

TOÁT YẾU VÀ CHÚ GIẢI DẪN NHẬP (§§166-177)

-----o0o-----

B: TỰ ý THỨC

CHƯƠNG IV: SỰ THẬT CỦA VIỆC XÁC TÍN VỀ CHÍNH MÌNH

TOÁT YẾU (§§166-177)

166. Cho tới nay, sự xác tín của ý thức chỉ mới hướng ra bên ngoài; nó khẳng định sự thật [chân lý] của cái gì **khác** với chính mình. Nhưng, sự quy chiếu này đối với cái tồn tại-khác-đơn thuần đã tự cho thấy là trống rỗng và không đúng-thật; và bây giờ một sự **xác tín** mới đã nảy sinh để so sánh với **sự thật** của nó: sự xác tín là xác tín **về** sự xác tín; và ý thức có **sự thật** của chính nó ở trong ý thức. Vẫn còn sót lại ở đây một sự phân biệt, nhưng đó là một sự phân biệt đã được vượt bỏ: sự phân biệt giữa một Khái niệm như là hành vi của nhận thức với nội dung “yên tĩnh” của nó [“vương quốc yên tĩnh của quy luật”], hay nói khác đi, giữa Khái niệm như là cái tồn tại-cho mình của đối tượng với đối tượng như là cái đang tồn tại-cho cái khác. Cái Tôi-tự giác (Tự-ý thức) có một cái khác [nội dung của nhận thức] nhưng nó vượt bỏ và thấy đó là chính bản thân mình [biết **về** cái mình biết].
167. Trong hình thái mới này của Tự-ý thức, các hình thái trước đây của ý thức về cái khác (xác tín cảm tính, tri giác, giác tính) đều được bảo lưu nhưng chỉ như các giai đoạn không có thực thể, nhất thời, tiêu biến. Vì thế, trong Tự-ý thức, vẫn còn lưu giữ dấu vết của sự tồn tại trực tiếp, tách rời của thế giới cảm tính, nhưng thế giới này chỉ được mang lại như là **hiện tượng** đơn thuần và không có thực thể thực sự. Tự-ý thức cảm nhận sự thống nhất của thế giới hiện tượng xa lạ này với chính mình trong hình thức của **sự ham muốn** nhằm xóa bỏ sự tồn-tại khác mang tính hiện tượng này và khám phá chính mình ở trong nội dung xa lạ ấy (bản tính của sự ham muốn là xóa bỏ cái tồn tại-khác của cái khác). Do đó, Tự-ý thức là một tiến trình vận động, quay trở lại vào trong chính mình từ cái tồn tại-khác.
168. Tương ứng với **sự ham muốn** ở trong chủ thể là **sự sống** ở trong đối tượng của ham muốn. Giống như sự ham muốn, sự sống cũng tìm cách đạt tới tính vô tận [xem §161] và trở thành chính mình ở trong cái khác của mình, chỉ có điều là không-tự nhận thức chính mình. Nói cách khác, đối tượng sống thực có tính độc lập tự chủ một cách **“tự mình”**, mặc nhiên,

trong khi điều này được hiện thực hóa một cách “cho mình”, mình nhiên ở trong Tự-ý thức [của chủ thể].

169. Bản chất của Sự sống là tính vô tận như là sự vượt bỏ mọi sự phân biệt, là sự vận động thuần túy xoay quanh trục của nó, là sự yên nghỉ tuyệt đối không yên nghỉ, là bản chất vận động của thời gian cô đặc lại thành hình thái vững chắc của không gian. Mọi sự phân biệt trong cơ thể sống đều chuyển hóa trong dòng chảy, nhưng cũng phải có một tính ổn định và tách biệt tạm thời để có thể chuyển hóa như vậy. Tính trôi chảy, sự vận động thuần túy là bản chất của Sự sống.

170. Các bộ phận độc lập của cơ thể sống có sự tồn tại-cho mình tương đối, tuy nhiên, chúng sẽ không là gì cả nếu ở bên ngoài mối quan hệ với toàn bộ dòng chảy của Sự sống; và, trong tính đúng thật của mình, Sự sống cũng không là gì cả nếu không phải là sự phân hóa thường trực thành những hình thái độc lập. Nhất thể của Sự sống là được phân hóa thường trực, bởi chỉ trong sự phân hóa, nó mới có thể tiếp tục là một nhất thể. Các hình thái tiêu vong và được vượt bỏ bởi các hình thái khác, vì Bản thể thực tồn của chúng chính là cái dòng chảy thường trực được phân hóa thành chúng.

171. Là tính trôi chảy, Sự sống bao giờ cũng là một cung bậc gồm nhiều hình thức độc lập; mỗi cái tự khẳng định mình đối lập lại với những cái khác và đối lập lại với bản thân toàn bộ dòng chảy. Cái này có thể được xem như là cái Tự-mình (Ansich) [bản chất], cái tự ngã bên trong của Sự sống, trong khi cái kia chỉ đơn thuần là phương diện khác của cái này. Sự sống không ngừng “tiêu thụ” và giải thể các cấu trúc vững chắc của nó, và vì thế, có sự giải thể phổ quát như là bản chất thường hằng của nó; nhưng lại tái tạo các cấu trúc mới từ sự tiêu thụ và giải thể ấy, và vì thế, có sự phân hóa [thành những cấu trúc, những bộ phận, những thành viên mới] như là bản chất cũng thường hằng của nó. Tiến trình của Sự sống là **cái toàn bộ tự phát triển**: giải thể sự phát triển của chính mình và bảo tồn chính mình ngay trong tiến trình ấy.

172. Tiến trình của Sự sống đi từ cái nhất thể trực tiếp thông qua sự phân hóa hay phân thù và quay trở về lại với cái nhất thể, nhưng, cái nhất thể thứ hai này là nhất thể **phổ biến**, bao hàm bên trong nó tất cả mọi yếu tố (phân thù) đã được vượt bỏ, nên là cái nhất thể mang tính [giống] **Loài (Gattung)** [Loài bao hàm nhiều Giống, Nhánh và mọi cá thể ở bên trong nó]. Loài đơn giản, thường hằng được bảo tồn trong tiến trình Sự sống là đối tượng **cho** ý thức, vì – với tư cách là khái niệm phổ biến – Loài hiện hữu **như là** Loài chỉ **cho** ý thức mà thôi.

173. Tự-ý thức xem xét các [giống] loài, đồng thời bản thân nó cũng thuần túy mang tính [giống] loài, nên **thoạt đầu**, nó có ý thức về chính mình như là **cái Tôi thuần túy**, tức như một đối cực trừu tượng còn tiếp tục tự dị biệt

hóa và tự phát triển phong phú hơn lên.

174. Ở giai đoạn này, “cái Tôi-thuần túy” là cái phổ biến đơn giản đang tìm cách tự-khẳng định chính mình bằng cách tiêu trừ những hình thức được phân thù đang đứng đối lập hoặc có vẻ đang đứng đối lập lại với nó. Cái Tôi-thuần túy thiết yếu là **nhu cầu**, là **sự ham muốn**.
175. Tuy nhiên, đối tượng mà cái Tôi-thuần túy của Tự-ý thức thiết yếu phải tìm cách tiêu trừ cũng đồng thời là thiết yếu cho Tự-ý thức để nó có thể hiện hữu như là hành động tiêu trừ, vì thế, đối tượng – cũng như sự ham muốn – liên tục được tái tạo mỗi khi được tiêu trừ. Do đó, Tự-ý thức chỉ có thể đạt được sự thỏa mãn trong chừng mực đối tượng tự-tiêu trừ bản thân mình và tự chứng tỏ **cho** Tự-ý thức thấy chính nó cũng thực sự là Tự-ý thức. Tự-ý thức chỉ có thể đạt được sự thỏa mãn trong một Tự-ý thức **khác**.
176. Phương thức trong đó sinh thể hữu cơ tiêu trừ cái tồn tại-khác [sự phân thù của nó thành những bộ phận, những thành viên] cũng như trong đó sự ham muốn thông thường tiêu trừ đối tượng được ham muốn là những hình thức tiêu trừ “cái khác” ở giai đoạn sơ khai, chưa phát triển. Hình thức phủ định cao hơn sẽ diễn ra trong sự thừa nhận lẫn nhau giữa **hai Tự-ý thức**, được gọi là **sự nhân đôi** của Tự-ý thức.
177. Chỉ khi “có một Tự-ý thức hiện hữu cho một Tự-ý thức”, ta mới có hình thái hoàn chỉnh, đúng thật của Tự-ý thức, là nơi đối tượng của ý thức cũng đồng thời là chủ thể của nó. Sự ham muốn mang tính thú vật chỉ là cái bản thể-phổ biến theo đuổi cái bản thể-phổ biến, còn ở đây, chủ thể theo đuổi và tìm thấy chủ thể. Chính ở đây, ta mới được nâng lên cấp độ của **Tinh thần**, “cái Tôi là cái Chúng ta và cái Chúng ta là cái Tôi”. Ta đã đi từ cái vỏ ngoài đầy màu sắc sặc sỡ của thế giới cảm tính, rồi từ đêm tối trống rỗng của Khái niệm nơi giác tính để đến với ánh sáng Tinh thần của cái gì đang hiện diện trọn vẹn.

CHÚ GIẢI DẪN NHẬP (§§166-177)

6.1. TỰ-Ý THỨC: “NGUYÊN QUÁN” CỦA CHÂN LÝ

Đoạn mở đầu (§§166-177) này của Chương IV, chương nổi tiếng nhất của quyển *Hiện tượng học*, cũng đồng thời là đoạn khó hiểu nhất trong số [rất !] nhiều đoạn khó hiểu của quyển sách. Không chỉ khó hiểu do lối hành văn tối tăm, lắt léo quen thuộc của Hegel mà còn do “bản thân Sự việc”: ta đứng trước **“bước ngoặt”** (§177) từ ý thức sang Tự-ý thức, từ quan hệ với đối tượng nhận thức sang quan hệ với “Sự sống”, từ ý thức lý thuyết sang hành động thực tiễn của sự ham muốn, từ kinh nghiệm với đối tượng cảm tính sang kinh nghiệm với một “Tự-ý thức khác”. **Nhiều cách lý giải khác nhau về đoạn mở đầu này sẽ dẫn đến nhiều cách lý giải khác nhau đối với đoạn sau (“Làm Chủ và làm Nô” §§178-196, xem: Toát yếu và chú giải dẫn nhập: 6.2) – đoạn tiếp theo sau này là đoạn hấp dẫn và sâu sắc nhất của quyển sách, thường được so sánh với phần lý luận khó khăn và phức tạp: “Diễn dịch các phạm trù của giác tính” trong “Phê phán lý tính thuần túy” của Kant. (Kant, *Sđd*, B116-169).**

6.1.1. Tự-ý thức là gì ?

Cuối chương trước, ta đã được chuẩn bị để đi vào **“bước ngoặt”** quyết định từ ý thức sang Tự-ý thức⁽¹⁾. Vậy, với Hegel, Tự-ý thức là gì ? Theo từ nghĩa, Tự-ý thức

⁽¹⁾ Hegel bàn về “ý thức” và “Tự-ý thức” trong chương IV này của quyển *HTHTT* và trong *Bách khoa thư III* §413 và tiếp. Ở cả hai nơi, “ý thức” đều được nối tiếp bằng “Tự-ý thức” và “Lý tính”. Do đó, ta có “ý thức” theo nghĩa **rộng**, bao gồm cả Tự-ý thức và Lý tính; và theo nghĩa **hẹp**, hay còn gọi là “ý thức xét như là ý thức” (*Bewußtsein als solches*) chỉ bao gồm ba cấp độ có quan hệ với đối tượng “xa lạ” với nó: sự xác tín cảm tính; tri giác và giác tính. Trong *Bách khoa thư III* nói trên, trước cấp độ “ý thức” còn có “giác hồn” (*Seele*) tức có cảm nhận về những trạng thái **cảm tính** của chính mình nhưng chưa có ý thức về những đối tượng **khác, xa lạ** với mình. Vì “ý thức” là cấp độ có quan hệ với đối tượng **khác** với chính mình nên nó là ý thức **“hiện tượng”** (*erscheinend*), không theo nghĩa “ảo tưởng” mà theo nghĩa “đặt mình vào”, “phụ thuộc vào một cái khác mình”: vừa khác với “giác hồn” (chưa có ý thức về cái khác mình, vừa khác với “lý tính” và “Tinh thần” là các cấp độ cao hơn ý thức, bởi chúng đã thủ tiêu, vượt bỏ tính xa lạ của đối tượng. Trong cả hai văn bản, ý thức đều lần lượt trải qua ba **hình thái**: - sự xác tín cảm tính hay ý thức **trực tiếp** về cái cá biệt; - tri giác là ý thức gián tiếp, trung giới về cái cảm tính như là sự vật với nhiều thuộc tính; và – giác tính là ý thức về sự vật như là biểu hiện của các Lực và như là “hiện tượng” phục tùng các “quy luật”. Như đã biết, Hegel không cho rằng ý thức “tạo ra” đối tượng hay đối tượng “tạo ra” ý thức. Cả hai là đối ứng với nhau: tính chất của ý thức thay đổi cùng với sự thay đổi của đối tượng. Một hình thái của ý thức **chưa phải** là Tự-ý thức, dù nó **nhận biết** về chính mình lẫn về đối tượng; nhận biết rằng giữa cả hai có sự không tương ứng để

là biết về chính mình (Selbstbewußtsein) (ý thức về mình). Nhưng, nếu vậy thì đó chỉ mới là “sự lặp thừa bất động”: “Tôi là Tôi” (§167). Tự-ý thức còn là cái gì nhiều hơn thế: nó là ý thức về ý thức về đối tượng; hay dễ hiểu hơn: tôi biết về điều mình biết về đối tượng.

Eugen Fink (1977: 161) cho ta một định nghĩa rất rõ: trong cái biết [của Tự-ý thức], cái Tôi đứng đối diện với cái **được biết**. Có nghĩa là, cái Tôi không đối diện với đối tượng nữa (như trong giai đoạn ý thức cảm tính) mà với đối tượng **đã được biết** ! Qua đó, cái Tôi không chỉ tự quan hệ với chính mình; cái Tôi = Tôi đã được mở rộng: nó nhận biết chính mình trong sự nhận biết về cái xa lạ, hay nói theo kiểu Hegel, nó đến với chính mình từ một cái tồn tại ở bên ngoài mình.

Một ví dụ đơn giản: nhà vật lý thiên văn nghiên cứu “hiện tượng” những lỗ đen trong vũ trụ và phát triển một lý thuyết X hay Y nào đó. Trong sự nghiên cứu này, cái biết của nhà khoa học không phải là mối quan hệ giữa nhà khoa học và những lỗ đen mà là giữa ông/hay bà ta với lý thuyết X hay Y. Cái biết của nhà thiên văn quan hệ với cái biết về những lỗ đen, nghĩa là cái biết quan hệ với **chính nó**. Như vậy, Tự-ý thức không còn làm việc với cái gì xa lạ nữa (lỗ đen, cây, đá, thú vật v.v..) mà với **chính mình ở trong cái biết của mình**. Chính vì thế, **Hegel** gọi Tự-ý thức là “**nguyên quán**” (einheimisches Reich) của chân lý:

“... Nhưng, từ nay, đã hình thành điều chưa hình thành được trong các mối quan hệ trước đó, tức đã hình thành một sự xác tín ngang bằng với sự thật [chân lý] của nó, bởi sự xác tín [mới] này là đối tượng của riêng nó đối với chính nó và ý thức là cái đúng thật đối với chính ý thức. Tất nhiên ở đây vẫn còn có một **cái tồn tại-khác**, - [bởi] ý thức luôn tạo ra sự phân biệt -, nhưng với ý thức, một cái tồn tại

đi tới một hình thái mới (xem lại: 2.3) mà không biết tại sao, trái lại, chỉ có “ta” (nhà hiện tượng học) mới biết được lý do (vd: sự xác tín cảm tính dùng các từ **phổ biến**: “cái này”, “ở đây”, “bây giờ”... một cách không tự giác để chỉ cái cá biệt, nhưng chính những cái phổ biến ấy trở thành những thuộc tính phổ biến của sự vật, tức thành đối tượng mới của tri giác). (Đây là chỗ Hegel tiếp thu **Fichte**. Trong “Học thuyết khoa học”/Wissenschaftslehre, 1784, Fichte phân biệt giữa cái biết của **Chúng ta** với cái biết của **Tôi** ở giai đoạn được xem xét. Fichte, cũng như Hegel, muốn vạch ra con đường phát triển của cái Tôi cho đến khi cái biết của cái Tôi trùng hợp với cái biết của “Chúng ta”).

ý thức chỉ tiến lên hay trở thành “Tự-ý thức” là khi ý thức (ở cấp độ cao nhất là giác tính) phát hiện rằng những khái niệm của mình là một “sự phân biệt vốn không phải là sự phân biệt”, rằng chúng là bản chất bên trong của những sự vật và là sản phẩm của chính đầu óc của mình được khái niệm hóa, và chính khái niệm về một sự phân biệt như thế được áp dụng vào cho mối quan hệ giữa ý thức và đối tượng. Đó là hình thức đơn giản nhất của Tự-ý thức: cái Tôi có ý thức về chính mình, tức về cái Tôi (sự phân biệt vốn không phải là sự phân biệt!). Nhưng, Tự-ý thức không dừng lại ở đó mà còn tiến lên nhiều hình thức phức tạp hơn nữa nhằm từng bước xóa bỏ cái tồn tại-khác xa lạ của thế giới khách quan, tức, sở đắc nội dung khách quan cho chính mình (xem tiếp 6.1.1).

khác như thế lại đồng thời **không phải** là một cái được phân biệt” (§166).

ý thức phân biệt cái không-phân biệt với chính nó, có nghĩa: trong câu: “Tôi biết về Tôi” thì cái “Tôi” sau, về hình thức, là phân biệt với cái Tôi trước, nhưng tôi biết đó không phải là sự phân biệt ! Ngay sau đó, **Hegel** viết: “... Trong thực tế, Tự-ý thức là sự phản tư từ cái tồn tại của thế giới cảm tính của giác quan và của tri giác và, về bản chất, là sự quay trở ngược lại chính mình từ cái **tồn tại-khác**. Với tư cách là **Tự-ý thức**, nó là **tiền trình vận động**. Nhưng, vì cái nó phân biệt với chính nó chỉ là **chính nó như là chính nó**, nên sự phân biệt, như một cái tồn tại-khác, bị vượt bỏ một cách trực tiếp đối với nó; sự phân biệt **không** tồn tại, và Tự-ý thức chỉ là sự lặp thừa (Tautologie) không có vận động của cái “Tôi là Tôi”. Đối với Tự-ý thức, khi sự phân biệt không có **hình thức của tồn tại** thì nó không phải là Tự-ý thức” (§167). Như đã nói, Tự-ý thức không phải là cái Tôi = Tôi đơn giản (tuy đúng nhưng không có nội dung), trái lại, bảo lưu những gì đã đạt được trong các giai đoạn trước: nó là sự phản tư vào trong chính mình từ cái tồn tại-khác. Cái tồn tại-khác ở đây là cái biết đã có về đối tượng: sau sự **xác tín cảm tính** về cái “ở đây và bây giờ”, **tri giác** đã nhận ra các thuộc tính của nó. Rồi nhờ **giác tính**, ta biết về tính nhất thể của các thuộc tính thể hiện trong Quy luật về Lực như là một cái biết đã **vượt ra khỏi** mọi hiện tượng cảm tính. Bây giờ, ta không chỉ có cái biết này mà còn có cái biết về cái biết này, tức có cái biết về cái mà **Hegel** gọi là “hình thức của tồn tại” [trong ý thức]. **Ralf Ludwig** (1997: 77) cho ví dụ: “Giữa cái biết đơn giản của tôi về con đối và cái biết về cái biết này rõ ràng có một sự nâng cao rõ rệt về cái biết: một sự ăn kiêng chỉ có ý nghĩa khi nó không liên hệ đến con đối mà đến cái biết về con đối. Với cái biết này, con người có thể ăn kiêng, nhưng con vật sẽ chết đói bởi nó không biết về cái biết này”.

6.1.2. Sự ham muốn (Begierde): mặt thực hành của Tự-ý thức:

Đến nay, ta chỉ mới có định nghĩa về Tự-ý thức như là “sự thật của sự xác tín về chính mình”, tức đơn thuần về mặt nhận thức. Nhưng ta biết rằng, cái biết không mãi mãi đứng yên trong cái biết suông mà phải quan hệ với **Sự sống** hay **Đời sống (Leben)** một cách nào đó. “**Sự sống**” và “**sự ham muốn**” (hay “**đục vọng**”) (**Begierde**) là hai từ xuất hiện khá đột ngột, ta cần dừng lại một lát để tìm hiểu mối quan hệ:

Trước đây, ý thức đã trải qua những kinh nghiệm với đối tượng; bây giờ, Tự-ý thức cũng sẽ nếm trải kinh nghiệm, nhưng **với chính mình** để biết mình là gì. Nói cách khác, nó phải tự-biểu hiện ra, phải **tự-đối tượng hóa**. Để làm điều này, nó phải **muốn** trước đã. “Muốn”, “ham muốn” v.v.. là cơ sở cho mọi quan hệ **thực hành**, và Hegel gọi đó là “sự ham muốn” (**Begierde**). Ta tìm hiểu chữ này trước, và sẽ tìm hiểu chữ “**Sự sống**” sau.

Sự ham muốn thể hiện rất đa dạng, ở nhiều lãnh vực khác nhau. Ở **cấp độ hiện nay**, sự ham muốn ít nhất thể hiện ở ba mặt:

- bình diện sinh vật, sự ham muốn nhắm đến những gì cần thiết trực tiếp để duy trì sự sống: trong việc “tiêu thụ” đối tượng được ham muốn, cái tồn tại-khác của đối tượng bị thủ tiêu, rồi lại nảy sinh đối tượng và sự ham muốn mới.
- con người không chỉ cần ăn mà còn cần nhiều sự vật khác, nhiều mối quan

hệ với hiện thực bên ngoài: tôi phải “phủ định” cái khác để có thể sử dụng nó cho tôi. Chẳng hạn phải thủ tiêu sự tồn tại của củi, dầu để có lửa và hơi nóng.

- ngoài ra, còn sự ham muốn **hiểu biết** nữa; đây cũng là một động lực trong sự đào luyện của con người.

Tóm lại, sự ham muốn là **phương diện thực hành** của Tự-ý thức.

Nhưng, ngay sau đó, **Hegel** đưa ra một ý rất khó hiểu về sự “**nhân đôi**” của Tự-ý thức (§176) thể hiện tập trung trong câu: “**Tự-ý thức chỉ đạt được sự thỏa mãn trong một Tự-ý thức khác**” (cuối §175). Nhiều thế hệ các nhà chú giải lúng túng và khó nhất trí với nhau về cách hiểu câu khẳng định này và từ đó dẫn đến các cách lý giải khác nhau, thậm chí trái ngược nhau đối với đoạn then chốt “**Làm Chủ và Làm Nô**” tiếp theo sau.

Trước khi giới thiệu sơ qua mấy cách hiểu khác nhau về câu này, bây giờ ta cần tìm hiểu chữ “**Sự sống**”. Khi Tự-ý thức muốn trở thành “thực hành”, nó có quan hệ với “**Sự sống**”. Nhưng, **Sự sống** không chỉ giới hạn nơi con người và không chỉ là cái gì cá biệt mà cũng là một cái phổ biến. Quả chanh không chỉ là một quả chanh riêng lẻ mà cũng là một bộ phận phổ biến của một **Loài (Gattung)**, chẳng hạn loại quả có múi (chanh, cam, quýt, bưởi...). Quả chanh không chỉ có sự sống mà còn tự bảo tồn mình trong sự sống bằng cách trao đổi chất với môi trường chung quanh: độ ẩm, đất đai, khí hậu v.v.. Bản thân quả chanh là **Sự sống**. Bây giờ, ta thử đặt câu khẳng định trên đây: “**Tự-ý thức chỉ đạt được sự thỏa mãn trong một Tự-ý thức khác**” vào trong văn cảnh của cả đoạn để tìm hiểu:

“Trong lãnh vực **Sự sống**, - là đối tượng của sự ham muốn -, **sự phủ định hoặc** nằm trong **một cái khác**, đó là trong sự ham muốn; **hoặc** có hình thái của một cái gì được xác định đối lập lại với một hình thái [cá thể bên ngoài] đứng dung đối với nó; **hoặc là** xuất hiện ra như [bản tính] tự nhiên vô cơ phổ biến của nó. Nhưng, [bản tính] tự nhiên độc lập phổ biến này [...] là **Loài** xét như là Loài hay Loài với tư cách là Tự-ý thức. **Tự-ý thức chỉ đạt được sự thỏa mãn trong một Tự-ý thức khác**” (cuối §175). Đoạn văn bí hiểm này thực ra nói lên các hình thức “**phủ định**” của sự ham muốn đối với đối tượng:

- sự “phủ định” đối với đối tượng (vd: quả chanh) là nơi “**một cái khác**” tức nơi sự ham muốn: tôi “phủ định” quả chanh để sử dụng nó một cách nào đó “cho tôi”.
- “hoặc như là cái gì **được xác định** đối lập lại với một hình thái đứng dung khác”: quả chanh được “phủ định” [được “phân biệt”] bằng đặc điểm riêng của nó, phân biệt với quả chuối hay với đóa hoa.
- “hoặc như là [bản tính] **tự nhiên vô cơ phổ biến** của nó”: quả chanh bị “phủ định”, bị “vượt bỏ” trong tiến trình của sự sống và của Tự nhiên.

Hegel dành cho “bản tính tự nhiên” này vị trí của một “Tự-ý thức”, vì lẽ mỗi **Loài** có một cái **tồn tại-cho mình** của nó: sự Sống không chỉ **tồn tại** mà còn **tự** nắm bắt chính mình trong việc phủ định hay phân biệt với Loài khác. Tuy nhiên, ông lưu ý: cái “Tự-ý thức” này không có sự độc lập-tự chủ đúng nghĩa vì nó **không biết về**

mình và **tự đánh mất mình** trong tính đối tượng khách quan của thế giới: “Vây, trong chừng mực ý thức là độc lập-tự chủ thì đối tượng của nó cũng thế [cũng là Tự-ý thức], tuy chỉ là một cách **tự mình** [mặc nhiên, không biết về mình] mà thôi”. (§168).

6.1.3. Sự ham muốn, sự sống, Tự-ý thức đều là tiến trình mâu thuẫn và vượt bỏ mâu thuẫn: tính vô tận (Unendlichkeit)

Từ bước tìm hiểu sơ khởi trên đây, ta thấy Hegel có quan niệm hoàn toàn **mới mẻ** về sự ham muốn, sự sống và Tự-ý thức:

6.1.3.1 Tự-ý thức diễn ra như sự **đi đến-với chính mình**, tức như một tiến trình vận động. Đặc điểm của vận động này là sự ham muốn. Ta quen nhìn sự ham muốn như bản tính thấp kém, sinh vật, không có tính tinh thần (trong sự phân biệt cổ điển về các quan năng: quan năng nhận thức, quan năng ý chí, quan năng ham muốn, hai quan năng đầu mới xác định con người như hữu thể tinh thần). Hegel không đi theo lối mòn của môn tâm lý học đơn giản ấy. Theo ông, Tự-ý thức là sự ham muốn, vì nó mang theo động lực nguyên thủy của bản thân Tinh thần là **đi tìm chính mình**. Nó chưa có ngay được bản thân mình; nó còn thiếu thốn; nó còn phải vượt qua tính hữu tận (Endlichkeit) để vươn đến tính vô tận đích thực. (Xem: “**tính vô tận**”: chú thích 290 cho §162).

6.1.3.2 Sau bước đi từ sự xác tín cảm tính đến giác tính, nay ta biết rằng đằng sau các hình thái hữu tận của đối tượng xa lạ là một sự sống vô tận. Đối tượng không còn là “cái này cảm tính” hay cái “sự vật với nhiều thuộc tính” nữa, tức không phải cái gì đứng yên, trái lại là cái gì “sống thực”, tự-vận động, là “toàn bộ sự sống trôi chảy” xuất hiện ra trong những hình thái hữu tận. Hegel gọi “toàn bộ sự sống” ấy là “... tính vô tận như là tình trạng đã vượt bỏ mọi sự phân biệt, là sự vận động thuần túy xoay quanh trục của nó, sự tự yên nghỉ của bản thân nó như là tính vô tận tuyệt đối không yên nghỉ...” (§169), được ví với hình ảnh của dòng nước trôi chảy (ta nhớ đến dự cảm của **Thales**: nước là biểu tượng cho uyên nguyên của vạn vật). Nhưng, “toàn bộ sự sống” này không phải là cái bất-phân biệt, là “đêm tối trong đó mọi con bò đều là bò đen” (Lời Tựa §16), trái lại chứa đựng “sức mạnh khổng lồ của cái phủ định”, là “đám rước cuồng nhiệt thần rượu Bacchus, trong đó không thành viên nào là không say khướt” (§47), tức luôn có xu hướng tự-phân đôi, hình thành những hình thái, và vì những hình thái là sự tự-giới hạn [hữu tận] của cái không giới hạn (cái vô tận) nên phải tự giải thể, tự vượt bỏ. Vì thế, Hegel viết: “bản thể đơn giản của sự sống là sự phân hóa của chính nó thành những hình thái, và đồng thời là sự giải thể của các sự phân biệt đang tự tồn này; và sự giải thể của sự phân hóa cũng chính là tiến trình phân hóa hay một tiến trình tạo ra những thành viên” (§171). Vây, sự sống là tiến trình kiến tạo và phá hủy không ngừng (giống như cảm nghiệm trước đây của Heraklit và sau này của Nietzsche về “Khái niệm sự sống của Dionysos”). Hegel gọi đó là “**Loài đơn giản**” (*die einfache Gattung*) **không hiện hữu cho-mình... trái lại, tồn tại CHO ý thức** (§172). “Loài đơn giản” là gì ? Tại sao nó chỉ tồn tại “cho” ý thức ? Tên gọi và cách viết tối tăm này được **Eugen Fink** (1977: 172-173) giải

thích như sau (đoạn trích dẫn dài vì xét thấy có lợi cho việc góp phần soi sáng): “Cách gọi này [sự sống là “Loài đơn giản”] không có nghĩa Hegel hiểu sự sống như một Loài, bên cạnh những loài khác, chẳng hạn loài những sinh vật bên cạnh loài những sự vật vô tri vô giác. Loài – như Hegel dùng ở đây – không phải là khái niệm bộ phận, cũng không phải khái niệm bao quát một lãnh vực của tồn tại. Nói một cách chặt chẽ, ở đây Hegel dùng theo lối **“tương tự” (Analogie)**. **Giống như** những sự vật riêng lẻ được tập hợp trong khái niệm phổ biến [Loài gồm các giống; giống gồm nhiều nhánh; nhánh gồm nhiều cá thể, N.D], thì mọi sự vật, mọi hình thái hữu tận được tập hợp trong cái Vô tận, trong dòng chảy bao trùm tất cả của sự sống. Nhưng, khái niệm phổ biến tập hợp tất cả bằng cách loại bỏ, trừu tượng hóa tính cá biệt, do đó, sự tập hợp ấy là một sự tập hợp trừu tượng. Ngược lại, sự tập hợp mọi sự vật trong sự sống vô tận không phải là sự tập hợp “đơn thuần suy tưởng và trừu tượng” mà là một tập hợp hiện thực (wirklich) và thực tồn (reelle); là một **tính phổ biến cụ thể**: nó tiếp thu mọi sự vật trong lòng nó, nhưng không phải trong tính độc lập của hình thái của chúng mà ở trong sự vượt bỏ (Aufhebung) hình thái ấy. Nếu trong khái niệm phổ biến **đơn thuần trừu tượng** [loài, giống, nhánh...], ta có một thao tác vô hại của việc loại bỏ tính cá biệt bằng tư tưởng, thì ở đây, trong kích thước của khái niệm tuyệt đối về sự sống, ta có **sự đau đớn** của việc tiêu vong và của việc tiêu trừ mọi sự vật hữu tận. Nhưng, toàn bộ sự sống là **Loài** còn mang một ý nghĩa thâm sâu: nó không chỉ là cái bao hàm tất cả, cái chứa đựng mọi cái có ranh giới – hữu tận trong chính mình, mà cũng là sự “phối ngẫu” [“hóa dục”] (das Gattende), là nguyên lý sinh nở – tạo dựng, buông thả (entläßt) mọi hiện hữu ra khỏi chính mình, – rồi lại thu hồi chúng trở vào lại trong chính mình. Trong kinh nghiệm biện chứng của phần đầu của quyển “Hiện tượng học Tinh thần”, **đối tượng** nay đã tự biến thành **Loài đơn giản** của sự sống, nghĩa là, đằng sau đối tượng hữu tận, cái đối tượng vô tận, [tức] sự sống đã lớn dậy. Nhưng, sự sống là Loài đơn giản **tự-mình (an sich)**; nó không phải **cho-mình (für sich)** mà là **cho** ý thức. Vì, ta đã biết rằng bản chất của ý thức là “Tự-ý thức”; và cái ý thức có quan hệ với đối tượng, bị đối tượng lôi cuốn là **một hình thái chưa nhận ra chính mình** của Tự-ý thức. Nó là Tự-ý thức trong cách thái (Modus) của sự **tự-tha hóa (Selbstentfremdung)**. Chính thông qua sự-không-nhận-ra-chính-mình này mà hình thái này của Tự-ý thức còn bị phân biệt và tách rời với hình thái **khác** của Tự-ý thức, tức với sự nhận biết-chính-mình về **mặt hình thức** [Tôi = Tôi]. Lịch sử đích thực của Tự-ý thức chính là việc mang hai hình thái xa lạ với nhau này đến chỗ nhận ra **bản chất thống nhất** của chúng. Đó là con đường của Tự-ý thức đi tới **Lý tính [Chương VI]**, tức đi tới hiện tượng xuất hiện đầu tiên của Tinh thần”.

6.1.3.3 Tự-ý thức cũng có cùng sự vận động như sự ham muốn và sự sống. Chỗ mới mẻ trong quan niệm của Hegel về Tự-ý thức là:

- Tự-ý thức không chỉ là cái gì “có sẵn đó” theo nghĩa tĩnh tại của cái Tôi = Tôi, hay “thông giác siêu nghiệm” (“Tôi tư duy”) luôn “phải có thể đi kèm theo mọi biểu tượng của tôi” như “điểm tối cao” trong triết

học siêu nghiệm của Kant. (**Kant**: Phê phán lý tính thuần túy, B133), có sự đối lập giữa chủ thể và khách thể. Trái lại, nó là chuỗi những nỗ lực thực tiễn hơn là lý thuyết để xóa bỏ tính xa lạ của đối tượng bên ngoài đi từ sự ham muốn (tiến trình tiêu thụ vô tận đối với đối tượng cảm tính), sự đấu tranh để được Tự-ý thức khác thừa nhận, bất chấp thế giới bên ngoài (thuyết khắc kỷ), phủ nhận sự hiện hữu của nó (thuyết hoài nghi), phóng chiếu bản thân và thế giới vào một thế giới siêu việt (ý thức bất hạnh) đến Tự-ý thức **phổ biến**, tức sự thừa nhận lẫn nhau giữa những cá nhân tự giác cùng tồn tại trong một cộng đồng đạo đức (xã hội).

- Tự-ý thức **cốt yếu** là tiến trình đi đến với chính mình, nhận ra chính mình trong bản thân cái khác, tức khi nhận ra sự tự-tha hóa và quay trở lại với chính mình từ sự tự-tha hóa ấy. Nói khác đi, Tự-ý thức là sự tự-nhận thức của ý thức ở trong đối tượng, là tiến trình nhận biết và vượt bỏ sự tự-tha hóa¹⁾. Hegel đặt nhan đề cho chương Tự-ý thức là **“sự thật của sự xác tín về chính mình” (die Wahrheit der Gewißheit seiner selbst)** theo nghĩa cái Tôi nhận thức và cái Tôi được nhận thức là một: sự thật và sự xác tín hợp nhất với nhau. Nhưng đây không phải là cái Tôi chủ quan, bó hẹp trong Tự-ý thức hình thức mà là cái Tôi phải trở thành trong suốt, sáng tỏ như là toàn bộ mọi sự vật. Tự-ý thức là sự xác tín, khi cái Tôi tìm thấy và phát hiện chính mình ở trong bản thân sự vật. Chỉ trong tư duy về cái Vô tận [tức cái cảm thức về “vạn vật nhất thể” **nhưng phải được thực hiện bằng tư duy**] thì sự đối lập giữa chủ thể và khách thể – như là các bộ phận hữu tận của quan hệ nhận thức hữu tận – mới tiêu biến đi và Tự-ý thức đích thực, vô tận mới ra đời. Nhưng, con đường còn dài. Tự-ý thức mới ở khởi điểm trong tiến trình phát hiện chính mình trong đối tượng bằng sự **tự nhân đôi** chính mình. Nhưng khả thể đã có: “Chỉ ở trong Tự-ý thức – như là trong khái niệm về Tinh thần – mà ý thức lần đầu tiên mới có được bước ngoặt, đó là, ý thức rời bỏ cái vô ngoài đầy màu sắc sỡ của cái Bên này cảm tính [của sự xác tín cảm tính và tri giác], vượt qua bóng đêm trống rỗng của cái Bên kia siêu-cảm tính [của giác tính] để thẳng bước tiến vào ánh sáng ban ngày rạng rỡ Tinh thần của Hiện tại” (§177). (Tự-ý thức, từ đó, sẽ dần dần tiến đến cấp độ **“Lý tính”** (Chương V) là **sự thống nhất** giữa ý thức (cái biết về đối tượng như cái gì khác với chính mình) và Tự-ý thức (cái biết về chính mình như cái gì khác với đối tượng); Lý tính sẽ xem những **sự quy định** của Tự ngã cũng như là thuộc về đối tượng). (Xem: 7.2).

6.1.4. Vậy, bây giờ ta có **“hai Tự-ý thức”**; và sự không nhất trí giữa các nhà chú giải bắt đầu từ đây. Nhìn chung, có ba lối lý giải khác nhau:

- một số nhà cho rằng Hegel đã “phù phép” khi tạo ra “cái Tự-ý thức **thứ hai**” này một cách vô-căn cứ.
- phần đông những nhà khác cho rằng phương cách phủ định cái tồn tại-khác của những sinh thể hữu cơ và của sự ham muốn chỉ là những phương cách còn chưa phát triển đầy đủ. Sự phát triển đầy đủ chỉ diễn ra trong việc thừa

nhận lẫn nhau giữa hai Tự-ý thức tự giác của **con người**. Căn cứ vào ý của **Hegel** rằng ở đây: “ta đã có trước mắt Khái niệm về **Tinh thần** [...], đó là sự thống nhất của **những** Tự-ý thức độc lập khác nhau, được hưởng sự tự do và độc lập hoàn hảo ở trong sự đối lập giữa chúng với nhau: **cái Tôi là cái Chúng ta và cái Chúng ta là cái Tôi**. Chỉ ở trong Tự-ý thức – như là trong Khái niệm về Tinh thần – mà ý thức lần đầu tiên mới có được **bước ngoặt**...” (§177), cách hiểu này cho rằng việc nhận biết những Tự-ý thức như là Tự-ý thức của **con người** sẽ không còn tối tăm như việc nhận biết sự vật. Từ mọi tiến trình quan hệ với sự vật, ta đều muốn vươn đến sự thâm nhập trọn vẹn và sáng tỏ **vào những Tự-ý thức khác** ở trong quan hệ liên-chủ thể **[xã hội]** (interpersonal), là nơi chủ thể thực sự bắt gặp chủ thể. Diễn trình này sẽ càng được thể hiện rõ hơn trong đoạn sau: “Làm Chủ và làm Nô”.

- không đồng ý hẳn với cách lý giải trên, cách thứ ba cho rằng nguyên nhân gây nên sự ngộ nhận là do cách diễn đạt của Hegel dần dần rời bỏ tính trừu tượng và mang đậm tính hình tượng khiến cho các hình ảnh được ông dùng (“có một Tự-ý thức hiện hữu cho một Tự-ý thức” (§177), “cái Tôi” và “cái Chúng ta” (§177), và nhất là ở đoạn sau “một cá nhân xuất hiện ra như là đối lập lại với một cá nhân” (§186)...) gây ấn tượng quá mạnh và che lấp điều ông thực sự muốn nói. Mặt khác, ở cấp độ hiện nay, nói một cách chặt chẽ, chưa thể đặt ra mối quan hệ xã hội giữa người với người; điều này còn xa và chỉ thực sự xuất hiện ở chương VI: “**Tinh thần**” [khách quan], khi ý thức bước vào Lịch sử (trong các quan hệ với gia đình, cộng đồng xã hội, nhà nước...).

Theo cách lý giải này, nếu Tự-ý thức là biết về cái biết của mình thì rõ ràng “cái Tự-ý thức khác” không thể là cái gì nằm ở bên ngoài Tự-ý thức mà phải diễn ra **ngay bên trong nó**. Có thể mới lý giải được chữ “**sự nhân đôi nội tại**”, “**sự phản tư gấp đôi**” của Tự-ý thức như là sự tái diễn ở cấp độ cao hơn sự tương tác (nhân đôi) của [hai] Lực (§176, §184). Như vậy, ở đây là mối quan hệ giữa **hai hình thức** hay **hai hình thái** của bản thân Tự-ý thức:

- một bên là Tự-ý thức theo nghĩa cái biết về chính mình như là chính mình, tức Tự-ý thức muốn bảo tồn cái Tôi của mình trong tính đồng nhất tuyệt đối. (Tôi=Tôi).
- và bên kia là Tự-ý thức sở dĩ biết về chính mình là do có cái khác, có cái phân biệt với chính mình: những đối tượng, giới Tự nhiên v.v.. [Xem: 6.1.3.3].

Nói khác đi, Tự-ý thức nhân đôi chính mình trong việc phân biệt với chính mình, nghĩa là: khi Tự-ý thức hướng công cụ của mình – sự ham muốn – vào cái khác, nó phát hiện rằng cái tương là khác ấy, tức mặt thực hành của Tự-ý thức, trong tính chân lý đúng thật, lại là hình thái **thứ hai** bên trong của chính Tự-ý thức. Cuộc đấu tranh “một mất một còn” đầy ấn tượng ở đoạn tiếp theo sẽ chỉ là cuộc đấu tranh “giằng xé” **giữa** hai hình thái này của Tự-ý thức.

TOÁT YẾU VÀ CHÚ GIẢI DẪN NHẬP (§§178-196)

-----o0o-----

CHƯƠNG IV: A: SỰ ĐỘC LẬP-TỰ CHỦ VÀ KHÔNG ĐỘC LẬP-TỰ CHỦ CỦA TỰ-Ý THỨC: LÀM CHỦ VÀ LÀM NÔ.

TOÁT YẾU (§§178-196)

178. Tự-ý thức hiện hữu **tự-mình và cho-mình** trong chừng mực và chỉ trong chừng mực hiện hữu tự-mình và cho-mình cho một Tự-ý thức khác, nghĩa là trong chừng mực nó là Tự-ý thức **được thừa nhận**. Vì thế, nó thiết yếu là một Tự-ý thức chỉ trong sự **nhân đôi** gồm nhiều yếu tố tách biệt nhau, nhưng các yếu tố này tự cho thấy là luôn trộn lẫn vào nhau và giải thể sự tách biệt nhau này.
179. Tự-ý thức đi ra khỏi chính mình (hay sống bên ngoài chính mình) trong một Tự-ý thức khác, trong đó nó vừa lập tức đánh mất, vừa tìm thấy chính mình.
180. Tự-ý thức, về mặt tự-mình [mặc nhiên], nhắm đến việc tiêu trừ tính tự ngã xa lạ này, nhưng, khi làm như thế, nó vừa tiêu trừ cái khác để đạt được sự tự-xác tín của mình, vừa đồng thời tiêu trừ chính mình trong tiến trình này, vì bản thân nó cũng chính là cái khác ấy.
181. Tuy nhiên, việc tiêu trừ song đôi này tạo nên một sự quay trở lại vào trong chính mình, vì cái bị tiêu trừ là cái tồn tại-khác của chính mình, đồng thời cho phép cái khác được **là** cái khác, bởi nó tiêu trừ cái tồn tại của chính mình ra khỏi cái khác.
182. Song, tiến trình vừa nói ở trên (§§178-181) không chỉ được thực hiện bởi một ý thức đối với ý thức kia, mà bởi cả hai ý thức đối với nhau. Tiến trình chỉ được thực hiện thành công từ mỗi phía, khi ý thức này thấy ý thức kia làm đúng những gì nó làm đối với ý thức kia: trong thực tế, mỗi ý thức đòi hỏi rằng ý thức kia cũng đối xử với mình giống như mình đối xử với ý thức kia.
183. Rồi mỗi ý thức tác động lên chính mình trong chừng mực nó tác động lên cái khác; và những gì nó làm chính là những gì cái khác đã làm đối với chính nó cũng như trong chừng mực nó đã làm đối với ý thức kia.
184. Như thế, các Tự-ý thức tách rời nhau tái diễn ở **cấp độ cao hơn** sự tương tác của các Lực [xem:Chương III] từ sự “kích thích” lẫn nhau như là sự

tự-vận động của Lực. Mỗi cái sử dụng cái kia như là phương tiện để nó đạt tới Tự-ý thức. Ở đây, tương ứng với sự kích thích lẫn nhau giữa các Lực là **sự thừa nhận lẫn nhau** cũng như nhận thức về sự thừa nhận lẫn nhau.

185. Sự thừa nhận cái tự ngã trong cái tồn tại-khác của mình thoát đầu tự thể hiện ra trong hình thức đơn phương, một chiều, trong đó một phía là cái thừa nhận và cái kia chỉ đơn thuần là cái **được** thừa nhận.
186. Thoạt tiên, Tự-ý thức là cái tồn tại-cho mình đơn giản gắn liền với một tính cá thể trực tiếp, loại trừ mọi cái khác ra khỏi chính mình. Trước hết, Tự ngã đương đầu với Tự ngã, không phải như một sự phủ định của phủ định có tính vô tận [phủ định biện chứng] mà như là một trường hợp đơn giản của tồn tại **tự nhiên** đối lập với một trường hợp tự nhiên; cả hai đều bị chìm đắm vào trong việc bảo tồn Sự sống. Mỗi cái chỉ ý thức về sự tồn tại của riêng mình, do đó, không có sự xác tín đúng thật về chính mình, vì sự tồn tại của tự ngã thiết yếu là một tồn tại phải được thừa nhận bởi những cái khác trong cộng đồng chung.
187. Tự-ý thức phải tự thể hiện như là **sự phủ định** đối với mọi cái gì mang tính khách quan (tồn tại như một đối tượng đơn thuần) và tính cá biệt. Yêu cầu này mang hình thức của sự mong muốn **cái chết** của cái khác bằng cách sẵn sàng từ bỏ mạng sống của chính mình. Tự-ý thức phải sẵn sàng muốn hy sinh mọi sự vật cụ thể cho lòng tự trọng vô tận của chính mình và để có được sự tôn trọng tương tự của mọi cái khác. Vì thế, một cuộc đấu tranh **mất còn** diễn ra giữa hai tự-ý thức đang đối đầu nhau.
188. Tuy nhiên, nếu cả hai cùng chết trong cuộc đấu tranh mất còn, thì sự căng thẳng giữa hai bên vẫn không thể giải quyết được (cả cái chết của một bên cũng không làm được điều này). Cái Chết tất nhiên sẽ thủ tiêu mọi sự đối lập, nhưng đó là sự phủ định “chết cứng”, trừu tượng chứ không phải sự phủ định theo kiểu vừa bảo lưu vừa vượt bỏ của ý thức. Muốn bảo lưu thì điều thiết yếu là cả hai phía cùng phải sống sót.
189. Tự-ý thức khác bị hạ thấp xuống để không còn thực sự cạnh tranh được với Tự-ý thức này bằng cách làm cho nó trở thành cái gì giống như sự vật (vật tính) và phụ thuộc. Hình thức mới này là sự đối lập giữa Tự-ý thức của CHỦ với Tự-ý thức của NÔ. Hai Tự-ý thức vốn là một nhưng nay đã bị hình thức mới che phủ.
190. Tự-ý thức của CHỦ thiết yếu quan hệ với sự tồn tại của những sự vật đơn thuần mà CHỦ sử dụng và thụ hưởng thông qua Tự-ý thức của NÔ. NÔ phải làm mọi việc cho sự hưởng thụ của CHỦ. Mặt khác, Tự-ý thức của CHỦ dùng mọi công cụ thưởng phạt, cưỡng chế để khuất phục NÔ. NÔ lao động với sự vật, nhưng không hoàn toàn vượt bỏ được “vật tính” của chúng, bởi sự vật không trở thành những gì mà NÔ mong muốn, hay

không tồn tại “cho NỖ”. Còn CHỦ thì bòn rút và hưởng thụ từ lao động của NỖ. Nhưng, ở đây bắt đầu xuất hiện yếu tố mới: do chỉ thuần túy hưởng thụ nên CHỦ chỉ quan hệ với phương diện không độc lập tự chủ của sự vật, và nhường phương diện ấy cho NỖ, kẻ đang lao động với sự vật.

191. Tiến trình nói trên chỉ đạt được một mối quan hệ không cân bằng, trong đó NỖ hoàn toàn từ bỏ cái tồn tại-cho mình, có lợi cho CHỦ. CHỦ sử dụng NỖ như công cụ để làm chủ sự vật theo các mục đích của CHỦ chứ không phải của NỖ. NỖ tuân phục hoàn cảnh và trong thực tế, trở thành bộ phận của toàn bộ hoàn cảnh khách quan. Tuy nhiên, điều này có nghĩa là: CHỦ không thể đạt được sự thừa nhận **qua lại** mà Tự-ý thức của CHỦ đòi hỏi từ một Tự-ý thức bị hạ thấp giá trị và bị khuất phục như thế. Những gì CHỦ nhìn trong NỖ và NỖ nhìn trong CHỦ không phải là những gì mỗi bên nhìn thấy trong chính mình.
192. Vì thế, tình cảnh nghịch lý là: để làm chủ, CHỦ phải lệ thuộc vào Tự-ý thức của NỖ và hoàn toàn thất bại trong việc hiện thực hóa hoàn toàn cương vị độc lập tự chủ như Tự-ý thức của CHỦ đòi hỏi.
193. Sự thật về Tự-ý thức độc lập tự chủ hóa ra có thể tìm thấy trong Tự-ý thức của NỖ hơn là của CHỦ. Cho nên, mỗi bên là **sự đảo ngược** của những gì đang hiện hữu một cách trực tiếp ở bề mặt. Khi hoàn tất tiến trình, sẽ có **sự đảo hóa** về tính độc lập tự chủ nơi mỗi bên.
194. Do kính sợ và hãi hùng tuyệt đối trước CHỦ (như trước cái Chết) nên NỖ được thức tỉnh khỏi mọi sự đồng nhất hóa chật hẹp và lợi ích tự kỷ của mình, và được nâng lên thành **tính phủ định thuần túy**, thành tính phổ biến, vượt bỏ sự phụ thuộc, gắn liền với cái hiện hữu tự nhiên, và mới mang được đặc điểm của Tự-ý thức đích thực.
195. NỖ lại có thuận lợi và ưu thế: khi lao động với sự vật, NỖ biến đổi tượng thành cái trường tồn, làm cho sự vật bên ngoài thành cái của mình và đặt chính mình vào trong đó, trong khi quan hệ của CHỦ với sự vật chỉ kết thúc ở sự hưởng thụ chóng qua. NỖ vượt qua được cái tồn tại-khác và cái hiện hữu đơn thuần của “vật tính” một cách trọn vẹn hơn CHỦ, và, do đó, đạt được một Tự-ý thức đích thực hơn.
196. Khi vượt qua sự hiện hữu đơn thuần của “vật tính”, NỖ cũng nâng mình vượt lên trên nỗi khiếp sợ hãi hùng vốn là phản ứng đầu tiên của nó trước cái tồn tại-khác tuyệt đối như đã hiện thân nơi CHỦ. Tiếp theo đó, nó đã đạt được Tự-ý thức **trong sự đối lập** lại với cái tồn tại-khác ấy; và bây giờ, nó đạt được Tự-ý thức **không** đối lập lại cái tồn tại-khác mà còn nhận ra chính mình trong cái khác ấy. Trong lao động, tức kiến tạo hình thể cho sự vật một cách sáng tạo, NỖ trở nên có ý thức về sự tồn tại-tự mình-và-cho mình của mình. Ngoài ra, chính **kỷ luật** trong phục vụ và **sự vâng lời** cũng là thiết yếu đối với Tự-ý thức: sự làm chủ đơn thuần đối với sự vật

không đủ để đạt được điều này. Chỉ có kỷ luật của sự phục vụ mới làm cho cái tồn tại tự giác thực sự làm chủ chính mình, tức làm chủ cái tự ngã hữu tận, bất tất và tự nhiên của mình. Không có kỷ luật thì năng lực kiến tạo ắt sẽ suy thoái thành “tài khéo” vặt vãnh nhằm phục vụ ý chí riêng, chủ quan, chật hẹp, chứ không phải là hành động kiến tạo phổ biến, không thể làm chủ đối với sức mạnh phổ biến cũng như trên toàn bộ tồn tại khách quan.

CHÚ GIẢI DẪN NHẬP (§§178-196)

6.2. “LÀM CHỦ” và “LÀM NÔ”: SỰ NHÂN ĐÔI CỦA TỰ-Ý THỨC (§§178-196)

6.2.1. Ôn lại bước ngoặt từ ý thức sang Tự-ý thức: Như đã biết (xem: Lời dẫn nhập và Chú giải 2.3), tham vọng của HTHTT là trình bày một hệ thống hoàn chỉnh về **kinh nghiệm** của ý thức với kết quả là hệ thống cái biết **được trải nghiệm** về cái Tuyệt đối, do đó, khái niệm **“kinh nghiệm”** của Hegel vượt ra khỏi cách hiểu quen thuộc của thuyết duy nghiệm và của Kant. “Kinh nghiệm” – theo nghĩa quen thuộc là kinh nghiệm về đối tượng – chỉ được đề cập trong ba chương đầu tiên dưới tiêu đề: **A: ý thức** gồm: sự xác tín cảm tính, tri giác và giác tính. Nhưng, ngay trong phần này, Hegel cũng không trình bày theo kiểu kể ra các nguyên tắc của chúng mà theo trình tự “sinh thành” (genetisch) một cách **biện chứng** của các hình thái ý thức thông qua các mâu thuẫn nội tại của chúng. Bản thân các nhan đề cũng đã cho thấy điều ấy: cái “Này”, “ở đây và bây giờ” của sự xác tín cảm tính (tức cái **tò de tí** của Aristote) tự bộc lộ là “tư kiến đơn thuần”, rồi “sự vật được tri giác” – chỗ dựa vững chắc của thuyết duy nghiệm – cũng là sự “lừa dối”, và sau cùng, “hiện tượng” (theo nghĩa của Kant) thực chất là được cấu tạo từ các Lực siêu cảm tính, tức không phải thường nghiệm, do giác tính phóng chiếu ra. (Ở đây, ta không xét xem cách hiểu ấy có phản ánh trung thực lập trường của thuyết duy nghiệm và của Kant hay không).

Bước vào phần: “B: Tự-ý thức”, kinh nghiệm mở ra một viễn tượng mới, đó là kinh nghiệm về **tính liên chủ thể (Intersubjektivität)**, và đi ra khỏi viễn tượng riêng tư, “duy ngã” của ý thức. Đây là bước chuyển trực tiếp từ triết học **lý thuyết** sang triết học **thực hành** với luận điểm cơ bản: “Tự-ý thức” không phải là cái “Cogito” của Descartes hay cái “Tôi-tư duy” của Kant được đơn thuần tiên giả định mà là **kết quả** được hình thành nên thông qua vận động biện chứng của giác tính. Nói rõ hơn, thông qua **kinh nghiệm** rằng cái biết và cái “tự-mình”, tức khái niệm và đối tượng – trong kinh nghiệm của ý thức với tư cách là giác tính – rút cục là một, nên ý thức đã đi đến Tự-ý thức, nghĩa là, ý thức đã nắm bắt tư tưởng triết học về **“cái Tôi”**: “Cái Tôi là nội dung của mối quan hệ nối kết [giữa ý thức và đối tượng] và là bản thân [tiến trình] quan hệ. Đối lập lại với một cái khác, cái Tôi là bản thân nó, và đồng thời vượt ra bên ngoài cái khác này, nhưng cái khác này đối với cái Tôi cũng chỉ là bản thân cái Tôi” (§166) (xem lại: Chú giải: 6.1.1). (Trong câu: “Tôi biết về tôi”, hay “Tôi biết về cái biết của tôi” thì hai “cái Tôi” đều là một!).

ý thức trở thành Tự-ý thức thông qua kinh nghiệm của chính ý thức là điển hình của mô hình tư biện cơ bản: sự đồng nhất của sự đồng nhất và sự không-đồng nhất (Chú giải dẫn nhập: 1.4.2.1), vì thế, với Tự-ý thức, ta bước vào “nguyên quán của chân lý” (§167). Nói khác đi, đây là lần đầu tiên, cái Đúng thật được nắm bắt như là cái Toàn bộ, như là sự thống nhất tuyệt đối của các

“Moment” khác nhau của kinh nghiệm nói chung.

Tuy nhiên, tiến trình kinh nghiệm chưa kết thúc, trái lại, ở cấp độ đã đạt được hiện nay, sự dị biệt giữa ý thức và đối tượng lại tất yếu nảy sinh theo nguyên tắc của “sự phủ định nhất định”: bây giờ là sự dị biệt hay phân biệt giữa **Tự-ý thức và một Tự-ý thức khác**.

6.2.2. Bước ngoặt của ý thức từ kinh nghiệm đơn thuần lý thuyết sang kinh nghiệm thực hành để trở thành Tự-ý thức là một trong nhiều chỗ tối tăm, khó hiểu nhất của toàn bộ quyển HTHTT. Khó khăn tập trung ở việc lý giải về mối quan hệ với “**Tự-ý thức khác**” và về cuộc “**đấu tranh mất còn**” để thừa nhận lẫn nhau. H. Schnädelbach (1999: 63 và tiếp) đề nghị cách tiếp cận từ các chỉ dẫn ở **ngoài văn bản** để giúp ta dễ hiểu hơn:

- một mặt, Tự-ý thức là ý thức rằng: nó chỉ có thể là Tự-ý thức khi ở trong mối quan hệ với một đối tượng; nhưng mặt khác, nó chỉ có thể là ý thức về Tự ngã (về chính mình) là khi đối tượng của nó ngang bằng với nó, tức, cũng là Tự-ý thức. Nhận định này khiến ta liên tưởng đến quan niệm hiện đại của **George Herbert Mead**⁽¹⁾ rằng không thể có một tính chủ thể “thuần túy”, không cần điều kiện tiên quyết (như quan niệm của Descartes, thuyết duy nghiệm, Kant cũng như của Husserl sơ kỳ) mà bao giờ cũng cần những điều kiện liên-chủ thể, mặc dù ở đây, Hegel không dùng các luận cứ tâm lý học-xã hội mà phát hiện bằng diễn dịch biện chứng.

- Hegel theo sát mô hình của hệ thống Fichte: sự hoàn tất phần lý thuyết của triết học lập tức chuyển sang phần thực hành. Fichte cũng xem vấn đề then chốt và nan giải của triết học thực hành nói chung là sự thừa nhận lẫn nhau giữa những cá nhân tự trị. Nan giải vì nó **không phù hợp** với ý niệm về sự tự trị tuyệt đối⁽²⁾. Bằng những lập luận khác, nhưng nơi Hegel, ý thức tự giác cũng phải đối đầu với việc thừa nhận ý thức khác như là Tự-ý thức, một điều lẽ ra phải bị loại trừ **về nguyên tắc**: ý thức, trong diễn trình biện chứng của kinh nghiệm lý thuyết, đã nắm bắt chính mình như là sự thống nhất trọn vẹn giữa chính mình và tính đối tượng khách quan thì không thể thừa nhận một ý thức khác cũng có yêu sách giống như bản thân nó, tức có yêu sách trở thành Tự-ý thức đúng theo mô hình tư biện. Vì thế, mối quan hệ giữa **những** Tự-ý thức tất yếu chuyển thành “cuộc đấu tranh mất còn để thừa nhận lẫn nhau” (§187).

Các chỉ dẫn “ngoài văn bản” này quả có giúp ta dễ tiếp cận với cách đặt vấn đề, tuy nhiên không nhờ thế mà dễ dàng làm sáng tỏ **nội dung** diễn trình của “sự thừa nhận”. Như đã nêu trước đây ở 6.1.4, chính cách viết hàm hồ của

⁽¹⁾ **G. H. Mead**: “Geist, Identität und Gesellschaft”/“Tinh thần, bản sắc và xã hội”, Frankfurt/M, 1973.

⁽²⁾ **J. G. Fichte**: “Grundlage des Naturrechts”, Erstes Hauptstück, §4/“Cơ sở của pháp quyền tự nhiên”, quyển I, §4, trong “Tuyển tập”, tập 2, Darmstadt, 1962, tr. 48 và tiếp.

Hegel vừa gây khó khăn rất lớn cho việc lý giải, vừa góp phần làm cho tiết này trở thành một áng văn triết học bất hủ về tính đa nghĩa, gợi mở nhiều cách tiếp cận và tiếp thu khác nhau. Trong lịch sử chú giải về đoạn văn nổi tiếng là “trung tâm bí mật” (K. Marx) này của quyển HTHTT, ít nhất có ba cách tiếp cận: cách tiếp cận “**triết học lịch sử**” (nhiều nhà Mác xít, Charles Taylor...), cách tiếp cận “**nhân loại học triết học**” (Alexandre Kojève...), cách tiếp cận “**nội tại**”, thứ xuất phát từ bản thân văn bản (E. Fink, H. Schnädelbach, R. Ludwig, R. B. Brandom...). Sau đây, trong khuôn khổ dẫn nhập, ta thử điểm qua ba cách tiếp cận tiêu biểu này.

6.2.2.1. Cách tiếp cận “**triết học lịch sử**”:

Hegel thổi hồi kèn xung trận. Nào là “cuộc chiến đấu mất còn”, nào là “thử thách, chiến thắng và chịu khuất phục, làm Chủ và làm Nô v.v..”. Có điều là: Ở đây, thực sự diễn ra cuộc chiến đấu nào? và giữa ai với ai? Thoạt nhìn dễ đi đến nhận định: đây là cuộc chiến đấu giữa hai con người với hai Tự-ý thức đối lập đòi hỏi sự thừa nhận lẫn nhau. Cách viết minh nhiên của Hegel trong văn bản: “... một cá nhân xuất hiện đối lập với một cá nhân”... (§186) ủng hộ cho nhận định này và **Charles Taylor**, trong tác phẩm “Hegel” (1975) nổi tiếng, đã không ngần ngại lý giải theo hướng ấy: “Ở đây, ta đi tới ý tưởng cơ bản của tiết về phép biện chứng của Chủ và Nô: con người đi tìm và cần sự thừa nhận của những người đồng loại của mình [...]. Mâu thuẫn nảy sinh khi con người, trong một thời kỳ thô lậu, chưa phát triển của lịch sử, nỗ lực giành lấy sự thừa nhận ở những con người khác mà không có sự tương hỗ. Điều này diễn ra trong một thời kỳ mà con người chưa ý thức về tính phổ biến của mình. Một khi họ nhận ra tính phổ biến của mình, ắt họ sẽ khẳng định rằng sự thừa nhận dành cho mình, dành cho những gì mình đang là, có nghĩa là sự thừa nhận con người xét như là con người được mở rộng ra cho mọi con người. Còn ở đây ta chỉ mới gặp con người với tư cách là một cá nhân đang nỗ lực đạt đến sự xác nhận từ bên ngoài. Hegel cho rằng điều này dẫn đến cuộc đấu tranh vũ trang và nhất thiết phải như vậy”... (bản tiếng Đức, 208-209). Ta dễ dàng nhận ra ở đây cuộc “chiến tranh của tất cả chống lại tất cả” (bellum omnium contra omnes) trong “trạng thái tự nhiên” của **Thomas Hobbes**. Nhưng, khác với cuộc “chiến tranh omnium contra omnes” của Hobbes được định đoạt bằng một kẻ chiến thắng tuyệt đối, cuộc “chiến đấu mất còn” của HTHTT được tiến hành một cách năng động và biện chứng với kết quả tạm thời là sự dị biệt giữa Chủ và Nô, tức giữa Tự-ý thức đứng vững được trong cuộc chiến đấu và Tự-ý thức chịu khuất phục để bảo tồn mạng sống với cái giá phải trả là sự lệ thuộc, mất tự do. Từ đó bắt đầu diễn trình biện chứng nổi tiếng của việc làm Chủ và làm Nô: Chủ buộc Nô phải lao động và điều này có nghĩa: Chủ làm cho Nô thấm thía về sự mất độc lập tự chủ bằng cách để cho Nô gắn liền với tính độc lập tự chủ và tính dễ kháng của sự vật ở thế giới bên ngoài; nhưng cũng chính qua đó, Chủ trở thành phụ thuộc vào Nô, bởi để có thể sống còn, Chủ vẫn cần hưởng thụ thành quả lao động của Nô. Rút cục, Chủ tự biến mình thành Nô của Nô và mở ra cho Nô cơ hội để có được kinh nghiệm cao hơn về **sự tự do** của Tự-ý thức, điều mà Chủ không có được; đó là kinh nghiệm về tính không độc lập

tự chủ của những sự vật trong thế giới bên ngoài thông qua lao động, vì lao động xóa bỏ và vượt bỏ tính độc lập tự chủ của chúng. Kết quả của kinh nghiệm này là **sự tự do trong tư tưởng**, thể hiện trong lịch sử với hình thức của thuyết khắc kỷ, thuyết hoài nghi và “ý thức bất hạnh” như sẽ thấy trong tiết sau. Về mặt lịch sử xã hội, cũng không khó khăn để từ thuyết khắc kỷ và thuyết hoài nghi này ta liên tưởng đến chế độ chiếm hữu nô lệ của Hy Lạp cổ đại. Với ý tưởng hệ trọng rằng **lao động** kiến tạo hình thể và đào luyện (formt und bildet) – không chỉ cho đối tượng mà cho cả người lao động –, ta càng nhận rõ ý nghĩa và tầm vóc lịch sử của đoạn văn này. Chính chàng sinh viên trẻ mang tên **Karl Marx** đã nghiền ngẫm những dòng này và sẽ vận dụng chúng như hạt mầm cho sự điệp thật sự mang tính cách mạng trong bối cảnh đương thời: nếu lao động đào luyện con người thì những điều kiện lao động vô nhân đạo của xã hội công nghiệp sẽ làm méo mó con người, từ đó ông đi đến kết luận: người lao động tạo ra sự tha hóa của chính mình thông qua lao động bị bóc lột! Nếu ở Hegel, sự việc được nhìn ở giác độ “tích cực”: “thông qua lao động, ý thức đi đến được với chính mình”, tức đạt được tự do và giải phóng thì K. Marx xét cả mặt “tiêu cực”: dưới những điều kiện lao động vô nhân đạo, người lao động “không đi đến được với chính mình”, không “đạt thân” và do đó, cần phải thổi bùng ngọn lửa phê phán và cải tạo xã hội. (Ta cũng không quên việc lạm dụng quan niệm về lao động này của Hegel trong khẩu hiệu “lao động tạo nên tự do!”/“Arbeit macht frei!” đặt ở ngay cổng vào các trại tập trung dã man của phát xít Hitler!).

Biện chứng “làm Chủ và làm Nô” của Hegel quả nhiên có chứa đựng những yếu tố cho phép dẫn tới hoặc rút ra các nhận định mang tính triết học lịch sử⁽¹⁾, nhưng, có lẽ do diễn trình không hề đơn giản của lịch sử hiện thực (vd: người nô lệ cổ đại không dễ dàng “xóa bỏ” sự tự do thống trị của giai cấp chủ nô bằng lao động; hay giai cấp tư sản – phải lao động – không dễ dàng “xóa bỏ” giai cấp quý tộc – không phải lao động – để kết thúc chế độ phong kiến...), nên không phải ngẫu nhiên mà bản thân Hegel, trong “**Các bài giảng về triết học của lịch sử thế giới**” về sau này, đã **không** sử

⁽¹⁾ Chính Hegel, trong chừng mực nào đó, cũng đã hiểu theo nghĩa này, khi trong “**Bách khoa thư**”, III §432A, Hegel cho rằng cuộc đấu tranh để được “thừa nhận” theo kiểu Hobbes là thuộc về “trạng thái tự nhiên”, còn trong nhà nước hiện đại, sự thừa nhận được đảm bảo bằng những phương tiện khác. Xem thêm: **Trần Đức Thảo: “La Phénoménologie de l’Esprit et son contenu réel”/“HTHTT và nội dung hiện thực của nó”** (Les Temps modernes = ISSN 1149-4026, số 36, 1948, tr. 492-569: “Dưới sự [vận động] trở thành của Tự-ý thức, Marx đã nhận ra sự vận động của lịch sử nhân loại; [nhưng] còn phải chỉ ra nội dung ấy trong chi tiết” (tr. 493). Rồi, trong bài đã dẫn: “**Hạt nhân duy lý trong triết học Hegel**”, **Trần Đức Thảo** đã lý giải và phê phán tiết này của Hegel hoàn toàn theo tinh thần và quan điểm của chủ nghĩa duy vật lịch sử.

dựng trở lại phép biện chứng làm Chủ và làm Nô⁽²⁾.

6.2.2.2. Cách tiếp cận “nhân loại học triết học” (Alexandre Kojève) (1902-1968)

a) Việc tái phát hiện Hegel ở Pháp:

Khác với ở Ý, Anh, Mỹ, ảnh hưởng của Hegel ở Pháp khá ít ỏi cho đến khoảng năm 1930 của thế kỷ trước. Truyền thống triết học Pháp thường gắn với Descartes và Kant, ít thiện cảm với “phép biện chứng” của Hegel. Trong một hội nghị vào năm 1930 về tình hình nghiên cứu Hegel ở Pháp, **Alexandre Koyré** lấy làm tiếc rằng không có gì nhiều để tường trình. Nhưng, vào năm 1961, khi bản báo cáo được in lại, ông bổ sung một tái bút, cho biết tình hình đã hoàn toàn khác trước. Giữa hai mốc thời gian là một sự “phục hưng” đầy ấn tượng về triết học Hegel ở Pháp: đó là sự phát hiện Hegel như là nhà tư tưởng về **cái cụ thể** chứ không phải như cha đẻ của một hệ thống trừu tượng⁽¹⁾. Hình ảnh đáng sợ của một Hegel-kiến trúc sư cho một hệ thống phi nhân đòi hỏi “sự phục tùng triệt để của cá nhân trước Nhà nước” dưới mắt Mounier nhường chỗ cho hình ảnh một Hegel trẻ trung, nhạy cảm trong tác phẩm “Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel”/“Sự bất hạnh của ý thức trong triết học Hegel” (1929) của **Jean Wahl** bàn sâu về Chương IV này của HTHTT. Nhưng, bước ngoặt quyết định cho sự tái phát hiện này là loạt bài giảng của **Alexander Kojève** về Hegel tại “École pratique des Hautes Études” ở Paris từ 1933-1939. Đề tài của loạt bài giảng này lúc đầu là của Alexandre Koyré về “triết học tôn giáo của Hegel” nhưng thực chất lại trở thành sự lý giải khá dài quyển HTHTT khi khóa giảng được A. Kojève đảm trách (cả hai đều gốc Nga và học triết học ở Đức). Loạt bài giảng của Kojève gây tác động rộng rãi trong triết học Pháp hiện đại (trong số những người được nghe giảng là các tên tuổi lớn: Merleau-Ponty, J. P-Sartre, J. Hyppolite, André Breton, Erich Weil, Raymond Quesneau, Raymond Aron, Jacques Lacan, Georges Bataille...). Loạt bài được chỉnh lý vào năm 1947 và công bố dưới nhan đề: “**Introduction à la lecture de Hegel**”/ “**Dẫn nhập vào việc đọc Hegel**”⁽²⁾. Việc lý giải Hegel trong viễn tượng **hiện tượng luận-**

⁽²⁾ Khi đi vào nghiên cứu lịch sử hiện thực, nhất là về xã hội hiện đại (xem: **Hegel: Triết học pháp quyền**: Xã hội dân sự §§158-256), Hegel lại có cái nhìn bi quan về tính chất và năng lực của bộ phận “dân đen” (Pupel) trở thành “vô sản lưu manh” trong xã hội (tư bản) hiện đại khi bị loại trừ ra khỏi mọi nguyên tắc đạo đức của xã hội và không có năng lực hành động tập thể, khác với các phân tích và nhận định về sau này của Marx.

⁽¹⁾ **Merleau Ponty**: “Hegel có mặt nơi khởi nguyên của tất cả những gì vĩ đại đã diễn ra trong triết học trong vòng một thế kỷ nay... Ông đề xướng nỗ lực nghiên cứu về cái phi-lý tính và sự kết nạp nó vào trong một lý tính được mở rộng và việc này trở thành nhiệm vụ phải giải quyết trong thế kỷ hiện nay của chúng ta”. (Sens et non-sens. Paris 1948: 125).

⁽²⁾ Xem thêm: Thư từ trao đổi không được công bố giữa **A. Kojève** (7.10.1948) và **Trần Đức Thảo** (30.10.1948): trong Alexandre Kojève et Trần Đức Thảo:

hiện sinh khá độc đáo của Kojève sẽ được J. Hyppolite (1907-1968) tiếp tục trong bộ sách chú giải về quyển HTHTT năm 1946⁽¹⁾ cùng với bản dịch tác phẩm này sang tiếng Pháp mấy năm trước đó, đồng thời có ảnh hưởng quyết định đến việc tiếp thu có hệ thống tư tưởng Hegel nơi Sartre và Merleau-Ponty về sau. Kojève dựa chủ yếu vào công cụ khái niệm của Heidegger trong “phân tích tại thể” (Daseinanalyse), nhưng ông sử dụng nó theo cách riêng giống như ông chỉ “mượn” Hegel để nói lên ý của mình như chính ông thừa nhận là “không mấy quan tâm tìm hiểu xem chính Hegel muốn nói gì trong sách của ông ta [...], và “đã cường điệu một cách hữu ý vai trò của biện chứng Chủ-Nô”... (thư gửi Trần Đức Thảo, 7.10.1948, Hợp lưu 79, tr. 32-33), qua đó ông hiểu triết học hiện sinh như là triết học lịch sử-xã hội và đề ra các quy định cơ bản của hiện sinh con người, mở đường cho tác phẩm nổi tiếng “L’être et le néant”/“Tồn tại và hư vô” (1943) và “Critique de la raison dialectique”/“Phê phán lý tính biện chứng” (tập I, 1960; tập II: tư liệu di cảo, 1985) của J. P. Sartre, tác phẩm “Humanisme et terreur”/Chủ nghĩa nhân bản và sự khủng bố (1947) của Merleau-Ponty; cũng như cho khái niệm then chốt của J. Bataille về tính chủ quyền, cho quan niệm của J. Lacan về sự ham muốn. Kojève xem Hiện tượng học của Hegel như một “nhân loại học triết học”, theo đó đối tượng đích thực của triết học (kể cả của thần học!) là “bản thân con người” trong thế giới lịch sử. Ta thử tìm hiểu sơ qua cách lý giải, hay đúng hơn, cách “đọc” Hegel của Kojève trong tinh thần của một “thuyết vô thần nhân bản” vốn còn ít được giới thiệu ở nước ta:

b) “Tính phủ định”:

Trước hết, Kojève tập trung mô tả “sự tồn tại của con người” dựa trên khái niệm then chốt của Hegel: **tính phủ định**. Kojève tìm thấy trong khái niệm này chiếc chìa khóa để xác định sự tồn tại của con người như là **sự tự do**. Tính phủ định vốn đã nằm ngay trong tính quy định trực tiếp, đầu tiên, đó là **sự ham muốn (Begierde/désir)**. Hiện sinh con người cảm rễ rất sâu trong sự ham muốn như là **sự thiếu thốn** một cái gì. Cho nên, tính phủ định tự hiện thực hóa trong **hành động (Handlung/l'action)** để cải biến cái có sẵn nhằm thỏa mãn sự ham muốn. Hành động là một sự phủ định đối với cái có sẵn, cái được cho (négation du donné), một sự “vượt bỏ” (dépassement, transcendence) cái có sẵn ấy. Hành động biến cái có sẵn thành một cái khác với bản thân nó, tức thành cái không phải là nó. Vậy, so sánh với cái có sẵn, hành động là sự sáng tạo (création) ra một cái mới, cái trước đó chưa có. (Vd: đốn cây để biến nó thành một khối gỗ nhằm đóng bàn ghế). Hành động kiến tạo hình thức, tức xử lý cái có sẵn theo một mục

correspondance inédite. Présentation de G. Javezyk et P. J. Labarrière. Genève = ISSN 1155-3219, số 2, 1990, tr. 131-137; bản dịch của **Chân Phương**, Hợp Lưu số 79, 10-11.2004, tr. 32-37.

⁽¹⁾ **Jean Hyppolite**: Genève et structure de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel/Sự hình thành và cấu trúc của quyển HTHTT của Hegel, Paris 1946.

đích, một ý đồ hay một dự phóng. Và, chính qua **lao động** mà tính phủ định tự triển khai ở trong lịch sử. “Sự phát triển sáng tạo đích thực, tức việc vật chất hóa một tương lai vốn không phải chỉ là một sự kéo dài đơn giản của quá khứ bằng hiện tại, chính là **lịch sử**”⁽¹⁾. Ở đây, Kojève vừa dựa vào Bergson (sự phát triển như là sáng tạo cái mới), vừa nhấn mạnh điểm khác biệt căn bản: **tính lịch sử** của hành động. Con người là tồn tại phủ định, không phải là một cái có sẵn đơn thuần. Với tư cách là hành động, con người là một “*hư vô*” (*néant*), không phải là một *hư vô* thuần túy mà là cái gì “*hư vô hóa*” (*anéantit*) cái tồn tại có sẵn (*l'être donné*): “Phủ định cái có sẵn mà không kết liễu thành một cái *hư vô* có nghĩa là tạo ra một cái gì trước đó không hiện hữu” (tr. 494).

Nhưng, khi con người cải biến cái có sẵn bằng hành động, con người cũng cải biến, tự đào luyện chính bản thân mình, vượt ra khỏi chính mình, xét như một cái gì có sẵn. (dẫn đến “*công thức*” của Sartre sau này: “con người không phải là cái đang là mà là cái không phải đang là”). Nói cách khác, cái Tôi là sản phẩm của chính mình: “Cái Tôi sẽ là (trong tương lai) thông qua việc phủ định (hiện tại) đối với cái đã là (trong quá khứ)” (tr. 494). Do đó, vấn đề đặt ra là cần phát triển một “**bản thể học nhị nguyên**” (tr. 487) đối lập hai hình thức tồn tại khác nhau: một bên là sự tồn tại thông qua tính phủ định (Tự do) và bên kia là sự tồn tại thông qua tính đồng nhất đơn giản (cái có sẵn như là cái đang là). Kết luận này của Kojève tuy lấy cảm hứng từ Hegel (xem thêm §399) nhưng dẫn ta đến gần Sartre và ngày càng xa Hegel!.

c) Quan hệ với tính phủ định khác:

Như đã nói, con người vượt bỏ cái có sẵn và vượt bỏ chính mình như là cái có sẵn. Nhưng, một sự vượt bỏ đích thực đối với chính mình chỉ có thể có được trong quan hệ với một sự tự do khác. Nhưng, điều này cũng chỉ có thể có được khi sự ham muốn không nhắm đến một cái có sẵn mà nhắm đến một tính phủ định khác, một “*cái hư vô*” khác, tức một ham muốn khác. Chỉ trong quan hệ này, con người mới đi ra khỏi chính mình và tự bộc lộ mình với chính mình; nói cách khác, mới này sinh được **Tự-ý thức**: con người có ý thức về chính mình như là tính phủ định hay Tự do.

Quan hệ với người khác diễn ra trong tiến trình của **sự thừa nhận**. Trong quan hệ ấy, sự ham muốn trở thành một sự ham muốn được người khác thừa nhận như là sự tự do. Nhưng, quan hệ thừa nhận lẫn nhau không phải là đương nhiên. Thoạt đầu, trong chừng mực người khác bị xem như cái gì có sẵn, sự độc lập tự chủ của người khác phải bị phủ nhận. Sự phủ nhận lẫn nhau là cuộc chiến đấu để thống trị người khác, với kết quả là mối quan hệ kẻ thắng, người bại. Kẻ thắng là Chủ (kẻ thống trị), người bại là Nô (kẻ bị thống trị, phục tùng người khác để bảo tồn mạng sống). Từ điểm xuất phát ấy, Kojève xem tiết “*làm Chủ và làm Nô*” là hạt nhân của quyền

⁽¹⁾ Kojève, 1947: 483.

HTHTT và lý giải nó như là một kịch bản giữa “chủ nô” và “nô lệ”⁽¹⁾. “Kịch bản” này đại lược như sau:

- Quan hệ thoạt đầu là bất bình đẳng; vì một bên, Chủ, được Nô thừa nhận nhưng bản thân không đáp lại bằng sự thừa nhận. Chủ được thừa nhận như là Tự-ý thức, tính phủ định, Tự do, tức “cho-mình” (für sich). Điều này thể hiện ở chỗ sự hiện hữu của Nô là lao động cho Chủ để Chủ hưởng thụ. Quyền lực của Chủ với Nô là thông qua sự vật mà Nô phải gắn liền bằng lao động.

Chủ được Nô thừa nhận bằng cách Chủ biến Nô thành cái gì không bản chất trong quan hệ với chính mình. Nhưng, Tự-ý thức này là sai lầm vì dựa trên sự lệ thuộc của Nô. Chủ chỉ là Chủ thông qua Nô, trong chừng mực Nô thừa nhận Chủ là Chủ. Sự mâu thuẫn giữa sự độc lập tự chủ giả tưởng của Chủ và sự lệ thuộc thực tế vào Nô còn đi xa hơn: Chủ được Nô thừa nhận nhưng lại không thừa nhận Nô, nhưng một sự thừa nhận từ kẻ mà ta không thừa nhận là vô giá trị. Sự thống trị đẩy Chủ vào ngõ bí: Chủ muốn được Nô thừa nhận, muốn được xem như Tự-ý thức, tức nhìn thấy được chính mình trong Nô, nhưng chính Chủ ngăn cản điều ấy.

- Quan hệ không bình đẳng không phải là quan hệ thừa nhận đích thực, vì thiếu tính tương hỗ, “vì những gì phải diễn ra chỉ có thể hình thành nhờ vào việc làm của cả hai” (§182). Kết quả việc làm của Chủ ngược lại với điều mong muốn ban đầu, tức có sự mâu thuẫn nội tại trong ý đồ của Chủ. Kết quả này cho thấy Chủ lệ thuộc vào Nô là người mang Tự-ý thức của Chủ. Sự lệ thuộc nội tại này chuyển dịch viễn tượng của Chủ vào cho Nô. Hãy xét đến mặt trái của mối quan hệ một chiều này để thấy sự “đảo hóa” (Umkehrung):

Nô mang lại hình thể cho sự vật bằng lao động. Hegel nói gọn: “quan hệ phủ định với đối tượng trở thành **hình thể** của đối tượng” (§195). Nô biến sự vật (vd: một khối gỗ) thành một cái gì khác (vd: bộ bàn ghế), tức cải biến nó “theo hình ảnh của mình”, theo ý đồ hay kế hoạch bằng lao động, bằng sự hiện thực hóa chính khả thể của mình. Chính nọ tính của sự vật làm cho ý đồ của con người có thể được bảo tồn thông qua trung giới của lao động. Qua đó, Nô đi ra khỏi chính mình: Nô tự “ngoại tại hóa” (hay tự “đối tượng hóa”, “tự xuất nhượng”) bằng lao động, và có nghĩa là có thể nhận ra chính mình trong đó. Trước đây, Nô thừa nhận Chủ như là Tự-ý thức hay như là sự tự do, bây giờ, Nô cũng có thể tự trải nghiệm về mình một cách tự giác. Khi kiến tạo hình thể hay “đào luyện” sự vật, Nô cũng kiến tạo và đào luyện chính mình. Nô làm cho mình được tự do bằng cách tự quyết về cuộc sống của mình.

⁽¹⁾ thay vì hiểu **Chủ-Nô (Herr-Knecht)** như các hình thái của Tự-ý thức hay như là các “tính cá nhân phổ biến”, Kojève hiểu như là **Chủ nô (Sklavenhalter)** và **nô lệ (Slave)** trong lịch sử hiện thực.

- “Sự đảo hóa” là ở chỗ: ở đây mới thực sự có sự độc lập tự chủ đúng thật. Sự thống trị hiện thực không phải là của Chủ mà là của Nô, với Tự-ý thức đích thực. Trong hình thể của sự vật, con người đi ra khỏi chính mình, nhưng chính nhờ đó mà nhận ra lại chính mình trong thành quả, tức, như Hegel nói, đi đến với chính mình thông qua lao động (§195). Qua lao động, một “thế giới” được kiến tạo nên, đồng thời, trong đó con người “**ở trong nhà nơi chính mình**” (*bei sich selbst*). Ta đạt đến điểm trung tâm của Kojève: thế giới, trong đó con người đạt được chính mình, là một thế giới **văn hóa, lịch sử** (tr. 31). Thế giới ấy do con người tạo nên và cũng trong đó, con người tự tạo nên chính mình. Từ đó, ta có sự quy định bao trùm của hiện sinh con người: **sử tính (Geschichtlichkeit) của con người**. Tóm lại, con người là kết quả của việc làm của chính mình, nhất là trong quan hệ với người khác. Lịch sử thoát thai từ biện chứng Chủ-Nô, từ “cuộc đấu tranh (để được thừa nhận) và lao động”. Con người tự giải phóng bằng lao động; lao động hiện thực hóa sự tiến bộ trong lịch sử, do đó, **lịch sử là “lịch sử của người Nô lao động”** và xã hội sẽ là xã hội của những công dân tự do, thừa nhận lẫn nhau vì đã đạt đến sự độc lập-tự chủ của Tự-ý thức thông qua đấu tranh hay lao động. Qua đó, lịch sử cũng hoàn tất và còn lại chỉ là tiến trình tiếp diễn của sự hoàn tất này. (Với Kojève, lịch sử kết thúc thì... lời nói và lý luận cũng kết thúc theo vì chẳng còn có gì **mới** để nói nữa cả. Từ đó, ông “quy ẩn”, rời bỏ chữ nghĩa và giảng đường, đi làm... công chức cho Bộ kinh tế-tài chính Pháp!).

d) Cách đọc của Kojève dẫn tới các hệ luận đáng chú ý:

- Theo Kojève, chỉ có “hiện thực của con người” (*la réalité humaine*), tức chỉ có thế giới xã hội và lịch sử, mới có **tính biện chứng**, chứ không phải giới Tự nhiên tự mình (tr. 474). Chỉ trong thế giới thực tại ấy mới có sự “vượt bỏ”, sự phủ định cái có sẵn một cách đúng nghĩa và mới có mối quan hệ với một tính phủ định khác, đi ra khỏi viễn tượng của riêng tôi. Chỉ ở đây mới có thể nói đến hành động giữa những tự do khác nhau, đến “việc làm nhị bội” (Hegel) hay “sự tương tác” (Kojève) (tr. 51, 172) ⁽¹⁾.

- Thoạt nhìn, **có vẻ** cách đọc của Kojève gần với cách đọc đầu tiên theo viễn tượng triết học lịch sử mang màu sắc mác xít. Nhưng thực ra là ngược lại. Kojève muốn đưa cách đọc trước về lại với cơ sở hiện sinh – mà theo ông là đã bị xao nhãng hoặc **bị đè nén (supprimé)** (tr. 116); đó là: sự ham muốn, tính phủ định, biện chứng của sự thừa nhận; sự sợ hãi và cái chết (§196).

- Kojève cũng không lặp lại sự phê phán của truyền thống mác xít đối với

⁽¹⁾ Nhiều nghiên cứu gần đây cũng cho thấy bản thân K. Marx cũng rất thận trọng khi tiếp thu và phê phán “phép biện chứng” của Hegel. Ông chủ yếu vận dụng phép biện chứng vào phạm vi kinh tế chính trị học, tức trong phạm vi “thực tiễn” (Praxis) của mối quan hệ giữa con người **với** Tự nhiên và **với** nhau, hơn là vào bản thân giới Tự nhiên.

Hegel, rằng Hegel chỉ biết và thừa nhận “lao động tinh thần trừu tượng”⁽²⁾. Như Gadamer⁽³⁾ nhận xét, lao động mà Hegel nói ở đây rõ ràng là “lao động vật chất, và kinh nghiệm mà ý thức có được ở đây là kinh nghiệm về **tính tinh thần của mọi lao động chân tay**”. Như sẽ thấy ở cuối chương V đầu chương VI (bản lề giữa “Lý tính” và “Tinh thần”), Hegel luôn gắn chặt “cái biết” và “việc làm” (Tun) vào trong khái niệm về “**cái biết hiện thực**” (*wirkliches Wissen*). Có lẽ cần tìm hiểu kỹ hơn về khái niệm “việc làm” (Tun) và “lao động” (Arbeit) nơi Hegel trong quan hệ với khái niệm “cái biết” (Wissen) để thấy: “cái biết hiện thực” không thể chỉ là cái biết trừu tượng và “lao động” cũng không thể chỉ là lao động sản xuất vật chất. Kojève cũng có cách hiểu khác về chữ “Tinh thần” (khác với Hegel lẫn với truyền thống mác xít!): **Tinh thần** biểu thị cái gì nối kết những sự tự do cá biệt, tức, cái gì tự hình thành nên giữa những tự do cá biệt ấy.

- Với việc xác định triết học hiện sinh như là triết học lịch sử và xã hội cũng như việc giới hạn phép biện chứng vào “hiện thực của con người”, Kojève cung cấp cơ sở cho lý luận của Sartre sau này trong quyển “Phê phán lý tính biện chứng”. Nhưng, khác với Sartre, Kojève cho rằng chính hiện thực (lịch sử) mới có **tính biện chứng** chứ không phải bản thân **phương pháp**. Theo ông, phương pháp của Hegel ở đây chính là phương pháp **hiện tượng học** theo nghĩa của Husserl và Heidegger. Do đó, “HTHTT là một sự mô tả hiện tượng học về hiện sinh con người. Nghĩa là, ở đây, hiện sinh con người được mô tả như nó xuất hiện ra hay chỉ ra cho người đang sống thật với hiện sinh ấy” (tr. 576). Với cách lý giải này, Hiện tượng học của Hegel được “hội nhập” vào với phong trào hiện tượng học đang phát triển mạnh mẽ từ Đức sang Pháp ở những thập niên giữa thế kỷ 20.

6.2.2.3. Cách tiếp cận “nội tại” (immanent):

Hình ảnh “Chủ-Nô” có sức ẩn dụ quá mạnh, hầu như có sức sống riêng lời cuốn cả tác giả của nó, nên chính hình ảnh ấy làm che khuất điều tác giả thực sự muốn nói. Nhận định ấy đưa cách tiếp cận thứ ba trở về lại với nội dung chủ yếu của tiết này: **sự nhân đôi của Tự-ý thức bên trong chính nó** chứ **chưa** phải như hai đối thủ cụ thể chỉ có thể xuất hiện ở bước sau trong môi trường “đạo đức” (xã hội) (theo cách hiểu này, khi Hegel viết ở §177: ... “như vậy, **khái niệm về Tinh thần** đã có mặt ở đây cho ta”... “ý thức chỉ có được bước ngoặt của nó là ở trong Tự-ý thức như là trong **khái niệm về Tinh thần**”..., thì “Tinh thần” – tức Tinh thần **khách quan** thể hiện trong đời sống xã hội – chỉ mới là “**khái niệm**”, tức, chỉ mới là **trên nguyên tắc**

⁽²⁾ Marx/Engels: Werke, Erg. Bd 1/Tác phẩm, tập I bổ sung, Berlin 1968, tr. 574.

⁽³⁾ H. G. Gadamer: Hegels Dialektik des Selbstbewußtseins/Biện chứng của Hegel về Tự-ý thức, trong Fulda/Henrich (chủ biên): “Materialien zu Hegels Phänomenologie des Geistes”/Tư liệu về HTHTT của Hegel, Frankfurt/M, 1973, tr. 240.

của một **tính liên-chủ thể** trong sự tự nhân đôi của Tự-ý thức, chứ **chưa** hiện thực hóa trong môi trường “đạo đức” (xã hội): điều này chỉ sẽ diễn ra ở chương VI (“Tinh thần”): §438 và tiếp, mà bước chuẩn bị thực sự cho nó là từ §§394-437: “Tính cá nhân **thực tồn** tự mình và cho-mình”). (Xem: Chú giải dẫn nhập: 7.4).

a) Sự nhân đôi của Tự-ý thức:

Hegel viết: “bây giờ ta hãy xét xem khái niệm thuần túy [tức về nguyên tắc, N.D] này về sự Thừa nhận, về sự Nhân đôi của Tự-ý thức **trong sự thống nhất của nó** xuất hiện ra cho Tự-ý thức như thế nào trong tiến trình vận động của nó” (§185) và “trong sự vận động này, ta thấy quá trình được lặp lại giống như đã diễn ra trước đây như là sự tương tác của các Lực, tuy nhiên, trong trường hợp này, là được lặp lại **ở bên trong lòng ý thức**” (§184). Như thế, đây là hai hình thức (Formen) hay hai hình thái (Gestalten) của bản thân Tự-ý thức: một bên là Tự-ý thức xét như sự đồng nhất tuyệt đối, và bên kia là Tự-ý thức nắm bắt chính mình như là cái đối lập. Tự-ý thức đã tự nhân đôi chính mình trong sự phân biệt với chính mình. Nói rắc rối hơn: sự nhân đôi của Tự-ý thức là khi cái Tôi đã nhận biết chính mình như là cái đối lập đối với cái đối lập. Cổ ngữ là: cái Tôi, trong khi gắn mình với những đối tượng bên ngoài, đã đặt mình vào thế đối lập với cái Tôi khác của mình; và, quay trở về lại với chính mình bằng cách nhận ra chính mình như là sự thống nhất với cái đối lập ấy!

Như đã biết, theo Hegel, tất cả những gì tồn tại, về căn bản, đều là Tự-ý thức vì đó là bộ phận của Tự-ý thức của tôi: đối tượng không chỉ là một tảng đá vô tri, trái lại, nó là toàn bộ giới tự nhiên, từ đó sự sống vươn lên trong tiến trình biện chứng trong tính vô tận của nó. Trong chừng mực đó, cái Tự-ý thức này cũng tiến hành cuộc đấu tranh ở bên trong tôi. Nói cách khác, hai hình thái đối lập nhau của Tự-ý thức là:

- Tự-ý thức biết về chính mình: sự ham muốn của nó là ý chí tự khẳng định chính mình. Nó tìm mọi cách ngăn cản sự phủ định nó ở trong cái khác.

- Tự-ý thức đánh mất chính mình ở nơi thế giới đối tượng khách quan: sự ham muốn của nó là gắn liền với thế giới và cũng tìm cách ngăn chặn sự phủ định của hình thái Tự-ý thức kia.

Sự giằng co là ác liệt, “mất còn”, và, kết quả như đã thấy: không hình thái nào có thể tồn tại mà không có hình thái kia gắn với ý nghĩa câu thơ của Goethe mô tả “tâm trạng” của Faust: “Ôi, trong ta, có hai linh hồn cùng ở!”. (Zwei Seelen wohnen, ach! In meiner Brust). Có thể nói dễ hiểu: sự nhân đôi của Tự-ý thức là sự căng thẳng, xung đột giữa tính hướng nội, tự quy, tồn tại-cho mình và tính hướng ngoại, tha quy, tồn tại cho cái khác, bên trong cùng một con người. Ta sẽ còn thường xuyên gặp lại các hình

thức khác của **sự nhân đôi** này trong các chương sau⁽¹⁾.

b) Nhận diện hai “đôi thủ”:

Theo cách hiểu này, hai đôi thủ trong cuộc “chiến đấu mắt còn” không phải – hay đúng ra là **chưa** phải – là hai con người cá nhân bằng xương bằng thịt mà là hai chiếc “mặt nạ” của Tự-ý thức như hai “nhân vật” trong một màn trình diễn (*dramatis personae*). Chúng có thể xuất hiện như hai “nhân vật” trong hư cấu văn học, vd: trong vở kịch “*Chủ Puntila và tớ Matti*”/“*Herr Puntila und sein Knecht Matti*” của **Bertolt Brecht**, hay, tiêu biểu hơn, như hai người bạn “*Narziß và Goldmund*” trong truyện cùng tên của **Hermann Hesse**⁽²⁾. Chàng tu sĩ Narziß tìm thấy lẽ sống và bản sắc của mình trong thế giới tinh thần tự quy. Nhưng, từ khi kết bạn với chàng lãng tử Goldmund, tính tự quy này bị chao đảo. Làm bạn với Goldmund, Narziß trở thành một con người khác. Ở Goldmund cũng vậy. Tự-ý thức của chàng gắn chặt với thú vui trần thế, luôn đi ra khỏi chính mình và sẵn sàng “hiến dâng” cho người khác. Tình bạn với Narziß làm cho sự tự đánh mất mình một cách vô độ này cũng bị chao đảo. Nếu rút cục, cả hai Narziß và Goldmund đều nhận ra chính mình nơi người bạn của mình, họ thực hiện điều Hegel đã đòi hỏi: “họ thừa nhận nhau như là đang thừa nhận **lẫn** nhau” (§184): một bên (Narziß) tránh khỏi sự đánh mất kích thước xã hội (*Sozialverlust*), bên kia (Goldmund) tránh khỏi sự đánh mất bản thân (*Ichverlust*).

Tuy nhiên, không nhất thiết phải là “hai nhân vật” như nơi H. Hesse và B. Brecht mà chỉ cần nơi **một** con người, vì “cuộc chiến tranh” giữa hai hình thức của việc tự hiện thực hóa – như nơi Narziß và Goldmund – có thể diễn ra trong nội tâm na ná như trong nhân vật Faust của Goethe đã diễn trên hay trong nhân vật “**tôi**” của nhà văn **Mạc Can** trong “**Tám ván phồng dao**” (NXB Hội nhà văn): “Hai con người này trong tôi không hòa thuận, một trầm tư, sấm hối, còn một có cơ phá phách, hỗn loạn, bất kham. Chúng là một con gà chọi nhốt chung với một con vịt, một kẻ hung hăng thích xung đột, kẻ thì ngây thơ và hoàn toàn thụ động”. Bây giờ, ta hãy nghe Hegel giới thiệu “diễn viên” trong vở kịch bi tráng này: “Sự phân rã [giải thể] của cái “nhất thể đơn giản này [Tự-ý thức] là kết quả của kinh nghiệm đầu tiên; qua đó, một Tự-ý thức **thuần túy** được thiết định và [bên cạnh đó] là một ý thức **không** tồn tại-cho mình một cách thuần túy mà **tồn tại cho một cái khác**, tức, như là một ý thức tồn tại đơn thuần trực tiếp (*seiend*) hay là ý thức trong hình thái của **vật tính**. Cả hai yếu tố đều có tính bản chất; [nhưng] vì **thoạt đầu** chúng không ngang bằng và đối lập nhau, và sự phản tư của chúng vào trong sự thống nhất **chưa** hình thành, nên chúng hiện hữu

⁽¹⁾ Vd: “ý thức thượng lưu/ý thức hạ lưu” (§497 và tiếp); “ý thức tội lỗi/ý thức phán xét” (§660 và tiếp)...

⁽²⁾ Xem: **H. Hesse**: “*Narziß und Goldmund*”; bản tiếng Việt: “*Đôi bạn chân tình*”, Vũ Đình Lưu dịch, NXB Ca dao, không nhớ năm.

như hai hình thái đối lập nhau của ý thức. | Một hình thái là ý thức độc lập-tự chủ và bản chất của nó là **tồn tại-cho mình**; còn hình thức kia là không độc lập-tự chủ và bản chất của nó là **sự sống** [mạng sống] hay là **tồn tại-cho một cái khác**. | Cái trước là **Chủ**; cái sau là **Nô**". (§189). Vậy, Chủ và Nô là hai diễn viên chính, một bên là Tự-ý thức thuần túy, bên kia là ý thức tồn tại "cho một cái khác... trong hình thái của vật tính". Chữ "**thoạt đầu**" trong câu trích dẫn trên đây là rất hệ trọng, vì nó nói lên sự không ngang bằng, "không bình đẳng", sự đối lập, đồng thời ngụ ý: cái gì thoạt đầu không ngang bằng có thể đi đến kết thúc là sự ngang bằng, sự thừa nhận bình đẳng, sự tương hỗ như diễn trình biện chứng sẽ diễn ra mà ở đây ta chỉ có thể ôn lại ngắn gọn đặc điểm của hai hình thái:

- **Chủ**: là yếu tố hay phương diện (Moment) trong Tự-ý thức biết chính mình như là Tự ngã vĩnh cửu, như là sự đồng nhất thuần túy. Nó không muốn để cho sự vật nào, đối tượng nào của đời sống quy định nó. Với tính bất định vô tận này, nó kêu đòi tính vô tận với tư cách là sự ngang bằng tuyệt đối với chính mình. Nó muốn tự giới hạn nơi cái tồn tại-cho mình thuần túy, tức nơi tính độc lập-tự chủ. Nó không nhận ra rằng như thế sẽ không đạt được gì vì nó không thể hiện thực hóa chính mình bằng cách ấy. Nó bóp nghẹt sự hiện thực hóa vốn cần thiết cho sự tự tồn bằng cái Tôi = Tôi chết cứng. Vì thế, nó đi vào xung đột với phương diện khác của Tự-ý thức **của chính mình**.

- **Nô**: là phương diện trong Tự-ý thức xuất hiện ra như là Tự ngã hữu tận. Nó là một loại Tự-ý thức "phàm tục" bị hấp dẫn và gắn chặt với đối tượng bên ngoài, tức với cái tồn tại-khác của sự tự-ngang bằng tuyệt đối. Nó biết về những sự vật này, yêu thích sự hiện hữu tự nhiên, chưa biết về chính mình. Nhưng, nó là ý thức **hành động**, được quy định bởi "tính đối tượng khách quan". Cũng vì tính quy định, tính hữu tận và tính bị giới hạn này của sự vật, nó sợ hãi trước cái chết, vì tất cả những gì được quy định đều sẽ bị tiêu vong, vì vật tính là hữu tận, là mặt bản chất đối với nó. Song, thông qua lao động, ý thức làm nô đi ra khỏi chính mình, và với tư cách là ý thức lao động, gạt bỏ sự không độc lập-tự chủ. Hình thể của sự vật, sản phẩm của "sự ham muốn bị kìm hãm" mang lại cho ý thức "ý nghĩ riêng" chứ không còn là "ý nghĩ xa lạ" (§196), vì ý thức tìm lại được chính mình ở trong lao động. Qua việc tìm thấy chính mình trong cái khác, ý thức làm nô đi đến với chính mình và, về phía nó, qua đó, trở thành Tự-ý thức.

6.2.2.4. Lao động – sự sợ hãi – Tự do:

Cả ba cách tiếp cận tuy khác nhau nhưng đều dẫn đến kết luận: sự bế tắc của phương diện "Chủ" mở ra cơ hội cho một kinh nghiệm cao hơn về sự **tự do** của Tự-ý thức vốn bị khép kín nơi "Chủ", tức kinh nghiệm về tính không độc lập-tự chủ của thế giới khách quan thông qua lao động của phương diện Nô, vì lao động vượt bỏ tính độc lập-tự chủ của sự vật bên ngoài. Kết quả của kinh nghiệm này là sự **tự do trong tư tưởng** và rồi sẽ mở ra **phép biện chứng** của sự tự do này như sẽ thấy ở tiết sau (với các hình thái: khắc kỷ, hoài nghi và ý thức bất hạnh). Sự tự do trong môi trường của tư duy chỉ có thể được trải nghiệm **sau khi** vượt qua vấn đề về tính độc lập-tự chủ của thế giới bên ngoài. Tự do, theo Hegel, là tồn tại ở

trong nhà nơi chính mình (Beisichsein) ở trong cái tồn tại khác mà không thủ tiêu cái tồn tại-khác. Ta gặp lại mô hình tư biện cơ bản: **mô hình ấy không chỉ tạo nên cấu trúc của chân lý mà cả của tự do, và nói lên sự nhất trí giữa triết học lý thuyết và triết học thực hành trong hệ thống Hegel**. Mặt khác, sự tự do không phải là món quà tặng dễ dãi mà là thành quả phải trả giá rất cao. Hegel nhấn mạnh đến cả hai mặt của giá phải trả: sự sợ hãi (trước Chủ và trước cái chết) và lao động (kiến tạo hình thể trong kỷ luật và sự vâng lệnh). Ông phác họa cả hai khả năng khi giả thử mặt này thiếu mặt kia:

- **sự sợ hãi**: nảy sinh từ nguy cơ bị phủ định. Một sự “phủ định đơn giản”, tức không có cơ hội để có thể phủ định sự phủ định, sẽ là sự kết thúc. Nếu chỉ đứng yên trong sự sợ hãi (trước cái chết, trước sự hữu tận), con người không thể lao động và cũng không có được tác động nào đối với ý thức. “Sự sợ hãi là nội tại và câm nín” (§196), và, lao động sẽ mãi mãi là “cho-Chủ” và không có khả thể của một sự “tồn tại-cho mình”.

- **lao động**: dù cực kỳ quan trọng, nhưng nếu đơn độc, cũng chỉ là “ý nghĩ riêng ngoan cố” và cũng không gây được tác động cho ý thức. Nó bị quy giảm thành “tài khéo vật vãnh”, còn ở nguyên bên trong ý thức làm nô (§196), không phải là sự kiến tạo **phổ biến**, không thể “làm chủ” với tư cách Tự-ý thức tự do. Như thế, trong cuộc “đấu tranh” vì tự do này, không có kẻ thắng duy nhất, vì cả hai (Chủ, Nô) đều cần đến nhau, nhận ra chính mình trong nhau như là sự tương hỗ của hai phương diện của Tự-ý thức.