

TOÁT YẾU VÀ CHÚ GIẢI DẪN NHẬP (§§197-230)

-----o0o-----

B

TỰ DO CỦA TỰ-ý THỨC [THÁI ĐỘ CỦA] THUYẾT KHẮC KỶ, THUYẾT HOÀI NGHI VÀ ý THỨC BẤT HẠNH

TOÁT YẾU (§§197-230)

197. Trong Tự-ý thức làm nô, ta thấy các yếu tố của cái tồn tại-cho mình thuần túy, phổ biến được phóng chiếu vào CHỦ, còn cái tồn tại-tự mình của nó thì phóng chiếu vào những sự vật đặc thù mà nó tạo tác. Những yếu tố này **không** được hợp nhất ở trong ý thức làm nô, nhưng lại là đồng nhất **cho ta**, nhà quan sát hiện tượng học. Do đó, ta thấy hình thành ở đây một hình thức **mới** của Tự-ý thức: đó là Tự-ý thức vô tận, tự do, có ý thức về bản thân mình như là sự **suy tưởng**, bảo tồn tính đồng nhất của mình ở trong những nội dung đa tạp mang tính **Khái niệm** thuần túy: biểu tượng [ở các cấp độ trước] là biểu tượng về một sự vật **khác**, trái lại, **Khái niệm** là Khái niệm **của** tôi một cách trực tiếp **cho** tôi. Trong **suy tưởng**, tôi là **tự do**, bởi tôi không phải ở trong một cái **khác** mà vẫn ở **nơi** tôi một cách đơn giản, tuyệt đối. Khái niệm là một tiến trình vận động ở **bên trong** chính bản thân tôi. Tuy nhiên, thoát đầu, nội dung của Tự-ý thức- suy tưởng này chưa được triển khai và cũng chưa đi vào vận động. Nó chỉ xuất hiện đơn thuần như **tính phổ biến** của tư tưởng, chưa được giải phóng khỏi ý thức làm nô.
198. Ta có thể nhận diện hình thức của Tự-ý thức đang xuất hiện ra cho ta này trùng hợp với thái độ hành xử của **thuyết khắc kỷ** [trong lịch sử, từ **Zenon** ở Kitim, 300 tr. TL đến **Epiktet**, **Marc Aurel**, đầu kỷ nguyên TL]. Thuyết Khắc kỷ xem ý thức là bản chất thuần túy suy tưởng; và đối với bản chất ấy, không có gì có thể là một yếu tố, ngoại trừ trong chừng mực ý thức đặt cái tồn tại-suy tưởng của mình vào trong đó.
199. Trong hình thức này của Tự-ý thức, mọi nội dung chi tiết của ý thức, của những tồn tại tự nhiên, tình cảm, mong muốn, mục đích (dù của riêng ta hay của những người khác) đều trở thành không-bản chất; chỉ có tư duy thuần túy được ta đặt vào trong chúng mới là cái đáng kể. Tự-ý thức Khắc kỷ đứng vững với sự phân biệt CHỦ-NÔ: dù ở trên ngai vàng của CHỦ hay trong xiềng xích của NÔ, Tự-ý thức đều rút lui vào trong cái “**chủ quyền**” cô đơn của mình, vào trong tính phổ biến thuần túy của tư duy. Một sự rút lui, “**thoái ẩn**” như thế là đặc điểm của một thời kỳ [lịch sử]

trong đó trình độ đào luyện [văn hóa] đã phát triển cao đi liền với sự “khiếp sợ phổ biến” và [chế độ] nô lệ.

200. Cái “Tôi” thuần túy của **thuyết khắc kỷ**, dù không phải hoàn toàn không có nội dung, nhưng là cái Tôi quay vào bên trong, vì thế nó có thái độ đứng đưng “trừu tượng” đối với sự tồn tại tự nhiên và để cho tồn tại tự nhiên đi riêng con đường của nó. Cho nên, sự Tự do của lối Khắc kỷ ấy **không** phải là sự Tự do **sống động**, **đầy nội dung** mà chỉ là **ý niệm đơn thuần** về Tự do, quay lưng trước cuộc đời và sự vật để chạy trốn vào trong chính mình. Có nghĩa là: nội dung **được mang lại** cho ý thức một cách ngoại tại, chứ ý thức này không thể tự mình xác định Cái Đúng và cái Tốt. Nó không có tiêu chuẩn nào khác ngoài tiêu chuẩn trừu tượng, hoàn toàn trống rỗng về cái “**hợp lý tính**”: một quan niệm tuy có nâng cao tâm hồn một cách giả tạo nhưng sẽ nhanh chóng trở thành “nhảm chán”.
201. ý thức khắc kỷ có thể phủ định nội dung đặc thù nào đó, nhưng lại không thể **phủ định sự phủ định** này, nghĩa là, không thể “tiếp thu”, “vượt bỏ” nội dung này vào trong chính mình. Tính quy định đặc thù của những nội dung của nó rơi ra bên ngoài cái bản chất tư duy của nó.
202. Thái độ của **thuyết Hoài nghi** [trong lịch sử: khởi đầu từ **Pyrrhon** ở Elis 365-275 tr. TL, được hệ thống hóa bởi **Sextus Empiricus** khoảng 200-250 s. TL] là sự **thực hiện** những gì thuyết Khắc kỷ chỉ đơn thuần suy tưởng. Nó phủ định một cách minh nhiên, công khai nội dung phong phú, nhất định của đời sống và hành động. Đối với nó, mọi công việc, mọi ham muốn đều trở thành những “đại lượng” đang tiêu biến đi [đều có thể bị thủ tiêu].
203. **Thuyết Hoài nghi** đẩy phép biện chứng đã làm suy yếu sự xác tín cảm tính, tri giác, giác tính, quan hệ Chủ-Nô đến tận cùng: một phép biện chứng đã không ngừng phá hủy mọi tính xác định trong tư duy của ta, và chỉ còn để lại cho ta những cái “trừu tượng trống rỗng” có vẻ “khoa học” mà nay ta cũng không còn đặt lòng tin vào chúng được nữa.
204. **Thuyết Hoài nghi** không hề hối tiếc khi nhìn thấy thế giới thực tại và cả nhận thức của nó về thế giới thực tại đều tiêu biến và bị phá hủy. Khi nhìn tất cả đang tiêu biến đi, nó trở thành vững tin trong ý thức về sự tự do của mình (đó là sự tự do không bị ràng buộc với sự xác tín nào cả), và về tính phủ định đơn giản của tư duy của riêng nó.
205. Tuy nhiên, Tự-ý thức hoài nghi này ném trái sự tự do của mình (thoát ly khỏi mọi sự xác tín nhất định) trong một trạng thái **đầy mâu thuẫn**: nó là sự hỗn loạn đầy tính bất tất, một vòng xoáy đến chóng mặt của sự vô trật tự liên tục được tạo ra. Một mặt, nó **cho rằng mọi vật mọi sự đều đáng hoài nghi**, **mặt khác lại không hoài nghi về chính khẳng định này**. Một mặt, nó thú nhận rằng mình là một cá nhân hữu hạn, bất tất, thường

nghiệm, mặt khác lại phục tùng những “lòng tin” nhất định, không biện minh được. Nó không tin chắc điều gì nhưng vẫn sống, vẫn nói, vẫn hành động trong cuộc sống thường ngày. Nó liên tục chao đảo giữa một bên là thái độ hoài nghi tuyệt đối và bên kia là hành vi thực tiễn dựa trên những xúc cảm cảm tính và tín điều luân lý. Hành động và lời nói của nó luôn mâu thuẫn nhau: bản thân nó là ý thức mâu thuẫn giữa **tính bất biến** [“bản thân thuyết hoài nghi là không thể nghi ngờ”] và **tính bất tất** [“điều gì cũng đáng hoài nghi cả”]. Lối lập luận và phản lập luận của nó không khác gì trò cãi nhây của lũ trẻ tìm trò vui trong việc luôn mâu thuẫn với nhau.

206. Thái độ của **thuyết hoài nghi** là tự-mâu thuẫn nhưng lại **không** có ý thức về sự tự-mâu thuẫn này của nó. “Sự thật” hay “Chân lý” của nó là loại ý thức lấy sự tự-mâu thuẫn làm nguyên tắc minh nhiên: nguyên tắc này luôn ý thức về chính mình **vừa** như là đồng nhất, bất biến, tự do, **vừa** như là hỗn loạn, biến dịch, mất tự do. Bên trong nó có sự hiện diện khó hòa giải, khó hợp nhất giữa các yếu tố “làm Chủ” và “làm Nô”. Loại ý thức **mới** xuất hiện này được gọi là “**ý thức-bất hạnh**”.
207. Về bản chất, **ý thức-bất hạnh** này là sự vận động hướng đến mục tiêu tối hậu của **Tinh thần** là nhìn thấy **chính mình** ở trong Tự-ý thức khác. Thế nhưng, đối với **bản thân** ý thức-bất hạnh, mục tiêu này là cái gì rất **xa xôi**, chỉ ở trạng thái mặc nhiên, “tự-mình”: hai phương diện [của Tự-ý thức] luôn buộc phải hợp nhất với nhau, nhưng lại tách rời nhau một cách đầy đau khổ, giằng xé.
208. **ý thức-bất hạnh** tách rời tính bất biến với tính biến dịch của nó và xem cái trước là cái bản chất, còn cái sau là hoàn toàn không-bản chất. Là một ý thức bị phân đôi, đau khổ, bất hạnh, nó tự đồng nhất mình với yếu tố biến dịch, không bản chất, nhưng lại không thể không xem yếu tố bất biến mới chính là bản chất đúng thật của mình. Vì thế, nó ở trong tình cảnh nghịch lý: có cái bản chất đúng thật của mình ở **bên ngoài** mình, và, từ một thế đứng khác, không ngừng nỗ lực để trở thành cái bản chất ấy.
209. Nhưng, **ý thức-bất hạnh** không thể hợp nhất chính mình với bản chất bất biến của mình mà không đưa tính biến dịch vào trong cái bản chất ấy và, như thế, **bắt đầu** một vòng quay **mới** của đấu tranh và đau khổ.
210. Trong sự vận động này, diễn ra một loạt những sự hợp nhất lẫn phân ly giữa cái bản chất bất biến và cái biến dịch không-bản chất (như đã thể hiện trong quan niệm “tam vị nhất thể” hay “ba Ngôi” của Thần học Kitô giáo). Đó là một ý thức (hình dung như đức Chúa Cha siêu việt, bất biến, vô tận) loại bỏ cái biến dịch không-bản chất ra khỏi bản chất bất biến. Rồi cũng có một ý thức (hình dung như đức Chúa Con) chấp nhận tính biến dịch không-bản chất như là một sự “hiện thân”, một “hình thái bên ngoài” của Bản chất bất biến. Và lại có một ý thức (như Chúa Thánh thần) hòa giải cái bản chất bất biến, vĩnh hằng với cái biến dịch không-bản chất, vượt bỏ ý thức-bất hạnh (“ý thức [này] trải nghiệm **niềm hân**

hoan tìm thấy chính mình trong cái Bất biến và ý thức rằng tính cá biệt của mình đã hòa giải với cái Phổ biến).

211. **Cho ta** [nhà quan sát hiện tượng học], các sự đồng nhất hóa và phân ly này là các yếu tố bộ phận của **bản thân** cái Bản chất bất biến, vốn không hề bị phân hóa như ý thức-bất hạnh đang nhìn thấy [ở cấp độ này]. Trái lại, đối với [“cho”] bản thân ý thức-bất hạnh, chúng đơn thuần là những “hiện tượng” [có thật] được ý thức-bất hạnh gán cho ý thức bất biến; và chúng đều ở phía “bên kia”, xa cách với nó một cách vô vọng.
- 212-213. Vì đã chuyển hóa một mối quan hệ tất yếu thành một sự trùng hợp ngẫu nhiên, bất tất, nên ý thức-bất hạnh **quên** mất mối quan hệ của chính nó với cái Bất biến mà chỉ xem xét mối quan hệ giữa nó với **hình thái dị biệt hoá** trong quá khứ xa xôi của bản chất bất biến này. Điều nó muốn và phải trở thành hợp nhất là với cái hình thái dị biệt hóa xa xôi trong quá khứ này [với đức Jesus-Christ lịch sử].
214. ý thức biến dịch, không-bản chất ra sức hợp nhất chính mình với cái Siêu việt-đã-được-hiện thân [thành cái cá biệt, lịch sử] này bằng **ba** cách: **a)** – với tư cách là ý thức thuần túy; **b)** – với tư cách là một cá thể của sự ham muốn và lao động; **c)** – với tư cách là ý thức nhận biết về sự “tồn tại-cho mình” của mình.
215. **a)** Đối với ý thức **thuần túy**, cái Siêu việt-hiện thân **có vẻ** được thiết định như một tồn tại-tự mình và-cho mình. Nhưng **tính siêu việt** của hình thái hiện thân này cũng có nghĩa rằng sự hiện diện [khải thị] hiện nay của hình thái này tất yếu mang tính không hoàn hảo, vì đây là sự hiện diện một chiều, **thông qua** ý thức, còn bị gắn liền với một cái đối lập [ý thức luôn là sự đối lập chủ thể/đối tượng]. Sự hiện diện [hay khai thị] hoàn hảo là ở trong tương lai xa xôi.
216. Bản thân ý thức-bất hạnh là **cầu nối** giữa ý thức bất biến và ý thức biến dịch, nhưng nó **chưa** nhận ra chính mình như là cầu nối ấy.
217. Vì thế, mối quan hệ của nó với cái Bất biến **không** phải là mối quan hệ của **Tư duy mình nhiên (Denken)**, mà của **tư duy mặc nhiên** hay của **sự sùng mộ, hoài vọng (Andacht)**. Nó suy tưởng về cái Bất biến của nó theo kiểu “âm nhạc” [như tiếng chuông ngân mờ hồ] hay qua vầng hương trầm [ấm áp nhưng mù mịt], như một sự hợp nhất được khao khát giữa tư duy thuần túy với tính cá vị [của cái Bất biến] mãi mãi nằm ở phía “bên kia” xa xôi mà nó chỉ có thể khao khát và hoài vọng. Cái Bản chất được **xúc cảm** thuần túy và vô hạn ở bên trong nội tâm tất nhiên cũng tạo ra đối tượng cho nó, nhưng không làm cho đối tượng này xuất hiện ra trong hình thức **Khái niệm** [được thấu hiểu một cách “tư biện” bằng Khái niệm], nên vẫn như cái gì xa lạ, bên ngoài. Vì thế, ý thức-bất hạnh chỉ có thể tìm thấy nắm mồi [mai táng] sự sống của “cái khác” ấy [cuộc “Thập tự chinh” nhất định thất bại khi đi tìm và bảo vệ “Thánh địa”], bởi lẽ tính

thiêng liêng, siêu việt của cái Bất biến không còn ở nơi cái “nắm mờ” cá biệt, lịch sử đã tiêu vong ấy nữa. Chỉ khi từ bỏ việc đi tìm cái lý tưởng “cá biệt” đã bị tiêu vong ở trong thế giới này, nó mới có hy vọng tìm ra **tính cá biệt chân thực, tức tính cá biệt [mang hình thức] phổ biến**.

218. **b)** Mọi quan hệ của ý thức-bất hạnh với cái Siêu việt-đã-hiện thân còn xuất hiện ra chỉ như là sự tự-cảm xúc kết hợp với **những ham muốn và lao động** mà nó theo đuổi và thực hiện. Thế nhưng, sự ham muốn và lao động này cũng **không** mang lại ý nghĩa tích cực nào cho sự hiện hữu của nó; **không** làm cho nó tự tin vào chính mình; **không** giúp cho nó tìm thấy sự an lạc nơi cái Siêu việt kia. Tất cả những gì thể hiện ra đều cho thấy sự xa xôi vô tận và sự ngăn cách giữa ý thức-bất hạnh với lý tưởng của nó.
219. Thật thế, tất cả những gì ý thức-bất hạnh nỗ lực tạo tác đều có hai mặt như bản thân ý thức-bất hạnh. Ở mặt này, nó thuộc về cái Bất biến, ở mặt kia là thuộc về thế giới của tính biến dịch.
220. Đối với ý thức-bất hạnh, mọi năng lực và sức mạnh của nó đều không thực sự là của riêng nó; không có gì nó tạo tác ra có thể mang lại sự thỏa mãn cho chính nó: tất cả đều là **“quà tặng”** được cái Bất biến ban phát cho.
221. Mọi hoạt động của ý thức-bất hạnh đều được mang lại như những sản phẩm của sự ân sủng của cái Bất biến cũng như những phản ứng thụ động của những sự vật mà nó tạo tác.
222. ý thức-bất hạnh cảm nhận rằng mình được hợp nhất với cái Bất biến **chỉ khi** nó chọn thái độ **“biết ơn vô hạn”** đối với cái Bất biến. Nhưng ngay cả thái độ này cũng vẫn còn ngăn cản, phân ly nó với cái Bất biến và càng xác nhận khoảng cách xa xôi, đầy bất hạnh của nó đối với cái Bất biến.
- 223-224. **c)** Sau cùng, ý thức-bất hạnh phải **quay trở lại vào trong chính mình** từ những xúc cảm và việc làm của mình; và trong sự quay trở lại này, nó lại thấy mình **chẳng là gì cả** và hoàn toàn vô nghĩa trước đáng Siêu việt của mình.
225. ý thức-bất hạnh khẳng định tính hư vô, vô nghĩa của mình khi thấy mình đầy **tội lỗi**, bị tha hóa khỏi cái Bất biến nơi những hoạt động trần gian hết sức tầm thường, bé mọn; và không ngừng bị dày vò bởi ý thức tội lỗi của mình.
226. Nhưng, trong ý thức về tội lỗi của mình, nó luôn tất yếu phải hướng đến cái Bất biến, và càng không thể cảm nhận gì khác về chính mình hơn là tội lỗi.
227. Do đó, quan hệ của nó với cái Bất biến nhất thiết phải được **trung giới** nhờ vào một **ý thức thứ ba** [giới giáo sĩ] để giúp nó được hợp nhất với cái Bất biến, tức với lý tưởng của nó.
228. ý thức-bất hạnh chấp nhận hy sinh và từ bỏ tất cả thành quả lao động và sự hưởng thụ và sẵn sàng tuân theo sự chỉ dạy của ý thức [giáo sĩ] thứ ba này trong mọi sự mọi việc.

229. Chỉ bằng sự hy sinh hay phụng hiến **thực sự**, tức từ bỏ những quyết định lẫn lý trí [để sẵn sàng làm và nói những gì mình không hiểu, chẳng hạn hành lễ bằng tiếng La tinh xa lạ thay vì bằng tiếng mẹ đẻ] trước cái ý thức trung giới thứ ba này, ý thức-bất hạnh mới có thể đạt tới sự hợp nhất với cái Bất biến.
230. Chính hành vi “**xá tội**” của ý thức trung giới [giáo sĩ] này mới giải thoát ý thức-bất hạnh khỏi sự phân ly đầy tội lỗi của nó và tạo lập sự hợp nhất của nó với cái Bất biến. Sự “**xá miễn**” này tuy vẫn còn mang dấu vết của tính ngoại tại, bất hạnh, nhưng, về **nguyên tắc**, là ý thức về một tâm hồn mang tính phổ biến, tích cực, hợp lý tính đang khắc phục và vượt bỏ tâm hồn cá biệt bị “tha hóa”. Tuy chưa trọn vẹn, nhưng một cách mặc nhiên, ý thức bước vào cấp độ cao hơn: trong tất cả tính cá biệt, nó nhận biết rằng, về bản chất hay mặc nhiên, nó là **tuyệt đối**, hay nói cách khác, xác tín rằng mình là **tất cả thực tại**. ý thức bước vào hình thái mới: **Lý tính**.

CHÚ GIẢI DẪN NHẬP (§§197-230)

6.3. THUYẾT KHẮC KỶ, THUYẾT HOÀI NGHI, Ý THỨC BẤT HẠNH: BIỆN CHỨNG CỦA TỰ DO:

Ở tiết trước, với các khái niệm: Chủ, Nô, lao động, hưởng thụ, kỷ luật, sự thừa nhận..., Hegel đã đặt được các viên đá tảng cho triết học-xã hội của ông sau này và không phải ngẫu nhiên khi tiết “làm Chủ và làm Nô” được không ít người xem là cao điểm tuyệt tác của cả quyển sách. Bây giờ, Chủ đã nhận ra chính mình trong Nô, và Nô, cũng thế, nhận ra chính mình trong Chủ. Tự-ý thức có vẻ đã tìm ra, hay đúng hơn, đã đi đến với chính mình. Nhưng, một kết thúc “có hậu” như thế... còn xa. Sự thừa nhận lẫn nhau tuy là một bước quan trọng hướng đến sự thống nhất của Tự-ý thức, nhưng sự thống nhất ấy lập tức đi vào cuộc đấu tranh mới: không còn là cuộc đấu tranh để thừa nhận lẫn nhau nữa mà về chính sự thống nhất của cả hai ở **trong lòng** Tự-ý thức.

Nói dễ hiểu: Tự-ý thức đã đạt tới cấp độ trong đó hai phương diện của nó đã thừa nhận lẫn nhau, nhưng lại nảy sinh vấn đề mới **với chính mình**: Tự-ý thức tiến hành sự thống nhất ấy như thế nào? Tự-ý thức gặp trở lực với ngay **sự tự do** vừa đạt được.

6.3.1. Thái độ “khắc kỷ” và sự tự do trừu tượng: (§§197-201).

Tính lệ thuộc, sự mất độc lập-tự chủ đã được vượt qua. Những đối tượng của Nô không còn là những đối tượng xa lạ nữa mà, với tư cách là những khái niệm, là một với người làm ra chúng. Chúng đã được nắm bắt bằng khái niệm (*begriffen*) và sự nắm bắt này mang lại **sự tự do cho tư duy**. Như đã nói, chính sự tự do này lại trở thành vấn đề, ở cả hai phương diện của Tự-ý thức. Trước hết, **tự do trong tư duy** là gì? Hegel viết: “Đối với sự suy tưởng [*tư duy: Denken*], đối tượng [...] vận hành trong những khái niệm, tức là trong một sự tồn tại-tự mình được phân biệt, nhưng, đối với ý thức, một cách trực tiếp là không phải cái gì được phân biệt với ý thức [...]. Trong ý thức, nội dung này đồng thời là một nội dung được nắm bắt bằng khái niệm (*begriffener Inhalt*), nên ý thức vẫn nhận rõ một cách trực tiếp bên trong nó sự thống nhất **của nó** với cái tồn tại nhất định được phân biệt ấy; không giống như trong trường hợp đối với một biểu tượng, là nơi ý thức – ngay từ đầu – luôn ghi nhớ rằng đây là **biểu tượng của nó** [về một sự vật khác], trái lại, khái niệm là khái niệm **của tôi** một cách trực tiếp **cho tôi**. Trong **suy tưởng**, **Tôi tự do**, bởi tôi không phải ở trong một **cái khác**, mà vẫn ở **nơi tôi** một cách đơn giản, tuyệt đối; và đối tượng – là cái bản chất cho tôi – là ở trong sự thống nhất không bị tách rời, là **sự tồn tại-cho tôi của tôi** (*mein Fürmichsein*); và vận động của tôi trong những khái niệm là một tiến trình vận động ở **bên trong chính bản thân tôi**” (§197).

Như thế, trong tư duy, ý thức là tự do, tức thoát ly khỏi mọi trạng huống của thế giới và mọi hoàn cảnh sống thực của bản thân. Hegel đặt tên cho sự tự do này của Tự-ý thức suy tưởng là thái độ hay thuyết **khắc kỷ (Stoizismus)**⁽¹⁾. Thái độ khắc kỷ không nhất thiết gắn liền với một thời kỳ lịch sử nhất định nào mà là một trong các cách thể ứng xử cơ bản của con người: thái độ khắc kỷ giúp con người đạt được trạng thái **an nhiên, bất động tâm** để chịu đựng được mọi cảnh huống dù tồi tệ đến đâu. Con người là “tự do” dù “đang ngồi trên ngai vàng hay đang ở trong xiềng xích”. Chỉ có điều: nhà khắc kỷ bắt lực với sự tự do của mình. Đó chỉ là “phép thắng lợi tinh thần” theo kiểu A. Q của Lỗ Tấn, một sự tự túc tự mãn ở yên nơi chính mình, không có năng lực xoay chuyển một điều gì: “Tự do của Tự-ý thức là **đứng vững** đối với sự hiện hữu **tự nhiên** và vì thế, đã thả lỏng cho hiện hữu này cũng được tự do [tồn tại theo kiểu riêng của nó]... Sự tự do trong tư tưởng chỉ có **tư tưởng thuần túy** làm sự thật của mình,

⁽¹⁾ Tuy Hegel không gắn “thái độ khắc kỷ” – như là một hình thái ý thức – một cách minh nhiên với “thuyết khắc kỷ” trong lịch sử, nhưng rõ ràng có mối quan hệ ám chỉ nhất định. Thuyết khắc kỷ (Stoizismus hay Stoa) do **Zenon** (ở Cyprus) thành lập khoảng thế kỷ 3 tr. CN (tên gọi Stoa bắt nguồn từ chữ Hy Lạp “Stoa poikilè”/“sảnh đường có trang trí bằng các dãy cột” ở Athènes, nơi Zenon giảng dạy). Trường phái kéo dài nhiều thế kỷ, chia làm ba giai đoạn: sơ kỳ (Zenon, Cleanthes, Chrysippus); trung kỳ (Panactius, Posidonius) và hậu kỳ (Seneca, Epictetus, Marcus Aurelius). Hegel đặc biệt quan tâm đến hậu kỳ, vì còn nhiều tư liệu và nhất là vì hình tượng tiêu biểu: Epictetus là nô lệ (được trả tự do) và M. Aurelius vốn là nhà cai trị (“Chủ”) đều chọn thái độ “khắc kỷ” “dù ngồi trên ngai vàng hay trong xiềng xích” rất phù hợp với đoạn văn này của Chương IV!

Các nhà khắc kỷ tin rằng vũ trụ được ngự trị bởi một “Logos” hay “lý tính” thâm nhập tất cả, còn linh hồn có lý tính của con người là bộ phận của Logos thần linh ấy và con người phải sống cho phù hợp với nó vì đó là cơ sở của Đức hạnh và Hạnh phúc, còn mọi điều khác (sức khỏe, sự giàu có...) đều là “đứng vững”, không tốt không xấu. “Sống phù hợp với bản tính tự nhiên” là mục đích của cuộc sống; muốn vậy, phải đạt tới trạng thái “**apatheia**”: bất động tâm, an nhiên tự tại, thoát ly khỏi mọi xúc cảm. Dù mục tiêu chủ yếu là luân lý, nhưng phái khắc kỷ cổ Hy Lạp đặt luân lý trên cơ sở siêu hình học, lô-gíc học, nhận thức luận và sự nghiên cứu về tự nhiên (là cha đẻ của khái niệm về “**tiêu chuẩn của chân lý**”/“**Kritérion**”). Dưới thời đế quốc La Mã, thuyết khắc kỷ trở thành một “tín ngưỡng” hơn là triết học, nên các lãnh vực trên bị xao nhãng dần.

Trong “Các bài giảng về lịch sử triết học”, Hegel bàn sâu về các phương diện này của phái khắc kỷ, trong khi ở đây, ông tập trung vào thái độ rút lui vào nội tâm của phái này như một hình thái ý thức tiêu biểu. (tiếp trang sau).

Nhìn chung, Hegel có chịu ảnh hưởng của phái khắc kỷ, nhất là trong quan niệm nền tảng rằng “hiện thực là hợp lý tính” (wirklich/vernünftig). Tuy nhiên, trong “Các bài giảng...” nói trên, Hegel xem Lịch sử là “diễn trường của những sự đam mê” và “không có gì lớn lao trong thế giới có thể đạt được mà không có sự đam mê” ngụ ý phê phán chủ trương “**apatheia**” của phái khắc kỷ.

một sự thật thiếu hẳn sự lấp đầy [cụ thể] của **sự sống**. Như thế, tự do trong tư tưởng chỉ đơn thuần là khái niệm [nguyên tắc] về Tự do chứ không phải là bản thân **sự Tự do sống thực**”... (§200).

Và đó chính là trở lực đầu tiên cản nghĩa tại sao Tự-ý thức chưa tìm ra hay chưa đi đến được với chính mình: nó chỉ là một sự tự do trừu tượng, không có nội dung, là phương diện của Tự-ý thức được Hegel gọi là “**sự phủ định không hoàn tất đối với cái tồn tại-khác**” (§201).

Tuy nhiên, ta cần lưu ý một yếu tố **tích cực** của thái độ này vì nó sẽ phát huy tác dụng ở bước tiếp theo trong “ý thức bất hạnh”, đó là: mặc dù sự tự do **đơn độc** của tư duy không thể mang lại sự thống nhất hoàn chỉnh cho Tự-ý thức, nó vẫn nói lên sự tự do (trừu tượng), thoát ly khỏi **sự biến dịch** của cuộc đời và ngoại cảnh và qua đó, **có phần tham dự vào tính bất biến và tính vô tận!**

6.3.2. Thái độ “hoài nghi” và sự tự do tùy tiện: (§§202-206).

Tự-ý thức cũng gặp vấn đề ở mặt đối lập ngược lại. Với nỗ lực vượt ra khỏi sự tự do trừu tượng để **hiện thực hóa** sự tự do này trong thế giới,

tức đi vào **hành động**, mặt đối lập của Tự-ý thức bị chìm đắm và chao đảo trong cái biến dịch, hữu tận, bất tất và cá biệt. Hegel đặt tên cho phía này là thái độ hay thuyết **hoài nghi (Skeptizismus)**⁽¹⁾. Thái độ này muốn chứng minh

⁽¹⁾ Mối quan hệ giữa Hegel với thuyết hoài nghi (trong lịch sử!) là rất sâu sắc, nên cần tìm hiểu kỹ hơn một chút. Thuyết hoài nghi cổ đại Hy Lạp (bắt nguồn từ chữ “**Skepsis**”: “nghiên cứu”, “thăm sát”, chứ không phải “nghi ngờ” hay “không tin”) có lịch sử lâu đời, gần đồng thời với thuyết khắc kỷ. Khởi đầu từ **Pyrrho** ở Elis (thế kỷ 4 tr. CN), được thông tin đầy đủ từ các tác phẩm của **Sextus Empiricus** (thế kỷ 3 s. CN). Phái hoài nghi chủ trương việc nghiên cứu không giáo điều (skepsis) và gác lại (**epochè**) sự tin chắc (vào thời Hegel, thuyết hoài nghi vẫn được xem là đối lập lại thuyết giáo điều, trong khi thuyết phê phán hay học thuyết của Kant là chọn lựa thứ ba). Vào thế kỷ 3 tr. CN, dưới sự hướng dẫn của Arcesilaus, “Viện Hàn Lâm” do Platon thành lập chuyển sang phái hoài nghi suốt hai thế kỷ và sản sinh được hai nhà hoài nghi xuất sắc là Carneades và Aenesidemus.

Tương truyền **Aenesidemus** đã nêu ra mười **tropoi**, tức mười “phương cách” hoài nghi về “về ngoài” của sự vật do phụ thuộc vào: - chủng loại sự vật; - cá nhân con người; - giác quan (vd: nhìn hay sờ); - tình trạng (vd: say hay tỉnh); - vị trí của đối tượng (vd: ở trong hay ở ngoài mặt nước); - môi trường tác động đến đối tượng (vd: ánh sáng, hơn âm); - số lượng (vd: màu sắc đối khác tùy theo số lượng); - tính tương đối (vd: hà mã nhỏ hơn voi nhưng lớn hơn các con vật khác); - độ quen thuộc (vd: trận động đất lần đầu đáng sợ hơn các lần sau); - lối sống, tập tục, pháp luật, tín ngưỡng. Từ đó, rút ra bốn luận điểm hoài nghi:

- đối tượng xuất hiện khác nhau tùy hoàn cảnh và cách nhìn (vd: xanh với người này, đỏ với người kia).
- nó không thể vừa xanh vừa đỏ.
- không có lý do gì để xem cái này là đúng hơn cái kia (“isostheneia”: sự đồng trị hay đồng giá).
- Vậy, ta không thể khẳng định nó là xanh hay đỏ mà phải gác lại (epochè) sự tin chắc.

Hegel tán thưởng các luận điểm hoài nghi này đối với **hiện tượng cảm tính** và đối với sự tin chắc của “**common-sense**”, dùng chúng để phê phán thuyết “**common-sense**” như của **W. T. Krug** viện dẫn vào những “sự kiện” (Tatsachen) của ý thức. (Xem: §102 và chú thích 194).

Trong khi đó, Hegel tìm cách phản bác các luận điểm hoài nghi của **Agrippa** liên quan đến **triết học**. Agrippa bổ sung thêm năm “phương cách”: - trong đời sống thông thường lẫn trong triết học, luôn có sự tranh cãi, vậy không có lý do gì để ủng hộ phía này hay phía kia; - sự bảo đảm dành cho một phía đòi hỏi sự bảo đảm khác nữa, dẫn đến sự quy thoái vô tận; - một đối tượng xuất hiện trong quan hệ với chủ thể và với các hoàn cảnh, nên ta phải gác lại mọi phán đoán về bản thân đối tượng; - để tránh quy thoái vô tận, nhà giáo điều chọn một giả thuyết hay một tiên-giả định tùy tiện; - lý luận của họ là lẫn lộn khi thuyết này cần đến sự đảm bảo của thuyết kia. Như thế, phương cách 1 và 3 tóm tắt 10 phương cách nguyên thủy, còn phương cách 2, 4 và 5 nhằm chống lại thuyết giáo điều triết học, chẳng hạn

tính không thể nhận thức được của chân lý, nghi ngờ toàn bộ tri thức, nhưng lại không nghi ngờ về sự nghi ngờ của mình! Con người không chịu thỏa mãn với tư tưởng thuần túy, nên Tự-ý thức phải đi đến hành động, tức, như Kojève nói trước đây, phải phủ định cái có sẵn, phải cải tạo hiện thực. Nhưng, thái độ hoài nghi rơi vào mâu thuẫn: nó muốn gây tác động trong thế giới nhưng lại nghi ngờ tất cả, tức, như Hegel nói, làm cho “sự hiện hữu độc lập-tự chủ và những tính quy định rơi ra khỏi tính vô tận” (§202). Hậu quả là trầm trọng: trong sự hỗn loạn của tính bất tất trong đời sống, ý thức không đạt được điều gì vững chắc; tất cả là một sự phủ định bị cô lập, giống như “trò chơi nhây của lũ trẻ bú đống binh, đưa này bảo A, nếu đưa kia bảo B, rồi lại bảo B nếu đưa kia bảo A, tức là thông qua **sự mâu thuẫn với chính mình** để tìm trò vui trong việc luôn mâu thuẫn với nhau” (§205). Cũng phiên diện như thái độ khắc kỷ trước đây, thuyết hoài nghi không mang lại sự thống nhất cho Tự-ý thức, vì nó chỉ hướng đến tính biến dịch của thế giới với tất cả mọi tính quy định đều có thể bị phủ định.

6.3.3. ý thức bất hạnh: (§§207-230).

Không ai trong chúng ta lại không từng sử dụng khái niệm về **Tự do** cũng như không từng mơ ước và quý trọng nó như một trong những tài sản quý báu nhất

chống lại chủ trương của Aristote cho rằng có các tiên đề trực tiếp không cần chứng minh. Hegel bác lại như sau:

- thuyết hoài nghi của Hegel không phải là sự dẹp bỏ đơn thuần một lập trường mà là phủ định nó để đi đến một khẳng định mới. Triết học của ông không tranh cãi với các triết học khác mà vượt bỏ và bảo lưu, tức bao hàm mọi triết học khác! (chống lại phương cách 1).
- Hegel chỉ đơn thuần xem xét “bản thân sự việc”, tức quan sát các hình thức của ý thức, của tư tưởng... **tự** phát triển và **tự** phê phán chứ không thêm thắt từ phía chủ quan (chống lại phương cách 3).
- Tiêu chuẩn của chân lý do chính đối tượng (vd: hình thái ý thức) tự mang lại và tự áp dụng cho chính mình chứ không phải do Hegel đề ra một cách chủ quan. (Xem: Lời dẫn nhập).
- Các tiên-giả định được thiết lập nhưng đều được vượt bỏ trong tiến trình vận động tuần hoàn của “Hệ thống”. Hệ thống không lý luận lẫn lẫn về một đối tượng tĩnh tại, tách rời với hệ thống, trái lại tuân theo vận động tuần hoàn của bản thân đối tượng. Do đó, nó vừa đề ra “giả định” (hypotheses) vừa mang tính tuần hoàn (phủ định của phủ định) chứ không quy thoái đến vô tận (chống lại phương cách 2, 4 và 5).

Hegel phân biệt thuyết hoài nghi (cổ đại) với sự nghi ngờ (kiểu Descartes). Sự nghi ngờ (Zweifel) đến từ chữ “zwei” (“hai”), ngụ ý vẫn tiếp tục gắn bó với lòng tin bị nghi ngờ và vẫn hy vọng vào việc khôi phục lại lòng tin. Còn sự hoài nghi đúng ra là sự **“tuyệt vọng” (Verzweiflung)**, tức sự từ bỏ dứt khoát một lập trường đã bị nghi ngờ để đi đến một lập trường mới. Do đó, Hegel gọi học thuyết của mình là **“thuyết hoài nghi tự thực hiện trọn vẹn”**. (Xem: Lời dẫn nhập: §77 và tiếp; Chú giải dẫn nhập: 2.3.2).

của con người, không chỉ trong phạm vi riêng tư mà cả trong lãnh vực chính trị, xã hội, văn hóa... Ngay từ tuổi dậy thì, mấy ai đã không mong ước được tự do thỏa thích, thoát khỏi mọi khuôn khổ gò bó của gia đình và học đường! Rồi chính “khái niệm về tự do trừu tượng” này tiếp tục chấp cánh cho biết bao ước mơ và khát vọng. Vậy, với tính chất ấy, khái niệm tự do thuộc về lãnh vực của cái bất biến, cái bản chất, cái vô tận.

Tuy nhiên, một khi sự tự do này được hiện thực hóa, tức phải trở thành **“sự tự do sống thực”** như Hegel nói, ta gặp bao “rối rắm, chao đảo và hỗn loạn”. Người này ném bom để giành tự do cho dân tộc mình, người kia xem đó là hành động “khủng bố”, vi phạm tự do và kêu gọi... bất bạo động: Bạo động và bất bạo động đều nhằm mưu cầu sự tự do, và, như thường nói, người ta có thể nhân danh tự do để làm bao điều ngang trái và mâu thuẫn nhau!

“Sự tự do sống thực” phải đi vào trong tính biến dịch của thế giới hiện thực, do đó, có muôn màu muôn vẻ: từ người ném bom cảm tử nói trên, từ chàng “du tử” dứt áo ra đi “ba năm mẹ già cũng đừng mong” cho tới ông chồng ngán ngẩm gia đình, bỏ vợ con, đi theo tiếng gọi của... tự do! Tất cả những điều ấy xảy ra, khi tính bất biến và tính vô tận của một khái niệm trừu tượng sa lầy vào trong tính biến dịch của cái hữu tận.

Cả thái độ khắc kỷ lẫn thái độ hoài nghi đều không mang lại sự thống nhất cho Tự-ý thức, trái lại, làm cho Tự-ý thức ném trái kinh nghiệm chua xót, đau khổ về sự giằng xé nội tâm. Kinh nghiệm ấy được Hegel gọi là **“ý thức bất hạnh”**: “Trong thuyết khắc kỷ, Tự-ý thức là sự tự do đơn giản về chính mình, còn trong thuyết hoài nghi, Tự-ý thức thực hiện chính mình [...] nhưng đứng ra, trong việc làm ấy, là tự nhân đôi chính mình và Tự-ý thức **bây giờ** biết chính mình là một cái nhị bội [hay hai mặt]. Qua đó, sự tự nhân đôi mà trước đây chia đều ra cho hai cá thể riêng lẻ là Chủ và Nô thì bây giờ quay lại thành **Một**. [...] **ý thức bất hạnh** là ý thức về chính mình như là về cái bản chất bị nhân đôi, chỉ [tự] mâu thuẫn [với chính mình] (§206).

Nói ngắn gọn: ý thức bất hạnh là ý thức về tính hữu tận của cái Tôi:

- Nếu cái Tôi tìm thấy chính mình trong một cái hữu tận khác, nó bị cột chặt với tính hữu tận;
- Nếu nó muốn hiện thực hóa tính vô tận được mơ ước ở trong tính hữu tận, thì, qua việc phủ định liên tục, nó rơi vào trạng thái chao đảo, bị giằng xé nội tâm và “bất hạnh”.

Tuy nhiên, nơi Hegel, như ta đã biết, không một trạng thái mâu thuẫn, bị giằng xé nào lại không được giải quyết ở một cấp độ cao hơn! Tự-ý thức không dừng lại ở cảnh tượng u ám này, vì vẫn có lối thoát ra khỏi tình cảnh “bất hạnh”, đó là: ... “chính trong tiến trình vận động này [của tính hữu tận của cái Tôi vừa nói trên], ý thức [bị nhân đôi] trải qua kinh nghiệm về sự xuất hiện của **tính cá biệt ở nơi cái Bất biến** và của **cái Bất biến ở nơi tính cá biệt**. ý thức nhận chân tính cá biệt nói chung ở nơi cái bản chất bất biến và đồng thời tìm thấy tính cá

biệt của chính mình ở nơi cái Bất biến ấy. Bởi lẽ sự thật [tính chân lý] của tiến trình vận động này chính là **sự nhất thể** (das Einssein: tồn tại như là một] của cái ý thức nhị bội này” (§210). Hegel dành hai mươi tiểu đoạn (§§210-230) rất khó đọc để chuẩn bị cho lối thoát này và sẽ triển khai sự giải quyết ấy trong chương kế tiếp: **Lý tính**.

Xin tạm gác việc giải quyết lại cho chương sau để dành thời gian tìm hiểu khái quát về khái niệm **tự do** và **học thuyết của Hegel về tự do**, vì, trong tác phẩm này, Hegel nêu vấn đề quan trọng này ở Chương IV, nên việc tìm hiểu sơ qua về nó sẽ giúp ta dễ theo dõi tư tưởng của ông ở các chương sau.

6.3.4. Học thuyết của Hegel về Tự do:

Ta biết rằng **Kant** đã đặt và lý giải vấn đề **tự do** khi giải quyết nghịch lý (Antinomie) **thứ ba** của lý tính thuần túy (quy luật tất yếu của Tự nhiên và quy luật tự khởi của Tự do) (xem: Kant: PPLTTT, B476-479; B560-586). Theo đó, ta không thể chứng minh **tính hiện thực** của Tự do bên cạnh tính tất yếu của Tự nhiên, nhưng chỉ có thể **suy tưởng** về Tự do như là song hành và không mâu thuẫn với Tự nhiên như là tính tự khởi của ý chí, sự tự quyết của lý tính thực hành. Ví dụ đơn giản của Kant: “Chẳng hạn, hoàn toàn dựa trên ý chí tự do của riêng mình và độc lập với mọi ảnh hưởng tất định của những nguyên nhân tự nhiên, tôi quyết định đứng dậy, rời khỏi ghế ngồi, vậy là với sự kiện này, tôi khởi đầu chuỗi sự kiện mới một cách tuyệt đối cùng với những hậu quả **tự nhiên** của nó đều vô tận, mặc dù về mặt thời gian, sự kiện này chỉ là sự tiếp tục của một chuỗi có trước”... (§B478). Với Kant, tự do có một “phẩm giá” (Dignität) đặc biệt, không được pha trộn với cái gì thường nghiệm (dù không mâu thuẫn với nó) và tự do đích thực chỉ có thể là tự do ở trong quyết định luân lý. Nói khác đi, tự do, với Kant, là năng lực đặc thù của con người: vượt tới cái siêu-cảm tính ngay khi đang sống trong thế giới cảm tính vì con người cùng lúc là “công dân của cả hai thế giới”.

Với Hegel, khái niệm tự do không chỉ bao gồm tự do ý chí mà cả tự do theo mọi ý nghĩa xã hội, chính trị cụ thể. (Tất nhiên, Kant cũng đặc biệt xem trọng các quyền tự do chính trị). Như thế, tự do tương phản lại với “nô lệ”, “lệ thuộc”, “cưỡng chế” và sự “tất yếu”... Hegel liên kết tính đa nghĩa này thành một học thuyết chung về tự do. Xuất phát từ định nghĩa về tự do: cái gì, nhất là con người, là tự do khi và chỉ khi nó **độc lập** và **tự quyết**, tức không bị quy định hay lệ thuộc vào cái gì khác với chính bản thân nó, học thuyết của Hegel về tự do tập trung trả lời **ba** câu hỏi chủ yếu nảy sinh từ công thức ấy: - đâu là ranh giới của tự do? - Quan hệ bị quy định hay bị lệ thuộc có những dạng thức nào? và - làm sao để bảo vệ và thực hiện sự tự do?

6.3.4.1. Ranh giới của tự do? Đâu là ranh giới giữa một cái gì/hay giữa tôi với cái khác của mình?

Chẳng hạn, cái Tôi (a) có tư tưởng (b), có tri giác, ham muốn và thân xác (c), sống trong một môi trường xã hội, chính trị nhất định (d) và lại ở trong thế giới tự nhiên chung quanh (e). Ranh giới giữa cái tôi (tự quyết) và cái khác tôi

(quy định tự do của tôi) ở đâu? Giữa một bên là (a) và bên kia là (b) (c) (d) (e)? hay giữa (a) (b) và (c) (d) (e)? giữa (a) (b) (c) và (d) (e)? hay giữa (a) (b) (c) (d) và (e)? Tùy theo cách nhìn, ranh giới giữa tự do và lệ thuộc luôn biến đổi. Hegel cho rằng ranh giới ấy không cố định và không trường cửu trong đời sống cá nhân lẫn trong lịch sử. Nội dung của Tự ngã (cái Tôi) cũng thế. Cho nên **Tự ngã là gì tùy thuộc vào Tự-ý thức của Tự ngã ấy**. Nếu ta xem cái Tôi là (a) (b) (c) thì tự do là khi cái Tôi không bị cái khác quy định khi theo đuổi hay thực hiện chúng. Nhưng, những ham muốn (c), nhất là ở tuổi ấu thơ, là do bên ngoài quy định. Những ham muốn của thể xác và có thể cả tri giác cảm tính là xa lạ với Tự ngã, do đó, Tự ngã đích thực có khi lại được đặt vào cái Tôi (a) hay chỉ được giới hạn vào tư tưởng và lý trí thôi (b). Đó là quan niệm của Platon, các nhà khắc kỷ, các phái khổ hạnh khi cho rằng tự do không phải là thỏa mãn các ham muốn mà là kiểm chế, kiểm soát và loại bỏ chúng. (Một dạng khác của quan niệm này là chủ trương của Kant: tự do là tự đặt mình dưới các quy luật luân lý do lý tính quy định, thoát khỏi mọi cưỡng chế của tự nhiên, của môi trường chính trị, xã hội tác động lên sự ham muốn và các xu hướng).

Hegel có thiện cảm với quan niệm này, nhưng cho rằng sự ham muốn và thể giới bên ngoài không dễ dàng bị khống chế vì: bản thân việc đề nện các ham muốn bằng lý tính cũng là một dạng của “ý thức làm Nô”, và, lý tính không thôi không đủ để định hướng cho đời sống và hành động. Theo Hegel, ở người trưởng thành trong xã hội văn minh, các ham muốn không đơn thuần mang tính bản năng mà gắn liền với **tư tưởng** bằng sự đào luyện (văn hóa) và đời sống đạo đức (xã hội). Điều này có nghĩa, ranh giới giữa Tự ngã và “cái khác” luôn không ngừng mở rộng, bao hàm không ít yếu tố xã hội vốn bị xem là xa lạ với chính mình. Hệ hình (Paradigma) tiêu biểu cho việc mở rộng Tự ngã này (hòa hợp với xã hội đang sống và, ngược lại, được xã hội ấy “hấp thu”) là “đời sống đạo đức” hạnh phúc của xã hội Hy Lạp cổ đại (xem: Chương VI: §444 và tiếp). Tuy nhiên, xã hội cổ đại này chỉ mang lại sự tự do **khách quan**, chưa biết đến sự tự do **chủ quan**, tức sự tự do theo đuổi các ham muốn riêng và sự tự do phản tư, phê phán về tập tục và trật tự hiện hành; điều chỉ có thể thực hiện được ở xã hội hiện đại.

6.3.4.2. Quan hệ lệ thuộc, mất tự do có đặc điểm gì?

Quan hệ này cũng đa dạng, chẳng hạn có thể là: sự quy định nhân quả; sự cưỡng chế hay hạn chế về thân thể (vd: bị cầm tù); sự hãm dọa; sự nô lệ (vd: thành vật sở hữu của người khác); sự chấp nhận tự nguyện uy quyền tinh thần, đạo lý hay chính trị của người khác v.v..

Hegel xem xét nhiều dạng lệ thuộc và trả lời bằng nhiều cách khác nhau. Vd: sự nô lệ – điển hình của sự mất tự do chính trị, xã hội – nhất thiết phải bị xóa bỏ vì nó đi ngược lại **bản chất** của con người. Còn sự quy định nhân quả của Tự nhiên – đặc biệt nơi tuổi ấu thơ và các tộc người nguyên thủy – được giảm thiểu dần bằng sự đào luyện (văn hóa) (Hegel bác “thuyết tất định” bằng nhiều cách: xem Chương V và quyển Bách khoa thư, III). Còn sự cưỡng chế xã

hội và chính trị thì tuy không bao giờ có thể được loại bỏ hoàn toàn nhưng: a) - nhà nước hiện đại bảo đảm nhiều quyền tự do **chủ quan** hơn xã hội cổ đại; và b) - đời sống xã hội, một khi đã được triết học nhận thức, sẽ là một sự biểu lộ của **tính hợp lý tính**, không phải hoàn toàn xa lạ với Tự ngã và cũng thuộc về bản chất của Tự ngã.

6.3.4.3. Làm sao để bảo vệ và thực hiện sự tự do?

Thông thường có ba khả năng: - **bắt chấp** sự hiện hữu của quan hệ lệ thuộc, vd: không thêm quan tâm đến tình cảnh bị lệ thuộc (hay bị giam giữ) và quay về với chính mình trong tự do nội tâm theo kiểu “khắc kỷ”; - **loại bỏ** một trong hai phía của sự lệ thuộc, vd: tự giải phóng (vượt ngục) hoặc tự sát; - **vượt bỏ** sự lệ thuộc bởi một phía hay bởi cả hai phía, làm cho hai phía không còn xa lạ, thù địch với nhau nữa, vd: hòa giải hay thậm chí... yêu nhau, để sự vắng lời không còn là sự lệ thuộc...

Hegel thường không xét ba khả năng ấy như là các sự lựa chọn mà theo kiểu **diễn trình**: về mặt lịch sử, việc bắt chấp (khả năng thứ nhất theo kiểu khắc kỷ) và loại bỏ (theo kiểu hoài nghi, hay bạo lực cách mạng kiểu Jacobin...) tuy có hiệu quả nhưng không thực sự thành tựu được sự tự do. Hegel chuộng khả năng thứ ba: Tự do là ở **sự đồng nhất của cái khác với Tự ngã của chính mình**. Sự đồng nhất ấy không nhất thiết phải chặt chẽ và đơn thuần khách quan như trong xã hội Hy Lạp cổ đại mà là **sự đồng nhất trong sự dị biệt hay sự đồng nhất được dị biệt hóa** của Nhà nước **hiện đại** bao trùm cả các yếu tố “vượt bỏ”; chẳng hạn, bao hàm quyền phê phán-phản tư và sự tự do theo đuổi các lợi ích riêng, được nhấn mạnh như là sự tự do **chủ quan**. (Xem thêm: Chú giải: 8.2.1).

Ở cấp độ tư biện, trong “Khoa học lô-gíc”, sự quá độ từ tất yếu sang tự do của khái niệm diễn ra khi sự tất yếu – qua đó một sự vật quy định sự vật khác – tăng cường đến độ chúng không còn được phân biệt với nhau nữa. Nói khác đi, sự tự do “nội tại hóa” hơn là “thay chỗ” cho sự tất yếu⁽¹⁾.

Sự đồng nhất hóa giữa “cái khác” với Tự ngã được thực hiện ở ba phương diện:

- bằng hoạt động thực tiễn, làm cho cái khác giảm đi tính xa lạ, vd: cải tạo hay “đào luyện” xã hội và Tự nhiên.
- bằng hoạt động lý luận, **phát hiện** rằng cái khác không phải là hoàn toàn xa lạ; vd: các nghiên cứu triết học và thường nghiệm về xã hội, Tự nhiên... cho thấy chúng là hiện thân của những tư tưởng phổ biến.
- không chỉ phát hiện mà còn **tăng cường** tính tương tự, thân thuộc (Affinität) của cái khác với Tự ngã. Tiến trình này diễn ra trong lịch sử, khiến cho

⁽¹⁾ Xem thêm: **F. W. J. Schelling**: “Sự tất yếu và sự Tự do quan hệ với nhau như giữa cái không-được ý thức và cái được-ý thức”... (Philosophie der Kunst/Triết học về nghệ thuật §19. Trong: Tuyển tập, 3 tập, tập 3 (NXB Felix Meiner, tr. 30-35).

“lịch sử thế giới là sự tiến bộ trong ý thức về tự do”⁽¹⁾.

Vì Tự-ý thức là việc nhìn ra tính thân thuộc của cái khác với Tự ngã, qua đó làm giàu thêm cho quan niệm của Tự ngã về chính mình nên **Tự do** và **Tự-ý thức** song hành và thúc đẩy lẫn nhau.

Tóm lại, nỗ lực hợp nhất tự do của ý chí với tự do chính trị-xã hội thành một học thuyết duy nhất; nỗ lực “vượt bỏ” tính luân lý cá nhân (kiểu Kant), biến nó thành luân lý xã hội hay đời sống đạo đức (xã hội); xóa bỏ sự phân biệt của Kant giữa “tính luân lý” (Moralität) và “tính hợp pháp luật” (Legalität), xóa bỏ sự lưỡng phân giữa cá nhân và Nhà nước (và nhiều nỗ lực khác nữa như sẽ được triển khai trong quyển “Triết học pháp quyền”) là các bộ phận quan trọng trong khối di sản độc đáo và đồ sộ của Hegel để lại cho đời sau: có nhiều yếu tố mới mẻ, tích cực, tiến bộ đồng thời ẩn chứa không ít nguy cơ, cạm bẫy và hệ quả trầm trọng mà ta chỉ có thể tìm hiểu và phân tích sâu hơn khi nghiên cứu quyển “Triết học pháp quyền”. (**Xem thêm: Chú giải dẫn nhập: 7.5.4**).

⁽¹⁾ Xuất phát từ quan niệm về nhận thức như là nhận ra chính mình trong cái tồn tại-khác, Hegel xem Tự do là tài sản quý báu và chủ yếu của con người. Trong lãnh vực xã hội, Tự do là sự **“trong suốt với chính mình” (Selbstdurchsichtigkeit)** theo nghĩa: ta là tự do trong đời sống xã hội khi ta hoàn toàn có ý thức về ý nghĩa của những việc ta làm và ta làm dưới ánh sáng của ý thức ấy. Mục đích của HTHTT (và nhất là của “Triết học pháp quyền” sau này) là mang lại sự “trong suốt với chính mình” cho việc tham dự của ta vào đời sống của Tinh thần và của xã hội hiện đại.

K. Marx chia sẻ quan niệm này của Hegel khi cho rằng thuyết duy vật lịch sử là học thuyết giải phóng con người ra khỏi tấm màn hư ảo che đậy thực tiễn xã hội để con người có thể “tạo ra hình thức giao dịch” trong đời sống xã hội một cách có ý thức (xem: **K. Marx: ý thức hệ Đức**, MEW 3:70). Cả hai ông đều cho rằng sự “trong suốt với chính mình” không thể có được trong mọi thời kỳ lịch sử mà là một tiến trình. Chỗ khác biệt chủ yếu giữa hai ông là quan niệm khác nhau về việc **làm thế nào** và **bao giờ** thì sự “trong suốt” ấy có thể có được về mặt lịch sử.