên đó là Ý tưởng, Idée (với chữ Ý lớn).

Thôi, chúng ta phải dừng lại đây. Chúng ta cảm thấy mệt trí khi theo dõi những suy luận trừu tượng của Hegel nơi cuốn Khoa học Luận lý của ông. Chúng ta cảm thấy ngột ngạt như sống trong một

phòng kín thiếu quá nhiều dưỡng khí : thực vậy, thế giới luận lý của Hegel quá trừu tượng, thiếu hẳn những gì là sinh hoạt và cụ thể. Gs. Cresson lặp lại lời của một học giả và viết : « *Triết lý của Hegel dẫn ta vào một chỗ vô cùng sống sốt, vì nó toàn cho ta thấy những quái vật nhe nanh vượt ra một cách phi lý* » (A. Cresson, Hegel, tr.57).

Những quái vật đó là những quan niệm kỳ dị của Hegel trên đây, từ quan niệm của ông về hữu thể, hư vô, cho đến quan niệm của ông về yếu tính, hiện hữu và thực tại. Những nanh vuốt của chúng là tất cả những chính đề, phản đề và tổng đề được Hegel trình bày một cách khó khăn kinh sợ, đề rồi rút cục chỉ làm ta thấy nực cười, phi lý.

Nhìn lại công trình của Hegel nơi cuốn Hiện tượng học về tinh thần, ta phải công nhận khá nhiều ưu điểm của ông. Điểm son lớn nhất phải là thái độ biện chứng của ông : ông đã khuyên ta không nên bám vào một cái nhìn nào đó rồi tuyệt đối hóa cái nhìn đó và gán cho nó cái tên là bản tính vĩnh cửu như triết học Hy Lạp. Cũng nhờ ông, triết học đã dần dần bỏ được cái nhìn tĩnh và cứng nhắc về vũ trụ : chúng ta đã làm quen với một vũ trụ biến dịch và tiến hóa. Điểm son thứ hai của thuyết Hegel là đã hoàn thành công việc của Kant để thiết lập ngành triết lý khoa học. Kant mới chỉ bàn về khoa vật ý. Hegel đã thêm vào những nhận định về các khoa sinh học và sinh lý học, cũng như về các khoa học

con người. Điểm son thứ ba rất đặc sắc, đã làm rạng danh ông: đó là cái nhìn của ông về lịch sử tính của con người cũng như của thế giới.

Tuy nhiên, khi ông phản bội cái nhìn nguyên thủy của ông, khi ông bỏ rơi thực tại để vớt mình vào những quan niệm hình thức, thì Hegel đã vấp vào những mâu thuẫn tày trời và những phi lý khó lòng mà biện minh được. Cũng chỉ tại cái lập trường duy tâm tuyệt đối của ông: không những ông muốn con người biết tất cả, làm được tất cả mà còn là tất cả nữa, từ đá sỏi, cây cối và vạn vật trong thiên nhiên đến những tuyệt đối như Chân Thiện Mỹ và cả ông Trời nữa. Có thể tưởng như ông đã nhắm mắt để quả quyết rằng cái hữu hạn cũng chính là cái Vô cùng: không nhắm mắt, thì làm sao có thể quyết được một điều phi lý như vậy?

Ý nghĩa sâu nhất và là câu nói cuối cùng của Hegel là: chỉ mình tinh thần con người là *thực tại*, vì chỉ mình nó *tuyệt đối*, chỉ mình nó là *tất cả*. Phải, tinh thần con người đã lần lượt là tất cả những hình thái hiện hữu của thực tại, trong khi đó thì các sự vật trong thiên nhiên, cũng như các đối tượng của khoa học, chỉ là hình thái nọ hay hình thái kia của quá trình biện chứng. Chỉ mình tinh thần có thực, chỉ mình tinh thần là thực tại tuyệt đối, vì chỉ mình tinh thần là tất cả toàn diện các hình thái mâu thuẫn nhau của thực tại. Ngày nay người ta đã từ bỏ

thuyết Duy tâm tuyệt đối của Hegel, vì người ta thấy đúng như ngạn ngữ rằng «quyết quá là quyết sai».

CHƯƠNG III

Biện chứng pháp duy vật của Các Mác

Trước khi trình bày biện chứng pháp của Các Mác, chúng ta thử làm sáng tỏ một vấn đề tiên quyết : Đây là tư tưởng đích thực của Các Mác ? Hỏi thế, bởi vì không những có thuyết Mác-xít hiểu theo những người ở Mạc tư khoa và có Mác-xít hiểu theo những người ở Bắc kinh, mà ngay trong những nước mà sự chia rẽ chưa đi tới cực độ như thế, chẳng hạn ở Pháp, người ta cũng thấy ba bốn đường hiểu Các Mác. Ở Pháp, ngoài những nhóm theo cách nhận thức của Nga Sô hoặc Trung Cộng, thì còn những người cộng sản Pháp chính cống : trong số này, có người thẳng thẳng xưng mình là

cộng sản — nhiều người chỉ ưa tự xưng là Mác-xít, (marxiste), — một số khác tỏ ra ngán cả danh hiệu Mác-xít, vì có vẻ hẹp hòi và giáo điều như một chủ nghĩa, nên lại tự xưng là « theo tư tưởng Mác » (marxiens). Ấy là chưa kể những người trí thức được coi là « ngã theo Mác » (marxisants).

Bằng ấy khuynh hướng, bằng ấy cách giải thích tư tưởng Mác. Nhưng nhìn kỹ, ta thấy có hai đường lối tạm được coi là bao gồm tất cả các sắc thái kia: nhóm Mác xít tự xưng là chính thống, và nhóm Mác xít bị coi là đi trạch đường. Đó là đứng về phương diện các đảng bộ. Còn đứng về phía các tay trí thức đã từng là lý thuyết gia của các đảng đó và nay bị coi là ly khai, thì sự phân chia như sau: họ tự coi là những người thừa hưởng tư tưởng của Mác, và coi những người chỉ huy đảng bộ như hàng giáo phẩm của một thứ tôn giáo mới. Thực vậy, đảng cộng sản đã trở thành một hệ thống giáo điều vô cùng khắt khe, và những người trong đảng bộ hợp thành một hàng giáo phẩm chặt chẽ và độc đoán hơn cả hàng giáo phẩm của những tôn giáo vẫn bị coi là độc đoán nhất xưa nay. Để rõ điều này, chỉ cần nhìn vào vài chứng tích sau đây.

Sartre rất sùng thượng thuyết Mác xít. Nơi trang đầu bài Tựa cuốn *Phê bình lý trí biện chứng*, ông viết: « Tôi coi thuyết Mác xít là thứ triết học mà thời đại chúng ta không thể nào vượt qua, và tôi coi triết hiện sinh cũng như phương pháp lãnh hội

của nó là một phần đất của thuyết Mác xít, mặc dầu thuyết này phủ nhận nó.» (Sartre, *Critique de la raison dialectique*, Gallimard 1960, tr. 9). Ông nói lên niềm tin tưởng như thế để rồi càng nói lớn nổi tuyệt vọng của ông đối với cái tư tưởng đã được phát sinh để giải phóng con người, nhưng nay trở thành sức uy hiếp con người : « Thuyết Mác xít đã ngưng đọng : vì thuyết này muốn thay đổi thế giới, vì nó muốn hoàn toàn « thực hành », cho nên nó đã hoàn thành một sự phân ly để ném lý thuyết qua một bên và đẩy thực hành qua một bên... Các tay lãnh tụ của Đảng ra sức bắt mọi người phải trở thành một khối duy nhất, họ sợ nếu để chân lý được tự do phát triển cùng với những tranh luận cần thiết, thì rồi nhờ sự duy nhất bị sút mẻ : cho nên họ đòi độc quyền vạch đường lối và giải thích mọi biến cố. Rồi để kinh nghiệm khỏi đưa thêm những ánh sáng mới vào và bắt họ đặt lại vấn đề cho những ý tưởng hướng dẫn của họ, họ đã không bao giờ cho dả động gì đến học thuyết. Kết quả ; họ đã biến học thuyết thành một thứ tri thức thuần túy và cứng nhắc, và biến thực hành thành một thứ thường nghiệm không tôn chỉ » (Sartre, Sđ. tr.25). Thực đúng như các chức vị cao quý của hàng giáo phẩm một vài tôn giáo. Cho nên Sartre bảo « thuyết Mác xít của họ là một thứ Mác xít lười biếng, làm việc lằm cằm, coi những con người thực tại chúng ta như những hình ảnh họ gặp

trong các huyền thoại. Thế là cái triết lý đáng lẽ có thể giúp ta nhận định đầy đủ về thực tại con người lại trở thành một thứ mộng du » (Sd. tr.43).

Gần đây, Gs. F. Chatelet, một lý thuyết gia của giới cộng sản Pháp, cũng đã cực lực chỉ trích tính cách giáo điều và độc đoán của thuyết Mác xít chính thức. Theo ông, một triết gia muốn tìm hiểu sự thực muốn dùng phương pháp phân tích của Mác nghiên cứu thực trạng xã hội, sẽ vấp vào sức khống chế ngu xuẩn và độc đoán của những người tự xưng là thừa tự của Mác. « *Triết gia trẻ tuổi đó sẽ vấp phải một môn phái, — theo nghĩa chặt chẽ nhất của danh từ này — và môn phái này chỉ biết nhai đi nhai lại những câu trích dẫn, coi đó như một nền mặc khải chứa đựng tất cả mọi chân lý thiết yếu rồi » F.Chatelet, Logos et praxis, Sedes 1952, tr.6) Những học phái đó, chính là các nhà nước và các đảng cộng sản ; họ nói là theo Mác, nhưng sự thực thì họ làm cho tư tưởng của Mác trở thành « *tàn lụi và cằn cỗi đi »* (Sd. tr 7). Tệ nhất, « *thay vì suy nghĩ về những thực tại, họ chỉ lặp đi lặp lại không mệt mỏi những mệnh đề kia »* cho nên khi nói chuyện với họ, triết gia trẻ tuổi có cảm tưởng như mình bị coi là « *tên nô lệ của cuốn Ménéon : người ta luôn luôn nhắc lại cho ông ta những điều sơ đẳng, và ông ta thấy rằng họ coi ông ta như hạng kém trí, mặc dầu ông ta có học thức đến đâu đi nữa »* (Sd, tr.14).*

Đáng buồn ở chỗ đó. Buồn vì người ta có thể

độc đoán và khép kín đến thế. Buồn hơn nữa, người ta đã sử dụng tư tưởng của Mác như lợi khí để thi hành bạo động đối với con người, câu thúc thân thể, khống chế tâm tư. Cho nên một học giả Mác xít khác đã phải la lên rằng : « *Thứ Mác xít giáo điều này đã trở thành học thuyết của nhà nước, ý thức hệ của nhà nước dùng để biện minh cho đường lối chính trị của mình. Óc đảng phái, chân lý chủ quan và chân lý giai cấp đã thực sự ngăn trở việc thực hiện nền dân chủ chân chính, và đã thực hiện cái mà Mác đã hết sức chống lại : vong thân chính trị và vong thân ý thức hệ,* » (L. Soubise, *Le Marxisme après Marx*, Aubier 1967, tr 60).

Vấn đề tiên quyết của chúng ta không dễ tí nào. Tuy nhiên, nếu không phán quyết được cho cuộc tranh chấp giữa những người Mác-xít, thì chúng ta vẫn có thể dùng lương tri cũng như những phương pháp nghiên cứu văn học để nhận ra đâu là tư tưởng của Mác. Pascal nói nên tin những chứng nhân sẵn sàng chịu chết cho lời chứng của mình : đây cũng thế, ta có thể tin những người sẵn sàng bỏ những quyền lợi và còn sẵn sàng gánh chịu những hành động «*thanh toán*» để miễn sao nói lên được lập trường của mình. Hơn nữa, chính chúng ta khi đọc vào các văn kiện của Mác cũng thấy hiểu như họ là đúng.

Bây giờ chúng ta sẽ xem : Mác phê bình biện chứng Hégel thế nào, — Mác xây dựng biện chứng

sử quan của ông thế nào, — sau cùng xem đến Biện chứng duy vật của Mác.

I.— Mác phê bình biện chứng Pháp Hégel

Trong việc xây dựng quan niệm của ông về thực tại con người, Mác không những chống lại lập trường duy tâm của Hégel, nhưng ông cũng cực lực đả kích lập trường duy vật tuyệt đối của Feuerbach. Ông mắc nợ Hégel nhiều hơn, và thuyết duy vật biện chứng của ông đã không thể phát sinh, nếu không dựa vào thuyết duy linh biện chứng của Hégel.

Khi phê bình Hégel, Mác thường nhấn mạnh vào hai nhược điểm : một là Hégel đã giảm trừ con người thành một ý thức không xương thịt, một thứ tinh thần thuần túy, — hai là sự giải thoát do triết Hégel mang lại cho con người là một ý tưởng về tự do, một sự giải thoát tưởng tượng mà thôi. Về điểm thứ nhất, đây là một đoạn quan trọng của Mác : *« Trong cuốn Hiện tượng học về tinh thần, Hégel đã thay con người bằng ý thức tự quy : thực tại vô cùng phức tạp của con người bị ông coi như một hình thái, một đặc tính nào đó của ý thức tự thân. Một đặc tính như vậy chỉ là một quan niệm, một ý tưởng, cho nên Hégel đã có thể dùng một ý tưởng để làm nó tan biến đi trong tư duy. »* (La sainte famille, trong OEuvres choisies, Gallimard 1961, t.I tr. 116). Nói thế nghĩa là Hégel không nhìn gì

đến thực tại rất phức tạp của sinh hoạt vật chất nơi xã hội : con người của triết Hegel không hiện hữu tại thế, không biết gì đến xã hội, không có những lo toan về công ăn việc làm và những nhu cầu tâm sinh lý. Đúng như Mác nhận định, con người của triết Hegel chỉ là một ý thức thuần túy, nghĩa là một cái không bao giờ ta gặp nơi thế giới loài người. Thực ra, Hegel đã có cái nhìn linh lợi khi quan niệm sinh hoạt của con người là tương quan biện chứng với thực tại (thiên nhiên, tha nhân v.v...), nhưng ông đã vội giảm trừ tương quan này thành một ý tưởng của tâm thức, thế rồi ông đã dùng «hủy thể của hủy thể» (tức nhịp ba của biện chứng) để *thanh toán* cái mâu thuẫn ở ngoài tâm thức như thế : thanh toán được như vậy, tâm thức tự coi là đã tự giải thoát khỏi một tình trạng vong thân. Mác bảo đó toàn là những cái trừu tượng, đối tượng trừu tượng, tương quan cũng trừu tượng, và sự giải thoát cũng hoàn toàn trừu tượng không hơn không kém.

Mác đã chỉ trích gay gắt quan niệm hủy thể của hủy thể, tức quan niệm giải gỡ của triết Hegel. Đối với Hegel thì giải gỡ, giải thoát, là trút bỏ tình trạng vong thân để trở về nơi sinh hoạt của tâm thức; đối với Mác, làm thế là thoái thác chứ không phải giải thoát. Muốn giải thoát, cần phải nhìn nhận tình trạng thực tế, rồi kiếm cách sửa chữa tình trạng đó. Thực ra cũng tại lập trường căn bản của

mỗi bên : Hégel coi con người là tinh thần, cho nên mọi sinh hoạt vật chất đều bị coi là những hình thái vong thân; trái lại Mác chỉ biết có sinh hoạt vật chất của con người, cho nên những gì ngăn cản sự thực hiện cuộc đời này mới bị gọi là vong thân. Hégel coi con người là chủ thể ngay từ đầu, từ khi chưa sinh hoạt trong thế giới, chưa sa lầy vào trong những kinh nghiệm cụ thể, còn Mác nói con người chưa đáng gọi là chủ thể, và còn phải tranh đấu lâu dài mới chiếm được cái vinh dự làm chủ mình và làm chủ thế giới thiên nhiên. Vì thế triết Hégel có bộ mặt triết tưởng giả, còn thuyết Mác xít có bộ mặt triết lý của giới cần lao, của giới tranh đấu.

Tiếp theo mấy dòng chúng ta đã trích dẫn trên kia, Mác viết tiếp : *«Bởi vậy cuốn Hiện tượng học về tinh thần đã đi tới chỗ thay thế thực tại con người bằng một thứ «tri thức tuyệt đối». Gọi là tri thức tuyệt đối, bởi vì tâm thức chỉ biết có mình nó và không thêm biết gì đến thế giới vạn vật. Bởi vì thế giới bị đặt tất cả ở trong đầu ông ta như thế, cho nên Hégel có thể thanh toán tất cả những mâu thuẫn trong đầu ông, và tất nhiên các mâu thuẫn này vẫn còn y nguyên cho con người nơi sinh hoạt thực tế.»* (*Œuvres choisies*, t. I, tr. 117). Chống lại cách thanh toán trừu tượng và vô hiệu này, Mác sẽ đưa ra quan niệm về «cần lao» của ông, tức *praxis*, tức hành động của con người trong lịch sử. Nhưng

trước khi sang phần xây dựng đó, cần phải xem Mác đã phê bình lập trường duy vật của Feuerbach thế nào đã.

Trong II «*Luận đề về Feuerbach*», Mác đã mổ xẻ rất tỉ mỉ học thuyết duy vật tuyệt đối của Feuerbach. Mác đã chịu ảnh hưởng của ông này về quan niệm vong thân cũng như ông đã chịu ảnh hưởng Hegel về quan niệm biện chứng lịch sử. Feuerbach là người chủ trương rằng chân lý là con người, chứ chân lý không phải là lý trí trừu tượng ; chân lý là sinh hoạt thực sự của con người, chứ không phải là những ý tưởng đẹp ta đọc thấy trên giấy tờ. Ông cũng là triết gia quả quyết «*con người là ông Trời cho mình*» (homo homini deus), theo nghĩa quan niệm ta có về thần linh và ông Trời chẳng qua chỉ là quan niệm ta có về một mẫu người tuyệt hảo. Như vậy quan niệm đó là một vong thân : ta nghĩ đó là một thực tại ở ngoài ta, trong khi thực ra đó chỉ là hình ảnh ta có về con người toàn hảo toàn thiện của loài người chúng ta. Cho nên ông viết : «*Con người tôn giáo nhằm chính bản chất người của mình, nhưng vì không thấu được những chỗ huyền nhiệm, cho nên mới có sự coi ông Trời khác với người ta : vậy phải chứng minh rằng sự khác biệt này chỉ là khác biệt giữa con người với bản thể của mình*». (Dẫn trong J.Y Calver, *La pensée de Karl Marx*, Seuil 1956, tr. 112). Như vậy, đối với Feuerbach, con người sẽ hết vong thân khi nào nhận

ra tình trạng vong thân này, nghĩa là coi mình là tất cả. Hégel cũng muốn coi con người là tất cả, nhưng con người của triết Hégel là một tinh thần không xương không thịt. Còn Feuerbach coi con người là tất cả, và con người đây là con người sống theo cảm giác. Mác đã phê bình Hégel thì cũng phê bình Feuerbach như sau đây.

Mác trách Feuerbach ở hai điểm qua II luận đề mà ta vừa nhắc tới trên đây : quan niệm của Feuerbach về thiên nhiên, và quan niệm của ông về triết học. Trước hết, thiên nhiên của Feuerbach là một thứ thiên nhiên huyền thoại, thiên nhiên thuần túy và toàn năng : Mác bảo đó là chỗ sai lầm căn bản. *«Khuyết điểm chính của tất cả các thuyết duy vật, kể cả thuyết duy vật Feuerbach, là đã coi đối tượng, tức thực tại, như một hình thái của trực giác, chứ chưa biết coi đó là hành động khả xúc của con người, tức praxis. Feuerbach muốn có những sự vật khả xúc hoàn toàn biệt lập với những đối tượng của suy tưởng : ông vẫn chưa biết coi hành động con người như là một hành động khách quan. Ông chưa nắm được ý nghĩa của hành động cách mạng, vừa thực tiễn vừa phê bình».* (*OEuvres choisies*, t. I, tr.159). Mác trách Feuerbach đã đồng hóa hành động của con người với những biến chuyển của thiên nhiên, chưa nhận ra vai trò sáng tạo của con người : con người duy vật của Feuerbach, cũng như của các thuyết duy vật khác, hoàn toàn thụ động, chấp nhận

thực tại như một cái gì mình trực giác, nhận thấy thôi, chứ chưa coi thực tại là thành quả của hành động con người. Cũng vì thế, nơi đề tài thứ 3, Mác viết thêm : *«Thuyết duy vật khi bàn về sự thay đổi hoàn cảnh ảnh hưởng đến giáo dục đã quên rằng những hoàn cảnh đó đã do con người biến đổi và nhà giáo dục cũng đã cần được giáo dục. Họ có khuynh hướng chia xã hội thành hai phần và đưa một phần lên trên xã hội. Thực ra tương quan giữa sự thay đổi hoàn cảnh và hành động của con người chỉ có thể hiểu một cách hợp lý khi ta coi nó là praxis cách mạng(OEuvres choisies, t.I, tr.160-161).* Mác có ý nói : thiên nhiên đâu có tự nó tiến bộ, tự nó biến đổi ? Hoàn cảnh đổi mới tất sẽ đổi mới con người, nhưng nên nhớ rằng chính con người đã đổi mới những hoàn cảnh đó. Cho nên câu hóm hỉnh của Mác là *«nhà giáo dục cũng cần được giáo dục»*, nghĩa là nhà giáo dục cũng là thành quả của những hành vi những con người trước đó, cho nên hoàn cảnh thiên nhiên càng phải là kết quả của hành vi con người. Tóm lại, Mác cực lực chống lại quan niệm duy vật tuyệt đối, coi vật chất và thiên nhiên là tất cả như ta thấy trong các thuyết duy vật, kể cả thuyết Feuerbach.

Mác cũng trách Feuerbach còn đứng trong khuôn khổ « triết học », tức trí thức suông. Sau này, ta thấy Mác luôn nói phải vượt qua triết học, giải nhiệm triết học và đưa khoa xã hội học thay vào đó. Tư tưởng không cải tổ được xã hội, nhưng đề

thực tiễn vừa phê bình. Cho nên Mác viết : « Vấn đề tư tưởng con người có đạt được chân lý khách quan hay không, không phải vấn đề lý thuyết nhưng là một vấn đề thực hành : chỉ trong praxis, con người mới chứng minh được chân lý, thực tại, quyền năng và sự chính xác của tư tưởng ». (*OEuvres choisies*, t.I tr.160). Như thế nghĩa là đừng ngồi không mộng tưởng những chân thiện mỹ, nhưng hãy chứng minh đó là những thực tại bằng cách biến cải sinh hoạt, biến cải thực tại cho ngay chính hơn, tốt đẹp hơn, tươi đẹp hơn. Những ý tưởng đẹp thường khi chỉ là những huyền thoại ru ngủ. Nhân đó, Mác đã đưa ra lời chỉ trích nặng nề sau đây đối với thuyết Feuerbach mà ông gọi là một thuyết duy vật *chiếm ngưỡng*, tức lý thuyết suông : « Điểm cao nhất mà thuyết duy vật chiếm ngưỡng đã đạt tới, tôi có ý nói thuyết duy vật chưa nhìn ra phương diện hành động thực hiện của sinh hoạt khả xúc, là chiếm ngưỡng những cá nhân lẻ loi và xã hội trưởng giả. » (*OEuvres choisies*, t.I tr. 163). Trong bộ danh từ của Mác, chữ trưởng giả không những gọi lên hình ảnh những người ăn bám, ăn hại, tàn ác, mà nhất là lười biếng không mó chân mó tay vào việc sáng tạo nào hết. Gọi Feuerbach là trưởng giả, Mác đã lên án chung thẳm cho thuyết duy vật tuyệt đối của ông ta rồi vậy.

Sau khi đã phê bình Hegel và Feuerbach, nay Mác cần phải đưa ra quan niệm nhận thức của ông.

mặc thiên nhiên thì lại càng chẳng bao giờ có cải thiện : vậy phải có *praxis*, nghĩa là hành động vừa Quan niệm này nằm gọn trong chữ *praxis*, một danh từ Hy Lạp có nghĩa là thực hiện, thực hành, nhưng ông đặt cho nó một nội dung hoàn toàn mới : hành động vừa thực tiến vừa phê bình, nghĩa là dùng phê bình để soi sáng hành động và dùng hành động để sửa chữa nhận định. Dầu sao thì hành động vẫn là chính. Cho nên Mác kết thúc phần phê bình Feuerbach bằng luận đề XI như sau : *Các triết gia đã chỉ làm công việc giải thích thế giới bằng đủ mọi cách : điều hệ trọng bây giờ là phải cải tạo thế giới. »* (*OEuvre choisies*, t. I, tr. 164).

Với *praxis* của Mác, chúng ta có cả thấy 3 cách nhận thức : thoát tiên, chúng ta có luận lý hình thức với Platon và Aristote, rồi chúng ta có luận lý biện chứng của Hégel, và nay có *praxis* của Mác. Sánh với luận lý biện chứng Hégel, một thứ luận lý biện chứng còn nặng tính chất hình thức và quan niệm, thì *praxis* là một sự suy tưởng luôn bám chặt lấy thực tại hòng biến cải nó. Như chúng ta sẽ thấy, *praxis* không phải là chỉ hành động của con người trong lúc này hay lúc kia, nhưng là hành động liên li của con người trong lịch sử, với chủ đích cải tạo thế giới thiên nhiên lạnh lùng và thù địch kia thành thế giới êm ấm của con người. Nói như Gs Trần Văn Toàn, thì *praxis* cải tạo thiên nhiên thành nhân giới, làm cho rừng hoang trở thành

đường đi, nhà cửa, phố phường, làm cho thác nước vẫn gây ngập lụt và chết chóc trở thành nguồn điện lực phục vụ cho Kỹ nghệ con người. Theo quan điểm của praxis, tất cả những ý tưởng nào không có ích cho hành động, cho việc cải tạo việc cải tạo thế giới, đều bị coi là ảo tưởng tai hại, hoặc cùng lắm cũng chỉ là những tiêu khiển của bọn trưởng giả lẩn khân.

Hégel đã coi những hình thái ý thức là vong thân, rồi ông đã dùng tư duy để hủy bỏ (hủy thể của hủy thể) những vong thân đó : kết cục, vẫn chỉ là những quan niệm, và sự giải thoát của Hégel mang đến cho tâm thức (chứ không mang đến cho con người bằng xương bằng thịt) chẳng qua chỉ là tự do hình thức. Nói tự do hình thức cũng như nói quan niệm suông về tự do. Chỉ có quan niệm suông về tự do thì bổ béo gì ? Nay những cảnh huống vong thân mà Mác sẽ mô tả đều là những tình trạng sinh hoạt thực sự, cho nên ông quả quyết có thể dùng praxis để giải quyết những vong thân đó, hòng mang lại tự do cho con người. Khi nhìn Mác phân tích những khía cạnh thực tại sao đây, để tìm ra những hình thái vong thân, người ta sẽ chứng kiến tính chất cụ thể và thực tiễn của cái nhìn của ông. Như thế càng thấy rõ sự khác biệt sâu xa giữa luận lý biện chứng hình thức của Hégel, và luận lý biện chứng cụ thể của Mác : nói thế vì Mác tuy chịu ảnh hưởng Feuerbach về lập trường duy vật, nhưng ông vẫn

quyết tâm theo Hegel về phương pháp biện chứng : ông bảo Feuerbach thua hẳn Hegel ở chỗ chưa nhận ra sự biến hóa của thiên nhiên và vai trò chủ động của con người trong lịch sử, chỉ đáng tiếc là Hegel đã quan niệm sự kiện đó một cách trừu tượng. Sau đây, nơi thuyết duy vật sử quan, Mác sẽ cho ta thấy cách ông đặt vấn đề về thực tại con người và cách ông đưa ra để giải quyết vấn đề ấy

II. — Thuyết Duy vật sử quan của Mác.

Trên đây ta vừa đọc câu của Mác về ý nghĩa của *praxis* : « Vấn đề tư tưởng con người có đạt được chân lý khách quan hay không, không phải là vấn đề lý thuyết, nhưng là một vấn đề thực hành : chỉ nơi *praxis* con người mới chứng minh được chân lý, thực tại, quyền năng và sự chính xác của tư tưởng ». Tại sao Hegel không thành công trong việc nhận định thực tại con người để giúp con người thoát khỏi tình trạng vong thân ? Vì « Hegel đã bắt lịch sử đi bằng đầu ». Mác nói thế để vạch rõ chỗ phi lý của cái nhìn Hegel về lịch sử : Hegel đã bắt đầu bằng chỗ cao nhất, y như thể bắt người ta bước đi bằng đầu. Chỗ cao nhất đó là tự do : Hegel quan niệm rằng thoát tiên con người là tinh thần tự do, và chỉ khi tinh thần này sa lầy vào những hình thức sinh hoạt, nó mới bị vong thân, phóng thể. Mác đáp lại rằng con người sinh ra trong lệ thuộc, nô lệ thiên

nhiên và nô lệ tha nhân, và chỉ nhờ cần lao và hành vi sáng tác của mình trong lịch sử thì mới dần dần tiến tới chỗ được tự do. Bởi vậy con đường duy vật sử quan tất nhiên là ngược chiều đối với duy linh sử quan, vì Mác bảo *« phải lật lịch sử xuống để nó đi bằng chân »*.

Để hiểu thuyết duy vật sử quan của Mác, cần nhớ lập trường căn bản của ông về con người (mà con người trong đầu óc của Mác thường phải hiểu là con người vô sản, con người cần lao). Hai mệnh đề được lặp đi lặp lại của ông là : *« Lịch sử chỉ có nghĩa là lịch sử tranh đấu của con người để chinh phục thiên nhiên và tranh đấu giữa các giai cấp với nhau »*. Mệnh đề thứ hai : *« Lịch sử là lịch sử những phương tiện sản xuất của con người trong lịch sử, nhờ đó con người đã sản xuất ra các tương quan xã hội đã sản xuất ra con người lịch sử »*.

L. Soubise đã khéo thu gọn mệnh đề thứ nhất trên đây một cách vừa gọn vừa rõ : *« Tự do không phải là một tự thân trừu tượng, về biện chứng pháp về thực tại không phải là một cái gì ở ngoài con người. Mác đã khước từ hai cách nghĩ đó. Mác đòi cho con người một cái gì, và ông đặt cho niềm tự do của con người một nhiệm vụ, bởi vì như ông viết « xét theo đạo đức và luân lý, sự thiện cao nhất của con người phải là thế giới thực tại mà ta phải chinh phục và sở đắc hoàn toàn, và cuộc sinh hoạt thực tại mà ta cần phải tổ chức, làm cho sáng sủa và hợp lý ». Sự*

cao cả của tự do con người ở chỗ đồng hóa với nhu cầu khẩn yếu này.» (L. Soubise, Sđ. tr. 287). Xét cho cùng, hai mệnh đề chủ yếu trên đây cũng là một, và duy vật sử quan Mác nhằm nói lên cuộc tranh đấu của con người bằng praxis để chấm dứt tình trạng vong thân của mình.

Đứng trong lập trường duy vật, Mác định nghĩa con người là tương quan nhu cầu sinh sống, và là hành động để thỏa mãn những nhu cầu đó. Nhiều học giả đã vẽ nên tương quan đó như sau : *Thèm khát tự nhiên — Suy tính — Quyết định — Nỗ lực thực hiện — Ý chí xét như sự hưởng thụ*. Như vậy thoát tiên con người cảm thấy nhu cầu sinh hoạt phát xuất từ cuộc sống tự nhiên, sau đó con người suy tính để tìm ra phương thế thỏa mãn, trong các phương thế con người nghĩ ra, con người sẽ phải quyết định chọn phương thế nào, và khi đã chọn thì ra tay thực hiện, và thực hiện được thì con người hưởng thụ, thỏa mãn. Cũng có thể nói lên chu kỳ 5 hạn từ trên đây như sau : *Nhu cầu — Cần lao bị vong thân — Quyết định thực hành — Cần lao giải phóng — Nhu cầu mới*. Như vậy thoát tiên có nhu cầu, rồi có cần lao dưới hình thức không sáng suốt, nhưng rồi có quyết định của con người ý thức về hành vi của mình, thế là cần lao trở thành phương tiện giải phóng con người, nhưng vừa hết nhu cầu này liền có nhu cầu khác. Con người là hữu thể có nhu cầu ; nhu cầu không phát sinh vong thân, nhưng

cái nhìn sai lệch về thực tại đã là nguyên nhân phát sinh vong thân. Như thế vong thân, hay phóng thể, chỉ có nghĩa là những nhận định sai lầm về thực trạng con người cũng như về các phương thể khả dĩ thanh toán được những thực trạng đó.

Trên kia, chúng ta đã thấy Mác coi lịch sử là lịch trình tranh đấu của con người để chinh phục thiên nhiên, cho nên lịch sử cũng chính là lai lịch tương quan sản xuất trong các xã hội. Nói cách khác, con người đã giải quyết vấn đề hạnh phúc thế nào ? Theo Mác, thì thoát tiên con người bị vọng tưởng, nên đã đặt hạnh phúc của mình ở đời sau, ở trên trời. Đó là cái ông gọi là vong thân tôn giáo. Rồi con người bị triết học mê hoặc, bỏ thực tại chạy theo ảo mộng, vì con người triết học đã chạy theo những hình ảnh giả tạo về con người do Hegel và Feuerbach vẽ, thành thử bỏ quên thực trạng bi đát của con người bằng xương bằng thịt. Sau đó Mác còn bàn đến vong thân chính trị, vong thân xã hội và sau cùng là vong thân kinh tế. Tất cả 5 hình thức vong thân. Tất nhiên Mác có đưa ra cái ông cho là thần dược để hãm dứt các vong thân.

Bây giờ chúng ta thử rảo qua 5 hình thức vong thân, rồi sau đó chúng ta sẽ xem đến công thức do Mác đưa ra để chữa con người khỏi những vong thân.

A. — Những hình thức vong thân của con người.

Có thể nói duy vật sử quan của Mác là lịch sử những vong thân và những phương tiện con người dùng để thoát khỏi cảnh vong thân. Trong thâm ý của ông, duy vật sử quan là quá trình giải phóng con người. Con người đã mắc vào những vong thân, tức những ngộ nhận làm con người tự gây nên khổ cực cho mình. Mác tự coi là thầy thuốc chẩn mạch. Ông chia việc phê bình của ông làm hai phần mà ông gọi là phần phê bình thượng thiên và phần phê bình hạ địa. Phần trước gồm có phê bình tôn giáo và triết học. Phần sau gồm có phê bình chính trị xã hội và kinh tế.

a) *Vong thân tôn giáo.* — Theo Mác, sự bần cùng đã sinh ra tôn giáo, cho nên hễ hết bần cùng thì hết tôn giáo. Ai cũng biết câu nói của ông : « *Tôn giáo là thuốc phiện của dân* ». Nguyên văn câu đó như sau : « *Sự bần cùng của tôn giáo, xét theo một khía cạnh, thì biểu thị sự bần cùng của thực tại, và xét theo khía cạnh khác, thì nó là sự phản kháng đối với sự bần cùng của thực tại. Tôn giáo là tiếng than vãn của loài tạo vật bị thống khổ, là tình cảm một thế giới không tâm hồn, cũng như nó là tinh thần của những thời đại thiếu tinh thần. Tôn giáo là thuốc phiện của dân chúng. Tôn giáo là hạnh phúc ảo tưởng của dân chúng : phải hủy bỏ tôn giáo đi, thì mới có hạnh phúc thực sự cho dân chúng* ».

(*Critique de la philosophie hégélienne du droit*, trg Oeuvres choisies t.I tr.39). Mác có ý nói tôn giáo là biểu lộ tự nhiên của con người bần cùng, đau khổ : tôn giáo là tiếng than vãn rên rĩ đó. Mác cho đó là khía cạnh thứ nhất của tôn giáo. Còn khía cạnh thứ hai, tôn giáo là cách phản ứng của con người đau khổ muốn tìm lối giải thoát: tôn giáo là lối giải thoát đó, một lối giải thoát tiêu cực giống như người dùng thuốc phiện để cơ thể trở thành tê mê dễ chịu đựng. Nhưng rồi Mác nói ngay ý nghĩ của ông: cần phải hủy bỏ cái hạnh phúc ảo tưởng do tôn giáo mang lại đó, thì con người mới hòng đạt được hạnh phúc thực sự.

Muốn hiểu đúng mức những phê bình của Mác đối với tôn giáo, cần biết rằng ông nhắm thẳng vào tình trạng nước Phổ thời đó, một nước theo học thuyết *quốc giáo* của Julius von Stahl, và được hai nhà vua Frédéric-Guillaume III và Frédéric-Guillaume IV thi hành triệt để. Đạo Tin lành được coi là quốc giáo, Quốc giáo là luật đạo được coi như hiến pháp của sinh hoạt quốc gia: những người không theo đạo Tin lành (như trường hợp thiểu số Do thái) sẽ được tự do giữ đạo của họ cách tư riêng, nhưng họ không được tham chính và không được ủy cho những nhiệm vụ công quyền.

Chẳng hạn thân phụ của Các Mác, tuy là Do thái, nhưng đã chịu phép Thánh Tẩy trong đạo Tin lành để có quyền thi hành nghề luật sư, mặc dầu

cả nhà không ai tin đạo bao giờ. Mác đã cực lực đả kích chế độ quốc giáo vì tính chất hàm hồ, gian lận, độc đoán của nó : « *Một quốc gia còn dựa vào thần học của một tôn giáo, chưa dám tự xưng là quốc gia, là một quốc gia bất thành* ». (*Question juive*, dẫn trg Calvez, Sd. tr.75). Sao thế ? Vì quốc gia là một tập đoàn công nhận một hiến pháp xây dựng trên *lý trí*, chứ nếu lấy những lý do tôn giáo mà cai trị dân thì quả là phản văn minh, phản nhân đạo. Nhân danh thần thánh, người ta có thể làm bất cứ truyện phi lý và tàn ác nào, bởi vì chính quyền trong những quốc gia theo quốc giáo như vậy không chịu trách nhiệm trước pháp luật : họ chỉ chịu trách nhiệm trước mặt thần linh. Thế là có mà bắc thang lên hỏi ông Trời... Nhất là, đúng như Mác nhận xét một cách hóm hỉnh : « *Nhà nước tự xưng là Kitô giáo luôn có thái độ chính trị đối với tôn giáo, và giữ thái độ tôn giáo trong vấn đề chính trị. Họ giảm trừ Nhà nước thành một hình bóng, và họ cũng giảm trừ tôn giáo thành một hình bóng.* » (*OEuvres choisies*, t.I, tr. 82). Đúng thế, khi người ta cố ý pha trộn tôn giáo với chính trị, mặc dầu chưa thành quốc giáo, thì chỉ những con buôn chính trị có lợi. Tôn giáo luôn bị lợi dụng mà không hay. Đáng lẽ phải có thái độ tôn giáo trong vấn đề tôn giáo, và thái độ chính trị trong vấn đề chính trị mới đúng. Đây họ lại tráo trở : đối với vấn đề tôn giáo (vấn đề quyền lợi của tôn giáo, của giáo sĩ v.v..), họ hết sức

giữ lý và nại đến pháp luật; nhưng khi làm chính trị, khi muốn thu hút quần chúng con đạo theo họ, khi muốn xúi dân làm theo ý họ, thì họ lại khéo léo đưa tôn giáo ra làm bung xung, đánh mạnh vào tự ái đoàn thể, chứ không đưa ra lý sự nào hết.

Nhưng điều chỉ trích nặng nề nhất là của Mác đối với tôn giáo là đã biện minh cho tình trạng bất công truyền kiếp của xã hội : các nhà tôn giáo thường « ăn cắp » một cách vô thức với giới cầm quyền tức giai cấp thống trị, để bình vực trật tự xã hội đó, và không hay biết rằng mình bảo trì một thể chế bất công: «các nguyên tắc xã hội của tôn giáo dạy rằng cần phải có một giai cấp thống trị và một giai cấp bị trị : đối với giai cấp bị trị, thì luân lý tôn giáo chỉ ước mong suông rằng giai cấp thống trị sẽ tỏ ra có từ tâm. Các nguyên tắc xã hội của tôn giáo dạy rằng những bất công hiện nay sẽ được đền bù ở trên trời : như vậy là biện minh cho sự tồn vong của những hành động ác ôn trên mặt đất này» (Deutsche Brüsseler Zeitung, 12 Sept, 1847, dẫn trg Calvez, tr. 81). Sự khác nhau ở chỗ đó : Mác chủ trương dùng cách mạng và bạo động để đập nát những thể chế bất công, còn tôn giáo, theo ông, thì lại giảng dạy sự nhẫn nhục và trông đợi sự đền bù ở đời sau Mác không tin ở đời sau, cho nên sự vô lý đối ông càng rõ rệt.

Bình giải tư tưởng của Mác, Calvez viết : « Tôn giáo bị coi là sự Trời tiếp tay cho chế độ bóc lột.

Tôn giáo bị coi là thuốc phiện của dân, bởi vì tôn giáo luôn bào chữa cho cái xã hội đã sinh ra nó hơn nữa, giống như thuyết duy tâm, tôn giáo đã đưa ra một hình ảnh móp méo và giả tạo về thực tại.» (Calver, Sđ tr. 83).

Thực ra tôn giáo không xấu, trừ một vài hình thức mê tín và cuồng tín. Nhưng người ta đã làm cho tôn giáo trở nên xấu khi họ sử dụng tôn giáo vào những truyện chính trị, hoặc chỉ đi đạo vì vây cánh đoàn thể. Đạo thể là đạo vô : cái đáng lý ở trong lại lòi ra ngoài như vậy là hỏng. Đạo không làm cho lòng con người ngay chính hơn, lành thánh hơn, yêu thương hơn, mà lại chỉ lo chuyện gây bề thế ảnh hưởng xã hội và chính trị, thì còn gì là đạo? Cái giọng hần học của Mác đối với tôn giáo phần lớn nhắm vào khía cạnh chính trị của tôn giáo. Nói thế không phải chấp nhận lập trường của Mác, mặc dầu Mác không chủ trương bách hại tôn giáo, và mặc dầu những người Mác xít ngày nay quyết rằng họ không chống đối Giáo hội, *«miễn là giáo hội đừng có đóng vai trò một lực lượng chính trị phản động nữa»* (Lefebvre, *La pensée de K. Marx*, Bordas 1956, tr. 36). Sự thực thì cộng sản và tôn giáo không thể đội trời chung, và trong những nước cộng sản, chỉ những đảng viên mới là công dân trăm phần trăm đầy đủ công quyền, còn người có đạo thì không thể trở thành đảng viên cộng sản mà không

tự mâu thuẫn. Đáng khác, như kinh nghiệm cho, thấy, lời tiên tri của Mác cũng như của Voltaire đã không đúng : các ông bảo tôn giáo sắp hết thời rồi, thế mà xem ra tôn giáo vẫn tươi tốt và lớn mạnh. Con người đâu chỉ là sinh vật, hễ no cơm ấm áo là thỏa mãn, là hết đạo như Mác tưởng ? Con người còn là một định mệnh, một sinh hoạt tinh thần và siêu việt nữa. Chúng ta không cần phê bình Mác nhiều, vì ông cũng không chủ tâm phê bình tôn giáo : ông đã làm việc phê bình này để đi tới những phê bình được coi là căn bản và sâu xa hơn sau đây. Tôn giáo bị ông coi là vong thân ngoại diện, rồi đào sâu xuống sẽ thấy những vong thân căn bản hơn, làm nền cho vong thân tôn giáo. Vậy ta dành sự phê bình của ta cho vong thân sâu nhất mà Mác sẽ nêu lên sau, tức vong thân kinh tế.

b) Vong thân triết học. — Trong phần này, Mác phê bình 3 triết gia được thời đó tôn sùng, đại diện cho 3 học thuyết vẫn còn nhiều ảnh hưởng trong thời đại chúng ta : Hegel, Feuerbach, Stirner. Duy tâm, duy vật, duy ngã.

Nói chung, Mác ghét triết học lắm, coi đó là một hóa thân của thần học và tôn giáo. Calvez lược lại tư tưởng của Mác như sau : « Triết học là một hóa thân của thần học, mặc dầu nó vẫn lớn tiếng chống lại thần học. Nó tuyên bố tôn giáo được cấu tạo bởi những biểu tượng mà thực ra chỉ mình nó, triết học, mới nắm được chỗ căn cơ. Cho nên Mác phê

bình triết học y như ông đã phê bình tôn giáo. Can hệ nhất ở chỗ Mác coi triết học thời đó như một biện minh cho đường lối chính trị của nước Phổ.» (Calvez, Sd, tr. 105). Điều này chỉ hoàn toàn đúng cho thuyết Hegel, triết lý chính trị của Hegel, nhưng vẫn đúng phần nào cho các triết thuyết khác xét như mỗi triết thuyết là một cách sống, một lối nhìn xã hội và thế giới. Đó là điều Mác viết trong đoạn trích dẫn sau đây : *«Thời nào cũng thế, tư tưởng của giai cấp thống trị vẫn thường là tư tưởng thống trị con người. Giai cấp nắm trong tay những phương tiện sản xuất, thì cũng nắm luôn những phương tiện sản xuất tinh thần. Những tư tưởng thống trị xã hội chỉ nói lên hệ thống các tương quan vật chất đang chi phối xã hội ... Trong giai cấp thống trị, một số được coi là những tư tưởng gia của giai cấp (đó là những lý thuyết gia có nhiệm vụ sản xuất ra những ảo tưởng mà giai cấp này có về mình), còn những người khác thì có thái độ thụ động hơn đối với các tư tưởng và các ảo tưởng này, vì họ là thành phần hoạt động của giai cấp, có quá ít thời giờ dành cho sự chế tạo những tư tưởng và ảo tưởng kia.»* (Idéologie allemande, trg OEuvres choisies, t. I tr. 140-141).

Những gì bị Mác coi là những ảo tưởng của triết học ? Trên kia chúng ta theo dõi Mác trong việc phê bình Hegel và Feuerbach, như thế tưởng cũng đủ. Nay thử coi qua những gì ông đã kích nơi Max Stirner, một thủy tổ của triết hiện sinh

cá nhân,

Học thuyết của *Max stirner* có thể thu gọn trong mấy chủ đề : «*Con người* chỉ là một ảo ảnh, một sự ăn cắp của *cá nhân* để đắp vào cho con người. Chỉ cá nhân tôi, thân xác tôi là thực tại». Triết sử gọi thuyết Stirner là «*duy ngã*» vì ông ta không biết đến tha nhân, không biết đến xã hội, không biết đến một nền chân lý hay luân lý nào hết. Đối với ông, chỉ cá nhân ông là thực tại, ngoài ra là ảo ảnh hết. Ông trách Hegel, Feuerbach, Bauer, Ruge v.v... đã đưa ra những «*giải pháp thần học*», nghĩa là thay vì dùng triết học con người để giải phóng con người, lại mang những lý tưởng cao siêu để đè nặng trên con người (Coi Calvez, Sđ. tr. 116 và 118). Stirner không công nhận Trời, mà cũng không công nhận Lý trí: chính cá nhân ông sẽ là Trời và là Lý trí. Cá nhân ông là Tuyệt đối: «*Cá nhân ông, mà ông gọi là cái Độc đáo, sẽ không bao giờ là công dân một quốc gia vì như thế là làm tôi mọi cho công ăn việc làm, — cũng không phải là một anh chàng lang thang của thuyết xã hội chỉ sống bám vào xã hội. Nhưng cá nhân ông ta sẽ là chính sự tự do hoàn toàn và cụ thể, giống như một sức toàn năng, vì ông nói «Tự do của tôi chỉ hoàn toàn khi nó là sức toàn năng của tôi»* (Calvez Sđ. tr. 119). — Con người duy ngã độc tôn của Stirner đã bị Mác phê bình một cách khinh bỉ. Thực ra nhiều

người thời đó vẫn coi Stirner là một tên khủng. Mác gọi nhạo ông ta là «ông thánh Max» (tức Max Stirner). Chỉ ghi lại đây vài câu của Mác cũng đủ thấy Mác dễ dàng đã đã phá thuyết duy ngã của Stirner, một thuyết còn duy tâm và trưởng giả hơn cả thuyết Hegel. *«Ông thánh Max của chúng ta muốn thi đua với Thượng đế và với Chân lý, vì ông ta là tất cả, ông ta là Độc đạo cũng như Thượng đế.»* (*Idéologie allemande*, dẫn trg Calvez, tr. 136). Cho nên Mác kết luận một cách khinh bỉ : *«Người nào khi thiếu thời đã nhèn vào óc mình đủ thứ truyện nhằm nhí về các quyền lực và điều kiện sinh hoạt như Hoàng đế, Tổ quốc, Nhà nước v.v... và nhất là đã chỉ nhìn vào những cái đó qua những biểu tượng mé sảng của mình, thì bây giờ người đó có thể thực sự phá đổ các quyền lực bằng cách gỡ mình ra khỏi những ý tưởng sai lầm của mình trước đây : ông thánh Max chủ trương như vậy đó.»* (*Idéologie allemande*, Dẫn trg Calvez, Sđ, tr.136). Nghĩa là Stirner phủ nhận tất cả, từ Thượng đế cho đến xã hội, bằng cách rút mình vào bản thân như con ốc sên, thì làm nên được trò trống gì ? Con người cá nhân và duy ngã của Stirner tỏ ra ảo tưởng, trưởng giả và bất lực hoàn toàn.

Xét chung, Mác chỉ trích triết học về mấy điểm quan trọng như : con người, thế giới, chân lý. Mác bảo Duy tâm cũng như Duy vật đều chung nhau một quan niệm cố định về con người : con người

với bản tính bất di dịch, con người cá vị gần như sống ngoài xã hội và thế giới. Mác xác nhận chỉ có con người lịch sử, nghĩa là con người thành người nhờ văn hóa mà ông gọi là praxis, tức hành động con người trong quá trình lịch sử. Như vậy thực chất con người là một thực chất biện chứng, luôn dựa vào ngoại giới, thiên nhiên, để tiến lên và tiến mãi không ngừng, Đặc điểm thứ hai về quan niệm của Mác là con người có bản chất xã hội : ông thường nói không có con người, mà chỉ có xã hội những con người. Nếu con người có tương quan biện chứng với thiên nhiên, thì càng có tương quan biện chứng đối với đoàn thể : chính những tương quan sinh hoạt, nhất là tương quan sản xuất kinh tế, đã đúc con người thành những mẫu người trong lịch sử. Vấn đề con người của Mác sẽ mỗi khi mỗi rõ thêm với những phần phê bình về chính trị, xã hội và kinh tế dưới đây.

Về thế giới, ta đã thấy Mác đã kích quan niệm vũ trụ thiên nhiên của Feuerbach trên kia. Triết Hy Lạp đã để lại cho truyền thống Tây phương một cái nhìn sai lầm về vũ trụ, vì họ coi vũ trụ thiên nhiên là tuyệt hảo tuyệt mỹ rồi, không thể cải tạo cho tốt hơn. Trong ý đó, cái «nhân tạo» thường đồng nghĩa với cái «giả tạo», không thể nào tốt như cái thiên tạo : Trời làm cơ mà, thế nào chả tốt hơn ? Nhưng với quan niệm Ki tô giáo về thiên nhiên, coi thiên nhiên như công trình của Trời trao lại cho con

người sử dụng và biến chế, cho nên người ta không còn tôn kính vũ trụ như trong triết Hy Lạp nữa, và dần dần xuất hiện các khoa học về thiên nhiên. Khi phê bình quan niệm thế giới của triết học, Mác đã chỉ tiếp tục công việc mà Kant đã khởi sự.

Đặc sắc nhất là chỗ Mác phê bình quan niệm chân lý của triết cổ truyền. Triết cổ truyền đã dần dần bỏ công việc nghiên cứu để trở thành một thứ chiêm ngưỡng lười lỉnh, một tư tưởng suông. Thay vì là lý trí đi sát thực tại để soi sáng cho hành động, triết lý đã trở thành một đồ tiêu khiển, một cuộc chơi chữ và những tranh luận trưởng giả. Một triết gia nào đó đã mỉa mai khi định nghĩa triết học là khoa dạy ta nói một cách có lý về hết mọi truyện, nghĩa là mình có thể bênh hay đả cùng một việc mà nghe vẫn có lý như thường ! Cho nên Mác chủ trương phải vượt qua triết lý, đừng tìm giải thích một cách hợp lý nữa, nhưng cần phải cải tạo thế giới. Vong thân triết học là thái độ biện minh cho trật tự, mặc dầu là một trật tự bất công, — biện minh cho thế giới, mặc dầu thế giới còn quá nhiều tệ đoan, chưa đủ nhân đạo.

c) *Vong thân chính trị* — Với sự phê bình triết học. Mác đã làm xong công việc được gọi là phê bình thượng thiên, và nay ông bắt đầu phần phê bình hạ địa. Con người đã mơ màng hạnh phúc ở trên trời tôn giáo, rồi lại mơ ước hạnh phúc nơi những giá trị tuyệt đối của triết học, nào là Con

Người, nào là Tinh thần, nào là Độc đáo, nào là Nhân loại, nào là Công chính v.v... Mác cho rằng đó là những ảo ảnh : con người đã khổ nhọc bao năm vì chạy theo những ảo ảnh đó. Nay với sinh hoạt chính trị và sinh hoạt xã hội, con người đạt hạnh phúc của mình nơi trần gian, vậy mà vẫn không đạt được. Tại sao ? Mác bảo tại vì sinh hoạt chính trị, xã hội, kinh tế, đều là những vong thân, những cái nhìn sai lầm.

Mác đả kích chính trị gặt gao hơn cả đả kích tôn giáo và triết học. Ông coi sinh hoạt chính trị là sự lường gạt quỷ quyết nhất. Trong danh từ của ông, ông luôn phân biệt quốc gia một bên và xã hội một bên : *quốc gia* là sinh hoạt chính trị, còn *xã hội* là sinh hoạt tự nhiên của con người trong đoàn thể, cho nên ông thường dùng thuật ngữ « xã hội dân sự » (*société civile*) để nói đến sinh hoạt này. Mác bắt đầu bằng nhận định cụ thể, sau đó ông mới phê bình thuyết chính trị của Hegel đang được thi hành hồi đó.

Trước hết, một nhận định : Tại sao lại có sự chia con người thành con người và người công dân? Tại sao các quyền lợi của con người lại được chia thành hai loại khác nhau, *Nhân quyền* và *Dân quyền* ? Tại sao cũng là xã hội sinh hoạt của con người, vậy mà lại phải chia thành *Quốc gia* và *Xã hội*? Tại chính trị. Mác không chấp nhận quan niệm con người và coi đó là một quan niệm trưởng giả :

« Ta hãy nhìn vào sự phân biệt giữa Nhân quyền và Dân quyền : Nhân quyền là gì nếu không phải là những quyền lợi của mỗi thành phần xã hội dân sự, quyền lợi của con người ích kỷ, ly khai khỏi cộng đồng ? Không một quyền lợi nào trong những cái gọi là quyền của Con người vượt ra ngoài con người ích kỷ, con người của xã hội trưởng giả, con người chỉ biết có mình ». (OEuvres choisies, t.I tr.84 và 86). Như thế xã hội trưởng giả đã chia con người làm hai phần cùng trù tượng như nhau : con người là một trù tượng, một sinh hoạt ích kỷ, không biết gì đến cộng đồng, nhưng con người pháp lý, người công dân, cũng là một trù tượng. Mác viết : « Con người chính trị là một con người trù tượng, giả tạo, giống như một huyền thoại. Sự giải phóng chính trị đã giảm trừ con người một nửa thành chi thể của xã hội dân sự, nghĩa là thành con người cá vị và ích kỷ, một nửa thành người công dân, tức con người pháp lý ... Chỉ khi nào hai phần này trở lại thành một, chỉ khi nào con người biết tổ chức các năng lực của mình thành năng lực xã hội, không còn phân biệt mình với sức mạnh xã hội mệnh danh là chính trị nữa, thì khi đó mới hoàn thành công việc giải phóng con người ». (OEuvres choisies, t.I tr.88-89)

Làm sao giải quyết được những mâu thuẫn giữa người và người, giữa các đoàn thể trong xã hội với nhau ? Hegel đã đưa ra cả một triết lý về pháp luật

trong cuốn *Những nguyên tắc của triết lý pháp lý* của ông ta. Cuốn sách có 3 phần dành cho 3 nhịp biện chứng của ông: Lý trí, thiên nhiên, Tinh thần. Lý trí là những nguyên tắc phổ quát khách quan. Thiên nhiên là sinh hoạt luân lý chủ quan từng cá nhân. Và Tinh thần là khi con người thực hiện sự phổ quát nơi sinh hoạt trong xã hội với nhau. Sinh hoạt trong xã hội lại cũng có 3 nhịp: gia đình, xã hội, quốc gia. Gia đình là sinh hoạt tự nhiên, cứ dựa vào tình cảm cũng đủ. Xã hội là những đơn vị làng mạc, giai cấp, nghề nghiệp, có chung nếp sống và những quyền lợi như nhau. Nhưng khi mà những thành phần đó, những giai cấp đó sống thành quốc gia thì nhất thiết cần có pháp luật: pháp luật là cái lý hoàn toàn vô tư, vừa bảo đảm sự sống chung, vừa bảo đảm quyền lợi riêng tư cho từng người. Hegel cũng đã biết đến sự phân quyền trong việc tổ chức chính trị, nhưng rồi ông muốn bào chữa cho chế độ quân chủ lập hiến của nước Phổ thời đó.

Hegel bênh vực cho sự tập trung 3 quyền hành nơi quốc vương, vì ông bảo nếu ba quyền này độc lập nhau thì sẽ sinh loạn, quốc gia sẽ bị nghiêng ngả: các quyền đó mà tranh chấp nhau, thì không sao có trị an được. Thực ra, không những ông có ý bào chữa cho nước Phổ, nhưng thâm tâm ông, với thuyết Duy Linh tuyệt đối, tất nhiên bênh vực cho những gì tuyệt đối. Chỉ nhìn lại những gì ông đã nói về tinh thần tuyệt đối trên kia cũng rõ. Cho nên

Ông viết : « *Quyền hành của quốc vương gồm cả 3 thứ công quyền, tức lập luật cho mọi người, áp dụng luật vào những trường hợp riêng, và sau cùng là quyền phán quyết chung thẩm. Phán quyết tuyệt đối là đặc tính của uy quyền quốc vương.* » (Hégel, *Principe de la philosophie du droit* Gallimard 1940, tr. 306)

Mác đã phê bình Hégel một cách vô cùng gay gắt, nhưng ông cũng sớm bỏ Hégel để chỉ trích toàn diện tổ chức chính trị. Theo ông, sinh hoạt xã hội cần một giải pháp chính trị vong thân. Hơn nữa) chính trị chẳng những không giải quyết gì, mà còn kéo dài tình trạng bất an và bất công của xã hội. Tại sao thế ? Trước hết Mác nhận rằng cần phải có một giải quyết cho sự sống chung giữa nhiều giai cấp, nhiều quyền lợi khác nhau, và các hình thức chính trị trong lịch sử đã là những cố gắng để giải quyết các tranh chấp đó. « *Quốc gia (tức chính quyền) vẫn là mục tiêu tranh đấu của các bộ lạc, đẳng cấp và giai cấp xưa nay : lịch sử mỗi quốc gia là bản ghi lại những thắng trầm của những tranh chấp này và những nghị hòa này. Đó là lịch sử về ngoại giao, về luật pháp, về kinh tế, về hành chính nhưng cũng là lịch sử tranh chấp giữa các thành phần xã hội.* » (Lefebvre, *Le Marxisme*, PUF 1956, tr. 95-96).

Như vậy, chính trị không phải là giải pháp thỏa đáng cho vấn đề sống chung trong xã hội : luật pháp do quốc gia làm nên chỉ phản ánh những

quyền lợi của nhóm, hoặc giai cấp thống trị. Các luật đó chỉ nhằm bảo đảm những quyền lợi của những giới được đại diện ở quốc hội: hơn nữa thường khi các nghị sĩ và dân biểu chỉ đại diện cho chính họ và những người trong giới họ. Nhìn vào sinh hoạt chính trị một nước, người ta thấy quanh đi quẩn lại chỉ có mấy bộ mặt đó làm nghị sĩ hết khóa này đến khóa khác, và chỉ mấy ông đó làm bộ trưởng từ nội các này qua nội các khác. Cho nên một triết gia Mác xít khá độc lập đã viết : *«Quốc gia là một hòa giải tạm thời giữa các giai cấp. Như thế không có nghĩa là trong nền dân chủ thời nay giai cấp thống trị đã mất quyền khống chế kinh tế, hoặc từ bỏ những quyền của họ đâu. Không. Quốc gia dân chủ vừa có tính chất biện chứng, vừa có tính chất mâu thuẫn : vì mang trong mình những giai cấp đối lập và một cuộc đấu tranh, cho nên quốc gia là sự thể hiện một nền chuyên chính của giai cấp thống trị.»* (Lefebvre, Sd. tr. 96)

Hết nhóm này đến nhóm kia thay nhau lên cầm quyền, họ lật đổ nhau, cũng có khi tạm liên hiệp với nhau để đánh bại một nhóm thứ ba, cứ thế mãi cho đến khi xảy ra cái Mác gọi là *«khủng hoảng chính quyền»*: họ không thể thành lập một chính phủ, dầu là của một nhóm, dầu là của liên hiệp nhiều phe nhóm. Khi đó không còn luật pháp, không còn uy tín quốc gia, các sức phá hoại thừa dịp đấy lên làm xù sở trải qua những ngày «mạng người không

an toàn, tài sản không bảo đảm». Trước cảnh hãi hùng đó, người ta kêu gọi đến những người hùng: thế là một chế độ độc tài xuất hiện. Mác gọi thế là chế độ Bonaparte. Nhưng rồi dần dần an ninh trở lại, sinh hoạt chính trị được văn hồi, và các nhà chính trị lại lên tiếng đòi bầu cử và chính phủ hợp hiến. Các phe nhóm lại xuất hiện, và lại diễn tấn tuồng trước kia cho tới khi xảy ra một khủng hoảng chính quyền khác... Mác bảo khi đó một là phải chọn xã hội chủ nghĩa của ông, hoặc lại chọn một Bonaparte thứ hai để rồi cái vòng lẩn quẩn kia sẽ còn tiếp diễn mãi. Nhưng trước khi nhìn vào giải pháp đó của Mác, chúng ta cần phải xem hết hai hình thức vong thân cuối cùng.

d) *Vong thân xã hội.* — Theo Mác, thì mục tiêu sự giải phóng con người là làm tan biến sự phân ly giữa con người chính trị và con người xã hội, giữa quốc gia và xã hội dân sự. Kết cục chỉ còn xã hội. Nhưng nhìn vào xã hội thời Mác, Người ta lại thấy một sự chia rẽ như chưa từng có. Thời đó (quãng từ 1844, khi Mác bắt đầu viết về kinh tế chính trị, tới năm 1883, khi ông chết) xã hội Tây phương dần dần trở thành kỹ nghệ hóa và tư bản hóa, bắt đầu mạnh nhất là nước Anh. Theo sự phân tích của Mác, thì xã hội năm cấp xưa kia nay biến thành xã hội hai giai cấp. Xưa kia, và ngay đầu thế kỷ 19, châu Âu còn là xã hội có đủ 5 giai cấp: quý tộc, trưởng giả, đại tư bản, tiểu

tư sản, nông dân và vô sản. Từ quãng nửa thế kỷ 19 trở đi, dần dần chỉ còn hai giai cấp tư bản và vô sản, hai giai cấp này có những tương quan xung khắc và thù địch nhau như chưa từng thấy trong lịch sử xã hội, bởi vì với sự khuếch trương kỹ nghệ cơ giới hóa, con người tư bản trở thành tàn ác và bóc lột giới vô sản một cách vô lương tâm. Mác đã vẽ nên xã hội tư bản bằng những nét căm thù, nhiều khi không còn đúng sự thực nữa. Chỉ cần đọc bản Tuyên ngôn của đảng cộng sản do ông thảo ra năm 1848 cũng thấy ngay sự căm thù và thiên lệch của ông đối với xã hội tư bản.

Vong thân xã hội ở tại chỗ người ta mong ước giải hòa con người trong xã hội với nhau, nhưng xã hội lại được cấu tạo bởi hai giai cấp thù nghịch nhau, vô phương hòa giải. Hòa giải là sai lầm, là vong thân, vì không nhìn vào sự thực bi đát của xã hội. Mác đã cố tình vẽ nên hai giai cấp bằng những nét vô cùng tương khắc, hầu đẩy mạnh giai cấp đấu tranh đi tới chỗ đập đổ không những giai cấp tư bản mà là cả cái trật tự xã hội trưởng giả.

Ông viết về tư bản như sau : Trước hết giai cấp tư bản là những người vô nhân đạo, không còn một chút tình nghĩa hay luân lý gì hết : thời phong kiến còn có đạo vua tôi, còn trung tín, còn tình nghĩa, nay thì mọi sự được đánh giá bằng tiền, và sự bóc lột thực là vô liêm sỉ — Tư bản là sức mạnh

kinh tế và chính trị. Về kinh tế, những trung tâm kỹ nghệ của họ còn vĩ đại và đắt giá hơn tất cả những cung điện vua chúa và các đại thánh đường thời Trung cổ. Họ sản xuất càng ngày càng mạnh, hóa phẩm của họ tràn ngập thị trường quốc tế. Họ lôi cuốn các dân tộc vào sinh hoạt cùng với những tiện nghi mà họ chế tạo ra. và các phương tiện quảng cáo của họ làm cho những dân tộc vẫn bị coi là mọi rợ cũng chạy theo họ. Nhưng với nền tài chính khổng lồ đó, họ đâu có ngồi yên : họ chi phối sinh hoạt trong nước, chi phối đường lối chính trị của quốc gia và quốc tế. *« Từ khi thành lập nền đại kỹ nghệ và nền giao thương quốc tế, phe tư bản đã chiếm trọn quyền hành chính trị nơi các quốc gia thời nay : chính phủ thời nay chỉ còn là một ủy ban đứng quản lý công việc cho giai cấp tư bản trưởng giả. »* (Manifeste, trg OEuvres choisies, t.1 tr.233). — Sau hết, theo Mác thì tư bản là sức bóc lột tàn bạo đối với giới lao động : họ hết sức kìm giá biểu tiền công trong khi tăng giá bán của hóa phẩm, và nếu mỗi lần phải tăng lương cho thợ, thì họ lại tăng luôn giá bán hóa phẩm. Mác hay nêu lên sự kiện : người lao động càng sản xuất mạnh thì lại càng làm cho cái hố chia rẽ càng sâu, vì như thế càng làm cho bọn tư bản giàu thêm và làm cho mình nghèo thêm. Và Mác còn viết : *« Tư bản đã bóc trần những chức nghiệp xưa kia vẫn được phủ bằng một lớp hào quang và tôn kính. Nay thì thầy thuốc, luật gia, tu sĩ, nhà thơ, nhà*

bác học đều bị tư bản biến thành những kẻ làm công cho họ». (OEluvres choisies, t.I tr. 233).

Đó là giai cấp tư bản, những người thường làm giàu bằng mồ hôi nước mắt người khác, những người chỉ có việc bỏ tiền vốn ra rồi thu về những số lời kếch sù. Còn vô sản là thế nào ? Vô sản không phải là người nghèo, nhưng vô sản theo danh từ của Mác chỉ có nghĩa là những người sống bằng cần lao của mình, những người bán sức lao động cho giới tư bản. Mác rất kỵ những hạng mà ông gọi là « những hạng bần cùng chó má, đầu đường xó chợ » : bọn này chỉ ăn hại xã hội, và rất dễ uốn lưng làm tôi mọi cho tư bản và phản bội giới vô sản. Những nét đặc điểm của giới vô sản theo sự mô tả của Mác là : đó là sức sản xuất, sức sáng tạo, sức chế ngự thiên nhiên. Họ là người mang lại thịnh vượng cho xứ sở mà lại không được gì hết, vì bị tư bản bóc lột. Nhưng vô sản là một lực lượng ghê sợ, có đoàn kết, có tổ chức : hãy xem những giờ tan sở làm, từng ngàn, từng chục ngàn thợ sát cánh nhau. Nhưng họ phải thành lập những tổ chức tranh đấu chính trị thì mới quật ngã được bọn tư bản. Về điểm này, Mác nói giới thợ thuyền ở thành thị có khả năng và có tổ chức hơn giới nông dân, mặc dầu nông dân cũng là vô sản bị bóc lột. Mác tin rằng một khi đoàn kết lại, vô sản sẽ là một lực lượng vô song, nhất là khi thành lập phong trào vô sản quốc tế.

Đứng trước tình trạng chia rẽ giữa hai giai cấp đó, Mác cho rằng chỉ có cách đập tan xã hội này để xây dựng một xã hội mà ông cho là tốt đẹp hơn, đó là xã hội cộng sản mệnh danh là xã hội không giai cấp. Cũng vì thế Mác từ chối tất cả những canh tân do các nhà xã hội đưa ra, như thuyết xã hội của Proudhon, thuyết xã hội phong kiến, thuyết xã hội tiểu tư sản v.v. *Proudhon* quả quyết có thể sửa chữa những quá trớn của chế độ tư bản để đi tới một xã hội công bằng hơn, tránh sự làm việc của đàn bà và trẻ em trong nhà máy, gia tăng lương cho thợ và kiềm chế mức lời quá đáng của tư bản, hầu lấp dần hố cách biệt quá xa giữa chủ và thợ v.v. Mác bảo như thế là ảo tưởng, vì theo ông, không thể có tư bản mà không có bóc lột. Thuyết bị Mác gọi là học thuyết xã hội phong kiến là sáng kiến của nhóm lý thuyết gia các tôn giáo đưa ra, đại ý cổ vũ những cơ sở từ thiện cho giới lao động, bênh đỡ giới cần lao chống lại những lạm quyền và bóc lột của tư bản v.v... Nhưng Mác chê rằng giải pháp hời hợt này không đi đến đâu hết, và tư bản vẫn hống hách như xưa. Một thuyết nữa cổ vũ hữu sản hóa giới lao động, giúp họ tham gia vào sự phát triển xứ sở, nâng cao mức sống của họ. Nhưng Mác lại chê rằng như thế là làm cho tất cả mọi người trở thành tư bản sao ?

Nhìn vào lời lẽ của Mác, người ta thấy một sự cố chấp gần như mù quáng, bởi vì ông đã quyết

tâm xô đồ xã hội này để xây dựng một xã hội mới được ông coi là tốt đẹp hơn, tốt đẹp hoàn toàn. Nhưng nhìn vào những xã hội Cộng sản ngày nay, chúng ta thấy gì ? Đó có phải là xã hội không giai cấp như Mác tưởng không, hay là còn nhiều giai cấp khắt khe hơn cả nơi những xã hội bị coi là trường giả ? Những lãnh tụ các quốc gia cộng sản giống một người «anh em» hơn, hay giống một vị bạo chúa độc tài hơn ? Quốc hội các quốc gia cộng sản do dân bầu hay do đảng chỉ định ? Báo chí có được tự do một chút nào như những nước dân chủ chậm tiến không, hay còn thua cả những nước này ? Người dân cộng sản có được tự do đi lại không, hay là bị kiểm soát chặt chẽ ngay ở nội địa chứ đừng nói có bao giờ hy vọng được xuất ngoại ? Xã hội không giai cấp của Mác là một ảo mộng, một huyền thoại mà chỉ những người cuồng tín hoặc những người lợi dụng mới tin được thôi. Những nước tư bản có hai giai cấp thù ghét nhau bằng một, thì những nước cộng sản có hai giai cấp thù ghét nhau bằng ba : hai giai cấp này, một là những người trong đảng nắm chính quyền và toàn quyền sinh sát, hai là những người dân không phải là đảng viên.

Nhưng chúng ta đừng vội phê bình, hãy cứ theo Mác cho tới cùng đường,

e) *Vong thân kinh tế.*— Chúng ta đã đi được bốn phần năm quãng đường duy vật sử quan : Mác đã

dần dần trở cho ta thấy đâu là ảo tưởng, đâu là sự thực. Hégel dùng biện chứng duy linh để chứng minh mọi sự đều chỉ là những khía cạnh tạm thời của sự thực và chỉ mình tinh thần con người là tất cả sự thực. Mác dùng biện chứng duy vật để chứng minh rằng tất cả đều là giả tưởng, từ hạnh phúc đời sau của tôn giáo đến mẫu người đạo đức của triết học, từ luật pháp bảo đảm công bình của quốc gia đến tình nhân loại của xã hội: vậy, theo ông, cái gì là thực? *Sinh hoạt kinh tế*. Nói cách khác, chỉ sống để thỏa mãn các nhu cầu sinh sống là cái thực. Nhưng sinh hoạt kinh tế trong xã hội ngày nay cũng mang nhiều giả dối, vong thân, mâu thuẫn. Sau đây là vài nét phân tích của Mác.

Có thể chia sự phê bình của Mác làm hai mục: phê bình con người trong xã hội tư bản, và phê bình tương quan kinh tế nơi xã hội này. Trước hết bàn về con người trong xã hội tư bản, Mác nói: trong chế độ tư bản, người thợ cảm thấy mình vong thân hoàn toàn vì không được làm chủ sản phẩm của mình, không được làm chủ hành động của mình, và cảm thấy mình xa lạ đối với tha nhân. Không được làm chủ sản phẩm do tay mình sản xuất ra, vì sản phẩm vừa thành tựu liền bị người chủ tư bản chiếm mất đem bán ngoài thị trường. Cho nên người lao động vô sản cảm thấy mất mát khá nhiều: anh đã để bao tinh thần và âu yếm vào

công việc, gắng làm cho sản phẩm thực tốt, vậy mà vừa thành một cái là bị rút ra khỏi tay anh. Anh cũng không được làm chủ hành động của mình, không được làm việc theo khả năng, theo sở thích, theo sáng kiến, nhưng phải làm đúng cái công việc như máy vậy. Anh lại cảm thấy xa lạ với tha nhân tức người chủ của anh : hai người như hai thế giới xa lạ.

Nhưng Mác nói giới tư bản cũng bị vong thân không kém, mà còn hơn. Người chủ tư bản không biết gì đến sản xuất, không bao giờ biết đến cái vui thú của sáng tạo như người thợ. Ông ta chỉ bỏ tiền ra, ngồi không để chờ sinh lợi. Ông ta sống một cách tự nhiên như sự vật trong thiên nhiên, có hưởng thụ mà chỉ là hưởng thụ vật chất, không biết gì đến vẻ cao quý nhất của con người : dùng lao tác để khuất phục thiên nhiên, bắt thiên nhiên phục vụ con người. Người chủ tư bản càng xa lạ đối với tha nhân : xa lạ đối với giới vô sản đã đánh, mà còn xa lạ đối với giới tư bản nữa, vì thợ thuyền sát cánh và chung sống với nhau, chứ các ông chủ thường sống khép kín ít hòa mình với nhau.

Những nhận xét trên đây của Mác có nhiều giá trị nhân đạo và xác đáng. Chúng đã giúp người ta sửa đổi và cải thiện sinh hoạt của giới thợ thuyền cũng như tương quan giữa chủ và thợ. Nhưng mấy nhận xét của Mác về tương quan sản xuất sau đây không được chắc chắn như thế. Đây là phần phê

bình vong thân kinh tế; nhằm hai điểm : giá trị của cần lao và sự hình thành của tư bản.

Về giá trị của cần lao, Mác đã theo phần lớn tư tưởng của Ricardo. Ai cũng biết thoát tiên khi luận về cái gì làm nên thịnh vượng của kinh tế một xứ sở, một số kinh tế gia thế kỷ 16 và 17 chủ trương vàng là tượng trưng và là căn bản của thịnh vượng. Thuyết này không đứng vững chút nào, vì trường hợp Tây ban nha càng mang nhiều vàng từ Nam Mỹ về, càng làm cho kinh tế suy sụp, giá cả tăng vọt, sản xuất không có, thành thử sau ít lâu vàng bay qua Anh hết vì Anh gia tăng sản xuất và xuất cảng sang Tây ban nha. Đến thế kỷ 18, một nhóm kinh tế gia bỏ thuyết trọng kim và sưng xuất thuyết trọng nông : họ bảo chỉ đất cát và thiên nhiên là nguồn thịnh vượng. Thuyết này cũng không có căn bản gì, vì ai chả thấy thiên nhiên thường lạnh lùng, và có khi còn thù nghịch với con người : để nguyên, thiên nhiên không cho ta gì hết. Có cây cấy vun tưới mới có ăn. Thế là *Ricardo* xuất hiện với chủ trương : cần lao là nguồn thịnh vượng duy nhất. Mác có sửa chữa ít nhiều, nhưng tựu trung vẫn trung thành với thuyết Ricardo.

Phần đóng góp riêng của Mác khi phân tích kinh tế, là quan niệm của ông về thặng dư giá trị và sự hình thành của tư bản. Mác bảo giới tư bản trả công cho thợ thuyền đủ sống, còn bao nhiêu lời lãi thì giữ lấy cho mình, rồi lại mang đầu tư, như

thế càng ngày họ càng giàu thêm, còn giới lao động càng thua kém họ. Sức sản xuất của người thợ thí dụ mỗi ngày làm được 10 kí sợi: chủ bỏ tiền mua 10 kí gòn, giá là 10 quan, cộng với 2 quan về tiền máy đan, và chủ trả công người thợ 3 quan. Vậy giá bán 10 kí sợi là 15 quan: *một quan rưỡi là 1 kí*. Bây giờ, với máy móc tối tân, người thợ chỉ làm 6 giờ cũng sản xuất được 10 kí sợi, nhưng tất nhiên anh làm việc cả ngày, 12 giờ, cho nên anh làm được 20 kí sợi. Mác tính tiền như sau: 20 kí gòn giá 20 quan, cộng thêm 4 quan về tiền máy và kim đan, trả công thợ 3 quan, vị chi 27 quan. Thế mà chủ có 20 kí sợi, bán *mỗi kí một quan rưỡi*, tức có 30 quan: như vậy là ông ta ăn không 3 quan. Đó là cái Mác gọi là thặng dư giá trị, tức món tiền chủ ăn cắp của thợ, bởi vì theo Mác thì chủ không đáng được đồng nào hết! Với 27 quan bỏ vốn ra, đã thâu về 3 quan, thì với những số vốn lớn để thuê nhiều thợ làm cho mình, tất nhiên người chủ thâu về những món tiền khổng lồ. Vẫn theo Mác thì tiền lời này không do tiền vốn mua vật liệu, nhưng là do sự ăn bớt công của giới sản xuất, tức giới thợ thuyền. Không ai bênh bọn tư bản vô nhân, bóc lột lao động nhiều khi một cách tàn ác, nhưng cũng không ai (trừ những người cộng sản chính cống) chấp nhận cái nhìn của Mác để coi người thợ là tất cả: nếu không có ai bỏ vốn ra, nếu không có người có sáng kiến và kế hoạch, thì làm

sao có các kỹ nghệ được.

Không có vốn thì làm sao có kỹ nghệ cho giới lao động sản xuất? *Tư bản*, tức vốn, *do đâu mà có*? Các kinh tế gia ngày nay nghĩ rằng thời nguyên thủy người ta còn ăn lông ở lỗ, làm ngày nào ăn ngày ấy, rồi khi xã hội đã có sinh hoạt kinh tế chút ít, một số người dần dần có địa vị kinh tế hơn những người khác hoặc do sức làm việc của họ mạnh hơn và bền dai hơn, hoặc do họ biết dành dụm tiết kiệm: họ trở thành những người có của, có vốn; còn những người khác thì bệnh nạn, rủi ro, hoặc tiêu xài quá cỡ, nên phải bán phần đất của mình, rồi trở thành người làm thuê cho những người kia. Cũng như thường thấy hai ba anh em một gia đình, được cha mẹ chia cho gia sản đồng đều, vậy mà sau mười năm có người trở thành giàu có, mua sắm thêm nhà cửa vườn ruộng, có người chỉ còn tay không và chịu cảnh đi làm mướn kiếm ăn. Mác không chịu nhận định như thế, nhưng đã quyết một cách võ đoán và vu vơ rằng: những người có vốn đầu tiên đó đều là tay ăn cướp giết người để giành lấy ruộng đất và tài sản. Ông nói thế vì căm thù với tư bản ngày nay, và chống lại mọi hình thức tư hữu. Thế là ông đã chỉ lặp lại câu nói vu vơ của Proudhon: « Tư hữu là ăn cắp ».

Có thể có những hình thức tư hữu là ăn cắp, nhưng quả quyết mọi tư hữu là ăn cắp thì võ đoán và sai lầm tởn tường, nhất là dùng câu đó để giải

nghĩa sự hình thành cái vốn nguyên thủy xưa kia, thực là thiếu chân thành và sai sự thực.

B. — Giải pháp của Mác để chấm dứt vong thân.

Trên đây chúng ta vừa theo dõi phần phê bình của Mác, mệnh danh là phê bình các hình thức vong thân : Mác tự hào đã vạch trần những nhận thức sai lầm, nông cạn, ảo tưởng, để giúp con người nhìn vào thực chất của sinh hoạt mình. Đến đây ta mới hiểu câu nói của Mác thường coi như chủ đề của duy vật sử quan và duy vật biện chứng : «Hạ tầng cơ sở chi phối thượng tầng kiến thiết», nghĩa là sinh hoạt kinh tế là nền và là chỗ phát sinh ra sinh hoạt xã hội, chính trị, văn học và tôn giáo. Một xã hội có nền kinh tế a thì sẽ có sinh hoạt xã hội a , thể chế chính trị a , nền triết lý văn học a , và tôn giáo a . Người mác xít đã nói lên công thức này bằng một kiểu thô bạo hơn : những quan niệm về xã hội, về chính trị cũng như triết lý và tôn giáo đều là sản phẩm của sinh hoạt kinh tế. Kinh tế, tương quan sản xuất là cái thực duy nhất, còn ngoài ra đều là những vẻ mỹ miều người ta tạo ra để che đậy sự thực duy nhất đó. Thay đổi sinh hoạt kinh tế, sẽ thay đổi được các sinh hoạt khác của con người.

Giải pháp của Mác có hai phần, một phần tạm gọi là lý thuyết, một phần là thực hành. Phần lý thuyết là chính nhận định mà Mác đưa ra trên đây về thực chất con người : con người chỉ là sinh hoạt kinh tế (thỏa mãn những nhu cầu sinh sống). Nói thế là nói như người mơ ngủ. Con người đâu có phải một con vật chỉ biết ăn no và thỏa mãn nhục dục. Calvez và một số các nhà xã hội khác nêu lên sự thực : con người không cần ăn no cho bằng cần hơn người. Chính ý chí hùng cường, ý chí thống trị là động cơ thúc đẩy sinh hoạt con người trong sự tranh đấu với thiên nhiên và với tha nhân. Rồi khi nhìn vào con người được coi là sung sướng, thỏa mãn mọi nhu cầu sinh lý, ta thấy gì ? Thấy một khát vọng vươn lên, một khát vọng thoát tưởng như muốn có thêm vật chất, nhưng nhìn kỹ ta thấy đó là một khát vọng tinh thần như tình thương, cao thượng, công bình, danh dự, siêu thoát, chân lý tôn giáo. Trở lại câu của Mác «tương quan kinh tế là nền tảng con người»: một số lý thuyết gia Mác xít đã thắng thần sửa sai cho Mác. Họ bảo, như Fougeryrollas, rằng : «*Thuyết kinh tế mà Mác thừa tự lại của Ricardo là một hệ thống có nhiều mệnh đề thiếu chắc chắn : thí dụ quan niệm giá trị cần lao của Mác có thể ứng nghiệm cho tổ chức lao động đơn giản xưa, nhưng không đúng cho tổ chức phức tạp hiện nay, Bởi vậy học thuyết kinh tế của Mác thiếu tính chất khoa học : đó là học thuyết Ricardo được Mác bồi*

bổ thêm một ít nhận xét đúng đó thôi». (Soubise, Le Marxisme après Marx tr. 34-35). Rồi tác giả không ngần ngại kết : «Những luận đề của thuyết Mác xít càng đáng chỉ trích hơn, khi chúng trở thành thuyết duy kinh tế (économisme) : khi đó chúng chỉ là bộ mặt của một thuyết giáo điều». (Sd. tr.37). Tóm lại, chính những lý thuyết gia Mác xít này nhận ra chỗ thiếu sót của Mác khi ông ta giảm trừ sinh hoạt con người thành sinh hoạt kinh tế, «đã coi một thành phần sự thật là tất cả toàn diện sự thực» (Sd. tr.40), Nếu con người mà thực như Mác nghĩ, chỉ có sinh hoạt kinh tế (sinh sống và nhu cầu sinh lý), thì làm sao giải nghĩa được sự tiến bộ về khoa học cũng như những tiến bộ về nhân đạo? Cho nên tác giả cuốn sách chúng ta đang trích dẫn đây, đã thu gọn tư tưởng của bốn học giả được coi là lý thuyết gia cộng sản ở Pháp, như sau : « Như vậy, coi vong thân kinh tế như là nền tảng các vong thân, là một cái nhìn có những chỗ đúng, nhưng còn xa mới đáng được gọi là có nền tảng khoa học để có thể trở thành chìa khóa mở vào huyền nhiệm con người ». (Soubise, Sd. tr. 42)

Thế là phần nhận thức của Mác về thực tại con người đã bị chính những người Mác xít chân thành phủ nhận (tất nhiên những người Mác xít trong hàng giáo phẩm cộng sản không làm thế : họ coi Mác là hiện thân của chân lý mà) ! Vậy còn phần thực hành thì sao ? Muốn giải quyết tình trạng ngày

nay mà Mác coi là trưởng giả, ta biết ông chủ trương đập nát xã hội này để tiến tới xã hội chủ nghĩa, rồi đi tới cộng sản. Mác đã tiên đoán những biến cố sau đây sẽ đẩy xã hội hiện nay bước sang xã hội cộng sản.

Trước hết, về phương diện kinh tế, Mác bảo tư bản càng sản xuất mạnh thì càng đi tới chỗ tự sát : vì cạnh tranh, các xí nghiệp tư bản phải cạnh tân máy móc luôn, làm hao hụt vào vốn; ngành khác kỹ nghệ càng cơ giới hóa thì càng dùng ít công nhân, thành thử nạn thất nghiệp sẽ trở thành trầm trọng. Trong khi đó, về phương diện chánh trị, những tranh chấp sẽ đưa tới khủng hoảng chính quyền, sau những năm chính phủ bất lực và những lần thí nghiệm các chế độ Bonaparte, dân chúng sẽ làm cách mạng đứng lên đập đổ chế độ hiện nay để tiến sang xã hội chủ nghĩa.

Xã hội chủ nghĩa chưa phải là cộng sản chủ nghĩa, nhưng mới là giai đoạn chuyển tiếp thôi. Theo những người Mác xít, thì đây mới là nền dân chủ thực sự, cho nên họ gọi đó là « *nền dân chủ nhân dân* » để phân biệt với nền dân chủ của thế giới tự do. Giới cộng sản gọi xã hội dân chủ nhân dân này bằng những danh từ nói lên tính chất của nó : họ bảo nền dân chủ mới này chấm dứt xã hội trưởng giả, và thiết lập nền « *vô sản chuyên chính* », để thực hiện những lời hứa mà bọn trưởng giả

không bao giờ thực hiện, như tự do, công bình, hạnh phúc.

Xã hội chủ nghĩa vẫn còn là một xã hội có chính trị : vô sản đảm nhận tất cả quyền hành của giới tư bản trước kia. Còn khi bước sang xã hội cộng sản, thì *không còn chính trị nữa*. Lefebvre đã mô tả chế độ cộng sản như sau : «*Từ giai đoạn xã hội sang giai đoạn cộng sản có một biến chuyển lớn: chức vụ chính trị biến mất, chỉ còn chức vụ điều hành và quản trị. Những người tài được chọn để điều khiển. Quốc gia xã hội sẽ thành một : các giai cấp xưa kia nay biến đi hết, mở đầu cho một thời kỳ sản xuất mạnh lạ thường, cá nhân được phát triển đầy đủ trong một xã hội tự do...*» (Lefebvre, *Le marxisme*, tr. 101). Đó là cái người ta gọi là «*thiên đường cộng sản*».

Các kinh tế gia đã nặng lời phê bình những phân tích trên đây của Mác, cả về phương diện kinh tế, cả về phương diện chính trị. Về kinh tế, sự tiên đoán của Mác đã chẳng đúng chút nào. Nền kinh tế tư bản xem ra thịnh vượng hơn khi nào hết. Hơn nữa, người ta thấy Nga xô và các nước Đông Âu cũng theo sát đường lối kinh tế và kỹ nghệ tư bản. Riêng về sự sụp đổ của nền kinh tế tư bản, thì Gs Schumpeter, nhà kinh tế học nổi danh khắp thế giới, tuy rất có thiện cảm với Mác, cũng đưa ra nhận định : «*Lời tiên đoán của Mác về tương lai sắp sụp đổ của tư bản là một lời tiên đoán hết sức không*

may, và những người Mát xít của mọi xu hướng đã thực là lúng túng không biết giải thích thế nào, vì sự thực đã trái hẳn lời tiên đoán của Mác.» (J. Schumpeter, *Capitalisme, Socialisme et Démocratie*, Payot 1967. tr. 60) cũng tại vì Mác đã theo đúng tư tưởng của Ricardo khi ông này nghĩ rằng kỹ nghệ cơ giới phát triển sẽ sinh ra nạn thất nghiệp khủng khiếp : sự thực thì các thợ do xí nghiệp này thải ra, lại được xí nghiệp khác thu dụng, vì kỹ nghệ càng ngày càng có nhiều ngành và nhiều phương thức sản xuất khác nhau. Một điều chắc chắn : mức sinh hoạt của giới lao động càng ngày càng leo lên cao, chứ không càng ngày càng nghèo đi như lời tiên tri của Mác. Cho nên Schumpeter mới trách Mác rằng : *Cái nhìn của Mác không đúng, bởi vì Mác đã nuốt trửng bài học Ricardo,, cả lưỡi câu, dây cước và cần câu»* (Sđ. tr. 63).

Về phương diện chính trị, kinh nghiệm sờ sờ của Nga xô và Trung cộng cho thấy xã hội không giai cấp và không cần chính trị là một huyền thoại. Chính các học giả Mát xít như H. Lefèbvre, P. Fougereyrollas, F. Chatelet và K. Axelos đã đồng thanh nêu rõ chỗ mọng mị đó của thuyết Mát xít chính thống. Thuyết Mát xít chủ trương rằng qua chế độ Cộng sản, sẽ không còn chính phủ nữa vì không còn «chức vụ chính trị», mọi người sẽ sống với nhau như «anh em». Kinh nghiệm Nga xô cũng như tất cả các nước Cộng sản chứng minh rằng : chính phủ

nơi các nước đó có quyền *độc tài hơn hết* và thường ở lại chính quyền rất lâu cho tới khi bị thanh trừng, chứ không có bầu cử gì hết. (Xem Soubise, Sd. tr. 227). Còn như nói đến xã hội vô giai cấp (hiểu là mọi người bằng nhau cả) thì lại càng trở trêu hơn nữa : sau hơn 50 năm kinh nghiệm cộng sản, thế mà Nga sô vẫn là một nước có ít là hai giai cấp : thợ thuyền và nông dân (Soubise, Sd. tr. 235). Tôi nghĩ phải nói 3 *giai cấp* : các đảng viên cộng sản trong chính quyền đóng vai chủ ông, rồi hai giai cấp nữa là thợ thuyền và nông dân. Cho nên tác giả kết luận : *«Tất cả những nhận xét trên đây chứng minh rằng, mặc dù những giá trị của nó, chế độ Nga sô vẫn chưa phải là một xã hội vô giai cấp và chưa bãi bỏ được tư hữu.»* (Soubise, Sd. tr. 236).

Và để kết thúc, chúng ta có thể mượn lời triết gia Mác xít H. Lefèbvre như sau : *«Xã hội chủ nghĩa không giải quyết được tất cả mọi vấn đề của con người. Trái lại nó khai mào cho thời đại chúng ta, thời đại con người phải đặt những vấn đề như tri thức, tình yêu, sự chết, một cách đứng đắn, chứ đừng dựa vào những định kiến của xã hội chủ nghĩa Một nền văn hóa đích thực phải gồm cả cách sống, cách suy tưởng và hành động. Nó gồm những tương quan của con người đối với chính mình và đối với thế giới : đó sẽ là nền văn hóa của con người toàn diện.»* (Dẫn trong Soubise, tr. 234). Như vậy những người Mác xít, một khi bỏ được cái óc giáo

điều mù quáng, đã nhận ra sinh hoạt con người phải gồm cả *sinh hoạt* (kinh tế), *suy tưởng* (văn học) và *hành động* (đạo đức). Đó mới là con người toàn diện, chứ không còn là con người cụt ngùn của Mác, con người duy kinh tế.

III. — Duy vật biện chứng và chủ nghĩa Mác xít.

Thuyết biện chứng của Mác bắt nguồn từ một cái nhìn lịch sử cũng như thuyết biện chứng của Hegel. Cái nhìn của Mác, tuy có những thiên lệch và thiên kiến quá đáng, nhưng cũng còn chứa đựng nhiều giá trị xác thực. Nhưng khi Mác tự vít mình vào trong một chủ nghĩa, lấy một hai nhận xét làm nền tảng để xây dựng một thứ chân lý tuyệt đối, thì ông đã phản bội sự thực và tự phản bội mình. Điều này càng hiện ra rõ rệt nơi những xã hội cộng sản, những người tự xưng là thừa tự học thuyết của Mác. Đó là vấn đề chúng ta cần xét đến bây giờ đây.

Nhìn lại quãng đường vừa rảo qua, chúng ta thấy duy vật sử quan đã dẫn Mác tới chỗ kết luận thực chất con người không ở nơi sinh hoạt tôn giáo, triết học, chính trị xã hội, nhưng ở trong sinh hoạt kinh tế. Hơn nữa Mác gạt bỏ tổ chức kinh tế hiện nay mà ông gọi là tư bản, để thiết lập một

kiểu kinh tế mệnh danh là vô sản, trong đó không còn ai hơn ai, mọi người đều là công nhân sản xuất : có thể mới hợp với định nghĩa của ông về con người (con người là tương quan sản xuất). Trên đây chúng ta đã thấy một số triết gia Mác xít sửa sai cho lập luận này của Mác : theo họ tương quan sản xuất chưa phải là tương quan căn bản của con người. Hơn nữa, họ đã minh định lập trường của họ như sau : con người không thụ động trong tương quan sản xuất, vì nếu tương quan này xác định con người mỗi thời đại, thì cũng đừng quên rằng chính con người đã tạo nên những tương quan sản xuất đó. Hãy nhớ lại câu Mác phê bình Feuerbach : hoàn cảnh làm nên con người, nhưng hoàn cảnh đã do con người tạo nên và nhà giáo dục cũng đã cần phải được giáo dục ! Cho nên các triết gia Mác xít này quyết rằng « *phải đặt lại vấn đề, phải biện chứng hóa praxis, cũng như biện chứng hóa vong thân và công thức chấm dứt vong thân.* » (L. Soubise, *Le Marxisme après Marx*, tr. 318). Phải biện chứng hóa praxis (dialectiser la praxis), nghĩa là đừng duy vật hóa praxis, coi praxis như năng lực của một mình vật chất. Mác duy vật thực đó, nhưng ông muốn thuyết của ông là duy vật biện chứng. Vậy mà càng ngày chúng ta càng thấy Duy vật biện chứng trở thành một thứ duy vật tuyệt đối và thuần túy.

Mác có chủ trương một thứ duy vật biện chứng

như các đảng Cộng sản ngày nay không ? Đó là vấn đề được tranh luận gay gắt giữa những người cộng sản được coi là chính thống, tức đứng trong hàng giáo phẩm cộng sản, và những triết gia cộng sản bị coi là ly khai, hoặc bị lên án là xét lại. Vậy thì sao? Điều chắc chắn : Mác không bao giờ dùng danh từ «Duy vật biện chứng». Danh từ này của Engels, và được Lênine sau này đề cao, coi như danh từ chính xác nhất để gọi thuyết Mác xít. Tuy nhiên các học giả cộng sản như H. Lefèbvre và F. Chatelet cũng nghĩ như Calvez rằng : *«Mác không bao giờ quan niệm một Duy vật sử quan mà lại không dựa nó trên một bối cảnh duy vật biện chứng. Ngược lại không thể có Duy vật biện chứng ngoài Duy vật sử quan. Cho nên, nếu về cuối đời Mác, và chắc là sau khi ông chết, một hình thức duy vật biện chứng đã gán cho thiên nhiên vai trò tối thượng mà từ trước đến đó nó không có, thì sự chuyển hướng này đã làm thương tổn đến cả Duy vật sử quan và Duy vật biện chứng, vì cả hai chỉ được quan niệm như làm thành hệ thống biện chứng của thực tại»* (J.Y. Calvez, *La pensée de Karl Marx*, tr. 413).

Duy vật biện chứng là gì ?

«Đó là thuyết Duy vật khẳng định rằng : 1) Những hiện tượng của vũ trụ đều là những khía cạnh khác nhau của vật chất chuyển động, còn vật chất là cái hiện hữu ngoài tâm trí tôi và bất cứ tâm trí nào, và nó không cần đến một tâm trí nào để

*hiện hữu; 2) Như vậy vật chất là thực tại đầu tiên, còn như cảm giác và suy tưởng của ta chỉ là sản phẩm và ảnh phản chiếu của vật chất. — Đó là thứ triết lý hoàn toàn đúng với khoa học». (R. Garaudy, *La théorie matérialiste de la connaissance*, PUF 1953, tr. 1).*

Câu định nghĩa chắc nịch của R. Garaudy, hiện vẫn là lý thuyết gia đảng Cộng sản Pháp từ nhiều năm nay, nên được gọi là tuyên ngôn của cái gọi là Duy vật biện chứng vì nó có đủ 3 yếu tố mà chúng ta sẽ nhận định sau này : một là coi vật chất là thực tại nguyên thủy và căn bản duy nhất, — hai là coi sinh hoạt cảm giác cũng như suy tưởng của ta chỉ là sản phẩm của vật chất, — ba là họ nại đến các khoa học và còn nói thêm duy vật biện chứng có tính cách hoàn toàn khoa học. Dựa vào những đặc tích của duy vật biện chứng như thế, họ quả quyết thuyết Mác xít là một duy vật biện chứng, và còn đề cao cái gọi là « *Biện chứng của thiên nhiên* » (dialectique de la nature), tức biện chứng của vật lý, của vật chất.

Chúng ta thử tìm hiểu ý nghĩa của từng điểm trên đây và giá trị của chúng.

Trước hết, họ quyết vật chất có trước và hoàn toàn độc lập với tâm thức ta. Thoạt nghe, ai chẳng nghĩ đó là một chân lý của La Palisse, như kiểu « Một giờ trước khi anh ta chết thì anh ta vẫn còn sống ». Ai chẳng biết lịch sử trái đất đã khởi đầu một

quãng rất lâu không có con người? Ai chẳng nhận như Garaudy rằng «Trái đất hiện hữu trước tất cả những vật có cảm giác và sự sống. Không một vật hữu cơ nào có thể hiện hữu trên địa cầu trong những giai đoạn đầu tiên»? Nhưng khi Garaudy muốn quyết rằng đó là một chân lý thì ông tỏ ra quá hồ đồ: một là ông quên rằng chân lý chỉ có nghĩa là nhận thức của con người về thực tại, cho nên khi chưa có con người trên mặt đất thì làm sao có chân lý, làm sao có nhận thức, để nói lên vấn đề của trái đất? Chúng ta nhận rằng trái đất có trước con người gần 4 tỉ năm, nhưng từ khi có con người thì mới có nhận thức về trái đất và có vấn đề trái đất. Hai là, như triết gia cộng sản «ly khai» F. Chatelet nói, nhìn vào các tầng đất để xác định thời gian con người xuất hiện trên trái đất là một chuyện, và dùng suy tưởng để nhận thức về nền tảng những quan niệm như vật chất, thời gian, con người, lại là một truyện khác. Cũng như biết là một chuyện, và biết mình biết lại là một chuyện khác: triết học không chỉ làm công việc nhận thức như tri thức thông thường và tri thức khoa học, nhưng nhiệm vụ của nó là nghiên cứu về nền tảng của chính hành vi tri thức của ta. Cho nên, nếu Duy vật biện chứng chỉ có ý nói như người ngoài đường phố rằng vật chất ở ngoài tâm trí ta và trái đất có trước khi con người xuất hiện, thì không thành chuyện. Còn nếu như họ có ý quyết (và đó là chủ ý của họ) tri thức

của ta và vật chất giống y hệt nhau và hoàn toàn như nhau, thì họ *«tổ ra thoái hóa, và tư tưởng của họ thật là cũ kỹ như những thời trước khi có triết lý phê bình của Kant»*. (F. Chatelet, *Logos et praxis*, Sedes, 1962 tr. 27).

Câu chuyện không chỉ có thế. Duy vật biện chứng còn có ý quyết rằng chính vật chất phát sinh ra sự sống và suy tưởng. Và đây là điểm thứ hai của họ cần được ta tìm hiểu. Đại ý họ chủ trương vật chất có biến dịch và còn có lịch sử, cho nên họ mới thay thế lịch sử con người bằng lịch sử của vật chất: đó là tất cả dụng tâm của họ khi đề cao Duy vật biện chứng, một thuyết cho rằng vật chất có bản chất biện chứng và có lịch sử. Chẳng hạn Garaudy viết: *«Công việc nghiên cứu sự chuyển động cả nơi bình diện cơ học, như chuyển động của sức nóng, của điện, của hóa học, cũng đủ chứng minh sự diễn tiến là do sự tranh đấu giữa những tương phản, nhân đó ta hiểu được nguồn gốc của sức tự động của vật chất... Hành động và phản động của điện dương và điện âm, sự phối hợp và ly tán của những nguyên tử hóa học, đều là những minh họa cho thấy cái luật phổ thông của thiên nhiên: sự đấu tranh giữa các yếu tố tương phản là nội dung nội tại của chuyển động»*. (Garaudy, Sđ. tr. 75 và 76). Sau khi đã gán cho vật chất một nội dung «biện chứng» thì còn gì ngăn cản họ gán chính những đặc điểm của con người cho vật chất, tức gán cho vật

chất sinh ra tư tưởng. Cho nên Garaudy viết tiếp: *«Không có một hàng rào tuyệt đối nào giữa hai cực của quá trình tiến hóa : vật chất và tư tưởng ... Vậy vật chất đã có trước tư tưởng, và tư tưởng đã phát sinh ở một giai đoạn nào đó của cuộc tiến hóa của vật chất.»* (Sđ. tr. 23). Tóm lại, thuyết Duy vật biện chứng nhất định chỉ coi tư tưởng như một ảnh phản chiếu (reflet) của vật chất thôi, chứ tư tưởng và tâm linh không có bản chất khác với vật chất

Những triết gia không Mác xít, và cả những triết gia cộng sản đứng đắn, đã mĩa mai không ít cái lập trường duy vật quá trớn của thuyết Duy vật biện chứng. Đây chỉ xin lược lại mấy lời phê bình do nhà tư tưởng Mác xít F. Chatelet ghi lại. Trước hết ông nêu lên sự kiện lơ mơ và hàm hồ trong quan niệm «biện chứng» của những người chủ trương duy vật biện chứng : chính Mác đã nói vật chất là cái lầm lý, và ông trách Feuerbach đã dám coi thiên nhiên là tất cả, trong khi thực sự con người mới là tất cả, vừa là dữ kiện vừa là hành động, vì chỉ mình con người là praxis. Đây thì thuyết Duy vật biện chứng đã gán cho vật chất cái mà Mác dành riêng cho con người : praxis, tức biện chứng. Chatelet nói: hai vị trí trước sau của viên bi, cũng như hai hạt điện tử âm và dương không thể được coi là những *« giai đoạn đấu tranh của những yếu tố tương phản »*, cũng như sự kiện dãy núi Alpes trỗi lên không thể được coi là một

sự kiện lịch sử, trừ ra khi ta có ý nói một cách bóng bẩy văn chương (F. Chatelet, Sđ tr. 32). Tóm lại, chỉ con người có tính chất biện chứng, vì chỉ con người có lịch sử tính, vì *« chỉ mình con người có khả năng tổng hợp cái xa xưa và cái hiện nay. Chỉ mình con người có thời gian tính, vì nó vừa là trí nhớ vừa là dự phóng »* (Sđ. tr. 31). Thành thử, gán cho sự diễn tiến của sự vật cái tính chất lịch sử của con người, là làm một việc phi lý và không hợp pháp. Kết luận, *« nếu không có con người đứng nhìn, để nhận định sự kiện vật lý này xuất hiện trước sự kiện kia, thì sẽ chỉ có một sự rời rạc tuyệt đối giữa các sự kiện dị biệt đó »*. (Sđ. tr. 31).

F. Chatelet cũng nhắc đến một đoạn sách của Merleau-Ponty phê bình quan niệm vật chất biện chứng. Merleau-Ponty nhấn mạnh vào chữ praxis của Mác để lột trần chỗ phi lý và giáo điều của thuyết cộng sản ngày nay. Ông viết: *« Người ta tự hỏi làm sao vật chất lại có thể được coi là biện chứng, bởi vì Mác không bao giờ coi « vật chất » và « tâm thức » như là những gì riêng rẽ, nhưng phải được coi như nằm trong sinh hoạt của con người, bởi vì nếu không có hành động sản xuất của con người thì những điều kiện trong thiên nhiên sẽ chẳng bao giờ cấu tạo nên được một nền kinh tế, và càng không thể nào phát sinh ra được một lịch sử về kinh tế. Mác còn nói những gia súc ở lẫn với con người, nhưng chúng chỉ là sản phẩm chứ không chung*

*tay với người trong việc tác tạo nên những phương thức làm việc và những phương thức sinh hoạt luôn đổi mới. Bởi vậy không thể lấy súc vật để giải nghĩa con người, càng không thể lấy vật chất để làm công việc giải nghĩa đó». (Merleau-Ponty, *Sens et non-sens*, Nagel 1958, tr.229). Và ông kết thúc bằng một câu đầy ý nghĩa: «Thuyết Mác xít không phải là triết lý về chủ thể, càng không phải triết lý về vật thể, nhưng là triết lý về lịch sử». (Sđ. tr.231).*

Như vậy, đối với Merleau Ponty cũng như đối với Chatelet, chúng ta chỉ có quyền nói praxis nơi sinh hoạt con người, một sinh hoạt bao gồm trước và sau, một sinh hoạt thực sự biện chứng, vì con người dùng hành động của mình để phủ nhận hiện tại hòng đạt tới một tương lai tiến triển hơn mà vẫn giữ trọn vẹn những gì là đặc sắc của hôm qua và hôm nay : còn như nơi vật chất, tuy có biến đổi mà không có biện chứng, vì cây xoài lớn hôm nay không biết gì đến cây xoài nhỏ xiu mà nó đã là những năm trước kia. Cho nên không những vật chất không có biện chứng, không có lịch sử, trái lại nếu nó có một tính chất «lịch sử» nào đó thì cũng là do sinh hoạt của con người giữa những vật đó, và do cái nhìn của con người đã ghi nhận những biến cố của chúng. Bởi vậy, F. Chatelet thẳng thắn quyết rằng : «Nói biện chứng của thiên nhiên là nói một điều không có một ý nghĩa gì hết, và người ta sẽ sống sót tại sao những người Mác xít đã nhận kiểu nói đó

một cách dễ dàng như vậy». (F. Chatelet, Sđ. tr.30). Ông còn viết : «Khi Staline viết Duy vật biện chứng dựa trên nguyên lý vật chất như một thực tại uyên nguyên, độc lập và ở ngoài tâm thức..., thì ông đã vấp vào không biết bao nhiêu là cái ngớ ngẩn và những định đề phi lý... Nói thế là dẫn chúng ta thẳng tới một thuyết giáo điều». (Sđ. tr.167 và 176). Một điều mà Chatelet chỉ trích nhất nơi thuyết Duy vật biện chứng là những người chủ trương thuyết này đã biến thuyết praxis của Mác thành một thứ «hữu thể học tân thời, một lý thuyết mới về tri thức, và gần như một thứ bách khoa» (Sđ. tr.179 và nhiều chỗ khác). Mác đã muốn chấm dứt thời kỳ của triết học suông để đưa con người qua một giai đoạn mới, giai đoạn của praxis của thực hiện, của thực tại thì những người chủ trương thuyết Duy vật biện chứng lại đưa con người trở về thời xa xưa khi triết học mãi mê tranh luận lý thuyết, hoặc coi vật chất là nguyên ủy mọi sự, hoặc coi tinh thần là trên hết. Như vậy, vẫn theo Chatelet, không những các người chủ trương Duy vật biện chứng đã làm một việc hồ đồ thiếu cả nền tảng khoa học và nền tảng triết học, mà họ còn đắc tội với lịch sử vì đã đại lẫn con người vào vong thân triết học với những định đề không thể chứng minh được. Cho nên F. Chatelet có lý để kết luận : «Sự đoạn tuyệt giữa thuyết Mác xi^t và triết học phải được đặt ở một bình diện sâu hơn : vì đây không phải chuyện thay thế khoa tri thức luận của

duy tâm bằng một tri thức luận duy vật, hoặc lấy một khoa hữu thể học duy vật để chọi với một khoa hữu thể học duy linh. Không bao giờ nên quên : cuộc cách mạng của Mác ở chỗ quan niệm con người và những công trình của con người. Thay vì quan niệm trừu tượng của triết học về con người, Mác bảo ta phải quan niệm con người trong thực tại, tức trong bản chất hiện hữu lịch sử con người. » (Sđ. tr. 173).

Sau những nhận định trên đây, tưởng không cần dài lời về điểm thứ ba, tức thái độ duy khoa học của những người chủ trương Duy vật biện chứng. F. Chatelet đã chế nhạo Garaudy vì ông này có vẻ chạy vòng tròn : trước thì nói «Duy vật biện chứng hoàn toàn đúng với học thuyết các khoa học», sau lại nói «Nhờ Biện chứng duy vật làm kim chỉ nam, các khoa học đã tiến những bước quyết định, từ khoa nông lâm đến khoa ngữ học, từ khoa vật lý của Vavilov đến khoa học về nguồn gốc sự sống của Oparine» (Coi Garaudy, Sđ. tr. 43-44). Đại khái, theo như nhận xét mỉa mai của F. Chatelet, «*Từ khi thuyết Duy vật biện chứng thành hình, thì không thể có những khám phá hoặc phát minh nào mới nữa : đó chỉ là những biện minh cho thuyết Duy vật thôi... Họ chỉ nhắc đi nhắc lại rằng những phát minh mới của khoa học chứng minh cho những phán quyết của Duy vật biện chứng.* » (Chatelet, Sđ. tr. 13). Thật chẳng khác gì nghe đài Bắc kinh nhai đi nhai lại hằng ngày những câu như : Nhờ tư tưởng Mao chủ

tịch vĩ đại, các nhà nguyên tử học Trung học đã thành công..., Nhờ tư tưởng Mao chủ tịch vĩ đại, các lực sĩ đã nhảy cao hơn, xa hơn, lẹ hơn... Nhờ tư tưởng Mao chủ tịch vĩ đại, bác sĩ X đã chữa một người mù từ sơ sinh được lành, vân vân và vân vân.

Tại đâu lại có thái độ dựa vào khoa học để quyết rằng thuyết Duy vật biện chứng hoàn toàn đúng, rồi lại bảo nhờ Duy vật biện chứng mà các khoa học đã có những bước tiến như thế kia ? F. Chatelet đã nói toạc ra, vì ông đã có thời đứng trong hàng ngũ lý thuyết gia cộng sản. Sau khi nhắc lại câu vấn nạn hợp lý của Sartre (Sartre viết : «Thuyết Duy vật biện chứng chỉ quyết suông rằng các nguyên tắc của mình vững, nhưng chỉ quyết mà không thể chứng minh. Staline luôn miệng nói «Thuyết Duy vật *nhận rằng...* ». Nhưng tại sao lại nhận như thế mới được chứ ?»). F. Chatelet nói : họ quyết như thế mà không thể chứng minh, vì họ quyết theo định kiến, mà định kiến đây không phải là định kiến triết học, định kiến tri thức, nhưng là định kiến chính trị. Nếu là định kiến tri thức, thì còn có thể tranh luận với nhau, chứ định kiến chính trị thì nói vào đâu ? Định kiến chính trị này dựa trên tín điều của cộng sản : vô sản là giai cấp sẽ giải quyết lịch sử, cho nên cái ích lợi cho giới vô sản và cái gì được giới vô sản coi là đúng thì nhất định đúng ? Chatelet viết : «*Cái thái độ định kiến học của họ phát xuất do một định kiến chính trị như thế bao giờ cũng buộc*

họ triết lý theo đường lối chính trị của họ... Thành thử ai cũng nực cười ghi nhận rằng những thứ triết lý Mác xít vẫn bô bô quả quyết mình ăn nói có chứng cứ cụ thể đó, lại toàn dùng những ý tưởng mộng mị để biện minh cho cái gọi là «sứ mệnh lịch sử» của giai cấp vô sản... Cho nên, kết cục, vì chỉ dựa vào óc đảng phái như dựa vào lý sự cuối cùng, thuyết Duy vật biện chứng đã mất hết những đặc tính của một học thuyết triết học. Từ Lénine đến nay thuyết Duy vật có bộ mặt một huyền thoại...» (Sđ. tr. 49, 51 và 53).

Thuyết Mác xít có một định mệnh mâu thuẫn : nó được phát sinh để «giải phóng» con người, nhưng lại bị lợi dụng để trói buộc và chà đạp con người. Nó đã phá đổ bao nhiêu huyền thoại, bao nhiêu vong thân, để rồi chính mình trở thành một huyền thoại nguy hiểm hơn hết cho xã hội loài người. Giới trí thức say mê Mác, đồng thời không ngớt thóa mạ những người nhân danh Mác để cầm tù và hủy hoại bao nhiêu văn sĩ và triết gia.

Phương pháp phân tích cụ thể của Mác nhằm vạch trần những vong thân, những ảo tưởng và đang được các khoa học nhân văn sử dụng một cách ích lợi. Claude Lévi-Strauss tự xưng là con đẻ tinh thần của Mác và của Freud, Sartre cũng không ngớt ca tụng luận lý biện chứng của Mác : nhưng cả Sartre lẫn Lévi-Strauss cùng lên án thái độ giáo điều của Duy vật biện chứng, tức lý thuyết của đảng

cộng sản, vì những người này đã phản bội Mác khi bỏ việc nghiên cứu thực tại để tự vít mình và bắt vít mọi người vào trong một thứ chủ nghĩa giáo điều.

Cho được coi là biện chứng, cần phải có đối thoại, có tranh luận tự do giữa những thành phần đối lập. Mác đã chỉ trích Hegel khi ông này định nghĩa «lý trí biện chứng là lý trí *làm tiêu tan* những đối lập trong trí năng của mình». Chính H. Lefebvre đã nhắc lại ý nghĩa của danh từ *aufheben* mà ta dịch là «vươn lên» (tức hủy thể của hủy thể). «Danh từ này có hai nghĩa: vừa có nghĩa là giữ lại, vừa có nghĩa là làm cho hết đi. Như vậy cái bị vượt qua kia vẫn được giữ lại: nó mất cái phương diện đặc thù trước kia của nó, nhưng nó không bị hủy diệt». Rồi Lefebvre bình giải: «Hai yếu tố tương phản phải hành động và phản động lên nhau, cho nên nơi tổng đề, tức nơi nhíp ba, người ta thấy quyết thể được phong phú thêm bởi vì hủy thể đã được thêm vào cho nó». (Lefebvre, *Le matérialisme dialectique*, tr. 14). Và trong phần phê bình biện chứng pháp Hegel, Lefebvre lập đi lập lại nhiều lần cái điều làm cho biện chứng đó trở thành vô dụng và huyền hoặc: tại đó «hủy» thực sự tất cả những gì là đối lập. Hủy thực sự thì không còn là «aufheben» nữa, vì vươn lên là vừa gạt bỏ vừa giữ lại cơ mà! (Xem Lefebvre, Sđ. tr 38, 61 v.v...) Nhìn vào thuyết Duy vật biện chứng, người ta thấy gì? Thấy cái mà chính Chatelet cũng

không thể tìm được danh xưng nào khác, ngoài danh xưng «*chủ nghĩa giáo điều*» (Chatelet, Sđ. tr. 176). Gọi là chủ nghĩa giáo điều vì những người chủ trương Duy vật biện chứng không tin vào lý trí, cũng không tin vào thực tại, nhưng chỉ tin vào chủ nghĩa của họ. Thái độ giáo điều này còn tăng gia gấp trăm lần trong những nước mà họ nắm chính quyền : khi đó biện chứng không những chỉ «*hủy*» đi những ý kiến đối lập, mà còn hủy luôn cả những con người dám có ý kiến đối lập với giáo điều của họ.

Hégel đã nhấn mạnh vào tính chất động và tiến của phản đề, của đối lập, coi phản đề là xương sống của quá trình tiến bộ. Mác càng đề cao vai trò của hủy thể. Hơn nữa ông không còn đặt hủy thể nơi tư tưởng như Hégel, nhưng đặt nó trong thực tại xã hội và trong thực tại thiên nhiên : quan niệm của ông về Praxis nên được coi là đóng góp tích cực nhất của ông vào nền văn học và văn minh thế giới. Ông đã dày công suy nghĩ và nghiên cứu để vạch trần những cái gọi là vong thân của con người : ông đã quyết tâm biến «*nhiên giới*» thành «*nhân giới*,» biến cái thiên nhiên vô tình và thù nghịch với con người thành thế giới của con người. Đó là ý nghĩa và vai trò của Praxis. Cho nên ông muốn lấy *praxis*, tức hành động của con người trong lịch sử, để giải nghĩa vũ trụ và giải quyết những gì còn làm cho con người đặt tin tưởng ở ngoài bản thân mình. Các học giả thích trích dẫn câu gọn ghẽ này của Mác : «*Muốn*

triệt để, phải giải nghĩa vạn vật từ gốc rễ của chúng. Đối với con người, gốc rễ đó lại là chính con người» (*Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel*. bản dịch Molitor, tr. 97; dẫn trong Merleau Ponty Sd. tr. 221). Về cuối đời ông, Mác xem ra muốn phần nào tuyệt đối hóa sinh hoạt kinh tế của con người, coi đó là tất cả thực chất con người. Và chúng ta đã thấy các học giả và triết gia Mác xít độc lập như Lefebvre và Chatelet chủ trương «phải đặt lại vấn đề và phải biện chứng hóa (dialectiser) vong thân, *praxis* và cách chấm dứt vong thân» (L. Soubise, Sd tr. 318).

Vậy phải nghĩ gì về lập trường những người không những giám trừ thực tại phong phú của con người thành sinh hoạt kinh tế, mà còn giám trừ sinh hoạt kinh tế này thành một «*sản phẩm và một ảnh phản chiếu của vật chất*» ?

Phải chăng vì Đảng mà người ta có thể biện minh cho tất cả những gì không thể chứng minh trong Duy vật biện chứng ? Phải chăng vì nhu cầu chính trị mà người ta đã giám trừ con người thành một khối vật chất để khỏi tốn công tốn sức trong việc đối thoại với những lập trường có thể chống mình ? Và phải chăng cũng vì nhu cầu chính trị mà biện chứng pháp của *praxis* đã biến thành «*biện chứng pháp của bạo lực*» ? Mác đã vì con người mà phanh phui những gian manh của vong thân chính trị. Nay thì những người tự xưng là Mác xít lại sẵn sàng hy sinh con người cho chính trị. Thực khó hiểu quá !

CHƯƠNG IV

Biện chứng pháp ngày nay

Chúng tôi đã do dự không biết nên gọi đây là chương IV hay chỉ coi đây là phần Tổng kết, bởi vì tập sách này đã dần dần vượt quá khuôn khổ ấn định cho loại của nó, và cũng vì vấn đề biện chứng pháp ngày nay khá phức tạp, muốn đi vào chi tiết những tranh luận thì phải có hẳn một cuốn sách khác, còn như muốn nêu lên những gì là đặc sắc mà thôi thì có thể tóm lại trong mười trang. Chúng tôi đã chọn, và chúng tôi coi đây là một chương nhỏ, bàn sơ lược về bộ mặt biện chứng pháp ngày nay?

Ngoài các triết gia Mác xít ra, những người được nhắc đến nhiều nhất hiện thời về vấn đề biện chứng pháp là Sartre, G. Gurvitch, Cl. Lévi-Strauss. Thành thử không những có những tranh luận giữa Sartre và nhóm Mác xít, mà còn có những cuộc bút chiến giữa Sartre và Gurvitch, cũng như

giữa Sartre và Lévi-Strauss. Như vậy phần quan trọng nhất là của Sartre. Cuốn *Phê bình lý trí biện chứng* (Critique de la raison dialectique) của ông xuất bản năm 1960, dày 755 trang, mới chỉ là tập I, và ông sẽ cho xuất bản tập II nữa. Tuy nhiên, lập trường của ông đã được nêu rõ nơi trang 156 tập I. Thực ra, nếu ông không nêu lên, người ta cũng thấy được qua sự trình bày của ông nơi tập I này.

Sau khi phê bình thuyết Duy vật biện chứng mà ông gọi là «*mù và điếc không còn biết nhìn vào các biến cố nữa*» (tr. 82) bởi vì chỉ khur khur bám chặt lấy chủ nghĩa giáo điều, — sau khi lên án thuyết Mác xít của cộng sản là «*một vô nhân đạo chủ nghĩa*» (tr. 85 và 109), Sartre quả quyết rằng chỉ mình thuyết Hiện sinh của ông giữ được tính chất biện chứng. Ông đặt vấn đề như sau : biện chứng đích thực là biện chứng giữa chủ thể và vật thể cho nên cần phải có praxis để «*đưa cái bên ngoài vào bên trong*» (intérieurisation de l'extérieur), và «*đưa cái bên trong ra bên ngoài*» (exteriorisation de l'intérieur). Và ông tiếp : *Chỉ có dự phóng (projet) được coi là trung gian giữa hai giai đoạn của vật thể tinh và có khả năng tương trình về lịch sử, nghĩa là giải nghĩa tính chất sáng tạo của con người. Vậy phải chọn : hoặc là giảm trừ mọi cái thành đồng nhất (như thế là lấy Duy vật duy cơ thay cho Duy vật biện chứng), — hoặc coi biện chứng như một luật lệ của trời đặt cho vũ trụ (và như thế là sa vào thuyết*

Duy linh Hégel), — hoặc trả lại cho con người cá nhân cái khả dùng cần lao và hành động để vươn tới. » (tr. 68), Tất nhiên sự chọn của Sartre dành cho con người cá nhân.

Chúng tôi không hẳn đồng ý với G. Gurvitch đề lên án Sartre «mắc vào chủ nghĩa cá nhân triết đề, gần như một thứ thuyết duy chủ thể» (G. Gurvitch, *Dialectique et sociologie*, Flammarion 1962, tr. 160), nhưng không ai có thể chữa ông khỏi cái tật «*duy ngã*». Con người theo tư tưởng Sartre là con người vô cùng cô đơn, không bao giờ thông cảm được với tha nhân : đối với Sartre, thân nhân vẫn giữa y nguyên bộ mặt phi ngã mà Hégel đã mắc cho. Lập trường triết hiện sinh của Sartre đã rõ : con người chỉ có thể lần lượt là *đứng nhìn* (*être-regardant*), hoặc là *bị nhìn* (*être-regardé*). Không thể nào có hai cùng đứng nhìn, cho nên Sartre luôn bị ám ảnh bởi tha nhân, sợ tha nhân ăn cắp mất chủ thể tính của ông, sợ tha nhân biến ông thành bị nhìn, tức thành sự vật. Ở đây cũng thế, Sartre muốn đi vào sinh hoạt xã hội, nhưng ông lại khởi sự bằng con người cá vị, cá nhân đơn độc. Xét ra không phải ông không có lý : cái lý của ông ở chỗ chống đối cực lực cái lập trường Duy vật biện chứng của cộng sản, vì cộng sản không còn truy nhận tự do cá nhân và cũng không công nhận sinh hoạt nhân vị nữa. Nhân đó ông có lý đề cao tính chất nhân vị tự do, cá nhân độc đáo của con

người. Nhưng làm quá, ông đã đi từ cực đoạn này qua cực đoạn kia. Thành thử nếu con người cộng sản vô nhân đạo, thì con người của Sartre lại quá trưởng giả và trừu tượng : làm gì có con người sống đơn độc như thế ? Có lẽ chỉ những người sung sướng và sung mãn như Sartre, được coi như thần tượng từ nhỏ, nên quen thói tự coi mình như thần Jupiter, chỉ những người đó mới không cần tha nhân, không sống trong cái xã hội chen chúc nhau này ?

Sartre quan niệm thực chất con người là gì ?

Trong cuốn *Hữu thể và vô thể* (*L'être et le néant*) Sartre chia tất cả hiện hữu thành hai : hiện hữu của tâm thức mệnh danh là Quy ngã (*le pour-soi*) và hiện hữu của sự vật mà ông gọi là Tự thân (*l'en soi*). Rồi ông định nghĩa con người là một sự *thiếu* (*le manque*), một lỗ hổng, một tham vọng há hốc ra để nuốt tất cả vào mình. Chỉ khi nào con người đồ đầy cái thiếu kia bằng tất cả thực tại, thì mới thỏa mãn. Nhân đây ông định nghĩa con người là chính tham vọng trở thành Thượng đế. « *Dự phóng căn bản của con người là muốn làm Thượng đế.* » (*L'être et le néant*, tr. 654). Nhưng vì không thể nào thực hiện được cái mộng hảo huyền đó, cho nên thực chất cuộc đời mới là « *một đam mê vô ích* », một đuổi bắt ảo ảnh. Nay nơi cuốn *Phê bình lý trí biện chứng*, Sartre lại bắt đầu từ chỗ coi mục đích của praxis cá nhân là « *đưa cái bên ngoài vào bên*

trong, và làm cho cái bên trong thành cái bên ngoài», đồng thời ông đặt tự do của con người trước thực trạng «khan hiếm» (la rareté), khan hiếm vì phương tiện thỏa mãn thì ít ỏi mà người ta thì nhiều vô kể và ai cũng muốn chiếm trọn cho mình. Như vậy, vẫn hình ảnh xưa kia của ông về con người nay lại hiện ra nguyên hình, mặc dầu với những danh từ khác : trước sau, ông vẫn quan niệm con người là một khát vọng vô cùng cũng như ông định nghĩa Thượng đế là một Tự thân quy ngã (En-soi-pour-soi). Thượng đế gồm đầy đủ hai phần của hiện hữu, vừa Tự thân vừa quy ngã, còn con người chỉ là quy ngã thôi cũng như sự vật chỉ là tự thân thôi. Thay chữ «thiếu thốn» bằng chữ «khan hiếm», rồi thay những chữ «quy ngã» bằng «bên trong» và «tự thân» bằng «bên ngoài», chúng ta thấy đúng như nhận xét của Colette Audry, một thân hữu của Sartre, rằng «Sự tự do được định nghĩa trong cuốn Hữu thể và vô thể không bị phủ nhận trong cuốn Phê bình lý trí biện chứng, và không bị gạt bỏ, nhưng là tìm cách cứu vãn. Cuốn phê bình lý trí biện chứng nghiên cứu những điều kiện để thực hiện cuộc hiện sinh của quy ngã đúng như đã được mô tả nơi cuốn Hữu thể và vô thể tức là thực hiện cái triết lý của Sartre cùng với tự do cá nhân của mỗi người. » (Colette Audry, Sartre. Seghers 1966, tr. 110-111).

Như vậy biện chứng của Sartre là một biện chứng cá nhân.

Biện chứng cá nhân này được ông coi là khởi điểm và là đối tượng nghiên cứu của cuốn *Phê bình lý trí biện chứng*. Xin lược dịch chương trình nghiên cứu của ông được ghi nơi những trang 156 và 157 : «Chúng ta có quyền định nghĩa lý trí biện chứng như một lý trí tác tạo và được tác tạo (constituante et constituée) bởi nhiều thứ thực hiện khác nhau. Chúng ta sẽ hiểu thế nào là chiều hướng của sự tổng cộng (totalisation), và sau cùng chúng ta sẽ có thể chứng minh rằng praxis cùng với những ăn khớp của nó cũng chính là biện chứng xét như đường lối của hành động sáng tạo, tức đường lối của tự do... Dầu sao, nếu đời sống của tôi đi sâu vào mà thành Lịch sử, thì nó phải thấy rằng, ở chỗ sâu thẳm của sự diễn tiến tự do của nó nói, là sự tất yếu của diễn tiến lịch sử, rồi nó lại nhận ra mình là tự do của tất yếu và tất yếu của tự do. Như vậy chúng ta thấy trước cái điều mà hai tập của cuốn sách này muốn chứng minh : sự tất yếu xét như cơ cấu tất nhiên của kinh nghiệm biện chứng không ở nơi cuộc diễn tiến tự do của cái bên trong, và cũng không ở nơi cái tan mát im lìm của bên ngoài : nó ở trong việc đưa cái bên ngoài vào bên trong và làm cho cái bên trong thành ra bên ngoài. Chuyển động kép này sẽ là chuyển động của kinh nghiệm phản hồi của ta : nghiên cứu kỹ về praxis cá nhân, ta thấy nó đưa cái bên ngoài vào bên trong, nhưng ngược lại chúng ta cũng sẽ thấy dụng cụ và cần lao là cách thực hiện cái ý hướng bên trong

của ta ra bên ngoài».(*Critique de la raison dialectique*, Gallimard 1960, tr. 156-157).

Như vậy, cả hai tập của cuốn sách cũng chỉ nhằm chứng minh rằng: lý trí biện chứng là tên gọi của *praxis cá nhân*. Sartre chia tập I làm hai thiên: thiên một có nhan đề là «*Từ praxis cá nhân tới cái thực tiễn*», và thiên hai có nhan đề là «*Từ nhóm đến lịch sử*». Cái thực tiễn làm lý (practico-inerte) là gì? Sartre là một tác giả «rậm lời», lại hay tạo ra những danh từ mới. Ông gọi thực tiễn làm lý là tất cả những thực tại không do *praxis cá nhân* sáng tạo nên: đó là thiên nhiên, và đó cũng là những sản phẩm của kỹ nghệ, và đó còn là những hình thái sống cạnh nhau mà không thành nhóm với nhau. Nhóm sẽ là bước tiến quyết định đi tới xã hội. Thực ra Sartre không thể đi tới xã hội, như ta sẽ xem sau này.

Trước hết ta hãy xem cái gọi là *praxis cá nhân*. Nhìn vào câu định nghĩa của ông về lý trí biện chứng trên đây, ta thấy Sartre gọi lý trí biện chứng là lý trí vừa tác tạo vừa được tác tạo bởi những công việc của con người. Rồi cũng trong đoạn trích dẫn, Sartre quyết rằng trong chỗ sâu xa của quá trình diễn tiến, tự do của tôi cũng chính là tất yếu của lịch sử, và tất yếu của lịch sử cũng là tự do của tôi. Như vậy, chúng ta có tất cả 3 cặp tương phản trong cách trình bày của Sartre về tương quan giữa ta và ngoại giới: bên trong bên ngoài, cấu tạo bị

cấu tạo ; tự do tất yếu. Và ai cũng thấy Sartre luôn đi từ tâm thức đến ngoại giới, từ tự do đến thực tại của vũ trụ, từ sức cấu tạo của tự do đến thế giới được cấu tạo. Không tìm chứng cứ đâu xa, chỉ nhìn vào phần cuối câu thượng dẫn cũng thấy ông quả quyết chính *praxis* cá nhân thực hiện cho cái bên ngoài trở thành bên trong và làm cho cái bên trong trở thành bên ngoài (*l'approfondissement de la praxis individuelle nous montrera qu'elle intériorise l'extérieur, mais inversement nous saisirons dans l'outil et dans l'objectivation par le travail une exteriorisation intentionnelle de l'intériorité*).

Điều cần ghi nhận ngay và không bao giờ nên quên : Sartre đã khởi sự xây dựng con người và xây dựng xã hội từ khởi điểm *praxis cá nhân*, tức từ ý thức con người có về hành động của mình. Như thế ông khó tránh khỏi lời buộc tội của các học giả về thái độ duy tâm hay duy linh của ông. Lévi-Strauss đã vạch trần thái độ duy linh và gần như duy ngã của Sartre như sau : « *Người nào đã bắt đầu bằng việc vít mình trong những cái hiển nhiên hão của cái Tôi thì sẽ không bao giờ thoát ra ngoài được nữa. Họ tưởng họ dễ hiểu biết con người vì họ đã sa vào cái bẫy của bản tính đồng nhất của con người. Thực ra họ bít hết các cửa cho sự hiểu biết con người. Sartre trở thành người ngồi tù trong cái Cogito của ông ta* ». (Cl. Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, Plon 1962, tr. 329-330). Còn Gurvitch thì bảo một khi

Sartre đặt vấn đề như thế, nghĩa là khởi sự từ tâm thức cá nhân đơn, thì có vùng vẫy thế nào đi nữa cũng không ra khỏi tình trạng duy ngã, không đạt tới xã hội được (Gurvitch, Sđ. tr. 168). Thì đây, ta thử xem Sartre xây dựng thực tại con người như thế nào :

Ông khởi sự từ *paxis*, người cô quạnh, xa lạ với tha nhân. Thực là khác hẳn quan niệm của Heidegger về con người hiện hữu tại thế và hiện hữu với tha nhân. Sartre coi *nhu cầu* sinh sống là sự kiện đầu tiên do nhu cầu thúc đẩy, con người trở thành *dự phóng*, và dự phóng là cái làm cho «*cái bên trong vươn ra bên ngoài*» (Sđ. tr. 168). Kết cục, nhu cầu đã làm phát sinh *praxis*, và *praxis* đã thực hiện sự tổng hợp giữa nhu cầu bên trong và môi trường bên ngoài, làm nên một tổng kết, một *totalité* (tr. 170). Nhân đây Sartre đã vội kết luận : «*Trong mọi trường hợp, biện chứng được coi là đường lối cần lao*». (Sđ. tr. 174). Như thế nghĩa là *praxis*, xét như là cần lao, đã thực hiện cho cái bên trong thành bên ngoài và bên ngoài thành bên trong.

Sartre không gặp quá nhiều khó khăn đối với thiên nhiên, ngoại giới. Nhưng vấn đề *tha nhân* là hòn đá vấp phạm của ông. Ông tỏ ra lúng túng, không sao giải quyết được vấn đề tha nhân. Tha nhân đâu có dễ dàng để ta biến thành sở hữu của ta như trường hợp sự vật ? Cho nên Sartre vất vả lắm,

hết đi tìm tha nhân dưới hình thức mệnh danh là «chuỗi» (sérialité), lại tìm nơi «tập thể» (collectivité), và sau cùng tìm nơi «đoàn thể» (groupe). Mà vẫn không tìm ra.

«Chuỗi» là gì ? Là có nhiều người ở gần nhau, mà không có tương quan gì với nhau, Sartre lấy thí dụ hàng người đứng chờ xe buýt, các bà nội trợ nối đuôi mà mua hàng v.v... Ông cũng lấy thí dụ những người cùng nghe một giờ phát thanh đặc biệt dành cho họ: người xướng ngôn viên nói «Thưa quý vị thánh giá», nhưng anh và tôi không thấy người đó, và chúng ta không thấy biết gì về nhau. Cho nên Sartre mới chán ngấy và than rằng: «*Cô đơn trong hoàn cảnh, cô đơn phải chịu vậy, cô đơn kinh nghiệm sống, cô đơn thái độ, cô đơn vì là thể chế con người trong xã hội, cô đơn vì các đoàn thể không biết nhau đã làm cho những con người ta không biết đến nhau, cô đơn vì con người tự ý xa nhau trong một xã hội càng ngày càng sinh ra những khối...*» (Sđ.tr. 310). Tội nghiệp Sartre quá ! Nhưng xin hỏi xã hội loài người đâu có giống như nét vẽ của ông ta ? Phải chăng ông ta không bao giờ biết tình bạn ? không bao giờ biết tình phụ tử và mẫu tử ? Phải chăng vì ông ta giống như một Jupiter, vừa giàu sang và danh vọng khắp thế giới, cho nên ông cảm thấy cô đơn trong đời sống quá trưởng giả ? Dầu sao thì chúng ta cũng đồng ý với Lévi-Strauss để bảo Sartre rằng : những hoàn cảnh sinh hoạt do ông nêu lên và

coi là điển hình sinh hoạt xã hội (như hàng người đứng chờ xe buýt, hàng người chờ đến lượt mua hàng, trận đấu quyền Anh, những vụ đình công) đều chỉ là *« những hiện tượng không mấy quan trọng của sinh hoạt xã hội, cho nên không thể dựa vào đó mà coi là nền tảng sinh hoạt xã hội con người »* (Lévi-Strauss, Sđ. tr. 330.) Sao Sartre không mô tả sinh hoạt trong gia đình, nơi học đường, nơi thôn xóm bà con với nhau ?

Theo Sartre, *« chuỗi »* là hình thức sinh hoạt xã hội sơ sài nhất. Lên thêm một độ là sinh hoạt tập đoàn. *Tập đoàn là gì ?* Là khuôn khổ làm nên sinh hoạt cố định của một loại người, một giai cấp. Chẳng hạn người nhà quê, người ăn học. Cho nên *« người nhà quê »* chúng ta phải thế này thế kia... Người *« ăn học »* phải thế này thế nọ... Sartre coi chính *« giai cấp »* là điển hình của tập thể, vì *« kinh nghiệm biện chứng cho thấy : nơi bình diện thực tiễn làm lý, giai cấp là một tập thể và bản chất giai cấp là chính quy chế được đặt ra cho những người trong giai cấp »*. (Sđ. tr. 345). Như vậy vẫn chưa có tương quan nhân đạo giữa những người cùng một giai cấp : họ vẫn là những đơn tử được liên kết với nhau bằng quy chế không do họ làm ra.

Thế là *« chuỗi »* đã không thành công, mà *« tập thể »* cũng không thành công trong việc thiết lập mối tương quan nhân đạo giữa người và người Sartre đặt hết tin tưởng vào *« đoàn thể »* (groupe).

Đoàn thể là những đơn vị người sống chung với nhau hoặc do tự nhiên, như làng mạc, thành thị, — hoặc đoàn thể do người ta tổ chức nên, như đảng, công ty, hội, — hoặc những đoàn thể do pháp chế, như quốc gia, xã hội. Nhưng thực là kỳ di : Sartre bảo những đoàn thể này được xây dựng trên sợ hãi và thề nguyền. Người ta chung sống với nhau vì sợ tiêu diệt lẫn nhau giữa các thành phần xã hội, cho nên Sartre luôn gọi tình xã hội con người là một mối «*Huynh đệ Khủng bố*» (Fraternité-Terreur) và tự do của con người trong xã hội là một «*Tự do Khủng bố*» (Liberté-Terreur), cũng như ông gọi Hòa bình là một «*Chống bạo động*» (Contre-Violence) : thành thử Hòa bình cũng chỉ là hòa bình trên bạo động và là bạo động chống bạo động, cũng như Huynh đệ chỉ là phương thức tạm thời giải quyết cảnh khủng bố lẫn nhau. Cũng tại vì Sartre quá tiêu cực, và cũng tại vì ông đi tới tha nhân với tâm trí Hegel, coi tha nhân là tử thù, và tương quan giữa người với người chỉ là một cuộc tử chiến vô phương hòa giải. Trong viễn tượng một tình huynh đệ gượng ép như thế, Sartre bảo cuộc tử chiến giữa con người và xã hội sẽ không bao giờ hết, mặc dầu có những chỗ đình chiến : «*Cuộc tranh đấu vô phương hòa giải giữa cá nhân và xã hội như thế cũng tại vì cái nọ phải chống cái kia thì mới đạt được chân tướng của mình, cho nên sẽ còn mãi mãi những tranh đấu giữa lòng*

những đoàn thể ». (Sd. tr. 567).

Trên đây là tóm lược con đường biện chứng của Sartre, từ khởi thủy đến hoàn thành, từ *praxis cá nhân* đến sinh hoạt đoàn thể. Cũng như nơi cuốn *Hữu thể và vô thể*, sau khi phân tích những gặp gỡ giữa người và người, Sartre đã kết luận chỉ có hai hình thức tình yêu một là bạo dâm (tôi biến tha nhân thành sự vật), hay là khổ dâm (tôi tự biến mình làm sự vật để thỏa mãn tha nhân). Chỉ một người là chủ thể, người kia là sự vật. Cho nên vẫn theo Sartre, «*nói hai người yêu nhau chỉ là truyện ngộ nhận*». Thì đây cũng thế, con người trước sau vẫn cô độc, không thể tìm được tha nhân trong tương quan nhân đạo và xã hội. Đúng như nhận định của Gurvitch, «*xã hội của Sartre chỉ là một mớ những đơn độc*». Cũng tại vì Sartre không bao giờ chấp nhận tha nhân. Ông là người duy ngã, và từ đó ông luôn có thái độ duy ngã độc tôn. Cũng như một số người luôn nói đối thoại, cởi mở, tìm hiểu, vậy mà chỉ luôn nói về mình và hết sức bảo thủ ý kiến, không bao giờ chấp nhận đối thoại. Vậy để chấm dứt phần dành cho Sartre, chúng ta hãy nhìn xem ông kết thúc cuốn *Phê bình lý trí biện chứng* của ông thế nào. Thực không ngờ, ông dành mấy trang sau cùng để thanh toán tha nhân : «*Như vậy, trong cơ cấu đối lập cơ bản, hành động tương giao giữa người và người được xác định bởi sự kiện nó coi tôi*

như vật thể và tha nhân như chủ thể, để rồi lại lật ngược liền sau đó, nghĩa là tha nhân sẽ trở thành vật thể hoàn toàn thụ động và tôi trở thành praxis tự do» (Sd. tr. 747). Đó, làm gì có hai người một lúc? Chỉ có thể hoặc tôi hoặc anh, và chúng ta có thể thay nhau làm chủ thể và làm vật thể! Rồi, lược tóm lại tất cả quá trình biện chứng, tức cuộc tranh đấu của con người với nhau trên môi trường «khan hiếm» những cái thỏa mãn nhu cầu, Sartre viết: «Như vậy, trên nền tảng của thực trạng khan hiếm, người ta càng thấy rõ mối đe dọa của con người đối với con người: con người là một hữu thể dùng praxis của mình để biến con người khác thành một sự vật ám ảnh.. Xét như thế, chỉ có một người duy nhất được coi là hiện sinh: đó là người dùng praxis tự do của mình để biến tha nhân thành một vật thể không phải là người nữa.» (Sd. tr. 749-750). Như thế còn nói chuyện gì nữa? Mà nói chuyện làm sao được khi mỗi lúc chỉ có một người là người, còn thì là sự vật tất cả? Nói chuyện thì phải có ít là hai người chứ?

Cho nên, chúng ta khá thất vọng khi thấy Sartre không thành công trong việc xây dựng một nhân sinh quan khả dĩ chấp nhận được. Ta đã thất vọng vì nhân sinh quan Mác xít. Ta đã phẫn khởi khi thấy Sartre phê bình thuyết Duy vật biện chứng một cách đanh thép. Nhưng các kết luận của ông đã làm ta thất vọng sâu xa hơn cả đối

với thuyết Mác xít. Sartre lên án thuyết Duy vật biện chứng là «*vô nhân đạo chủ nghĩa*». Thuyết Mác xít phủ nhận và hủy hoại con người vì quá đề cao vật chất. Thuyết Sartre cũng đã phủ nhận con người, phủ nhận tha nhân, vì quá đề cao tự do tuyệt đối của cá nhân. Xét cho cùng những người Mác xít có lý để lên án Sartre là duy linh và trưởng giả : Sartre đã giảm trừ sinh hoạt thực tại của con người trong thiên nhiên và trong xã hội, thành con người sinh hoạt bằng tâm thức. Nào khác gì thái độ của Hégel mà Mác chỉ trích rằng đã thay con người sinh hoạt trong xã hội bằng tâm thức của con người ?

Sartre đã hiểu sai vai trò của triết học. Ông đã dùng tư tưởng triết học để *kiến tạo* thế giới, kiến tạo xã hội, trong khi Husserl đã nêu rõ vai trò của triết học là *nhận thức* đứng đắn về sinh hoạt chưa phản tỉnh của mình trong thiên nhiên và trong xã hội. *Sinh hoạt có trước phản tỉnh* : đó là sinh hoạt chưa phản tỉnh, cũng gọi là sinh hoạt tiền ngôn và tiền niệm (chưa có quan niệm, chưa có thể nói lên). Đáng tiếc ở chỗ Sartre «*đã quan niệm biện chứng như một « triết học về lịch sử » và như một triết học duy ngã*, đồng thời quá tin tưởng vào sự toàn thắng của lý trí mà ông gọi là «*đường lối của tự do*», và «*tự do cá nhân*» (Gurvitch, -Sd. tr. 164). Toàn thắng của lý trí đây là hình thức của tự do tuyệt đối mà Sartre vẫn chủ trương.

* *

Nơi phần Nhập đề, tôi đã nói đến cuộc tranh luận sôi nổi giữa Sartre và Gs. Hyppolite một bên, Gs. Garaudy và Gs. Vigier một bên. Cuộc tranh luận diễn ra tại phòng *Mutualité* ở Paris với sự tham dự của 6.000 trí thức và sinh viên, ngày 7 tháng 12 năm 1961. Tôi xin lấy nội dung cuộc thảo luận này làm câu chuyện kết thúc tập sách nhỏ này.

Như lời khai mạc của nhà khoa học J. Orcel, chủ tọa cuộc tranh luận, «*cuộc tranh luận hôm nay coi có vẻ lý thuyết, nhưng không phải thứ văn học suông... Không có triết lý ghép hờ lên trên hệ thống các khoa học.*» (*Marxisme et Existentialisme : controverse sur la dialectique*, Plon 1963, tr. II và III). Thực vậy, hiểu được biện chứng pháp là hiểu được thực chất của con người, vì con người là biện chứng hồn/xác, — tự do/thiên nhiên, — tôi/tha nhân, — hữu hạn/Vô cùng... Biện chứng là hình ảnh của biến dịch, linh động, tiến hóa, cho nên hệ người ta tuyệt đối hóa một nhịp nào đó của hai nhịp chính (chính đề và phản đề, hoặc quyết thể và hủy thể), chẳng hạn đề cao tinh thần tuyệt đối, hoặc đề cao vật chất một cách độc tôn, thì sẽ chỉ có những cái «*duy*», hoặc duy linh, hoặc duy vật mà thôi. Sợ rằng đó là trường hợp của Sartre và của Garaudy.

Sartre đã khởi cuộc tranh luận bằng cách xiết chặt vấn đề như sau : «*Ngày nay, trong những hoàn cảnh hiện tại, chúng ta có quyền nói đến một biện*

*chứng pháp của vật lý không ? (Sđ. tr. 1). Vẫn theo ông, để có thể nói một thực trạng là biện chứng, thì thực trạng này phải có tính chất một tổng cộng (totalité). Đúng như triết gia Mác xít Lukacs viết trong cuốn *Lịch sử và ý thức giai cấp* rằng : «Biện chứng pháp bao giờ cũng chỉ xoay quanh một vấn đề : đó là làm sao tri thức được toàn cuộc hiện tượng lịch sử». Thực thế, biện chứng phải có đủ ba nhịp, và là ba nhịp thực sự, chứ không phải ba nhịp giả tạo do cảnh «lạm phát» những tương phản giả tạo. Hủy thể phải thực sự tương phản và tương ứng với quyết thể trong thực tại, chứ không chỉ là những khía cạnh do suy tưởng của ta nghĩ ra. Rồi tổng đề, tức hủy thể phải thực sự thâm hời cặp tương phản (chính đề và phản đề) vào trong mình để làm thành một thực tại mới phong phú hơn, như vậy, những tương phản như điện âm và điện dương có đáng gọi là những cặp tương phản biện chứng không, hay đó chỉ là cách nói văn hoa, nói theo loại suy ? Cho nên Sartre đã nêu vấn nạn này để xin đối phương trả lời : «Có những tổng cộng, những tổng đề đang hình thành trong thiên nhiên chẳng ? Và thiên nhiên có thể được gọi là một tổng đề toàn diện chẳng ? (Sđ, tr.12). Theo nhận định của Sartre, trong thiên nhiên có những chuyển động, nhưng không thể có biện chứng : chẳng hạn hoa là hủy thể của nụ, và trái là hủy thể của hoa, nên trái là hủy thể của hủy thể, tuy nhiên, ta không thể coi đó là biện chứng, vì ba*

trạng thái này ở ngoài nhau, tiếp tục nhau mà không có sự «*vấn hồi thực sự*», nghĩa là nọ không biết gì đến trái. Trong trường hợp điển hình biện chứng, tức nơi praxis của con người, thì luôn có sự vấn hồi, cũng gọi là «*đạt thân*» (tức chấm dứt vòng thân) : như vậy hủy thể của hủy thể là vấn hồi thực sự. Còn như nơi những biến chuyển của sự vật trong thiên nhiên, chỉ có thay đi mà không có vấn hồi. Sartre lấy thí dụ về khoa cơ học mới của De Broglie, theo đó thì mỗi vật thể có một khối lượng và một thời gian tương ứng : các người theo Duy vật biện chứng coi đó là biện chứng, nhưng Sartre đã quyết một cách hợp lý rằng «*tương quan đó, hệ thống đó không do cơ cấu sự vật phát sinh, nhưng sự vật đã chịu hệ thống đó. Đó không phải một toàn thể, một tổng cộng tự mình làm nên, nhưng đó chỉ là một tổng hợp do ta chứng nghiệm nơi các vật đó. Nói cách khác, phân tử có cơ cấu, nhưng tổ chức cơ cấu là cái gì ở ngoài nó.*» (tr.14). Rồi Sartre nhắc lại quan niệm praxis, tức biện chứng nơi tư tưởng Mác : «*Mác đã từ nhận thức về những tổng kết cụ thể để đi tới biện chứng. Trong trường hợp đó chính con người, chính chúng ta là cái tổng kết cụ thể, xét như chúng ta làm nên xã hội. Và chúng ta là cái tổng kết cụ thể, vì chính chúng ta sản xuất ra nó. Như vậy, biện chứng phải được coi là sự xã hội đã nhờ chuyển động phát sinh ra nó mà hiểu được cơ cấu của mình. Có thể mới có biện chứng. Còn như nơi những hệ thống lý*

hóa, chúng ta không thấy có cái gì đáng gọi là văn hời vào trong mình (en intériorité) : ta chỉ thấy cái ngoại diện của chúng thôi.» (tr.15). Và ông kết luận : «Có những giới hạn cho sự giải nghĩa biện chứng. Thế giới con người là thế giới do ta làm nên và ta cũng do nó làm nên, trong thế giới con người này, chúng ta đi từ chỗ được người khác tác thành để rồi tự tác thành mình, và nhân đó ta lại tác động trên những người khác. Nhưng một khi ta rời bỏ thế giới của lịch sử này, thì có biện chứng nữa không ? Họa chăng chỉ là những loại suy. Đúng thế, biện chứng pháp vật lý chỉ là một loại suy (analogie).» (tr.23).

Tóm lại, đối với Sartre, chỉ có biện chứng nơi sinh hoạt của con người, không thể có biện chứng thực sự nơi sự vật vật lý và sinh vật. Nói cách khác, chỉ có biện chứng lịch sử, không có biện chứng hiển nhiên.

Thay mặt cho phe Duy vật biện chứng, Garaudy quả quyết sự vật có bản chất biện chứng, mặc dầu ông thận trọng đặt ra những giai tầng, tức những bình diện khác nhau giữa các loại biện chứng, chẳng hạn giữa biện chứng của vật lý và biện chứng của con người. Ông nói : «Khi nói đến biện chứng pháp của vật lý, chúng tôi không tự tiện đi quá trớn và cũng không phải không biết tính chất khác biệt giữa các bình diện. Biện chứng nơi vạn vật không giống biện chứng nơi tư tưởng của ta. Ai quyết có là sa vào thái độ thần học, ít là thái độ

Hégel, chủ trương có một tinh thần nơi vạn vật chúng tôi chỉ có ý quyết rằng thực tại nơi vạn vật có cơ cấu và có chuyển động, cho nên chỉ tư tưởng biện chứng mới giúp ta hiểu được cái hiện tượng đó và nắm được chúng. Tóm lại : có một vật chất tự thân (trước ta và ngoài ta); vật chất này có một cơ cấu; các khoa học chứng minh rằng cơ cấu này có tính chất biện chứng» (Sđ. tr. 35) Sau đó, Garaudy lấy chứng tích nơi mấy trang cuốn *Phê bình lý trí biện chứng* của Sartre, để quyết rằng chính Sartre cũng công nhận nơi sự sống của sinh vật «có hiện tượng hủy thê : đó là hiện tượng không tiêu hóa nữa và hiện tượng bài tiết». Hơn nữa, Garaudy còn tiến thêm một bước khi nói rằng : nếu có hiện tượng biện chứng nơi sinh vật thì tại sao lại không nhận một hình thức biện chứng nào đó nơi một nguyên tử, tức tương quan giữa khối lượng và chuyển động của nó ?

Cuối cùng, Garaudy đã vui vẻ kết luận rằng thực sự có biện chứng nơi vạn vật : «*Xem thế, biện chứng pháp của vạn vật không còn là sự phóng diễn nhân ảnh vào những hữu thể bên dưới loài người : đó là quặng tiền sử của biện chứng pháp con người, vì biện chứng pháp con người, chỉ là sự khởi xuất của dự phóng và của praxis, tức những gì đặc biệt của con người, nơi một bình diện khác hẳn về phẩm tính.*» (Sđ. tr. 37).

Qua những lời như trên, và nhiều lời tuyên bố

cùng một hướng như thế của R. Garaudy, người ta có cảm tưởng như ông không mấy dứt khoát : vừa chủ trương có biện chứng thực sự nơi sự vật, vừa công nhận sự khác biệt phẩm tính giữa biện chứng nơi thực chất con người và biện chứng nơi bản chất sự vật. Như vậy phải chăng, như Sartre chủ trương, chỉ biện chứng của sinh hoạt con người là biện chứng chặt nghĩa, còn biện chứng nơi vạn vật chỉ là loại suy ?

Đến lượt ông phát biểu ý kiến, Gs. Mác xít Vigier đã không còn giữ những cân trọng của R. Garaudy. Ông đã có một giọng hết sức khẳng định để quả quyết rằng sự vật có bản chất biện chứng theo nghĩa chặt. Ông nói: *«Khởi đầu từ lịch sử khoa sinh vật học và những khoa học về con người, quan niệm tiến hóa đã tràn vào toàn thể các khoa học : sau khi đã bước vào khoa thiên văn, quan niệm đó nay xâm nhập các khoa vật lý và hóa học. Chính quan niệm lịch sử, quan niệm tiến hóa, phân tích thành những yếu tố diễn tiến, chính đó là cái được coi là căn bản nhận thức của chúng tôi về biện chứng pháp của vạn vật. Người ta còn phải nói rằng, theo một nghĩa nào đó, thì tất cả những tiến bộ khoa học đều thực hiện nhờ sự chúng ta bỏ rơi những mô tả cố định để đón lấy những phân tích sinh động»*. (Sđ. tr. 56-57). Sau đó, Gs. Vigier dựa vào Héraclite để quyết rằng *«Tất cả đều chuyển động, tất cả đều biến đổi»*. Và ông kết luận *«ngoài lịch sử con người ra, thì trong*

thiên nhiên, nơi những vật hữu cơ và vô cơ, có những yếu tố duy vật sử quan» (Sd tr. 63) và còn thêm rằng duy vật sử quan được áp dụng không thêm bớt đối với vạn vật trong thiên nhiên...

Sau khi nghe Vigier trình bày quan điểm của ông, Sartre nói ông thấy đầu sao ông cũng dễ hiểu Garaudy hơn và gần Garaudy hơn, «có lẽ vì là triết gia với nhau». Sartre chỉ vặn lại Vigier một câu, và xin ông này nhớ rằng : trong lãnh vực vật lý có biến đổi mà không có tiến bộ : nói cách khác, có thay đi mà không có vấn hồi. Và Sartre đã mỉa mai nhắc lại quan niệm thời gian tính : chỉ con người có thời gian tính, còn sự vật thì không. Chiếc kim đồng hồ mỗi lúc chỉ ở một vị trí : chẳng hạn khi nãy nó ở số 6, bây giờ ở số 9. Khi nó ở số 6 thì chưa «*biết*» số 9, và khi nó ở số 9 thì không còn «*nhớ*» số 6 nữa, cho nên cần phải có một trí nhớ để gồm cả hai vị trí trước sau thì mới có quan niệm thời gian. Công việc này chỉ con người có khả năng. Cho nên Sartre nhắc khéo cho Vigier rằng chuyển động nơi sự vật chỉ có đi mà không có vấn hồi (Sd. tr. 83). Gs Hyppolite nói mỉa rằng : nghe Gs. Vigier, ông có cảm tưởng nghe Hegel (có ý sánh Vigier với Hegel, con người duy tâm, chỉ biết nhìn vào chủ nghĩa của mình, chứ không còn biết mình nói như thế có đúng sự thực không). Thực ra, khi đọc lại những tuyên bố đầy tin tưởng (hay là đầy giáo điều ?) của Gs. Vigier, chúng ta không thể không nhớ lại những lời

của F. Chatelet đã đưa ra để phê bình thuyết Duy vật biện chứng và riêng thuyết biện chứng của vạn vật trên kia. Chatelet gọi đó là *«thái độ chưa phản tỉnh của nhà khoa học duy thực»* (F. Chatelet, *Logos et praxis*, tr.40). Mà chưa phản tỉnh, thì chưa là triết gia, chưa có quyền nói chuyện triết lý! Từ Kant về sau, và nhất là với những công trình suy nghĩ của Husserl về triết lý khoa học, người ta không có quyền lẫn lộn hai lãnh vực khoa học và triết học như Vigier nữa : khoa học là tri thức, triết lý là tri thức về tri thức ; khoa học nhằm những hiện tượng, triết lý đặt câu hỏi về chính những tri thức của ta về các hiện tượng.

Cuộc tranh luận đã không đi tới kết thúc nào. Mỗi bên đã chỉ thành thực trình bày quan điểm của mình, đúng như lời kết thúc của Gs. Orcel, *«cuộc tranh luận đã diễn ra trong một bầu không khí rất thông cảm, mỗi bên đã mang vào cuộc này những gì mình tha thiết nhất và đã nói lên một cách mạnh mẽ»* (tr. 93). Phần chúng ta khi đọc lại những lời của mỗi bên trong cuộc tranh luận này, chúng ta dễ thấy lẽ phải nghiêng hẳn về phía Sartre và Gs. Hyppolite : chúng ta thấy rõ Vigier không làm sao chứng minh được bản chất thực sự biện chứng của sự vật, vì sự vật không có lịch sử. Mà không có lịch sử thì không thể có biện chứng : biện chứng là một vận động ba nhịp, và nơi nhịp ba có sự *vấn hồi* hai đặc tính tương phản của nhịp một và nhịp

hai vào trong lòng nhịp ba. Chính Gs. Vigier cũng vô tình nói lên điều đó khi ông nói *«khởi sự từ khoa học về sinh vật và những khoa học về con người, quan niệm biện chứng đã tràn vào lãnh vực các khoa học khác»*. Nhưng ông đã tỏ ra *«duy khoa học»* khi quyết rằng từ sự vật đến con người không có sự khác biệt phẩm tính nào hết : đó là ý nghĩa câu *« tuy biện chứng pháp có một ý nghĩa đặc biệt nơi lịch sử con người, nhưng không vì thế mà không được áp dụng trọn vẹn vào thiên nhiên »* (Sd. tr. 63). R.Garaudy tỏ ra là triết gia thực thụ khi ông truy nhận sự cách biệt giữa con người và con vật, vì nhiều lần ông đã nói những câu như *«biện chứng nơi con người là một bình diện khác hẳn (bình diện sự vật) về phẩm tính»*.

Nếu bản chất biện chứng nơi con người và nơi sự vật khác nhau về *phẩm tính*, thì người ta phải nói như Sartre rằng : chỉ biện chứng nơi lịch sử con người là biện chứng đích thực, còn nơi các sự vật khác chỉ nên hiểu theo nghĩa loại suy, theo nghĩa tương tự thôi.

Chúng ta đã theo dõi công trình nghiên cứu của Platon, của Hegel, của Các Mác, của Sartre... về biện chứng pháp. Chúng ta không khỏi phần nào thất vọng về hoa trái thâu hoạch được. Mỗi triết gia đã làm nẩy ra trong ta niềm hy vọng khi ta bắt đầu đi một quãng đường với họ : nhưng dần dần ta thấy họ trở thành giáo điều, cái nhìn của họ dần

dần cứng đọng lại thành «duy», duy niệm, duy linh, duy vật. Duy gì thì cũng sai, vì con người đâu có bản chất thuần túy? Hồn con người đâu có phải tinh thần thuần túy như thần linh? Xác con người đâu có là khối vật chất có sinh động như thân con vật? Rồi con người là sinh hoạt, nhưng sinh hoạt con người lại cũng biện chứng: con người vừa là sinh vật bị chi phối bởi luật thiên nhiên, nhưng con người lại là một sinh hoạt tự do vượt trên hẳn thiên nhiên. Đàng khác, con người là người với những người khác: không thể có con người duy nhất trên trần gian này, cho nên tôi chỉ là nhân vị bởi vì tha nhân cũng là những nhân vị vừa giống tôi vừa khác tôi: nếu giống tôi hoàn toàn, thì chúng ta chỉ là những đơn vị người như trăm ngàn chiếc ghế, trăm ngàn cây dừa giống hệt nhau; nếu khác nhau hoàn toàn, thì không còn loài người, không thể có xã hội loài người nữa. Sau cùng, con người là hữu hạn, một hữu hạn không bao giờ chịu ở yên trong cái hạn của mình: con người là hữu hạn luôn vươn tới Vô cùng, Vô hạn. Vạn vật cũng hữu hạn như ta, nhưng chỉ con người biết mình hữu hạn: mà biết mình hữu hạn là đã vươn ra ngoài cái hữu hạn rồi đó. Biết mình hữu hạn là đã vươn lên Vô cùng rồi đó.

Biện chứng pháp là cách nhận thức đặc biệt thích ứng cho công việc tìm hiểu bản chất con người. Nhân đó các học giả thường phân biệt hai biện

chứng : một là biện chứng xét như như bản chất linh động của con người, — hai là biện chứng xét như phương pháp nhận thức thích hợp cho việc tìm hiểu con người. Đặc tính của biện chứng là tiến và động, cho nên nếu ta dừng lại, nếu ta nắm lấy một khía cạnh cứng động nào của thực tại, tức là tỏ ra phản bội biện chứng. Hơn nữa, biện chứng có ba nhịp, mà đặc biệt nhất là nhịp hai, cái nhịp nêu rõ bản chất mâu thuẫn của thực tại con người (hồn / xác ; tự do / thiên nhiên ; bản ngã / tha nhân ; hữu hạn / Vôcùng) : nếu ta bỏ đi cái nhịp hai, nếu ta giảm trừ con người thành vật chất, hay ngược lại nếu giảm trừ thành tinh thần, nếu ta giảm trừ con người thành cái hữu hạn phi lý, không nhận cái vươn lên Vô cùng của con người là yếu tố trung thực như Sartre đã làm, thì ta đã vô tình bóp méo sự thực của con người một cách tai hại. Và như thế chính ta đã phản bội biện chứng theo cả hai phương diện, cả phương diện bản chất biện chứng của con người, cả phương pháp nhận thức bản chất đó.

Cho nên, tuy khó, chúng ta cần phải trung thành với bản chất biện chứng của con người. Như thế là trung thành với sự thực và với chính mình đó.

Vĩnh long, 16-4-69

Saigon, 10-12-72

MỤC LỤC

NHẬP ĐỀ	7
CHƯƠNG I : Biện chứng pháp duy niệm của Platon	25
1. — Biện chứng pháp trước Platon	28
2. — Những đặc điểm của biện chứng pháp Platon	38
3. — Giá trị tri thức của biện chứng pháp Platon	66
CHƯƠNG II : Biện chứng pháp duy linh của Hégel	71
1. — Luận lý biện chứng Hégel	76
2. — Thuyết Duy linh sử quan của Hégel	88
3. — Chỗ mạnh và chỗ yếu của biện chứng pháp Hégel	117
CHƯƠNG III : Biện chứng pháp duy vật của Các Mác	129,
1. — Mác phê bình biện chứng pháp Hégel	134
2. — Thuyết Duy vật sử quan của Mác	143
3. — Duy vật biện chứng và chủ nghĩa Mác xít	181
CHƯƠNG IV : Biện chứng pháp ngày nay	197

BIỆN CHỨNG PHÁP LÀ GÌ CỦA TRẦN THÁI
ĐÌNH BÌA DO ĐÌNH CƯỜNG TRÌNH BÀY
VÀ VĂN MƠI TÁI BẢN. GỒM 3.000 BẢN
THƯỜNG VÀ 30 BẢN ĐẶC BIỆT. IN TẠI
NHÀ IN RIÊNG CỦA NHÀ XUẤT BẢN.
GIẤY PHÉP SỐ : 4910 — BTT/PHNT/QN
SÀI GÒN, NGÀY 19-12 1972.

Cum debilis licentis

giá : 300đ



thuvienhuequang.vn

**Cùng quý tác giả, dịch giả và bạn
đọc thân mến!**

Sáng tạo ra những giá trị văn hóa
tinh thần, nước Việt ta có nhiều
giai đoạn huy hoàng rực rỡ, và
vẫn còn là nguồn mạch un đúc nên nhiều thế hệ anh tài.

Gìn giữ di sản của những thời huy hoàng đó, người Việt
mình bao phen lỗi hẹn với tiên nhân, và mãi là niềm
ngậm ngùi của những người có tâm hồn hoài cổ.

Nhằm lược lặt đôi phần di sản còn sót lại đâu đó sau
1975, tìm chút đồng điệu nơi những người muốn phát huy
vốn cổ, thư viện Huế Quang ấn hành lại một số thư tịch
trước 1975, dưới dạng ảnh ấn, cốt làm sao lưu giữ được
nguyên vẹn nội dung trong cái dáng hình “khả ái” mà nó
đã được sinh ra, trong một giai đoạn lịch sử đáng nhớ.
Biết đâu, trong đám rêu phong cổ kính nghe ra lời thăm
thì của đá! Trong cảnh lặng lẽ tịch liêu còn đồng vọng
nỗi niềm cố nhân.

Thư viện Huệ Quang xin phép được in thử công lại mỗi tác phẩm vài mươi bản trên chất liệu giấy và mực tốt, bìa và ruột được xử lý thật cẩn trọng đến mức có thể (thường là rõ hơn văn bản gốc) và vẫn giữ được tính nguyên bản của tác phẩm.

Chúng tôi kính mong quý tác giả và dịch giả, các nhà xuất bản thời trước có tác phẩm được ảnh ấn lại hưởng ứng chương trình của thư viện Huệ Quang, và thông cảm cho trong những trường hợp chúng tôi chưa liên hệ được để xin phép. Chúng tôi cũng rất mong các Bộ ngành có liên quan hỗ trợ chúng tôi trong việc GÌN GIỮ NÉT XƯA-PHÁT HUY VỐN CỒ này.

Huệ Quang, mùa thu năm Bính Thân, 2016

Thích Không Hạnh