

G.W.F. HEGEL

**CÁC NGUYÊN LÝ CỦA
TRIẾT HỌC PHÁP QUYỀN**

(GRUNDLINIEN DER PHILOSOPHIE DES RECHTS)

BÙI VĂN NAM SƠN
dịch và chú giải



NHÀ XUẤT BẢN TRI THỨC

G. W. F. HEGEL
CÁC NGUYÊN LÝ CỦA
TRIẾT HỌC PHÁP QUYỀN

Bản dịch này dựa trên nguyên bản của NXB Suhrkamp Taschenbuch Verlag, Frankfurt am Main 1970, căn cứ vào các tác phẩm 1832-1845, ấn bản mới của Eva Moldenhauer và Karl Markus Michel.

©2010 Bản tiếng Việt NXB Tri Thức và Bùi Văn Nam Sơn

Dịch từ nguyên bản tiếng Đức, giới thiệu, chú thích và chú giải dẫn nhập/Aus dem Deutschen übertragen, eingeleitet, erläutert und kommentiert von Bùi Văn Nam Sơn:

G.W.F. HEGEL: GRUNDLINIEN DER PHILOSOPHIE DES RECHTS ODER NATURRECHT UND STAATSWISSENSCHAFT IM GRUNDRISSE, 1821, Suhrkamp, Hegels Werke in 20 Bänden, Band 7, 1970.

G.W.F. HEGEL: CÁC NGUYÊN LÝ CỦA TRIẾT HỌC PHÁP QUYỀN HAY ĐẠI CƯƠNG PHÁP QUYỀN TỰ NHIÊN VÀ KHOA HỌC VỀ NHÀ NƯỚC, 1821, NXB Suhrkamp, Hegel: Tác phẩm 20 tập, tập 7, 1970.

G. W. F. HEGEL

**CÁC NGUYÊN LÝ CỦA
TRIẾT HỌC PHÁP QUYỀN
HAY**

**ĐẠI CƯƠNG PHÁP QUYỀN TỰ NHIÊN
VÀ KHOA HỌC VỀ NHÀ NƯỚC**

**(GRUNDLINIEN DER PHILOSOPHIE DES
RECHTS ODER NATURRECHT UND
STAATSWISSENSCHAFT IM GRUNDRISSE)**

BÙI VĂN NAM SƠN

dịch và chú giải

NHÀ XUẤT BẢN TRI THỨC

Tập sách này được dịch và xuất bản với
sự hỗ trợ của TỔ CHỨC GIÁO DỤC PACE
Tòa nhà PACE - 341 Nguyễn Trãi,
Quận 1, TP. Hồ Chí Minh, Việt Nam
T: (84-8) 3837 0208 - F: (84-8) 5404 1173

Tập sách này nằm trong chương trình
Tủ sách Tinh hoa Tri thức Thế giới của
NXB Tri thức và Quỹ Văn hóa Phan Chu Trinh

G r u n d l i n i e n

der

Philosophie des Rechts.

Von

D. Georg Wilhelm Friedrich Hegel,

Ordentl. Professor der Philosophie an der Königl. Universität
zu Berlin.

Berlin, 1821.

In der Nicolaischen Buchhandlung.

N a t u r r e c h t

und

S t a a t s w i s s e n s c h a f t

i m G r u n d r i s s e.

Zum Gebrauch für seine Vorlesungen

von

D. Georg Wilhelm Friedrich Hegel,

Ordentl. Professor der Philosophie an der Königl. Universität
zu Berlin.

Berlin, 1821.

In der Nicolaischen Buchhandlung.

Bìa II: "Đại cương pháp quyền tự nhiên và khoa học về Nhà nước",
Ấn bản 1, 1821

NỘI DUNG

Các chữ viết tắt	11
Mấy lời giới thiệu và lưu ý của người dịch: TRIẾT HỌC PHÁP QUYỀN CỦA HEGEL: TỪ PHÁP QUYỀN TỰ NHIÊN-LÝ TÍNH ĐẾN PHÁP QUYỀN TỰ NHIÊN-TỰ BIỆN	19

G. W. F. HEGEL

**CÁC NGUYÊN LÝ CỦA TRIẾT HỌC PHÁP QUYỀN
HAY ĐẠI CƯƠNG PHÁP QUYỀN TỰ NHIÊN VÀ
KHOA HỌC VỀ NHÀ NƯỚC
và các đoạn giảng thêm bằng miệng**

Lời Tựa:	59
<i>Chú giải dẫn nhập của người dịch (1: Lời Tựa)</i>	89
Dẫn Nhập: Khái niệm về Pháp quyền, Triết học Pháp quyền, Ý chí và Tự do §§1-32	111
Phân chia nội dung của triết học pháp quyền §33.....	182
<i>Chú giải dẫn nhập (2: Dẫn nhập, §§1-33)</i>	188

**PHẦN MỘT
PHÁP QUYỀN TRỪU TƯỢNG**

§§34-104.....	211
<i>Chú giải dẫn nhập (3: Pháp quyền trừu tượng là gì? §§34-40)</i>	224

Chương I: Sở hữu §§41-71	235
A: Chiếm hữu §§54-58	255
B: Sử dụng vật §§59-64	263
C: Xuất nhượng sở hữu §§65-70	274
Bước chuyển từ sở hữu sang hợp đồng §71	285
Chương II: Hợp đồng §§72-81	287
<i>Chú giải dẫn nhập (4: Tư pháp như là luật về sở hữu và hợp đồng, §§54-81)</i>	305
Chương III: Sự phi pháp [sự sai trái] §§82-104	315
A: Sự phi pháp ngay tình §§84-86	318
B: Sự lừa đảo §§87-89	320
C: Sự cưỡng bách và tội ác §§90-103	323
Bước chuyển của pháp quyền [trừu tượng] sang luân lý §104	344
<i>Chú giải dẫn nhập (5: Sự phi pháp và học thuyết của Hegel về sự trừng phạt §§82-104)</i>	347

PHẦN HAI LUÂN LÝ

§§105-141	357
Luân lý §§105-114	359
Chương I: Chủ ý và Trách nhiệm §§115-118	371
Chương II: Ý định và sự An lạc §§119-128	379
Chương III: Cái Thiện và Lương tâm §§129-140	397
Bước chuyển từ Luân lý sang Đời sống đạo đức §141	446
<i>Chú giải dẫn nhập (6: Luân lý §§105-141)</i>	450

PHẦN BA ĐỜI SỐNG ĐẠO ĐỨC

§§142-360.....	467
<i>Chú giải dẫn nhập (7: Đời sống đạo đức: Khái niệm và cấu trúc §§142-157).....</i>	487
Chương I: Gia đình §§158-181.....	495
A: Hôn nhân §§161-169.....	497
B: Nguồn lực của gia đình §§170-172.....	511
C: Việc giáo dục con cái và sự giải thể của gia đình §§173-180	514
Bước chuyển từ gia đình sang xã hội dân sự §181	527
<i>Chú giải dẫn nhập (8: Gia đình §§158-181).....</i>	529
Chương II: Xã hội dân sự §§182-256	543
A: Hệ thống những nhu cầu §§189-208	554
a. Loại hình nhu cầu và việc thỏa mãn chúng §§190-195	556
b. Loại hình của lao động §§196-198	562
c. Nguồn lực [và các “tầng lớp” trong xã hội dân sự] §§199-208	565
B: Việc quản trị và thực thi công lý §§209-229.....	577
a. Pháp quyền [hay Công lý] như là pháp luật §§211-214	578
b. Sự tồn tại-hiện có (Dasein) của pháp luật §§215-218	588
c. Tòa án §§219-229.....	596

C: Cảnh sát và Hiệp hội §§230-256.....	610
a. Cảnh sát §§231-249.....	611
b. Hiệp hội §§250-256.....	630

<i>Chú giải dẫn nhập (9: Xã hội dân sự §§182-256).....</i>	638
--	-----

Chương III: Nhà nước §§257-360.....	673
--	------------

A: Luật Hiến pháp [hay luật công pháp nội bộ của Nhà nước] §§260-329	686
---	-----

I. Hiến pháp nội bộ (xét riêng) §§272-320.....	722
a. Quyền lực của quốc vương §§275-286	736
b. Quyền hành pháp §§287-297	762
c. Quyền lập pháp §§298-320	773

II. Chủ quyền đối ngoại §§321-329.....	810
--	-----

B: Công pháp quốc tế §§330-340.....	822
-------------------------------------	-----

C: Lịch sử thế giới §§341-360	831
-------------------------------------	-----

<i>Chú giải dẫn nhập (10: Nhà nước §§257-360)</i>	848
---	-----

HẾT

Bảng chỉ mục tên riêng	879
-------------------------------------	------------

Bảng chỉ mục thuật ngữ	889
-------------------------------------	------------

Thư mục chọn lọc	900
-------------------------------	------------

CÁC CHỮ VIẾT TẮT MỘT SỐ TÁC PHẨM ĐƯỢC TRÍCH DẪN

ARISTOTELES:

- ANAL. POST *Analytica posteriora/Phân tích pháp II* hay học thuyết về chứng minh, bản Đức của Eugen Rolfes, Hamburg 1990.
- MET *Metaphysik/Siêu hình học*, bản Đức của Hermann Bonitz, Reinbek, 1966.
- NE *Nikomachische Ethik/Đạo đức học Nicomachus*, bản Đức của Olof Gigon, München 1972.
- POL *Politik/Chính trị học*, bản Đức của Olof Gigon, München 1973.

HEGEL:

- Werke* *Hegel: Werke: Theorie Werkausgabe*. Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1970.
(*Hegel: Tác phẩm*: NXB Suhrkamp Verlag, 1970, 20 tập, trích dẫn theo số tập và số trang).
- B *Hegels Briefe*, edited by Johannes Hoffmeister and Friedhelm Nicolin. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1981.
(*Thư từ của Hegel*).
(*Hegel: The Letters*, translated by Clark Butler and Christiane Seiler. Bloomington: Indiana University Press, 1984).
- D *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie* (1801), *Werke II*.
(*Sự dị biệt giữa hệ thống triết học của Fichte và của Schelling*).
(*The Difference Between Fichte's and Schelling's System of Philosophy*, translated by H. S. Harris and Walter Cerf. Albany: SUNY Press, 1977).

- DV *Die Verfassung Deutschlands, Werke I.*
(*Hiến pháp nước Đức, Tác phẩm I.*)
("The German Constitution", translated by T. M. Knox, in Z. Pelczynski (ed.) *Hegel's Political Writings*, Oxford: Clarendon Press, 1964).
- EH *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* (1817 Heidelberg version). *Hegels sämtliche Werke*, IV. Auflage der Jubiläumsausgabe, edited by Hermann Glockner. Stuttgart: Friedrich Frommann Verlag, 1968. Volume VI.
(*Bách khoa thư các Khoa học triết học*, 1817, phiên bản Heidelberg).
- EL *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I* (1817, rev. 1827, 1830), *Werke VIII*.
(*Bách khoa thư các Khoa học triết học I: Khoa học Logic*, 1817, 1827, 1830, Bùi Văn Nam Sơn dịch và chú giải, NXB Tri thức 2008).
(*Hegel's Logic*, translated by William Wallace. Oxford University Press, 1975).
- EN *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften II* (1817, rev. 1827, 1830), *Werke IX*.
(*Bách khoa thư các Khoa học triết học II: Triết học tự nhiên*).
(*Hegel's Philosophy of Nature*, edited by M. J. Petry. New York: Humanities Press, 1970).
- EG / EPW *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften III* (1817, rev. 1827, 1830), *Werke X*.
(*Bách khoa thư các Khoa học triết học III: Triết học Tinh thần*).
(*Hegel's Philosophy of Mind*, translated by William Wallace and A. V. Miller. Oxford University Press, 1971).
- ETW *Early Theological Writings*, translated by T. M. Knox. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1971.
- GPR *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (1821), *Werke VII*.
(*Các nguyên lý của Triết học pháp quyền*, 1821, *Tác phẩm*, tập VII, bản dịch và chú giải bạn đọc đang xem).
(*Elements of the Philosophy of Right*, translated by H. B. Nisbet, edited by Allen W. Wood, Cambridge, 2005).

- GW *Glauben und Wissen* (1802), *Werke* II.
(*Tin và Biết*, 1802, *Tác phẩm*, tập II).
(*Faith and Knowledge*, translated by Walter Cerf and H. S. Harris. Albany: SUNY Press, 1977).
- JR *Jenaer Realphilosophie* (1805-1806) (nhân đề cũ: *Jenenser Realphilosophie* II), Hrg: J. Hoffmeister. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1969.
(*Triết học hiện thực thời kỳ Jena 1805-1806*).
(*Hegel and the Human Spirit*, translated by Leo Rauch. Detroit: Wayne State University Press, 1983).
- JR I *Jenenser Realphilosophie* I (1803-1804), Hrg: J. Hoffmeister. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1930.
(*Triết học hiện thực thời kỳ Jena, 1803-1804*).
- NP *Nürnberger Propädeutik* (1808-1811), *Werke* IV.
(*Dự bị triết học. Bài giảng ở Nürnberg, 1808-1811*)
- NR *Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts* (1802), *Werke* II.
(*Về các phương cách nghiên cứu khoa học về pháp quyền tự nhiên, 1802; Tác phẩm*, tập II).
(*Natural Law*, translated by T. M. Knox. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1975).
- PhG *Phänomenologie des Geistes* (1807), *Werke* III.
(*Hiện tượng học Tinh thần, Tác phẩm*, tập III. Bùi Văn Nam Sơn dịch và chú giải, NXB Văn học, 2006).
(*Phenomenology of Spirit*, translated by A. V. Miller. Oxford University Press, 1977).
- SS *System der Sittlichkeit* (1802), Hrg: G. Lasson. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1967.
(*Hệ thống đời sống đạo đức, 1802*).
(*System of Ethical Life and First Philosophy of Spirit*, translated by H. S. Harris. Albany, 1979).
- TJ *Theologische Jugendschriften* (1793-1800), *Werke* I.
(*Các tác phẩm thần học thời trẻ, 1793-1800, Tác phẩm*, tập I).

- VPG *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, Werke XII.*
(Các bài giảng về Triết học lịch sử, Tác phẩm, tập XII).
(*The Philosophy of History*, translated by J. Sibree. New York: Dover, 1956).
- VPR *Vorlesungen über Rechtsphilosophie*, Hrg: K.-H. Ilting. Stuttgart: Frommann Verlag, 1974.
(Các bài giảng về Triết học Pháp quyền, K.-H. Ilting ấn hành, 1974. Gồm các ghi chép của Homeyer (bài giảng 1818-1819), của H. G. Hotho (1821-1822, 1822-1823) và K. G. Griesheim 1824-1825).
- VPR17 *Die Philosophie des Rechts: Die Mitschriften Wannenmann (Heidelberg 1817-1818) und Homeyer (Berlin 1818-1819)*, Hrg: K.-H. Ilting. Stuttgart: KlettCotta Verlag, 1983.
(Triết học pháp quyền. Ghi chép của Wannenmann (Heidelberg 1817-1818) và Homeyer (Berlin 1818-1819), K.-H. Ilting ấn hành, 1983).
- VPR19 *Philosophie des Rechts: Die Vorlesung von 1819/1820.*
(Triết học pháp quyền: Các bài giảng 1819/1820. Ghi chép vô danh, do Dieter Henrich ấn hành, Frankfurt, Suhrkamp, 1983).
- VR *Vorlesungen über die Philosophie der Religion, Werke XVI-XVII.*
(Các bài giảng về Triết học Tôn giáo, Tác phẩm, tập XVI-XVII).
(*Lectures on the Philosophy of Religion*, 3 volumes, translated by E. B. Speirs and J. B. Sanderson. London: Routledge & Kegan Paul Ltd., 1895).
- WL *Wissenschaft der Logik (1812, 1816), Werke V-VI.*
(Khoa học Logic, 1812, 1816; Tác phẩm, tập V-VI).
(*Hegel's Science of Logic*, translated by A. V. Miller. London: George Allen & Unwin, 1969).

KANT:

- GS *Kants Gesammelte Schriften*. Berlin: Ausgabe der königlich preussischen Akademie der Wissenschaften, 1910- .
(Tập hợp tác phẩm Kant. Ấn bản Viện Hàn lâm khoa học hoàng gia Phổ, từ 1910).
- K.d.r.V *Kritik der reinen Vernunft*, Hrg: Raymund Schmidt. Hamburg: Meiner, 1956.
(Phê phán Lý tính thuần túy, Hamburg, 1956. Bùi Văn Nam Sơn dịch và chú giải, NXB Văn học, 2004).
(Immanuel Kant's Critique of Pure Reason, translated by Norman Kemp Smith. New York: St Martin's, 1963).
- EF *Zum ewigen Frieden*, GS VIII.
(Hướng đến nền hòa bình vĩnh cửu).
(“Perpetual Peace”, translated by H. B. Nisbet, in Hans Reiss (ed.) Kant's Political Writings. Cambridge: Cambridge University Press, 1970).
- G *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*, GS IV.
(Đặt cơ sở cho Siêu hình học về đức lý).
(Foundations of the Metaphysics of Morals, translated by Lewis White Beck. Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1959).
- KpV *Kritik der praktischen Vernunft*, GS v.
(Phê phán Lý tính thực hành, Bùi Văn Nam Sơn dịch và chú giải, NXB Tri thức, 2007).
(Critique of Practical Reason, translated by Lewis White Beck. Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1956).
- R *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, GS VI.
(Tôn giáo bên trong các ranh giới của lý tính đơn thuần).
(Religion Within the Limits of Reason Alone, translated by Theodore M. Greene and Hoyt H. Hudson. New York: Harper & Row, 1960).
- RL *Metaphysik der Sitten: Rechtslehre*, GS VI.
(Siêu hình học về đức lý: Học thuyết về pháp quyền).
(Metaphysical Elements of Justice, translated by John Ladd. Indianapolis: Bobbs-Merrill).

- TL *Metaphysik der Sitten: Tugendlehre*, GS VI.
(*Siêu hình học về đức lý: Học thuyết về đức hạnh*).
(*The Doctrine of Virtue*, translated by Mary J. Gregor. New York: Harper & Row, 1964).
- TP *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*, GS VIII.
(*Về câu tục ngữ: Có thể đúng trong lý thuyết nhưng vô dụng cho thực hành*).
(“On the Common Saying: “This May Be True In Theory, But It Does Not Apply In Practice”, translated by H. B. Nisbet, in Hans Reiss (ed.) *Kant's Political Writings*).
- VE *Eine Vorlesung Kants über Ethik*, Hrg: P. Menzer (Berlin: Pan Verlag Rolf Heise, 1924).
(*Một bài giảng của Kant về đạo đức học*, P. Menzer ấn hành).
(*Lectures on Ethics*, translated by L. Infield. New York: Harper, 1963).

FICHTE:

- FW *Fichtes Werke*, Hrg: I. H. Fichte. Berlin: W. de Gruyter & Co., 1971.
(*Tác phẩm của Fichte*, I. H. Fichte ấn hành).
- FR *Beitrag zur Berichtigung der Urteile des Publikums über die französische Revolution (An Attempt to Correct the Public's Judgments Concerning the French Revolution)* (1793), FW VI.
(*Góp phần cải chính các phán đoán của công luận về cuộc Cách Mạng Pháp*).
- GNR *Grundlagen des Naturrechts* (1796), FW III.
(*Các cơ sở của Pháp quyền tự nhiên*, 1796).
(*Science of Rights*, translated by A. E. Kroeger. London: Trubner & Co., 1889).

- SL *System der Sittenlehre* (1798), FW IV.
 (Hệ thống học thuyết về đức lý, 1798).
 (*The Science of Ethics*, translated by A. E. Kroeger. London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co. Ltd., 1897).
- W *Wissenschaftslehre* (1794).
 (Học thuyết Khoa học, 1794, gồm cả hai Lời Dẫn nhập, 1797).
 (*The Science of Knowledge*, translated by Peter Heath and John Lachs. Cambridge University Press, 1983).

FRIES:

- AKV *Anthropologische Kritik der Vernunft* (*Anthropological Critique of Reason*). Heidelberg: Winter, 1838.
 (Phê phán nhân học về Lý tính, Heidelberg, 1838).
- NKV Ấn bản thứ 1 của AKV (1807), nhan đề: *Neue Kritik der Vernunft* (Phê phán mới về Lý tính).
- DBS *Von deutschem Bund und deutscher Staatsverfassung; allgemeine staatsrechtliche Ansichten*. Heidelberg: Mohr & Winter, 1816.
 (Về Liên Bang Đức và Hiến pháp Nhà nước Đức: các quan điểm công pháp khái quát, 1816).
- FDB "Feierrede an die deutschen Burschen" *Oppositionsblatt oder Weimarische Zeitung* 30 October 1817.
 (Diễn từ gửi Các hội huynh đệ Đức, 1817).
- HPP *Handbuch der praktischen Philosophie*. Heidelberg: Mohr & Winter, 1818.
 (Sổ tay triết học thực hành, 1818).

“CÁC NGUYÊN LÝ CỦA TRIẾT HỌC PHÁP QUYỀN”: TỪ PHÁP QUYỀN TỰ NHIÊN-LÝ TÍNH ĐẾN PHÁP QUYỀN TỰ NHIÊN-TỰ BIỆN

*“Vòng nguyệt quế của sự mong muốn
đơn thuần là những chiếc lá khô đã
không bao giờ biết tới màu xanh”⁽¹⁾*

1. “*Triết học pháp quyền*” là tên gọi ngắn gọn và quen thuộc dành cho tác phẩm lừng danh mang đến hai nhan đề: “*Các nguyên lý của triết học pháp quyền*” (*Grundlinien der Philosophie des Rechts*) và “*Đại cương pháp quyền tự nhiên và khoa học về Nhà nước*” (*Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*) của Hegel sau khi tác giả của nó đã qua đời⁽²⁾. Từ đó, tên gọi ngắn gọn ấy mặc nhiên trở thành danh xưng cho một trong số không nhiều lắm những tác phẩm gây ảnh hưởng lớn nhất trong lịch sử của triết học chính trị. Nó nghiêm nhiên đứng vào hàng ngũ những tác phẩm kinh điển trong lĩnh vực này, bên cạnh “*Cộng hòa*” (*Politeia*) của Platon, “*Chính trị học*” của Aristoteles, “*Leviathan*” của Thomas Hobbes, “*Siêu hình học về đức lý*” (*Metaphysik der Sitten*) của Immanuel Kant... Có thể nói, đây là nỗ lực sau cùng của một thứ *Philosophia practica universalis* trong lịch sử triết học, thực sự bao trùm hầu hết mọi chủ đề liên quan đến đời sống thực hành của con người.

⁽¹⁾ Hegel: *GPR (Các nguyên lý của triết học pháp quyền)*, §124, *Giảng thêm*.

⁽²⁾ Xem: *Chú giải dẫn nhập 1.2: Về ý nghĩa hai nhan đề của tác phẩm*.

Hơn thế nữa, tên gọi “*triết học pháp quyền*” còn trở thành “sở hữu” riêng của Hegel, đánh dấu sự thắng lợi của ông về mặt thuật ngữ khi nó thay thế và bao hàm cả hai môn học truyền thống ở phương Tây: học thuyết về pháp quyền tự nhiên và học thuyết về Nhà nước. Chữ “*pháp quyền*”, trong trường hợp này, là thích hợp, vì nó không chỉ bao hàm “*pháp luật*” theo nghĩa hẹp mà cả “*hiện thực Nhà nước*”, tức các định chế chính trị, xã hội. Với sự ra đời của thuật ngữ này, trong hơn một trăm năm qua, người ta có cơ sở để phân biệt các lĩnh vực nghiên cứu khác nhau liên quan đến chủ đề “*pháp quyền*” hay “*pháp luật*”:

- *pháp quyền hay pháp luật thực định (positives Recht/positiv right)*: pháp quyền được minh định và áp dụng trong những điều luật và những quy tắc có giá trị hiệu lực hiện hành (chẳng hạn, trong các bộ luật dân sự, hình sự hay thương mại...).
- *triết học pháp quyền*: đứng ở trung tâm sự xung đột có thể có giữa *pháp quyền thực định* và *pháp quyền lý tính*. Ta chờ đợi ở pháp quyền thực định rằng nó tốt lành và công chính. Khi sự chờ đợi này không được thỏa ứng, việc nghiên cứu pháp quyền thực định trở thành sự *phê phán* pháp quyền thực định dựa vào khái niệm về pháp quyền công chính hay “*đúng thật*”. Pháp quyền thực định là đối tượng của chuyên ngành pháp lý, còn pháp quyền lý tính làm việc với những phương tiện của triết học pháp quyền, do đó, đối tượng của triết học pháp quyền chính là pháp quyền “*đúng thật*”.
- một khi phủ nhận khả thể của một môn triết học pháp quyền *khoa học*, thì các vấn đề của nó không biến mất mà tái hiện trong “*chính sách pháp luật*”, chẳng hạn trong cương lĩnh của những đảng phái chính trị: những cương lĩnh ấy chứa đựng những khẳng quyết mang tính triết học pháp quyền, nhưng được trình bày theo giác độ của mỗi chính

đảng, từ đó có thể nảy sinh sự xung đột giữa *triết học pháp quyền* và *chính sách pháp luật*.

- Việc nhấn mạnh đến *tính khoa học* của một học thuyết về pháp quyền dẫn đến môn *xã hội học về pháp quyền*. Lĩnh vực này có tham vọng lý giải câu hỏi: “pháp quyền/hay sự công chính là gì bằng những phương tiện của các môn khoa học hiện đại. Phải chăng triết học pháp quyền là thừa thãi hoặc không thể có được? Nếu thế, không tránh khỏi có một quan hệ tranh chấp cần làm sáng tỏ giữa triết học pháp quyền và xã hội học pháp quyền.
- bối cảnh ấy tạo nên khái niệm khó khăn nhất hiện nay: khái niệm về *lý thuyết pháp quyền*. Nếu nhìn nhận rằng tính công lý hay tính đúng thật của pháp quyền là không thể bàn cãi được *một cách khoa học*, nhưng đồng thời không muốn nhường mọi vấn đề triết học pháp quyền cho *chính sách pháp luật*, ắt sẽ rơi vào những khó khăn nghiêm trọng. Vậy phải tiếp cận những đối tượng nghiên cứu truyền thống của một “pháp quyền đúng thật” như thế nào bằng những phương tiện khoa học hiện đại? Sự đối lập giữa *pháp quyền đúng thật* và *chủ nghĩa tương đối về pháp quyền* đang trở nên gay gắt hơn bao giờ hết.

Với tư cách là triết học pháp quyền, Hegel tự đặt ra cho mình nhiệm vụ thiết lập và biện minh cơ sở triết học cho nó. Điều này không gì khác hơn là chứng minh rằng lĩnh vực của *Tinh thần khách quan* này cũng tuân theo diễn trình của những quy định lôgic, hay nói cách khác, là áp dụng những quy định lôgic vào trong thế giới pháp quyền. Yêu cầu này làm cho việc đọc quyển GPR không dễ dàng: Hegel tiên-giả định rằng mọi người nghe ông giảng hay đọc sách ông đều đã thành thạo Lôgic học của ông! (Ta nhớ đến lưu ý nổi tiếng của Lenin: ta không thể đọc được bộ *Tư bản* của K. Marx mà không đọc trọn vẹn *Khoa học Lôgic* của Hegel!). Việc tiếp thu nội dung quyển sách sẽ hơi hợt

nếu chỉ đọc nó đơn thuần như một công trình luật học hay chính trị học, vì thế, trong phần *Chú giải dẫn nhập* của người dịch sau mỗi chương sách, chúng tôi cố gắng lần theo mạch ngầm phương pháp luận ấy, tuy chỉ trong mức độ cần thiết để không làm cho vấn đề trở nên quá rối rắm, trừu tượng. Thế nhưng, mặt khác, ta cũng dễ dàng nhận thấy nỗ lực ấy của Hegel không tránh khỏi gượng ép ở rất nhiều chỗ, bởi sự phong phú về chất liệu và chủ đề của quyển sách thường vượt ra khỏi những gì có thể diễn dịch một cách thuần túy nội tại từ những tiền đề của hệ thống Hegel! Người đọc không khỏi có cảm tưởng rằng triết học thực hành của Hegel chỉ gắn kết một cách khá lỏng lẻo với cấu trúc của toàn hệ thống. Lý do là ở chỗ: những ý tưởng cơ bản của GPR đã định hình trước khi hệ thống được xác lập. Thật thế, ngay trong các công trình đầu tay thời trẻ, bản khoản lớn nhất của Hegel – và của thế hệ nhiều mơ mộng của những Schelling, Hölderlin... là liệu có thể khôi phục trở lại “đời sống đạo đức” (*Sittlichkeit*) mang nặng tính bản thể được lý tưởng hóa của cổ đại Hy Lạp dưới các điều kiện mới khi tính chủ thể đã lên ngôi: Kitô giáo và thời đại khai minh? Các ý tưởng ấy được nêu trong NR (*Về các phương thức xử lý khoa học đối với pháp quyền tự nhiên, vị trí của nó trong triết học thực hành và quan hệ của nó với các khoa học thực định*) (1802/1803), dẫn đến các phác thảo lý thuyết đầu tiên có tham vọng đề ra một triết học mới mẻ về “đời sống đạo đức” trong SS (*Hệ thống đời sống đạo đức*) (1802) và JR1 (1803/04), JR2 (1805/06) (*Triết học về Tinh thần thời kỳ ở Jena*). Quyển GPR (1821) này là công trình chín muồi, đúc kết những suy nghĩ, tìm tòi của Hegel suốt một thời gian dài, vừa kế tục, vừa có nhiều thay đổi, chỉnh sửa so với các phác thảo đầu tiên, do tiếp thu các công trình triết học thực hành cổ điển lẫn cận đại cũng như các kiến thức khoa học xã hội bắt nguồn từ môn *kinh tế chính trị học* đương thời và nhiều thông tin thời sự. Do đó, khi đọc GPR, ta cần đặt nó trong mối quan hệ với ba công trình thời trẻ nói trên, và đồng thời cần nhận ra rằng triết học thực hành của Hegel phát triển tương đối độc lập với số phận của các phần còn lại trong hệ thống của ông. Điều đó cũng giải thích lý do tại

sao lĩnh vực *Tinh thần khách quan* nói chung và quyển GPR nói riêng thu hút sự chú ý đặc biệt của hậu thế với sự bất đồng và chia rẽ sâu sắc đến thế trong các đánh giá, nhận định. Thật vậy, *WL (Khoa học Lôgic)* của Hegel thì quá khó đọc, vì thế thật không dễ có những công trình biên khảo hay tranh luận nào thực sự gây được tiếng vang rộng rãi trong dư luận. *Triết học về tự nhiên (EN, Bách khoa thư II)* hầu như bị lãng quên trước những thành công ngoạn mục của khoa học tự nhiên. Triết học về *Tinh thần chủ quan (EG/EPW, Bách khoa thư III)* lại không phải là môn tâm lý học thường nghiệm mà là một môn tâm lý học tư biện, “được diễn dịch ra từ khái niệm”, ít còn lời cuốn được ai. Lĩnh vực *Tinh thần tuyệt đối* (nghệ thuật, tôn giáo, khoa học = triết học) – vương quốc của *Logos*, của trí tuệ hay lý tính tuyệt đối – vẫn còn hấp dẫn, thậm chí “vuốt ve” những ai quan tâm đến mỹ học, tôn giáo và triết học, nhưng cũng không buộc ai phải nhất trí với ai về bất kỳ điều gì cả! Vậy, chỉ còn lĩnh vực “hiện thực” của pháp lý, luân lý, chính trị, xã hội, lịch sử... là đòi hỏi phải được kiểm nghiệm, chứng minh một cách thuyết phục bằng thực tế. Tuy hơi cực đoan nhưng không phải không có lý khi nhận định rằng “số phận văn hóa của triết học Hegel đã hoàn toàn được định đoạt với quyển GPR này” (Schnädelbach, 1999, 127).

2. Chưa đi vào lịch sử tiếp thu đầy “âm thanh và cuồng nộ” đối với GPR (Xem: 7), ta dễ hiểu tại sao chính lĩnh vực này đã thu hút rất nhiều nhà phê bình gay gắt nhất, và có thể nói, trong lịch sử triết học hiện đại, hiếm có tác phẩm nào được quan tâm và bị phê phán từ đủ mọi hướng như quyển GPR. Bản thân Hegel không phải không có lỗi trong việc này khi ông dành cho tác phẩm một *Lời Tựa* khét tiếng! Câu viết nổi danh “*Cái gì hợp lý thì hiện thực, và cái gì là hiện thực thì hợp-lý tính*” (*Lời Tựa*, 17) trong *Lời Tựa* này luôn bị trích dẫn để chế nhạo, chê trách, thậm chí lên án Hegel đã biện hộ và ngợi ca mọi cái hiện tồn. Nhiều nỗ lực cải chính của Hegel trước cách hiểu thô thiển ấy đều không làm thay đổi được định kiến ấy. *Lời Tựa*

kém may mắn này thực tế đã phủ một bức màn che khuất nội dung phong phú và phức tạp của tác phẩm.

Do đó, ta cần đặt tác phẩm vào trong bối cảnh ra đời khá nhiều khê của nó⁽³⁾. Khi chuyển từ Heidelberg lên Berlin vào năm 1818, quyển GPR hầu như đã hoàn tất và Hegel lấy nó làm cơ sở cho hàng loạt các khóa giảng của mình, đồng thời chuẩn bị cho việc công bố. Nhưng, một biến cố chính trị nghiêm trọng đã xảy ra buộc Hegel dời lại ý định này và phải bắt tay vào điều chỉnh một số nội dung. Phong trào sinh viên năm 1819 (ám sát thi sĩ Kotzebue, điệp viên của Nga Hoàng; Lễ hội đòi cải cách chính trị ở Wartburg...) là cơ hội bằng vàng để *liên minh thần thánh* gồm các thế lực phản động Phổ, Áo và Nga ban hành “các chỉ thị Karlsbad” nhằm kiểm duyệt nghiêm ngặt mọi ấn phẩm đòi cải cách và truy bức những “kẻ mị dân”, chủ yếu là giới trí thức, giáo sư... Nhiều đồng nghiệp và môn sinh của Hegel trở thành nạn nhân của cao trào đàn áp, còn bản thân Hegel cũng có đủ lý do để e ngại. Ông được bổ nhiệm giáo sư ở Berlin là nhờ vào quyết tâm cá nhân của bộ trưởng Altenstein, trong khi bị đại đa số thành viên trong hội đồng giảng huấn và giới bảo thủ Phổ chống lại. Xuất thân từ miền Nam nước Đức – tức cựu công dân của khu vực liên bang sông Rhein –, Hegel biết rằng mình luôn bị nghi ngờ là cảm tình viên của phong trào cộng hòa khi đang ở trên đất Phổ. Đối chiếu nhiều bản ghi chép lời giảng của Hegel qua nhiều khóa giảng với văn bản chính thức của GPR (qua nỗ lực của Karl-Heinz Ilting)⁽⁴⁾, ta biết rằng Hegel đã sửa chữa khá nhiều phần, bất chấp việc chúng mâu thuẫn hiển nhiên với nhiều luận điểm mang tính hệ thống của chính ông. Là người suốt đời ca

(3) Xem: *Chú giải dẫn nhập*: 1.3.

(4) Karl-Heinz Ilting, *Vorwort des Herausgebers/Lời Tựa của người ấn hành*, trong G. W. F. Hegel, *Die Philosophie des Rechts. Vorlesungen über Rechtsphilosophie 1818-1831/Hegel, Triết học pháp quyền. Các khóa giảng về triết học pháp quyền 1818-1831*, Stuttgart-Bad Cannstadt, 1974.

tụng Đại Cách mạng Pháp, nhưng Hegel, trong GPR, lại đề xướng chính thể quân chủ lập hiến, và vi phạm trực diện cả sơ đồ lôgic của chính mình khi đặt vị trí của quốc vương (“tính cá biệt”) lên trên quyền lập pháp (“tính phổ biến”) và quyền hành pháp (“tính đặc thù”). Dường như ông cố làm tất cả để không bị xem là người ủng hộ những tư tưởng của Cách mạng 1789!

Trong cao trào đàn áp này, Hegel hoàn toàn không phải là một khuôn mặt “anh hùng”. Ông tỏ ra nhát sợ, thậm chí còn có hành động không mấy cao thượng khi nhân cơ hội này để trả thù cá nhân: đả kích và tố cáo Fries, một đồng nghiệp đã mất ghế giáo sư và đang bị truy tố. Hegel nghi ngờ tất cả những ai còn dám đặt câu hỏi “Tôi phải làm gì?” kiểu Kant và Fichte là những kẻ “phản đạo đức”, vì theo ông, mọi ý đồ phê phán đối với hiện thực đều là chủ quan, “bởi cái gì *đang là*, là lý tính” và triết học vừa lòng với việc lý giải cái “*đang là*” hay đúng hơn, cái “*đã là*”: “con chim cú của nữ thần Minerva [nữ thần của sự minh triết] chỉ bắt đầu cất cánh lúc hoàng hôn” (*Lời Tựa*, 22).

Tuy nhiên, nếu *Lời Tựa* dường như muốn giới hạn không gian phê phán của triết học thì nội dung các chương sách lại cho ta một hình ảnh khác, đa dạng và tích cực hơn nhiều. Nhìn chung, so với tình hình thực tế của nước Đức hậu-Napoléon đương thời, triết học chính trị của Hegel tỏ ra “tiến bộ” hơn khá nhiều. Trong học thuyết về tư pháp, Hegel đề xướng và bảo vệ một hành lang pháp lý rành mạch cho những quyền nhân thân: quyền tư hữu tự do và toàn vẹn. Trong học thuyết về xã hội, Hegel không chỉ xuất phát từ một nền kinh tế thị trường tự do chưa được thực thi trọn vẹn lúc bấy giờ mà còn mô tả bằng những phân tích sắc bén “vấn đề xã hội” được đặt ra như là hậu quả của cuộc cách mạng công nghiệp: sự song hành giữa việc tích lũy sự giàu có và sự bất bình đẳng trên quy mô lớn, một vấn đề mà các nhà lý luận xã hội về sau chỉ cần tiếp thu và phát triển. Trong học thuyết về Nhà nước, tuy chủ trương một nền quân chủ lập hiến nhưng ông lại dành vai trò rất ít ỏi cho quốc vương (không khác mấy vai trò

tượng trưng của một tổng thống liên bang Đức ngày nay) và bị giới bảo hoàng đả kích mạnh. Một định chế phân quyền tuy thật lù so với Montesquieu (phân công trong sự thống nhất thay vì tam quyền phân lập), nhưng dù sao cũng là điều chưa từng được thực hiện từ lời hứa (năm 1813) cải cách hiến pháp của nước Phổ.

Tóm lại, GPR là một công trình phức hợp về đề tài và về nhiều cách tiếp cận khác nhau, không cho phép có một cách đọc hay một cách đánh giá giản đơn, chung quyết nào cả. Phần *Chú giải dẫn nhập* khá cặn kẽ của người dịch sau mỗi chương sách cố gắng thể hiện phần nào tính phức hợp ấy, nên ở đây chỉ xin lược qua một vài điểm quan trọng mà thôi.

3. Khái niệm “pháp quyền”

Hegel đặt toàn bộ triết học thực hành của mình dưới khái niệm “*pháp quyền*” (*das Recht*) theo nghĩa rất rộng. Theo một trình tự từ thấp lên cao, ta có một “pháp quyền” (hay “quyền hạn”/“quyền lực”, “lẽ phải”) của pháp quyền trừu tượng, của luân lý, của đời sống đạo đức (gia đình, xã hội dân sự, Nhà nước), và, sau cùng, của lịch sử thế giới (được ông gọi là pháp quyền “tối cao”) (§33). Pháp quyền được Hegel định nghĩa như sau: “Khi một sự tồn tại-hiện có nói chung là *tồn tại-hiện có của ý chí tự do*, thì đó là *pháp quyền*. Nó là sự Tự do, với tư cách là Ý niệm” (§29).

Pháp quyền đặt cơ sở trên ý chí nguyên là một tư tưởng *thần học*, theo đó quyền uy của mọi luật lệ chính đáng – xác định cái gì là công chính – kỳ cùng dựa trên ý chí của Thượng đế, thể hiện trong “Mười điều răn” cũng như trong quyền lực của nhà cầm quyền⁽⁵⁾. Việc *thế tục hóa* quan hệ này giữa ý chí và pháp quyền

(5) Kinh Thánh, *Rô Ma 13.1*: “Mỗi người phải phục tùng chính quyền, vì không có quyền nào mà không bởi Thiên Chúa, và những quyền hiện hữu là do

diễn ra trong các học thuyết về *pháp quyền tự nhiên* thời cận đại⁽⁶⁾, theo đó pháp quyền phải bắt nguồn từ ý chí hợp nhất của những người tự nguyện ký kết khế ước xã hội và rời bỏ trạng thái tự nhiên.

Tiến trình thế tục hóa này có lịch sử lâu dài, xoay quanh ba mối quan hệ: Thượng đế – Tự nhiên – Lý tính. Thiết tưởng nên ôn lại ngắn gọn các chặng đường lịch sử lý thú này:

- Để hiểu tại sao “pháp quyền tự nhiên” lại quan trọng đến thế ở thời Cận đại, ta cần tìm hiểu nội dung của chữ “*Tự nhiên*” (*Natur*). Từ xa xưa, ở phương Tây, nó là ẩn dụ cho bản chất của sự vật. Các triết gia trước Socrate xác định bản chất của mọi vật từ Tự nhiên (chẳng hạn: nơi Thales là nước, nơi Anaximenes là khí, nơi Empedokles là bốn yếu tố: lửa, nước, đất, khí). Nơi Platon, *Phusis* cũng là biểu hiện của bản chất đúng thật. Rồi theo Aristoteles, vì bản chất chỉ xuất hiện gắn liền với chất liệu, nên *Phusis* trở thành cái gắn liền chất liệu (*hyle*) và hình thức (*eidos*), hay nói cách khác, *phusis* mang lại hình thức cho chất liệu. Đến thời các giáo phụ Trung cổ (Albertus Magnus và Thomas Aquino), Tự nhiên là mẫu mực đạo đức-chính trị. Trong Tự nhiên, ta nhận ra tác động của Thiên Chúa sáng tạo. Các nhà thần học nói về “*natura Deus*”: Thượng đế vừa đồng nhất với Tự nhiên, vừa là cái gì cao hơn Tự nhiên: mang lại cơ sở và sự tồn tại cho nó.

Thiên Chúa thiết lập”. NXB Tôn giáo, Hà Nội, 2007, tr. 1961. Ta nhớ rằng công thức *Deo gratias* (*Do ơn Thiên Chúa*) luôn gắn liền với tước vị vua chúa Âu Châu.

⁽⁶⁾ Karl-Heinz Itling, *Naturrecht und Sittlichkeit. Begriffsgeschichtliche Studien/Pháp quyền tự nhiên và đời sống đạo đức. Các nghiên cứu về lịch sử khái niệm*, Stuttgart 1983, tr. 73 và tiếp (dẫn theo Schnädelbach, 1999, 180).

- Bước tiếp theo của tiến trình thế tục hóa là sự đồng nhất giữa Tự nhiên và lý tính: cái gì là tự nhiên thì cũng là hợp lý và ngược lại. Việc thay thế Tự nhiên và Thượng đế bằng lý tính diễn ra âm thầm vào hậu kỳ Trung cổ, nhất là ở Tây Ban Nha thế kỷ XVI và XVII. Tính quy luật bất biến của Tự nhiên – mà ngay cả Thượng đế cũng không thể vi phạm – có thể được lý tính (ratio) phát hiện ra (Thomas Hobbes: “quy luật tự nhiên là một điều lệnh hay quy tắc phổ biến do lý tính tìm ra”, *Leviathan* (1851), Ch. 14 và John Locke nói về “lý tính tự nhiên” trong *Hai khảo luận về chính quyền*, 1689). Tư tưởng này ảnh hưởng sâu đậm đến các thế hệ sau (Schelling: Tinh thần và Tự nhiên là đồng nhất; Hegel: Tự nhiên là Tinh thần ở trong sự tồn tại-khác của nó).

Lý do hình thành khái niệm “pháp quyền lý tính”: sự khác biệt giữa nhận thức về Tự nhiên ở thời cổ đại và cận đại là ở chỗ trong khi Aristoteles đi tìm *bản chất* của Tự nhiên, thì thời cận đại đi tìm *những định luật tự nhiên*. Thời cổ đại sử dụng sự quan sát để không làm biến đổi và xuyên tạc Tự nhiên; thời cận đại dùng thí nghiệm để buộc Tự nhiên phải “trả lời”: các phản ứng giống nhau trong những tình huống giống nhau có thể được so sánh để xác định quy luật. Tự nhiên trở nên có thể lèo lái được và không còn hoàn toàn đáng tin cậy, trong khi lý tính thì không lừa dối. Tuy nhiên, Tự nhiên cũng mang lại những định luật phổ biến, có thể áp dụng vào mọi trường hợp tương tự. Vì thế, pháp quyền lý tính cũng cần phải có *tính phổ biến* và *tính bình đẳng* như thế: nguyên tắc pháp quyền tự nhiên dần dần chuyển thành pháp quyền lý tính. Mọi pháp quyền không còn dựa vào một quy luật tự nhiên mà vào một quy luật của lý tính. Song, pháp quyền tự nhiên vẫn là *mẫu mực* cho pháp quyền lý tính và đồng thời cũng là chỗ dựa để *kiểm tra* và *phê phán* pháp quyền thực định: những diễn trình nào không tương ứng với chuẩn mực của một quy luật thì bị xem là lệch lạc, hư hỏng. Đến Kant thì pháp quyền lý tính mới đạt đến cao điểm. Xem ý chí tự do là cơ sở duy nhất cho pháp

quyền và pháp luật là luận điểm cơ bản của Kant và sẽ được Fichte và Hegel tiếp thu. Khác với Hobbes và Locke, Kant không chịu dừng lại ở nguyên tắc về sự tự do hành động đơn thuần, trái lại, xem sự tự do ý chí – theo nghĩa mạnh mẽ của năng lực quyết định *vô-điều kiện* của ý chí – mới là cơ sở cho mọi quy phạm pháp luật. Hegel tán đồng Kant trong việc xem pháp quyền không phải là một sự kiện tự nhiên mà là một sự kiện được ý chí tự do thiết định nên. Nhưng, theo Hegel, là “tồn tại-hiện có của ý chí tự do”, bản thân pháp quyền còn là *hiện thân* của sự tự do nữa. Khi Hegel viết ngay trong tiểu đoạn mở đầu sách (§1): “*Khoa học triết học về pháp quyền lấy Ý niệm về pháp quyền, [tức] Khái niệm về pháp quyền và việc hiện thực hóa nó [Khái niệm ấy] làm đối tượng*”, ông không hiểu Ý niệm như cái gì thuộc “thế giới siêu-cảm tính” của Platon hay như Ý niệm có tính điều hành như một lý tưởng để vươn tới của Kant, trái lại, xem Ý niệm là *sự thống nhất* giữa khái niệm và hiện thực, còn hiện thực thì không gì khác hơn là việc hiện thực hóa khái niệm *bằng bản thân khái niệm*. Cách nói có vẻ “thần bí” ấy thực ra là *mô hình tư biện* cơ bản của Hegel: pháp quyền là sự đồng nhất của sự đồng nhất và sự không-đồng nhất, nghĩa là, trong pháp quyền, ý chí chủ quan đứng đối lập lại với một tính khách quan, nhưng nó có thể trải nghiệm tính khách quan này như là tính khách quan của chính nó, như là sự tự hiện thực hóa của chính mình, và, do đó, là *tự do*, theo đúng nghĩa của việc “*tồn tại-nơi-chính-mình.trong cái tồn tại-khác*”. Phê phán quan niệm “*tiêu cực, phủ định*” về Tự do của Kant và Fichte vì đã xem tự do là nỗ lực giới hạn sự tùy tiện của nhau, (thậm chí trong GPR cũng như trong *Hiện tượng học Tinh thần* trước đây, Hegel còn xem quan niệm này phải trực tiếp chịu trách nhiệm về cao trào khủng bố của phái Jacobin trong Cách mạng Pháp!), Hegel cho rằng chỉ có khái niệm Tự do như cách hiểu của ông mới là “*tích cực*” hay “*cụ thể*”. Quan niệm này rút cục dẫn đến điều gì? Theo ông, sẽ dẫn đến *sự tương ứng giữa những quyền hạn và nghĩa vụ* ở trên mọi cấp độ của sự tự do được hiện thực hóa. Trong ý thức về

nghĩa vụ, con người trải nghiệm chính mình như là hữu thể tự do, đó là điều mà Kant cũng đã từng nói. Nhưng, với Hegel, đấy vẫn chỉ là quan niệm “tuyệt đối, phủ định” về nghĩa vụ như là sự giới hạn, chế ước, trong khi đúng ra, “trong nghĩa vụ, con người có sự giải phóng của mình”, “trong nghĩa vụ, cá nhân tự giải phóng để trở thành sự tự do thực thể” (§149). Vì thế, Hegel viết ngay ở §4: “Nói chung, miếng đất [hay cơ sở] của pháp luật là [lĩnh vực của] *cái Tinh thần*, còn vị trí chính xác và điểm xuất phát của nó là ý chí. Ý chí là tự do, nên sự tự do tạo nên bản thể và đích đến của ý chí, còn hệ thống của pháp luật là vương quốc của sự tự do đã được hiện thực hóa, là thế giới của Tinh thần do Tinh thần tạo ra từ chính mình *như một giới tự nhiên thứ hai*” [BVNS nhấn mạnh].

Khẳng định pháp quyền là “*giới Tự nhiên thứ hai*” trong đoạn văn nổi tiếng này mang lại nhiều hệ quả cho khái niệm về “pháp quyền tự nhiên”:

- dù thuật ngữ “pháp quyền tự nhiên” vẫn còn được Hegel sử dụng (và sẽ được thay thế bằng thuật ngữ “triết học pháp quyền”), nhưng theo ông, sẽ là sai lầm nếu hiểu “pháp quyền tự nhiên” là pháp quyền *của* Tự nhiên hay pháp quyền *về* Tự nhiên, trái lại, trong pháp quyền tự nhiên, vấn đề không phải là bàn về “quyền của Tự nhiên” mà là về *bản tính tự nhiên* của pháp quyền, nghĩa là, về bản chất hay khái niệm của nó.
- lý lẽ của ông là: ít ra từ Thomas Hobbes cho đến Kant và Fichte, pháp quyền tự nhiên trong quan niệm thời cận đại bao giờ cũng mới chỉ được hiểu như là pháp quyền lý tính, tức, như là học thuyết triết học về pháp quyền dựa trên cơ sở những nguyên tắc thuần lý. Ngược lại, nếu hiểu nó như là “*giới Tự nhiên thứ hai*”, tức, *tương tự* với giới Tự nhiên như là một hiện thực *sui genesis*, thì nó quả là một cái gì *có vẻ* như là tự nhiên, chỉ có điều, đó là

“thế giới của Tinh thần tự sản sinh từ chính mình” [sui genesis]. Và, theo cách hiểu này, ắt ta hoàn toàn có thể dùng chữ “văn hóa” để biểu thị nó (Schnädelbach, 1999, 130).

Khái niệm này về pháp quyền cũng giải thích tại sao Hegel cũng còn đặt cho tác phẩm GPR một tên gọi thứ hai “*Đại cương pháp quyền tự nhiên và Khoa học về Nhà nước*” (*Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*): pháp quyền tự nhiên – với tư cách là triết học về pháp quyền – cũng đồng thời có tham vọng là khoa học về Nhà nước, tức một môn khoa học xã hội về *những định chế hiện tồn*. Hegel thừa biết rằng pháp quyền tự nhiên – ngay từ thời Trung cổ và nhất là cận đại – luôn là một chỗ dựa để *phê phán* pháp quyền thực định, và chính sự khác biệt giữa pháp quyền tự nhiên và pháp quyền thực định là cơ sở cho tính chính đáng của mọi sự phê phán đối với trật tự phong kiến, cho dù không nhất thiết dẫn đến yêu sách cách mạng, chẳng hạn nơi Kant⁽⁷⁾. Tuy nhiên, khi ông viết: “Pháp quyền tự nhiên hay pháp quyền triết học đúng là có khác với pháp quyền thực định, nhưng ắt sẽ là một ngộ nhận lớn nếu biến sự khác nhau này thành một sự đối lập hay đối kháng” (§3, *Nhận xét*), rõ ràng Hegel tự đặt mình vào một thế lưỡng nan: vừa muốn bảo vệ *một không gian phê phán*, vừa nhận thấy điều ấy là quá nguy hiểm trong hoàn cảnh trước mắt! Toàn bộ quyển GPR bị chi phối bởi thế lưỡng nan ấy. Nhưng, kỳ cùng, chính tham vọng lý thuyết của một môn “*pháp quyền tự nhiên tư biện*”

⁽⁷⁾ Trong “*Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*”/“*Về câu tục ngữ: có thể đúng trong lý thuyết nhưng vô dụng cho thực hành*” (1793), Kant đã loại trừ quyền nổi loạn hay cách mạng, ngay cả đối với một chính quyền bạo ngược.

muốn bao hàm cả sự đồng nhất và sự không đồng nhất của pháp quyền tự nhiên và pháp quyền thực định, tức có yêu sách đồng thời là *Khoa học về Nhà nước* –, theo nghĩa một khoa học về định chế, và bản thân định chế là cái duy nhất có quyền xác lập pháp quyền và ban bố pháp luật – đã ít nhiều giới hạn và ngăn cản mọi nỗ lực phê phán đích thực⁽⁸⁾.

Diễn trình “tự biện” này tự nó có tính khép kín như một vòng tròn đồng tâm, với khởi điểm là “ý chí tự do” như là cấp độ tối cao đã đạt được của “*Tinh thần chủ quan*”. Do đó, hình thức *đầu tiên*, còn hoàn toàn *trừu tượng* của việc hiện thực hóa ý chí tự do này (tức “sự tự do được hiện thực hóa”) trong *Tinh thần khách quan* chính là *pháp quyền trừu tượng*, trên đó lần lượt xây dựng nên những hình thái ngày càng *cụ thể hơn*: luân lý, gia đình, xã hội dân sự, Nhà nước và lịch sử thế giới. Tiến trình “tự phát triển” này của *Tinh thần khách quan* mang hai đặc điểm, đồng thời cũng là hai hệ quả khá nguy hiểm:

- cấp độ phát triển cao hơn, cụ thể hơn luôn có quyền hạn hay lẽ phải (Recht) cao hơn đối với cấp độ thấp hơn;
- không thể có sự xung đột *giữa các cấp độ* mà chỉ có thể có sự xung đột *bên trong* một cấp độ. Pháp quyền ở cấp độ thấp luôn phải nhường bước cho cấp độ cao hơn. Hệ quả: pháp quyền hay quyền hạn của Nhà nước (ở cấp độ cao hơn) sẽ không bị luân lý (thuộc cấp độ thấp hơn) giới hạn, mà phải nhường công việc “phán xử” ấy cho “quyền hạn tuyệt đối” của “Tinh

⁽⁸⁾ Xem: *Chú giải dẫn nhập* 2.2: “Pháp quyền tự nhiên” và “pháp quyền thực định”; 2.3: Đi tìm một định nghĩa cho “pháp quyền”; 2.4: “Ý chí tự do”.

thần thế giới” ở trong lịch sử thế giới hiểu như “tòa án thế giới”.

Sau đây chỉ xin lược qua mấy nét chủ yếu (và sẽ được tìm hiểu cặn kẽ hơn trong các phần *Chú giải dẫn nhập* có liên quan, Xem: *Chú giải dẫn nhập*: 3-10).

4. Pháp quyền trừu tượng

Phần I của tác phẩm, *pháp quyền trừu tượng*, trình bày các cơ sở khái niệm và quy phạm của luật dân sự và hình sự. Chúng là *trừu tượng*, vì ở đây không xét đến các đặc điểm lịch sử và thường nghiệm của những bộ luật nhất định mà chỉ xét đơn thuần về mặt khái niệm. “Pháp quyền trừu tượng” chính là chủ đề của Pháp quyền tự nhiên “thuần túy” như là pháp quyền lý tính trước đây, nhưng chính phương pháp tư biện của *Khoa học Lôgic* được triển khai ở đây làm cho việc theo dõi tiến trình “tự-phát triển” của quy định khái niệm của *pháp quyền trừu tượng* không dễ dàng:

- trong lĩnh vực này, phương diện chủ thể của ý chí tự do là *nhân thân (Person)*, tức là con người theo nghĩa hoàn toàn trừu tượng với thuộc tính duy nhất là chủ nhân của những quyền hạn và nghĩa vụ pháp lý trừu tượng. Ở phương diện này, Hegel tiếp thu gần như trọn vẹn truyền thống Luật La Mã và pháp quyền tự nhiên thời cận đại, về *năng lực pháp lý* của tính nhân thân.
- ở phương diện *khách thể* của ý chí tự do, không phải lúc nào cũng dễ hiểu và dễ đồng tình với Hegel khi ông áp dụng “phương pháp tuyệt đối” của *Khoa học Lôgic* (sự phủ định nhất định và sự phủ định của phủ định...) vào lĩnh vực pháp quyền trừu tượng: luận điểm về sự tự triển khai tất yếu của các hình thức và định chế pháp lý “thuần túy” như *sở hữu* và *hợp đồng*; sự quá độ tất yếu về mặt khái niệm từ các mối quan hệ hợp đồng sang sự *phi pháp* hay *sai trái* (sự phi pháp ngay

tình, sự lừa đảo, sự cưỡng bách và tội ác), cũng như quan niệm và học thuyết về *hình phạt* như là sự phủ định của phủ định (phủ định bằng pháp luật đối với sự vi phạm pháp quyền hay là việc khôi phục pháp quyền, công lý)⁽⁹⁾.

5. Luân lý

Phần II (*Luân lý*) càng dễ gây ngộ nhận và thất vọng nếu ta chờ đợi ở đây một “đạo đức học” của Hegel theo nghĩa thông thường và quen thuộc của những quy phạm luân lý. Hegel hiểu chữ “*luân lý*” (*Moralität*) theo nghĩa khác. Ngay từ trong *EPW* (*Bách khoa thư III*): “Cái luân lý (das Moralische) phải được nắm lấy trong nghĩa *rộng hơn*, trong đó nó không chỉ đơn thuần có nghĩa là cái Thiện luân lý. Trong tiếng Pháp, chữ “*Le Moral*” là đối lập lại với chữ “*Physique*”, và có nghĩa là cái Tinh thần, cái Trí tuệ nói chung” (*EPW*, §503, *Nhận xét*). Theo Hegel, ở cấp độ của luân lý, ý chí phản tư vào trong mình, là ý chí biết chính mình như là ý chí tự do, qua đó *nhân thân trừu tượng* (của cấp độ pháp quyền trừu tượng) phát triển thành *chủ thể*. Như thế, luân lý nơi Hegel chính là yếu tố *chủ quan* của việc quy định ý chí và là “*pháp quyền*” của ý chí chủ quan. Trong chừng mực đó, *luân lý* là một hình thái của pháp quyền nói chung, là một “*hiện tượng*” của Tinh thần khách quan, giống như các hiện tượng khác, nghĩa là, có thể mô tả được bằng lý thuyết, và, do đó, về cơ bản, chứa đựng một lý thuyết về hành động dưới các tiểu mục “*Chủ ý và trách nhiệm*”, “*Ý định và sự an lạc*” và “*Cái Thiện và Lương tâm*”. Trong khi Kant xem luân lý thuộc về lĩnh vực triết học thực hành, tuân theo quy luật riêng, khác hẳn với lĩnh vực triết học và khoa học lý thuyết, thì việc Hegel xóa nhòa sự phân biệt ấy sẽ dẫn đến những hệ quả nghiêm trọng⁽¹⁰⁾.

⁽⁹⁾ Xem: *Chú giải dẫn nhập*: 3, 4 và 5.

⁽¹⁰⁾ Xem: *Chú giải dẫn nhập*: 6.

Điểm xuất phát và cũng là luận điểm xuyên suốt của Hegel ngay từ 1802 là phê phán đạo đức học của Kant: theo Hegel, từ một nguyên tắc luân lý trừu tượng như “mệnh lệnh nhất quyết” (Kant), ta không thể rút ra được điều gì nhất định cả, ngoài việc phải luôn mong muốn điều Thiện, nhưng lại không thể xác định được điều Thiện cụ thể là gì. Việc phê phán “chủ nghĩa hình thức” ấy càng được nâng lên đến cao độ khi Hegel khẳng định rằng: dựa vào mệnh lệnh nhất quyết, ta có thể đề ra bất kỳ nghĩa vụ luân lý nào cũng được. Đó cũng là cơ sở cho luận điểm khét tiếng trong *Lời Tựa* đã nêu của GPR: ai còn đặt câu hỏi “Tôi phải làm gì?” như Kant thì chỉ là kẻ “thấy cây không thấy rừng” và chỉ bộc lộ sự “vô-đạo đức của chính mình” (*Lời Tựa*, 7). Hegel khẳng định: “Vả chăng, chân lý liên quan đến pháp quyền, đời sống đạo đức và Nhà nước cũng cũ xưa không khác gì việc trình bày và ban bố nó một cách công khai trong luật pháp, luân lý công cộng và tôn giáo” (*Lời Tựa*, 6). Việc Hegel cho in nghiêng dòng chữ ấy cho thấy lập trường kiên quyết của ông như thế nào! Điều này có nghĩa: những quyền hạn và nghĩa vụ pháp lý, luân lý và đạo đức của ta không chỉ đến được với ta bằng kiến thức pháp lý hay sự giáo dục luân lý và tín ngưỡng mà trực tiếp từ các quan hệ đạo đức sống thật ở trong xã hội. Vì thế, ông trả lời câu hỏi “Tôi phải làm gì?” của Kant như sau: “Con người phải làm gì, đâu là những nghĩa vụ mà con người phải thực hiện để trở nên có đức hạnh là điều dễ dàng trả lời ở trong một cộng đồng đạo đức: con người không phải làm điều gì khác hơn ngoài những gì đã được quy định, đã được ban bố” (§150, *Nhận xét*). Vậy, không phải Hegel không có một “đạo đức học” theo nghĩa những quy phạm và nghĩa vụ, chỉ có điều, ông đặt nó vào trong một nền đạo đức học định chế (ở phần III: “Đời sống đạo đức”, các tiểu đoạn §§142-157). Là đại biểu của một “đạo đức học định chế” – theo đó sự đúng đắn và bốn phận ràng buộc do chính bản thân cấu trúc của các định chế mang lại mà kỳ cùng là định chế nhà nước (§§260 và tiếp) –, Hegel phải tiên giả định rằng các định chế là những “quyền lực đạo đức” (§145), trong đó có sự hài hòa giữa đời sống cộng đồng (Aristoteles) và tính chủ thể tự do (Kant).

Sau hơn một thế kỷ không ngừng trao đổi và tranh luận, ngày nay phần đông các nhà nghiên cứu và chú giải ngày càng nhận rõ rằng một nền đạo đức học định chế đầy tham vọng như thế không chỉ tỏ ra bất khả thi mà còn ngấm chứa nhiều hiểm họa. Không thể phủ nhận tầm quan trọng của định chế trong việc quy định những nghĩa vụ và quyền hạn, nhưng thật nguy hiểm nếu muốn quy giản luân lý thành pháp lý, bởi giữa chúng mãi mãi có những *sự khác biệt về nguyên tắc* mà ai cũng dễ nhận thấy (Kant đã mô tả sự phân biệt của Christian Thomasius giữa cái *iustum* có thể cưỡng chế và cái *honestum* không thể cưỡng chế ngay trong Lời dẫn nhập cho *MS (Metaphysik der Sitten/Siêu hình học về đức lý)*). Theo đó, luân lý là quy luật cho con người và có chức năng của một sự cưỡng chế *từ bên trong*. Khi vi phạm các quy luật luân lý, lương tâm giữ vai trò của một quan tòa nội tâm. Ngược lại, pháp lý cưỡng chế con người *từ bên ngoài* mà không nhất thiết đi kèm với một động cơ nội tâm nào cả. Bên cạnh đó, có thể tóm lược sự khác biệt giữa luân lý và pháp lý như sau: - pháp luật được hình thành bằng quyết định của định chế, chẳng hạn của quyền lập pháp, khác hẳn với quy tắc luân lý; - pháp luật có và mất hiệu lực ở một thời điểm nhất định; các quy tắc luân lý thì không phải như thế; và, - pháp luật quy định rành mạch quyền ưu tiên của điều luật này so với điều luật kia, ngược lại, các giá trị luân lý tồn tại đồng đẳng bên cạnh nhau, đòi hỏi sự quyết định và chọn lựa của mỗi cá nhân⁽¹¹⁾.

Sự phê phán của Hegel đối với “chủ nghĩa hình thức” của đạo đức học Kant cũng không thực sự thuyết phục, vì bản thân Kant, trong *Siêu hình học về đức lý*, đã xuất phát từ mệnh lệnh nhất

⁽¹¹⁾ Xem:

- Herbert Hart: *The Concept of Law*, New York 1994
- Jürgen Habermas: *Faktizität und Geltung*, Frankfurt/M 1992.
- Detlef Horster: *Rechtsphilosophie*, Junius, Hamburg 2002, tr. 12 và tiếp.

quyết để xây dựng một học thuyết về pháp quyền và một học thuyết về đức hạnh không kém phong phú về nội dung. Học thuyết đạo đức học của Kant có thể còn thiếu sót, nhưng rõ ràng Hegel không thể cho rằng mình đã trả lời trọn vẹn câu hỏi của Kant, bởi hai người tiếp cận vấn đề từ hai cách khác nhau: những gì với Kant còn là “vấn đề” (phải đi tìm một tiêu chuẩn cho khả thể của một đời sống đạo đức trong thế giới hiện tại) thì Hegel xem như đã được giải quyết. Không thể bảo tất cả những ai luôn băn khoăn trước câu hỏi “Tôi phải làm gì?” đều là những người không biết... phải làm gì với tư cách là pháp nhân, là chủ thể luân lý và là người công dân!

6. Đời sống đạo đức

Với một “bước chuyển” không kém khó hiểu từ luân lý (Moralität) sang đời sống đạo đức (Sittlichkeit) như trước đây từ pháp quyền trừu tượng sang luân lý, Hegel hiểu “đời sống đạo đức” là sự thống nhất của hai cấp độ trước, tức giữa pháp quyền trừu tượng và luân lý, đồng thời như là cơ sở chung của chúng. Như đã thấy, Hegel muốn đi tìm một nguyên tắc thống nhất (mà ông cho rằng Kant và Fichte đã không làm được) giữa học thuyết về pháp quyền và học thuyết về đức hạnh, giữa tính luân lý (Moralität) và tính hợp pháp (Legalität), giữa pháp quyền tự nhiên và học thuyết về Nhà nước. Ông biết rõ sự phân biệt cơ bản của Kant giữa luân lý và pháp quyền (hay “cái đạo đức”), và ông muốn “vượt bỏ” nó khi viết: “Cái đạo đức (*das Sittliche*) là tâm thế chủ quan, *nhưng là tâm thế chủ quan của pháp quyền tồn tại-tự-mình*” (§141, Nhận xét). Chữ “*nhưng*” này, một lần nữa, nhằm công kích sự “vô-nội dung” của luân lý “đơn thuần” kiểu Kant, vì thế, theo Hegel, ý chí chủ quan chỉ trở thành “đạo đức” khi nó *muốn* cái pháp quyền hay sự công chính “*tự-mình*” hay “*khách quan*”, tức, *muốn* những gì được quy định trong các định chế. Mọi tính chủ thể đi lệch khỏi những quy định ấy là “huênh hoang chủ quan”, là “vô-đạo đức”. Một nền “đạo đức học định chế” được thể hiện rõ ràng khi Hegel tán đồng câu trả lời của

một hiền triết Hy Lạp “trước câu hỏi của một người cha về phương thức tốt nhất để dạy con trở thành đạo đức [...], đó là hãy biến nó thành *công dân của một Nhà nước có luật pháp tốt đẹp*” (§153, *Nhận xét*).

“Đời sống đạo đức”, theo cách hiểu ấy, cũng được kiến tạo theo công thức tư biện-biện chứng “nhị ba”, “tam vị nhất thể”: sự đồng nhất của sự đồng nhất và sự không-đồng nhất. Đó là sự đồng nhất nguyên thủy của đời sống đạo đức trong *gia đình*, rồi sự không-đồng nhất ở trong *xã hội dân sự*, và sau cùng, sự đồng nhất giữa sự đồng nhất và sự không-đồng nhất – tức *gia đình* và *xã hội dân sự* – được hiện thân trong *Nhà nước*, đồng thời, *Nhà nước* cũng là cơ sở chung của *gia đình* và *xã hội dân sự*.

6.1. Gia đình

Gia đình là đời sống đạo đức *tự nhiên*, nhưng không có nghĩa là cái gì đơn thuần tự nhiên mà là Tự nhiên *thứ hai*, trong đó tính chất sinh vật của quan hệ giới tính bị đẩy lùi xuống hàng thứ yếu. Gia đình ở cấp độ cao hơn pháp quyền trừu tượng nên nó không dựa vào quan hệ “hợp đồng” giữa hai nhân thân mà phải là một định chế xã hội mang tính “tinh thần” khi biến hai nhân thân trở thành *một* nhân thân duy nhất. Nhưng, gia đình, trong cấu trúc của Hegel, là gia đình “hiện đại”, “dân sự”, bởi nó vừa khác với gia đình thị tộc hay thân tộc ở thời cổ đại và phương đông, vừa khác với các đại gia đình quý tộc hay hoàng tộc: gia đình hiện đại dựa trên hôn nhân tự do và tự nguyện, hướng đến mô hình gia đình hạt nhân thường xuyên “tự giải thể” với nhiệm vụ “đạo đức” là giáo dục con cái thành những cá nhân trưởng thành có năng lực hình thành những gia đình mới⁽¹²⁾.

⁽¹²⁾ Xem: *Chú giải dẫn nhập*: 8.

6.2. Xã hội dân sự

Chương về *Xã hội dân sự* – bao gồm những cá nhân trưởng thành thoát thai từ sự giải thể của gia đình – là chương nổi tiếng nhất và cũng gây nhiều ảnh hưởng nhất của GPR. Lần đầu tiên những gì đã được hình thành trong thời cận đại về mặt lịch sử xã hội đã được Hegel xử lý bằng *khái niệm*: sự ra đời của một hình thức xã hội hóa được phân biệt với hệ thống chính trị của Nhà nước, chủ yếu dựa trên sự phân công lao động của nền kinh tế thị trường cạnh tranh. Thuật ngữ truyền thống: *societas civilis* vốn chỉ được dành để định nghĩa *Nhà nước* một cách mơ hồ, lẫn lộn đã được Hegel phiên dịch sang tiếng Đức một cách chính xác hơn nhiều: bây giờ nó là “xã hội” trong chừng mực gắn liền với *nguyên tắc nền tảng* của Hiện đại: tính *chủ thể tự do*, không chỉ nơi tầng lớp “tư sản công thương nghiệp thành thị” mà cho *toàn bộ xã hội* gồm mọi tầng lớp (nông dân có ruộng đất, tầng lớp công thương nghiệp, tầng lớp viên chức) và xuyên thấm mọi định chế xã hội (gia đình, xã hội và cả Nhà nước). Việc chuyển dịch ấy về thuật ngữ nói lên cả một sự biến đổi sâu sắc về xã hội của cả một thời đại. Qua đó, Hegel trở thành một trong những nhà lý luận tiên phong xây dựng nên lĩnh vực *lý thuyết xã hội* và *triết học xã hội*, phân biệt với chính trị học và triết học chính trị.

- Về cấu trúc bên trong của xã hội dân sự như là khu vực xã hội trung gian giữa gia đình và Nhà nước, sở dĩ Hegel có cái nhìn tỉnh táo và ít ảo tưởng một phần cũng là nhờ vào mô hình tư biện của ông. Là cấp độ lôgic của sự không-đồng nhất, Hegel không ngại ngừng khi gọi xã hội dân sự là sự “*mất mát của đời sống đạo đức*”: về mặt khái niệm, sự mất mát ấy ra đời một cách tất yếu từ sự giải thể của gia đình như là hình thức đầu tiên của đời sống đạo đức. Lý do dễ hiểu: nếu đời sống đạo đức là sự thống nhất giữa pháp quyền và luân lý thì việc nó bị mất mát trong xã hội dân sự là điều tất nhiên, bởi gia đình tuy cho ra đời những nhân thân hay những chủ thể trưởng thành, nhưng thoát đầu chỉ hướng

đến những lợi ích vị kỷ của mình. Đối với họ, cái phổ biến xã hội là một hiện thực xa lạ; họ đối diện với hiện thực ấy như với một cái đối lập ngoại tại, và mỗi người tìm mọi cách để “công cụ hóa” cái phổ biến này thành phương tiện để thỏa mãn những mục đích vị kỷ của mình. Hegel gọi *cái phổ biến bị tha hóa* ấy là “*Nhà nước bên ngoài, Nhà nước của sự cấp thiết, của giác tính*” (§183), ở đây, đời sống đạo đức bị phân hóa thành hai đối cực: *cái phổ biến-trừu tượng* và *cái cá nhân đơn thuần*. Hegel rút ra nhận định sắc bén không khác gì những nhà phê phán cấp tiến về sau này đối với xã hội dân sự: “Vướng vào những sự đối lập ấy, xã hội dân sự phơi bày quang cảnh của sự giàu có vô độ, của sự bần cùng và sự đồi bại chung của cả hai về thể lý lẫn đạo đức” (§185).

- Thế nhưng, mục đích của chương sách phong phú và thú vị này về xã hội dân sự⁽¹³⁾ không dừng lại ở sự mô tả mômen của sự tha hóa, của sự không-đồng nhất, trái lại, thông qua sự không-đồng nhất ấy, Hegel muốn chứng minh một cách *nội tại*, nghĩa là, không cần thêm thắt những giả định lý thuyết nào khác, rằng nó sẽ tất yếu dẫn đến mômen của sự đồng nhất giữa sự đồng nhất và sự không-đồng nhất của đời sống đạo đức, tức đến Nhà nước. Điều này là khả hữu, bởi theo ông, bản thân “sự mất mát của đời sống đạo đức” diễn ra ngay *trong* mảnh đất của đời sống đạo đức, nói khác đi, đúng theo mô hình tư biện, sự tha hóa *khỏi* đời sống đạo đức phải được hiểu là *tự-tha hóa của* bản thân đời sống đạo đức như là mômen tất yếu dẫn đến sự “hòa giải”. Bước đầu tiên theo hướng này chính là tiểu mục về “*Hệ thống những nhu cầu*” (§§190-195). Hệ thống này cho thấy: bất chấp sự vị kỷ phổ biến của những lợi ích cá nhân riêng tư, một hình thái của sự xã hội hóa đã được hình thành, đó là sự phân công lao động và sự trao đổi hàng hóa trên thị trường, buộc mọi thành viên phải tiếp thu và thi thố những năng lực cần thiết để tồn tại trong lĩnh vực

(13) Xem: *Chú giải dẫn nhập*: 9.

này, và, ít ra có thể thực hiện một phần những lợi ích riêng tư của chính mình. Hegel đánh giá cao môn *kinh tế chính trị học* còn non trẻ ở chính cội rễ lý thuyết ấy, và vì thế, Hegel là người đầu tiên thực sự biết quan tâm đúng mức đến môn học mới mẻ này về *mặt triết học* qua việc tiếp thu những kết quả của môn “kinh tế quốc dân” cổ điển (Smith, Say và Ricardo). Hegel còn có một đóng góp đáng kể vào việc lý giải xã hội dân sự: việc xã hội hóa thông qua hoạt động kinh tế khách quan còn có một cái đối ứng về phía *chủ quan*: đó là *sự đào luyện/giáo dục (Bildung)* (§187) mà xã hội dân sự chờ đợi và đòi hỏi nơi mọi người. Chính nhiệt tâm đầy hào hứng đối với lý tưởng tân-nhân văn chủ nghĩa trong việc đào luyện/giáo dục của thế hệ ông đã mang lại sự cân đối cho cách lý giải “duy vật chủ nghĩa” (hay ít ra là “duy thực chủ nghĩa”) về xã hội dân sự. Với Hegel, quá trình đào luyện/giáo dục cũng chính là một sự trở về lại với chính mình từ sự tha hóa, tức nhận ra chính mình trong cái khác, cái xa lạ với mình⁽¹⁴⁾.

- Từ sự kết hợp tưởng như khó ăn nhập với nhau giữa cách nhìn “duy thực” và “tân-nhân văn” này, Hegel chuyển sang phần lý luận về việc *quản trị và thực thi công lý (Rechtspflege/administration of justice)* (§§209-229) mà ta có thể gọi theo kiểu ngày nay là “xã hội học về pháp luật”. Trong phần này, ông cho thấy: từ sự nối kết *phổ biến-khách quan* của những cá nhân trong lao động và trao đổi cũng như từ sự nối kết *phổ biến-chủ quan* của việc đào luyện/giáo dục sẽ hình thành nên

⁽¹⁴⁾ Hans-Georg-Gadamer tiếp thu tư tưởng này vào thông diễn học khi viết: “Mỗi cá nhân riêng lẻ, khi tự nâng mình lên thành hữu thể tinh thần từ sự tồn tại tự nhiên của mình, tìm thấy trong ngôn ngữ, tập tục, những thiết chế của dân tộc mình *một bản thể có sẵn* để biến thành bản thể của chính mình, chẳng hạn trong việc học nói. Do đó, cá nhân riêng lẻ bao giờ cũng đã ở trên con đường của sự đào luyện/giáo dục và luôn vượt bỏ tính tự nhiên của mình, trong chừng mực thế giới – trong đó mình lớn lên – là một thế giới được con người đào luyện trong ngôn ngữ và tập tục” (*Gesammelte Werke/Tập hợp tác phẩm*, 10 tập, tập I, *Chân lý và Phương pháp*, tr. 20, Tübingen 1985-1995).

những định chế, qua đó sự đồng nhất của đời sống đạo đức *được tái lập* ở ngay bên trong sự không-đồng nhất của nó, tức, ngay bên trong sự vô-đạo đức hiển nhiên (sự phi pháp và tội ác). Không khác gì một nhà duy vật lịch sử xem pháp quyền chỉ là một kiến trúc thượng tầng của từng mỗi quan hệ sản xuất, Hegel đã diễn dịch – tất nhiên về mặt khái niệm – việc quản trị và thực thi công lý và các định chế của nó (tòa án, quy trình và thủ tục tố tụng v.v...) từ chính hệ thống kinh tế của xã hội dân sự. Đây chính là chỗ để “thực định hóa” những quy phạm pháp lý của pháp quyền trừu tượng trước đây, nhưng Hegel không đi vào liệt kê và suy diễn những điều luật nhất định, mà tập trung xác định *những điều kiện* cho phép tạo ra sự *an toàn pháp lý* trong khuôn khổ của xã hội dân sự: - tính pháp quy của luật pháp; - điển chế hóa luật pháp thành những “bộ luật”; và - quyền tài phán (tương đối độc lập) của tòa án với quy trình tố tụng và thủ tục tố tụng nghiêm chỉnh⁽¹⁵⁾. Nhìn chung, quan niệm của Hegel về quản trị và thực thi công lý là tiến bộ, hiện đại và có nhiều điểm đi trước cả thời đại.

- Cơ quan thứ ba góp phần “đạo đức hóa” nội tại cho xã hội dân sự là *cảnh sát* và *hiệp hội*⁽¹⁶⁾, trong đó “cảnh sát” được hiểu theo nghĩa rộng hơn ngày nay để chỉ việc quản trị hành chính và trị an công cộng, còn “hiệp hội” là các tổ chức nghề nghiệp hiện đại thay thế cho các phường hội trước đây. “Cảnh sát” được Hegel giao phó nhiều nhiệm vụ quan trọng, trong đó có cả các chức năng *can thiệp* cần thiết của xã hội và Nhà nước trước tình trạng đầy xung đột giữa việc tích lũy sự giàu có và sự bần cùng hóa ở quy mô lớn. Điều này cho thấy năng lực dự báo xã hội khá sắc bén của Hegel cũng như việc ông không hoàn toàn tin vào “*bàn tay vô hình*” (Adam Smith) như là sức mạnh duy nhất có thể điều

⁽¹⁵⁾ Xem: *Chú giải dẫn nhập*: 9.3.2.

⁽¹⁶⁾ Xem: *Chú giải dẫn nhập*: 9.3.3.

hòa mọi xung đột lợi ích trong xã hội của chủ nghĩa tự do kinh tế cổ điển. Chỗ khác biệt giữa Hegel và Marx/Engels là ông vẫn tin rằng những khủng hoảng của xã hội dân sự kỳ cùng vẫn có thể chế ngự được và không nhất thiết phải dẫn đến một cuộc cách mạng chính trị, xã hội lần thứ hai sau Cách mạng 1789. Trong khi đó, Hegel xem các hiệp hội là kết quả của năng lực tự tổ chức của các tầng lớp trong xã hội dân sự, qua đó “cái đạo đức quay trở về lại như một cái gì nội tại ở trong xã hội dân sự” (§249), thậm chí như một “gia đình thứ hai”, khác với gia đình tự nhiên thứ nhất vốn thường trực tự giải thể trong xã hội dân sự.

6.3. Nhà nước

Với 103 tiểu đoạn, Chương “Nhà nước” là chương dài nhất trong GPR và cũng là cao điểm của quyển sách. Ở đây, mọi đầu mối đều tập trung về: gia đình và xã hội dân sự, đời sống đạo đức mang tính *bản thể* và *chủ thể* đều tìm thấy sự thống nhất cụ thể trong Nhà nước, đồng thời Nhà nước là cơ sở *đúng thật* của pháp quyền, luân lý và đời sống đạo đức. Học thuyết của Hegel về Nhà nước muốn giải quyết “một lần cho xong” tất cả những gì mà triết học chính trị từ Platon, Aristoteles cho đến Rousseau, Kant, Fichte... đặt ra: đó là giải quyết trọn vẹn *Ý niệm* về đời sống đạo đức, nhưng trong bối cảnh của *xã hội hiện đại*. Vì thế, ở đây Hegel không bàn về một Nhà nước nhất định nào, mà bàn về *Ý niệm về Nhà nước*. “Ý niệm về Nhà nước”, theo cách hiểu của Hegel về chữ “Ý niệm”, không phải là Ý niệm của Platon như cái gì đơn thuần được suy tưởng, cũng không phải của Kant như cái gì “*phải là*” theo nghĩa luân lý, mà là “*hiện thực của Ý niệm đạo đức*” (§257). Như thế, học thuyết về Nhà nước của Hegel nhắm đến cái lĩnh vực *trung gian* hết sức khó khăn giữa Nhà nước [đúng thật] và những nhà nước trong thực tại. Một mặt, phải có sự xuất hiện của một cấu trúc Nhà nước được hiện thực hóa ít ra ở những nét chủ yếu trong *những nhà nước hiện đại*, để nó không chỉ là một Ý niệm “đơn thuần”, nhưng mặt khác, triết học

về Nhà nước phải là cái gì nhiều hơn một sự mô tả những thể chế của môn sử học hay chính trị học.

Vì cho rằng gia đình và xã hội dân sự chỉ có thể tồn tại trong khuôn khổ của một Nhà nước, nên Hegel không bao giờ hình dung đến khả thể của một sự xã hội hóa phi-nhà nước như ước mơ của những người theo phái vô-chính phủ, và cũng không thể chấp nhận một loại hình nhà nước “tối thiểu” như chủ trương của phái tự do chủ nghĩa sơ kỳ. Điều này có thể được giải thích bằng truyền thống “Nhà nước chủ nghĩa” của Châu Âu lục địa, nhất là ở nước Đức, luôn xem các cấu trúc xã hội kỳ cùng là các cấu trúc mang tính nhà nước, khác hẳn với truyền thống Anh-Mỹ. Và cũng chính các lý lẽ tư biện cùng với cách tu từ quá hùng hồn khi viết về Nhà nước đã khiến Hegel luôn bị công kích là “thần thánh hóa Nhà nước”⁽¹⁷⁾. Là người đọc, chúng ta vừa cần tỉnh táo để điều chỉnh lại những cách hiểu cực đoan về Hegel, vừa không khỏi ngạc nhiên tại sao bây giờ Hegel lại rời bỏ giọng điệu tỉnh táo ở các phần trước, trong khi ta biết rằng dù sao Nhà nước cũng tuyệt nhiên không phải là cơ quan thẩm quyền cao nhất của đời sống đạo đức. Trong quan niệm của Hegel, *thẩm quyền tối cao* ấy được dành cho *lịch sử thế giới hiểu như tòa án thế giới* (§340)⁽¹⁸⁾.

⁽¹⁷⁾ Chẳng hạn, theo Hegel, bản chất của tự do là sự thống nhất của Tinh thần bao gồm cả tính khách thể, tính bản thể và tính chủ thể của sự tự do. Ông gọi nhất thể ấy là “sức mạnh độc lập-tự tồn, trong đó những cá nhân riêng lẻ chỉ là những mômen mà thôi”, và “*chính [nhờ có] hành trình [ấy] của Thượng đế trong thế giới mà Nhà nước tồn tại*”. “*Hành trình của Thượng đế ở trong thế giới*” là hình tượng quá bóng bẩy và mạnh mẽ rất dễ gây ngộ nhận, nhưng ta nên lưu ý: ông không bảo Nhà nước là “hành trình của Thượng đế ở trong thế giới”, trái lại, chính “sức mạnh của lý tính tự hiện thực hóa như là ý chí” ở trong Nhà nước mới là “hành trình của Thượng đế ở trong thế giới”. Xem: *Chủ giải dẫn nhập*. 10.2: Khái niệm về Nhà nước.

⁽¹⁸⁾ Xem: *Chủ giải dẫn nhập*: 10.5.

- Tiểu mục “*luật công pháp nội bộ của Nhà nước*” (§§260-329) là học thuyết của Hegel về *hiến pháp* hay *chính thể*. Như đã biết, theo Hegel, Nhà nước đạo đức là chính thể quân chủ lập hiến, vì nó hợp nhất mọi đặc điểm ưu việt của cả ba chính thể truyền thống: quân chủ [chuyên chế], quý tộc và dân chủ. Chính thể này có sự phân quyền, nhưng không theo mô hình tam quyền phân lập của Montesquieu hay “*checks and balances*” (kiểm soát và cân bằng) của hiến pháp Hoa Kỳ (bị Hegel xem là “phá hoại Nhà nước” và là “tâm thế của đám dân đen”!), trái lại theo mô hình *phân công trong sự thống nhất hữu cơ* của Nhà nước (§272).

Đi vào cụ thể, quyền lực của quốc vương – trái với những lời tán tụng nặng tính tu từ – bị Hegel giới hạn ở vai trò “đặt dấu chấm lên chữ I” không hơn gì vai trò tượng trưng của một Tổng thống liên bang Đức ngày nay. Quyền hành pháp được thực thi bởi một nội các chỉ chịu trách nhiệm trước quốc vương (như thực tế ở nước Phổ cho tới 1916) và bao hàm cả quyền tư pháp (không độc lập như nơi Montesquieu). Sau cùng, quyền lập pháp gồm một hệ thống lưỡng viện: Thượng viện dành cho giới quý tộc (nông thôn) không qua bầu cử; Hạ viện gồm đại biểu của xã hội dân sự trên cơ sở đề cử của những hiệp hội. Nổi bật ở đây là sự thiếu vắng của tòa án hiến pháp, tòa án hành chính và việc điển chế hóa những nhân quyền và dân quyền cơ bản để bảo vệ nhân dân trước sự lạm quyền của các cơ quan Nhà nước. Dường như Hegel không thể tưởng tượng rằng có thể có một sự lạm quyền đến mức nhân dân cần phải tự vệ trong Nhà nước “đạo đức” của ông! Tuy còn nhiều hạn chế, ngay cả khi so sánh chẳng hạn với mô hình *chính thể đại diện* trong khuôn khổ chế độ quân chủ lập hiến của John Stuart Mill⁽¹⁹⁾, nhưng nhìn chung, không thể phủ nhận rằng “Nhà nước” của Hegel nhất thiết phải là một Nhà nước *pháp quyền*, một Nhà nước *hiến định* theo nghĩa hiện đại và không

⁽¹⁹⁾ John Stuart Mill: *Chính thể đại diện*, Nguyễn Văn Trọng và Bùi Văn Nam Sơn dịch và giới thiệu, NXB Tri thức 2008.

phải là một Nhà nước chuyên chế hay toàn trị như các cách lý giải nhiều thiên kiến⁽²⁰⁾.

- “*Chủ quyền đối ngoại*” (§321 và tiếp, thuộc phần *Công pháp nội bộ*) chỉ thuộc về quốc vương, qua đó chính sách đối ngoại và quân sự không được quyền lập pháp kiểm soát. Ở đây, điều đáng chú ý là một thứ “*siêu hình học về chiến tranh*” khó có thể được người đọc ngày nay đồng tình có từ những năm 1802 trong NR và được lập lại trong GPR. Theo đó, chiến tranh là cần thiết về mặt đạo đức để chống lại sự suy nhược và trì trệ của cộng đồng, giống như bảo tố làm cho nước không bị tù đọng (§324). Đây cũng là quan niệm khá phổ biến đương thời và có mặt cả nơi Kant (*K. d. U/Phê phán năng lực phán đoán*, §28).
- Quan niệm này càng triệt để hơn trong phần *Công pháp quốc tế* (§§330-340) về quan hệ giữa các Nhà nước với nhau. Trong lĩnh vực này, khác với chủ quyền nội bộ, không có một quyền uy nào đứng lên trên các Nhà nước có chủ quyền để phán xử và dàn xếp. Vì thế, theo Hegel, những quốc gia riêng lẻ tất yếu ở trong *trạng thái tự nhiên* của Hobbes (*bellum omnium contra omnes/chiến tranh của tất cả chống lại tất cả*), và vì thế, với

(20) - §262, *Giảng thêm*: “Trong *nước Cộng hòa* của Platon, sự tự do chủ quan chưa được thừa nhận, vì những cá nhân vẫn còn bị các cơ quan quyền lực của Nhà nước chỉ định những nhiệm vụ phải làm⁽²⁰⁾. Trong *nhiều Nhà nước ở phương Đông*, việc chỉ định này được căn cứ trên nguồn gốc xuất thân. Nhưng, sự tự do chủ quan – là cái phải được tôn trọng –, đòi hỏi phải có sự tự do lựa chọn về phía những cá nhân”.

- §270, *Giảng thêm*: “Nếu cái toàn bộ này muốn bao trùm hết mọi mối quan hệ của Nhà nước, thì nó là *chủ nghĩa cuồng tín [Nhà nước]*; nó muốn nhìn thấy cái toàn bộ ở trong mỗi cái đặc thù, và, để làm như thế, không có cách nào khác là hủy diệt cái đặc thù, vì chủ nghĩa cuồng tín [Nhà nước] chỉ là thứ chủ nghĩa không dung tha những sự khác biệt đặc thù”.

Hegel, ý tưởng của Kant về một “nền hòa bình vĩnh cửu” là trống rỗng và không tưởng (§333, *Nhận xét*). Thực tế ngày nay, nhất là sau Thế chiến thứ nhất, sự ra đời của Hội Quốc Liên rồi Liên Hiệp Quốc cho thấy Kant đã có lý, nhất là trước hiểm họa hủy diệt toàn bộ của kỹ nguyên vũ khí hạt nhân.

- GPR kết thúc với mấy tiểu đoạn liên quan đến *triết học về lịch sử thế giới* sẽ được Hegel triển khai trong loạt bài giảng chuyên đề về lĩnh vực này⁽²¹⁾. Trong phạm vi triết học pháp quyền, Hegel nhấn mạnh rằng lịch sử thế giới có thẩm quyền *tối cao* như là *Tòa án thế giới*, vì nó là “tính phổ biến tuyệt đối” của mọi “Tinh thần-dân tộc”, tức, là “Tinh thần-thế giới” như là “kẻ thực thi đồng thời là chứng nhân cho sự vinh quang của mình”. Rút cục, chính Tinh thần-thế giới là “vị nhạc trưởng” của tất cả mọi Nhà nước riêng lẻ và sử dụng những cá nhân kiệt xuất mang tầm vóc lịch sử thế giới để thực hiện mục đích tối hậu và tuyệt đối của mình, đó là “nhận biết về chính mình một cách tuyệt đối, qua đó giải phóng ý thức của mình ra khỏi tính trực tiếp tự nhiên và trở về lại với chính mình” (§352). Trong *Các bài giảng về triết học lịch sử*, Hegel sẽ gọi lịch sử thế giới là “sự tiến bộ trong ý thức về tự do”, được thúc đẩy bởi “mẹo lừa của lý tính”. “Mẹo lừa” ranh mãnh ấy là ở chỗ: lý tính tuyệt đối – với tư cách là Tinh thần-thế giới – để cho những Nhà nước và “những vĩ nhân” tận lực theo đuổi những lợi ích riêng của mình, nhưng vô tình hoàn thành một mục tiêu tối hậu ở đằng sau lưng chính mình! Hegel liệt kê bốn “thế giới” từng thay nhau đảm nhận sứ mệnh “lịch sử thế giới” theo diễn trình lôgic tất yếu: thế giới phương Đông, thế giới Hy Lạp, thế giới La Mã và thế giới Géc-manh; mỗi “thế giới” ngự trị một thời đại với “quyền hạn tuyệt đối” so với sự vô quyền của những Tinh thần-dân tộc khác, và khi thời đại ấy đã qua, “thế giới” ấy không còn được tính đến trong lịch sử thế giới

⁽²¹⁾ *VPG (Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte/Các bài giảng về triết học lịch sử)*, Werke XII/Tác phẩm, tập XII.

nữa (§347). Hạ thấp toàn bộ những nền văn hóa và những quốc gia trong lịch sử thành phương tiện đơn thuần cho cứu cánh tối hậu được gọi là sự “tiến bộ” của lịch sử thế giới; giao phó việc lựa chọn giữa chiến tranh và hòa bình cho *Lịch sử thế giới xét như Tòa án-thế giới*, để hiểu tại sao Hegel vừa hấp dẫn người đọc vừa dễ làm cho họ sợ hãi!⁽²²⁾

7. “Triết học pháp quyền” dưới mắt người đọc

Lịch sử tác động của GPR, như cách nói đúc kết thật cô đọng của Schnädelbach (2000, 333), hầu như là lịch sử của những phản ứng đối với mệnh đề lừng danh của Hegel: “*Cái gì hợp-lý tính thì hiện thực; và cái gì là hiện thực, thì hợp-lý tính*” (Lời Tựa, 17) (Xem: *Chú giải dẫn nhập*: 1.4). Tuy nhiên, do sự phong phú của các chủ đề trong GPR, lịch sử tiếp thu và bàn luận chung quanh GPR không chỉ lâu dài mà còn hết sức phức tạp, đa dạng, nhất là còn tùy theo cách đọc từ phía “*hữu*” hoặc từ phía “*tả*”. Dưới đây chỉ có thể nêu một bản lược đồ:

- Nhìn chung, có thể nói rằng khi Hegel còn sống, chưa có một sự bàn thảo thật căn cơ về quyền sách. Ngoại trừ một vài sự lên tiếng dựa trên tinh thần của thời Khai minh hay pháp quyền tự nhiên của Kant và Fichte (Riedel, I, tr. 81 và tiếp), sự phê phán chủ yếu đến từ phía *hữu*, tức từ những thành viên của trường phái duy sử, các môn đệ của Schelling và các nhà bảo thủ của nước Phổ, công kích thái độ thiện cảm của Hegel đối với Cách mạng Pháp và chủ trương khá miễn cưỡng của ông về chế độ quân chủ lập hiến (với quyền lực rất giới hạn dành cho quốc vương như đã nói ở trên)⁽²³⁾. Nổi bật là phê phán của Schubarth (1829), quy

⁽²²⁾ Xem: *Chú giải dẫn nhập*: 10.5.

⁽²³⁾ Ta nhớ đến nhận xét của Vua Phổ Friedrich Wilhelm III rằng Eduard Gans, môn đệ xuất sắc của Hegel, cùng với Leopold von Henning liên tục đảm nhận các khóa giảng về pháp quyền Tự nhiên thay thế cho Hegel, “rõ

chụp Hegel đã đi ngược lại nguyên tắc quân chủ của nước Phổ (Riedel, I, 209 và 249).

- Việc nghiên cứu có chất lượng hơn bắt đầu từ thập niên 30 của thế kỷ XIX (nhất là sau khi Eduard Gans – môn đệ hàng đầu của Hegel – ấn hành và viết Lời giới thiệu dài cho ấn bản lần thứ hai của GPR trong khuôn khổ toàn tập đầu tiên của Hegel) và kéo dài một thập niên cho đến khi “trường phái Hegel” bị phân hóa thành ba phái: hữu, trung và tả. Cuộc tranh luận gây chia rẽ xoay quanh mối quan hệ giữa Nhà nước và xã hội dân sự (Riedel I, 24 và tiếp). Trong khi “những nhà Hegel cánh hữu” nhấn mạnh sự cần thiết của một Nhà nước mạnh, có năng lực giải quyết xung đột trước các vấn đề xã hội hiện đại, và “những nhà Hegel trung phái” muốn tiếp tục phát triển một cách ôn hòa các định chế do Hegel đề nghị để cân bằng giữa Nhà nước và xã hội thì “những nhà Hegel cánh tả” muốn đảo ngược mối quan hệ giữa Nhà nước và xã hội, xem Nhà nước của Hegel chỉ là sản phẩm và dấu hiệu của một tình trạng xã hội cần phải phê phán và cải biến. Tiêu biểu nhất là Karl Marx trong *Kritik der Hegelschen Staatsphilosophie/Phê phán triết học về Nhà nước của Hegel* (1841/42). Marx lưu ý đến nhận xét của Arnold Ruge về sự trộn lẫn các phạm trù lôgic và lịch sử nơi Hegel, đồng thời được gợi hứng từ phong cách phê phán của Ludwig Feuerbach. Theo Feuerbach, con người nhìn thấy trong tôn giáo bản chất của chính mình như một cái gì khách quan, xa lạ mà không tự nhận biết, thì ở đây cũng thế, theo Marx, việc Hegel trình bày một cái có tính lịch sử như là một cái lôgic phi-thời gian qua luận điểm về tính thứ nhất (Primat) của Nhà nước so với xã hội chính là một dạng tự-tha hóa về mặt xã hội của con người. Trong “*Kritik der*

ràng đã biến tất cả mọi sinh viên thành những nhà cộng hòa”. Hegel lo ngại – và cũng vì có bất đồng với các môn đệ – đã lại trực tiếp giảng dạy (học kỳ mùa đông 1831/32), nhưng chỉ sau hai buổi dạy, Hegel đột ngột qua đời. Sau khi Hegel mất, vua Phổ triệu Schelling về giảng dạy để “quét sạch mầm mống phản loạn do Hegel đã gieo rắc!”.

Hegelschen Rechtsphilosophie/Phê phán triết học pháp quyền Hegel (1843), Marx viết: “Chúng ta là những người sống đồng thời với hiện tại về mặt triết học, nhưng không phải là những người sống đồng thời về mặt lịch sử. Triết học Đức là sự nổi dài về tư tưởng của lịch sử Đức...” (Marx, *Các tác phẩm thời trẻ, tiếng Đức*, tr. 20 và tiếp). Marx nhìn ra nguyên nhân ở trong sự lạc hậu của nước Đức, và, vì thế, triết học pháp quyền của Hegel là một biểu hiện tư tưởng nhưng đồng thời cũng tất yếu là hình ảnh phản chiếu xuyên tạc của tình trạng hiện thực. Mô hình phê phán ý hệ: “hạt nhân hợp lý – lớp vỏ thần bí” (Marx, *Tư bản I, tiếng Đức*, tr. 18) từ đó được thông dụng trong việc phê phán triết học Hegel cho tới ngày nay (Lenin, Lukács, Bloch, Horkheimer, Adorno, Marcuse...).

- Sau thất bại của Cách mạng 1848, cuộc tranh cãi giữa các “phái” Hegel lùi vào hậu trường, vì tình hình tư tưởng sau 1850 có vẻ đã đổi chiều. Số phận của triết học pháp quyền Hegel bây giờ lại bị quy định nặng nề bởi công trình phê phán gây nhiều ảnh hưởng của Rudolf Haym: *Hegel und seine Zeit/Hegel và thời đại ông* (1857) từ phía chủ nghĩa tự do. Lần này Hegel lại bị công kích là triết gia quan phương của Nhà nước Phổ. Hình ảnh này kéo dài suốt cả 100 năm với nhận định gay gắt của R. Haym: “Theo chỗ tôi thấy, so với câu nói khét tiếng về tính hợp lý tính của hiện thực theo kiểu của Hegel trong *Lời Tựa* [GPR] thì những gì Hobbes, Filmer, Haller hay Stahl đã nói đều có tình thần tự do hơn nhiều. Lý luận về “ơn Thiên Chúa” và về *obedientia absoluta* [sự vâng lời tuyệt đối] là hồn nhiên và không nguy hiểm bằng học thuyết kinh khủng đã phong thánh cho cái hiện tồn như là hiện tồn” (dẫn theo Riedel, I, 374). Tác phẩm đáp lại của Karl Rosenkranz, môn đồ của Hegel (*Apologie Hegels gegen Dr. R. Haym/Biện hộ cho Hegel chống lại TS R. Haym* (1858) (Riedel I, 395 và tiếp)) không đủ sức để thay đổi hình ảnh ấy trước dư luận.
- Vào nửa đầu thế kỷ XX, trước hiểm họa phát xít, phái tự do càng thấy có nhu cầu phê phán Hegel. Họ vạch ra cả một “truyền

thống toàn trị” của những nhà Hegel cánh hữu (phái “Hegel già”) từ Johann Eduard Erdmann, Karl Rößler và Adolf Lasson cho đến Georg Lasson, Julius Binder, Gerhard Dulckeit và Karl Larenz ở thời kỳ Thế chiến I (Riedel I, 31), theo đó, Hegel là triết gia kinh điển của Nhà nước-quyền lực. Hình ảnh Hegel bị cực đoan hóa từ cả hai phía: những nhà Hegel cánh hữu (chủ nghĩa Hegel-mới) đã “Nhà nước hóa” toàn bộ “đời sống đạo đức” bao hàm cả gia đình và xã hội dân sự, không lưu ý đầy đủ đến “pháp quyền vô hạn” của tính chủ thể tự do trong tư tưởng Hegel. Trong khi đó, các nhà tư tưởng phát xít “chính hiệu” (Alfred Baeumler, Alfred Rosenberg, Carl Schmitt...) lại bác bỏ hoàn toàn triết học Hegel, xem nó còn quá “tự do” và không đủ tính “dân tộc” (völkisch). Thậm chí, Carl Schmitt còn cho rằng “Hegel đã chết” vào đúng thời điểm Hitler nắm được quyền lực! (Riedel, I, 47).

- Hegel chỉ bắt đầu được “giải oan” khỏi tai tiếng là nhà tư tưởng tiên phong của chủ nghĩa toàn trị là nhờ sự tiếp thu mới mẻ đối với GPR sau Thế chiến thứ II. Ngay từ 1941, Herbert Marcuse đã công bố quyển *Reason and Revolution: Hegel and the Rise of Social Theory* bằng tiếng Anh. Nó thực sự gây tác động nhờ lần tái bản năm 1954 và được dịch sang tiếng Đức vào năm 1962. Marcuse đã chứng minh một cách thuyết phục sự đối lập không khoan nhượng giữa Hegel và chủ nghĩa (Đức) quốc xã. Bên cạnh đó là loạt bài giảng nổi tiếng của Alexandre Kojève vào những năm 30 ở Paris tập trung vào quyển *PhG* (*Hiện tượng học Tinh thần*) trước cử tọa là một thế hệ những triết gia trẻ sẽ gây ảnh hưởng mạnh mẽ sau này: Sartre, Aron, Merleau-Ponty, Fessard, Hippolite v.v... Kết quả là một hình ảnh Hegel tươi trẻ, năng động, mang sắc thái mác-xít lần hiện sinh, lưu lại dấu ấn đậm nét nơi nhóm “Praxis” (Kosik, Markovic, Patrovic, Schnied-Kowarzik...) và trường phái Frankfurt. Thêm vào đó là công trình nhiều ảnh hưởng của Georg Lukács (*Der junge Hegel und die Probleme der kapitalistischen Gesellschaft/Hegel trẻ và các vấn đề của xã hội tư bản chủ nghĩa* (1948)) bác bỏ “truyền thuyết phản động” về một “thời kỳ thần học” của Hegel, trong khi thật

ra là một “thời kỳ cộng hòa” dự báo cho công cuộc phê phán xã hội mácxít về sau. Đáng lưu ý nữa là quyển *Subjekt-Objekt. Erläuterungen zu Hegel/Chủ thể-khách thể. Những giải thích về Hegel* của Ernst Bloch năm 1951 với cái nhìn vừa thiện cảm vừa phê phán hướng đến một “chủ nghĩa Marx cởi mở” của tương lai với một “không tưởng cụ thể”. Công trình của Eric Weil (*Hegel et l'État/Hegel và Nhà nước*, 1950) và nhất là của nhóm nghiên cứu chung quanh Joachim Ritter phá bỏ nhiều định kiến của phái tự do và điều chỉnh lại nhiều nhận thức về quyền GPR. Triết học thực hành của Hegel cũng đã gợi hứng cho quan niệm của Hans-Georg Gadamer về một “thông diễn học như là triết học thực hành”. Khẩu hiệu của Hegel: “triết học nắm bắt thời đại của mình bằng tư tưởng” trở thành khẩu hiệu cho một phong cách triết lý về đạo đức và chính trị mang tinh thần “tân-Aristoteles”, chống lại “sự trừu tượng đơn thuần” kiểu Kant và Fichte. Ở khu vực Anh Mỹ, sự thận trọng trước tư tưởng Hegel đã bị phá vỡ nhờ công trình nghiên cứu và giới thiệu khá đồ sộ của Charles Taylor (“*Hegel*”, 1975), góp phần đẩy lùi hình ảnh khá méo mó về Hegel còn khá phổ biến ở khu vực này của Karl Popper (K. Popper: *The Open Society and its Enemies II*).

8. “Triết học pháp quyền” và một số vấn đề của xã hội hiện đại

Tham vọng của Hegel muốn hợp nhất triết học thực hành, triết học chính trị và triết học về Nhà nước đặt ra hàng loạt vấn đề lý thú vẫn còn mang đầy đủ tính thời sự. Chúng tôi chỉ xin điểm qua vài nét thật ngắn gọn sau đây:

- “Nhà nước” của Hegel là “Nhà nước hiện đại”?

Ta đứng trước một sự đối lập khá triệt để trong các cách nhìn: Rudolf Haym và các nhà theo phái tự do xem Nhà nước của Hegel là hoàn toàn tiền-hiện đại và có âm mưu phục hồi những gì đã bị lịch sử vượt qua. Erich Weil (*Hegel et l'État*, 1950) bác

lại khi cho thấy chế độ nước Phổ đương thời thực ra đã không thực hiện nổi những gì được Hegel xem là “hợp-lý tính” và “hiện thực”. Joachim Ritter (*Hegel und die französische Revolution/Hegel và Cách mạng Pháp*, 1957) xem Nhà nước của Hegel là nhà nước hậu-cách mạng, mong muốn thực hiện những nguyên tắc mang ý nghĩa lịch sử thế giới của Cách mạng Pháp: nguyên tắc hiện đại về tính chủ thể và sự tự do chủ quan. Hegel làm mọi cách để vừa là triết gia của Cách mạng Pháp vừa ngăn ngừa những cuộc cách mạng trong tương lai, vì, theo ý ông, chúng có thể gây tổn hại cho những gì đã đạt được về mặt lịch sử thế giới. Để xét xem Nhà nước của Hegel có phải là một Nhà nước hiện đại hay không, cần phải xét ở hai điểm mấu chốt: Nhà nước pháp quyền và việc bảo vệ nhân quyền và dân quyền. Ở điểm trước, khó có thể bảo Nhà nước của Hegel là nhà nước chuyên chế hay toàn trị, bởi, tuy không có sự độc lập của quyền tư pháp và hệ thống tam quyền phân lập, nhưng nó vẫn là một Nhà nước *pháp quyền* và Nhà nước *hiến định*, ít nhất ở ba phương diện: - Nhà nước không phải là bộ máy quyền lực đơn thuần mà được cai quản bởi pháp luật như là tồn tại-hiện có của ý chí tự do; - là Nhà nước hiến định theo nghĩa của công pháp đối nội và đối ngoại; - và sau cùng, là Nhà nước áp dụng luật dân sự và hình sự với quy trình và thủ tục tố tụng minh bạch. Về điểm thứ hai, Hegel luôn xem việc bảo đảm bằng định chế cho những quyền hạn cá nhân *cụ thể* trong gia đình, nghề nghiệp, sự quản trị và thực thi công lý, hiệp hội và sự đại diện chính trị là ưu tiên hơn những quyền hạn *danh nghĩa* – chẳng hạn trong “*Tuyên ngôn nhân quyền*” (1793)⁽²⁴⁾. Việc không nhấn mạnh đủ đến cơ chế

⁽²⁴⁾ Đáng chú ý là nhận xét sau đây của Hegel: cái cụ thể của *biểu tượng* được ta gọi là “*con người*” (§190, *Nhận xét*) là thuộc về *hệ thống những nhu cầu*, cũng như biểu tượng *nhân thân* thuộc về pháp quyền trừu tượng, *chủ thể* thuộc về luân lý, *thành viên gia đình* thuộc về gia đình, và *Bürger/bourgeois* thuộc về xã hội dân sự. Nói cách khác, theo Hegel, chữ “*con người*” (và “*quyền con người*”) là hoàn toàn trừu tượng và khả nghi, bởi nó chỉ thuộc về “*hệ thống những nhu cầu*”. Hegel đã cung cấp lập luận cho việc “*phê phán ý hệ tư sản*”,

bảo vệ những quyền cá nhân, kể cả quyền của thiểu số (so với J. S. Mill, Sđd) trước sự lạm quyền có thể có của Nhà nước đúng là một chỗ yếu trong phác đồ của Hegel. Nhưng cũng không vì thế mà có thể tước bỏ tính hiện đại trong mô hình của Hegel, khi ông nhấn mạnh yêu cầu khá quen thuộc ngày nay về một sự kết hợp giữa *Nhà nước pháp quyền* và *Nhà nước xã hội*. Trong chừng mực đó, có thể nói triết học chính trị của ông đã dự đoán được phần tham gia ngày càng nhiều hơn của Nhà nước trong đời sống chính trị và xã hội hiện đại, không còn hoàn toàn giống với hình dung của một chủ nghĩa tự do “thuần túy” theo kiểu của Hayek, Nozick v.v...

- Hegel – khác với chủ nghĩa tự do chính trị – luôn đòi hỏi phải có một “đời sống đạo đức” (Sittlichkeit). Tất nhiên, nó không chỉ đơn thuần là sự hoài niệm về một *polis* cổ Hy Lạp. Trái lại, Hegel chia sẻ với Rousseau về “thân phận” của con người chủ thể hiện đại là phải sống một lúc hai tư cách: *citoyen* và *bourgeois* và, cũng như Rousseau, tìm cách “hòa giải” sự đối lập này trong một nhất thể cao hơn. “*Citoyen*” – như là người công dân – là hình ảnh hiện đại của *polites* cổ đại, tức người sở hữu những quyền chính trị; trái lại, *bourgeois*, như là con người chủ thể hiện đại của quyền dân sự. Hegel muốn điều chỉnh lại mô hình quá cực đoan của Rousseau: ông không xóa bỏ tư cách *bourgeois* như trong *khế ước xã hội* của Rousseau, mà muốn *trung giới* giữa hai bên, với tính thứ nhất (Primat) dành cho *citoyen*.

Kant và Fichte cũng đòi hỏi một “tính đạo đức” của Nhà nước khi rút Nhà nước ra từ mệnh lệnh nhất quyết như là từ nguyên tắc cho mọi đời sống đạo đức. Nhưng, khi Hegel nuôi tham vọng

sau này khi nói đến những quan niệm về “quyền con người” (K. Marx đã dùng luận cứ này trong *Zur Judenfrage/Về vấn đề người Do Thái* (1843)). Xem: *Chú giải dẫn nhập*: 9.3.1: Hệ thống những nhu cầu.

vượt qua Kant và Fichte bằng một sự *thống nhất cụ thể* giữa cái công cộng và cái riêng tư, giữa nền đạo đức chính trị-pháp lý với luân lý cá nhân, được hiểu như nỗ lực khắc phục triệt để sự đối lập giữa *citoyen* và *bourgeois* trong một đời sống đạo đức “đúng thật”, không ít người nhìn thấy Hegel đã buộc phải trả một giá rất đắt:

- đồng nhất hóa pháp quyền và luân lý, luật pháp và đức hạnh;
- quy giản đạo đức học (triết học về luân lý) thành một lý thuyết đơn thuần về hành động;
- đồng nhất hóa tính chất mô tả (của khoa học lý thuyết) với tính chất quy phạm (của triết học thực hành);
- và, sau cùng, đề xướng một *chủ nghĩa duy sử* vừa có tính quy phạm vừa có tính tư biện: sự đúng đắn của hành động không còn là công việc và quyết định của cá nhân luân lý tự giác mà là quyền lực vô hạn và tối cao của “*Lịch sử thế giới như là Tòa án thế giới*”, một hình thức *thế tục hóa* của sự sùng tín rất khó biện minh và thuyết phục.

“Hồ sơ” về triết học pháp quyền của Hegel tưởng như đã có thể khép lại với những nhận định ấy! Tuy nhiên, vấn đề không hoàn toàn đơn giản như mới thoát nhìn. Còn hàng loạt câu hỏi còn cần được tiếp tục đào sâu và tranh luận. Chẳng hạn, ngay với điểm sau cùng về vai trò của “*Lịch sử thế giới*” như là đỉnh cao trong kiến trúc học (Architektonik) của triết học pháp quyền Hegel vẫn còn nhiều điểm cần tiếp tục làm rõ:

- Bốn “thế giới mang tầm vóc lịch sử” (Phương đông, Hy Lạp, La Mã, Gécmánh) (§354) được Hegel nhắc đến có phải chỉ vì chúng là những đế quốc hùng mạnh trong lịch sử hay chính là vì vai trò của chúng trong sự phát triển ngày càng cụ thể hơn Tinh thần phổ biến của sự tự do? Như thế, lịch sử thế giới trong quan niệm Hegel là lịch sử của “sự tiến bộ trong ý thức về tự do” chứ không phải là lịch sử của những đế chế dựa trên sức mạnh bạo lực?

- Lý luận khét tiếng của Hegel về chiến tranh bắt nguồn từ một chủ nghĩa “hiếu chiến” hay thực ra là hệ luận của sự phân tích về xã hội dân sự xét như một xã hội-thế giới về mặt kinh tế? Do bản tính của nó, xã hội dân sự trên phạm vi thế giới là không đủ năng lực chính trị?
- Đáng chú ý là sự đứt gãy của con đường thẳng từ trừu tượng đến cụ thể, từ thấp đến cao trong *kiến trúc học* của Triết học pháp quyền Hegel. Thật thế, trong lĩnh vực của đời sống đạo đức (*Sittlichkeit*), sự vận động của khái niệm từ *gia đình* thông qua *xã hội dân sự* đến *Nhà nước* là con đường đi từ một định chế đạo đức cụ thể nhưng chưa phát triển (*gia đình*) thông qua một lĩnh vực trừu tượng của pháp quyền hình thức (*xã hội dân sự*) để khôi phục một lĩnh vực đạo đức thực sự cụ thể (*Nhà nước*). Nhưng, sau khi đạt được cấp độ này, lại có một tiến trình “đi xuống” khá lạ lùng. Lĩnh vực *công pháp quốc tế* chỉ còn là một lĩnh vực của sự “*Phải là*” (§330) (“các hiệp ước *cần phải* được tôn trọng”, “*cần* thừa nhận các Nhà nước khác” v.v...), không khác gì quay trở lại chỗ xuất phát của “pháp quyền trừu tượng”. Sau cùng, *Lịch sử thế giới* cũng không khôi phục cấp độ của đời sống đạo đức và không dẫn đến sự *hòa giải* thực sự giữa Tự nhiên và Tự do. Thoạt đầu, *Tự nhiên* ngày càng được *đạo đức hóa* (pháp quyền trừu tượng *đạo đức hóa* Tự nhiên bên ngoài thành *sở hữu* và *hợp đồng*; rồi luân lý *đạo đức hóa* bản tính bên trong của bản năng và xu hướng bằng *lương tâm*; Nhà nước *đạo đức hóa* những tàn dư của “trạng thái tự nhiên” trong xã hội dân sự bằng “lòng tôn trọng luật pháp” và “chủ nghĩa yêu nước” cùng với những định chế tương ứng). Nhưng sau cùng, tại sao ở cấp độ *công pháp quốc tế*, quan hệ giữa các nhà nước với nhau không chỉ không tiếp tục khắc phục tàn dư của “trạng thái tự nhiên”, chẳng hạn bằng một “Nhà nước toàn cầu” hay một “siêu-Nhà nước” mà trái lại, dường như trở lại với *bản thân* trạng thái tự nhiên của “chiến tranh của tất cả chống lại tất cả”?

Sơ đồ *lôgic* cũng không giúp giải thích thỏa đáng được điều này (người ta thường cố gắng đọc “pháp quyền trừu tượng” như là *Lôgic học về tồn tại (Seinslogik)*, “luân lý” như là *Lôgic học về bản chất (Wesenslogik)* và “đời sống đạo đức” như là *Lôgic học về khái niệm (chủ quan) (subjektive Logik)*, nhưng GPR lại có quá nhiều bước “thăng trầm” và luôn giao động giữa *Lôgic học khách quan* và *Lôgic học chủ quan* khiến sơ đồ này không bao quát hết được! Vậy, phải chăng “chỗ kết thúc này của triết học pháp quyền Hegel không phải là một dấu hiệu của sự ngạo mạn thường bị lên án cho bằng một biểu hiện của *sự khiêm tốn về triết học*. Thay vì thần thánh hóa lịch sử, Hegel dường như đã suy tưởng về lịch sử như một thế giới của sự hòa giải bất toàn, xem lịch sử thế giới như một “*histoire mondaine*” (Weil), một *lịch sử trần gian* kỳ cùng không thể nào dẫn đến một sự hòa giải giữa Tự nhiên và Tự do”⁽²⁵⁾. Trong thời đại lên ngôi của “tính phổ biến cụ thể” ngày nay (nói theo ngôn ngữ “bình dân” là *xã hội dân sự toàn cầu hóa!*), có lẽ càng cần hơn bao giờ hết một “*sự khiêm tốn triết học*” như thế.

Hegel rất gần gũi với chúng ta trong những cảm thức về thế giới hiện đại. Ở những chỗ tưởng như ông đẩy chúng ta ra xa ông, thì, từ một cách nhìn khác, ông vẫn còn nguyên vẹn sự thanh tân và quyến rũ của một đại triết gia. “*Thỉnh thoảng được gặp mặt Ông Già cũng thú/Ta cố giữ đừng tuyệt giao với Cụ!*”⁽²⁶⁾.

BVNS,

Nguyễn đán Canh Dân, 2010

⁽²⁵⁾ Henning Ottmann, *Die Weltgeschichte/Lịch sử thế giới, trong Klassiker auslegen*, Ludwig Siep chủ biên, Akademie Verlag, Berlin, 2005, tr. 283.

⁽²⁶⁾ Goethe, *Faust. Khúc dạo đầu trên thiên đường* (Quý Mephisto tự nhủ sau khi gặp... Thượng đế). Câu 350-351, Quang Chiến dịch, NXB Văn học 2001, tr. 21.

LỜI TỰA

1. Cơ hội trực tiếp để tôi công bố quyển Cương yếu^(a) này là nhu cầu cung cấp cho người nghe một bản hướng dẫn khi theo dõi các bài giảng về *Triết học pháp quyền* được tôi trình bày theo đúng chức trách của mình⁽¹⁾. Giáo trình này là một sự quảng

^(a) dieser Grundriß (Kompendium) / outline / abrégé.

⁽¹⁾ Trong quá trình giảng dạy của mình, Hegel đã giảng về chủ đề *Triết học pháp quyền* bảy lần:

- tại Heidelberg, 1817-1818. Văn bản: EH (Xem chú thích 2). Ghi chép: P. Wannenmann, một sinh viên luật, VPR 17 35-202).
- tại Berlin, 1818-1819. Văn bản: EH. Ghi chép: C. G. Homeyer, VPR I, 217-352; VPR 17 203-285). Vào thời gian này, Hegel có lẽ đã hoàn tất một bản thảo cho quyển *Triết học pháp quyền* (PR) này, nhưng ông rút lại và chỉnh sửa trước lệnh kiểm duyệt nghiêm ngặt (Xem Chú thích 18).
- tại Berlin, 1819-1820. Văn bản: EH. Ghi chép: vô danh (VPR 19). Quyển *Triết học pháp quyền* hoàn tất năm 1820 và công bố nào năm 1821.
- tại Berlin, 1821-1822. Văn bản: PR. Ghi chép: mới tìm được bản chép tay không rõ nguồn gốc, được Hansgeorg Hoppe ấn hành, NXB Suhrkamp, Frankfurt/M 2005.
- tại Berlin, 1822-1823. Văn bản: PR. Ghi chép phần *Giảng thêm*: H. G. Hotho (viết tắt trong bản dịch này: *Giảng thêm* (H)), VPR III, 87-841.
- tại Berlin, 1824-1825. Văn bản PR. Ghi chép phần *Giảng thêm*: K. G. vom Griesheim (viết tắt trong bản dịch này: *Giảng thêm* (G)), VPR IV, 67-752.
- tại Berlin, 1831. Văn bản: PR. Ghi chép: David Friedrich Strauss (nhà thần học thuộc phái Hegel trẻ) (VPR IV, 905-925).

Trong thập niên 1820, Hegel không đích thân giảng về triết học pháp quyền nữa, mà nhường lại cho môn đệ và cũng là đồng nghiệp trẻ của mình là *Eduard Gans* (1798-1839). Sau đó, do có bất đồng với các môn đệ, Hegel giảng trở lại vào lục cá nguyệt mùa đông 1831/32, nhưng đột ngột qua đời ngày 14.11.1831. E. Gans đã sử dụng các ghi chép của Hotho (1822-1823) và Griesheim (1824-1825) làm cơ sở để soạn phần *Giảng thêm* (*Zusätze*) cho sách này (tức phần giảng thêm bằng miệng của Hegel), được công bố lần đầu tiên trong Ấn bản năm 1833, nhưng có đôi chỗ có thể do Gans thêm vào vì

diễn rộng hơn và nhất là có hệ thống hơn về cùng các khái niệm cơ bản thuộc về bộ phận này của triết học đã có trong công trình trước đây – cũng nhằm giúp theo dõi các bài giảng – đó là bộ *Bách khoa thư các khoa học triết học* (Heidelberg, 1817) của tôi⁽²⁾.

- Việc bộ Cương yếu này được in và, như thế, được xuất hiện trước cử tọa rộng rãi, đã cho tôi cơ hội làm rõ hơn một số *Nhận xét* mà mục đích hàng đầu là bình luận ngắn gọn về một số quan niệm gần gũi hoặc khác biệt với các quan niệm của tôi, về những hệ luận xa hơn của lập luận của tôi và về nhiều vấn đề khác ắt sẽ chỉ có thể minh giải thực sự trong bản thân các bài giảng. | Đây là cơ hội để tôi làm rõ các nội dung trừu tượng hơn của văn bản và nghiên cứu kỹ hơn về các quan niệm có liên quan đang thịnh hành hiện nay. Kết quả là, một số các *Nhận xét* này đã trở nên dài hơn so với mục đích và văn phong của một

không thấy có trong bản gốc của Hotho và Griesheim như chúng tôi sẽ lưu ý ở những phần có liên quan. Chúng tôi dịch phần *Giảng thêm* này theo bản của NXB Suhrkamp (Hegel: *Tác phẩm 20 tập*, tập 7). Phần *Giảng thêm* giúp người đọc dễ hiểu hơn phần *Chính văn*, nhưng thường được sử dụng một cách thận trọng, vì đó là ghi chép của các môn đệ chứ không phải tự tay Hegel viết ra. Năm 1973, Karl-Heinz Ilting đã tập hợp các bài giảng của Hegel và các ghi chép của môn đệ từ 1818-1831 thành 6 tập. Đây là nguồn tham khảo quan trọng và quý báu khi muốn nghiên cứu đầy đủ về GPR như đã liệt kê ở trên (K. H. Ilting, G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über Rechtsphilosophie 1818-1831*, Edition und Kommentar in sechs Bänden, Stuttgart 1973). Cách giảng dạy của Hegel như sau: đọc phần *Chính văn* của mỗi tiểu đoạn (§) (in đậm trong sách này), rồi đọc phần *Nhận xét* (in lùi trong sách này), sau đó giảng thêm bằng miệng (in nghiêng trong sách này).

⁽²⁾ Hegel công bố *Bách khoa thư các khoa học triết học* lần đầu tiên vào năm 1817 ở Heidelberg. Phần bản về triết học pháp quyền khá ngắn gọn theo kiểu phác thảo mang nhan đề “*Tinh thần khách quan*” (EH §§400-452). Phần này được mở rộng hơn trong các ấn bản lần 2 (1827) và lần 3 (1830) (EG §§483-552) và được triển khai chi tiết trong quyển PR này.

bộ Cương yếu như người ta vẫn thường chờ đợi. Vả chăng, một bộ Cương yếu đúng nghĩa có nội dung là tất cả những gì được xem là toàn bộ phạm vi của một môn khoa học, và đặc điểm hàng đầu của nó – không kể những chỗ thêm bớt nhỏ ở đây đó – là phương thức tập hợp và sắp xếp các mômen [các yếu tố] cơ bản của nội dung đã quen thuộc và được chấp nhận từ lâu, cũng như hình thức trình bày cũng tuân theo những quy tắc và cung cách đã được nhất trí. Song, sở dĩ một bộ Cương yếu triết học lại không được chờ đợi đúng theo các khuôn khổ ấy chỉ là vì người ta cứ tưởng rằng công trình triết học là một công trình chóng vánh như tấm vải dệt của Penelope, mỗi ngày lại bắt đầu lại từ đầu!⁽³⁾

3. Tuy nhiên, bộ Cương yếu này khác với [các] bộ Bách khoa thư bình thường khác trước hết là ở *phương pháp* dẫn đạo nó. Ở đây, tôi tiên-giả định rằng phương thức triết học để đi từ một chủ đề này tiến lên một chủ đề khác cũng như trong việc chứng minh khoa học – tức toàn bộ phương thức nhận thức *tư biện* – là khác cơ bản với các phương thức nhận thức khác⁽⁴⁾. Chỉ duy có sự thức nhận về tính tất yếu của một sự khác biệt như thế mới có thể cứu vớt triết học ra khỏi sự suy đồi đáng hổ thẹn mà nó đang lâm vào hiện nay. Người ta quả đã nhận ra rằng các hình thức và quy tắc của Logic học cổ truyền – nào là định nghĩa,

⁽³⁾ Penelope, do chồng là Odysseus đi vắng lâu ngày khỏi Ithaca, buộc phải hứa sẽ cưới một trong những người cầu hôn sau khi nàng dệt xong tấm vải liệm cho cha chồng là Laertes. Nàng lập mưu bằng cách mỗi đêm lại tháo tấm vải đã dệt trong ngày khiến công việc không bao giờ hoàn tất (Homer, *Odyssey* 19. 137-155).

⁽⁴⁾ Hegel xem “phương pháp nhận thức tư biện” là đặc điểm của triết học của mình: Hegel phân biệt “phương pháp tư biện” (*spekulative Methode*) với các cách tiếp cận khác trong phần *Dẫn nhập* được ông viết sau này trong *Bách khoa thư* 1827 (EL §§1-83; Xem: *Bách khoa thư I. Khoa học Logic*, Bùi Văn Nam Sơn dịch và chú giải. NXB Tri thức, 2008).

phân loại và suy luận, bao gồm cả các quy tắc của nhận thức *giác tính* – là không phù hợp với khoa học tư biện. | Hay nói đúng hơn, sự không thích hợp này đã không được *nhận ra* cho bằng chỉ đơn thuần được *cảm nhận*, và rồi người ta vứt bỏ hết các quy tắc ấy đi như thể chúng chỉ đơn thuần là những xiềng xích để tha hồ tuyên bố tùy tiện, xuất phát từ “trái tim”, từ sự tưởng tượng, từ trực quan ngẫu nhiên bất tất; và, dầu vậy, do không thể tránh khỏi phải dùng đến sự phản tư và các quan hệ của tư duy, nên người ta sử dụng trở lại phương pháp suy luận và lý sự quen thuộc nhưng đã bị khinh rẻ ấy một cách vô-ý thức.

4. Tôi đã khai triển đầy đủ bản tính của nhận thức tư biện trong bộ *Khoa học Lôgic*⁽⁵⁾, nên tôi chỉ thỉnh thoảng bổ sung một ít lời giải thích về tiến trình và phương pháp trong quyển *Cương yếu* này mà thôi. Do đối tượng nghiên cứu ở đây là cụ thể và tự nó có tính chất rất đa tạp, nên tất nhiên tôi tránh việc chứng minh và trình bày cặn kẽ diễn trình *lôgic* trong từng mỗi chi tiết. Một mặt, có lẽ việc này là thừa vì tôi đã giả định một sự quen thuộc [của người đọc] với phương pháp khoa học [tư biện], và mặt khác, người đọc thừa biết rằng công trình này, xét như một toàn bộ, giống như một công trình kiến trúc gồm nhiều bộ phận, đặt nền tảng trên *Tinh thần lôgic*. Và tôi mong rằng quyển sách này sẽ được hiểu và được đánh giá chủ yếu từ cách nhìn ấy. Bởi vì, quyển sách không làm việc với điều gì khác hơn là với *khoa học*, và, trong *khoa học*, nội dung thiết yếu gắn liền với *hình thức*.

⁽⁵⁾ Trước 1820, Hegel trình bày phương pháp tư biện của mình chủ yếu trong *Lời Tựa* quyển *Hiện tượng học Tinh thần* (1807) (Xem: *Hiện tượng học Tinh thần*, Bùi Văn Nam Sơn dịch và chú giải, NXB Tri thức, 2006), và trong các *Lời Tựa* và *Lời dẫn nhập* cho bộ *Khoa học Lôgic* (WL V, 13-56/25-59) và *Bách khoa thư các khoa học triết học I* (EL I): *Khoa học Lôgic*, Bùi Văn Nam Sơn dịch và chú giải, NXB Tri thức, 2007.

5. Đúng là ta đã từng nghe nhiều người tỏ ra sâu sắc trong việc nghiên cứu khi bảo rằng *hình thức* là cái gì ngoại tại, không ăn nhập đến bản thân Sự việc, và chỉ có [nội dung] Sự việc mới là điều quan trọng; rồi lại bảo thêm rằng nhiệm vụ của tác giả, nhất là của tác giả triết học là phải phát hiện *những chân lý*, nói ra *những chân lý* và phổ biến *những chân lý* và những Khái niệm đúng đắn⁽⁶⁾. Nhưng, nếu ta thử xem nhiệm vụ ấy đã thường được thực hiện trong thực tế như thế nào thì một mặt chỉ là hâm đi hâm lại món cháo cũ, rồi đem ra chào mời tứ phương – một công việc có lẽ có đóng góp trong việc giáo dục và nâng cao tâm hồn gì đấy, dù ai cũng sớm nhận ra rằng đó chỉ là sản phẩm thừa thãi của một sự hăng say quá đáng: “bởi họ có ông Moses và các nhà tiên tri, thôi cứ mặc họ lắng nghe các vị ấy!”⁽⁷⁾. Nhưng, trên hết, ta lại có vô số dịp để kinh ngạc về giọng điệu và tham vọng khó che giấu của các tác giả ấy, làm như thể cả thế giới cho đến nay vẫn còn thiếu những kẻ hăng say đi gieo rắc những chân lý, và làm như thể món cháo hâm đi hâm lại của họ có chứa đựng những chân lý mới mẻ, chưa từng được nghe nói tới, cho nên – như họ khuyến cáo – mọi người phải đặc biệt lắng tai nghe “bây giờ hơn lúc nào hết”. Song, mặt khác, ta có thể thấy những chân lý được phái này đưa ra thì lập

⁽⁶⁾ Ám chỉ Jacob Friedrich Fries (1773-1843), đối thủ và đối tượng đả kích chủ yếu của Hegel trong *Lời Tựa* này (Xem thêm Chú thích (8), (10), (11), (12)). Hegel và Fries là địch thủ lâu năm. Từ 1801 đến 1805, cả hai làm trợ giảng ở Đại học Jena, sau đó Fries được thăng tiến và làm giáo sư ở Đại học Heidelberg (1806) và cả hai tìm mọi cách ngăn cản sự tiến thân của nhau. Năm 1818, Hegel giữ ghế giáo sư triết học danh giá ở Đại học Berlin. Năm 1820, Fries bị mất chức giáo sư ở Jena do tham gia vào lễ hội Wartburg nổi tiếng (Xem chú thích 11-12) và được phục hồi vào năm 1824. Nhiều môn đệ của Hegel cũng bị liên lụy trong cao trào phản động này của chính quyền Phổ. Vì thế, trong *Lời Tựa* này, Hegel cố biện minh rằng tác phẩm này không nguy hại cho nhà nước để hy vọng thoát khỏi lệnh kiểm duyệt nghiêm ngặt.

⁽⁷⁾ Xem: Kinh Thánh, Luca 16: 29.

tức bị những chân lý cũng thuộc loại tương tự của phái khác thế chỗ và quét sạch như thế nào. Và nếu giả sử trong mớ bong bong của những chân lý như thế có điều gì đấy không cũ, không mới, nhưng có giá trị lâu bền, thì thử hỏi làm sao có thể chiết xuất ra được từ mớ phản tư lung tung, vô-hình thức như thế, hay, nói cách khác, làm sao có thể phân biệt và kiểm chứng nó bằng cách nào khác ngoài [phương tiện] *khoa học*?

6. Vả chăng, *chân lý* liên quan đến *pháp quyền*, *đời sống đạo đức* và *Nhà nước* cũng cũ xưa không khác gì *việc trình bày và ban bố nó một cách công khai trong luật pháp, luân lý công cộng và tôn giáo*. Vậy, chân lý này đòi hỏi điều gì hơn thế nữa, trong chừng mực *Tinh thần* [suy tưởng của con người] không chịu vừa lòng với việc sở hữu nó một cách trực tiếp như thế? Điều nó cần chính là nó cũng phải được *nắm bắt hay thấu hiểu bằng Khái niệm*, khiến cho nội dung vốn đã là tính hợp-lý tính một cách tự-mình [mặc nhiên] cũng có thể đạt tới một *hình thức hợp-lý tính*, và, qua đó, tỏ ra được biện minh trước *tư duy tự do*. | Bởi lẽ: tư duy tự do không chịu dừng lại ở cái gì *được mang lại* – cho dù cái được mang lại này được sự hỗ trợ bởi quyền lực thực định bên ngoài của Nhà nước, hay bởi sự đồng thuận của con người, bằng quyền uy của tình cảm và “trái tim”, hay bằng sự “làm chứng” của *Tinh thần* trực tiếp tán đồng với nó –, trái lại, phát xuất từ chính mình, và, qua đó, đòi hỏi phải *biết* chính mình như là được hợp nhất với chân lý trong chỗ sâu thẳm nhất của mình.
7. Thái độ hành xử của tâm thức ngây thơ là dành trọn lòng xác tín đầy tin cậy cho chân lý đã được thừa nhận công khai và đặt hành vi lẫn thế đứng trong cuộc đời mình trên cái nền tảng vững chắc ấy. Nhưng, cách phản ứng giản đơn ấy ắt sẽ gặp phải sự khó khăn là làm sao phân biệt và phát hiện những gì đã được thừa nhận một cách phổ biến và có giá trị trong *mớ ý kiến đa tạp đến vô tận* như thế, và người ta có thể dễ dàng xem sự khó khăn, lúng túng này như là mối quan tâm đích thực và nghiêm

chỉnh đối với bản thân Sự việc. Nhưng, trong thực tế, những ai tự hào về sự lúng túng này của mình là những kẻ thấy cây mà không thấy rừng^(a), và sự khó khăn, lúng túng này chính là do họ tự tạo ra; thật thế, sự khó khăn, lúng túng này đúng hơn là bằng chứng cho thấy họ cần một điều gì khác hơn là cái được thừa nhận và có giá trị, nghĩa là, cần cái gì khác hơn là thực thể [hay bản thể] của pháp quyền và của đời sống đạo đức. Bởi, nếu họ thực sự quan tâm đến pháp quyền và đời sống đạo đức chứ không phải *sự huênh hoang* và *tính đặc thù* của tư kiến và tồn tại, ắt họ sẽ giữ vững pháp quyền thực thể, tức giữ vững những mệnh lệnh của đời sống đạo đức và của Nhà nước, và điều chỉnh cuộc sống của mình theo chúng. Tuy nhiên, một khó khăn khác cũng nảy sinh từ việc con người *suy tưởng* và đi tìm sự tự do của mình và cơ sở của đời sống đạo đức ở trong [lĩnh vực] tư tưởng. Nhưng, cho dù quyền hạn này là cao xa, là thần linh đến mấy đi nữa, thì nó cũng sẽ đảo ngược thành phi pháp^(b), nếu tiêu chuẩn duy nhất của tư duy và con đường duy nhất để tư duy có thể nhận biết mình tự do là ở mức độ *đi lệch khỏi những gì được thừa nhận và có giá trị phổ biến* và cứ tìm cách phát kiến ra một cái gì *đặc thù* cho riêng mình.

8. Trong thời đại chúng ta, quan niệm thâm căn cố đế nhất *liên quan đến Nhà nước* là cho rằng sự tự do của tư tưởng và của Tinh thần nói chung chỉ có thể thể hiện trong việc *đi lệch khỏi* hay thậm chí thù địch lại với cái gì được công khai thừa nhận. Chính vì thế, dường như nhiệm vụ cơ bản của một môn triết học về Nhà nước là phải phát minh và mang lại một *lý thuyết* khác, nhất là một lý thuyết mới mẻ và đặc biệt. Nếu ta thử theo dõi quan niệm ấy và những gì nó làm, ắt ta có thể tưởng rằng chưa từng có một Nhà nước và một chính thể Nhà nước nào hết trong

^(a) “den Wald vor lauter Bäume nicht sehen”: hình ảnh ví von nổi tiếng xuất phát từ Christoph Martin Wieland, *Musarion* (1768); ^(b) Unrecht / wrong / injustice.

quá khứ lẫn trong hiện tại, trái lại, như thể ngay từ *bây giờ* – và *cái bây giờ* này kéo dài vô định! – ta phải làm lại tất cả ngay từ đầu, và thế giới đạo đức ắt chỉ còn phải ngồi chờ những phát kiến, những luận chứng “*bây giờ*” này mà thôi! Đối với *giới tự nhiên*, ai cũng phải thừa nhận rằng triết học phải nhận thức nó đúng như nó *đang là*, rằng “viên đá hiền minh”^(a) không nằm ở đâu khác mà nằm ngay trong bản thân tự nhiên, rằng tự nhiên là *hợp-lý tính* ngay trong bản thân nó, và chính cái lý tính hiện thực đang hiện diện trong tự nhiên này là cái mà triết học phải nghiên cứu và nắm bắt bằng Khái niệm, chứ không phải những hình thái và những sự bất tất hiển hiện trên bề mặt, nói khác đi, chính sự hài hòa vĩnh cửu của tự nhiên là cái phải được nhận thức như là quy luật và bản chất *nội tại* ở trong tự nhiên. Trong khi đó, ngược lại, *thế giới đạo đức*, Nhà nước hay lý tính khi tự hiện thực hóa trong môi trường của Tự-y thức thì lại không hưởng được niềm hạnh phúc để nhận thức được rằng chính bản thân lý tính, trong thực tế, đã có được sức mạnh và quyền uy của mình ở trong môi trường này, cũng như tự khẳng định và cư lưu trong đó.

*** Giảng thêm (H)*:** Có hai loại quy luật, quy luật của tự nhiên và quy luật của pháp quyền: các quy luật của tự nhiên chỉ đơn thuần có sẵn đó và có giá trị đúng như bản thân chúng; chúng không bị suy giảm, dù con người có lúc có thể vi phạm chúng. Để biết quy luật của tự nhiên là gì, ta phải làm quen với chúng, vì các quy luật này là đúng

^(a) der “Stein der Weisen” / the philosopher’s stone / la pierre philosophale: (Latinh: Lapis philosophorum): từ cuối thời cổ đại, được xem là chất quan trọng nhất trong môn giả kim, nhờ đó các vật liệu thô có thể được biến thành những vật liệu quý (vàng, bạc...).

* “*Giảng thêm*” là phần ghi chép lời giảng thêm bằng miệng của Hegel. (H) là viết tắt phần ghi chép của Hotho. Các phần “*Giảng thêm*” này sẽ được in nghiêng. (N.D).

dẫn, chỉ có những biểu tượng của ta về chúng là có thể sai mà thôi. Thước đo hay tiêu chuẩn của các quy luật này là ở bên ngoài ta, và nhận thức của ta không thêm gì vào cho chúng, cũng không tăng tiến chúng; chỉ có nhận thức của ta về chúng là có thể được mở rộng. Kiến thức về pháp quyền một mặt cũng, giống như thế, nhưng mặt khác lại không phải thế. Ta cũng làm quen với chúng đúng như bản thân chúng: người công dân biết đến chúng ít hay nhiều bằng cách này và nhà luật học thực định cũng dừng lại ở những gì đã có sẵn. Nhưng, sự khác biệt là ở chỗ: với các điều luật của pháp quyền, tinh thần của sự phản tư có tham gia vào và chính sự khác nhau của chúng khiến ta lưu ý rằng chúng không phải là tuyệt đối. Những đạo luật của pháp quyền là cái gì “được thiết định”, là cái gì được rút ra từ con người. Điều tất yếu xảy ra là tiếng nói nội tâm của ta có thể đi đến chỗ xung đột hoặc tán đồng với chúng. Con người không dừng lại ở cái đang có sẵn đó, mà yêu sách rằng trong bản thân mình cũng có thước đo thế nào là sự công chính; con người có thể phải phục tùng sự tất yếu và sức mạnh của quyền uy bên ngoài, nhưng không bao giờ theo cùng một kiểu phục tùng sự tất yếu tự nhiên, bởi cái tự ngã bên trong của mỗi người luôn nhắc bảo con người rằng sự việc phải nên như thế nào, và tìm thấy trong chính mình sự xác nhận hoặc sự không xác nhận điều được chấp nhận như là có giá trị hiệu lực. Trong giới tự nhiên, chân lý cao nhất là có sự tồn tại của một quy luật, còn trong các đạo luật của pháp quyền, Sự việc không có giá trị chỉ vì nó tồn tại, trái lại, ai ai cũng đòi hỏi rằng nó phải tương ứng với tiêu chuẩn của chính mình. Vì thế, một sự xung đột có thể nảy sinh giữa cái đang là và cái phải là, giữa pháp quyền [hay công lý] tồn tại tự-mình-và-cho-mình luôn luôn bất biến và sự quy định tùy tiện của cái được chấp nhận như là pháp quyền. Một sự phân ly và xung đột như thế chỉ diễn ra trên miếng đất của Tinh thần, và vì lẽ tính ưu việt của Tinh thần đường

như chỉ dẫn đến sự bất hòa và bất hạnh, nên ta thường quay lưng lại với sự tùy tiện của cuộc đời, hướng đến sự chiêm nghiệm giới tự nhiên và có xu hướng lấy tự nhiên làm mẫu mực. Nhưng, chính các sự đối lập này giữa pháp quyền tự-mình-và-cho-mình với sự tùy tiện được tuyên xưng là pháp quyền buộc ta phải tìm cách nhận ra một cách thấu đáo thế nào là pháp quyền. Trong pháp quyền, con người phải đối diện với lý tính của chính mình; vì thế cần phải xem xét tính hợp-lý tính của pháp quyền, và đó chính là công việc của môn khoa học này của chúng ta, trái với môn luật học thực định thường chỉ làm việc với những sự mâu thuẫn. Ngoài ra, thế giới hiện nay còn có một nhu cầu cấp bách hơn nữa để tiến hành việc xem xét như thế, vì ở các thời trước, người ta chỉ biết tôn trọng và kính sợ luật pháp hiện hành, trong khi đó, nền văn hóa của thời hiện đại đã đi theo một hướng khác, và tư tưởng đã giữ vai trò lãnh đạo trong việc tạo ra các giá trị. Các lý thuyết đặt mình đối lập lại với những gì đã có sẵn và muốn xuất hiện ra như cái gì tất yếu, tự-mình-và-cho-mình. Kể từ nay, đã có một nhu cầu đặc biệt hơn nhiều để nhận thức và thấu hiểu các tư tưởng về pháp quyền. Và vì lẽ tư tưởng đã tự nâng mình lên thành hình thức cơ bản, nên ta cũng phải nỗ lực nắm bắt pháp quyền bằng tư tưởng. Nếu tư tưởng được xem là có thể ưu trội hơn pháp quyền, thì dường như đã mở toang cửa cho những tư kiến bất tất, song, tư tưởng đích thực không phải là một tư kiến về Sự việc, mà là Khái niệm về/của bản thân Sự việc. Khái niệm về Sự việc không đến với ta một cách tự nhiên. Ai ai cũng có bàn tay, có thể cầm cọ và vẽ, nhưng không phải nhờ thế mà thành họa sĩ được. Cũng đúng hệt như thế với công việc tư duy. Tư tưởng về pháp quyền không phải là cái gì mà ai ai cũng biết ngay từ đầu, trái lại, tư duy đúng đắn là biết và nhận thức [thấu triệt] về Sự việc, và, vì thế, nhận thức ấy của chúng ta phải là nhận thức có tính khoa học.

9. Thế là vũ trụ tinh thần được xem là phó mặc cho sự ngẫu nhiên và tùy tiện, bị *Thượng đế từ bỏ*, khiến cho cái đúng thật – dựa theo thuyết vô thần này về thế giới đạo đức – *nằm bên ngoài* thế giới ấy, và đồng thời, vì lẽ lý tính là cái gì *cũng* phải nên tồn tại ở trong đó, nên cái đúng thật [hóa ra] không gì khác hơn là một *vấn đề [còn phải tranh cãi]*^(a). Nhưng, người ta lại bảo ta rằng, chính tình hình ấy biện minh, thậm chí, đòi hỏi bất kỳ nhà tư tưởng nào cũng phải tự mình đề ra sáng kiến, mặc dù không phải là để *đi tìm* “viên đá hiền minh”, vì, với lối triết lý hiện nay của chúng ta, việc “đi tìm” ấy là việc làm thừa thãi, nhất là khi ai ai cũng nghĩ rằng mình đã nắm chắc “viên đá” ấy trong tay! Quả thật, những ai đang sống ngay bên trong hiện thực của Nhà nước và thấy thỏa mãn với cái biết và cái muốn của mình bên trong nó – số này nhiều hơn là họ tưởng, vì, *về cơ bản*, ai cũng thế cả –, hay ít ra là những người tìm thấy sự thỏa mãn bên trong Nhà nước một cách *có ý thức*, ắt sẽ cười vào mũi những sáng kiến và những điều cam kết như thế và xem chúng là một trò chơi trống rỗng, khi thì buồn cười, khi thì nghiêm chỉnh, khi thì thích thú, lúc lại nguy hiểm. Hoạt động phản tư vô bổ và không mệt mỏi ấy – cùng với sự tiếp thu và phản hồi mà nó gặp phải – là một câu chuyện độc lập, cứ phát triển theo kiểu của nó, chỉ có điều cách làm ấy đã khiến cho *triết học* nói chung phải gánh chịu bao nhiêu sự khinh nhờn và bị làm mất uy tín. Sự khinh nhờn tệ hại nhất, như đã nói, là cho rằng ai ai, bất kể trình độ như thế nào, đều tự tin rằng mình thông thạo mọi điều về triết học nói chung và có đủ sức phát biểu về nó. Không có ngành nghệ thuật và khoa học nào lại bị đối xử bằng một cách khinh miệt đến như thế, đó là cho rằng ai ai cũng có thể làm chủ triết học *ngay lập tức*. Thật thế, khi nhìn triết học trong thời gian gần đây khẳng định đủ điều về Nhà nước, rõ ràng nó cho phép bất cứ ai có hứng thú chõ miệng vào vấn đề

^(a) cín Problema: nghĩa đen: vấn đề còn tranh cãi, từ chữ Hy Lạp: tò problēma.

này đều tin rằng mình muốn làm gì thì làm và tự chứng tỏ rằng mình là chủ nhân ông của triết học. Trong mọi trường hợp, thứ triết học tự phong này công khai tuyên bố rằng *bản thân chân lý thì không thể nhận thức được*, nhưng chân lý ấy lại cư ngụ trong *trái tim*, trong *sự xúc cảm* và *niệt tình của mỗi cá nhân* liên quan đến các vấn đề thuộc đời sống đạo đức, nhất là với Nhà nước, chính quyền và hiến pháp [hay chính thể]. Còn điều gì mà không được nói ra, *nhất là để chiêu chuộng lớp trẻ?*⁽⁸⁾ Và *lớp trẻ quả đã nghe theo lời họ*. Câu nói [trong Kinh Thánh]: “Vì Thượng đế đã mang lại cho các con cưng của Ngài ở trong giấc ngủ” đã được áp dụng vào trong khoa học, khiến cho mọi người ngủ mê đều cứ tưởng mình được “Chúa chọn”, nhưng điều được trao truyền trong giấc ngủ, tất nhiên, chỉ là những cơn mơ mà thôi!⁽⁹⁾

⁽⁸⁾ Trong đoạn này, Hegel lại ám chỉ đến Fries với quan điểm mà Hegel cho rằng gần gũi với trào lưu phản-lý tính của phái lãng mạn do ảnh hưởng của quyển *Kito giáo hay Châu Âu* (1799) (được gán cho “Novalis”, tức Friedrich von Hardenberg) và tư tưởng chính trị hậu kỳ của Fichte (1762-1814), chẳng hạn tác phẩm di cảo “*Học thuyết về Nhà nước*” (1813). Xem thêm: Reinhold Aris, *History of Political Thought in Germany 1789-1815* (London: Allen & Unwin, 1936, các chương 6-12) và H. S. Reiss (chủ biên): *The Political Thought of the German Romantics* (Oxford: Blackwell, 1955). Trong HPP 6-73, Fries viết: “Các niềm xác tín tôn giáo về nguồn gốc thiêng liêng của vạn vật, về sự hiện hữu của Thượng đế và cuộc sống đời đời không phải là những vấn đề có thể dùng khoa học để bảo vệ và chứng minh, cũng không thể được sử dụng như những nguyên tắc để chứng minh một cách khoa học, trái lại, chúng thực sự là những tư tưởng *trực tiếp* và nền tảng của những cảm xúc sống thực về chân lý vĩnh cửu thông qua sự hứng khởi và dâng hiến cho cái đẹp của những hiện tượng tự nhiên, và trên hết, là cho cái đẹp tinh thần của cuộc sống con người”.

⁽⁹⁾ Kinh Thánh, Psalms 127: 2.

10. Một thủ lĩnh của đội quân nông cạn tự xưng mình là triết gia này chính là ông *Fries**, người đã cả gan phát biểu quan niệm sau đây trong bài diễn văn về Nhà nước và hiến pháp nhân một lễ hội công cộng nay đã trở nên khét tiếng⁽¹¹⁾: “Trong một dân

* *Chú thích của Hegel*: Tôi cũng đã có nhắc đến sự nông cạn này trong công trình khác. Xin xem: *Khoa học Logic* của tôi (Nürnberg, 1812), Lời dẫn nhập, tr. XVII⁽¹⁰⁾.

⁽¹⁰⁾ Hegel chê bai Fries trong một cước chú của bộ *Khoa học Logic*: “Công trình nghiên cứu *“Hệ thống Logic”* mới đây của Fries đã đảo ngược hết mọi cơ sở nhân học. Sự nông cạn của quan niệm làm cơ sở cho nó khiến tôi không muốn mất thì giờ quan tâm đến công bố vô-giá trị này” (WL V, 47/52). Fries tìm cách ngăn cản để không có bài điểm sách nào về công trình này của Hegel, nhưng sau cùng đích thân ông cũng viết bài phê bình (dài hơn nhiều so với cước chú này) và không kém phần khinh miệt!

⁽¹¹⁾ Hegel muốn nhắc đến sự kiện nổi tiếng: *Lễ hội liên hoan ở Wartburg*, 10.1817. Vào ngày 18 và 19 tháng Mười năm ấy, các “*Hội huynh đệ sinh viên*” (*Burschenschaften*) tổ chức một lễ hội ở Wartburg, thuộc thành phố Eisenach (Đức) để kỷ niệm 300 năm cuộc Cải cách của Luther và mừng bốn năm đánh thắng quân Napoléon ở trận Leibzig. Khoảng 500 sinh viên từ gần 12 trường đại học cùng với một số giáo chức đại học, trong đó có các giáo sư nổi tiếng như Lorenz Oken (1779-1851) và Fries. Lễ hội là dịp để bày tỏ sự “bất bình” của sinh viên đại học Đức. Họ lập ra “*Tổng hội sinh viên huynh đệ Đức*”, với các tôn chỉ: ủng hộ sự thống nhất nước Đức, kêu gọi thành lập chính thể lập hiến, chống lại tổ chức xã hội phong kiến và nhà nước cảnh sát trị. Tinh thần của họ là sự kết hợp giữa các lý tưởng của Cách mạng Pháp và chủ nghĩa quốc gia Đức, chủ nghĩa lãng mạn và tinh thần sùng đạo Kitô giáo. Cuối ngày thứ nhất, họ tổ chức đốt những quyển sách “*phản-Đức quốc*”, kể cả bộ luật Napoléon, luật cảnh sát Phổ, các công trình “*phản động*” như của Karl Ludwig von Haller (1768-1854) (Xem chú thích (15) và August von Kotzenbue (1761-1819) (Xem Chú thích (18)). Các nhà cầm quyền Đức xem lễ hội này là mối đe dọa. Cách viết của Hegel cho ta cảm tưởng ông chống lại lễ hội này, nhưng thực ra Hegel chỉ chống cá nhân Fries! Tuy không trực tiếp tham dự, nhưng Hegel có nhiều quan hệ với các người tham dự. Hegel là bạn thân của Oken, cũng như có nhiều môn đệ tham gia vào lễ hội. Trong phong trào sinh viên này, Hegel và Fries đại diện cho các xu hướng khác nhau. Fries là một nhà cộng hòa, ủng hộ sự thống nhất nước Đức và chủ nghĩa quốc gia

tộc có tinh thần cộng đồng đích thực, bất kỳ điều gì liên quan đến công việc công cộng đều chỉ có sức sống *từ bên dưới, từ bản thân nhân dân*; còn đối với mọi hoạt động liên quan đến việc giáo dục hay phục vụ cho nhân dân thì đều phải dành cho những hiệp hội sinh động, được cố kết bằng những dây thiêng liêng của tình hữu ái” và v.v...⁽¹²⁾

11. Xu hướng chủ đạo của thứ triết học nông cạn này là muốn đặt khoa học không phải trên cơ sở của sự phát triển của tư tưởng và Khái niệm mà trên tri giác trực tiếp và sự tưởng tượng bất tất, và cũng thế, muốn quy giản sự phân thù nội tại rất phong

Đức. Hegel ủng hộ chế độ quân chủ lập hiến (Xem: §§273, 278), với các định chế đại diện (§§302-314), chống các định chế phong kiến. Hegel đả kích Haller (§258) nhưng chấp nhận bộ luật Napoléon và luật nước Phổ (§§211, 216, 258). Nhưng, Hegel không nhiệt tình lắm với việc thống nhất nước Đức và chủ nghĩa quốc gia Đức. Ông ngại các tiểu quốc (trong đó có quê nhà của ông ở Württemberg) sẽ bị hòa tan trong “quốc gia Đức” thống nhất (§322, *Nhận xét*). Hegel thường chế nhạo khẩu hiệu của các nhà quốc gia chủ nghĩa Đức: “*Deutschtum*” (“*Chủ nghĩa Đức quốc*”) là *Deutschdumm* (“*sự ngu xuẩn của Đức*”)!

⁽¹²⁾ Hegel muốn nhắc đến nhận xét trong diễn văn của Fries tại lễ hội rằng mọi việc phải “*bắt đầu từ bên dưới*”, từ “*nhân dân*”. Hegel công kích Fries về điểm này khiến ta có cảm tưởng ông thuộc phái “bảo thủ”, trong khi Fries thuộc phái “tự do”. Nhưng thực ra, sự khác biệt không lớn. Bản thân Hegel cũng khẳng định rằng “đời sống dân sự phải được cai quản *một cách cụ thể từ bên dưới*, là nơi cuộc sống diễn ra một cách cụ thể” (§290). Còn Fries, cũng như Hegel, chủ trương một “sự thay đổi dần dần đối với hiến pháp hay chính thể” (DBS I, 165) để thực hiện “tinh thần hiện đại” mà không trải qua những hậu quả khủng khiếp của khủng bố như Cách mạng Pháp. Cả hai đều ủng hộ chế độ lập hiến với các nghị hội đại diện cho các “tầng lớp” nhân dân, đại diện cho cả quý tộc lẫn tư sản (§§289-320 và Fries, DBS I, 146-162). Các khác biệt về triết học giữa hai người cũng không lớn. Hegel dễ dàng đồng ý với F. H. Jacobi (1743-1819), là người có quan điểm triết học gần gũi với Fries. Như thế, có thể nói, các khác biệt giữa Hegel và Fries nặng về triết học hơn là về chính trị, và nặng về hiềm khích cá nhân hơn là về triết học!

phủ của đời sống đạo đức, – tức Nhà nước, kiến trúc học của tính hợp-lý tính của nó, là cái, thông qua những sự phân biệt nhất định giữa nhiều lĩnh vực khác nhau của đời sống công cộng và những thẩm quyền chính đáng làm nền tảng cho nó và thông qua các tỉ lệ nghiêm ngặt của từng cột trụ, mái vòm, thanh giằng tạo nên sự vững chắc của cái toàn bộ từ sự hài hòa của những bộ phận – thành một mớ bột nhào của “trái tim, tình hữu ái, lòng nhiệt tình”. Giống như vũ trụ của Epicur (tất nhiên, ở đây không hoàn toàn đúng như thế!)(¹³), thế giới đạo đức, theo quan niệm này, ắt phải được chuyển giao hết cho sự bất tất và tùy tiện chủ quan của những tư kiến. Với phương thuốc rẻ tiền là dựa vào *tình cảm* thì quả là lao động suốt nhiều thiên niên kỷ của lý tính và giác tính hóa ra không cần đến mọi nỗ lực của sự thức nhận lý tính và sự nhận thức khoa học dưới sự hướng dẫn của tư duy khái niệm. Con quỷ Mephistopheles – một quyền uy khá hay – [trong vở kịch] của Goethe đã nói mấy dòng về chính điều ấy, và đã được tôi trích dẫn ở chỗ khác:

“Người coi khinh lý tính và khoa học
 Những quà tặng tối thượng của con người
 Người lại đi bán mình cho quỷ dữ
 thì nhất định sẽ bị tiêu vong”(¹⁴)

(¹³) Triết gia cổ Hy Lạp Epicurus (khoảng 341-271 tr. CN) cho rằng trong tự nhiên chỉ tồn tại những nguyên tử và khoảng không, nhưng lại tìm cách hòa giải điều này với quan niệm bất định về sự tự do của ý chí, vì thế dẫn đến một quan niệm về một sự tùy tiện nào đó ở trong tự nhiên. Triết gia La Mã Lucretius (khoảng 99-55 tr. CN) theo phái Epicurus cho rằng những nguyên tử vận động một cách tùy tiện và chệch hướng thành những đường song song. Quan điểm này chưa có trong các văn bản của Epicurus, nhưng có lẽ cũng phù hợp với quan niệm của ông. Ở đây, Hegel nghĩ đến việc Epicurus phủ nhận mọi hình thức *mục đích luận* (*Teleologie*) trong tự nhiên.

(¹⁴) Hegel trích dẫn Goethe (*kịch Faust*, phần I, các câu 1851-1855 và 1866-1869) theo trí nhớ nên không hoàn toàn chính xác. Các câu ấy nguyên văn như sau:

12. Bước tiếp theo của quan niệm ấy là khoác lấy tấm áo của *sự sùng đạo*, bởi có điều gì mà nó không dám dùng đến để mang lại quyền uy cho mình! Dựa vào *sự sùng đạo* và Kinh Thánh, nó cho rằng mình đã có được sự biện minh tối thượng nhằm khinh rẻ trật tự đạo đức và tính khách quan của luật pháp. Chắc chắn rằng lòng sùng đạo cũng ẩn chứa một trực quan mơ hồ về chân lý đã được dị biệt hóa thành một toàn thể hữu cơ ở trong bản thân thế giới. Song, nếu đó là một lòng sùng đạo chân chính, ắt nó sẽ từ bỏ hình thức [cảm xúc] về cái toàn bộ này một khi nó rời khỏi tính nội tâm để đi vào trong ánh sáng ban ngày của *sự triển khai* phong phú và hiển lộ của Ý niệm, và, từ lòng tôn kính Thượng đế trong nội tâm, đi đến sự tôn trọng luật pháp và chân lý tự-mình-và-cho-mình và nâng mình lên khỏi hình thức chủ quan của sự xúc cảm [đơn thuần].

13. Ta có thể thấy rõ hình thức đặc thù của thứ “tà tâm” này tự phản lại chính mình ngay trong lối hùng biện dương dương tự đắc của triết lý nông cạn ấy: ở đâu nó nói nhiều nhất đến *Tinh thần* thì chỗ ấy là *vô-tinh thần* hơn cả, ở đâu nó dùng các chữ “*sự sống*”, “*sức sống*” thì ở đó khô khan và thiếu sức sống nhất, và ở đâu nó bộc lộ lòng vị kỷ cực độ của sự ngạo mạn rộng tuếch thì đó là khi nó nói nhiều nhất đến chữ “nhân dân”.

Mephisto: “Cứ để hấn [Faust] coi khinh khoa học và lý trí
 Là sức mạnh tối cao của con người trần thế
 Cứ để quý Dối lừa làm hấn thêm vững tin
 Vào hào nhoáng bên ngoài, vào ma thuật bí huyền
 Và thế là, ta đã tóm được hấn một cách vô điều kiện”

và:

.... “Thế thì, dù không chịu kết giao với quý, bán linh hồn
 Hấn vẫn phải bước chân vào Hủy diệt”

(Goethe, *Faust*, Quang Chiến dịch, NXB Văn học, Hà Nội, 2001, tr. 90)

Hegel cũng trích dẫn các câu này (theo trí nhớ) trong *Hiện tượng học Tinh thần* (BVNS, Sđd, tr. 755).

Nhưng, dấu hiệu rõ rệt nhất ngay trên trán của nó chính là lòng căm thù luật pháp. Pháp quyền và đời sống đạo đức cùng với thế giới hiện thực của chúng – được nắm bắt bằng *tư tưởng* và tự mang lại cho mình hình thức của tính hợp-lý tính – đó là tính phổ biến và tính quy định – là những gì tạo nên *luật pháp*; và chính điều này quả là kẻ thù chính yếu đối với thứ tình cảm muốn dành cho mình quyền làm theo ý thích, với cái ý thức đồng nhất pháp quyền với sự tin chắc chủ quan. Hình thức của pháp quyền như là một *nghĩa vụ* và một *đạo luật* bị nó cảm nhận như là *một từ ngữ lạnh lẽo, vô hồn* và như *một xiềng xích*, bởi nó không nhận ra chính mình trong luật pháp, để qua đó, nhận ra sự tự do của chính mình ở trong đó, bởi luật pháp chính là lý tính của Sự việc, và lý tính thì không cho phép tình cảm hâm nóng chính mình trong cái lò lửa của tính đặc dị. Vì thế, luật pháp – như tôi đã có nhận xét ở đâu đó trong quyển sách này⁽¹⁵⁾ – là *mật khẩu*^(a) chính yếu để nhờ đó ta có thể chia tay với những người bạn giả mạo của cái được họ gọi là “nhân dân”.

(a) “*Shiboleth*”: mật khẩu được hô lên để phân biệt địch ta trong chiến tranh.

(15) Xem PR §258, *Nhận xét*. Thực ra, nhận xét này diễn ra trong bối-cảnh phê phán các quan niệm “lãng mạn phản động” của K. L. von Haller (1768-1854), tác giả của quyển “*Khôi phục khoa học chính trị*”, một trong các quyển sách bị đốt tại Lễ hội Wartburg (Xem §258). Những người bên vực Hegel cho rằng ông khá “sòng phẳng” khi vừa phê phán Fries “tự do”, vừa phê phán Haller “bảo thủ”. Nhưng, cũng có cách hiểu khác, cho rằng ở đây Hegel rất khôn khéo, nguy trang việc phê phán Haller bằng cách phê phán Fries (vào thời điểm viết *Lời Tựa* này, Haller vẫn còn được triều đình Phổ ưa chuộng. Thái độ này của lực lượng phản động Phổ chỉ đột ngột thay đổi khi phát hiện rằng Haller đã bí mật cải đạo sang Công giáo La Mã, vì cho rằng tinh thần của Cải cách Luther sớm muộn sẽ dẫn đến Cách mạng Pháp, điều mà Haller muốn giữ khoảng cách càng xa càng tốt).

14. Vì lẽ sự nguy biến tùy tiện^(a) này đã cường chiếm danh hiệu *triết học* và thuyết phục dư luận rộng rãi tin rằng các hoạt động như thế là triết học, nên hầu như không còn vẻ vang gì khi tiếp tục bàn thảo một cách triết học về bản tính của Nhà nước; và ta cũng không thể trách những người có đầu óc chính trực nếu họ tỏ ra mất kiên nhẫn khi nghe nói đến một môn khoa học triết học về Nhà nước. Và càng không có gì đáng ngạc nhiên khi các chính quyền rút cục lại hướng sự chú ý đến lối làm triết học như thế, bởi triết học, với chúng ta ngày nay, không còn được thực hành như một nghệ thuật riêng tư giống như nơi người Hy Lạp cổ đại, trái lại, có một sự hiện hữu công cộng, tác động đến công chúng, nhất là – hoặc chỉ nhằm – phục vụ cho Nhà nước. Khi các chính quyền đã đặt lòng tin vào những học giả chuyên về ngành học này và hoàn toàn giao phó cho họ việc xác định nội dung và giảng dạy triết học – hoặc như thường thấy đây đó, khi các chính quyền bày tỏ sự dửng dưng, không quan tâm đến môn học này hơn là tin cậy, việc giảng dạy triết học vẫn chỉ được duy trì một cách truyền thống (chẳng hạn, như ở Pháp, theo chỗ tôi biết, người ta ít ra vẫn còn duy trì các ghế giáo sư về môn siêu hình học), thì, trong trường hợp này, lòng tin cậy của các chính quyền đã không được đền đáp. ! Còn trong trường hợp Nhà nước hoàn toàn dửng dưng, kết quả là sự cáo chung của việc nhận thức sâu sắc, thấu đáo, và kết quả này có thể được xem như là cái giá phải trả cho sự dửng dưng vừa nói. Thật thế, thoát nhìn thì thứ triết học nông cạn ấy có vẻ rất ăn nhịp với nền an ninh và trật tự công cộng, ở chỗ nó không bao giờ đụng chạm đến thực chất của Sự việc, thậm chí chẳng có chút hoài nghi gì về thực chất ấy cả, vì thế không có lý do gì để e ngại một sự can thiệp của cảnh sát [hiểu như lực lượng bảo vệ trị an], một khi Nhà nước không có nhu cầu về một sự thức nhận và đào tạo sâu hơn và đòi hỏi rằng nhu cầu ấy phải được khoa

^(a) *Rabulisterie* (từ chữ Latinh: *rabula*): nghĩa đen: văn vẹo ngôn từ, chệch sợi tóc làm tư.

học [đích thực] thỏa mãn. Song, trong chừng mực liên quan đến đời sống đạo đức, pháp quyền và nghĩa vụ nói chung, lối triết học nông cạn ấy tự động dẫn tới các nguyên tắc đã tạo ra sự nông cạn trong lĩnh vực này, đó là các nguyên tắc của *những nhà nguy biến* đúng như những gì Platon đã mô tả một cách rõ ràng⁽¹⁶⁾. Các nguyên tắc này đồng nhất cái công chính (Recht) với các mục đích và tư kiến chủ quan, với xúc cảm và lòng tin chắc đặc thù của cá nhân, không chỉ đưa đến sự phá hoại nền đạo đức và lương tâm, tình yêu và sự công chính nơi con người riêng tư mà còn phá hoại cả trật tự công cộng và luật pháp của Nhà nước. Ý nghĩa quan trọng của các hiện tượng như thế đối với Nhà nước khó có thể bị xem nhẹ khi cho rằng sự tin cậy của Nhà nước và quyền uy của chức vụ chính thức là đủ để yêu cầu Nhà nước chấp nhận, và hãy cứ để cho những gì hủy hoại nguồn gốc thực thể của mọi việc làm, tức hủy hoại các nguyên tắc phổ biến được tự tung tự tác, thậm chí tự cho phép mình bị thách thức. “Thượng đế đã giao một chức vụ cho ai, thì cũng ban cho người ấy năng lực thực hiện”⁽¹⁷⁾ là câu nói đùa cũ rích mà ngày nay chẳng còn ai xem trọng cả.

15. Trong sự quan trọng về phương cách và thể thức làm triết học – mà các hoàn cảnh đang lôi cuốn sự chú ý của các chính quyền – ta không quên rằng việc nghiên cứu triết học ngày nay, về nhiều phương diện, dường như đang cần đến sự bảo vệ và khuyến khích. Thật thế, trong vô số những ấn phẩm của các bộ môn khoa học thực định cũng như trong tôn giáo và văn học đủ loại, người đọc không chỉ bắt gặp sự khinh thị đối với triết học,

(16) Xem: Platon, *Gorgias* 463a-465d; *Cộng hòa* 493a-495e; *Nguy biến* 217a-218a.

(17) Tục ngữ này thường được hiểu theo nghĩa mỉa mai, châm biếm. Xem: Từ điển tục ngữ Đức I/Deutsches Sprichwörter – Lexikon I (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1977, tr. 71).

như tôi đã đề cập, ở những người mà trình độ phát triển trí tuệ của họ cực kỳ tụt hậu và hoàn toàn xa lạ với triết học, nhưng lại xem triết học như cái gì đã được họ nắm vững. | Thêm vào đó, ta lại còn thấy nhiều tác giả thuộc loại như thế công khai thóa mạ triết học và tuyên bố rằng nội dung của nó – tức *nhận thức bằng khái niệm về Thượng đế* và về bản tính tự nhiên và tinh thần, *nhận thức về chân lý* là một tham vọng điên rồ, thậm chí tội lỗi, cũng như *lý tính*, rồi lại *lý tính* và không ngừng lặp đi lặp lại, chính *lý tính* là cái luôn bị tố cáo, hạ thấp và lên án. | Hoặc ít nhất thì họ cũng cho thấy rõ rằng những người dẫn thân vào cái gọi là nghiên cứu khoa học ấy đã tỏ ra lúng túng, bất lực như thế nào trước các yêu sách của Khái niệm. Theo tôi, khi chứng kiến các hiện tượng như thế, ta không khỏi bắt đầu hoài nghi rằng, từ *cách nhìn này*, truyền thống quả không còn đáng tôn trọng, và cũng không đủ để đảm bảo sự *khoan dung* và sự tồn tại công khai cho việc nghiên cứu triết học*⁽¹⁸⁾.

* *Chú thích của Hegel*: Tôi nhớ lại các cách nhìn như thế khi đọc một bức thư của Johannes von Müller (*Tác phẩm*, Tübingen 1810-19, Phần VIII, tr. 56) khi ông kể về tình hình ở Roma vào năm 1803 khi thành phố nằm dưới sự cai trị của Pháp: “Hỏi xem các định chế giáo dục công cộng bây giờ ra sao, một giáo sư đã trả lời: “On les tolère comme les bordels” [tiếng Pháp: “Họ khoan dung đối với chúng như đối với các nhà thổ!”]⁽¹⁹⁾. Thậm chí ta còn có thể nghe người ta *khuyến khích* cái gọi là “*lý luận thuần túy*”, tức môn *Lôgic học*, có lẽ vì họ tin rằng chẳng có ai còn bận tâm đến nó như một môn học khô khan và vô ích nữa, hoặc nếu có học thì cũng chỉ gặp toàn những công thức trống rỗng, vô thưởng vô phạt, cho nên việc khuyến khích nó chắc chắn cũng chẳng có hại gì, dù chẳng mang lại ích lợi gì hết.

⁽¹⁸⁾ Ý muốn nói đến “*Chỉ thị Karlsbad*” năm 1819 và lệnh kiểm duyệt nghiêm ngặt đối với các công trình khoa học như quyền *Triết học pháp quyền* này. Chỉ thị này là phần quan trọng trong cao trào phản động chính trị xảy ra đột ngột vào mùa hè năm 1819. Sau khi Phổ bị Napoléon đánh bại năm 1808 (khi Hegel vừa hoàn tất quyển *Hiện tượng học Tinh thần*), một thời kỳ cải cách được khởi động bởi Heinrich Karl vom Stein (1757-1831): xóa bỏ chế độ nông nô, cải cách hành chính trong chính quyền và quân đội, giải phóng một phần nền kinh tế tư bản chủ nghĩa khỏi các ràng buộc phong kiến và phường hội.

16. Những lời tuyên bố và đả kích chống lại triết học đang lan tràn hiện nay mang lại một quang cảnh độc đáo: một mặt, chúng có lý, bởi sự hời hợt, nông cạn đã khiến khoa học triết học bị

Nhưng, thái độ cứng rắn, không chịu khoan nhượng của Stein lẫn tinh thần dân tộc chống Napoléon khiến ông phải từ chức năm 1810. Nhưng, nhiều cải cách của ông (bất chấp thái độ với Napoléon) lấy cảm hứng từ các cải cách của Pháp vẫn được tiếp tục từ 1811 với *Karl August von Hardenberg* (1750-1822).

Vào ngày 23.03.1819, thi sĩ phản động *August von Kotzebue* (1761-1819) bị một sinh viên là *Karl Ludwig Sand* (1795-1820) ám sát vì cho rằng Kotzebue là điệp viên của Sa hoàng (và quả đúng như thế). Sand là đồng chí của Karl Follen (1795-1840), một môn đệ của Fries, chủ trương “khủng bố cá nhân” là một việc làm cao cả nếu được thực hiện từ các động cơ chính trị: “một cuộc chiến tranh của những cá nhân, giữa cá nhân này chống lại cá nhân khác” (Xem: Richard Preziger, *Các tư tưởng chính trị của Karl Follen/ Die politischen Ideen des Karl Follen*, Tübingen: Mohr, 1912).

Vụ ám sát Kotzebue là “cơ hội bằng vàng” để thế lực phản động quý tộc Phổ phản công toàn bộ phong trào cải cách. Đó cũng là cơ hội cho Metternich và các thế lực phản động ở lục địa châu Âu bên ngoài nước Phổ đang lo ngại trước cải cách ở Phổ. Tháng 8, 1819, hội nghị của các thế lực lục địa tổ chức ở *Karlsbad* (nay thuộc Tiệp Khắc), ra chỉ thị *Karlsbad*, đòi cách chức những giáo sư đại học “đã tác động lên tâm hồn của giới trẻ bằng cách tuyên truyền các học thuyết dối bịp, thù địch với trật tự và an ninh công cộng hoặc nhằm lật đổ các nguyên tắc của định chế chính trị hiện hành”; thiết lập chế độ kiểm duyệt đối với mọi ấn phẩm khoa học, lập ủy ban điều tra “các hoạt động cách mạng và các tổ chức mị dân” (Xem: Theodor Schieder, *Từ Liên bang Đức đến Đế chế Đức/Vom deutschen Bund zum deutschen Reich 1815-1871* (Stuttgart: Klett, 1970, tr. 30-31). Hegel đã hoàn tất bản thảo quyển *Triết học pháp quyền* này nhưng phải rút lại và sửa chữa do tình hình mới bất lợi. Như đã thấy, *Lời Tựa* này là nhằm biện minh và tránh sự nghi ngờ của cơ quan kiểm duyệt đối với tư tưởng chính trị của Hegel). (Xem: *Chú giải dẫn nhập* của người dịch, 1: *Lời Tựa*).

⁽¹⁹⁾ Xem: Johannes von Müller, *Toàn tập/Sämtliche Werke XXXII*, do J. G. Müller ấn hành (Stuttgart und Tübingen: J. G. Cotta, 1835, tr. 240). Johannes von Müller (1752-1809) là nhà sử học và nhà ngoại giao Thụy Sĩ, có tư tưởng chính trị tiến bộ và đồng minh với Goethe, Schiller và Herder. Nhận xét được trích dẫn mô tả tình hình tồi tệ và suy sụp của Roma dưới sự chiếm đóng của Pháp.

xuống cấp nghiêm trọng, nhưng mặt khác, chính chúng bắt nguồn từ môi trường mà chúng đã quay lưng lại một cách vô ơn. Bởi, khi tuyên bố rằng nhận thức về chân lý là nỗ lực vô ích, thì thứ triết lý tự phong như thế đã quy giản mọi tư tưởng và mọi chủ đề về *cùng một cấp độ*, chẳng khác gì chủ nghĩa chuyên chế của các hoàng đế La Mã thời xưa *xóa bỏ hết mọi sự phân biệt* giữa quý tộc và nô lệ, giữa điều tốt và điều xấu, danh dự và ô nhục, kiến thức và sự ngu muội⁽²⁰⁾. Kết quả là: các Khái niệm về chân lý, các quy luật của [đời sống] đạo đức bị quy giản thành những tư kiến và lòng tin chắc chủ quan đơn thuần, và cả những nguyên tắc mang tính tội phạm lớn nhất – bởi chúng *cũng* là những sự tin chắc – cũng có cùng một vị thế như những nguyên tắc của luật pháp, và, cũng thế, mọi vấn đề, dù nông cạn và cá biệt đến đâu, mọi chất liệu dù nghèo nàn đến mấy đều được xem là có cùng vị thế, ngang hàng với những gì tạo nên sự quan tâm của mọi người có tư duy và các sợi dây liên kết của thế giới đạo đức.

17. Vì thế, quả phải xem là một *điều may mắn* cho khoa học – mặc dù, trong thực tế, như tôi đã có nói⁽²¹⁾, đây là *một sự tất yếu của Sự việc* – khi lối triết lý này, trong khi tiếp tục tự vương mình vào cái lưới nhện của *trí khôn trường ốc*, đã đi đến chỗ tiếp xúc chặt chẽ hơn với *hiện thực*, trong đó các nguyên tắc của quyền hạn và nghĩa vụ là một vấn đề nghiêm chỉnh, và hiện thực sống trong ánh sáng của ý thức của nó về các nguyên tắc này, và do đó, một sự *đứt gãy công khai* đã diễn ra giữa hai bên. *Chính mối quan hệ này của triết học với hiện thực* là chủ đề của những sự ngộ nhận, nên tôi trở lại với nhận xét trước đây của tôi rằng: vì lẽ triết học là *sự thăm dò cái hợp-lý tính*, nên chính vì thế, nó là

(20) PhG 482; VPG 380-385/314-318.

(21) Ý muốn nói đến hai tiểu đoạn trước, khi ông cho rằng trong thế giới hiện đại, triết học có một sự tồn tại *công khai*, khác với sự tồn tại như là “nghệ thuật riêng tư” ở thời cổ đại Hy Lạp.

sự nắm bắt cái hiện tiền và cái hiện thực chứ không phải dựng lên một thế giới bên kia mà chỉ có Trời họa chăng mới biết nó ở đâu, hay, nói đúng hơn, ta có thể mạnh dạn nói rằng ta biết nó nằm ở đâu, đó là nằm trong những sai lầm của một sự “lý sự” trống rỗng và phiến diện. Trong quyển sách này, tôi có đưa ra nhận xét rằng ngay cả quyển *Cộng hòa* của Platon, một điển hình đã trở thành thành ngữ về một lý tưởng rỗng tuếch, về cơ bản, không thể hiện điều gì khác hơn là bản tính của đời sống đạo đức của Hy Lạp [cổ đại]; và Platon, ý thức sâu sắc rằng đời sống đạo đức của thời đại ông đã [bắt đầu] được thâm nhập bởi một nguyên tắc sâu hơn, nhưng, trong bối cảnh đương thời, chỉ mới xuất hiện trực tiếp như một niềm khao khát chưa được thỏa mãn, và, vì thế, chỉ có sức mạnh phá hoại, nên, để chống lại sức mạnh ấy, Platon buộc phải đi tìm sự giúp đỡ của bản thân sự khao khát ấy. Thế nhưng, sự giúp đỡ mà ông đòi hỏi phải đến từ bên trên, và ông đã có thể tìm thấy nó trước hết chỉ trong hình thái ngoại tại đặc thù của đời sống đạo đức Hy Lạp. Bằng phương tiện đó, ông tưởng rằng mình có thể khắc phục được sức mạnh phá hoại, nhưng, qua đó, đã gây nên một sự tổn thương nặng nề nhất cho động lực sâu hơn của đời sống đạo đức, đó là cho tính nhân thân tự do vô hạn. Tuy nhiên, điều minh chứng cho sự vĩ đại về tinh thần của Platon là ở chỗ: chính nguyên tắc tiêu biểu cho Ý niệm của ông [về Nhà nước] sẽ là cột trụ làm tròn xoay cho cuộc đảo lộn của thế giới đang đến gần.

Cái gì hợp-lý tính thì là hiện thực

Và cái gì là hiện thực thì hợp-lý tính⁽²²⁾.

(22) - “Cuộc đảo lộn của thế giới đang đến gần” ám chỉ việc du nhập Kitô giáo với nguyên tắc về tính chủ thể tự do, sẽ thay thế cho nguyên tắc bản thể của thế giới Hy Lạp cổ đại, tức sự “thâm nhập của một nguyên tắc sâu hơn” nói ở trên. Xem thêm *Nhận xét* cho §258.

- Câu nổi tiếng (lẫn khét tiếng!) của Hegel. Để tránh bị hiểu lầm, Hegel luôn khẳng định rằng câu trên đây không có nghĩa rằng bất kỳ chế độ

18. Ý thức ngây thơ lẫn triết học đều chia sẻ sự xác tín nói trên, và chính triết học lấy đó làm điểm xuất phát trong việc xem xét vũ trụ *tinh thần* cũng như vũ trụ *tự nhiên*. Nếu sự phản tư, sự xúc cảm hay bất kỳ hình thức nào do ý thức chủ quan khoắc lấy cho mình lại xem *cái hiện tiền* như là *hư ảo* và đi tìm ở bên kia cái hiện tiền hòng có được một nhận thức cao hơn thì ý thức ở trong *sự hư ảo*, và vì lẽ ý thức chỉ có hiện thực ở trong cái hiện tiền, nên bản thân nó chỉ là sự hư ảo đơn thuần. Ngược lại, nếu Ý niệm bị xem như thể “chỉ là một ý niệm mà thôi”, như một biểu tượng ở trong lĩnh vực của sự tư kiến, thì triết học khẳng định một sự thức nhận ngược hẳn lại rằng: không có gì là hiện thực cho bằng Ý niệm. Bởi vấn đề là ở chỗ nhận thức cho được cái *bản thể nội tại* và *cái hiện tiền vĩnh cửu* ở trong vẻ ngoài của cái giả tạm và phù du. Và vì lẽ cái hợp-lý tính – vốn đồng nghĩa với Ý niệm – trở thành hiện thực khi đi vào trong sự hiện hữu (Existenz) ngoại tại, nên nó xuất hiện ra trong sự phong phú vô hạn của những hình thức, hiện tượng và hình thái, và bao bọc hạt nhân của mình bằng lớp vỏ ngoài đầy màu sắc sặc sỡ. Ý thức thoát đầu cư trú trong cái vỏ ngoài ấy, nhưng chỉ có Khái niệm thì mới có thể thâm nhập vào bên trong để tìm ra nhịp đập nội tại và cảm nhận được nhịp đập ấy ngay trong những hình thái bên ngoài. Tuy nhiên, vô vàn những cảnh huống mang hình thái bên trong tính ngoại tại này – như là cái bản chất tự thể

chính trị đang tồn tại nào đều “hợp-lý tính” cả.

Thay vì nhầm mắt chấp nhận “hiện trạng” (status quo), Hegel luôn nhấn mạnh đến phương diện năng động và tiến bộ của lý tính khi tự hiện thực hóa trong thế giới. Khi nói về tính hợp-lý tính của cái hiện thực trong các bài giảng từ 1817-1820, ông viết: “Cái gì là hiện thực sẽ trở thành hợp-lý tính, và cái hợp-lý tính sẽ trở thành hiện thực” (VPR 19 51); “Cái gì là hợp-lý tính thì phải xảy ra, bởi xét toàn bộ, Hiến pháp [hay chính thể] chỉ là sự phát triển của chính nó” (VPR 17 157). Các câu nói này được xem là “tiền thân” cho câu khẩu hiệu nổi tiếng này.

hiện bên trong đó –, cái chất liệu vô tận và sự điều tiết nó lại *không phải* là đối tượng nghiên cứu của triết học. Can thiệp vào những sự việc không dính dáng đến mình; đưa ra những lời khuyên nhủ về những sự việc ấy là điều mà triết học tránh không làm. | Cũng như Platon đã khéo léo tránh việc khuyên nhủ bà bảo mẫu phải ru em chứ đừng đứng yên một chỗ; cũng như Fichte không cần phải hoàn thiện các *quy định về hộ chiếu* đến mức “thiết kế” (như cách nói quen thuộc) rằng hộ chiếu của những người bị tình nghi không chỉ có phần mô tả nhân dạng mà còn phải có ảnh chân dung người ấy nữa!⁽²³⁾ Trong những tính toán chi ly ấy không còn thấy dấu vết của triết học ở đâu cả, và triết học càng sẵn sàng tiết chế thứ “trí khôn tột độ” ấy, bởi, đối với sự đa tạp vô tận của những sự vật, triết học càng phải tỏ ra phóng khoáng hơn đâu hết. Cũng bằng cách ấy, khoa học triết học cũng tự cho thấy mình tránh xa nhất khỏi sự ghét bỏ mà sự huênh hoang của kẻ tự cho mình giỏi hơn luôn dành cho những tình huống và những định chế, – một sự ghét bỏ, trong đó tính nhỏ mọn mang lại sự thích khoái lớn nhất, vì chỉ bằng cách ấy nó mới thấy mình có chút giá trị.

19. Vì thế, công trình nghiên cứu này, trong chừng mực liên quan đến khoa học về Nhà nước [khoa chính trị học], không gì khác hơn là một nỗ lực *thấu hiểu và trình bày Nhà nước như một cái gì hợp-lý tính tự mình*. Với tư cách là một tác phẩm triết học, nó phải tự giữ khoảng cách càng xa càng tốt với yêu cầu *thiết kế nên một Nhà nước như nó phải là*; sự hướng dẫn mà tác phẩm có thể làm *không thể nhắm đến mục đích hướng dẫn Nhà nước về việc nó phải nên như thế nào*, mà đúng hơn, có mục đích cho thấy Nhà nước, xét như một vũ trụ đạo đức, *cần phải được nhận thức ra sao*.

⁽²³⁾ Xem: Platon, “*Pháp luật*”/Nomos 789b-790a; Fichte, GNR §21, 295/379.

[Hy Lạp]: Idon Rodos, idon chai to pedema

[Latinh]: Hic Rhodus, hic saltus

[Rhodus là ở đây; cú nhảy là ở đây!]⁽²⁴⁾.

20. Thấu hiểu *cái đang là* là nhiệm vụ của triết học, bởi *cái đang là* là lý tính. Còn về cá nhân, thì mỗi cá nhân bao giờ cũng là *một đứa con của thời đại mình*, do đó, triết học, cũng thế, là *việc thấu hiểu thời đại của chính mình bằng tư tưởng*. Thật là điên rồ khi tưởng rằng một nền triết học có thể vượt ra khỏi thế giới hiện tiền của mình, cũng như một cá nhân có thể nhảy ra khỏi thời đại mình hay nhảy qua khỏi Rhodos⁽²⁵⁾. Nếu, trong thực tế, lý luận của người ấy nhảy ra khỏi thời đại mình, nếu xây dựng cho mình một thế giới *như nó phải là*, thì thế giới ấy cố nhiên cũng tồn tại, nhưng chỉ trong tư kiến của mình mà thôi – mà tư kiến là một môi trường mềm dẻo để sự tưởng tượng tha hồ vo tròn bóp méo theo ý thích!

(24) “Rhodus là ở đây, cú nhảy là ở đây!”. Câu nói được rút ra từ một trong các truyện ngụ ngôn của Aesop: “Chàng khoác lác”: Một chàng lực sĩ bất tài, khi đi xa về khoác lác rằng ở các nơi khác, nhất là ở Rhodus đã nhảy cao mà không nhà vô địch Olympia nào sánh bằng và còn bảo sẽ đưa ra nhân chứng nếu có dịp. Một người đứng xung quanh buột miệng nói: “Này anh bạn, nếu điều anh bạn nói là đúng thì không cần đến nhân chứng. Rhodus là ở đây, hãy nhảy ngay ở đây coi”. (Câu tiếng Latinh đúng ra là “Hic Rhodus, hic salta!”/“Rhodus là ở đây, hãy nhảy ngay ở đây coi!”, nhưng Hegel theo bản dịch tiếng Latinh của Erasmus nên viết thành “Hic Rhodus, hic saltus!” (Rhodus là ở đây! Cú nhảy là ở đây!)).

(Xem: Aesop Without Morals, bản dịch tiếng Anh của Lloyd W. Daly. New York: Thomas Yoseloff, 1961, tr. 107).

(25) Ở đây, Hegel rõ ràng hiểu là nhảy qua thành phố Rhodus, hay nhảy qua cảng của nó, nơi có tượng Apollo khổng lồ được dựng khoảng năm 300 tr. CN sau khi Rhodus thoát khỏi cuộc bao vây của hải quân của Antigonus I, vua của Macedonia.

Với một chút cải biến, câu trên đây ắt có thể đọc là:

“*Hier ist die Rose, hier tanze!*”

[tiếng Đức: Hoa hồng ở đây, hãy nhảy múa ngay ở đây!]⁽²⁶⁾.

Cái nằm ở giữa lý tính xét như Tinh thần tự giác [của con người và triết học] và lý tính xét như hiện thực hiện tiền, cái phân ly lý tính trước và lý tính sau chính là *cái xiềng xích* của một sự trừu tượng nào đó đã chưa được giải phóng để vươn tới [hình thức của] Khái niệm. Nhận thức được rằng *lý tính như là đóa hoa hồng trên cây thập giá của hiện tại*⁽²⁷⁾, và, qua đó hân hoan trong hiện tại, – chính sự thức nhận hợp-lý tính này là *sự hòa giải* với hiện thực mà triết học cam kết dành cho những ai đã

(26) Trong tiếng Hy Lạp, *Rhodus* vừa có nghĩa là “thành phố Rhodus”, vừa có nghĩa là “hoa hồng”. Trong tiếng Latinh, *salta* vừa có nghĩa là “nhảy”, vừa có nghĩa là “nhảy múa, khiêu vũ”. Hegel muốn ngụ ý: để hiểu được tính hợp-lý tính của hiện thực, phải tìm cách hân hoan ngay trong hiện tại.

(27) Xem giải thích sau đây của Hegel trong bài giảng viết tay: “Cái hiện tại xuất hiện ra cho sự phản tư như là một *cây thập giá* (tức, sự *tất yếu*), và triết học dạy cho ta biết nhận ra *hoa hồng* – tức, *lý tính* – ở trên cây thập giá ấy” (VPR II, 89; VR I, 272/1, 284-285).

Hình ảnh “hoa hồng trên cây thập giá” có lẽ bắt nguồn từ tên và huy hiệu của phái “Rosicrucians”, một tổ chức tín ngưỡng bí mật từ thế kỷ 17, với các đại diện chủ yếu là Michael Meier (1568-1622) và Robert Fludd (1574-1637). Tên gọi “Rosicrucians” dựa trên tên thật của người sáng lập là *Christian Rosencreutz* (thế kỷ XIV) [Rosen: hoa hồng; Kreuz: thánh giá, thập tự giá]. Bản thân tên gọi và học thuyết dựa trên câu nói “không có thánh giá, không có vinh quang”, nghĩa là, ta chỉ đạt được “hoa hồng” (cái linh thánh) kinh qua “thánh giá” (sự đau khổ ở trần gian) (Xem: Harry Wells Fogarty, “Rosicrucians”, *The Encyclopedia of Religion* XII (New York: Macmillan 1987, tr. 476-477).

(Trong khi đó, huy hiệu của Martin Luther là “thánh giá ở trong hoa hồng”, vậy ở đây cũng ám chỉ đến tư tưởng cải cách của M. Luther như có nhắc đến ở các dòng tiếp theo).

đón nhận lời mời gọi nội tâm là hãy *thấu hiểu* [bằng *Khái niệm*] (*begreifen*), hãy bảo tồn sự tự do chủ quan của mình trong cái gì mang tính thực thể [bản thể], và đồng thời hãy đứng vững cùng với sự tự do chủ quan của mình, không phải trong hoàn cảnh đặc thù và bất tất, mà trong cái gì tồn tại tự-mình-và-cho-mình.

21. Đó cũng là cái tạo nên ý nghĩa cụ thể hơn cho những gì đã trình bày ở trên bằng thuật ngữ còn khá trừu tượng như là sự *thống nhất giữa hình thức và nội dung*. Vì lẽ, *hình thức*, trong ý nghĩa cụ thể nhất của nó, chính là lý tính như là nhận thức khái niệm, còn *nội dung* là lý tính như là bản chất thực thể của cả hai hiện thực: hiện thực đạo đức và hiện thực tự nhiên; và sự đồng nhất có ý thức của cả hai chính là Ý niệm triết học. Có một sự bướng bỉnh lớn, một sự bướng bỉnh tạo nên vinh dự cho con người, đó là không chịu thừa nhận trong tâm thế của mình bất kỳ điều gì không được biện minh bằng tư tưởng – và sự bướng bỉnh này là đặc điểm của thời hiện tại, và cũng là nguyên tắc riêng của đạo Tin Lành. Điều mà Martin Luther khởi đầu như là lòng tin trong cảm xúc và sự làm chứng của Tinh thần thì cũng chính là điều mà Tinh thần, trong giai đoạn trưởng thành hơn của sự phát triển, nỗ lực nắm bắt bằng *Khái niệm*, để tự giải phóng mình trong hiện tại và, qua đó, tìm thấy chính mình trong hiện tại. Từng có câu nói nổi tiếng rằng “một triết lý nửa vời dẫn ta đi xa khỏi Thượng đế” – và cũng chính sự nửa vời ấy đã định nghĩa sự nhận thức như là một *sự tiệm cận* đến chân lý –, “trong khi đó, triết học đúng thật dẫn đến Thượng đế”⁽²⁸⁾, điều tương tự

⁽²⁸⁾ Có thể Hegel ám chỉ (theo trí nhớ) câu sau đây của Francis Bacon: “It is true, that a little philosophy inclineth man’s mind to atheism, but depth in philosophy bringeth men’s mind about to religion”/“Một ít triết học có lẽ sẽ dẫn đến chủ nghĩa vô thần, nhưng nhiều triết học sẽ quay về lại với tôn giáo” (Francis Bacon, *The Advancement of Learning, Works I*, bản Spedding, Ellis and Heath (London: Longman; 1857-1874, tr. 436) và *The Essays or Counsels*,

như thế cũng áp dụng cho triết học và Nhà nước. Lý tính không vừa lòng với một sự tiếm cận, vì sự tiếm cận là cái gì “không nóng cũng không lạnh” và nó sẽ “nhả ra”⁽²⁹⁾, và nó càng không vừa lòng với sự tuyệt vọng lạnh lẽo chuyên thủ nhận rằng, trong thế gian giả tạm này, mọi việc đều tồi tệ, hoặc cùng lắm là xoàng xĩnh, nhưng vì ở đây không thể kỳ vọng điều gì tốt đẹp hơn, nên vì lẽ đó, ta cần nên sống hòa thuận với hiện thực. Sự hòa thuận mà *sự nhận thức* thiết lập được với thế giới hiện thực có sự ấm nóng hơn nhiều so với điều này.

22. Xin nói thêm một chút về việc *hướng dẫn* làm sao cho thế giới trở thành cái nó *phải là*: triết học, dù sao, bao giờ cũng đến quá muộn trong việc hoàn thành chức năng ấy! Với tư cách là *tư tưởng* về thế giới, triết học chỉ xuất hiện vào thời điểm khi hiện thực đã kinh qua hết diễn trình đào luyện chính mình và đạt tới trạng thái đã hoàn tất. Bài học do Khái niệm chỉ ra này đã được lịch sử minh chứng một cách tất yếu: chỉ một khi hiện thực đã đạt tới độ chín muồi thì cái lý tưởng mới xuất hiện ra như là cái đối lập lại với cái hiện tồn, nắm bắt thế giới hiện tồn trong bản thể của nó và tái tạo lại thế giới ấy dưới hình thái của một vương quốc *trí tuệ*⁽³⁰⁾. Khi triết học vẽ màu xám của mình lên

Civill and Monall, bản Michael Kiernan (Cambridge, MA: Harvard Press, 1985). Số 16: “Về chủ nghĩa vô thần”, tr. 51).

(29) Kinh Thánh, *Revelation* 3: 16: “Người hoặc nóng hoặc lạnh, nếu người hâm hẩm, ta nhả người ra”.

(30) Xem thêm câu sau đây của Hegel trong các bài giảng năm 1819-1820: “Thời hiện đại đã xác định cái gì là hợp-lý tính tự mình và hoàn hảo thông qua tư tưởng, và đồng thời đã lột bỏ lớp áo bụi bặm và hoen gỉ ra khỏi cái thực tồn. Không có gì khác ngoài nguyên tắc cơ bản của triết học, của một nhận thức tự do về chân lý, không còn bị sự ngẫu nhiên bất tất che phủ nữa. Thời đại hiện nay không có gì để làm ngoài việc nhận thức những gì đang hiện tiền, và, do đó, làm cho nó tương ứng với tư tưởng. Đó là con đường đi của triết học” (VPR 19 290).

trên màu xám, thì một hình thái của cuộc sống đã trở nên già cỗi, và hình thái ấy không thể nào được làm cho tươi trẻ lại bởi màu xám lên trên màu xám của triết học chỉ có thể được *nhận thức* mà thôi; con chim cú của [nữ thần] Minerva chỉ bắt đầu cất cánh lúc hoàng hôn⁽³¹⁾.

23. Và bây giờ là lúc thiết tưởng nên kết thúc Lời Tựa này. | Là một Lời Tựa, nhiệm vụ của nó bao giờ cũng chỉ đưa ra một vài nhận định ngoại tại và chủ quan về quan điểm của tác phẩm mà nó muốn giới thiệu. Nếu một nội dung muốn được bàn bạc một cách triết học, đó chỉ có thể là một nghiên cứu khoa học và khách quan, và, cũng vì thế, tác giả sẽ xem mọi sự phản bác nào được trình bày trong một phương cách khác lạ với việc thảo luận khoa học về bản thân Sự việc chỉ như là một lời “nổi điều” chủ quan và một khẳng quyết tùy tiện và sẽ dành cho nó một sự đối xử dửng dưng.

Berlin, ngày 25.06.1820.

⁽³¹⁾ Con cú là con chim thiêng của nữ thần Minerva (Hy Lạp: nữ thần Athena), nữ thần của sự minh triết, khoa học và nghệ thuật trong thần thoại Hy Lạp. Vì thế, hình chim cú được khắc trên đồng tiền thành quốc Athen và có câu tục ngữ “chở cú về Athen” (như câu “chở củi về rừng” của ta).

CHÚ GIẢI DẪN NHẬP

LỜI TỰA

1. Như đã biết, ba *Lời Tựa* cho ba lần xuất bản bộ *Bách khoa thư các khoa học triết học* (1817, 1827, 1830)⁽¹⁾ tô đậm hình ảnh một Hegel khá “độc đoán” trong tư duy triết học. *Lời Tựa* cho *Triết học pháp quyền* lần này (1821) càng làm cho Hegel mang nhiều tai tiếng. Các lời kết án quen thuộc đối với ông (“thần thánh hóa Nhà nước”, “triết gia quan phương của Nhà nước Phổ”, “nhà tư tưởng cơ hội chủ nghĩa”...) – chủ yếu đến từ nhận định của Rudolf Haym⁽²⁾ – hoàn toàn dựa vào *Lời Tựa* này và một vài *Nhận xét* “khét tiếng” đây đó trong quyển sách. Tác phẩm *Triết học pháp quyền* (viết tắt GPR) thật ra phong phú và phức tạp hơn nhiều so với những gì được nói ra trong *Lời Tựa* ngắn ngủi. Vì thế, nhiều nhà chú giải có lý khi khuyên ta nên đọc *Lời Tựa* nổi tiếng lẫn khét tiếng này sau cùng, nếu muốn có một cái nhìn toàn diện và ít định kiến vào phần tinh túy của tác phẩm và tiếp thu nó một cách sòng phẳng.

1.1. Văn bản

- Hình thức bên ngoài của tác phẩm, như Hegel nói ngay ở đầu *Lời Tựa*, là một quyển “*Cương yếu*” (*Kompendium*), tức như sách giáo khoa ngày nay. Cho đến cuối thế kỷ XVIII, ở đại học Đức, các giáo sư bắt buộc phải giảng bài dựa theo một “sách giáo

⁽¹⁾ Xem: Hegel, *Bách khoa thư các khoa học triết học I. Khoa học Logic*; BVNS dịch và chú giải, NXB Tri thức 2008, tr. 1-50.

⁽²⁾ Rudolf Haym: *Hegel und seine Zeit/Hegel và thời đại ông*, 1857.

khoa” có sẵn – “thầy đọc trò chép” theo nghĩa đen! –, và quyền tự do giảng dạy chỉ giới hạn ở phần giảng thêm bằng miệng. (Vì thế, ngay Kant cũng chưa bao giờ trực tiếp giảng về *Phê phán lý tính thuần túy* mà vẫn phải dựa vào một bộ “Cương yếu” có sẵn nào đó!).

Ở đây, cũng như đối với bộ *Bách khoa thư các khoa học triết học*, Hegel vừa giữ đúng nề nếp, vừa tự mình soạn lấy quyển *Cương yếu*, cho thấy sự tự tin và uy tín học thuật của ông. Nó vừa làm nhiệm vụ cố hữu của một quyển *Cương yếu* là “tất cả những gì được xem là toàn bộ phạm vi của một môn khoa học”, vừa khác với quyển *Cương yếu* thông thường ở chỗ bổ sung nhiều “*Nhận xét*” (in lùi trong sách này) và nhất là ở *phương pháp* dẫn đạo nó.

- *Phương pháp* nói ở đây là phương pháp tư biện-biện chứng như Hegel đã trình bày trong *Khoa học Lôgic* và *Bách khoa thư I* mà ông tiên-giả định là người đọc đã thành thạo trước khi đọc quyển sách này. Tuy nhiên, tham vọng của Hegel còn hơn thế. Ông hiểu phương pháp biên soạn *Cương yếu* là “phương thức tập hợp và sắp xếp các mômen [các yếu tố] cơ bản của nội dung *đã quen thuộc* và *được chấp nhận từ lâu*, cũng như hình thức trình bày cũng tuân theo những quy tắc và cung cách *đã được nhất trí*” [BVNS nhấn mạnh]. Điều này cho thấy ông xem quyển sách này (cũng như Bộ *Bách khoa thư*) không phải là công trình *của riêng ông* (và chỉ được biên soạn theo phương pháp mới: tư biện-biện chứng) mà là *bản thân khoa học*, độc lập với cá nhân tác giả, có yêu sách về tính chân lý và tính giá trị phổ biến theo đúng nghĩa cố hữu của một sách *Cương yếu*! Vì thế, ông bác bỏ sự chờ đợi bình thường của người đọc rằng “công trình triết học là một công trình chóng vánh như tấm vải dệt mà nàng Penelope mỗi ngày lại bắt đầu lại từ đầu” (Xem: *Chú thích* (3)). Kant đã từng chê trách triết học luôn ở trong trạng thái “mò mẫm”, thiếu “bước đi vững chắc của một khoa học” (PPLTTT, B7), nhưng Hegel còn đi xa hơn khi chống lại quan niệm cho rằng triết học chỉ là cái gì gần

liên với “cá nhân”, giống như nàng Penelope mỗi ngày lại dệt lại tấm vải của mình. Trong DS, ông từng nói chắc nịch: “Bản chất của triết học không có chỗ cho những cái riêng tư”⁽³⁾ hay khi đáp lời một mệnh phụ phu nhân ca ngợi ông: “Những gì trong triết học của tôi mà là *của tôi*, thì là sai!”. Như thế, tác phẩm này, một mặt, là công trình khổng lồ, có hệ thống sau cùng về triết học thực hành nói chung – một kiểu *Philosophia practica universalis* như nhan đề tác phẩm của Christian Wolff (1738/39) – kế thừa truyền thống của Aristoteles với cách hiểu đương thời về chữ “khoa học” theo nghĩa tuyệt đối. Nhưng, mặt khác, hình thức đầy tham vọng ấy không che khuất tính cách *hiện đại* của tác phẩm, khi Hegel tiếp thu, phân tích và nhận định về những yếu tố mới mẻ thoát thai từ cuộc cách mạng công nghiệp sơ kỳ để xây dựng lý luận của mình về xã hội và Nhà nước.

1.2. Nhan đề

Quyển sách có đến hai nhan đề: “*Các nguyên lý của triết học pháp quyền*” (*Grundlinien der Philosophie des Rechts*) và “*Đại cương pháp quyền tự nhiên và khoa học về Nhà nước*” (*Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*). Tại sao như thế? Ta phải lần theo lịch sử sự việc:

- Nội dung cơ bản của quyển sách đã được Hegel trình bày cô đọng khi còn giảng dạy ở Heidelberg trong khuôn khổ của *Bộ Bách khoa thư* (*Tinh thần khách quan*, §§483-552). Khóa giảng đầu tiên của Hegel tại Berlin (mùa đông 1818/19) mang nhan đề: “*Pháp quyền tự nhiên và pháp quyền Nhà nước hay triết học pháp quyền*” (*Ius naturae et civitatis, i.e. philosophia iuris*). Một năm sau, khóa giảng mùa đông 1819/20, Hegel lặp lại

⁽³⁾ DS (Sự khác biệt giữa triết học Fichte và triết học Schelling), Suhrkamp, 2, 19.

nhân đề ấy và bổ sung: “*ad compendium proxime in lucem proditurum*” (hướng đến quyển Cương yếu sắp ra mắt). Nhưng, khi quyển sách này rút cục được in vào năm 1821, Hegel thay chữ “Pháp quyền Nhà nước” hay Công pháp (Staatsrecht) bằng chữ “Khoa học về Nhà nước” (Staatswissenschaft), do đó, khóa giảng mùa đông 1821/22 mang tên: “Pháp quyền tự nhiên và khoa học về Nhà nước hay Triết học pháp quyền dựa theo sách giáo khoa “Các nguyên lý của triết học pháp quyền” (Berlin, 1821)”. Từ đó, tên gọi truyền thống của môn học “Pháp quyền tự nhiên” sớm được thay thế hoàn toàn bằng tên gọi “Triết học pháp quyền” của Hegel, khẳng định sự thắng lợi của ông khi cho rằng Triết học pháp quyền phải bao gồm cả pháp quyền tự nhiên lẫn pháp quyền Nhà nước. Thêm vào đó, việc “Pháp quyền về Nhà nước” được thay thế bằng “Khoa học về Nhà nước” còn cho thấy Hegel muốn mở rộng phạm vi nghiên cứu truyền thống về pháp quyền tự nhiên: triết học pháp quyền không chỉ giới hạn ở lĩnh vực pháp luật mà bao hàm cả lĩnh vực chính trị.

- Cách đặt tên này của Hegel không khỏi gây ra nhiều vấn đề cho người đương thời. Theo cách hiểu quen thuộc lúc bấy giờ, *Khoa học về Nhà nước* là một bộ môn pháp lý, thuộc về các “Khoa luật học thực định” (positive Rechtswissenschaften), đối lập lại với “pháp quyền tự nhiên” như một môn thuần túy triết học⁽⁴⁾. Trong khi đó, Hegel không hiểu *Khoa học về Nhà nước* đơn thuần như môn công pháp thực định mà như là *ius civitatis* (môn công pháp là bộ phận của pháp quyền tự nhiên tư biện). Vì thế, trong sách này, Hegel không chỉ bàn các vấn đề truyền thống của “pháp quyền tự nhiên” mà cả các chủ đề

⁽⁴⁾ Chẳng hạn như cách hiểu thông thường của Carl Ludwig von Haller, tác giả nổi tiếng của *Restauration der Staatswissenschaft/Khôi phục lại khoa học về Nhà nước*, 6 tập, Winterthur 1816-34, bị Hegel phê phán mạnh mẽ. Xem: §258 (Nhận xét và chú thích).

thuộc khoa học về Nhà nước như kinh tế chính trị học, cảnh sát, tòa án, quản trị hành chính và cả những định chế chính trị. Tất cả được trình bày ở cấp độ tư biện, kể tục một truyền thống hầu như đã bị xóa bỏ lúc bấy giờ: truyền thống “*Chính trị học*” của Aristoteles. Ta không ngạc nhiên khi quan niệm về pháp quyền tự nhiên tư biện của Hegel (bao trùm mọi chủ đề luật học và khoa học Nhà nước) với yêu sách rất cao về tính khoa học phổ biến đã gặp phải phản ứng dữ dội của những nhà luật học lẫn những chuyên gia về công pháp: họ xem triết học pháp quyền của Hegel là một sự tiếm đoạt về chủ đề nghiên cứu, thậm chí một thứ “chủ nghĩa đế quốc triết học”!

- Trong khi đó, bản thân Hegel, ngay từ luận văn NR (1802/03)⁽⁵⁾, đã chủ trương: khoa học không tách rời với cái thường nghiệm và cái hình thức; vì thế, các chủ đề của các khoa học thường nghiệm và thực định về Nhà nước cũng không tách rời với môn Pháp quyền tự nhiên *tư biện*, và chỉ có như thế, các chủ đề này mới được xử lý bằng “phương thức nghiên cứu khoa học đích thực”. Trong GPR (Các nguyên lý của triết học pháp quyền) này, Hegel càng nhấn mạnh đến sự thống nhất giữa “pháp quyền tự nhiên” (theo nghĩa truyền thống) với *hiện thực* Nhà nước. Như ta sẽ thấy (Xem: *Chú giải dẫn nhập*: 2), với Hegel, pháp quyền cần được hiểu như là sự đồng nhất giữa lý tính và hiện thực (qua công thức nổi tiếng: “*Cái gì hợp lý tính là hiện thực, và cái gì hiện thực là hợp lý tính*” trong *Lời Tựa* mà ta sẽ bàn sau, Xem 1.4). Theo đó, pháp

⁽⁵⁾ NR: *Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie und seine Verhältnis zu den positiven Rechtswissenschaften*/Các phương thức nghiên cứu khoa học về pháp quyền tự nhiên, vị trí của nó trong triết học thực hành và quan hệ của nó với các môn luật học thực định. Công bố lần đầu năm 1802/03 trong tập II của *Kritischer Journal der Philosophie* ở Tübingen.

quyền tự nhiên (Xem: *Chú giải dẫn nhập*: 2) – dù theo nghĩa cổ điển mang màu sắc chủ nghĩa Khắc kỷ-Kitô giáo hoặc theo nghĩa pháp quyền lý tính của thời cận đại nơi Hobbes, Kant, Fichte – chỉ mới là “*pháp quyền trừu tượng*” mà thôi (Xem: *Chú giải dẫn nhập*: 3), chưa tát cạn hết khái niệm pháp quyền theo nghĩa triết học. Phải bổ sung vào đó *hiện thực của những định chế pháp lý*. Đó là lý do tại sao Hegel xem “*pháp quyền tự nhiên và khoa học Nhà nước*” là đồng nghĩa với “*triết học pháp quyền*”. Tóm lại, *Triết học pháp quyền* của Hegel tổng hợp một lúc cả ba yếu tố: truyền thống *Chính trị học* của Aristoteles, pháp quyền tự nhiên cổ điển và cận đại cùng với các khoa học hiện đại về Nhà nước. Hegel mở ra một truyền thống mới, và vì thế, cần đến cả hai nhan đề để làm sáng tỏ nội dung môn học này.

1.3. Xuất bản

Việc xuất bản quyển GPR này cũng khá nhiều khê khiến nhiều học giả⁽⁶⁾ bỏ công tìm hiểu cận kề để xác minh các nghi vấn về thái độ chính trị của Hegel.

⁽⁶⁾ Xem:

- Manfred Riedel, *Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie/Tu liệu về Triết học pháp quyền của Hegel*, 2 tập, Suhrkamp, 1975.
- Karl-Heinz Ilting (1973): G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über Rechtsphilosophie 1818-1831, Edition und Kommentar in sechs Bänden*, Stuttgart/G. W. F. Hegel, *Các bài giảng về triết học pháp quyền 1818-1831, ấn hành và chú giải*, 6 tập.
- Ludwig Siep (1997), Chủ biên, G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts/G. W. F. Hegel, Các nguyên lý của triết học pháp quyền*, trong: *Klassiker auslegen*, do Otfried Höffe chủ trương, tập 9, Berlin.

- Khác với “truyền thuyết” lưu hành đến tận ngày nay của Karl Rosenkranz – người đầu tiên viết tiểu sử Hegel –, dường như có đủ bằng chứng cho thấy Hegel đã đào sâu và phát triển những tư tưởng chủ yếu về triết học pháp quyền được phác họa trong phần *Tinh thần khách quan* của Bộ Bách khoa thư ngay từ lúc còn ở Heidelberg chứ không phải tại Berlin để có thể bị quy chụp là “triết gia của Nhà nước Phổ”⁽⁷⁾. Khi đến Berlin vào năm 1818, ông bắt đầu với khóa giảng đã nêu, đồng thời đã hoàn tất bản thảo của GPR muộn nhất là vào cuối hè 1819. Nhưng rồi một biến cố chính trị nghiêm trọng bất ngờ xảy ra. Như đã biết (Xem: Chú thích 11 và 18 cho *Lời Tựa*), ngày 23.3.1819, sinh viên K. L. Sand ám sát thi sĩ phản động August von Kotzebue, điệp viên của Nga Hoàng, biểu tượng của sự phản động và bảo hoàng dưới mắt phong trào sinh viên cấp tiến. Đối với các cường quốc thuộc “liên minh thần thánh” (Phổ, Áo, Nga) – dưới sự lãnh đạo của Metternich, chính khách kiên quyết chống lại ảnh hưởng của Cách mạng Pháp và sự canh tân của Napoléon –, đây là cơ hội bằng vàng để tiến hành các biện pháp đàn áp phong trào cải cách, khét tiếng dưới tên gọi “các chỉ thị Karlbud”. Chúng nhằm loại trừ mọi lực lượng đối lập bằng các biện pháp trấn áp, kiểm duyệt, truy bức đối với những kẻ bị gọi là “my dân” mà chủ yếu là giới trí thức, giáo sư, học giả. Nhiều bạn bè và học trò của Hegel trở thành nạn nhân. Trong cao trào đàn áp ấy, Hegel tỏ ra nhát sợ, không có sự dũng cảm của những giáo sư như Schleiermacher, nhưng dù sao đó cũng thuộc về tiểu sử cá nhân. Riêng đối với quyển GPR này, đợt đàn áp quả có tác động đáng kể. Trong một bức thư đề ngày 30.10.1819, Hegel gián tiếp nói về bản thảo đã hoàn tất, nhưng ông lợi dụng việc lặp lại khóa giảng mùa đông 1818/19

⁽⁷⁾ Karl Rosenkranz, *Hegels Leben/Cuộc đời Hegel*, Berlin 1844. Ở trang 330, Rosenkranz viết khá mơ hồ: “Công trình nghiên cứu lớn được Hegel tiến hành ở Berlin [BVNS nhấn mạnh] là biên soạn về triết học pháp quyền và Nhà nước”, dẫn theo Manfred Riedel I (1975), Sđd, tr. 40.

vào khóa giảng mùa đông 1819/20 để “chỉnh lý lại” bản thảo, rõ ràng để tránh không bị kiểm duyệt theo chỉ thị Karlsbad. H. Schnädelbach nhận định: “So sánh văn bản đã in [của GPR, 1821] với bản ghi chép của Homeyer vào năm 1818/19 cho thấy, ít ra trong hai chủ đề – vấn đề pháp quyền tự nhiên và chế độ quân chủ – Hegel đã có những thay đổi về nội dung, qua đó không thể hoàn toàn xóa bỏ ấn tượng về *chủ nghĩa cơ hội*. Chính những thay đổi này biện minh cho sự nghi ngờ phải chăng GPR thực sự chứa đựng triết học pháp quyền *đích thực* của Hegel hay phải chăng cần phải khôi phục lại không ít phần từ các bản ghi chép bài giảng của ông còn lưu lại đến nay”⁽⁸⁾. Do điều kiện lịch sử phức tạp như thế, việc so sánh cặn kẽ là cần thiết, nhưng tiếc rằng vượt khỏi khuôn khổ của phần *Chú giải dẫn nhập* này. Chúng tôi chỉ xin lưu ý đến các tư liệu đã dẫn, kể cả bản ghi chép về bài giảng năm 1821/22 mới phát hiện vào năm 1984 (không rõ tên người ghi chép) tại Đại học Sư phạm ở Kiel và vừa được công bố năm 2005⁽⁹⁾.

1.4. Nội dung

- Đặt tác phẩm và quá trình xuất bản nó trong bối cảnh chính trị đặc thù vừa kể, ta dễ hiểu tại sao *Lời Tựa* đã gây không ít “phản cảm” nơi người đọc! Hegel đã pha trộn những tư tưởng triết học đầy tính cương lĩnh với sự đả kích cá nhân, thậm chí quy chụp về chính trị khá nhỏ mọn ngay cả với những đồng nghiệp một khi họ khác ý kiến với ông. Ông không chỉ đả kích đồng nghiệp Fries – hành động không mấy cao thượng khi bản thân Fries đang là nạn

⁽⁸⁾ Herbert Schnädelbach, *Hegels praktische Philosophie/Triết học thực hành của Hegel*, Suhrkamp Taschenbuch, Frankfurt/M, 2000, tr. 170-171.

⁽⁹⁾ G. W. F. Hegel, *Die Philosophie des Rechts, Vorlesung von 1821/22 / Triết học pháp quyền, bài giảng mùa đông 1821/22*. Hansgeorg Hoppe ấn hành, Suhrkamp Taschenbuch, Frankfurt/M, 2005.

nhân của các Chỉ thị Karlsbad do gần gũi với phong trào sinh viên – mà còn dường như muốn kêu gọi chính quyền – thông qua trường hợp điển hình của Fries – có biện pháp trừng phạt đối với những trí thức có “lối nguy hiểm tùy tiện” (Rabulisterei) “không chỉ đưa đến sự phá hoại nền đạo đức và lương tâm, tình yêu và sự công chính riêng tư mà còn phá hoại cả trật tự công cộng và luật pháp của Nhà nước!” (Lời Tựa, 14). Danh hiệu “triết gia Nhà nước” không mấy vẻ vang bị nhiều người gán cho ông không phải hoàn toàn không do ông tự chuốc lấy!

- Tuy nhiên, sẽ quá giản đơn nếu nghĩ rằng Hegel dùng Lời Tựa này chỉ để tự bảo vệ mình trước cao trào đàn áp trí thức bằng cách bày tỏ lòng tuân phục nhà cầm quyền đương thời. Nhiều nhà chú giải còn tinh ý nhận ra đằng sau giọng điệu gay gắt và ít nhiều mất bình tĩnh của ông một tâm trạng khá hoang mang của kẻ đang lùi về thế phòng thủ khi cảm nhận rằng “tinh thần thời đại” (Zeitgeist) không còn hoàn toàn đứng về phía mình. Thật thế, trong Lời Tựa, Fries bị trưng dẫn như điển hình của lối tư duy “xem thường khoa học và triết học”, không còn tin vào một chân lý duy nhất, trái lại, vào *nhiều chân lý* mang đậm “tính chủ quan” và “cảm xúc” “để chiều chuộng lớp trẻ và lớp trẻ quả đã nghe theo lời họ” (Lời Tựa, 9). Hegel cố bảo vệ “nhận thức khoa học về chân lý” của mình, theo đó, khoa học phải là khoa học ngay từ đầu chứ không phải chờ đến kết quả, nghĩa là, ngay từ bước đầu tiên, khoa học đã phải ở trong miếng đất của chân lý. Trái với cách hiểu thông thường, với Hegel, chân lý được hiểu như cái gì tồn tại khách quan, tức như sự thống nhất giữa Khái niệm và hiện thực, nơi đó hiện thực chính là hiện thực của *bản thân* Khái niệm chứ không phải chỉ của khái niệm *của chúng ta*. Do đó, theo ông, chân lý của pháp quyền là Ý niệm về/của pháp quyền như là sự thống nhất giữa Khái niệm pháp quyền khách quan và việc hiện thực hóa nó (cũng một cách khách quan!) (Xem: §1). Để củng cố lòng tin ấy trong thế phòng thủ, ông liên tục nhắc đến “tâm thức ngây thơ”, nhằm tìm sự liên minh chính trị giữa tâm thức ngây thơ

đời thường với triết học tư biện để chống lại trào lưu văn hóa phản tư mang đậm tính chủ quan và phủ định của thời đại. Vì thế, ông khẳng định rằng “chân lý liên quan đến pháp quyền, đời sống đạo đức và Nhà nước cũng cũ xưa không khác gì việc trình bày và ban bố nó một cách công khai trong luật pháp, luân lý công cộng và tôn giáo”. Còn triết học pháp quyền (tư biện) không có nhiệm vụ nào khác hơn là “nắm bắt hay thấu hiểu chân lý [“tâm thức ngây thơ”] ấy bằng Khái niệm, khiến cho nội dung vốn đã là hợp lý tính một cách tự-mình [mặc nhiên] cũng có thể đạt tới một hình thức hợp lý tính và qua đó, tỏ ra được biện minh trước tư duy tự do”. Tuy nhiên, không phải Hegel chấp nhận “tâm thức ngây thơ” hay “cái được mang lại” theo kiểu thực chứng chủ nghĩa, trái lại, ông nhấn mạnh ngay: “tư duy tự do không chịu dừng lại ở cái gì được mang lại – cho dù cái được mang lại này được sự hỗ trợ bởi quyền lực thực định bên ngoài của Nhà nước, hay bởi sự đồng thuận của con người, bằng quyền uy của tình cảm và “trái tim”, hay bằng sự làm chứng của Tinh thần trực tiếp tán đồng với nó –, trái lại, phát xuất từ chính mình, và, qua đó, đòi hỏi phải biết chính mình như là được hợp nhất với chân lý trong chỗ sâu thẳm nhất của mình” (Lời Tựa, 6).

Câu viết này cho thấy: vấn đề của Hegel không chỉ là nhằm khẳng định sự đúng đắn của một nền “triết học tuyệt đối” mà còn chủ yếu hướng đến sự “hòa giải với hiện thực [BVNS nhấn mạnh] mà triết học cam kết dành cho những ai đã đón nhận lời mời gọi nội tâm là hãy thấu hiểu [bằng Khái niệm]” (Lời Tựa, 20). Ông mong mỗi một sự “hòa giải” thực sự giữa tinh thần thời đại (Zeitgeist) với trật tự đạo đức, do đó, ông xem những kẻ hoài nghi hay bất mãn là những người “thấy cây không thấy rừng” (Lời Tựa, 7), sẵn sàng gọi những ai cứ băn khoăn với câu hỏi “Tôi phải làm gì?” của Kant là những người đi tìm “sự tự do ở mức độ đi lệch khỏi những gì được thừa nhận và có giá trị phổ biến và cứ tìm cách phát kiến ra một cái gì đặc thù cho riêng mình” (Lời Tựa, 7).

Điều Hegel lo ngại nhất là sự hoài nghi đang lan tràn, xem “vũ trụ tinh thần” là đã “bị Thượng đế từ bỏ” và chân lý của đời sống đạo đức [xã hội] là một “vấn đề còn phải tranh cãi” (“*Problema*”, *Lời Tựa*, 8). Vì thế, mũi nhọn tấn công được ông nhắm vào là những tác giả tuyên bố rằng “nhận thức về chân lý là một tham vọng điên rồ, thậm chí tội lỗi, cũng như lý tính, rồi lại lý tính và không ngừng lặp đi lặp lại, chính lý tính là cái luôn bị tố cáo, hạ thấp và lên án” (*Lời Tựa*, 15). Hegel cảm nhận sâu sắc sự đe dọa đang xuất hiện của thuyết phi lý tính (với đối thủ nguy hiểm nhất của ông là Schopenhauer), bác bỏ về nguyên tắc tính hợp-lý tính của hiện thực và đặt nghi vấn về một sự “hòa giải với hiện thực”. Trong khi đó, triết học thực hành của Hegel đứng vững hoặc sụp đổ với khả thể “thấu hiểu và trình bày Nhà nước như là một cái gì hợp-lý tính tự-mình” (*Lời Tựa*, 19) không chỉ về mặt lý thuyết mà cả đối với cuộc sống và hoạt động triết lý thực tế của ông. Câu viện đến sự tiếp tay của quyền lực Nhà nước, đan xen triết học với chính trị hiện thực, Hegel đã làm cho *Lời Tựa* trở thành một “tuyên ngôn chính trị”, làm giảm uy tín của ông và khiến ông không khỏi phải trả giá đắt trước sự đánh giá của hậu thế. Phải chăng Hegel không còn đủ tự tin vào sức mạnh của lý luận đơn thuần? Phải chăng nhận thức không còn là môi trường thích hợp để “hòa giải với hiện thực” nữa?

- Một số nét bảo thủ trong cấu trúc của quyển sách, nhất là tinh thần bảo hoàng trong Chương về Nhà Nước (§§257-360) xuất hiện quá lộ liễu trong *Lời Tựa* khiến người đọc muốn lướt nhanh để bước vào nội dung thực sự phong phú và “hiện đại” của tác phẩm! Tuy nhiên, ta ắt sẽ không thực sự hiểu được tâm trạng hoang mang, giằng vò và không ít mâu thuẫn của ông nếu không đọc kỹ nửa sau của *Lời Tựa* (từ 17 cho đến hết). Trước hết, cần trở lại với “công thức” nổi tiếng của ông:

Cái gì hợp lý tính thì hiện thực
Và Cái gì là hiện thực thì hợp lý tính (Lời Tựa, 17)

- Hai chữ then chốt trong câu này là: “*hợp lý tính*” (*vernünftig*) và “*hiện thực*” (*wirklich*). Hai chữ này nên hiểu như thế nào?
- Chữ “*hợp lý tính*” thoát thai *trực tiếp* từ ý của câu ngay trước đó nói về “*sự đảo lộn của thế giới đang đến gần*” (đối với Platon) ám chỉ sự “nhập thể” của đức Kitô và sự ra đời của Kitô giáo, theo đó, lý tính thần linh (Nous) đã trở nên minh nhiên trong tính hiện thực và tính hiện tiền của nó (luận điểm 1: “cái [hợp] lý tính thì hiện thực”), và, cùng với sự kiện này, bản thân hiện thực cũng mới trở nên có thể *nhận thức được* một cách hợp lý tính thực sự (luận điểm 2: “cái hiện thực thì hợp lý tính”). Hegel đặt hai luận điểm này trên bối cảnh “*lịch sử thế giới*” ấy (sự suy tàn tất yếu của “cộng đồng” Hy Lạp cổ đại mang tính “bản thể” và sự ra đời của thế giới La Mã-Kitô giáo mang tính “chủ thể”) để lý giải quan niệm của ông về “lý tính” và “hiện thực”. Các câu tiếp theo cho thấy: đây là luận điểm mang tính triết học (và thần học) liên quan đến toàn bộ “vũ trụ” (tinh thần lẫn tự nhiên), nhằm chống lại những “*định đề*”, những “*cấu trúc*”, những “*lý tưởng không tưởng*” của ý chí chủ quan thay thế cho việc “*thấu hiểu*” bản thân hiện thực. Vậy, về đầu: “cái gì hợp lý tính thì hiện thực” không có nghĩa rằng cái gì là “hiện thực” hoặc “không hiện thực” là phụ thuộc vào lý tính *con người* như là tiêu chuẩn và thước đo, đối lập lại với hiện thực một cách *trừu tượng*, theo đó chỉ được xem là “hiện thực” những gì lý tính con người thấy là phù hợp với mình và có thể hiểu được. Theo Hegel, đó chính là thái độ của một “*thuyết duy lý*” đáng ngờ (vì thế, Hegel cố ý dùng chữ “hợp lý tính” theo tiếng Đức là “*vernünftig*” chứ không dùng chữ “*rationell*” có gốc Pháp mang hơi hướng thuyết duy lý của Descartes!). Về này muốn bác lại việc tách rời lý tính (và lý thuyết) với hiện thực, vì như thế, sẽ dẫn đến “lý sự trống rỗng”,

không thấy vai trò của Ý niệm và lý tính, với hậu quả: nội dung tư tưởng sẽ biến thành những quan niệm chủ quan tùy tiện hoặc thoát ly và bất lực trước hiện thực. Tóm lại, “lý tính” và “hợp lý tính” không phải là lý tính *con người* với các quan niệm, yêu sách chủ quan, không phải là cái “phải là” (Sollen) đứng bên ngoài hiện thực mà ở *bên trong* hiện thực, là bản chất đúng thật của hiện thực. Theo Hegel, “Ý niệm đúng thật” (lý tính) “không phải là một ý tưởng, một biểu tượng hay một tư kiến” (như cách hiểu của thuyết duy danh và nhất là của thuyết duy nghiệm thế kỷ XVII, XVIII), trái lại, “không có gì hiện thực hơn là Ý niệm”. Vậy, với vế 1, ta lưu ý:

- Hegel tiếp thu trở lại truyền thống “duy tâm khách quan” của Platon, theo đó Ý niệm (lý tính) là cái duy nhất xứng danh là “hiện thực đúng thật”.
- Nhưng, Hegel lại kết hợp thuyết duy tâm này với quan niệm “duy thực” của Aristoteles, theo đó, Ý niệm không phải là cái gì tồn tại ở bên kia hiện thực, mà hiện hữu ở bên trong hiện thực như là hình thức bản chất nội tại của nó.
- bổ sung các quan niệm cổ đại này bằng quan niệm Kitô giáo về tính chủ thể: “cái vĩnh cửu là hiện tiền”, “Tinh thần đã trở thành xác thịt hiện thực”.
- đây chính là “*Tinh thần khách quan*” như là thực tại siêu cá nhân, và, do đó, hiện thực lịch sử không chỉ là sự hiện thực hóa Tinh thần chủ quan. Tất nhiên, lý tính hay Ý niệm có sức mạnh tự hiện thực hóa *thông qua con người*, nhưng nó vượt bỏ sự tùy tiện chủ quan, “sử dụng” những đam mê và động lực của con người ở “sau lưng” con người, mà Hegel từng gọi là “mẹo lừa của lý tính” (List der Vernunft/cunning of the Reason).

- Về thứ hai: “*Cái gì là hiện thực thì hợp lý tính*” mới là câu gây nên sóng gió! Có thể nói “*lịch sử tiếp thu quyển GPR này thật ra là lịch sử của những phản ứng đối với công thức thời danh ấy của Hegel*”! (Schnädelbach, 2000, tr. 333). Trước hết, “*hiện thực*” (Wirklichkeit/effectivity), trong thuật ngữ Hegel, không phải là bất kỳ cái gì “*có đó*” mà phải là một hiện thực “*đúng thật*”: sự đồng nhất và trùng hợp giữa sự vật và Khái niệm về/của nó (vd: người bạn, người mẹ, bức tranh... là “*hiện thực*” đúng thật khi trùng hợp, tương ứng với Khái niệm [lý tính] “*tình bạn, tình mẹ, cái đẹp hội họa*”...). Như thế, hai khái niệm “*hợp lý tính*” và “*hiện thực*” vừa được phân biệt với nhau, vừa là một sự thống nhất biện chứng cụ thể, nghĩa là: không phải hai khái niệm xa lạ, đơn lập được ta đưa vào một quan hệ đồng nhất mà là phát hiện mối quan hệ *nội tại, nguyên thủy* của chúng qua việc *phân ly* sự thống nhất cụ thể ấy ra (thành hai vế!). Hegel cũng bác bỏ sự tự tồn hay “*hiện thực riêng*” của cái ngẫu nhiên, bất tất: dù cái cá biệt có ngẫu nhiên, bất tất đến mấy thì đó cũng là một *mômen* của cái toàn bộ biện chứng, và, dù nó có đi lệch khỏi Khái niệm về/của nó bao nhiêu đi nữa (vd: một chế độ chính trị tồi tệ) thì trong việc “*đi lệch*” ấy, nó vẫn phải quy chiếu và quan hệ với Khái niệm-đúng thật, vì Khái niệm bao giờ cũng là sự thống nhất giữa bản thân nó với cái tồn tại khác [bị lệch ấy] của nó.
- Từ cấu trúc ấy, “*cái gì là hiện thực thì hợp lý tính*” bao hàm ít nhất hai ngụ ý:
 - chống lại một thuyết phi-lý tính dựa vào “*tình cảm, sự sống, trực quan trực tiếp vô-khái niệm*”, đồng thời chống lại chủ trương “*phải là*” nóng vội, chủ quan chủ nghĩa (của Fichte) đối với hiện thực. Nếu hiện thực không phải là cái gì đơn thuần vô-lý tính, vô-hình thức mà được thâm nhập và cai quản bởi lý tính, thì cũng không nên hiểu nó theo kiểu một thuyết lạc quan dễ dãi. Hegel thường nhấn mạnh rằng lịch sử thế giới không

phải là một thiên đường hạnh phúc, và sự tự hiện thực hóa của lý tính diễn ra trong khủng hoảng và đấu tranh.

- Trong chừng mực đó, công thức này mặc nhiên mở ra một *không gian phê phán* đối với cái hiện tồn. Có nhiều bằng chứng xác nhận ý tưởng đó:
 - Một bản ghi chép (vô danh) bài giảng của Hegel năm 1818/19 ghi nhận câu ấy như sau: “Cái gì là hợp lý tính thì *sẽ trở thành* hiện thực, và cái hiện thực *sẽ trở thành* hợp lý tính” (VPR 19.51); “Cái gì là hợp lý tính thì *phải* xảy ra (VPR 17.157, ghi chép của Wannennacher)⁽¹⁰⁾.
 - Heinrich Heine kể lại rằng “một lần, khi ông bày tỏ với Hegel sự bất bình của mình trước nhận xét [của Hegel] về sự đồng nhất giữa hiện thực và lý tính, Hegel đã mỉm cười bí hiểm và đáp: “Nó cũng có thể đọc là: “Tất cả những gì hợp lý tính, thì *phải* là”. Hegel nhìn quanh một cách e ngại, nhưng sớm bình tĩnh trở lại!”⁽¹¹⁾
 - Trong *Lời Tựa* viết năm 1818 (bị thay thế bằng *Lời Tựa* 1821 này), Hegel đã viết những câu nẩy lửa sau đây khi xác định nhiệm vụ của triết học pháp quyền:

⁽¹⁰⁾ Có nhiều nhà chú giải (chẳng hạn Henrich và Siep; Xem Siep 1997, 22) cho rằng không có sự khác biệt gì về mặt triết học lịch sử giữa “là hiện thực” và “*sẽ trở thành* hiện thực”. Tuy nhiên, ta biết rằng, đối với các nhà Hegel trẻ (trong đó có Karl Marx), tất cả vấn đề phụ thuộc vào... một chữ ấy!

⁽¹¹⁾ Dẫn theo Vittorio Hösle, *Hegels System. Der Idealismus der Subjektivität und das Problem der Intersubjektivität/Thuyết duy tâm về tính chủ thể và vấn đề tính liên-chủ thể*, Hamburg, 1988, tr. 417.

“Triết học pháp quyền không bỏ qua, cũng không chiếu cố về mặt lịch sử đối với cái gì không phù hợp với Ý niệm. Nó biết rằng, vương quốc của pháp quyền chỉ có thể ra đời bằng sự phát triển hướng về phía trước, và không được bỏ sót một cấp độ phát triển nào. Thế nhưng, tình trạng pháp quyền thật ra chỉ dựa trên Tinh thần phổ biến của nhân dân mà thôi. Trong khi đó, hiến pháp [hay chính thể] thiết yếu gắn liền với những khái niệm hiện tồn. Cho nên, một khi Tinh thần của nhân dân đã bước vào một cấp độ cao hơn, thì các mômen của hiến pháp [hay chính thể] vốn gắn liền với các cấp độ *trước đó* không còn có chỗ dựa nữa; chúng phải sụp đổ và không có một thế lực nào có thể duy trì chúng được cả. Vì thế, triết học nhận thức rằng chỉ có cái hợp-lý tính là có thể diễn ra, cho dù những hiện tượng cá biệt, ngoại tại có tỏ ra kháng cự lại nó đến đâu đi nữa”⁽¹²⁾.

Ai cũng dễ thấy câu viết như thế khó lọt qua lưới kiểm duyệt nếu đưa in vào năm 1821! Trong *Lời Tựa* mới, Hegel cũng có ý giảm nhẹ bớt việc buộc triết học phải “*hòa giải*” với chính trị ở những chi tiết vụn vặt (*Lời Tựa*, 18) khi viết: “Trong những tính toán chi ly ấy không còn thấy dấu vết của triết học ở đâu cả, và triết học càng sẵn sàng tiết chế thứ “trí khôn tốt độ” ấy [cầm tay chỉ việc cho chính trị!], bởi, đối với sự đa tạp vô tận của những sự vật, triết học càng phải tỏ ra phóng khoáng hơn đâu hết”. Rồi trong *Lời dẫn nhập* cho bộ *Bách khoa thư*, ông trả lời sự phê phán đối với công thức trên của ông bằng cách chỉ ra sự khác biệt giữa hiện thực theo nghĩa

⁽¹²⁾ *Natur-und Staatsrecht, Vorrede* (1818)/*Pháp quyền tự nhiên và pháp quyền Nhà nước, Lời Tựa* (1818) trong: *Hegel: Vorlesungen über Rechtsphilosophie/Hegel: Các bài giảng về triết học pháp quyền*, tập 1, tr. 232, dẫn lại trong Riedel I (Sdd), 17 và Schnädelbach (2000) Sdd, tr. 334.

đầy đủ của Khái niệm ấy với cái tồn tại-hiện có đơn thuần và cái đang hiện hữu nhất thời⁽¹³⁾.

- Tuy nhiên, dù có kín đáo lưu ý như thế, phần cuối của *Lời Tựa* (1821) này vẫn không che giấu được sự nhượng bộ và tâm trạng ít nhiều “cam chịu” (Resignation) của ông:

⁽¹³⁾ Xem: Hegel, *Bách khoa thư I, Khoa học Lôgíc* (1827), BVNS dịch và chú giải, NXB Tri thức 2008, *Lời dẫn nhập*, §6, tr. 59-60: ... “Trong *Lời tựa* của quyển *Triết học pháp quyền* của tôi, có hai câu sau đây:

*Cái gì hợp lý tính thì hiện thực
và cái gì là hiện thực thì hợp-lý tính*

Hai câu nói đơn giản này đã gây nên sự sững sốt và thù địch nơi nhiều người, kể cả nơi những người không sẵn sàng từ bỏ [quyền] chiếm hữu triết học và tất nhiên, cả tôn giáo nữa. Trong bối cảnh này, ta không cần bàn về tôn giáo, bởi các học thuyết của tôn giáo về sự ngự trị của Thượng đế đối với thế gian đã diễn đạt hai câu nói trên một cách quá dứt khoát. Nhưng, về ý nghĩa triết học của chúng thì ta cần phải tiên-giả định rằng người đọc có đủ trình độ văn hóa để biết rằng không chỉ có Thượng đế mới là hiện thực – rằng Người là cái gì hiện thực nhất, rằng chỉ có Người là hiện thực một cách đích thực – mà nói chung (xét về phương diện hình thức), tất cả những gì đang tồn tại đều có một phần là *hiện tượng* và chỉ có một phần là hiện thực. Trong đời sống thông thường, ta có thể gọi bất kỳ một ý kiến bất chợt nào, một sai lầm, một cái xấu hay những thứ tương tự như thế là “hiện thực”, cũng như cho là “hiện thực” mọi sự hiện hữu dù là héo úa và phù du đến mấy. Nhưng, ngay trong cảm nhận thông thường của ta, một sự hiện hữu bất tất quả không xứng đáng để được gọi là cái gì hiện thực trong ý nghĩa mạnh mẽ của từ này: cái gì hiện hữu một cách bất tất thì không có giá trị gì lớn hơn so với cái gì *có thể có*; đó là một sự hiện hữu mà (dù đang tồn tại) cũng có thể *không* [cần phải] *tồn tại*. Nhưng, khi tôi nói về hiện thực, tất nhiên, mọi người nên nghĩ đến ý nghĩa được tôi dùng về từ này, lưu ý rằng tôi cũng đã bàn về hiện thực trong *bộ Khoa học Lôgíc* cặn kẽ hơn nhiều và tôi đã phân biệt nó một cách chính xác không chỉ với những gì bất tất – là cái vẫn có sự hiện hữu – mà còn với sự tồn tại-hiện có, sự hiện hữu [nói chung] và với các sự quy định khác nữa”.

- ranh giới để phân biệt giữa hiện thực đúng thật và “hiện thực” hiện tồn là rất khó vạch rõ; nó ít nhiều phụ thuộc vào nhận định và quyết định chủ quan của triết gia;
- dù lý tính chỉ còn là “đóa hoa hồng trên cây thập giá của hiện tại” (Lời Tựa, 20) – nói lên niềm vui “hòa giải” tuy “ấm nóng” nhưng cũng thật hạn chế! (Lời Tựa, 21) – thì, bây giờ với Hegel, miếng đất của triết học chỉ còn là hiện tại: “Thấu hiểu cái đang là là nhiệm vụ của triết học, bởi cái đang là là lý tính” (Lời Tựa, 20) [BVNS nhấn mạnh]. Ta không khỏi đặt câu hỏi với Hegel: nếu tất cả mọi ý kiến khác đều chỉ là sự “tự phụ chủ quan” và “tư kiến vô-giá trị”, còn triết học vừa lòng với việc “thấu hiểu cái đang là”, thì còn đâu là cái không gian phê phán và viễn tượng suy tưởng về những dự phóng và quy phạm, vốn là thiên chức của triết học và việc giảng dạy triết học?

Ta sẽ còn trở lại vấn đề này khi đọc phần *Dẫn nhập* của quyển sách (Xem: *Chú giải dẫn nhập*: 2).

- Hegel kết thúc *Lời Tựa* với một nhận định vừa tỉnh táo vừa cam chịu: “Còn về cá nhân, thì mỗi cá nhân bao giờ cũng là *một đứa con của thời đại mình*, do đó, triết học, cũng thế, là việc *thấu hiểu thời đại của chính mình bằng tư tưởng*. Thật điên rồ khi tưởng rằng một nền triết học có thể vượt qua khỏi thế giới hiện tiền của mình, cũng như một cá nhân có thể nhảy ra khỏi thời đại mình...” (Lời Tựa, 20).
- Nhưng, ngay cả việc “nắm bắt thời đại của chính mình bằng tư tưởng” cũng tiền giả định rằng “thời đại” ấy đã “đạt tới trạng thái đã hoàn tất”, tức chỉ nắm bắt cái “hình thái đã trở nên già cỗi”, cái hiện thực đã chết cứng. Con chim cú minh triết chỉ âm thầm “cất cánh lúc hoàng hôn”

(Lời Tựa, 22) “trong màu xám [của triết học] vẽ trên màu xám” [của hiện thực đã qua] chứ không còn xuất hiện hiên ngang vào buổi “*bình minh*” của một thời đại mới của tư tưởng triết học mà Hegel đã hân hoan chào đón khi ông mới bước chân vào giảng tòa của Đại học Berlin ba năm trước (1818)⁽¹⁴⁾! Sau cùng, ông nhấn nhủ một cách dè dặt: “Bài học do Khái niệm chỉ ra này đã được lịch sử minh chứng một cách tất yếu: chỉ một khi hiện thực đã đạt tới độ chín muồi thì cái lý tưởng mới xuất hiện ra như là cái đối lập lại với cái hiện tồn, nắm bắt thế giới hiện tồn trong bản thể của nó và *tái tạo lại thế giới ấy dưới hình thái của một vương quốc trí tuệ*” (Lời Tựa, 22).

Thật khó hiểu hết tâm trạng và nhất là thâm ý của Hegel khi viết những dòng kết thúc này. Một mặt, ông bị giảng co giữa sức mạnh muốn trở thành hiện thực của lý tính và yêu sách muốn được xem là lý tính của hiện thực hiện tồn. Tính nước đôi hay thế lưỡng nan ấy của Hegel sẽ được các nhà Hegel trẻ sớm nhận ra⁽¹⁵⁾. Nhưng, mặt khác, *vương quốc của trí tuệ để tái tạo lại thế giới* không khỏi kín đáo gợi lên hình ảnh một con phượng hoàng – chứ không chỉ là con chim cú – còn ẩn mình để đợi lúc trỗi dậy từ đồng tro tàn!

(14) Xem: Hegel: *Rede beim Antritt des philosophischen Lehramtes an der Universität Berlin*, 22.10.1818/Diễn văn nhậm chức giảng dạy triết học tại Đại học Berlin, 22.10.1818. *Bách khoa thư III*, Suhrkamp, tập 10, tr. 399-417.

(15) Xem: Friedrich Engels: *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie* (1888)/Ludwig Feuerbach và sự cáo chung của triết học cổ điển Đức (1888), Berlin, 1946.

DẪN NHẬP

[Khái niệm về Pháp quyền, Triết học Pháp quyền, Ý chí, và Tự do]

§1

Khoa học triết học về pháp quyền^(a) có đối tượng [nghiên cứu] là Ý niệm về pháp quyền^(b), [tức] Khái niệm về pháp quyền và việc hiện thực hóa^(c) Khái niệm ấy.

Triết học chỉ làm việc với những Ý niệm chứ không phải với những gì thường được gọi là *những khái niệm đơn thuần*^(d). [Trái lại, nó còn vạch rõ sự phiến diện và sự vô-chân lý của những khái niệm ấy, cũng như cho thấy rằng chỉ duy có *Khái niệm* (chứ không phải chữ khái niệm như ta thường được nghe, vốn chỉ là một sự quy định trừu tượng của giác tính^(e))(32) mới

^(a) Die philosophische Rechtswissenschaft / The philosophical science of right / la Science philosophique du droit; ^(b) Idee des Rechts / Idea of right / l'Idée du droit; ^(c) Begriff des Rechts und dessen Verwirklichung / the concept of right and its actualisation / le concept du droit et la réalisation de ce concept; ^(d) bloße Begriffe / mere concepts / de simples concepts; ^(e) eine abstrakte Verstandesbestimmung / an abstract determination of the understanding / une détermination abstraite de l'entendement.

⁽³²⁾ Một sự phân biệt quan trọng trong thuật ngữ của Hegel. Quan niệm thông thường đồng nhất “khái niệm” với cái gì khái quát, được trừu tượng hóa khỏi những cái đặc thù. Hegel gọi đó là một “biểu tượng” (Vorstellung/representation) hay “sự quy định của giác tính”. Trong khi đó, *Khái niệm* (chúng tôi đề nghị viết hoa!) là “cái Tự do”, là “nguyên tắc của sự sống và do đó, đồng thời là cụ thể một cách tuyệt đối” (EL: *Bách khoa thư I*,

có được *hiện thực*^(a) và theo kiểu là: Khái niệm tự mang lại hiện thực cho chính mình. Tất cả những gì không phải là hiện thực do bản thân Khái niệm thiết định nên như thế thì đều là cái *tồn-tại-hiện có*^(b) nhất thời, là sự ngẫu nhiên ngoại tại, là tư kiến, là hiện tượng vô-bản chất, là sự vô-chân lý, là sự lừa dối v.v... Còn *hình thái*^(c) [cụ thể] mà Khái niệm tự mang lại cho mình trong [tiến trình] hiện thực hóa của nó thì, đối với việc nhận thức bản thân Khái niệm, lại là một mômen bản chất^(d) khác của Ý niệm; mômen này được phân biệt với *hình thức*, tức với cách thức hiện hữu thuần túy chỉ với tư cách như là *khái niệm*^(e).

Giải thích thêm (H)

Khái niệm và sự hiện hữu (Existenz) của nó⁽³³⁾ là hai mặt vừa tách rời vừa thống nhất như hồn và xác. Xác là cùng một sự

(a) Wirklichkeit / actuality / réalité effective; (b) Dasein / existence / existence empirique; (c) Gestaltung / shape / la figure concrète; (d) wesentliches Moment / essential moment / moment essentiel; (e) von der Form, nur als Begriff zu sein / from its form of being purely as concept / moment distinct de la forme, c'est-à-dire de son mode d'existence comme concept seulement.

§160. Bản dịch và chú giải của BVNS, NXB Tri thức, 2008, tr. 667 và tiếp); “Khái niệm, trong chừng mực đã đạt tới sự hiện hữu [đã phát triển], tức tự do, không gì khác hơn là “cái Tôi” [chủ thể] hay Tự-ý thức thuần túy” (WL: [Đại] Khoa học Lôgic VI, 253/583). Khái niệm nỗ lực mang lại sự hiện hữu khách quan hiện thực cho chính mình thì được gọi là “Ý niệm”: “Ý niệm là Khái niệm thích đáng” (WL: [Đại] Khoa học Lôgic VI, 462/753); “Ý niệm là cái Đúng thật tự-mình-và-cho-mình, là sự thống nhất tuyệt đối của Khái niệm và tính khách quan” (EL: Bách khoa thư I, §213, BVNS, Sđd, tr. 886 và tiếp). Xem thêm: EL I, §113, phần Nhận xét, BVNS, Sđd, tr. 424.

(33) Hegel dùng chữ “sự hiện hữu” (Existenz) có khi theo nghĩa tương đương, nhưng thường là khác với chữ “tồn tại-hiện có” (Dasein), vì hai chữ này, theo

sống như hồn, nhưng cũng có thể bảo cả hai nằm bên ngoài nhau. Một linh hồn mà không có thể xác thì không phải là cái gì sống thật và ngược lại cũng thế. Cho nên tồn tại-hiện có (*Dasein*) của Khái niệm là thể xác của nó, cũng như thể xác này tuân theo linh hồn là cái đã tạo ra nó. Những hạt mầm có cái cây ở bên trong mình và chứa đựng toàn bộ sức mạnh của cái cây dù chúng chưa phải là bản thân cái cây. Cái cây tương ứng hoàn toàn với hình ảnh đơn giản chứa đựng trong hạt mầm. Nếu thể xác không tương ứng với linh hồn thì đó là cái gì thảm hại. Sự thống nhất của tồn tại-hiện có và Khái niệm, giữa xác và hồn chính là Ý niệm. Ý niệm không chỉ là sự hòa điệu [của cả hai] mà còn là sự thâm nhập hoàn toàn vào trong nhau^(a). Không có cái gì sống thật mà không phải là Ý niệm theo một kiểu nào đó. Ý niệm về pháp quyền là sự tự do, và, để được linh hội một cách đúng thật, nó phải được nhận thức vừa trong Khái niệm của nó và vừa trong sự tồn tại-hiện có (*Dasein*) của Khái niệm này.

(a) vollkommene Durchdringung / a complete interpenetration / interpénétration parfaite.

nghĩa chặt chẽ trong *Khoa học Logic* (Xem: EL I, §89 và §123), là hai phạm trù khác nhau (cái trước thuộc về Logic học Bản chất, cái sau thuộc về Logic học Tồn tại. Vì thế, để giữ sự nhất quán về thuật ngữ, chúng tôi dịch chữ *Existenz* là “sự hiện hữu” (đến từ “cơ sở”, “căn cứ” / *Grund*), chữ *Dasein* là “tồn tại-hiện có”. [bản tiếng Anh của H. B. Nisbet đều dịch là “existence” nhưng luôn chú tiếng Đức để phân biệt, bản tiếng Pháp của R. Derathé dịch *Dasein* là *existence empirique*, còn *Existenz* là *existence*]. Về chữ “hiện thực” (*Wirklichkeit*), Xem Chú thích (10) của BVNS trong *Hiện tượng học Tinh thần*, tr. 6, NXB Văn học, 2005.

§2

Khoa học-pháp quyền là *một bộ phận của triết học*. Vì thế, nó có nhiệm vụ phải phát triển Ý niệm – như là lý tính của một đối tượng - từ Khái niệm, hay, cũng đồng nghĩa như thế, phải quan sát^(a) sự phát triển nội tại riêng biệt của bản thân Sự việc. Với tư cách là bộ phận, nó [Khoa học pháp quyền] có một *điểm bắt đầu*^(b) nhất định, vốn là *kết quả* và là sự thật của cái gì đi trước^(c), và cái đi trước ấy tạo nên cái gọi là *luận cứ chứng minh*^(d) cho kết quả ấy. Do đó, Khái niệm về pháp quyền, xét theo sự trở thành^(e) của nó, nằm ở bên ngoài Khoa học-pháp quyền, còn sự diễn dịch của nó thì được tiên-giả định ở đây và được tiếp thu như là cái gì đã được mang lại^{(f)(34)}.

Giảng thêm (G)

Triết học hình thành một vòng tròn. Nó có một cái thứ nhất, cái trực tiếp, bởi nó phải bắt đầu từ đâu đó, [nhưng] cái bắt đầu này lại không được chứng minh và không phải là một kết quả. Nhưng, điểm bắt đầu của triết học là tương đối một cách trực tiếp, vì nó phải xuất hiện ở điểm tận cùng bên kia như là kết quả. Triết học là một chuỗi tiếp diễn không treo lơ lửng giữa

^(a) zusehen / must observe / de suivre; ^(b) Anfangspunkt / starting point / point de départ; ^(c) was vorhergeht / what preceded it / ce qui précède; ^(d) Beweis / proof / preuve; ^(e) seinem Werden nach / so far its coming into being is concerned / selon son devenir; ^(f) als gegeben / as given / comme donné.

⁽³⁴⁾ Sự phát triển hay “luận cứ chứng minh” về Khái niệm pháp quyền đã được trình bày trong EL: *Bách khoa thư III* (§485-487). Quyển *Triết học pháp quyền* này là phần quảng diễn những gì đã được đặt cơ sở trong *Hệ thống*; Xem EL: *Bách khoa thư III, Tinh thần khách quan* (§§488-552).

trời, không phải là một cái bắt đầu trực tiếp mà là vòng tròn khép kín bên trong chính mình⁽³⁵⁾.

Dựa theo phương pháp đơn thuần hình thức^(a) và không phải triết học của các khoa học thì điều đầu tiên cần tìm và đòi hỏi – ít ra là vì hình thức khoa học ngoại tại – chính là định nghĩa. Tuy nhiên, môn luật học thực định^(b) không thể quá bận tâm với điều ấy, bởi mục đích chủ yếu của nó là nêu rõ cái gì là hợp pháp luật^{(c)(36)}, nghĩa là, cho biết đâu là những quy định pháp

(a) formelle / formal / formelle; (b) die positive Rechtswissenschaft / the positive science of right / la science positive du droit; (c) was Rechtens ist / what is right and legal / ce qui est de droit.

(35) Hegel đã nhiều lần minh giải về ý này. Trong WL ([Đại] Khoa học Logic) (1812), phần Dẫn nhập, Hegel viết: “Thật ra, điều cốt yếu không phải là một cái trực tiếp thuần túy làm cái bắt đầu mà là cái toàn bộ là một vòng tròn trong chính mình, một vòng tròn trong đó cái đầu tiên cũng là cái cuối cùng và cái cuối cùng là cái đầu tiên”. Cũng thế, trong PhG (*Hiện tượng học Tinh thần*): “Cái Đúng thật là sự trở thành của chính nó, là vòng tròn tiền-thiết định và có ngay từ đầu chỗ cuối của chính nó như là mục đích của nó, và mục đích này chỉ là hiện thực nhờ vào việc hiện thực hóa đã phát triển của nó”, và vận động của sự nhận thức là “vòng tròn quay trở lại vào trong chính mình, tiền-thiết định sự bắt đầu của nó và chỉ đạt tới sự bắt đầu ở điểm cuối cùng”. Và trong EL (*BKT I*) (§17): “Triết học tự cho thấy như một vòng tròn quay trở lại vào trong chính mình, không có một sự bắt đầu theo nghĩa của các ngành khoa học khác, nghĩa là, sự bắt đầu chỉ là một quan hệ với chủ thể trong chừng mực chủ thể này quyết định làm công việc triết học chứ không phải quan hệ với khoa học xét như là khoa học”.

(36) “Was Rechtens ist” = *quid est juris* (lat). Giống như Kant trong Dẫn nhập cho phần “Học thuyết về pháp quyền” (Rechtslehre) trong “*Siêu hình học về đức lý*” (*Metaphysik der Sitten*), ở đây Hegel cũng phân biệt giữa những gì chỉ đơn thuần phù hợp với pháp luật (Legalität: tính hợp pháp) với sự công chính hoặc không-công chính (Recht oder Unrecht). Về “*pháp quyền thực định*”, Xem: §3.

luật^(a) đặc thù, và đó chính là lý do của lời cảnh báo: *omnis definitio in iure civili periculosa* [Latinh: "Trong dân luật, mọi định nghĩa đều là mạo hiểm"]⁽³⁷⁾. Và thật thế, những quy định của một [hệ thống] pháp luật càng thiếu nhất quán và càng mâu thuẫn nội tại bao nhiêu thì càng khó có thể có được những định nghĩa ở bên trong nó, bởi những định nghĩa ấy phải bao gồm những quy định phổ quát, trong khi những quy định ấy lại làm bộc lộ trắng trợn điều mâu thuẫn: ở đây, chính là bộc lộ sự không-công chính^(b). Ví thế, chẳng hạn trong Luật La Mã^(c), không thể có được định nghĩa về con người, vì người nô lệ thì không thể được thấu gồm trong định nghĩa ấy được, trái lại, vì thế^(d) của người nô lệ lại vi phạm chính Khái niệm ấy [về con người]. Các định nghĩa về "sở hữu" và "người sở hữu" cũng tỏ ra đầy mạo hiểm như thế trong nhiều hoàn cảnh.

- Song, việc diễn dịch⁽³⁸⁾ ra định nghĩa có lẽ vẫn đạt được dựa vào từ nguyên hoặc chủ yếu nhờ sự trừu tượng hóa khỏi những trường hợp đặc thù, và qua đó, lấy tình cảm của sự hình dung^(e) của con người làm căn cứ. Vậy là sự đúng đắn của định nghĩa bị buộc phải phụ thuộc vào sự trùng hợp của nó với những sự hình dung hiện có. Phương pháp này đã bỏ qua điều duy nhất cốt yếu đối với khoa học, đó là: xét về nội dung, là sự tất yếu của Sự việc tự-mình-và-cho-mình (ở đây là của pháp quyền), còn xét về hình thức, là bản tính tự nhiên của Khái niệm. Trong khi đó, trong nhận thức triết

(a) die besonderen gesetzlichen Bestimmungen / particular legal determinations / déterminations légales particulières; (b) das Unrechtliche / what is unjust / injuste; (c) das römische Recht / Roman Law / Droit romain; (d) Stand / status / condition; (e) die Vorstellung / ideas / représentation.

(37) "Trong dân luật, mọi định nghĩa đều là mạo hiểm": câu này thường được gán cho Iavolenus, nhà luật học La Mã, thế kỷ I.

(38) "Deduktion": sự diễn dịch: nơi Kant và Hegel, thường có nghĩa: biện minh tính chính đáng.

học, sự quan tâm chủ yếu lại là sự tất yếu của một Khái niệm và con đường của nó. Một khi nội dung của Khái niệm là tất yếu cho-mình rồi, thì bước thứ hai mới là xem thử những gì trong sự hình dung và trong ngôn ngữ [của ta] phù hợp với nó. Nhưng, Khái niệm này – như nó tồn tại cho-mình trong chân lý của nó – không chỉ có thể được phân biệt với sự hình dung [bằng biểu tượng] của ta về nó mà cả hai còn phải phân biệt với nhau về hình thức và hình thái nữa. Nếu biểu tượng không sai về mặt nội dung thì có thể cho thấy rằng Khái niệm được chứa đựng ở trong biểu tượng và hiện diện trong biểu tượng như là bản chất của nó, nghĩa là, [trong trường hợp ấy] biểu tượng có thể được nâng lên thành hình thức của Khái niệm. Nhưng, biểu tượng [sự hình dung chủ quan của ta] tuyệt nhiên không phải là thước đo và tiêu chuẩn^(a) cho Khái niệm, vốn là cái gì tất yếu và đúng thật cho-mình, mà đúng hơn, nó phải rút ra chân lý của mình từ Khái niệm, và nhờ vào Khái niệm mà nhận thức và điều chỉnh lại chính mình.

- Nhưng, ngược lại, nếu một khi phương cách nhận thức nói trên với nào là những định nghĩa hình thức, suy luận, chứng minh và những thứ tương tự đã ít nhiều không còn nữa thì một phương cách khác đã nhảy vào thế chỗ – như một thế phẩm tệ hại –, đó là: xem những Ý niệm nói chung, và, do đó, cả Ý niệm về pháp quyền cùng với những quy định tiếp theo của nó (một cách trực tiếp như là những sự kiện của ý thức^{(b)(39)}) và thế là đã biến tình cảm tự nhiên hay tình cảm

^(a) Maßstab und Kriterium / measure and criterion / mesure et critère; ^(b) Tatsachen des Bewußtseins / facts of consciousness / donnés de la conscience.

⁽³⁹⁾ Các chữ “những sự kiện của ý thức” gợi đến quyển sách cùng tên của Fichte (1813), nhưng ở đây có lẽ Hegel chủ yếu nhắm vào việc Fries đã “tâm lý học hóa” triết học siêu nghiệm của Kant. Xem Fries: “Anthropologische Kritik der Vernunft” / Phê phán nhân học về lý tính, Heidelberg, 1838: “Kant

được tăng cường, biến tấu lòng riêng của ta và sự nhiệt tình thành nguồn gốc của pháp quyền. Nếu phương pháp này là thoả mái nhất thì đồng thời cũng là phương pháp phản-triết học hơn cả, – đó là không nói đến các khía cạnh khác của quan niệm này vốn chỉ liên quan trực tiếp đến hành động chứ không phải đến nhận thức. Trong khi phương pháp trước – tuy chỉ có tính đơn thuần hình thức – ít ra cũng đòi hỏi hình thức của Khái niệm trong những định nghĩa của nó lẫn hình thức của sự nhận thức tất yếu trong những chứng minh, thì phương cách của ý thức trực tiếp và của tình cảm đã biến tính chủ quan, bất tất và tùy tiện^(a) thành nguyên tắc của sự nhận thức.

- Ở đây, chúng tôi giả định rằng người đọc đã quen thuộc với phương pháp tiến hành triết học một cách khoa học, như đã được trình bày trong *Lôgic học triết học*⁽⁴⁰⁾.

^(a) die Subjektivität, Zufälligkeit und Willkür / subjectivity, contingency, and arbitrariness / la subjectivité, la contingence, l'arbitraire.

đã phạm sai lầm lớn khi xem nhận thức siêu nghiệm là một loại nhận thức tiên nghiệm, và như thế, ông đã quên mất *bản tính tâm lý học thường nghiệm* của nó. Sai lầm này là một hệ quả không thể tránh khỏi của một sai lầm khác mà chúng tôi đã chứng minh trước đây, đó là lẫn lộn một sự diễn dịch triết học với một loại chứng minh mà Kant gọi là luận cứ chứng minh siêu nghiệm” (Dẫn nhập I, 29, dẫn theo H. B. Nisbet, bản tiếng Anh, tr. 393).

Vào giữa thập niên 1790, chữ “*những sự kiện của ý thức*” cũng thường gắn liền với các lý thuyết nhận thức theo phái Kant của triết gia Christian Erhard Schmidt (1761-1812) ở Jena và bị Fichte công kích kịch liệt. Xem: Fichte, *Tác phẩm*, II, (tiếng Đức), 421-458.

⁽⁴⁰⁾ “*Lôgic học triết học*”: Xem: Hegel: EL (*Bách khoa thư các khoa học triết học: Khoa học Lôgic*) (BVNS dịch và chú giải, NXB Tri thức, 2008) và WL ([Đại] *Khoa học Lôgic*).

§3

Nói chung, pháp quyền là *thực định*^(a):

1. thông qua *hình thức* có giá trị hiệu lực bên trong một Nhà nước, và quyền lực [lập] pháp này là nguyên tắc làm cơ sở cho sự hiểu biết^(b) về luật, tức, cho *môn luật học thực định*;
2. xét về nội dung, sở dĩ pháp quyền này có một yếu tố thực định là:
 - 2.1. do *tính cách quốc gia*^(c) đặc thù của một dân tộc, do trình độ của sự phát triển *lịch sử* của nó cũng như do sự liên kết của mọi mối quan hệ thuộc về sự *tất yếu tự nhiên*⁽⁴¹⁾; và
 - 2.2. do sự *tất yếu* mà một hệ thống pháp quyền hợp pháp phải có trong *việc áp dụng* Khái niệm phổ biến vào cho những đặc điểm đặc thù, được mang lại từ *bên ngoài* của những đối tượng và trường hợp, – một sự áp dụng không còn là công việc của tư duy tư biện và của sự phát triển của Khái niệm nữa mà của việc *thâu gồm*^(d) của giác tính.
 - 2.3. thông qua những quy định *tối hậu*^(e) vốn cần thiết cho việc [lấy] *quyết định* trong hiện thực.

(a) positiv / positive / positif; (b) Kenntnis / knowledge / étude; (c) Nationalcharakter / national character / caractère national; (d) Subsumption / subsumption / subsumption [thâu gồm cái cá biệt vào dưới cái phổ biến]; (e) letzte Bestimmungen / final determinations / dispositions ultimes.

(41) Xem: Hegel: - “Cơ sở địa lý của lịch sử thế giới” (trong: “Các bài giảng về Triết học lịch sử” / *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*).

- “Bối cảnh tự nhiên hay là cơ sở địa lý của lịch sử thế giới” (trong: “*Lý tính trong lịch sử*” / *Die Vernunft in der Geschichte*).

Nếu tình cảm của trái tim, xu hướng [cá nhân] và sự tùy tiện bị đem ra đối lập lại với pháp quyền và pháp luật thực định thì triết học ít ra cũng không thể thừa nhận các quyền uy như thế. Bạo lực và độc tài có thể là một yếu tố trong pháp quyền thực định, nhưng đó chỉ là ngẫu nhiên đối với pháp quyền và không dính líu gì đến bản tính tự nhiên của [bản thân] pháp quyền cả. Phần sau (từ tiểu đoạn §§211-214) sẽ cho thấy pháp quyền phải trở thành thực định ở chỗ nào. Còn ở đây, những quy định – sẽ được bàn ở phần sau – chỉ được nhắc đến nhằm vạch rõ các ranh giới của pháp quyền [hiểu theo nghĩa] triết học, đồng thời cũng để loại bỏ sự hình dung hay thậm chí sự kỳ vọng rằng sự phát triển có hệ thống về pháp quyền triết học sẽ mang lại một bộ luật thực định đúng theo yêu cầu của một Nhà nước hiện thực.

- Pháp quyền tự nhiên hay pháp quyền triết học đúng là có khác với pháp quyền thực định, nhưng ắt sẽ là một ngộ nhận lớn nếu biến sự khác nhau này thành một sự đối lập hay đối kháng; ngược lại, quan hệ giữa cái trước với cái sau giống như quan hệ giữa “*Institutionen*” và “*Pandekten*”⁽⁴²⁾.

(42) “*Institutionen*” và “*Pandekten*” (Anh: *Institutes / Pandects*; Pháp: *Institutes / Pandectes*) là hai phần đầu của bộ luật gồm bốn phần (sau này được gọi chung là *Corpus iuris civilis / Dân luật La Mã*) được Hoàng đế La Mã Justinian (trị vì: 527-565) soạn thảo và ban bố vào năm 529. *Corpus iuris civilis* gồm:

1. Các “*Institutionen*”: sách giáo khoa căn bản và dễ hiểu về Luật La Mã. Phần này dựa trên các “*Institutions*” của *Gaius* (110-180), một luật gia của các đời vua Antonius Pius và Marcus Aurelius (Justinian đã tiêu hủy nguồn gốc này, nhưng văn bản chính của *Gaius* đã được tìm lại vào năm 1816 nhờ sử gia Barthold Georg Niebuhr (1776-1831). (tiếp trang sau).

- Đối với yếu tố lịch sử trong pháp quyền thực định (nêu ở đầu §3), *Montesquieu* quả đã đề ra một quan niệm lịch sử đúng đắn, một quan điểm triết học đích thực khi cho rằng việc ban bố luật pháp nói chung cũng như những quy định đặc thù của nó không được phép xem xét một cách cô lập và trừu tượng, mà đúng hơn là một mômen phụ thuộc vào một toàn thể, trong sự nối kết với mọi quy định khác, tạo nên tính cách của một quốc gia và một thời đại, và, chỉ ở trong sự nối kết này chúng mới có được ý nghĩa đúng thật và, do đó, có được sự biện minh⁽⁴³⁾.

2. Các “*Pandects*” (Latinh: *Digest*, từ gốc Hy Lạp: *pan dechesthai*: “nắm lại toàn bộ”): tập hợp những nguồn pháp luật từ các đời trước, được sắp theo từng đề mục.

3. “*Kodex*”: tập hợp những luật lệ do các Hoàng đế trước đây đã ban bố.

4. *Novels*: các luật lệ mới do bản thân Justinian ban hành.

Được tái tiếp thu vào thế kỷ XI (chủ yếu nhờ trường phái luật học Bologna), *Corpus iuris civilis* về sau trở thành cơ sở cho mọi hệ thống luật pháp của Châu Âu hiện đại.

Ở đây, trong việc so sánh, dường như Hegel cho rằng các “*Institutionen*” đề ra các nguyên tắc, còn các “*Pandekten*” bao gồm các phương thức áp dụng vào những trường hợp đặc thù, một cách hiểu không phù hợp lắm với nội dung thực sự của hai phần này (như lưu ý của T. M. Knox, dẫn theo bản dịch tiếng Pháp của R. Derathé, tr. 64, chú thích 5). (Tư liệu tham khảo chính về “*Luật La Mã*”, Xem: W. W. Buckland: *Textbook of Roman Law from Augustus to Justinian*, Ấn bản III, Cambridge University Press, 1963 và các bản dịch *Corpus iuris civilis* sang tiếng Anh của T. C. Sandors (1970) và F. de Zulueta (1953)). (Xem: *Chú giải dẫn nhập* 2.2, tr. 129).

⁽⁴³⁾ Tham khảo đoạn sau đây trong “*Tinh thần của luật pháp*” / *De l'esprit des lois* (1784) của Charles Montesquieu (1689-1755):

“Chính thể phù hợp nhất với tự nhiên là chính thể nhất trí tốt nhất với tính khí và tổ chức của nhân dân trong đó nó được thiết lập... Nói chung, luật pháp là lý tính của con người, trong chừng mực nó ngự trị mọi cư dân trên Trái đất: những luật lệ chính trị và dân sự của mỗi quốc gia phải là trường hợp đặc thù, trong đó lý tính con người được áp dụng... Chúng

- Xem xét sự ra đời và phát triển của những quy định pháp luật *như chúng xuất hiện trong thời gian* là một công việc *thuần túy lịch sử*. Công việc này, cũng giống như công việc nhận ra sự nhất quán logic của những quy định ấy bằng cách so sánh chúng với những quan hệ pháp lý tồn tại trước đó, là một công việc đầy cố gắng và đáng ca ngợi bên trong lĩnh vực riêng của nó và không liên quan gì đến việc xem xét triết học, trong chừng mực sự phát triển từ những cơ sở lịch sử không bị lẫn lộn với sự phát triển từ Khái niệm và việc giải thích lẫn biện minh về lịch sử không bị mở rộng thành một sự biện minh *có giá trị tự-mình-và-cho-mình*⁽⁴⁴⁾. Sự phân biệt này – vốn hết sức

phải tương ứng với bản tính và nguyên tắc của từng mỗi chính thể: những luật lệ chính trị hình thành nên chính thể, còn những định chế dân sự thì hỗ trợ cho chính thể. Chúng phải phù hợp với khí hậu, với chất lượng của đất đai, vị trí và diện tích của mỗi nước, với nghề nghiệp chính của cư dân... Chúng phải phù hợp với trình độ tự do mà hiến pháp mang lại, với tín ngưỡng của dân chúng, với các xu hướng, sự sung túc, số lượng, nền thương nghiệp, phong tục tập quán. Nói ngắn, chúng phải phù hợp với nhau cũng như với nguồn gốc của chúng, với ý đồ của nhà lập pháp, và với trật tự của sự vật trên đó chúng được thiết lập: chúng phải được xem xét dưới tất cả những ánh sáng khác nhau ấy". (Bản tiếng Anh của T. Nugent, New York: 1962, tr. 6-7, dẫn theo H. B. Nisbet).

Trong số các triết gia chính trị, Montesquieu là người có ảnh hưởng mạnh nhất đến Hegel. Ngay từ 1802, Hegel đã nhắc đến Montesquieu trong *Các cách xử lý khoa học về pháp quyền tự nhiên / Von den wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts*, rồi sau này, lại trở lại trong *Lý tính trong lịch sử / Vernunft in der Geschichte*.

⁽⁴⁴⁾ Các nhận xét này nhằm chống lại trường phái duy sử trong luật học mà đại diện chủ yếu là *Friedrich Karl von Savigny* (1779-1861), đồng nghiệp của Hegel tại Đại học Berlin. Trường phái duy sử phản đối phong trào khai minh đã lý giải pháp quyền từ một lý tính *phi-lịch sử*, thay vì lĩnh hội nó bên trong bối cảnh xã hội. Cách tiếp cận này tuy tôn trọng mặt lịch sử thường nghiệm

quan trọng và luôn cần phải ghi nhớ – lại cũng hết sức hiển nhiên: một quy định pháp lý có thể được chứng minh là hoàn toàn có cơ sở và nhất quán với những hoàn cảnh và những định chế pháp lý sẵn có, nhưng có thể là không công chính^(a) và phản-lý tính một cách tự-mình-và-cho-mình, giống như vô số quy định của Dân luật La Mã^(b) bắt nguồn một cách hoàn toàn nhất quán từ những định chế như chế độ phụ quyền và chế độ hôn nhân La Mã. Nhưng, cho dù những quy định pháp lý là công chính và hợp-lý tính đi nữa thì việc chứng minh chúng là như thế – điều này không thể nào làm được ngoài việc nhờ vào Khái niệm – là một chuyện, còn việc trình bày sự ra đời về mặt lịch sử của chúng cũng như những hoàn cảnh, trường hợp đặc thù, nhu cầu và sự kiện đã làm cho chúng ra đời, lại là một chuyện khác. Loại chứng minh và nhận thức (thực tiễn) dựa vào những nguyên nhân lịch sử xa và gần như thế thường được gọi là sự “giải thích”^(c) hay thậm chí, sự “thấu hiểu”^(d), với niềm tin chủ quan^(e) rằng kiểu chứng minh có tính lịch sử này là tất cả – hay đúng hơn, là điều cốt yếu – cần phải làm để *thấu hiểu* luật pháp hay một

^(a) unrechtlich / contrary to right / injuste; ^(b) römisches Privatrecht / Roman civil law / droit privé romain; ^(c) Erklären / explanation / explication; ^(d) Begreifen / comprehension / exposition; ^(e) Meinung / belief.

của pháp quyền nhưng đồng thời mang đậm màu sắc của chủ nghĩa “lãng mạn” / Romantik, ca tụng truyền thống di sản của dân tộc, bác bỏ các yêu sách của lý tính con người nói chung trong lĩnh vực chính trị, xã hội, do đó, cùng với chủ nghĩa lãng mạn, chống lại khai minh và các lý tưởng của Đại Cách mạng Pháp. Hegel phê phán học phái duy sử chủ yếu ở phương diện sau. Savigny là đại biểu trí thức hàng đầu của phái bảo thủ ở nước Phổ. Savigny và Hegel không ưa nhau, cả về mặt triết học, lẫn về phương diện cá nhân. Hegel không bao giờ nhắc đích danh Savigny trong quyển *Triết học pháp quyền* này dù nhiều lần ám chỉ (ở tiểu đoạn trên và ở §§211, 212, phần Nhận xét).

định chế pháp lý, trong khi vấn đề thực sự cốt yếu – chính là Khái niệm về/của Sự việc^(a) – thì lại không hề được nhắc đến.

- Tương tự như thế, ta thường nghe nói về “*những khái niệm-pháp lý*” La Mã hay Gécmanh^(b) hoặc về “*những khái niệm pháp lý*” như được định nghĩa trong bộ luật này hay bộ luật nọ, mặc dù trong các bộ luật này không hề có mặt những Khái niệm [đúng nghĩa] mà chỉ có những *quy định pháp lý* phổ biến, *những mệnh đề của giác tính*, những nguyên tắc, những đạo luật v.v... mà thôi.
- Do không lưu ý đến sự khác biệt ấy nên người ta có thể đảo lộn quan điểm, biến yêu cầu biện minh đích thực thành một sự biện minh bằng những hoàn cảnh, rút ra những hệ luận từ những tiền đề vốn tự-chúng là vô-giá trị, v.v., nói ngắn, đã lấy cái tương đối thế chỗ cho cái tuyệt đối, lấy hiện tượng bề ngoài thế chỗ cho bản tính của bản thân Sự việc. Khi một sự biện minh [theo kiểu] lịch sử lẫn lộn một nguồn gốc ra đời từ những yếu tố bên ngoài với một nguồn gốc ở trong Khái niệm, nó chỉ đạt được điều ngược lại với sự mong muốn một cách vô-ý thức mà thôi. [Thật thế] khi việc hình thành một định chế do những hoàn cảnh nhất định được chứng minh là hoàn toàn hợp-mục đích và cần thiết, thì tức là đã làm được điều mà quan điểm lịch sử đòi hỏi. | Nhưng, nếu điều này được nâng lên thành một sự biện minh chung cho bản thân Sự việc thì kết quả lại là cái trái ngược, bởi khi các hoàn cảnh ban đầu đã không còn nữa thì định chế ấy cũng đã mất hết ý nghĩa và lý do tồn tại. Chẳng hạn, nếu *các tu viện* được biện minh bằng cách nhắc đến công lao của chúng trong việc khai hoang và quần tụ dân cư trong

(a) Begriff der Sache / Concept of the thing / concept de la chose; (b) germanisch / germanic / germain (Xem *Chú thích* 377).

những vùng hoang dã và bảo tồn sự học vấn nhờ việc giảng dạy, sao chép kinh sách v.v...; và những dịch vụ ấy được xem như là lý do và mục đích cho việc tiếp tục tồn tại của chúng, thì, trong thực tế, kết luận rút ra từ những công trạng trong quá khứ ấy là: vì lẽ những hoàn cảnh nay đã hoàn toàn thay đổi, nên các tu viện, ít ra về phương diện này, cũng đã trở thành thừa thãi và vô-mục đích.

- Vì lẽ nay đã rõ ràng rằng ý nghĩa lịch sử của nguồn gốc ra đời, cùng với sự trình bày và chứng minh có tính lịch sử về chúng là thuộc về một lĩnh vực *khác* so với cách nhìn triết học về cùng những nguồn gốc ấy và về Khái niệm của Sự việc, nên, trong chừng mực đó, hai cách tiếp cận nói trên có thể cùng tồn tại và không xâm phạm lẫn nhau. Nhưng, vì lẽ cả hai không phải lúc nào cũng giữ được mối quan hệ hòa thuận, ngay cả trong những vấn đề khoa học, nên tôi sẽ trích dẫn đôi điều liên quan đến mối quan hệ hỗ tương giữa chúng, xuất hiện trong quyển *Giáo trình về lịch sử Luật La Mã / Lehrbuch der Geschichte des römischen Rechts*, 1799 của ông [Gustav] Hugo, đồng thời góp phần soi sáng cung cách đối lập giữa chúng⁽⁴⁵⁾. Trong sách giáo khoa nói trên (Ấn bản V, §53), ông Hugo cho rằng:

⁽⁴⁵⁾ *Gustav Ritter von Hugo* (1764-1844), giáo sư luật ở Göttingen (Đức) và là một trong các thành viên sáng lập của trường phái lịch sử. Tác phẩm trên đây của Hugo được tái bản nhiều lần (Hegel trích dẫn từ Ấn bản lần V). Sau khi bị Hegel phê phán, Hugo có viết ngay một bài điểm sách về quyển *Triết học pháp quyền* của Hegel để “đáp trả” không kém nặng nề: ... “Tôi khẳng định rằng khi viết quyển sách trên – cách đây đã hai mươi năm –, tôi đã không hề nghĩ đến Ngài G. S. Hegel, nhưng bây giờ, tôi nhận ra rằng ông ta, theo kiểu cách tư duy của chính mình, cho thấy cũng không hiểu biết gì hơn về luật pháp thực định [so với Favorinus vào thế kỷ thứ II!]. Khi người ta muốn hiểu một đề tài gì thì phải nghiên cứu nó, và các triết gia chuyên nghiệp hiểu các công trình pháp lý và đọc các sách luật học là việc hiếm hoi so với trường hợp ngược lại, đó là các nhà luật học theo học triết học hay nghiên cứu sách triết học” (dẫn theo R. Derathé).

“Cicero vừa ca ngợi bộ luật Bảng Mười Hai⁽⁴⁶⁾ vừa *lườm nguýt* các triết gia” trong khi đó, “triết gia Favorinus⁽⁴⁷⁾ đối xử với bộ luật này giống hệt như phần lớn các đại triết gia về sau đã đối xử với pháp luật thực định”. Ông Hugo khẳng định một cách chung quyết về cách đối xử ấy khi viết: “Favorinus đã *không hiểu* Bảng Mười Hai, chẳng khác gì các triết gia đã *không hiểu* pháp luật thực định”.

- Còn về lời kiêu chính của luật gia Sextus Caecilius⁽⁴⁸⁾ (trong “*Noctes Atticae*” / “*Đêm Athenes*, XX, 1)⁽⁴⁹⁾ đối với triết gia Favorinus thì chủ yếu là khẳng định về nguyên tắc đúng đắn và hằng cửu phải lấy làm cơ sở cho việc biện minh bất kỳ nội dung [pháp lý] nào đơn thuần có tính thực định. Caecilius đã nói rất hay với Favorinus: “Non ignoras legum *opportunitates* et *medelas* pro *temporum* moribus et pro rerum publicarum generibus, ac pro utilitarum *praesentium* rationibus, proque *vitiorum*, quibus

(46) *Bảng Mười Hai* (die *Zwölf Tafeln* / the *Twelve Tables* / Les *douze Tables*): Bộ luật La Mã sơ kỳ, được ban hành vào khoảng năm 450 tr. CN. Nguyên văn đoạn “ca ngợi” của Marcus Tullius Cicero (106-43 tr. CN) được nhắc đến ở đây như sau: “Tôi cho rằng, về tầm quan trọng lẫn sự hữu dụng, tất cả mọi bộ sách triết học đều không bằng quyển sách luật nhỏ bé chứa đựng Bảng Mười Hai” (Cicero, *De oratore* I. 44). (Dẫn theo Nisbet).

(47), (48), (49) - “*Noctes Atticae*” là tác phẩm của Aulus Gellius (sống vào thế kỷ II), gồm 12 quyển thuộc nhiều đề tài, là nguồn tham khảo quý về những giai thoại, câu nói và quan sát về đời sống ở La Mã cổ đại.

- Favorinus là triết gia sống vào thế kỷ II, một trong các đại biểu của phái hoài nghi, được Aulus Gellius rất ngưỡng mộ

- Sextus Caecilius là một luật gia đến từ Châu Phi. Favorinus và Sextus Caecilius đều phục vụ triều đại của hoàng đế Hadrian (117-138). Cuộc đối thoại giữa hai người (được Hugo sử dụng) là giữa một triết gia nghiên cứu về lịch sử pháp luật bác lại sự phê phán của triết gia đối với các thể chế truyền thống bằng cách cho thấy rằng đó là sự ngộ nhận do không hiểu biết đầy đủ hoàn cảnh lịch sử khi các đạo luật ấy ra đời.

medentum est, *fervoribus, mutari ac flecti, neque uno statu consistere*, quin, ut facies coeli et maris, ita *rerum* atque *fortunae* tempestatibus *varientur*. Quid salubrius visum est rogatione illa Stolonis... quid utilius plebiscito Voconio... quid tam necessarium exismatum est... quam lex Licinia...? Omnia *tamen* haec *obliterata* et *operta* sunt civitatis opulentia...". [Latinh: "Chắc hẳn anh thừa biết rằng những lợi ích và giải pháp do luật lệ mang lại đều luôn phải thay đổi và biến hóa tùy theo tập quán của thời đại và loại hình của thể chế thành quốc cũng như tùy theo các yêu cầu của tình hình hiện tại và những khuyết tật cần phải bổ cứu, và vì thế, chúng không thể cứ giữ nguyên mãi như cũ. Trái lại, chúng thay đổi do những bão táp của thời cuộc không khác gì bão táp đã thay đổi mặt nước và bầu trời. Có gì đáng chào mừng hơn là đề nghị cải cách pháp luật của Stolo⁽⁵⁰⁾?... Có gì hữu ích hơn là chỉ thị được lòng dân của Voconius⁽⁵¹⁾... và có gì cần thiết hơn là luật của Licinius⁽⁵²⁾? Thế nhưng, tất cả chúng đều đã bị bãi bỏ và lãng quên trước sự phồn vinh ngày nay..."].

- Các đạo luật ấy là thực định (positiv), trong chừng mực ý nghĩa và mục đích của chúng tùy thuộc vào *hoàn cảnh*, do

(50), (51), (52) - Vào năm 376 tr. CN, dưới thời Cộng hòa La Mã, hai quan tòa P. Licinius Stolo và L. Sextius Lateranus đề nghị một số biện pháp (thường gọi là luật Licinius) nhằm cải cách ruộng đất, giảm bớt sự bất bình đẳng chính trị giữa quý tộc và bình dân, và cứu trợ dân nghèo (nhất là những người vay nợ).

- Luật của Stolo giới hạn mức độ sở hữu đất đai của công dân vào năm 367 tr. CN, nhưng đến năm 100 s. CN, bị xem là lỗi thời.

- Luật Voconia (ban hành năm 169 tr. CN) quy định quyền thừa kế của phụ nữ.

- Như Aulus Gellius (*Noctes Atticae* 20.1.25) cho biết, luật Licinius nhằm hạn chế sự xa xỉ, nhưng cũng trở nên lạc hậu từ khi có sự phồn vinh của xã hội La Mã.

đó, nói chung, chỉ có một giá trị lịch sử và nhất thời. Sự sáng suốt của những gì các nhà lập pháp và nhà cầm quyền đã làm cho hoàn cảnh của thời đại họ và đã quy định phù hợp với thời cuộc bấy giờ là một chuyện riêng, dành cho sự đánh giá của lịch sử, và sự thừa nhận ấy càng sâu sắc hơn nếu được sự ủng hộ từ cách nhìn của phía triết học.

- Tuy nhiên, tôi xin trích dẫn thêm ở đây một ví dụ trong nỗ lực của *Caecilius* nhằm biện minh cho *Bảng Mười Hai* và chống lại *Favorinus*, vì khi làm như thế, ông ta đã sử dụng phương pháp bịp bợm bất hủ của giác tính và của kiểu nguy biện của nó, đó là: *đưa ra một lý do tốt cho một Sự việc xấu*, và tưởng rằng như thế là đã biện minh được cho Sự việc xấu xa ấy. Ông dẫn ra điều luật ghê tởm, theo đó, nếu vượt khỏi thời gian hạn định, người chủ nợ có quyền giết người vay nợ hoặc bán anh ta làm nô lệ, hoặc thậm chí, nếu có nhiều chủ nợ thì *họ có quyền chặt khúc con nợ ra thành nhiều mảnh để chia nhau* và nếu ai lỡ tay chặt quá nhiều hoặc quá ít thì cũng không chịu sự thất lợi gì về pháp lý cả (một điều khoản cực kỳ có lợi cho nhân vật *Shylock* trong vở kịch *Người lái buôn thành Venise* của *Shakespeare* và đã được anh ta chấp nhận với lòng biết ơn vô hạn!)⁽⁵³⁾. Khi ủng hộ điều luật ấy, *Caecilius* đưa ra lý do tốt rằng nó đã tăng phần bảo đảm cho lòng trung tín và hơn thế nữa, do sự ghê tởm của điều luật, sẽ không bao giờ đi đến chỗ được áp dụng. Do sự vô-tư tưởng của mình, ông ta không chỉ không nghĩ ra rằng chính quy định sau đã phá hủy ý đồ trước (tức việc bảo đảm sự trung tín) mà còn mâu thuẫn nữa, vì ngay sau đó, ông ta dẫn ra một ví dụ cho thấy điều luật về sự

⁽⁵³⁾ Trong vở kịch nói trên, *Shylock* cho *Bassanio* vay tiền với điều kiện nếu không trả đúng hạn, sẽ được quyền cắt một cân thịt của *Antorio* – bạn của *Bassanio* – là người bảo lãnh. Nhưng, *Shylock* không thực hiện được vì quan tòa *Portia* buộc y phải cắt thịt thật chính xác!

làm chứng đối đã không có hiệu quả chính vì quy định về hình phạt quá đáng dành cho nó.

- Còn việc ông Hugo muốn gì khi bảo rằng [triết gia] *Favorinus* đã *không hiểu* điều luật thì không rõ ràng tí nào cả, vì thật ra cậu bé học sinh nào cũng đủ sức hiểu nó, và chính anh chàng Shylock nói trên mới càng hiểu rõ hơn ai hết vì nó có lợi cho anh ta hơn cả. Chắc ông Hugo dùng chữ “hiểu” ở đây theo nghĩa là “trình độ” của giác tính, hoàn toàn yên tâm và hài lòng khi tìm ra được một *lý do tốt* cho một điều luật như thế!
- Một sự “không hiểu” khác của *Fororinus* bị *Caecilius* vạch ra thì nói thật, một triết gia sẵn sàng thú nhận không chút xấu hổ, đó là việc *Fororinus* không biết rằng *iumentum*, theo luật định, “là khác với *arcera*” – như là phương tiện chuyên chở duy nhất để đưa một người bệnh ra làm chứng trước tòa – phải được hiểu rằng đó không chỉ là một con ngựa mà còn có nghĩa là một cái kiệu hay một cái xe! *Caecilius* đã có thể rút ra từ điều luật ấy một bằng chứng nữa cho thấy sự tuyệt vời và sự chính xác của những điều luật cổ xưa, bởi, để quy định việc đưa một bệnh nhân ra làm chứng trước tòa, chúng không chỉ phân biệt chi ly giữa con ngựa và chiếc xe mà còn giữa các loại xe nữa, tức, giữa một chiếc xe có nệm lót và vải che – như lời giải thích của *Caecilius* – và một chiếc xe ít tiện nghi hơn. Vậy là chúng ta có sự lựa chọn giữa sự tàn khốc của điều luật trước và sự nhảm nhí của những quy định sau, nhưng bảo những quy định và những sự giải thích thông thái như thế là “nhảm nhí” ắt là một trong những sự xúc phạm nghiêm trọng nhất đến sự uyên bác thuộc loại này và những loại tương tự!
- Nhưng, trong sách giáo khoa nói trên, ông *Hugo* cũng có cơ hội đề cập đến *tính hợp lý tính* liên quan đến Luật La Mã, và tôi thực sự bị “sốc” vì điểm sau đây. Khi bàn về *khoản thời gian từ khi hình thành Nhà nước cho tới Bảng Mười Hai*

(§§38-39), ông ta bảo rằng “người ta (ở Roma) đã có nhiều nhu cầu và buộc phải lao động, nên cần phải có sự hỗ trợ của súc vật làm sức chở và sức kéo, *giống như đang diễn ra ở ta*, rằng lãnh thổ của Roma hết đất núi lại đến thung lũng, nên thành phố đã tọa lạc trên một ngọn đồi” v.v...; ôi, toàn những ám chỉ tưởng nói lên được những kiến giải kiểu Montesquieu [Xem lại chú thích (12)], nhưng thật khó mà tìm thấy được tinh thần của Montesquieu trong đó! Thế rồi, ở §40, ông ta lại vạch ra rằng “tình trạng pháp luật vẫn còn cách xa lắm mới đáp ứng được những đòi hỏi tối cao của lý tính” (đúng quá! luật gia đình La Mã, chế độ nô lệ v.v... thậm chí không đáp ứng được các đòi hỏi tối thiểu nhất của lý tính). Nhưng, khi bàn về các giai đoạn sau, ông Hugo lại quên nói cho ta biết có thời nào trong đó Luật La Mã *thỏa ứng được các đòi hỏi tối cao của lý tính* hay không. Tuy nhiên, trong §289, khi bàn về các luật gia cổ điển trong thời kỳ phát triển cao nhất của Luật La Mã như một khoa học, ông Hugo lại nói rằng “từ lâu người ta đã lưu ý rằng các nhà luật học kinh điển đều được đào tạo về triết học”, nhưng “ít ai biết rằng” (nhờ quyển sách giáo khoa này được tái bản nhiều lần nên chắc nay đã có nhiều người biết!) “không có loại tác giả nào xứng đáng hơn những luật gia La Mã để được sánh ngang với những nhà toán học về việc diễn dịch lôgic từ những nguyên tắc hay với những nhà sáng tạo gần đây về Siêu hình học về kỹ năng phân biệt chặt chẽ khi phát triển những khái niệm: điều sau này được khẳng định bởi sự kiện đáng chú ý rằng không ở đâu có nhiều sự tam phân⁽⁵⁴⁾ cho bằng nơi các luật gia cổ điển và nơi Kant”.

(54) Tam phân (Trichotomie): Khai triển một vấn đề hay một phạm trù ra làm ba mặt, còn gọi là “tính nhíp ba” (Triplizität). Chẳng hạn, nơi Kant, việc phê phán lý tính gồm ba phần: lý tính lý thuyết, lý tính thực hành, năng lực phán đoán. Hay trong các phạm trù, Kant nhận thấy chúng luôn có ba mặt: phạm trù thứ ba (ví dụ: toàn thể) hình thành từ sự nối kết của phạm trù thứ hai với

- Sự chặt chẽ hay nhất quán về logic mà *Leibniz* ca ngợi đúng là một đặc điểm cơ bản của khoa luật học, cũng như của toán học và mọi ngành khoa học khác của *giác tính*, nhưng sự chặt chẽ logic này của *giác tính* không ăn nhập gì với việc thỏa mãn các đòi hỏi của lý tính và với khoa học triết học cả⁽⁵⁵⁾. Vả lại, chính sự *thiếu nhất quán*^(a) của các luật gia và các quan chấp pháp La Mã phải được xem là một trong những đức tính lớn nhất của họ, vì nó cho phép họ qua mặt những định chế bất công và ghê tởm, và thấy cần thiết phải sáng chế ra những sự phân biệt rõ rệt về ngôn từ một cách ranh mãnh (chẳng hạn, họ khéo léo dùng chữ *bonorum possessio* mà thực chất cũng chỉ có nghĩa là sự thừa kế mà thôi⁽⁵⁶⁾) và cả sự cải chính ngớ ngẩn (sự ngớ ngẩn cũng là một sự thiếu triệt để) nhằm cứu vãn ngôn từ đơn thuần của Bảng Mười Hai, chẳng hạn bằng sự giả

^(a) Inkonsequenz / inconsistency / incohérence.

phạm trừ thứ nhất trong loại của nó (ví dụ: đa thể và nhất thể) (Xem: Kant, *PPLITT*, B111). Nhận xét này sẽ được Hegel phát triển thành các mômen biện chứng.

⁽⁵⁵⁾ Hogo dựa vào uy thế của *Leibniz* để cho rằng các luật gia thường giỏi hơn các nhà siêu hình học trong việc rút ra những suy luận chặt chẽ từ các nguyên tắc. *Leibniz*: “Bản thân luật học là một khoa học cần sự suy luận rất nhiều, và trong số những nhà cổ điển, tôi không thấy ở đâu có sự tiếp cận với phong cách của các nhà hình học cho bằng nơi các nhà luật học [trong *Pandekten*] (*Tuyển tập*, tr. 580). Trong khi đó, Hegel xem việc suy luận của *giác tính* chỉ là một phương diện hời hợt của triết học và là đặc điểm của Siêu hình học *giác tính* (Xem: *Bách khoa thư I, Khoa học Logic*, §§181, 231; §§26-36, BVNS dịch và chú giải, NXB Tri thức, 2008).

⁽⁵⁶⁾ Luật “Bảng Mười Hai” không cho phép con cái đã thoát ly khỏi phụ quyền được thừa hưởng điền trang của cha, nên để tránh quy định ấy, các quan tòa cho phép họ thừa hưởng bằng cách đổi tên gọi là “*bonorum possessio*” (hưởng của cải).

tưởng hay giả vờ rằng một *filia* (con gái) là một *filius* (con trai) (Xem: Heinecius, *Antiquitatum Romanarum... liber I* [Frankfurt, 1771], tit II, §24)⁽⁵⁷⁾.

- Thế nhưng, thật là lố bịch khi thấy các luật gia cổ điển bị nhập chung lại với *Kant* chỉ vì có vài ba sự phân chia theo kiểu *tam phân* – nhất là những ví dụ được nêu trong chú thích 5 của ông Hugo – và lại xem đó là “sự phát triển của Khái niệm”!

§4

Nói chung, miếng đất [hay cơ sở]^(a) của pháp luật là [lĩnh vực của] *cái Tinh thần*^(b), còn vị trí chính xác và điểm xuất phát của nó là *ý chí*^(c). Ý chí là *tự do*, nên sự tự do tạo nên bản thể [thực thể]^(d) và đích đến^(e) của nó [của ý chí], còn hệ thống của pháp luật là vương quốc^(f) của sự tự do đã được hiện thực hóa, là thế giới của Tinh thần do Tinh thần tạo ra từ chính mình như một giới tự nhiên thứ hai^(g).

Giảng thêm (H, G)

Sự tự do của ý chí được giải thích tốt nhất bằng cách quy chiếu đến giới tự nhiên vật lý. Thật thế, tự do là một quy định nền

^(a) Boden / basis / base; ^(b) das Geistige / the realm of spirit / domaine de l'esprit; ^(c) Wille / will / volonté; ^(d) Substanz / substance / substance; ^(e) Bestimmung / destination / destination [Bestimmung vừa có nghĩa là *sự quy định*, vừa có nghĩa là *vận mệnh, đích đến*]; ^(f) Reich / realm / royaume; ^(g) eine zweite Natur / a second nature / une seconde nature.

⁽⁵⁷⁾ Đây là một quyển lịch sử luật La Mã được Hegel sử dụng chủ yếu, nhan đề đầy đủ là: *Antiquitatum Romanarum iurisprudentiam illustrantium syntagma* / *Khảo luận có minh họa về Ấn Lệ Cổ La Mã* của J. C. G. Heinecius (1681-1741).

tăng của ý chí giống như trọng lượng là một quy định nền tảng của vật thể. Khi ta bảo rằng vật chất là nặng, thì tưởng như ta có thể cho rằng thuộc tính này chỉ là ngẫu nhiên, bất tất, nhưng thực ra không phải như thế, vì lẽ không có gì trong vật chất mà không phải là trọng lượng, trái lại, vật chất chính là bản thân trọng lượng. Trọng lượng tạo nên vật thể và là vật thể. Cũng hết như thế đối với tự do và ý chí, vì cái gì là tự do thì đó là ý chí. Ý chí không có tự do là một từ trống rỗng, cũng như tự do chỉ là hiện thực với tư cách là ý chí, là chủ thể. Còn về sự nối kết giữa ý chí và tư duy thì ta cần rút ra nhận xét sau đây. Tinh thần là tư duy nói chung, và con người phân biệt với con vật là ở tư duy. Song, ta lại không được phép hình dung rằng con người, một mặt là biết tư duy, còn mặt khác, có ý chí; rằng tư duy nằm trong một túi, còn ý chí thì nằm trong một túi khác, vì đây sẽ là một quan niệm trống rỗng. Sự khác biệt giữa tư duy và ý chí chỉ là sự khác biệt giữa thái độ hành xử^(a) lý thuyết và thái độ hành xử thực hành mà thôi. | Nhưng, chúng không phải là hai quan năng^(b) [riêng rẽ], trái lại, ý chí là một phương thức đặc thù của tư duy: đó là tư duy phiên dịch chính mình^(c) thành tồn tại-hiện có (Dasein), như là động lực muốn mang lại cho mình tồn tại-hiện có. Sự khác biệt này giữa tư duy và ý chí có thể diễn tả như sau. Khi tôi suy nghĩ về một đối tượng, tôi biến nó thành tư tưởng và tước đi cái cảm tính nơi nó; tôi biến nó thành cái gì là của tôi một cách bản chất và trực tiếp: bởi, chỉ trong tư duy, tôi mới tồn tại nơi-chính-mình^(d); và chỉ có sự thấu hiểu [bằng Khái niệm]^(e) mới là sự xuyên thấu [thâm nhập] đối tượng [để] nó không còn đứng đối lập với tôi nữa, và tôi đã tước bỏ đi cái riêng biệt đã khiến nó tồn tại cho-mình chống lại tôi. Giống như

(a) Verhaten / attitudes / attitudes; (b) Vermögen / faculties / facultés; (c) sich übersetzend ins Dasein / translating itself into existence / se traduit dans l'existence empirique [dans l'être-là]; (d) bei mir / I am with myself / je suis auprès de moi; (e) erst das Begreifen ist das Durchbohren des Gegenstandes / only by comprehending it that I can penetrate an object / C'est par conception seule que je pénètre l'objet.

Adam nói với Eva rằng: “Em là thịt của thịt ta, là xương của xương ta”⁽⁵⁸⁾, thì Tinh thần cũng nói rằng: “đó là Tinh thần của Tinh thần tôi, và sự xa lạ [của nó] đã biến mất”. Bất kỳ biểu tượng^(a) nào cũng là một sự khái quát hóa, và việc làm này là một bộ phận của tư duy. Làm cho cái gì đó trở thành phổ biến có nghĩa là tư duy nó. Cái Tôi là tư duy và đồng thời cũng là cái phổ biến. Khi tôi nói “Tôi”, tôi gạt bỏ hết những gì là đặc thù ở trong đó, gạt bỏ tính cách, cái tự nhiên, kiến thức, tuổi tác. Cái Tôi là hoàn toàn trống rỗng, đơn thuần là một điểm^(b) đơn giản nhưng là hoạt động chủ động^(c) trong sự đơn giản ấy. Bức tranh muôn màu của thế giới hiện diện trước mặt tôi: tôi đứng đối lập với nó, và, nơi thái độ hành xử ấy, tôi thủ tiêu sự đối lập, biến nội dung ấy thành nội dung của tôi. Cái Tôi là tồn tại trong nhà^(d) ở trong thế giới, khi nó nhận biết thế giới, và còn hơn thế, khi nó đã thấu hiểu thế giới [bằng Khái niệm]^(e). Trở lên là thái độ hành xử lý thuyết. Còn ngược lại, thái độ hành xử thực hành lại bắt đầu từ tư duy, từ bản thân cái Tôi và thoát đầu tỏ ra như là đối lập [với thế giới], bởi nó trực tiếp thiết định nên một sự phân ly. Khi cái Tôi là thực hành, là hoạt động-chủ động, nghĩa là hành động, tôi quy định chính tôi; và, tôi quy định chính tôi có nghĩa là thiết định một sự khác biệt [phân biệt]. Nhưng, những sự khác biệt do tôi thiết định nên này lại là những sự khác biệt của chính tôi; những quy định này áp dụng vào cho tôi; và những mục đích đã thúc đẩy tôi là thuộc về tôi. Và cả khi tôi thiết định những quy định và những sự khác biệt này ra bên ngoài^(f), nghĩa là thiết định trong cái gọi là thế giới bên ngoài, thì chúng vẫn là của tôi: chúng là những gì tôi đã làm hay đã tạo ra, chúng mang dấu vết của tinh thần tôi. Nếu trên đây là

(a) Vorstellung / representation / représentation; (b) punktuell / merely a point / ponctuel; (c) tätig / activ / actif; (d) Ich ist in der Welt zu Hause / “I” is at home in the world / le moi se trouve chez lui dans le monde; (e) begriffen hat / has comprehended / a conçu; (f) herauslasse / let go / j’extériorise.

(58) Kinh Thánh, Sáng Thế Ký 2: 22-23.

sự khác biệt giữa thái độ ứng xử lý thuyết và thái độ ứng xử thực hành thì bây giờ hãy bàn về mối quan hệ giữa chúng. Cái lý thuyết thiết yếu được chứa đựng trong cái thực hành, đi ngược lại với quan niệm cho rằng cả hai là tách rời nhau, vì ta không thể có ý chí mà không có trí tuệ^(a). Ngược lại, ý chí cũng bao hàm cái lý thuyết ở bên trong nó: ý chí tự quy định mình; sự quy định này thoát đầu là một cái gì ở bên trong nội tâm: điều gì tôi muốn thì được tôi hình dung, là đối tượng cho tôi. Con vật hành động theo bản năng, được một cái bên trong thúc đẩy, và, như thế cũng là thực hành, nhưng nó không có ý chí, bởi nó không hình dung được điều nó ham muốn⁽⁵⁹⁾. Trong khi đó, con người không thể hành xử hay tư duy một cách lý thuyết mà không có ý chí, vì khi ta tư duy, ta tất yếu cũng hoạt động-chủ động. Nội dung của điều được tư duy nhất định mang hình thức của cái gì đang tồn tại, nhưng cái đang tồn tại này là một cái được trung giới, là cái gì được hoạt động của tôi thiết định nên. Vậy, hai thái độ hành xử này là không thể tách rời: chúng là một và cùng một thứ, và, trong bất kỳ hoạt động nào – dù là tư duy hay ý chí – đều có mặt của hai mômen trên.

^(a) Intelligenz / intelligence / intelligence.

⁽⁵⁹⁾ Quan niệm này bắt nguồn từ truyền thống “duy trí” (intellektualistisch) về khái niệm ý chí trong đối thoại *Gorgias* của Platon. Platon dành chữ “muốn” (Hy Lạp: *boulesthai*) cho nỗ lực đích thực, thuần lý. Ví dụ: một người làm điều sai trái thì không chỉ không làm chủ được ý chí mà còn không tuân theo ý chí (đích thực, thuần lý) của mình. Về sau, Kant phân biệt thêm giữa sự tự do lựa chọn (*Willkür*) là quan năng quyết định thuần lý (*liberum arbitrium*) nơi con người, đối lập với *arbitrium brutum* là sự hành động theo bản năng của thú vật, còn ý chí là quan năng theo đuổi nỗ lực thuần lý: trong khi sự ham muốn có tính sinh vật bị quy định bởi các xu hướng và động lực tự nhiên (do đó không thực sự tự do) thì con người có một quan năng đặc biệt, dự đoán được một cách trừu tượng các mục đích của đời sống, từ đó vừa có sự tự do lựa chọn (*Willkür*) vừa có nỗ lực vươn lên theo các nguyên tắc của lý tính. Xem thêm: Ý chí (*Wille*) và sự tự do lựa chọn (*Willkür*), Chú giải dẫn nhập 2.2.7 trong Kant, *Phê phán lý tính thực hành*, NXB Tri thức, 2008, BVNS, tr. 96-101.

Về sự tự do của ý chí, ta có thể ôn lại phương cách nhận thức về nó trước đây. Đó là: người ta tiên-giả định biểu tượng^(a) về ý chí và, từ biểu tượng [được hình dung] ấy, cố gắng rút ra và xác định một định nghĩa về nó, rồi, theo phương cách của môn tâm lý học thường nghiệm trước đây, từ những cảm xúc và hiện tượng của ý thức thông thường như sự hối hận, tội lỗi và những thói tương tự, - những cái lẽ ra chỉ có thể được giải thích từ ý chí tự do -, người ta rút ra cái gọi là “bằng chứng” rằng ý chí là tự do. Càng thuận tiện hơn nữa là đơn giản khẳng định rằng sự tự do là được mang lại như một sự kiện của ý thức mà ta phải tin vào nó⁽⁶⁰⁾. [Thật ra] việc diễn dịch rằng ý chí là tự do cũng như ý chí và tự do là gì chỉ có thể có được trong sự nối kết của cái toàn bộ [của triết học] như đã có lưu ý ở tiểu đoạn §2 trước đây. Những nét chủ yếu của tiền đề này là: Tinh thần trước hết là Trí tuệ và những quy định – qua đó Tinh thần tiến lên trong sự phát triển của nó từ tình cảm kinh qua sự hình dung bằng biểu tượng cho tới tư duy là con đường nhờ đó Tinh thần tự tạo ra chính mình như là ý chí; - và, ý chí này, với tư cách là Tinh thần thực hành nói chung, là chân lý [hay sự thật] sát cận nhất của Trí tuệ. | Đó là điều tôi đã trình bày trong bộ Bách khoa thư các khoa học triết học (Heidelberg, Ấn bản I, 1817) ở các tiểu đoạn §§363-399, và hy vọng sẽ còn trình bày kỹ hơn trong tương

(a) Vorstellung / representation / représentation.

⁽⁶⁰⁾ Ngu ý phê phán Kant và nhất là J. F. Fries (trong *Anthropologische Kritik der Vernunft / Phê phán nhân loại học về lý tính*, Heidelberg, 1838) về vấn đề tự do của ý chí. Kant xem tự do của ý chí, cùng với sự hiện hữu của Thượng đế và sự bất tử của linh hồn là các đối tượng của “lòng tin luân lý” (PPLTTT, BXXX) chứ không thể “chứng minh” được sự tồn tại hiện thực của sự tự do. Fries cũng nói về “lòng tin” (Glauben) vào sự tự do của ta trên cơ sở của ý thức luân lý. Tiểu đoạn §4 này là cực kỳ quan trọng để hiểu cách đặt vấn đề và điểm xuất phát của quyển *Triết học pháp quyền*. Xem thêm: *Chú giải dẫn nhập*: 2 (§§1-33).

lat⁽⁶¹⁾. Tôi càng thấy có nhu cầu khẩn thiết để đóng góp phần mình trong công việc mà tôi hy vọng là sẽ nhận thức thấu đáo hơn về bản tính của Tinh thần, bởi vì, như tôi đã vạch rõ trong Bách khoa thư (Nhận xét cho §367), khó có thể hình dung có ngành khoa học triết học lại có thể ở trong tình trạng tồi tệ và bị xao nhãng cho bằng học thuyết về Tinh thần vốn thường được mệnh danh là môn “tâm lý học”⁽⁶²⁾.

- Và chẳng, đối với những mômen của Khái niệm về ý chí được nêu ra ở đây và trong các tiểu đoạn tiếp theo của phần Dẫn nhập này và là kết quả của tiền đề đã nói ở trên, ta có thể có một hình dung về chúng bằng cách nhìn vào Tự-ý thức của mỗi người. Trước hết, ai ai cũng có thể phát hiện trong chính mình một năng lực trùu tượng hóa khỏi mọi thứ, cũng như tự quy định chính mình, tự mình thiết định bất kỳ nội dung nào ở trong chính mình, đồng thời, cũng có thể có những ví dụ về những quy định tiếp theo [của ý chí] ngay ở trong Tự-ý thức của mình.

§5

Ý chí bao gồm:

1. Yếu tố của sự thuần túy không-được quy định^(a) hay của sự phản tư-trong-mình thuần túy của cái Tôi^(b), trong đó bất kỳ sự hạn chế nào^(c), bất kỳ nội dung nào – dù có sẵn một cách

^(a) das Element der reinen Unbestimmtheit / the element of pure indeterminacy / l'élément de la pure indétermination; ^(b) die reine Reflexion des Ich in sich / the “I”’s pure reflection into itself / la pure réflexion du moi en soi; ^(c) jede Beschränkung / every limitation / toute limitation.

⁽⁶¹⁾ EL (Bách khoa thư các khoa học triết học), tập III, §§440-482.

⁽⁶²⁾ EL (Bách khoa thư các khoa học triết học), tập III, §444.

trực tiếp thông qua [bản tính] tự nhiên, những nhu cầu, những ham muốn và động cơ, hoặc được mang lại và được quy định bằng cách nào khác – đều được giải thể hết^(a); đó là sự vô tận không bị hạn chế của *sự trừu tượng* hay của *sự phổ biến tuyệt đối*, là tư duy thuần túy về chính mình.

Những ai xem tư duy như là một *quan năng* đặc thù, riêng biệt, tách rời với ý chí như với một *quan năng* cũng riêng biệt như thế, và thậm chí, xem tư duy là có hại cho ý chí – nhất là cho *ý chí tốt*^(b) thì ngay từ đầu đã cho thấy là họ không hiểu biết gì cả về bản tính của ý chí (một nhận xét mà chúng ta còn có nhiều dịp nhắc lại về chủ đề này).

- Ở đây, ta mới chỉ nói đến *một phương diện* nhất định của ý chí – đó là *khả thể tuyệt đối* của việc *trừu tượng hóa* khỏi mọi sự quy định trong hiện trạng của tôi hay do tôi đã thiết định trong chính mình, là sự vượt thoát khỏi mọi nội dung xét như một sự hạn chế. | Nếu ý chí tự xác định chính mình bằng cách ấy hay nếu sự hình dung bằng biểu tượng^(c) xem phương diện này một cách cô lập^(d) như là sự tự do và bám chặt lấy nó, thì đó là sự tự do *phủ định, tiêu cực*, hay, nói cách khác, là sự tự do của giác tính.

- Đó là tự do của sự trống rỗng nhưng lại được nâng lên thành hình thái hiện thực và thành sự đam mê. | Nếu nó chỉ dừng lại ở tính thuần túy lý thuyết, thì, trong lĩnh vực tôn giáo, trở thành sự cuồng tín của việc chiêm nghiệm thuần túy trong Ấn Độ giáo^(e), nhưng, nếu nó chuyển thành hiện thực, thì

^(a) aufgelöst ist / is dissolved / supprimés; ^(b) guter Wille / the good will / la bonne volonté; ^(c) Vorstellung / representation / représentation; ^(d) für sich / in itself / pour soi; ^(e) Fanatismus der indischen reinen Beschauung / the Hindu fanaticism of pure contemplation / fanatisme religieux de la pure contemplation propre aux Hindous.

trong lĩnh vực tôn giáo lẫn chính trị, chuyển thành sự cuồng tín của việc phá hủy mọi trật tự xã hội hiện tồn cũng như loại bỏ hết mọi cá nhân bị xem là khả nghi đối với trật tự hiện tồn và tiêu diệt hết mọi tổ chức muốn ngóc đầu dậy.

- Chỉ bằng cách phá hủy một cái gì đấy thì ý chí phủ định [tiêu cực] này mới có được cảm giác về sự tồn tại của mình. | Tất nhiên, nó cho rằng^(a) mình đang mong muốn một trạng thái tích cực nào đó, chẳng hạn, mong muốn tình trạng của sự bình đẳng phổ biến hoặc của đời sống tôn giáo phổ biến, nhưng, trong thực tế, nó tuyệt nhiên không hề mong muốn [có được] hiện thực tích cực của tình trạng này, bởi điều này sẽ lập tức dẫn đến một trật tự nào đó, một sự đặc thù hóa không những của những định chế mà cả của những cá nhân, trong khi chính qua việc thủ tiêu tính đặc thù và sự quy định khách quan mà Tự-ý thức của sự tự do phủ định này mới xuất hiện được. Như thế, tất cả những gì sự tự do này tưởng rằng mình muốn, thì, tự nó^(b), không gì khác hơn là một sự hình dung trừu tượng, và việc hiện thực hóa sự hình dung ấy chỉ có thể là sự điên rồ của việc phá hủy^(c).

Giảng thêm (H, G)

Điều bao hàm trong môi trường này^(d) của ý chí là tôi có thể thoát ly khỏi tất cả, từ bỏ mọi mục đích và trừu tượng hóa khỏi mọi sự⁽⁶³⁾. Chỉ có con người mới có thể buông bỏ mọi thứ, kể cả

^(a) er meint wohl / it may well believe / elle croit sans doute; ^(b) für sich / in itself / pour soi; ^(c) die Furie des Zerstörens / the fury of destruction / la fureur de la destruction; ^(d) in diesem Elemente / in this element / dans cet élément.

⁽⁶³⁾ Xem thêm: Hegel, *Các bài giảng về triết học pháp quyền / Vorlesungen über Rechtsphilosophie*, 1824-1825, K. H. Idting ấn hành, Stuttgart 1974, do K. G. von Griesheim ghi lại: "Con người có thể trừu tượng hóa khỏi bất kỳ nội dung nào, giải thoát mình khỏi nó. Tôi có thể xóa bỏ bất kỳ điều gì trong sự

sinh mạng của mình: con người có thể tự sát, trong khi con vật không làm như thế được. | Nó bao giờ cũng ở nguyên một cách thụ động^(a) trong một sự quy định xa lạ với nó mà nó chỉ đơn thuần tập thành thói quen. Con người là sự tự duy thuần túy về chính mình, và, chỉ trong tự duy, con người mới là sức mạnh này để tự mang lại tính phổ biến cho chính mình, nghĩa là, tiêu trừ hết mọi tính đặc thù, mọi tính quy định. Sự tự do phủ định này hay sự tự do này của giác tính là phiến diện, nhưng sự phiến diện này bao giờ cũng bao hàm trong nó một quy định bản chất, và, vì thế, không thể vứt bỏ được, song, khuyết điểm của giác tính là ở chỗ xem sự quy định phiến diện này là duy nhất và nâng nó lên thành cái gì cao nhất. Hình thức này của sự tự do thường xuất hiện nhiều trong lịch sử. Chẳng hạn, nơi những người Ấn Độ giáo, họ xem điều tối thượng chỉ là việc kiên trì trong cái Biết về sự đồng nhất đơn giản của mình với mình, ở nguyên trong không gian trống rỗng này của tính nội tại của họ, giống như ánh sáng không màu sắc ở trong trực quan [hay giác ngộ] thuần túy, và từ bỏ hết mọi hoạt động của đời sống, mọi mục đích, mọi biểu tượng.

Bằng cách này, con người sẽ trở thành Brahman: sẽ không còn sự khác biệt^(b) giữa con người hữu hạn và Brahman nữa; bất kỳ sự dị biệt^(c) nào cũng đều tiêu biến hết trong tính phổ biến này. Hình thức này còn thể hiện cụ thể hơn nữa trong chủ nghĩa cuồng tín hăng say trong đời sống chính trị lẫn tín ngưỡng. Ví dụ tiêu biểu của điều này chính là Thời kỳ khủng bố trong cuộc

(a) negativ / negative / négatif; (b) Unterschied / distinction / différence; (c) Differenz / diffence / différence.

hình dung của tôi, tôi có thể làm cho mình hoàn toàn trống rỗng... Con người có tự-y thức về việc có năng lực nắm lấy hay buông bỏ bất kỳ nội dung nào: con người có thể buông bỏ mọi sự ràng buộc của tình bạn, tình yêu, bất kể chúng là gì”.

Cách mạng Pháp; trong thời kỳ ấy, mọi sự khác biệt về tài năng, về quyền uy đều cần phải thủ tiêu hết. Đây là thời kỳ của một sự khiếp đảm, một sự chấn động, một sự bất khoan dung đối với bất kỳ cái gì là đặc thù, bởi chủ nghĩa cuồng tín muốn một cái trùu tượng, chứ không muốn một sự phân thù: ở đâu xuất hiện những sự khác biệt thì lập tức nó thấy điều này đi ngược lại với tính vô-quy định của nó và thủ tiêu ngay. Chính vì thế mà trong cuộc Cách mạng, dân chúng cũng lại đã phá hủy hết những định chế do chính mình lập ra, bởi định chế nào cũng đều trái ngược lại với Tự ý thức trùu tượng về sự bình đẳng⁽⁶⁴⁾.

§6

2. Cũng bằng cách ấy, cái Tôi là sự quá độ^(a) từ tính vô-quy định bất phân biệt^(b) sang sự phân biệt [hay dị biệt hóa], sự quy định và sự thiết định nên một tính quy định^(c) như là một nội dung và đối tượng. Nội dung này có thể được Tự nhiên mang lại hoặc được sản sinh ra từ Khái niệm về/của Tinh thần. Thông qua việc thiết định chính mình như là một cái Tôi nhất định, cái Tôi bước vào tồn tại-hiện có^(d) nói chung: đó là mômen tuyệt đối của sự hữu hạn hay của việc đặc thù hóa của cái Tôi.

^(a) das Übergehen / the transition / le passage; ^(b) unterschiedlose Unbestimmtheit / undifferentiated indeterminacy / l'indétermination indifférenciée; ^(c) Unterscheidung, Bestimmen und Setzen einer Bestimmtheit / differentiation, determination and positing of a determinacy / différenciation, détermination, instauration d'une détermination; ^(d) Dasein / existence / existence empirique.

⁽⁶⁴⁾ Xem thêm: Hegel, *Hiện tượng học Tinh thần*, Chương VI, Tinh thần, mục 3: "Tự do tuyệt đối và sự khủng bố" (§§582-595) và Chú giải dẫn nhập của BVNS: 8.4.4, Sđd, tr. 1187-1190. §589: ... "Sự tự do phổ biến không thể tạo ra một thành tựu lẫn một việc làm tích cực nào cả; chỉ còn nơi nó việc làm phủ định mà thôi; sự tự do phổ biến chỉ đơn thuần là sự điên rồ của việc hủy diệt".

Mômen thứ hai này của *sự quy định*^(a) cũng là *tính phủ định*, là *sự thải hồi*^(b) như mômen thứ nhất – bởi nó là sự thủ tiêu, thải hồi tính phủ định trừu tượng thứ nhất.

- Giống như cái đặc thù, nói chung, vốn đã được bao hàm trong cái phổ biến, nên mômen thứ hai này cũng đã được bao hàm trong mômen thứ nhất và [thật ra] chỉ là một *sự thiết định* những gì đã có sẵn một cách *tự-mình* trong mômen thứ nhất;
- Mômen thứ nhất – tức xét như cái thứ nhất cho-bản thân nó – không phải là tính vô hạn đúng thật, hay không phải là tính phổ biến *cụ thể*, không phải là Khái niệm, mà chỉ là một cái gì *nhất định, phiến diện*; và chính bởi vì nó là sự trừu tượng [hóa] khỏi mọi tính quy định, nên bản thân nó không phải là *không có* tính quy định nào, [trái lại, chính tính quy định] như là một cái gì trừu tượng, phiến diện đã tạo nên tính bị quy định [nhất định], tính khiếm khuyết và tính hữu hạn của nó.
- Sự phân biệt và xác định hai mômen nói trên đã có trong triết học *Fichte* cũng như cả trong triết học *Kant* v.v..., chỉ có điều – nói riêng đến cách trình bày của *Fichte* –, cái Tôi, với tư cách là cái không bị giới hạn (trong *Nguyên lý thứ nhất* của *Học thuyết khoa học* của *Fichte*)⁽⁶⁵⁾ được nắm lấy hoàn

^(a) Bestimmung / determination / détermination; ^(b) Aufheben / cancellation / suppression.

⁽⁶⁵⁾ Trong "*Học thuyết khoa học*" / *Wissenschaftslehre* [tức Khoa học về nhận thức] của J. G. Fichte, nguyên lý thứ nhất là sự đồng nhất của cái Tôi với chính nó (W. §1, 91-101/93-102). Nguyên lý thứ hai là nguyên lý của sự đối lập, trong đó cái Tôi, để hình thành một quan niệm nhất định về chính mình, phải thiết định một cái không-Tôi (W. §2, 101-105/102-105). Lập trường của

toàn chỉ như cái gì *khẳng định* (đó chính là tính phổ biến và tính đồng nhất của giác tính), khiến cho cái Tôi trừu tượng này, xét cho riêng nó, được giả định là *cái đúng thật*; và, vì thế, sự *bị hạn định* hay *cái phủ định* nói chung – do một giới hạn từ bên ngoài mang lại hoặc do hoạt động của chính cái Tôi – là cái gì *được thêm vào* (trong Nguyên lý thứ hai của Fichte).

- Lĩnh hội cho được *tính phủ định* nội tại ở trong cái phổ biến hay trong cái đồng nhất cũng như ở trong cái Tôi chính là bước đi tiếp theo mà triết học tư biện phải làm, một nhu cầu không hề được nhận ra nơi những ai – như Fichte – không hiểu nổi *sự nhị nguyên giữa tính vô hạn và tính hữu hạn*^(a) ngay trong [hình thức của] sự nội tại và sự trừu tượng.

Giảng thêm (H, G)

Mômen thứ hai này tỏ ra là mômen đối lập với mômen thứ nhất. | Nó cần phải được lĩnh hội trong thể cách phổ biến của nó: nó thuộc về sự tự do, nhưng không tạo nên sự tự do toàn bộ. Ở đây, cái Tôi quá độ từ tính vô-quy định bất phân biệt sang sự phân biệt [hay dị biệt hóa], sang việc thiết định một tính quy định như là một nội dung và đối tượng. [Có nghĩa là:] Tôi không muốn suông, mà muốn cái gì đó. Như đã bàn ở tiểu đoạn trước,

^(a) Dualismus der Unendlichkeit und Endlichkeit in der Immanenz und Abstraktion / the dualism of infinity and finitude even in that immanent and abstract form / le dualisme de l'infini et le fini même au sein de l'immanence et de l'abstraction [bản Pháp của Derathé thiếu ba chữ "et le fini"].

Hegel là: Tự-ý thức và ý thức về cái không-Tôi không phải là hai nguyên lý tiếp diễn theo nhau, trái lại, chúng không thể tách rời khỏi nhau (Xem: Hegel, *Bách khoa thư III*, §§449-450; và *Các bài giảng về lịch sử triết học III*, 388-396/481-489).

một ý chí chỉ muốn cái phổ biến trừu tượng thì không muốn điều gì hết, và, do đó, không phải là ý chí. Cái đặc thù – mà ý chí muốn – là một sự giới hạn^(a), bởi ý chí – để là ý chí – phải tự giới hạn chính mình. Sự kiện: ý chí muốn cái gì đó, chính là giới hạn, là sự phủ định. Cho nên, việc đặc thù hóa là cái thường được gọi là sự hữu hạn. Thông thường, sự phản tư [của giác tính] hay xem mômen thứ nhất – tức cái vô-quy định – là cái tuyệt đối và cái cao hơn, còn ngược lại, xem cái bị giới hạn là một sự phủ định đơn thuần đối với sự vô-quy định này. Thế nhưng, chính bản thân sự vô-quy định này cũng chỉ là một sự phủ định, đối lập lại với cái được xác định nhất định, với sự hữu hạn: cái Tôi là sự cô đơn này và là sự phủ định tuyệt đối. Ý chí vô-quy định, trong chừng mực đó, cũng chỉ là một cái gì phiến diện không khác gì cái ý chí tồn tại trong tính quy định [được xác định-nhất định] đơn thuần.

§7

3. Ý chí là sự thống nhất của cả hai mômen này – [tức] tính đặc thù đã phản tư trong mình và qua đó, đã quay trở về lại tính phổ biến. Đó là tính cá biệt^(b); là sự tự-quy định^(c) của cái Tôi, trong đó nó tự thiết định mình như là cái phủ định của chính mình, nghĩa là, như là cái gì [được quy định] nhất định và bị giới hạn, và đồng thời vẫn ở nơi chính mình^(d), tức, ở trong sự đồng nhất với mình và ở trong tính phổ biến; và, trong sự quy định^(e) này, nó [cái Tôi] chỉ hợp nhất với chính mình.

(a) eine Beschränkung / limitation / limitation; (b) Einzelheit / individuality / singularité; (c) die Selbstbestimmung / self-determination / autodétermination;

(d) bei sich / with itself / auprès-de-soi; (e) Bestimmung / determination.

- Cái Tôi tự quy định trong chừng mực là sự tự-quan hệ của tính phủ định với chính nó⁽⁶⁶⁾. | Với tư cách là sự *quan hệ-với-mình*^(a), nó cũng đứng vững với tính quy định này; nó biết tính quy định này là tính quy định của chính nó và *có tính ý thể*^{(b)(67)}, [nghĩa là] như là một *khả thể* đơn thuần không ràng buộc [hay giới hạn] nó, trái lại, sở dĩ nó ở trong tính quy định ấy là bởi nó tự thiết định chính mình ở trong đó.
- Đó là *sự tự do* của ý chí; sự tự do tạo nên Khái niệm hay tính bản thể [hay tính thực thể] của ý chí, và có thể nói, tạo nên trọng lượng^(c) của nó giống như trọng lượng tạo nên tính bản thể của một vật thể.

Tự-ý thức nào cũng đều biết mình như là cái phổ biến (tức như khả thể trừu tượng hóa khỏi mọi cái được quy định nhất định), [đồng thời] như là cái đặc thù [gắn liền] với một đối tượng, nội dung, mục đích nhất định. Song, hai mômen này đều chỉ là những sự trừu tượng; [trong khi đó], cái cụ thể và đúng thật (và mọi cái đúng thật đều là cụ thể!) là tính phổ biến có cái đặc thù làm cái đối lập, nhưng cái đặc thù này – thông qua sự phản tư của nó vào chính mình – đã được hòa giải [hay được điều chỉnh]^(d) với cái phổ biến. Sự thống nhất

(a) Beziehung auf sich / reference to itself / le rapport de la négativité avec elle-même; (b) ideelle / ideal / idéelle; (c) Schwere / gravity / pesanteur; (d) ausgeglichen / reconciled / ajusté.

(66) ... die Beziehung der Negativität auf sich selbst / the self-reference of negativity / le rapport de la négativité avec elle-même / “Cái Tôi tự-quy định trong chừng mực là sự tự-quan hệ của tính phủ định với chính nó”: “với chính nó” ở đây là với “tính phủ định” chứ không phải “với cái Tôi”. Ta nhớ rằng hai mômen đầu tiên của ý chí (sự vô-quy định thuần túy và sự quy định) là do tính phủ định mang lại.

(67) ideell / ideal / idéelle: tính ý thể: trong thuật ngữ Hegel, “tính ý thể” đồng nghĩa với “được thiết định”, “tất yếu bị thải hồi, thủ tiêu, vượt bỏ”.

này là *tính cá biệt*, nhưng không phải trong sự trực tiếp của nó như cái Một [đơn vị] – như trong sự hình dung bằng biểu tượng^(a) về tính cá biệt –, mà là tính cá biệt tương ứng với Khái niệm của nó (Xem: *Bách khoa thư các khoa học triết học I*, §§112-114); nói khác đi, tính cá biệt này, trong thực tế, không gì khác hơn là bản thân Khái niệm. Hai mômen đầu tiên ấy – tức ý chí có thể trừu tượng hóa khỏi tất cả và đồng thời *cũng* được quy định nhất định bởi chính mình hoặc bởi cái gì khác – đều dễ được chấp nhận và nắm bắt, bởi xét riêng nơi chúng^(b), đấy là các mômen của giác tính và không-đúng thật. Trong khi đó, mômen thứ ba mới là mômen đúng thật và tư biện (vì mọi cái đúng thật, trong chừng mực được thấu hiểu bằng Khái niệm^(c), đều chỉ có thể được suy tưởng một cách tư biện) thì giác tính lại từ chối không chịu thâm nhập vào, bởi chính Khái niệm là cái gì luôn bị giác tính xem là không thể thấu hiểu được. Nhiệm vụ chứng minh và lý giải chi tiết về chỗ thâm thúy nhất này^(d) của sự tư biện – tức về sự vô hạn như là tính phủ định tự quan hệ với chính nó, về căn nguyên tối hậu này^(e) của mọi hoạt động, sự sống và ý thức – là thuộc về công việc của môn *Lôgíc học* với tư cách là Triết học tư biện thuần túy⁽⁶⁸⁾.

^(a) Vorstellung / common idea / représentation; ^(b) für sich / in themselves / chacun pour soi; ^(c) begreifen / comprehended / est conçu; ^(d) dieses Innersten der Spekulation / this innermost insight of speculation / cette partie centrale et vitale de la pensée spéculative; ^(e) dieses letzten Quellpunktes / this ultimate source / cette source dernière.

⁽⁶⁸⁾ Xem thêm: *Bách khoa thư các khoa học triết học I: Khoa học Lôgíc, Lời giảng thêm* cho §28 (BVNS dịch và chú giải, NXB Tri thức 2008, tr. 132-134): ... “Khi nói về tư duy, ta phải phân biệt tư duy *hữu hạn*, đơn thuần *giác tính* với tư duy *vô hạn* [của] *lý tính*. Những quy định tư duy – như chúng được mang lại một cách trực tiếp, bị cô lập – là những quy định *hữu hạn*. Trong khi đó, cái đúng thật lại là cái vô hạn trong chính mình và không thể được diễn tả và mang lại cho ý thức bằng cái gì hữu hạn. (tiếp trang sau).

- Còn ở đây chỉ có thể nêu thêm một lưu ý rằng: khi ta nói: ý chí là phổ biến; ý chí tự quy định, ta nói như thể ý chí đã được tiền giả định như một *chủ thể* hay một *cơ chất*^(a). Nhưng, ý chí không phải là một cái gì đã hoàn tất, và không phải là cái phổ biến cho tới khi nó được quy định và cho tới khi sự quy định này được thải hồi và ý thể hóa: nó chỉ là [trở thành] ý chí khi nó là hoạt động tự-trung giới mình với mình và là sự quay trở về lại trong mình này mà thôi^(b).

^(a) Substrat / substratum / substrat; ^(b) diese sich in sich vermittelnde Tätigkeit und Rückkehr in sich / this self-mediating activity and this return into itself / comme activité médiatisante de soi à soi, comme retour à l'intérieur de soi.

Nếu ta bám chặt quan niệm của thời cận đại rằng tư duy luôn bị hạn chế thì thuật ngữ “*tư duy vô hạn*” có thể tỏ ra thật đáng ngạc nhiên. Nhưng, trong thực tế, tư duy, về bản chất, là có tính vô hạn trong chính mình. Diễn tả một cách [đơn thuần] hình thức, hữu hạn là cái gì có một sự kết thúc; tức cái gì *tồn tại* nhưng không còn tồn tại khi nó gắn liền với cái khác của nó, và, như thế, bị cái khác ấy hạn chế. Vậy, cái hữu hạn là ở trong mối quan hệ với cái khác của nó; cái khác này là sự phủ định của nó và thể hiện ra như là giới hạn hay ranh giới của nó. Thế nhưng, tư duy là ở-trong-nhà-nơi-chính-mình; nó tự quan hệ [mình] với chính mình và có chính mình làm đối tượng. Trong chừng mực đối tượng của tôi là một tư tưởng, tôi ở-trong-nhà-nơi-chính-mình. Như thế, cái Tôi hay tư duy là vô hạn, vì nó quan hệ ở trong tư duy với một đối tượng là bản thân nó. Một đối tượng xét như đối tượng nói chung là một cái khác, là một cái phủ định đối diện với tôi. Nhưng, nếu tư duy tư duy chính mình, thì tư duy có một đối tượng, đồng thời đối tượng ấy không phải là một đối tượng, nghĩa là, một đối tượng đã được vượt bỏ, một đối tượng có tính ý thể. Như thế, tư duy xét như là tư duy, tư duy trong tính thuần túy của nó, không có bất kỳ sự hạn chế nào ở trong chính mình.

Tư duy chỉ là tư duy hữu hạn trong chừng mực nó ở yên bên trong những quy định bị hạn chế, nhưng lại được nó xem là một cái tối hậu. Ngược lại, tư duy vô hạn hay tư biện cũng tạo nên những quy định giống như thế, song, khi quy định, giới hạn, nó lại thủ tiêu sự khiếm khuyết này đi. Tính vô hạn không được hiểu như trong quan niệm thông thường về nó như là một cái gì trừu tượng, ở bên kia và mãi mãi lùi xa, trái lại phải được hiểu theo cách đơn giản như đã nói trên”.

Giải thích thêm

Cái được thực sự gọi là ý chí thì bao hàm cả hai mômen nói trên đây. Cái Tôi – xét như cái Tôi – thoát đầu là hoạt động thuần túy, là cái phổ biến ở nơi chính mình^(a); nhưng rồi cái phổ biến này tự-quy định, và trong chừng mực đó, không còn ở nơi chính mình nữa, trái lại, tự-thiết định mình như một cái khác và ngưng, không còn là cái phổ biến nữa. Bây giờ là mômen thứ ba, theo đó cái Tôi là ở nơi chính mình trong sự bị giới hạn của mình, tức, trong cái khác này; [nghĩa là] khi cái Tôi tự quy định, nó vẫn tiếp tục ở nơi chính mình và không ngừng giữ vững cái phổ biến: đây mới chính là Khái niệm cụ thể về sự tự do, trong khi hai mômen trước đây được thấy rõ là trừu tượng và phiến diện. Ngay trong hình thức của tình cảm^(b), ta đã có sự tự do này, chẳng hạn trong tình bạn và tình yêu. Ở đây [trong tình bạn và tình yêu], ta không phải là phiến diện ở trong chính mình, trái lại, ta tự nguyện tự-giới hạn mình trong quan hệ với một cái khác, nhưng, trong sự giới hạn ấy, tự biết mình như là chính mình^(c). Trong tính quy định ấy, con người ít không cảm thấy mình bị quy định nhất định, trái lại, chính khi xem cái khác như là cái khác, ta mới có được cảm xúc-về-chính mình^(c).

^(a) bei sich sein / in with itself / auprès de soi; ^(b) Empfindung / feeling / sentiment; ^(c) Selbstgefühl / self-awareness / sentiment de soi.

⁽⁶⁹⁾ Xem thêm: *Bách khoa thư III*, §471. Ngay trong các tác phẩm thời trẻ (Xem: *Các tác phẩm thời kỳ Frankfurt / M*, Suhrkamp I, tr. 239 và tiếp), dưới ảnh hưởng của Hölderlin (và trong chừng mực nào đó của Platon trong đối thoại *Symposium* về Eros), Hegel bắt đầu tư duy biện chứng từ hiện thực sinh động của tình yêu, và, sau đó, của sự sống, được Hegel định nghĩa như là “sự đồng nhất của sự đồng nhất và sự không-đồng nhất” hay “sự nối kết của sự nối kết và sự không-nối kết”, ví dụ, trong tình yêu thể hiện ba mômen: - trước khi yêu, tự ngã “ở yên nơi chính mình”, - khi yêu, ta đi ra khỏi chính mình, quên mình đi vào hiến dâng cho người mình yêu; - trong sự phủ định ấy, ta tìm thấy lại chính mình trong người mình yêu một cách hoàn toàn mới mẻ!

Vậy, sự tự do không ở trong tính vô-quy định, cũng không ở trong tính quy định mà là cả hai. Ý chí nào tự giới hạn mình chỉ ở một cái này thì đó là ý chí của kẻ ngoan cố, luôn xem chính mình là không được tự do khi không có được ý chí này. Trong khi đó, ý chí không bị cột chặt vào một cái gì bị giới hạn, mà còn phải tiếp tục đi tới, vì bản tính tự nhiên của ý chí không phải là tính phiến diện và tính bị hạn chế này. \ Tự do là muốn một cái gì đó nhất định, nhưng vẫn là ở nơi chính mình trong tính [bị] quy định này và lại quay trở về lại với cái phổ biến.

§8

Quy định sau đó về việc đặc thù hóa (Xem tiểu đoạn §6 trên đây) tạo nên sự khác biệt giữa các hình thức của ý chí:

- a) Trong chừng mực tính quy định là sự đối lập [đơn thuần] hình thức^(a) giữa một bên là *cái chủ quan* và bên kia là *cái khách quan* như là sự hiện hữu trực tiếp ở bên ngoài, thì đây là ý chí hình thức^(b) với tư cách là Tự-ý thức tìm thấy trước mắt mình một thế giới bên ngoài. \ Và, với tư cách là tính cá biệt quay lại chính mình ở trong tính quy định^(c), ý chí ấy là tiến trình phiên dịch^(d) mục đích chủ quan thành tính khách quan thông qua sự trung giới của hoạt động và của một phương tiện [ở bên ngoài]. Trong Tinh thần, xét như Tinh thần tồn tại tự-mình-và-cho-mình, là nơi tính quy định của nó là tuyệt đối của

^(a) formell / formal / formelle; ^(b) formal / formal / formelle [trong thuật ngữ Hegel, "formell" và "formal" hầu như không khác nhau về ý nghĩa, tuy có khi chữ "formell" có nghĩa là "đơn thuần hình thức"]; ^(c) die in der Bestimmtheit in sich zurückkehrende Einzelheit / individuality returning in determinacy into itself / singularité revenant à l'intérieur de soi dans la détermination; ^(d) übersetzen / translating / traduit.

chính nó và tuyệt đối đúng thật^(a) (Xem: *Bách khoa thư*, §363); [Ấn bản III, 1830, §440], thì [ở cấp độ ấy] quan hệ của ý thức [với cái gì ở bên ngoài] chỉ tạo nên *phương diện hiện tượng* của ý chí mà thôi; và ta không bàn riêng về phương diện này ở đây nữa.

Giảng thêm (H)

Việc xem xét tính quy định của ý chí là công việc của giác tính và thoát đầu không có tính tư biện. Nói chung, ý chí không chỉ được xác định theo nghĩa của nội dung mà cả theo nghĩa của hình thức. Tính quy định của ý chí, về hình thức, là mục đích và việc thực hiện mục đích: mục đích thoát đầu chỉ là một cái gì chủ quan, ở trong [nội tâm của] tôi, nhưng nó cũng phải trở thành khách quan và vượt bỏ sự khiếm khuyết của tính chủ quan đơn thuần. Ở đây, ta có thể hỏi: tại sao mục đích lại là sự khiếm khuyết này? Khi cái gì có sự khiếm khuyết mà đồng thời không đứng lên trên sự khiếm khuyết của nó, thì sự khiếm khuyết không tồn tại cho-nó. Con vật là một cái gì khiếm khuyết cho-ta, chứ không phải cho-nó. Mục đích, trong chừng mực chỉ mới là của ta, thì nó là một khiếm khuyết cho-ta, vì đối với ta, tự do và ý chí là sự thống nhất của cái chủ quan và cái khách quan. Do đó, mục đích phải được thiết định một cách khách quan, và qua đó, nó không đạt đến một sự quy định phiến diện nào mới, mà chỉ đạt tới sự thực tiễn nó.

§9

b) Trong chừng mực những sự quy định của ý chí là những quy định của riêng ý chí – tức sự đặc thù hóa đã được phản tư vào trong mình nói chung –, thì chúng là nội dung của ý chí. Nội

^(a) die Bestimmtheit schlechthin die seinige und wahrhafte ist / its determinacy is absolutely true and its own / la détermination est absolument la sienne et est vraie.

dung này, với tư cách là nội dung của ý chí, là *mục đích* của ý chí tương ứng với hình thức đã nêu ở điểm a) trên đây: hoặc là mục đích bên trong hay chủ quan được hình dung trong hành vi ý chí, hoặc là mục đích của nó như đã được hiện thực hóa và được hoàn tất thông qua sự trung giới của hoạt động của ý chí phiên dịch cái chủ quan thành tính khách quan⁽⁷⁰⁾.

§10

Nội dung này – hay sự quy định của ý chí đã được dị biệt hóa – thoát đầu [chỉ mới] là *trực tiếp*. Như thế, ý chí chỉ là tự do một cách *tự-mình* hay *cho ta*, hay nói khái quát, ý chí mới đang ở trong *Khái niệm của nó*. Chỉ khi ý chí có chính mình làm đối tượng, nó mới là *cho-mình* những gì vốn là *tự-mình*.

Sự hữu hạn, dựa theo sự quy định này, chính là ở chỗ: cái-gì-đó là *tự-mình* hay xét theo Khái niệm của nó thì có sự hiện hữu (Existenz) hay hiện tượng khác với những gì nó là *cho-mình*; chẳng hạn, về mặt *tự-mình*, tính ngoại tại trừu tượng đối với nhau của giới tự nhiên là không gian, còn về mặt *cho-mình*, là thời gian. Có hai điểm cần lưu ý về điều này: thứ

⁽⁷⁰⁾ Xem thêm *Ghi chú bên lề bằng tay* của Hegel cho §8 (bản Suhrkamp, Tác phẩm 20 tập, tập 7, tr. 59): “Mọi sự quy định của ý chí có thể được gọi là *những mục đích*, tức những sự quy định cần phải được thực hiện, – nhưng không gì hay ho để xem xét chúng như thế cả, bởi *nội dung của mục đích* chưa được thực hiện và nội dung của mục đích khách quan [tức đã được thực hiện] đều là một và cùng một mục đích. [Trong khi đó] điều cần phải được trình bày ở đây chính là *Khái niệm về Tự do*, vì chỉ duy Khái niệm ấy mới là mục đích: việc thực hiện, việc *khách quan hóa* Khái niệm về Tự do mới là việc phát triển, việc thiết định *các mômen* (như là các sự quy định của Tự do hàm chứa trong nó). Ở đây, việc khách quan hóa là việc dị biệt hóa này, qua đó mục đích khi thì khép kín bên trong Khái niệm [Tự do] [khi mục đích chưa được thực hiện], khi thì được thiết định ở bên ngoài Khái niệm [khi mục đích đã được thực hiện]”.

nhất, vì lẽ cái đúng thật chỉ là Ý niệm, nên ta chưa nắm bắt được một đối tượng hay sự quy định trong chân lý của nó, nếu ta chỉ nắm lấy nó như nó là *tự-mình* hay trong Khái niệm của nó; và, thứ hai, cái gì – xét như Khái niệm hay *tự-mình* – thì cũng hiện hữu, và sự hiện hữu này là một hình thái riêng của đối tượng (giống như không gian nói ở trên). | Sự phân ly có mặt trong cái hữu hạn giữa tồn tại-tự-mình và tồn tại-cho-mình đồng thời tạo nên *tồn tại-hiện có* ^(a) đơn thuần hay *hiện tượng* ^(b) (ví dụ trực tiếp của ý chí này là ý chí gắn với ý chí tự nhiên, và rồi với pháp quyền hình thức v.v...). Giác tính dừng lại ở cái *tồn tại-tự-mình* đơn thuần, và, vì thế, gọi sự tự do tương ứng với cái tồn tại-tự-mình này là một *quan năng* ^(c), vì, trong trường hợp này, nó quả là *tính khả thể* hay *tính tiềm năng* ^(d) đơn thuần. Nhưng giác tính lại nhìn sự quy định này như là cái gì tuyệt đối và miên viễn, và xem mối quan hệ giữa sự tự do với điều nó muốn, hay nói chung với thực tại của nó chỉ đơn thuần như là *việc áp dụng* sự tự do vào cho một chất liệu sẵn có, một sự áp dụng không thuộc về bản chất của bản thân sự tự do. Bằng cách ấy, giác tính chỉ phải làm việc với cái trừu tượng mà thôi, chứ không phải với Ý niệm và với chân lý của sự Tự do ⁽⁷¹⁾.

Giải thích thêm (G)

Ý chí chỉ tương ứng với Khái niệm của nó là tự do một cách tự-mình nhưng đồng thời lại không-tự do, bởi nó chỉ thực sự là tự do khi nó là một nội dung được quy định đúng thật; bấy giờ, nó là tự do cho-mình, [tức] có tự do như là đối tượng của nó và là sự tự do. Còn bất cứ cái gì chỉ mới tương ứng với Khái niệm của nó, cái gì chỉ mới là tự-mình thì chỉ là cái gì trực tiếp, tự nhiên.

(a) Dasein / Being-there / Existence; (b) Erscheinung / appearance; (c) Vermögen / faculty / faculté; (d) Möglichkeit / potentiality.

(71) Có lẽ Hegel muốn phê phán thuyết duy lý kiểu Christian Wolff.

Chúng ta vốn quen thuộc với điều ấy trong tư duy bằng biểu tượng^(a). Đứa bé tự-mình là một con người; nó chỉ mới có lý tính một cách tự-mình, chỉ là tiềm năng của lý tính và tự do, và, do đó, chỉ mới là tự do tương ứng với Khái niệm của nó. Vậy, cái gì chỉ mới hiện hữu tự-mình thì chưa hiện hữu trong hiện thực^(b) của nó. Con người vốn tự-mình có lý tính còn phải lao động kinh qua tiến trình tự-tạo ra chính mình bằng cách vừa đi ra khỏi mình^(c), vừa đi vào trong mình để đào luyện^(d), chỉ có như thế mới có thể trở thành có lý tính một cách cho-mình.

§11

Ý chí mới là tự do một cách tự-mình là ý chí trực tiếp hay ý chí tự nhiên. Những quy định của sự khác biệt – được thiết định bên trong ý chí bởi Khái niệm tự-quy định – xuất hiện ra trong ý chí trực tiếp như là một nội dung hiện diện một cách trực tiếp: đó là những động lực bản năng, ham muốn và xu hướng^(e), qua đó ý chí thấy mình bị quy định bởi [bản tính] tự nhiên^(f). Nội dung này, cùng với những quy định được phát triển bên trong nó, tuy đều bắt nguồn từ tính hợp lý tính^(g) của ý chí, và, vì thế, là hợp-lý tính một cách tự-mình, nhưng vì được diễn đạt trong hình thức của sự trực tiếp như thế, nên chưa có được hình thức của tính hợp lý tính⁽⁷²⁾. Cho tôi, nội dung này tuy hoàn toàn là của tôi,

(a) in der Vorstellung / in representational thought; (b) in seiner Wirklichkeit / in its actuality / dans son effectivité; (c) das Hinausgehen aus sich / going out of himself / au dehors de soi; (d) das Hineinbilden in sich / educating himself inwardly / par la formation à l'intérieur de soi; (e) Triebe, Begierde, Neigungen / drives, desires, inclinations / tendances, désirs, inclinations; (f) von Natur / naturally / par sa nature; (g) die Vernünftigkeit / rationality / rationalité.

(72) Xem thêm đoạn sau đây của Hegel trong VPR 4 (1824-1825): “Không phải mọi động cơ bản năng đều là hợp-lý tính, nhưng mọi quy định hợp lý tính

nhưng hình thức và nội dung ấy còn khác biệt nhau, nên ý chí là một ý chí hữu hạn bên trong chính mình^(a).

Môn tâm lý học thường nghiệm tường thuật và mô tả những động cơ bản năng và những xu hướng cùng với những nhu cầu thoát thai từ chúng khi tìm thấy hay cho rằng mình tìm thấy chúng ở trong kinh nghiệm và tìm cách phân loại chất liệu được mang lại này theo kiểu thông thường. Dưới đây, ta sẽ xét xem [yếu tố] khách quan của những động cơ này là gì, xem yếu tố mang hình thái nào trong sự thật của nó (không phải hình thức của sự phi-lý tính như nó đang tồn tại như là động cơ) và đồng thời mang hình thái nào trong sự hiện hữu^(b) của nó.

Giảng thêm (H)

Thú vật cũng có những động cơ bản năng, những ham muốn và xu hướng, nhưng chúng không có ý chí và phải tuân theo động cơ bản năng của chúng nếu không có gì bên ngoài ngăn cản chúng. Còn con người, như là hoàn toàn không-bị quy định [hay: bất định], đứng lên trên những động cơ bản năng và có thể quy định và thiết định chúng như là của chính mình. Động cơ bản năng là bộ phận của tự nhiên, nhưng, việc tôi thiết định nó trong cái "Tôi" này là phụ thuộc vào ý chí của tôi, vì thế ý chí

^(a) in sich endlicher Wille / a finite will within itself / en soi volonté finie; ^(b) Existenz / existence / existence.

của ý chí cũng hiện hữu như là những động lực bản năng. Với tư cách là tự nhiên, ý chí cũng có thể là phi-lý tính, phần thì phản-lý tính, phần thì bất tất... Những động cơ phi-lý tính, những động cơ bản năng của sự ganh tị, những động cơ bản năng đê hèn không có nội dung bản thể, không được Khái niệm quy định; chúng là bất tất, phi-lý tính và vì thế, chúng không phải là mối quan tâm của ta ở đây" (VPR IV, 128).

không thể viện lý do rằng động lực bản năng là có cơ sở ở trong [bản tính] tự nhiên.

§12

Hệ thống của nội dung này – như nó *hiện diện* một cách trực tiếp trong ý chí – chỉ hiện hữu như là một khối lượng đa tạp những động cơ bản năng; mỗi cái trong chúng là của tôi *nói chung* bên cạnh những cái khác, và đồng thời, là một cái gì phổ biến và bất định bao gồm nhiều đối tượng và những cách thức thỏa mãn khác nhau. Chính trong tính bất định gấp đôi này mà ý chí mang lại cho mình hình thức của *tính cá biệt*^(a) (§7): nó là một ý chí [biết] quyết định; và, chỉ với tư cách là ý chí [biết] quyết định nói chung, ý chí mới là ý chí hiện thực.

“Quyết định về một điều gì” (*etwas beschließen*)⁽⁷³⁾ là thủ tiêu^(b) tính bất định, trong đó nội dung này cũng như bất kỳ nội dung nào khác thoát đầu không gì khác hơn là một khả thể. Nhưng, ngôn ngữ của chúng ta [tiếng Đức, N.D] cũng có một cách nói khác: *sich entschließen* [“tự-quyết định”]⁽⁷³⁾, biểu thị rằng tính bất định của bản thân ý chí – như là cái gì trung lập nhưng lại màu mỡ vô hạn, như là hạt mầm nguyên thủy của mọi sự hiện hữu^(c) – chứa đựng trong mình những quy định và mục đích và chỉ làm cho chúng xuất lộ ra từ bên trong chính mình mà thôi.

^(a) Einzelheit / individuality / singularité; ^(b) aufheben / cancel / supprimer; ^(c) Urkeim alles Daseins / Original seed of all existence / germe de toute existence empirique.

⁽⁷³⁾ - *etwas beschließen* (to resolve on something / décider ceci ou cela, nghĩa đen: khép lại một cái gì / to close something.

- *sich entschließen* (to decide / se décider), nghĩa đen: tự mở ra / to uncloset oneself.

§13

Bằng việc quyết định, ý chí thiết định chính mình như là ý chí của một cá nhân nhất định và như là ý chí phân biệt mình với mọi cái khác. Nhưng, ngoài *tính hữu hạn* này – với tư cách là ý thức (§8) –, thì do còn có sự khác biệt giữa hình thức và nội dung (§11), nên ý chí-trực tiếp chỉ có tính đơn thuần *hình thức*; chức năng phù hợp của nó là *sự quyết định trừu tượng*; và nội dung của nó chưa phải là nội dung và thành quả của sự tự do của nó.

Trong chừng mực trí tuệ^(a) là [năng lực] *tư duy*, thì đối tượng và nội dung của nó vẫn mãi là *cái phổ biến*, còn bản thân trí tuệ thì hành xử như một hoạt động phổ biến. Trong ý chí, cái phổ biến cũng thiết yếu có nghĩa là “cái gì của tôi” như là *tính cá biệt*; còn trong ý chí trực tiếp, tức ý chí hình thức, nó có nghĩa là tính cá biệt trừu tượng chưa được lấp đầy bằng tính phổ biến tự do của nó. Vì thế, *tính hữu hạn của chính trí tuệ* bắt đầu ở trong ý chí, và, chỉ bằng cách ý chí lại tự nâng mình lên thành tư duy và mang lại tính phổ biến nội tại cho những mục đích của mình thì nó mới thải hồi^(b) sự khác biệt giữa hình thức và nội dung và làm cho mình trở thành ý chí khách quan, vô hạn. Cho nên, những ai hiểu biết ít ỏi về bản tính của tư duy và ý muốn mới cho rằng con người là vô hạn ở trong ý chí, còn con người – hay bản thân lý tính – là bị hạn chế ở trong tư duy⁽⁷⁴⁾. Chừng nào tư duy và ý muốn còn bị phân biệt thì điều

^(a) Intelligenz / intelligence / intelligence; ^(b) aufheben / cancel / supprime.

⁽⁷⁴⁾ Âm chỉ Descartes (*Các suy niệm siêu hình học*, IV) xem nguyên nhân của sai lầm là ở chỗ sự tự do của ý chí con người là vô hạn, trong khi trí tuệ của con người là hữu hạn.

ngược lại mới là đúng thật; và lý tính tư duy, với tư cách là ý chí, là lý tính tự quyết định lấy sự hữu hạn của mình^(a).

Giải thích thêm (H)

Một ý chí không lấy quyết định về điều gì cả thì không phải là một ý chí hiện thực; người không có tính cách không bao giờ có thể quyết định về bất kỳ việc gì. Lý do của sự trù trù bất quyết như thế có thể nằm ở trong một sự nhạy cảm quá đáng nào đó của tâm hồn^(b) vì biết rằng khi tự xác định điều gì, nó sẽ đi vào trong lĩnh vực của sự hữu hạn, tự đặt một giới hạn cho mình và từ bỏ sự vô hạn: nó thực sự không muốn chối bỏ tính toàn thể mà nó muốn hướng tới. Một tâm hồn như thế là một tâm hồn chết, cho dù có thể là một tâm hồn đẹp⁽⁷⁵⁾. Như Goethe đã nói: "Ai muốn làm nên việc lớn, phải biết tự giới hạn chính mình"⁽⁷⁶⁾. Chỉ qua việc lấy quyết định, con người mới có thể đi vào hiện thực, cho dù tiến trình này có cay đắng đến đâu đi nữa, vì lẽ sự trì trệ ắt không chịu rời khỏi sự nghiền ngẫm ủ ẽ trong nội tâm hòng duy trì một khả thể phổ biến dành riêng cho chính mình. Song, khả thể thì chưa phải là hiện thực. Vì thế, ý chí tự xác tín về chính mình sẽ không hề đánh mất mình trong việc tự xác định.

^(a) sich zur Endlichkeit entschließen / deciding on its own finitude / se décide pour la finitude; ^(b) eine Zärtlichkeit des Gemüts / over-refined sensibility / une certaine délicatesse de l'âme.

⁽⁷⁵⁾ "Tâm hồn đẹp" ("Schöne Seele" / "beautiful soul" / "belle âme"): thuật ngữ khá phổ biến trong văn học đương thời (Goethe, Schiller, Jacobi, Novalis và trào lưu lãng mạn). Hegel phê phán "Tâm hồn đẹp" là loại tâm thức bất lực, trốn chạy khỏi hiện thực vì không muốn làm ô nhiễm "lương tâm" trong sạch. Xem: *Hiện tượng học Tinh thần*, §655 và tiếp; Sđd BVNS, tr. 1278 và tiếp.

⁽⁷⁶⁾ Lấy ý từ bài thơ "Tự nhiên và Nghệ thuật" của Goethe. Xem Goethe, *Werke* (Tác phẩm) I, tr. 245 (München, Beck, 1982).

§14

Thuần túy về phương diện hình thức, ý chí hữu hạn là *cái Tôi vô hạn* tự-phản tư và tồn tại nơi-chính-mình^(a) (§5). | Với tư cách ấy, nó [ý chí hữu hạn] *đứng lên trên* nội dung của nó, tức đứng lên trên những động cơ bản năng khác nhau cũng như đứng lên trên những phương thức cá biệt của việc hiện thực hóa và thỏa mãn những động cơ ấy. | Đồng thời, vì lẽ nó chỉ là vô hạn về mặt hình thức, nên nó bị *cột chặt*^(b) với nội dung này như với những quy định của bản tính tự nhiên và của hiện thực bên ngoài của nó (§§6 và 11), nhưng, do nó là bất định, nó không bị ràng buộc với nội dung đặc thù này hay với nội dung đặc thù kia. Trong chừng mực đó, nội dung này chỉ là một nội dung khả hữu cho sự phản tư của cái Tôi vào trong mình; nội dung này có thể là mà cũng có thể không phải là nội dung *của tôi*. Và cái Tôi là *khả thể* của việc tự-quy định thành nội dung này hay nội dung khác, có nghĩa là khả thể của việc *lựa chọn* giữa những quy định, mà, xét từ phương diện này, đối với cái Tôi, những quy định ấy là những quy định ngoại tại⁽⁷⁷⁾.

§15

Dựa theo sự quy định trên đây, sự tự do của ý chí chỉ là sự *tùy tiện*^(c) vốn bao hàm hai phương diện: một mặt, là sự phản tư tự do trừu tượng hóa khỏi mọi sự, và, mặt khác, là sự lệ thuộc vào

^(a) sich in sich reflektierendes und bei sich selbst seiendes unendliches Ich / the self-reflecting infinite I which is with itself / le Moi infini se réfléchissant sur soi et étant auprès de soi; ^(b) gebunden / tied to / lié à; ^(c) Willkür / arbitrariness / le libre arbitre. [Nơi Kant, chữ *Willkür* được chúng tôi dịch là “sự tự do lựa chọn”, trái lại, nơi Hegel, chúng tôi đề nghị dịch là “sự tùy tiện” theo như cách hiểu của ông ở đây].

⁽⁷⁷⁾ Xem EG (Bách khoa thư 1817): §§476-478.

một nội dung hay một chất liệu được mang lại từ bên trong hay từ bên ngoài. Vì lẽ nội dung này – tất yếu *tự-mình* như là mục đích – đồng thời được quy định như một nội dung khả hữu đối lập lại với sự phản tư tự do, nên sự tùy tiện chính là sự *ngẫu nhiên, bất tất*^(a) trong hình thái của ý chí.

Sự hình dung thông thường nhất mà ta có về sự tự do chính là hình dung về *sự tùy tiện*: đó là cái trung gian của sự phản tư ở giữa một bên là ý chí xét như đơn thuần bị quy định bởi động lực bản năng tự nhiên và bên kia là ý chí tự do tự-mình-và-cho-mình. Khi ta nghe nói rằng tự do nói chung có nghĩa là *muốn làm gì thì làm* thì sự hình dung như thế chỉ có nghĩa là thiếu thốn hoàn toàn việc đào tạo về tư tưởng^(b), chưa có một chút hiểu biết gì về ý chí tự-mình-và-cho-mình, về pháp quyền, về đạo đức v.v... Sự phản tư, tính phổ biến và tính thống nhất [*đơn thuần*] hình thức của Tự-ý thức mới chỉ là sự xác tín *trừu tượng* của ý chí về sự tự do của mình, nhưng chưa phải là *chân lý [sự thật]* của sự tự do này, bởi nó chưa có bản thân nó như là nội dung và mục đích, khiến cho phương diện chủ quan vẫn còn là một cái gì khác với phương diện khách quan^(c); vì thế, nội dung của sự tự-quy định này cũng vẫn chỉ hoàn toàn là một cái hữu hạn. Thay vì là ý chí trong chân lý của nó, thì có thể nói, sự tùy tiện là ý chí xét như *sự mâu thuẫn*.

- Trong cuộc tranh cãi nảy sinh chủ yếu ở thời kỳ [thịnh hành] của Siêu hình học của Wolff trước câu hỏi liệu ý chí có thực sự tự do hay không hoặc phải chăng cái biết về sự tự do của nó chỉ là một ảo tưởng thì thực ra trong đầu họ chỉ nghĩ tới sự tùy

^(a) Zufälligkeit / contingency / contingency; ^(b) Bildung des Gedankens / intellectual culture / formation intellectuelle; ^(c) gegenständliche Seite / objective side / l'aspect objectif.

tiện⁽⁷⁸⁾. *Thuyết tất định*^(a) đã có lý khi lấy *nội dung* đặt đối lập lại với sự xác tín của sự tự-quy định trừu tượng nói trên, bởi nội dung này – xét như một nội dung *có sẵn* – không được chứa đựng trong sự xác tín ấy, và, vì thế, đến với sự xác tín *từ bên ngoài*, – cho dù cái “từ bên ngoài” nói ở đây là động lực bản năng, là sự hình dung, hay nói chung, là bất cứ cái gì lấp đầy ý thức nhưng theo kiểu: nội dung này không phải là cái gì được rút ra từ hoạt động tự-quy định tự do xét như sự tự-quyết tự do. Theo đó, vì lẽ chỉ duy có yếu tố *hình thức* của sự tự-quy định tự do là nội tại trong sự tùy tiện, trong khi đó, yếu tố khác lại là cái gì được mang lại cho nó, cho nên sự tùy tiện có thể được gọi là một ảo tưởng lừa dối^(b), nếu nó được giả định là tương đương với sự tự do. Trong mọi nền triết học-phản tư^(c) – như trong triết học của Kant và sau này là của Fries với sự điều chỉnh rất nông cạn triết học của Kant –, thì sự tự do không gì khác hơn là sự tự-hoạt động [đơn thuần] hình thức nói ở trên đây⁽⁷⁹⁾.

^(a) Determinismus / determinism / déterminisme; ^(b) Täuschung / delusion / illusion; ^(c) Reflektionsphilosophie / reflektive philosophy / philosophie de la réflexion.

⁽⁷⁸⁾ *Christian Wolff* (1679-1754), triết gia Đức quan trọng nhất nửa đầu thế kỷ 18, người kế tục Leibniz. (Năm 1723, ông bị cách chức giáo sư ở Đại học Halle do bị tố cáo theo phái Pietist và được phục hồi vào năm 1740 dưới thời Frederic Đại đế). Một trong những điểm gây tranh cãi là cho rằng Wolff phủ nhận sự tự do của ý chí, bởi theo ông mọi ý muốn đều bị quy định bởi một lý do đầy đủ (Xem thêm: *Hegel*: VGP (Các bài giảng về lịch sử triết học) III, 256-257 / 350-351 và EL I (Bách khoa thư I, §35, Nhận xét; Bản dịch và chú giải của BVNS, NXB Tri thức, 2008, tr. 144-146).

⁽⁷⁹⁾ Theo Kant, không phải ý chí (Wille) mà chính *sự tự do lựa chọn* (Willkür) mới là tự do. Tuy nhiên, ý Kant không muốn nói rằng ta tự do nhất khi hành động một cách tùy tiện. Đúng hơn, theo Kant, sự tự do là ở chỗ có năng lực lựa chọn chằm ngôn hành động (quan năng của sự tự do lựa chọn / Latinh: arbitrium) chứ không phải ở quan năng ý chí (Latinh: voluntas) là cái ban bố

Giảng thêm (H)

Vì lẽ tôi có thể tự-quy định chính mình theo cách này hoặc theo cách khác, nghĩa là, vì lẽ tôi có thể lựa chọn, nên tôi có sự tùy tiện mà người ta thường quen gọi là sự tự do. Sự lựa chọn của tôi nằm ở trong tính phổ biến của ý chí, qua đó tôi có thể biến điều này hay điều kia thành cái của tôi. Cái “của tôi” này là một nội dung đặc thù và, vì thế, là không tương thích với tôi, tức, tách rời khỏi tôi và chỉ là cái của tôi ở trong khả thể, giống hệt như tôi chỉ là khả thể trong việc kết hợp với nó. Thế nên, sự lựa chọn nằm ở trong sự bất định của cái Tôi và trong sự bị quy định-nhất định của một nội dung. Vì gắn liền với nội dung này nên ý chí không phải là tự do, dù nó có phương diện của tính vô hạn ở trong chính mình một cách đơn thuần hình thức: không có nội dung nào là tương ứng với ý chí, và ý chí cũng không đích thực là chính nó ở trong bất kỳ nội dung nào. Trong sự tùy tiện vốn bao hàm điều sau đây: nội dung không được quy định như là “của tôi” bởi bản tính của ý chí của tôi, mà bởi sự ngẫu nhiên, bất tất^(a); có nghĩa là, tôi cũng bị phụ thuộc vào nội dung này, và đó chính là sự mâu thuẫn nằm ngay trong sự tùy tiện. Con người bình thường tưởng rằng mình là tự do, khi được phép hành động một cách tùy tiện, nhưng, chính ngay trong sự tùy tiện đã ngụ ý rằng con người là không tự do. Nếu tôi muốn điều gì hợp-lý tính thì tôi không hành động với tư cách cá nhân đặc dị^(b) mà tuân theo những Khái niệm của trật tự đạo đức nói chung: trong một hành vi đạo đức, tôi không khẳng định giá trị của chính mình, mà của Sự việc. Trong khi đó, người nào làm

^(a) Zufälligkeit / contingency / contingency; ^(b) Partikularität / particularity / particularité.

quy luật hợp lý tính cho năng lực lựa chọn. Trong khi đó, quan niệm cho rằng sự tự do chính là sự tùy tiện là quan niệm của một số nhà lãng mạn như Friedrich Schlegel (Xem thêm chú thích tiếp theo).

điều gì trái ngược thì họ làm nổi bật tính đặc dị của họ lên. Cái hợp-lý tính là đại lộ mà ai ai cũng đi chứ không dành riêng cho kẻ nào cả. Khi những nhà nghệ sĩ lớn hoàn thành một tác phẩm, ta có thể nói: nó phải như thế thôi, nghĩa là, tính đặc dị của nhà nghệ sĩ hoàn toàn tiêu biến và không còn thấy lộ lộ trong đó “phong cách” [đặc dị]^(a) nào cả. Phidias không có “phong cách”, trong khi đó, bản thân hình thể lại sống thực và xuất lộ. Người nghệ sĩ càng tối thì ta càng thấy rõ môn một bản thân anh ta với tính đặc dị và sự tùy tiện⁽⁸⁰⁾. Nếu ta dừng việc tìm hiểu ở sự tùy tiện, tức ở năng lực của con người có thể muốn điều này hay điều nọ, thì quả nó cũng tạo nên sự tự do; nhưng nếu ta nhớ kỹ rằng nội dung của điều người ấy muốn là nội dung được mang lại [từ bên ngoài], thì người ấy thực ra bị

^(a) Manier / mannerism / manière.

⁽⁸⁰⁾ Phidias (khoảng 500-430 tr. C.N), một trong những nghệ sĩ lớn nhất của Athènes cổ đại, nhà điêu khắc nhiều công trình và giám sát việc xây đền Parthenon. Nhận xét này của Hegel nhằm chống lại các lý thuyết lãng mạn về nghệ thuật, vốn xem trọng “thi ca hiện đại” (Poesie) hơn thi ca cổ đại vì cho rằng nó diễn đạt phong cách đặc thù và sự tự do lựa chọn của nhà nghệ sĩ. Có thể xem đây là sự đáp trả của Hegel đối với sự đối lập giữa thi ca “lãng mạn” và thi ca “cổ điển” do Friedrich Schlegel (1767-1829) nêu ra:

“Thi ca lãng mạn là một nền thi ca phổ quát, tiến bộ. Nó có thể hoàn toàn đánh mất chính mình trong đề tài khiến ta có thể xem mục đích tối thượng của nó là đề cao tính cách của cá nhân nhà nghệ sĩ thuộc đủ mọi loại; và quả là không có hình thức nào thích hợp hơn cho việc tự-diễn đạt hoàn chỉnh tinh thần của tác giả, khiến cho không nhà nghệ sĩ nào lại không muốn viết một “tiểu thuyết” (Roman) để phác họa chân dung của chính mình... Chỉ duy có loại hình lãng mạn mới là vô hạn cũng như chỉ duy có nó là tự do; lẽ luật tối cao của nó là sự tùy tiện (Willkür) của tác giả, không chịu phục tùng bất kỳ lẽ luật nào. Loại hình lãng mạn là loại hình duy nhất có ý nghĩa nhiều hơn là một loại hình, tức, có thể nói, là bản thân thi ca, bởi, theo một nghĩa nào đó, mọi thi ca đều là hoặc phải là lãng mạn” (Friedrich Schlegel, “Athenäums-Fragment” 116 (1798), Kritische F. Schlegel Ausgabe II, Charakteristiken und Kritiken I, H. Eichner ấn hành, München, Paderborn 1966 (dẫn theo H. B. Nisbet, Sdd, tr. 400).

nội dung ấy quy định và chính trong phương diện này, người ấy không còn được tự do nữa.

§16

Bất cứ điều gì được ý chí quyết định lựa chọn (§14) thì nó cũng có thể từ bỏ đi (§5). Nhưng, chính với khả thể vượt ra khỏi bất kỳ nội dung nào để thay thế nó bằng một nội dung khác và cứ thế đến vô tận, ý chí không thoát khỏi sự hữu hạn, bởi bất kỳ nội dung nào như thế cũng đều khác biệt với hình thức [của ý chí], và, vì thế, là hữu hạn; và, cái đối lập lại với tính quy định – tức tính bất định, tính bất quyết hay sự trừu tượng – cũng chỉ là một mômen khác, không kém phần phiến diện mà thôi.

§17

Sự mâu thuẫn – chính là ý chí tùy tiện như đã nói ở §15 – tạo ra vẻ ngoài như là một *phép biện chứng* của những động lực bản năng và xu hướng: chúng xung đột với nhau vì việc thỏa mãn cái này đòi hỏi phải hạ thấp hay hy sinh việc thỏa mãn cái kia v.v...; và vì lẽ động lực bản năng chỉ là một định hướng đơn giản của tính quy định của ý chí, do đó, có chuẩn mực ở trong chính nó, khiến cho việc xác định cái nào là thứ yếu hay phải được hy sinh là quyết định ngẫu nhiên, bất tất của sự tùy tiện; hoặc được hướng dẫn bởi việc tính toán của đầu óc xem động lực bản năng nào sẽ mang lại sự thỏa mãn lớn hơn hoặc bởi bất kỳ sự xem xét tùy tiện nào khác.

Giảng thêm (H)

Những động cơ bản năng và những xu hướng thoát đầu là nội dung của ý chí, và chỉ có sự phản tư [sự suy nghĩ] là đứng bên trên chúng. | Thế nhưng, bản thân những động cơ (Triebe) này cũng có tính thúc đẩy (treibend); chúng xô lấn nhau, xung đột với nhau và tất cả chúng đều muốn được thỏa mãn. Nếu tôi gạt

bết tất cả sang một bên và chỉ hiến mình cho một cái trong chúng, tôi lại rơi vào trong một sự hạn chế có tính hủy hoại^(a), bởi như thế là tôi đã từ bỏ tính phổ biến của tôi vì tính phổ biến là một hệ thống gồm toàn bộ mọi động cơ. Việc đặt một số động cơ này bên dưới những động cơ khác – điều mà giác tính thường làm – cũng chẳng giúp được gì, vì ở đây, ta không có một chuẩn mực cho sự sắp xếp ấy, và, do đó, việc đòi hỏi một trật tự như thế rút cục chỉ dẫn đến những khẳng quyết chung chung, chán phèo mà thôi⁽⁸¹⁾.

§18

Về việc đánh giá những động cơ bản năng thì vẻ ngoài của phép biện chứng ở đây cho thấy: xét như là *nội tại*, tức, *tích cực*, những quy định của ý chí trực tiếp là *tốt*, nên bảo rằng con người có *bản tính thiện*. Nhưng, trong chừng mực chúng là *những sự quy định của [bản tính] tự nhiên*, đối lập lại với sự tự do và với Khái niệm về Tinh thần, và, vì thế, là *tiêu cực*, thì chúng cần phải bị *tận diệt*, nên bảo rằng con người có *bản tính ác*. Trong tình hình ấy, việc quyết định lựa chọn khẳng quyết nào trong cả hai đều tùy thuộc vào sự tùy tiện chủ quan như nhau mà thôi⁽⁸²⁾.

^(a) zerstörende Beschränktheit / destructive limitation / limitation destructive.

⁽⁸¹⁾ “Những khẳng quyết chung chung, chán phèo” là những gì Kant gọi là “các quy tắc của sự khôn ngoan” (Klugheitsregeln), “chẳng hạn quy tắc của sự tiết chế, tiết kiệm, lễ độ, kiểm chế..., được kinh nghiệm cho thấy là tốt nhất để có cuộc sống an lành...” (Kant, G. 418/36). Giống như Kant, Hegel cho rằng những ham muốn và hoàn cảnh của con người là quá đa dạng nên không có những nguyên tắc phổ quát nào mang lại được hạnh phúc một cách lâu bền.

⁽⁸²⁾ Vào thời Hegel, quan niệm về *bản tính thiện* của con người gắn liền với tên tuổi của J. J. Rousseau. Trái lại, Kant bảo vệ quan niệm Kitô giáo về bản tính ác của con người. Theo Kant, không phải bản thân những động cơ bản năng và xu hướng là xấu, trái lại, chính ý chí con người – có sự tự do buộc

Giảng thêm (H)

Học thuyết Kitô giáo về bản tính ác của con người đứng cao hơn quan niệm về bản tính thiện. Lý giải về mặt triết học, học thuyết ấy cần được hiểu như sau: với tư cách là Tinh thần, con người là một hữu thể tự do, có năng lực không để mình bị những động cơ tự nhiên quy định. Vì thế, ở trong tình trạng trực tiếp và thô lậu, con người có thể không chịu để mình cứ sống mãi như thế và phải tự giải thoát chính mình. Đó chính là ý nghĩa của học thuyết về tội lỗi nguyên thủy, mà nếu không có nó, Kitô giáo ắt không phải là một nền tôn giáo của sự tự do.

§19

Cơ sở cho đòi hỏi phải *tinh lọc* những động cơ bản năng là quan niệm chung rằng: phải giải thoát chúng khỏi *hình thức* của tính quy định tự nhiên, trực tiếp cũng như khỏi tính chủ quan và tính bất tất của *nội dung* và quy chúng về lại với bản chất thực thể^{2(a)}. Điều đúng đắn [hay chân lý] của đòi hỏi mơ hồ này chính là ở chỗ: những động cơ bản năng cần phải trở thành hệ thống hợp lý tính của sự quy định ý chí. | Như thế, việc lĩnh hội chúng bằng Khái niệm chính là nội dung của Khoa học về Pháp quyền.

Người ta có thể trình bày nội dung của môn học này dựa theo mọi mômen cá biệt của nó như pháp quyền, sở hữu, luân lý,

^(a) substantielles Wesen / substantial essence / essence substantielle.

những ham muốn tự nhiên phải phục tùng quy luật của lý tính – mới có khuynh hướng làm ngược lại với lý tính (Xem Kant, R. [Tôn giáo trong ranh giới của lý tính đơn thuần] 26/21, 36/31]). Hegel xem quan niệm của Rousseau và Kant đều là “chủ quan”.

gia đình, nhà nước v.v... trong hình thức đại loại: con người, do bản tính tự nhiên, có *động cơ bản năng* hướng đến pháp quyền, rồi *cũng* có động cơ hướng đến sở hữu, đến luân lý, và *cũng* có động cơ bản năng hướng đến ái tình nhục dục, đến tính hợp quần v.v. và v.v... Còn nếu người ta muốn ban cho hình thức của môn tâm lý học thường nghiệm này một hình thái triết học cao nhã hơn thì, theo những gì đã và đang còn được gọi là triết học (như đã nhận xét trước đây), người ta có thể đạt được điều này *một cách rẻ tiền* bằng cách đơn giản tuyên bố rằng con người tìm thấy trong chính mình – như là *sự kiện của ý thức* – ý muốn về pháp quyền, về sở hữu, về nhà nước v.v...⁽⁸³⁾. Cùng một nội dung ấy – xuất hiện ở đây trong hình thái của động cơ bản năng – sẽ tái hiện sau này trong hình thức khác, đó là hình thức của *những nghĩa vụ hay bốn phận*⁽⁸⁴⁾.

§20

Khi phản tư [suy nghĩ] về các động cơ bản năng, tức khi hình dung, tính toán, so sánh chúng với nhau, rồi với những phương tiện, hệ quả v.v... của chúng, cũng như với cái tổng cộng của sự thỏa mãn – tức của *hạnh phúc*^(a) –, sự phản tư mang lại *tính phổ biến hình thức* cho chất liệu này và, bằng cách ngoại tại như thế, thanh lọc chất liệu ra khỏi sự thô lậu và dã man. Việc thúc đẩy

(a) Glückseligkeit / happiness / bonheur.

(83) Ở đây, có lẽ Hegel muốn chế nhạo Fries khi bàn về “Những động cơ bản năng của lý tính con người” (trong AKV III, Phần 3, §§178-183). Theo Fries, những khát vọng trí tuệ và luân lý hướng đến sự đào luyện văn hóa (Bildung / formative education) là những “động cơ bản năng” có thể tìm thấy trong ta một cách *thường nghiệm*. Trong khi đó, theo Hegel, cần nắm bắt chúng từ Khái niệm.

(84) Xem thêm: §§133, 148.

tính phổ biến của tư duy là giá trị tuyệt đối của sự đào luyện văn hóa^(a) (Xem thêm: §187).

Giảng thêm (H)

Trong hạnh phúc, tư tưởng đã có một ít quyền lực đối với sức mạnh tự nhiên của những động cơ bản năng, bởi nó không chịu vấp lòng với phút giây trước mắt mà đòi hỏi một cái toàn bộ của hạnh phúc. Điều này gắn liền với sự đào luyện văn hóa, trong chừng mực sự đào luyện văn hóa cũng khẳng định giá trị cho một cái phổ biến. Nhưng, có hai mômen ở trong lý tưởng về hạnh phúc: thứ nhất, một cái phổ biến đứng cao hơn mọi tính đặc thù; nhưng, thứ hai, vì lẽ nội dung của cái phổ biến này, đến lượt nó, lại chỉ đơn thuần là sự hưởng thụ phổ biến, nên cái cá biệt và cái đặc thù, tức cái hữu hạn, lại tái xuất hiện và ta buộc phải quay trở lại với động cơ bản năng. Vì nội dung của hạnh phúc nằm trong tính chủ quan và sự cảm nhận^(b) của mỗi người, nên bản thân mục đích phổ biến này cũng là đặc dị^(c), nên trong nội dung này cũng chưa có mặt sự thống nhất đúng thật giữa nội dung và hình thức.

§21

Tuy nhiên, chân lý [sự thật] của tính phổ biến [đơn thuần] hình thức này – tức của tính phổ biến còn bất định nơi chính nó^(d) và có tính quy định trong chất liệu nói trên – lại là *tính phổ biến tự quy định*, là ý chí hay là sự tự do. Khi ý chí lấy tính phổ biến, hay lấy bản thân nó như là hình thức vô hạn làm nội dung, đối tượng

^(a) Bildung / education / culture; ^(b) Empfindung / feeling / sensibilité; ^(c) particular / particular / particulier; ^(d) für sich unbestimmt / indeterminate for itself / indéterminée pour elle-même.

và mục đích, thì nó không chỉ là tự do một cách *tự-mình* mà còn *cho-mình*: nó chính là Ý niệm trong chân lý của nó⁽⁸⁵⁾.

Tự-ý thức của ý chí – như là sự ham muốn, động cơ bản năng – là *cảm tính*^(a), giống như [lĩnh vực] cái cảm tính nói chung biểu thị tính ngoại tại, và, qua đó, biểu thị sự tồn tại-ở-bên-ngoài-mình^(b) của Tự-ý thức. [Trong khi đó], ý chí *phản tư* có hai yếu tố: yếu tố cảm tính và tính phổ biến [của] tư duy: ý chí *tồn tại tự-mình-và-cho-mình* lại có bản thân ý chí làm đối tượng, và như thế là có bản thân mình trong tính phổ biến thuần túy của nó. | Tính phổ biến này có đặc điểm: bên trong nó, *tính trực tiếp* của cái *tự nhiên lẫn tính đặc dị*^(c) – mà cái tự nhiên vốn gắn liền khi nó được sự phản tư tạo ra – đã được vượt bỏ. Sự vượt bỏ [tính đặc dị] này và việc nâng [tính đặc dị] lên thành cái phổ biến chính là cái được gọi là hoạt động của *tư duy*. Tự-ý thức tinh lọc và nâng đối tượng, nội dung và mục đích của nó lên tính phổ biến này làm việc với tư cách là *tư duy tự khẳng định mình ở trong ý chí*. Đây chính là *điểm cho thấy rõ* rằng ý chí chỉ là ý chí *tự do*, *đúng thật* khi với tư cách là trí tuệ *tư duy*. Người nô lệ không biết về bản chất, tính vô hạn và sự tự do của mình; người nô lệ không biết chính mình như là bản chất: sở dĩ không biết chính mình như thế là vì không *suy tưởng* về chính mình. Chính Tự-ý thức – thông qua tư duy, lĩnh hội chính mình như là bản chất, và, qua đó, giải thoát mình khỏi cái bất tất và cái không-đúng thật – mới tạo nên nguyên lý của pháp quyền, của luân lý và của mọi [trật tự] đạo đức. [Cho nên] những ai nói về pháp quyền, luân lý và đạo đức một cách triết học mà đồng thời tìm cách loại bỏ tư duy để cầu viện tới tình cảm, trái tim, sự xúc động và nhiệt

^(a) sinnlich / sensuous / sensible; ^(b) das Außersichsein / is external to itself / l'être-hors-de-soi; ^(c) Partikularität / particularity / particularité.

⁽⁸⁵⁾ Xem thêm: Hegel, EL [Bách khoa thư I] §§158-159. Sđd: BVNS, tr. 649 và tiếp.

tình thì chỉ nói lên sự khinh miệt sâu sắc nhất đối với tư tưởng và khoa học, vì, trong trường hợp ấy, bản thân khoa học – bị chìm đắm trong sự tuyệt vọng và sự nông cạn hoàn toàn – thậm chí sẽ chấp nhận lấy sự dă man và sự vô-tư tưởng làm nguyên lý cho mình và làm tất cả những gì có thể làm được để tước đoạt mọi chân lý, giá trị và phẩm giá của con người.

Giải thích thêm (H)

Trong triết học, chân lý có nghĩa là: Khái niệm tương ứng với thực tại. Chẳng hạn, một thể xác là thực tại, còn linh hồn là Khái niệm. Nhưng, linh hồn và thể xác cần phải tương ứng với nhau; vì thế, một xác chết vẫn có một sự hiện hữu^(a), nhưng không còn là một sự hiện hữu đúng thật nữa, mà là một tồn tại-hiện có^(b) vô-khái niệm: đó là lý do tại sao xác chết thối rữa. Vậy, trong chân lý của nó, ý chí có nghĩa là: điều nó muốn, tức, nội dung của nó, là đồng nhất với bản thân ý chí, khiến cho sự tự do muốn sự tự do^(c).

§22

Ý chí tự-mình-và-cho-mình là vô hạn đúng thật, bởi đối tượng của nó là bản thân nó, và, vì thế, không phải là một cái khác, cũng không phải là sự hạn chế, trái lại, nó đơn thuần quay trở lại vào trong chính mình ở ngay trong đối tượng của nó. Hơn thế nữa, ý chí không phải chỉ là khả thể đơn thuần, không phải là tổ chất, tiềm năng (*potentia*), mà là cái vô hạn trong hiện thực (*infinitum actu*), bởi sự hiện hữu của Khái niệm hay tính ngoại tại khách quan của nó chính là bản thân cái bên trong.

^(a) Existenz / existence / existence; ^(b) Dasein / existence / existence; ^(c) die Freiheit wolle die Freiheit / freedom is willed by freedom / la liberté veut la liberté.

Vì thế, nếu ta chỉ nói về ý chí tự do xét như ý chí tự do mà không xác định rằng đó là ý chí tự do tự-mình-và-cho-mình, thì ta chỉ nói về *tố chất* hướng đến sự tự do hay về ý chí tự nhiên và hữu hạn (Xem §11), chứ không phải nói về ý chí tự do, bất kể ta nói gì và nhằm tưởng như thế nào. – Khi giác tính xem cái vô hạn chỉ như là cái phủ định, và, do đó, như là một cái ở bên kia^(a), nó nghĩ rằng muốn càng tăng thêm sự vẻ vang cho cái vô hạn bao nhiêu thì càng phải đẩy nó ra xa bấy nhiêu và tự cách ly với nó như với một cái xa lạ. [Trái lại], chính trong ý chí tự do mà cái vô hạn đích thực mới có được hiện thực và hiện tại – [vì] bản thân ý chí là Ý niệm đang hiện diện ở trong chính mình.

Giải thích thêm (H)

Ta có lý khi hình dung tính vô hạn bằng hình ảnh một vòng tròn, bởi đường thẳng thì đi ra ngoài và không ngừng đi ra ngoài [một cách vô tận] và biểu thị sự vô hạn tồi, đơn thuần phủ định^(b) chứ không phải sự vô hạn đúng thật có một sự quay trở lại vào trong chính mình. Ý chí tự do là vô hạn một cách đúng thật, vì nó không đơn thuần là một khả thể và tiềm năng, trái lại, sự tồn tại-hiện có (Dasein) bên ngoài của nó là tính bên trong của nó, là bản thân nó.

§23

Chỉ ở trong sự tự do này, ý chí mới hoàn toàn là *ở-nơi-chính-mình*^(c), vì nó không quan hệ với cái gì khác ngoài với chính mình, cũng như qua đó, vượt bỏ hết mọi mối quan hệ của sự lệ thuộc vào cái gì khác. – Nó là *đúng thật* hay, nói đúng hơn, là bản thân *Chân lý*, bởi việc [tự] quy định của nó là ở chỗ tồn tại trong

^(a) ein Jenseits / beyond its sphere / un au-delà; ^(b) die bloße negative, schlechte Unendlichkeit / merely negative and false infinity / la mauvaise infinité ou infinité négative; ^(c) bei sich sein / with itself / chez-elle.

sự tồn tại-hiện có của mình – tức, trong cái đối lập – đúng như trong Khái niệm của mình^(a); hay nói khác đi: Khái niệm thuần túy có sự trực quan về bản thân nó như là mục đích và thực tại của mình.

§24

Nó [ý chí] là phổ biến, vì mọi sự hạn chế và tính cá biệt đặc thù^(b) đều được vượt bỏ bên trong nó. | Chúng chỉ tồn tại trong sự khác biệt giữa Khái niệm và đối tượng hay nội dung của nó, hoặc nói cách khác, trong sự khác biệt giữa cái tồn tại-cho-mình chủ quan và cái tồn tại-tự-mình của ý chí, hay, giữa một bên là tính cá biệt *loại trừ* và khép kín và bên kia là bản thân tính phổ biến của nó.

Những quy định khác nhau của *tính phổ biến* đã được trình bày trong Lôgic học (Xem: *Bách khoa thư các Khoa học triết học I*, §§118-126) [Ấn bản 3: §§169-178]. Đối với sự hình dung theo kiểu biểu tượng [của giác tính], thuật ngữ này [tính phổ biến] thoạt tiên gợi lên một tính phổ biến trừu tượng và ngoại tại; trong khi đó, về tính phổ biến tồn tại-tự-mình-và-cho-mình như được định nghĩa ở đây, ta không được nghĩ về nó như là tính phổ biến của sự phản tư – tức, như *tính chung* hay *tính tất cả*^(c) –, cũng không được hiểu như là tính phổ biến *trừu tượng* đứng bên ngoài và đối lập lại với cái cá biệt, – tức, không được hiểu như là sự đồng nhất trừu tượng của giác tính (Xem: *Nhận xét*

^(a) weil sein Bestimmen darin besteht, in seinem Dasein, d.i. als sich Gegenüberstehendes zu sein, was sein Begriff ist / because its determination consists in being in its existence – i.e. as something opposed to itself – what it is in its concept / parce que son autodétermination consiste à être dans son existence empirique (c'est-à-dire eu s'opposant à soi comme objet) ce qu'est son concept; ^(b) besondere Einzelheit / particular individuality / singularité; ^(c) Gemeinschaftlichkeit oder Allheit / communality or totality / caractères communs à plusieurs ou à tous.

cho §6). Tính phổ biến bản ở đây là *cụ thể* ở bên trong nó, và, do đó, tồn tại cho-mình, và là bản thể, là [tính chất] *loài* nội tại^(a) hay là Ý niệm nội tại của Tự-ý thức. | Nó là Khái niệm về ý chí tự do như là cái phổ biến *bao trùm đối tượng của nó, thâm nhập xuyên suốt đối tượng bằng sự quy định của mình* và đồng nhất với chính mình trong sự quy định này. – Cái phổ biến tự-mình-và-cho-mình nói chung chính là cái ta gọi là *cái hợp-lý tính* và là cái chỉ có thể nắm bắt được bằng phương thức tư biện này mà thôi.

§25

Liên quan đến ý chí nói chung, *cái chủ quan* là phương diện tự-giác [tự-ý thức] của ý chí, là phương diện của tính cá biệt (Xem §7) *phân biệt* với Khái niệm tồn tại tự-mình; vì thế, tính chủ quan [hay tính chủ thể] biểu thị:

- a) *hình thức thuần túy, sự thống nhất tuyệt đối* của Tự-ý thức với chính mình, trong đó Tự-ý thức – như là Tôi = Tôi – hoàn toàn có tính nội tại và phụ thuộc vào chính mình *một cách trừu tượng*, nghĩa là, sự *xác tín thuần túy* về chính mình, phân biệt với chân lý;
- b) là *tính đặc thù* của ý chí như là sự tùy tiện và như là nội dung ngẫu nhiên của bất kỳ mục đích nào [mà nó theo đuổi];
- c) là hình thức *phiến diện* nói chung (Xem: §8) trong chừng mực những gì được mong muốn – bất kể nội dung như thế nào – vẫn chỉ là một nội dung tùy thuộc vào Tự-ý thức và là một mục đích chưa được thực hiện.

^(a) immanente Gattung / immanent generic character / le genre immanente.

§26

- a) Ý chí, trong chừng mực có bản thân nó như là sự quy định của nó và, như thế, là phù hợp với Khái niệm của nó và đúng thật là chính nó, thì đó là *ý chí hoàn toàn khách quan*.
- b) Nhưng, ý chí *khách quan*, trong chừng mực còn thiếu hình thức vô hạn của Tự-ý thức, là ý chí còn bị chìm đắm trong đối tượng hay hoàn cảnh của nó, – bất kể nội dung của hoàn cảnh này như thế nào –, đó là loại ý chí của trẻ con, ý chí đạo đức⁽⁸⁶⁾, ý chí của người nô lệ, ý chí mê tín dị đoan v.v...
- c) Sau cùng, *tính khách quan* là hình thức phiên diện, đối lập lại với sự quy định chủ quan của ý chí, và, như thế, là tính trực tiếp của sự tồn tại-hiện có (Dasein) như là sự hiện hữu (Existenz) ngoại tại: theo nghĩa đó, ý chí không trở thành *khách quan* đối với chính mình cho tới khi những mục đích của nó được thực hiện.

Ở đây, các quy định logic về tính chủ quan và tính khách quan – sau đây rất thường được sử dụng – sở dĩ được nêu bật lên là nhằm mục đích lưu ý rằng: giống như các sự phân biệt khác và các quy định đối lập của sự phản tư, chúng chuyển hóa sang cái đối lập của chúng do tính hữu hạn và bản tính biện chứng

⁽⁸⁶⁾ Xem thêm lý giải sau đây của Hegel trong Ấn bản 1824-1825: “Ý chí đạo đức (sittlicher Wille) là sự hiện hữu (Existenz) phổ biến nhất của ý chí. Trong chừng mực ý chí chủ quan bị hạ thấp xuống thành tập tục (Sitte / custom), nó mang tính đạo đức (sittlich / ethical), nhưng chỉ theo nghĩa khách quan, phổ biến. Ý chí này có thể có tính đạo đức, nhưng nó cũng có thể có một nội dung không-đạo đức, trong chừng mực nó chỉ mang tính khách quan nói chung. Ở trong nó, còn thiếu sự tự do chủ quan [BVNS nhấn mạnh], và trong thời đại chúng ta, sự tự do chủ quan được nhìn nhận như là một mômen bản chất” (VPR IV, 146; Xem thêm: VPR III, 161).

của chúng. Đối với tư duy biểu tượng và giác tính, những quy định đối lập khác sẽ vẫn cứ có ý nghĩa chắc nịch, cứng nhắc, vì sự đồng nhất của chúng vẫn còn là một cái gì *nội tại*. Ngược lại, trong ý chí, các cái đối lập như thế – được giả định là trừu tượng nhưng thật ra là các quy định của ý chí vốn chỉ có thể được nhận thức *như là cái cụ thể* – tự chúng sẽ dẫn chính mình đến sự đồng nhất của chính chúng và, đồng thời, dẫn đến một sự lẫn lộn về ý nghĩa mà giác tính rơi vào một cách vô-ý thức.

- Như thế, ý chí – với tư cách là sự tự do tồn tại *trong-mình* [nội tại]^(a) là bản thân tính chủ quan; theo đó, tính chủ quan này là Khái niệm của ý chí và, do đó, là tính khách quan của ý chí; nhưng, tính chủ quan của nó – như là đối lập lại với tính khách quan – là sự hữu hạn; song, chính trong sự đối lập này mà ý chí không làm việc với chính mình, trái lại, với đối tượng, và sự hữu hạn của nó chính là ở chỗ nó không phải là chủ quan v.v...
- Như thế, sau đây, ý nghĩa được gán cho các phương diện chủ quan hay khách quan của ý chí cần phải được làm sáng tỏ từng lúc từ văn cảnh vốn xác định vị trí của chúng trong quan hệ với tính toàn thể.

Giải thích thêm (H)

Người ta thường tin rằng cái chủ quan và cái khách quan là đối lập nhau một cách cứng nhắc. Nhưng, thật ra không phải như thế; trong thực tế, chúng chuyển hóa sang nhau, bởi chúng không phải là những quy định trừu tượng giống như cái khẳng định và cái phủ định, mà vốn đã có một ý nghĩa cụ thể hơn nhiều. Trước hết, ta hãy xét thuật ngữ “cái chủ quan”: thuật ngữ này có thể biểu thị một mục đích đặc thù của một chủ thể đặc thù. Trong nghĩa đó, một công trình nghệ thuật tôi không thỏa

^(a) in sich sein / inward being / existant en soi.

ứng mục đích của nó là cái gì đơn thuần chủ quan. Nhưng, cũng cùng thuật ngữ ấy cũng có thể được áp dụng cho nội dung của ý chí, và bấy giờ nó hầu như đồng nghĩa với cái “tùy tiện”: một nội dung chủ quan là nội dung chỉ thuộc về một chủ thể. Theo nghĩa ấy, chẳng hạn, những hành vi xấu là đơn thuần chủ quan. - Nhưng, thêm vào đó, ta cũng có thể xem cái Tôi trống rỗng thuần túy – chỉ có chính mình làm đối tượng cho mình và có năng lực thoát ly khỏi bất kỳ nội dung nào khác – là có tính chủ quan. Như thế, tính chủ quan có thể có một ý nghĩa hoàn toàn đơn nhất (*particulare*), hay, nó có thể có nghĩa là một cái gì rất chính đáng, vì tất cả những gì tôi phải thừa nhận thì cũng có nhiệm vụ phải trở thành của tôi và có giá trị ở trong tôi. Đó chính là “tính háu ăn” vô hạn của tính chủ quan muốn thấu gồm và tiêu thụ tất cả mọi thứ nằm bên trong nguồn gốc đơn giản của cái Tôi thuần túy. Rồi cái khách quan cũng có thể được hiểu không kém phần đa dạng. Ta có thể hiểu cái khách quan là tất cả những gì do ta biến chúng thành đối tượng cho ta, dù những đối tượng ấy là sự hiện hữu hiện thực hay chỉ là tư tưởng đơn thuần do ta dựng lên đối lập với mình. Nhưng ta cũng hiểu [tính khách quan] như là hiện hữu trực tiếp trong đó mục đích phải được thực hiện: cho dù bản thân mục đích này là hoàn toàn cá biệt và chủ quan, nhưng ta vẫn gọi nó là khách quan chừng nào nó xuất hiện ra. Nhưng, ý chí khách quan cũng chính là ý chí trong đó chân lý hiện diện. Như thế, ý chí của Thượng đế, ý chí đạo đức là khách quan. Sau cùng, ta cũng có thể xem là khách quan ý chí nào hoàn toàn bị chìm đắm trong đối tượng của nó, chẳng hạn ý chí của đứa trẻ vốn dựa trên sự tin cậy và còn thiếu sự tự do chủ quan, cũng như ý chí của người nô lệ chưa biết chính mình là tự do và, do đó, là một ý chí mà không có ý chí của riêng mình. Cũng theo nghĩa ấy, bất kỳ ý chí nào mà những hành vi của nó bị dẫn dắt bởi một quyền uy xa lạ và chưa hoàn tất việc quay trở lại vô hạn vào trong chính mình thì đều là “khách quan” cả.

§27

Sự quy định tuyệt đối, hay, nếu muốn nói cách khác, động cơ bản năng tuyệt đối, của Tinh thần tự do (Xem §21) là biến sự tự do của mình thành đối tượng của mình – tức biến nó thành khách quan theo cả hai nghĩa: thứ nhất, nó (sự tự do) trở thành hệ thống hợp-lý tính của bản thân Tinh thần, và thứ hai, hệ thống này trở thành hiện thực trực tiếp (Xem: §26). | Điều này cho phép Tinh thần trở thành cho-mình – với tư cách là Ý niệm – những gì ý chí vốn là tự-mình: Khái niệm trừu tượng của Ý niệm về ý chí nói chung là *ý chí tự do muốn ý chí tự do*⁽⁸⁷⁾.

§28

Hoạt động của ý chí bao gồm việc vượt bỏ (aufheben) sự mâu thuẫn giữa tính chủ quan và tính khách quan, và phiên dịch^(a) những mục đích của nó từ quy định chủ quan của chúng thành quy định khách quan, trong khi đồng thời vẫn có ở yên *nơi-chính-mình*^(b) trong tính khách quan này. | Ngoài phương thức hình thức của ý thức (Xem §8) trong đó tính khách quan chỉ hiện diện như là hiện thực trực tiếp, hoạt động này là *sự phát triển cơ bản* của nội dung thực chất của Ý niệm (Xem §21), một sự phát triển trong đó Khái niệm quy định Ý niệm vốn *bản thân* thoát đầu là *trừu tượng* để tạo ra tính toàn thể của hệ thống của nó. | Tính toàn thể này – như là yếu tố bản thể [thực thể] – là độc lập với sự đối lập giữa một mục đích đơn thuần chủ quan với việc thực hiện nó, và nó *vẫn là nó* trong cả hai hình thức này.

(a) übersetzen / translating / traduire; (b) bei sich sein / with itself / auprès de soi.

(87) Xem thêm: EG (Bách khoa thư III) §469 Nhận xét.

§29

Pháp quyền là bất kỳ cái tồn tại-hiện có (Dasein) nào [mang tính chất] là tồn tại-hiện có của ý chí tự do⁽⁸⁸⁾. Vì thế, nói chung, pháp quyền là sự tự do, với tư cách là Ý niệm.

Trong định nghĩa của Kant về pháp quyền (Xem Kant: *Dẫn nhập vào học thuyết về pháp quyền* [*Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*, 1797] vốn được tán đồng rộng rãi, mômen chủ yếu là “việc giới hạn sự tự do hay sự tự do lựa chọn^(a) của tôi sao cho nó có thể cùng tồn tại với sự tự do lựa chọn của mọi người khác, phù hợp với một quy luật phổ biến”⁽⁸⁹⁾. | Một mặt, định nghĩa này chỉ chứa đựng một quy

(a) Willkür / arbitrary will / libre arbitre.

⁽⁸⁸⁾ Xem thêm lý giải sau đây của Hegel trong Ấn bản 1824-1825: “Pháp quyền đặt nền tảng trên sự tự do. | Sự tự do phải là Ý niệm, phải có sự tồn tại-hiện có (Dasein), phải có thực tại; và đó chính là cái gọi là pháp quyền. Chữ “Recht” / “Right” cũng thường có nghĩa là một *recta linea* (Latinh: đường thẳng), là cái gì phù hợp với một cái khác, với một quy tắc, còn ở đây, “Recht” (Pháp quyền) là sự hiện hữu của ý chí tự do... Ta không bắt đầu với sự hình dung về pháp quyền, với những gì được người ta xem là pháp quyền; [trái lại], vận mệnh (Bestimmung / destination) của ta là sự tự do phải tự thực hiện bản thân nó, và việc thực hiện này là pháp quyền. Nhưng thêm vào đó, nay ta nói thêm rằng những hình dung khác về pháp quyền là sai lầm, bởi chỉ có một quan niệm về pháp quyền là tất yếu, rằng sự tự do mang lại sự hiện hữu cho chính nó: đó là nội dung tất yếu và định nghĩa này sẽ được soi sáng bằng những ví dụ và toàn bộ khảo luận này là một ví dụ điển hình như thế” (VPR IV, 149).

⁽⁸⁹⁾ Nguyên tắc cơ bản của Kant về pháp quyền như sau: “Hành động bên ngoài sao cho việc sử dụng tự do năng lực lựa chọn (Willkür) của bạn có thể cùng tồn tại với sự tự do của bất kỳ ai dựa theo một quy luật phổ quát” (Xem: Kant, RL §C, 230 / 35 [Siêu hình học về đức lý / Metaphysik der Sitten, Học thuyết về pháp quyền]. Chú ý: chữ “Willkür” nơi Kant được dịch là “sự tự do lựa chọn”, còn nơi Hegel được dịch là “sự tùy tiện”.

định *tiêu cực* – đó là quy định về sự giới hạn; và mặt khác, yếu tố *tích cực* – tức quy luật phổ biến hay cái gọi là “quy luật của lý tính”, sự phù hợp giữa tự do lựa chọn của mỗi người với sự tự do lựa chọn của người khác – rút cục chỉ dẫn tới [nguyên tắc] quen thuộc về sự đồng nhất hình thức và nguyên tắc [loại trừ] mâu thuẫn.

Định nghĩa trên đây [của Kant] về pháp quyền chứa đựng quan niệm rất phổ biến từ thời *Rousseau*, theo đó cơ sở thực chất và yếu tố hàng đầu không phải là ý chí hợp-lý tính, tồn tại tự-mình-và-cho-mình; Tinh thần không phải như là Tinh thần *đúng thật*, mà trái lại, như là cá nhân *đặc thù*, như là ý chí của cái cá biệt trong sự tự do lựa chọn (*Willkür*) riêng của mình. Một khi đã chấp nhận nguyên tắc này thì cái hợp-lý tính tất nhiên chỉ có thể xuất hiện như là một sự giới hạn đối với sự tự do đang bàn, chứ không phải như một tính-hợp-lý tính nội tại mà chỉ là một cái phổ biến ngoại tại và hình thức. Quan niệm ấy thiếu hẳn mọi tư tưởng tư biện và bị Khái niệm triết học bác bỏ khi nó đồng thời tạo ra những hiện tượng trong đầu óc con người và trong thế giới hiện thực mà tính chất khủng bố của chúng chỉ sánh được với sự nông cạn của những tư tưởng làm cơ sở cho chúng⁽⁹⁰⁾.

§30

Pháp quyền là cái gì *thiên liêng* nói chung, chỉ vì nó là sự hiện hữu của Khái niệm tuyệt đối, của sự tự do tự-giác. [Trong khi đó], *chủ nghĩa hình thức* về pháp quyền – và cũng như thế với chủ nghĩa hình thức về nghĩa vụ) – ra đời từ sự khác biệt giữa các cấp độ phát triển khác nhau của Khái niệm về tự do. Đối lập lại với pháp quyền có nhiều tính hình thức hơn, tức *trừu*

⁽⁹⁰⁾ Hegel ám chỉ đến Cách mạng Pháp và thời kỳ khủng bố của nó. Xem lại: §5 và chú thích có liên quan.

tượng hơn và, vì thế, bị hạn chế hơn, lĩnh vực và cấp độ của Tinh thần – trong đó Tinh thần đã đi đến chỗ quy định và hiện thực hóa những mômen xa hơn được bao hàm trong Ý niệm của nó – sở hữu một pháp quyền cao hơn, vì nó là lĩnh vực *cụ thể* hơn, phong phú hơn bên trong nó và phổ biến đúng thật hơn.

Mỗi cấp độ trong sự phát triển của Ý niệm về sự tự do có pháp quyền riêng biệt của mình, bởi nó là sự hiện hữu của tự do ở một trong những sự quy định riêng của sự tự do. Khi ta nói về sự đối lập giữa luân lý (Moralität) hay trật tự đạo đức (Sittlichkeit) với *pháp quyền*, thì pháp quyền nói ở đây chỉ mới đơn thuần là pháp quyền hình thức, sơ khai của tính nhân thân^(a) trừu tượng. Luân lý, trật tự đạo đức và lợi ích của Nhà nước – mỗi cái là một pháp quyền riêng biệt vì mỗi cái trong chúng là hình thái nhất định và sự hiện hữu của *sự tự do*. Chúng chỉ có thể đi đến chỗ *xung đột*^(b) nhau trong chừng mực tất cả chúng đều được đặt ngang hàng với nhau [như là các pháp quyền tương đương]; nếu giả thử quan điểm luân lý về Tinh thần không phải cũng là một pháp quyền – tức, là sự tự do trong một trong các hình thức của nó –, thì có lẽ nó không thể đi đến chỗ xung đột với pháp quyền về tính nhân thân hay với bất kỳ pháp quyền nào khác, vì pháp quyền nào trong chúng cũng mang trong lòng nó Khái niệm Tự do – tức quy định tối cao của Tinh thần –, mà so với nó, mọi điều khác đều là một cái gì vô-bản thể [không có thực thể]. Nhưng, một sự xung đột cũng đồng thời chứa đựng một mômen khác, đó là: nó xác lập một sự giới hạn, qua đó một pháp quyền phải được đặt dưới một pháp quyền khác; [và] chỉ có pháp quyền của Tinh thần-thế giới (Weltgeist) mới là tuyệt đối theo nghĩa không bị giới hạn.

^(a) Persönlichkeit / personality / personalite; ^(b) Kollision / collision / en conflit.

§31

Phương pháp – theo đó, trong khoa học, Khái niệm tự phát triển từ bản thân mình và chỉ là một sự tiến lên *nội tại* và sản sinh ra những quy định của chính mình – là điều được tiên giả định ở đây như đã quen thuộc từ Logic học. | Tiến trình tiến lên của nó không phụ thuộc vào việc khẳng quyết rằng vốn có sẵn những hoàn cảnh khác nhau, rồi sau đó là việc *áp dụng* cái phổ biến vào cho chất liệu có nguồn gốc xa lạ nào đó.

Tôi gọi “*phép biện chứng*” là nguyên tắc vận động của Khái niệm, không chỉ giải thể^(a) cái phổ biến thành những sự đặc thù hóa mà còn sản sinh^(b) ra chúng.

- Do đó, tôi hiểu phép biện chứng không theo nghĩa là nắm lấy một đối tượng, một mệnh đề v.v... được mang lại cho tình cảm hay cho ý thức trực tiếp nói chung, rồi giải thể nó, làm rối loạn nó, vụn vụn nó và chỉ quan tâm đến việc rút ra cái đối lập của nó, – một phương cách *phủ định* [tiêu cực] như thường thấy xuất hiện ngay cả nơi Platon⁽⁹¹⁾. Một phép biện chứng như thế có thể thấy kết quả cuối cùng của mình nơi cái đối lập với một biểu tượng được cho, hoặc, kiên quyết như kiểu chủ nghĩa hoài nghi cổ đại, nơi sự mâu thuẫn của nó, hoặc, theo kiểu mềm mỏng hơn của tính “nửa vời” hiện đại, nơi một *sự tiệm cận* tới

^(a) auflösend / dissolves / dissout; ^(b) hervorbringend / produces / produit.

⁽⁹¹⁾ Ta nhớ rằng trong *Bách khoa thư I, Khoa học Logic*, §§81-82 (Sdd, BVNS, tr. 268-273), Hegel xem mômen “biện chứng” chỉ mang lại kết quả đơn thuần *phủ định*, còn cấp độ tư biện của lý tính mới có chức năng lĩnh hội các cái đối lập biện chứng trong sự thống nhất của chúng. Vậy, ở đây, có lẽ Hegel dùng chữ “*phép biện chứng*” theo nghĩa rộng, đồng nghĩa với “Khoa học logic” hay “tư duy tư biện”.

chân lý⁽⁹²⁾. [Trong khi đó], phép biện chứng cao hơn, tức phép biện chứng của Khái niệm, không chỉ đơn thuần sản sinh và lĩnh hội sự quy định như là một cái đối lập và một yếu tố hạn chế mà còn sản sinh và lĩnh hội nội dung và kết quả *khẳng định [tích cực]* mà nó bao gồm, và chỉ duy có phép biện chứng này mới là sự *phát triển* và sự tiến lên nội tại. Như thế, phép biện chứng này *không phải* là việc làm *ngoại tại* của một tư duy chủ quan, mà chính là *linh hồn* của nội dung, đâm cành và tạo quả cho nó một cách hữu cơ. Sự phát triển này của Ý niệm – như là hoạt động của chính lý tính của nó – là cái mà tư duy, vì là chủ quan, chỉ đơn thuần quan sát chứ không thêm thắt chút gì từ phía mình. Xem xét điều gì đó một cách hợp-lý tính không có nghĩa là mang một lý tính từ bên ngoài vào cho đối tượng và qua đó, nhào nặn nó; trái lại, bản thân đối tượng là hợp-lý tính cho chính nó; ở đây chính là Tinh thần trong sự tự do của nó, là đỉnh cao nhất của lý tính tự-giác tự mang lại hiện thực cho mình và sản sinh ra chính mình như là thế giới đang hiện hữu: công việc duy nhất của Khoa học là có ý thức về công việc do chính lý tính của Sự việc (Sache) tự làm lấy.

§32

Những quy định trong sự phát triển của Khái niệm, một mặt, bản thân chúng là những Khái niệm, nhưng mặt khác, bởi Khái niệm, về bản chất, là Ý niệm, nên chúng có hình thức của sự tồn tại-hiện có (Dasein), và vì thế, chuỗi những Khái niệm được sản

⁽⁹²⁾ Xem thêm bài luận văn của Hegel: “Quan hệ của chủ nghĩa hoài nghi với Triết học. Trình bày các biến thái khác nhau của nó và so sánh hình thức mới nhất của nó với hình thức cổ đại” / Verhältnis des Skeptizismus zur Philosophie. Darstellung seiner verschiedenen Modifikationen und Vergleichung des neuesten mit dem Alten, Werke / Tác phẩm II.

sinh ra đồng thời là một chuỗi *những hình thái*^(a); đó là lý do tại sao Khoa học cần phải xem xét chúng.

Trong nghĩa nhiều tính tư biện hơn, *phương thức tồn tại-hiện có*^(b) của một Khái niệm và *tính quy định* của nó là một và cùng một thứ. Nhưng, cần phải lưu ý rằng các mômen mà kết quả của chúng là một hình thức được quy định xa hơn [của Khái niệm], thì, với tư cách là các quy định của Khái niệm, chúng đi trước kết quả này trong sự phát triển khoa học của Ý niệm, nhưng, với tư cách là các hình thái [cụ thể] trong sự phát triển về thời gian, chúng lại không đi trước kết quả ấy. Như thế, Ý niệm – khi được quy định như là gia đình – tiền-giả định các quy định của Khái niệm, và, trong trình tự của khảo luận này, sẽ được trình bày như là kết quả của các quy định ấy. Tuy nhiên, vì lẽ các tiền-giả định nội tại này vốn đã hiện diện cho riêng chúng hay đã được mang lại như các *hình thái*, tức như là pháp quyền về sở hữu, kế ước, luân lý v.v..., thì đó lại là phương diện khác của sự phát triển, và, chỉ ở một cấp độ đào luyện văn hóa (Bildung) hoàn thiện hơn thì các mômen của sự phát triển mới đạt tới được hình thái tồn tại-hiện có riêng biệt này.

Giải thích thêm (H)

Ý niệm phải không ngừng tiếp tục tự quy định bên trong chính mình, bởi ban đầu, nó chỉ là một Khái niệm còn trùu tượng. Nhưng, Khái niệm trùu tượng ban đầu này không bao giờ được từ bỏ đi, trái lại, nó chỉ liên tục trở nên phong phú hơn trong chính mình, khiến cho sự quy định sau cùng là quy định phong phú nhất. Qua đó, các quy định vốn trước đó chỉ là tự-mình đi đến được sự độc lập-tự chủ tự do của chúng, nhưng theo nghĩa là: Khái niệm vẫn cứ mãi là linh hồn giữ vững tất cả lại với

^(a) Gestaltungen / shapes / figures; ^(b) die Weise des Daseins / the mode of existence / la façon dont un concept se manifeste dans l'existence empirique.

nhau và chỉ đi đến những sự dị biệt (hóa) của chính chúng thông qua một tiến trình nội tại. Vì thế, ta không thể nói rằng Khái niệm đi đến một cái gì mới mẻ, trái lại, quy định sau cùng hợp nhất trong sự thống nhất với quy định đầu tiên. Như thế, cho dù Khái niệm có vẻ bị phân hóa trong sự tồn tại-hiện có [Dasein] của nó, song đây chỉ là một vẻ ngoài đúng như nó tự chứng tỏ khi mọi chi tiết rút cục lại quay trở về lại trong Khái niệm về cái phổ biến. Trong các ngành khoa học thường nghiệm, ta thường có thói quen phân tích [tháo rời] những gì được tìm thấy trong biểu tượng, và ta mang cái cá biệt vào trở lại trong cái chung^(a), thì bây giờ ta gọi cái chung đó là khái niệm. Đó không phải là cách tiến hành của ta ở đây, bởi ta chỉ muốn đứng yên quan sát xem Khái niệm tự quy định chính nó như thế nào và tự buộc mình không được thêm thắt điều gì hết từ tư kiến^(b) và tư duy của mình. Song, điều ta thu hoạch được bằng phương thức này sẽ là một chuỗi những tư tưởng và [đồng thời] một chuỗi khác của những hình thái đang hiện hữu, mà nơi chúng có thể xảy ra tình hình là: trật tự thời gian trong hiện tượng hiện thực có khi khác với trật tự của Khái niệm. Chẳng hạn, ta không thể nói rằng sở hữu lại có mặt trước gia đình, mặc dù sở hữu được bàn trước gia đình. Ở đây, ta có thể hỏi tại sao ta lại không bắt đầu ngay với cái cao nhất, tức với cái Đúng thật cụ thể. Câu trả lời sẽ là: bởi ta muốn nhìn thấy cái Đúng thật trong hình thức của một kết quả, và, để làm được điều ấy, điều cơ bản là trước hết phải nắm bắt bản thân Khái niệm [còn] trừu tượng. Do đó, cái hiện thực, tức hình thái của Khái niệm, đối với ta, là cấp độ tiếp theo và xa hơn, cho dù bản thân nó là cái đến trước nhất ở trong hiện thực. Con đường tiến lên của ta là ở chỗ: những hình thức trừu tượng tự bộc lộ rằng chúng không tồn tại độc lập cho chính chúng mà như là những gì không-đúng thật.

(a) das Gemeinschaftliche / common quality / général; (b) Meinen / our own thoughts / notre façon de voir.

PHÂN CHIA NỘI DUNG CỦA TRIẾT HỌC PHÁP QUYỀN

§33

Dựa theo các cấp độ trong sự phát triển của Ý niệm về ý chí tự do tự-mình-và-cho-mình, ý chí là:

A: *trực tiếp*; vì thế, Khái niệm của nó là trừu tượng, như là Khái niệm về *tính nhân thân*^(a); và sự *tồn tại-hiện có (Dasein)* của nó là một vật^(b) ngoại tại trực tiếp: đó là lĩnh vực của *Pháp quyền trừu tượng* hay *Pháp quyền hình thức*;

B: ý chí phản tư vào *trong mình* từ sự *tồn tại-hiện có (Dasein)* bên ngoài, được quy định như là *tính cá biệt chủ quan* đối lập lại với *cái phổ biến* – cái phổ biến phần thì như là cái bên trong, tức sự *Thiện*; phần như là cái bên ngoài, tức một thế giới *hiện tồn*, và hai phương diện này của Ý niệm như là *được trung giới thông qua nhau*; [nói khác đi, đó là] Ý niệm trong sự phân đôi^(c) hay là sự hiện hữu (Existenz) *đặc thù*; là *pháp quyền của ý chí chủ quan* trong quan hệ với pháp quyền của thế giới và với *pháp quyền của Ý niệm*, nhưng chỉ là Ý niệm [còn] *tồn tại-tự-mình*: - đó là lĩnh vực của *Luân lý*^(d);

C: sự *thống nhất và chân lý* của cả hai mômen trừu tượng này – Ý niệm được suy tưởng về cái *Thiện* được thực hiện trong ý chí đã được phản tư vào *trong mình* và trong *thế giới bên ngoài*

^(a) Persönlichkeit / personality / personnalité; ^(b) Sache / thing / chose; ^(c) Entzweiung / division / scission; ^(d) die Sphäre der Moralität / the sphere of morality / sphère de la moralité.

–, khiến cho sự tự do, với tư cách là *bản thể*, vừa hiện hữu như là *hiện thực* và *sự tất yếu*, vừa như là *ý chí chủ quan*; – [đó là] *Ý niệm* trong sự hiện hữu (Existenz) phổ biến tự-mình-và-cho-mình: [lĩnh vực của] *Đời sống đạo đức*^(a).

Nhưng, bản thể đạo đức, đến lượt nó, tuân tự là:

- a) *Tinh thần tự nhiên*; - *Gia đình*
- b) trong *sự phân đôi* và *hiện tượng*; - *Xã hội dân sự*^(b)
- c) *Nhà nước* như là sự tự do, vừa phổ biến vừa khách quan trong sự độc lập-tự chủ tự do của ý chí đặc thù; - *Tinh thần hiện thực* và hữu cơ này là:
 - 1. của một dân tộc,
 - 2. trở thành hiện thực [hiện thực hóa] và tự thể hiện thông qua mối quan hệ giữa những *Tinh thần-dân tộc*^(c) đặc thù,
 - 3. và trong lịch sử thế giới như là *Tinh thần-thế giới*^(d) phổ biến mà *pháp quyền* của nó là *tối thượng*.

Một *Sự vật* [*Sự việc*] (*Sache*) hay một nội dung chỉ mới được thiết định dựa theo *Khái niệm* của nó, hay, nói cách khác, mới là *tự-mình*, thì có hình thái của *sự trực tiếp* hay của *sự tồn tại*, đó là điều đã được tiên-giả định trong *Lôgic học tư biện*; còn *Khái niệm tồn tại cho-mình* trong *hình thức của Khái niệm* lại là cái gì khác và không còn là trực tiếp nữa. – Nguyên tắc xác định việc phân chia nội dung [của *Triết học pháp quyền*] nói trên cũng được tiên-giả định giống như

^(a) Sittlichkeit / ethical life / la vie éthique; ^(b) bürgerliche Gesellschaft / Civil society / société civile; ^(c) Volksgeist / national spirits / Esprits des peuples;

^(d) Weltgeist / World spirit / Esprit du monde.

thể⁽⁹³⁾. Do đó, việc phân chia nội dung này cũng có thể được xem như là một sự thông báo trước có tính lịch sử [kê khai] về các bộ phận [của quyển sách], vì các cấp độ khác nhau phải tự sản sinh ra từ bản tính tự nhiên của bản thân nội dung như là các mômen trong sự phát triển của Ý niệm. Một sự phân chia nội dung có tính triết học tuyệt nhiên không phải là một sự phân loại ngoại tại, - tức, không phải một sự phân loại từ bên ngoài về một chất liệu được cho dựa trên một hay nhiều nguyên tắc phân chia nào đó, mà là sự dị biệt hóa nội tại của bản thân Khái niệm.

- *Luân lý (Moralität)* và *Đời sống đạo đức (Sittlichkeit)* thường được xem là đồng nghĩa với nhau, nhưng ở đây được hiểu theo nghĩa khác nhau một cách cơ bản⁽⁹⁴⁾. Thật ra, ngay tư duy biểu tượng dường như

⁽⁹³⁾ Hegel có ý định thiết kế quyển *Triết học pháp quyền* dựa theo phương pháp “tư biện”, theo đó các cấp độ của nó là các mômen của Ý niệm tuyệt đối (Xem: EL §§236-242). Các mômen này tương ứng với cấu trúc của Logic học tư biện: 1. Tồn tại trực tiếp (EL §240); 2. Bản chất (EL §241); 3. Khái niệm và 4. Ý niệm (EL §242). Như thế, “*pháp quyền trừu tượng*” tương ứng với cấp độ “Tồn tại trực tiếp” (PR §34); “*Luân lý*” tương ứng với cấp độ của “Bản chất” hay “sự Phản tư” (PR §105), và, sau cùng, “*Đời sống đạo đức*” tương ứng với cấp độ “Khái niệm”, theo đó Nhà nước – như là cấp độ phát triển hoàn chỉnh nhất của đời sống đạo đức sẽ tương ứng với Ý niệm. Tuy nhiên, Hegel mô tả đời sống đạo đức như là Ý niệm (PR §142) và Nhà nước như là hiện thực của Ý niệm đạo đức (PR §257).

⁽⁹⁴⁾ Xem thêm lý giải của Hegel trong Ấn bản 1817-1818 ở Heidelberg (VPR 1789):

“Ở đây có một sự phân biệt giữa *luân lý (Moralität)* và *Đời sống đạo đức (Sittlichkeit)*. Luân lý là cái gì được phản tư, còn Đời sống đạo đức là sự thâm nhập vào nhau của cái chủ quan và cái khách quan (...) Pháp quyền và luân lý chỉ là các mômen có tính ý thể, còn sự hiện hữu của chúng chỉ ở trong đời sống đạo đức. *Luân lý hiện thực* chỉ là luân lý về cái toàn bộ trong đời sống đạo đức”. (tiếp trang sau).

cũng phân biệt chúng; [trong khi đó] cách dùng của Kant lại ưa thích thuật ngữ “*Luân lý*” (*Moralität*) vì các nguyên tắc thực hành của triết học Kant tự giới hạn trong Khái niệm này, cho dù như thế là làm cho quan điểm về *Đời sống đạo đức* trở nên bất khả, và thậm chí xúc phạm và phá hủy nó. Nhưng, ngay cả khi *Luân lý* và *Đời sống đạo đức* có đồng nghĩa với nhau chẳng nữa về mặt từ nguyên học thì điều này cũng không ngăn cản chúng được sử dụng cho hai Khái niệm khác nhau, một khi từ nay chúng là hai chữ khác nhau.

Giải thích thêm (H)

Ở đây, khi ta nói về “*pháp quyền*” (*Recht*), ta không đơn thuần biểu nó theo nghĩa là “*dân luật*” [hay *pháp quyền dân sự*] như cách biểu thông thường, trái lại, *luân lý*, *đời sống đạo đức* và *lịch sử thế giới đều cùng thuộc về pháp quyền*, vì Khái niệm tập hợp các tư tưởng lại với nhau trong quan hệ đúng thật giữa chúng.

Vậy, theo Hegel, có thể nói “*Luân lý*” quy chiếu đến *đời sống chủ quan* của tác nhân riêng lẻ, trong chừng mực nó tự thoát ly khỏi hoàn cảnh lịch sử và xã hội và phản tư một cách phê phán về hoàn cảnh này hoặc xem xét những quy phạm luân lý mà không cần xét đến hoàn cảnh ấy một cách minh nhiên. Hegel thường đồng hóa “*luân lý*” với quan điểm của Kant về đạo đức học (Xem: §§105-108; EG §§503-512...). “*Đạo đức*” hay “*đời sống đạo đức*” (*Sittlichkeit*) hầu như có nghĩa là “*luân lý* [đã trở thành] tập tục” (*Sittliche Moralität*). Hegel cũng dùng chữ này để chỉ một hệ thống của những định chế xã hội (§144) và nói lên thái độ *luân lý* của cá nhân thấy mình đồng nhất với những định chế ấy (§§146-147). Nói khác đi, *đời sống đạo đức* được xem là cấp độ hợp nhất hay hòa giải giữa những gì đã được *luân lý* phân ly (§141; §§142-157; PhG (HTHTT) 347-357; 438-445; EG §§513-516).

Vậy, nơi Hegel, “*luân lý*” (*Moralität*) và “*đời sống đạo đức*” (*Sittlichkeit*) là hai từ khác nhau về ý nghĩa, dù chúng có cùng một nguồn gốc từ nguyên: *mores* (trong Latinh) và *ethos* (trong Hy Lạp) (Xem: *Chú giải dẫn nhập*, 7).

Nếu không muốn ở mãi trong sự trừu tượng, ý chí tự do thoát đầu phải mang lại một sự tồn tại-hiện có (Dasein) cho mình; và cái chất liệu cảm tính đầu tiên của sự tồn tại-hiện có này chính là những sự việc (Sachen), tức là những vật (Dinge) bên ngoài. Phương thức đầu tiên của sự tự do mà ta cần biết đó là sở hữu, tức lĩnh vực của pháp quyền hình thức và trừu tượng. | Trong hình thức được trung giới, sở hữu sẽ là hợp đồng, còn pháp quyền bị vi phạm thì sẽ là tội ác và sự trừng phạt. Sự tự do mà ta có ở đây là cái được ta gọi là nhân thân^(a), nghĩa là, chủ thể tự do, và là tự do cho-mình và mang lại sự tồn tại-hiện có (Dasein) cho mình trong lĩnh vực của những vật (Sachen). Nhưng, sự trực tiếp đơn thuần này của sự hiện hữu lại không tương ứng với sự tự do, và sự phủ định đối với quy định này là lĩnh vực của Luân lý. Bấy giờ, tôi không còn tự do đơn thuần trong vật trực tiếp [được tôi sở hữu] nữa, mà trái lại, trong sự trực tiếp đã được vượt bỏ, nghĩa là, tôi là tự do ở trong chính mình, trong cái [tồn tại] chủ quan. Trong lĩnh vực này, mọi việc phụ thuộc vào sự thức nhận của tôi, vào ý đồ của tôi và vào mục đích được tôi theo đuổi, vì tính ngoại tại bây giờ được xem như là dừng đứng. Tuy nhiên, sự Thiện – ở đây là mục đích phổ biến – không được phép chỉ đơn thuần ở yên trong nội tâm của tôi, trái lại, phải được thực hiện. Đó là vì ý chí chủ quan đòi hỏi rằng cái nội tâm bên trong – tức mục đích của nó – phải đạt tới một sự tồn tại-hiện có (Dasein) bên ngoài, và do đó, cái Thiện phải được hoàn thành trong sự hiện hữu (Existenz) bên ngoài. Cả hai – luân lý và mômen pháp quyền hình thức trước đó – đều là các sự trừu tượng mà chân lý của chúng chỉ đạt được ở trong đời sống đạo đức (Sittlichkeit).

- Như thế, đời sống đạo đức là sự thống nhất của ý chí trong Khái niệm của nó với ý chí của cá nhân, tức, của chủ thể. Sự hiện hữu đầu tiên của nó, một lần nữa, lại là một cái gì tự

^(a) Person / person / personne.

nhiên, trong hình thức của tình yêu và cảm xúc: đó là Gia đình: ở đây, cá nhân [đơn lẻ] đã vượt bỏ tính nhân thân không khốc của mình và tìm thấy chính mình cũng như ý thức của mình ở trong một cái toàn bộ.

- Nhưng, ở cấp độ tiếp theo, ta chứng kiến sự mất mát [hay tiêu biến] của đời sống đạo đức trong nghĩa đen và của sự thống nhất bản thể của nó: Gia đình tan rã, và những thành viên hành xử với nhau như những cá nhân độc lập-tự tồn, vì lẽ họ chỉ được nối kết với nhau bởi sợi dây ràng buộc của nhu cầu hỗ tương. Cấp độ này của Xã hội dân sự thường được xem là ngang hàng với Nhà nước. Nhưng, thật ra, Nhà nước chỉ xuất hiện ở cấp độ thứ ba, đó là cấp độ của đời sống đạo đức và Tinh thần, là nơi diễn ra sự hợp nhất quan trọng giữa tính cá nhân độc lập-tự chủ với tính bản thể phổ biến. Vì lý do đó, pháp quyền của Nhà nước là cao hơn các cấp độ khác: nó là sự tự do trong hình thái cụ thể nhất của nó, và nó chỉ phục tùng chân lý tuyệt đối tối cao của Tinh thần-thế giới.

CHÚ GIẢI DẪN NHẬP

DẪN NHẬP (§§1-33)

2.1. Khái niệm và Ý niệm về pháp quyền

- Như đã nói ở *Chú giải dẫn nhập 1*, nhan đề và khái niệm quan trọng nhất của quyển GPR là Khái niệm về “pháp quyền” (das Recht) theo nghĩa rất rộng gồm cả hai đối tượng nghiên cứu: “pháp quyền tự nhiên” và “khoa học về Nhà nước”. Chữ “*pháp quyền*”, trong trường hợp này, là thích hợp vì nó không chỉ bao hàm “pháp luật” theo nghĩa hẹp mà cả “hiện thực Nhà nước”, tức các định chế chính trị, xã hội. Mục lục của quyển sách còn cho thấy: bên cạnh pháp luật và Nhà nước, Hegel đưa vào trong Khái niệm pháp quyền của ông cả những đối tượng khá bất ngờ: luân lý, gia đình, hoạt động kinh tế và thậm chí cả lịch sử thế giới! Hegel dành phần Dẫn nhập gồm 33 tiểu đoạn (§) để mình giải cho điều này (Xem: *Chú giải dẫn nhập*, 2.5: Vấn đề “*Phương pháp*” trong GPR).
- Tiểu đoạn §1 lập tức xác định rằng Khái niệm nói ở đây không phải là khái niệm theo nghĩa thông thường như một quy định tư duy trừu tượng (vd: cái bàn, con chó...) mà là *Ý niệm về pháp quyền, như là sự thống nhất giữa Khái niệm và hiện thực của pháp quyền*. Sự thống nhất này từ đâu tới? Theo Hegel, đó là sự thống nhất do bản thân Khái niệm tạo ra. Việc hiện thực hóa Khái niệm thông qua bản thân Khái niệm mới là *hiện thực* đúng nghĩa, khác hẳn với “cái tồn tại-hiện có nhất thời, sự ngẫu nhiên ngoại tại, tư kiến, hiện tượng vô-bản chất, sự vô-chân lý, sự lừa dối v.v...” (§1, Nhận xét). Đây là sự giải thích rõ hơn công thức nổi tiếng vừa nêu ở *Lời Tựa*: “Cái gì là hợp lý tính thì hiện thực; cái gì là hiện thực thì hợp lý tính” (*Lời Tựa*, 17).

- Mô hình thoát nhìn có vẻ “thần bí” khi cho rằng Khái niệm tự thiết định hiện thực của chính nó thực ra là mô hình tư biện-biện chứng nổi tiếng bắt nguồn trực tiếp từ Fichte: cái Tôi (phi-nhân cách hóa) thiết định chính mình và cái Không-Tôi. Như đã biết, trong *Bách khoa thư I* (§6, 1827), Hegel biện minh cho mô hình này khi cho rằng không phải tất cả những gì hiện hữu đều là hiện thực mà chỉ là hiện thực những gì trong đó Khái niệm hay lý tính đã tự hiện thực hóa.
- Vậy, toàn bộ GPR là nhằm trình bày tiến trình và kết quả của sự tự hiện thực hóa của Ý niệm pháp quyền như là đối tượng duy nhất và đích thực của “khoa luật học triết học”. Lời *Dẫn nhập* (§§1-33) dành để minh giải một số tiền đề cần nhận thức rõ để theo dõi tiến trình này trong quyển GPR.

2.2. “Pháp quyền tự nhiên” và “pháp quyền [hay pháp luật] thực định”

- Theo Hegel, nếu triết học pháp quyền chỉ bàn về “pháp quyền tự nhiên” (*Naturrecht*) như truyền thống trước nay thì nó sẽ không đạt đến được cấp độ *tư biện* của “Ý niệm” về pháp quyền, vì nó không bao hàm được *nội dung hiện thực* của pháp quyền, mà chỉ làm việc với những khái niệm pháp lý đơn thuần. Việc ông kết hợp “pháp quyền tự nhiên” với “khoa học về Nhà nước” (theo nghĩa rộng) là nhằm mục đích ấy: xây dựng một môn *khoa học triết học [tư biện]* về pháp quyền. Nhưng, đồng thời, yêu sách và tham vọng này làm nảy sinh vấn đề hết sức gay go cần giải quyết: xử lý như thế nào mối quan hệ giữa *pháp quyền tự nhiên* và *pháp quyền thực định* (về *pháp quyền thực định*: Xem §3, hiểu như nền pháp luật hiện hành của một xã hội, Nhà nước).
- Ở phương Tây, các học thuyết về *pháp quyền tự nhiên* có truyền thống rất xa xưa. Tuy bắt nguồn trực tiếp từ phái Khắc kỷ (Stoa) với quan niệm về *lex naturalis* [luật tự nhiên], nhưng lại thoát

thai từ tận Heraklitus với tư tưởng về *Logos* như là quy luật có tính thần linh của toàn bộ vũ trụ, rồi đến quan niệm của Aristoteles về cái *dikaion phýsei* (cái công chính tự nhiên)⁽¹⁾.

- Tư tưởng nền tảng của pháp quyền tự nhiên là: phải có một lệ luật phát xuất từ tự nhiên – tức, độc lập với hành động và ý chí của con người – và có giá trị hiệu lực mẫu mực để làm thước đo và tiêu chuẩn đánh giá mọi thứ luật pháp do con người thiết định nên. Ta chú ý: chữ “tự nhiên” trong pháp quyền tự nhiên không nên hiểu chủ yếu theo nghĩa “tự nhiên chủ nghĩa” mà theo nghĩa nguyên thủy của chữ *phýsis* (Hy Lạp) hay *natura* (Latinh) như cái gì tự phát triển, tự sinh thành và tự tồn (thông qua chính mình) (sui genesis).
- Chính ý nghĩa này khiến cho chữ “pháp quyền tự nhiên” vẫn còn được bảo lưu sau khi Thomas Hobbes (1588-1679) đã biến pháp quyền tự nhiên thành *pháp quyền [thuần túy của] lý tính* (reines Vernunftsrecht/pure right of reason), mở đầu cách hiểu mới về pháp quyền tự nhiên ở thời cận đại (Kant, Fichte...). Theo Hobbes, “*Law of Nature*” (Lex Naturalis/pháp quyền tự nhiên) không gì khác hơn là *điều lệnh (Precept)* hay *Quy tắc tổng quát* (general Rule) “do lý tính tìm ra” (“found out by Reason”) để không làm những gì có hại cho cuộc sống của con người và chỉ làm những gì có lợi cho sự sinh tồn⁽²⁾. Mặc dù Hobbes đã biến những quy phạm của pháp quyền tự nhiên truyền thống thành những “điều lệnh” hay “quy tắc” của sự *khôn ngoan* chủ quan theo nghĩa “mệnh lệnh giả thiết” (“nếu... thì” có tính mục

⁽¹⁾ Xem: Aristoteles, *NE (Đạo đức học Nicomache)* V 10, 1134 b.

⁽²⁾ Xem: Thomas Hobbes, *Leviathan*, Chương XIV: “Law of Nature is a Precept, or general Rule, found out by Reason, by which a man is forbidden to do, that, which is destructive of his life, or taketh away the means of preserving the same; and to omit, that, by which he thinketh it may be best preserved”.

đích/phương tiện) của Kant, thì những quy phạm của pháp quyền tự nhiên vẫn còn là cái gì “siêu-thực định”, bởi chỉ có lý tính chứ không phải bất kỳ ai cũng có thể tìm ra và xác định được chúng. Ngay cả khi pháp quyền lý tính “đơn thuần hình thức” của Fichte bị Hegel phê phán trong NR thì chữ pháp quyền tự nhiên vẫn được xem là đối tượng của triết học.

- Ý nghĩa chính trị của ý tưởng về pháp quyền tự nhiên thật rõ ràng: bằng phương tiện triết học, nếu tìm ra được những quy phạm có giá trị độc lập với ý chí và sự thiết định chủ quan của con người, thì người ta có được một công cụ để phê phán các quan hệ pháp quyền thực định hiện hành⁽³⁾! Trong khi đó, khuynh hướng bảo thủ và phản động (muốn phục hồi những định chế cũ) cũng tìm cách đả phá những quy phạm ấy. Không đợi đến thời kỳ “phản động” khi quyển GPR ra đời, ngay từ 1794, Edmund Burkes, trong *Reflections on the French Revolution*, đã quy tội cho pháp quyền tự nhiên gây ra Đại Cách mạng Pháp! (và Friedrich von Gentz, cố vấn thân cận của chính khách khét tiếng phản động Metternich, đã dịch tác phẩm này sang tiếng Đức làm sách gối đầu giường cho chủ nghĩa bảo thủ hiện đại). Vào thời Hegel, trường phái duy sử (Historismus) trong pháp quyền (đại diện tiêu biểu là Friedrich von Savigny, đồng nghiệp với Hegel ở Berlin và bị Hegel đả kích trong *Lời dẫn nhập* này) cũng phê phán các học thuyết pháp quyền tự nhiên truyền thống, làm chỗ

(3) Xem: Friedrich Schiller, *kịch Wilhelm Tell* (Sämtliche Werke/Toàn tập, München, 1960): “Nein, eine Grenze hat Tyrannenmacht; / Wenn der Gedrückte nirgends Recht kann finden, / Wenn unerträglich wird die Last-greift er / Hinauf getrosten Mutes in den Himmel / Und holt herunter seine ewigen Rechte, / Die droben hangen unveräußerlich / Und unzerbrechlich wie die Sterne selbst” / “Không! Bạo quyền chuyên chế có một giới hạn! / Khi kẻ bị đàn áp không biết tìm công lý ở đâu / Khi gánh nặng trở nên không chịu đựng nổi / Kẻ bị áp bức dũng cảm lên tận trời cao để lấy xuống những quyền hạn vĩnh cửu của mình / Những quyền hạn bất khả xuất nhượng, được treo lên trời cao / Và bất hoại như những vì sao”.

dựa khoa học cho thời kỳ phản động chính trị sau Cách mạng Pháp và Napoléon.

- Vậy, thái độ của Hegel đối với pháp quyền tự nhiên như thế nào? Khá phức tạp! Một mặt, ông kiên quyết giữ vững yêu sách lý tính của pháp quyền tự nhiên hiện đại (Grotius, Hobbes, Kant, Fichte...). Do đó ông phê phán Hugo (§3, *Nhận xét*) vì cho rằng việc lý giải đơn thuần lịch sử về các quan hệ pháp lý không đủ để vươn tới yêu sách về một “sự biện minh có giá trị tự-mình-và-cho-mình”. Ông cũng phê phán Savigny (§211, *Nhận xét*) khi Savigny (theo thuyết duy sử) cho rằng ngày nay chưa thể tạo ra một “bộ luật” mà phải chấp nhận những gì đã được hình thành trong lịch sử.
- Nhưng, đồng thời, Hegel cũng bác bỏ một cách hiểu “tự nhiên chủ nghĩa” sai lầm về pháp quyền tự nhiên. Theo ông, con người nhất thiết phải ra khỏi “tình trạng tự nhiên vốn là miếng đất của sự tùy tiện và bạo lực” để đạt “tình trạng xã hội” vì chỉ trong đó pháp quyền mới đó được *hiện thực* của nó. Nói khác đi, theo Hegel, pháp quyền tự nhiên không có nghĩa là “quyền” hay “luật lệ” của tự nhiên, mà là “bản tính tự nhiên” của pháp quyền, và “*bản tính tự nhiên*” (*Natur*) này không gì khác hơn là *Khái niệm về/của* pháp quyền; bản thân Khái niệm này lập tức tự thiết định nên hiện thực của chính nó⁽⁴⁾.

⁽⁴⁾ Xem đoạn văn quan trọng sau đây của Hegel trong *Bách khoa thư III* (Tinh thần khách quan, §502; Suhrkamp, tập 10, tr. 311/12): “Thuật ngữ “*pháp quyền tự nhiên*”, vốn quen thuộc trong học thuyết triết học về pháp quyền, chứa đựng một sự hàm hồ: phải chăng pháp quyền như một pháp quyền có sẵn đó theo một cách tự nhiên trực tiếp, hoặc phải chăng muốn tìm hiểu xem pháp quyền, tức *Khái niệm*, tự quy định chính mình thông qua bản tính tự nhiên của Sự việc như thế nào. Nghĩa trước là nghĩa quen thuộc, nên mới tưởng tượng ra một *tình trạng tự nhiên* trong đó pháp quyền tự nhiên có hiệu lực, còn ngược lại, tình trạng của xã hội và của Nhà nước lại là cái gì khuyến khích và nhất thiết gắn liền với việc giới hạn sự tự do và hy sinh những quyền hạn tự nhiên.

- Cách hiểu ấy tất yếu sẽ đặt Hegel trước vấn đề: từ sự đồng nhất giữa cái hợp-lý tính và cái hiện thực sẽ phải rút ra kết luận như thế nào đối với thực tiễn chính trị trước mắt? Vì “pháp quyền tự nhiên” và “khoa học về Nhà nước” không còn tách biệt với nhau nữa, vậy chỉ còn hai khả năng: việc hiện thực hóa khái niệm pháp quyền còn phải tiếp tục hoàn thiện hóa hoặc đã hoàn tất. Như đã thấy trong *Chú giải 1* trước đây, *Lời Tựa* cho bài giảng mùa đông 1818/19 cũng như khẳng định trong *Bách khoa thư III* (§529) năm 1818 (Hegel vẫn giữ nguyên cho hai lần tái bản 1827 và 1830!)(⁵) cho thấy: trước GPR, Hegel chọn khả năng trước. Thế nhưng, trong GPR, rõ ràng Hegel đã có nhượng bộ và thay đổi quan điểm, cũng như cố hết sức để tránh gây cảm tưởng về một yêu sách cải cách trong mối quan hệ giữa pháp quyền tự nhiên và khoa học về Nhà nước.

Trong §3, Hegel viết một câu đáng chú ý: “Pháp quyền tự nhiên hay pháp quyền triết học đúng là có khác với pháp quyền thực

Nhưng, trong thực tế, chính pháp quyền và tất cả mọi sự quy định của nó đều chỉ duy nhất dựa vào *tính nhân thân tự do*, vào một sự *tự quyết*, là cái đúng ra là cái đối lập lại với *sự quy định của Tự nhiên*. Vì thế, pháp quyền của tự nhiên là sự tồn tại-hiện có của sức mạnh và là quyền uy của bạo lực, cũng như tình trạng tự nhiên là một tình trạng của bạo hành và phi pháp, mà ta không thể nói gì đúng đắn hơn về nó ngoài việc *phải đi ra khỏi tình trạng ấy*. Trong khi đó, ngược lại, xã hội chính là tình trạng mà chỉ trong đó pháp quyền mới có được hiện thực của mình, còn cái cần phải giới hạn và vứt bỏ đi chính là sự tùy tiện và sự bạo hành của tình trạng tự nhiên”. (Về sự cần thiết “phải đi ra khỏi tình trạng tự nhiên”, Xem thêm: JPG2 (*Triết học về Tinh thần* viết ở Jena, bản thứ 2, trong: *Jenaer Systementwürfe/Các phác thảo hệ thống thời kỳ ở Jena*, tập 2, do Rolf-Peter-Horstmann ấn hành, Hamburg, 1987.

(⁵) *Bách khoa thư III*, §529: “Cái thực định của các luật lệ thoạt đầu chỉ liên quan đến *hình thức* của chúng (...) Nhưng nội dung thì có thể là hợp-lý tính một cách tự mình hoặc cũng có thể là không hợp-lý tính và do đó, là không công chính” [chúng tôi nhấn mạnh] (Suhkamp, tập X, tr. 324).

định, nhưng ắt sẽ là một ngộ nhận lớn nếu biến sự khác nhau này thành một sự đối lập hay đối kháng; ngược lại, quan hệ giữa cái trước với cái sau giống như quan hệ giữa “Institutionen” và “Pandekten”.

Sự so sánh ấy quả có nhiều dụng ý và tự nó nói lên tất cả! Như ta biết (Xem *Chú thích* 42 cho §3), “Institutionen” là phần thứ nhất của *Corpus Iuris Civilis* (Bộ dân Luật La Mã) mang hình thức một sách giáo khoa, còn “Pandekten” (hay “Digesten”) là một tập hợp những trích dẫn từ các tác phẩm của các tác giả luật học khác nhau và các bộ luật trong quá khứ. Sự so sánh này cho thấy: theo Hegel, pháp quyền tự nhiên và pháp quyền thực định có cùng một nội dung; chúng chỉ khác nhau ở mức độ hệ thống hóa và hợp lý hóa mà thôi. Như thế, triết học pháp quyền lẫn các khoa luật học thực định hóa ra đều quy chiếu đến pháp luật hiện hành. Hegel còn cảnh cáo: “Cái nằm ở giữa lý tính xét như *Tinh thần tự giác* và lý tính xét như *hiện thực hiện tiền*, cái phân ly lý tính trước và lý tính sau chính là cái xiềng xích của một sự trừu tượng nào đó đã chưa được giải phóng để vươn tới [hình thức của] Khái niệm” (*Lời Tựa*, 20). Thay vì đòi phải cởi bỏ “xiềng xích” của những luật lệ thực định phản công lý, bây giờ Hegel lại xem đòi hỏi ấy là “xiềng xích” của tư duy chủ quan, trừu tượng! Ông đổ trách nhiệm về việc ấy cho sự “đảo điên” của chủ thể nhận thức, trong khi đó, ở các tác phẩm thời trẻ, nhất là trong *Hiện tượng học Tinh thần* (1807), chính ông đã khẳng định rằng sự “đảo điên” của chủ thể là cái đối ứng cho sự đổ vỡ và tha hóa khách quan, vì chính cái sau đã khiến cho thế giới khách quan xuất hiện ra cho chủ thể như một *thế giới đảo điên*⁽⁶⁾!

⁽⁶⁾ Xem: PG (*Hiện tượng học Tinh thần*, §521, BVNS Sđd, tr. 1043): “Tinh thần này là sự đảo điên tuyệt đối và phổ biến và là sự tha hóa của [thế giới] hiện thực và tư tưởng (...). Điều được trải nghiệm (...) là: cả các bản chất hiện thực như là quyền lực Nhà nước và sự giàu có, lẫn các Khái niệm về chúng như là cái Tốt và cái Xấu, hay là ý thức về cái Tốt và cái Xấu, tất cả đều không có tính đúng thật nào cả, trái lại, tất cả những yếu tố này thật ra

- Tuy nhiên, cũng cần nhận định một cách công bằng: chức năng phê phán thực tại cũng không hoàn toàn bị xóa bỏ trong GPR! Trong các ghi chép khác nhau về bài giảng và cả trong *Bách khoa thư* (lần tái bản thứ hai và thứ ba, 1827/1830), Hegel vẫn giữ vững sự phân biệt *khả hữu* giữa hình thức và nội dung, giữa Khái niệm và thực tại của pháp quyền. Việc biện minh khá phức tạp cho công thức nổi tiếng: “Cái gì là hợp lý tính thì hiện thực; cái gì là hiện thực thì hợp-lý tính” vẫn còn mở ra khả năng xem cái gì phản-lý tính chỉ là “tồn tại-hiện có” hay sự “bất tất” đơn thuần. Hegel rút bỏ hết mọi yếu sách cải cách hay “cách mạng” trong GPR, nhưng vẫn kín đáo bảo vệ lập trường nguyên tắc của mình.

2.3. Đi tìm một định nghĩa cho “pháp quyền”

- Ngay ở §2, Hegel đã cho thấy sự khó khăn và bất toàn khi muốn vội vã đưa ra một định nghĩa cho chữ “pháp quyền”. Ông dẫn câu nói nổi tiếng từ thế kỷ I của La Mã cổ đại: “*Trong dân luật, mọi định nghĩa đều là mạo hiểm*”, chẳng hạn, trong Luật La Mã, không thể có được định nghĩa về con người, vì người nô lệ thì không thể được thu gôm trong định nghĩa ấy, trái lại, vị thế của người nô lệ lại vi phạm chính Khái niệm ấy về con người (§2. *Giảng thêm*). Mãi đến §29, sau khi đã bàn về tính chất *hình thức* của Khái niệm pháp quyền, Hegel mới đi vào *nội dung* của Khái niệm này bằng một định nghĩa cô đọng: “Pháp quyền là bất kỳ cái tồn tại-hiện có nào [mang tính chất] là *tồn tại-hiện có* của ý chí tự do. Vì thế, nói chung, pháp quyền là sự tự do, với tư cách là Ý niệm”. Thật ra, đây không phải là một “định nghĩa” đơn thuần mà là *kết quả* của một tiến trình phát triển lâu dài của Khái niệm, mà §4 mới thật sự là khởi điểm.

mỗi cái đều bị đảo điên và chuyển hóa thành cái khác; mỗi yếu tố là cái đối lập của chính bản thân nó”...

- Tiểu đoạn §4 có thể nói là tiểu đoạn chặt chẽ và chính xác nhất trong GPR, ta cần đọc kỹ. Nó vừa tóm tắt những quy định cơ bản của tư duy về pháp quyền tự nhiên thời cận đại, vừa nêu bật quan niệm của Hegel về mấy khái niệm quan trọng nhất: “Tinh thần”, “Ý chí” và “Tự do”.
- **“Miếng đất [hay cơ sở] của pháp luật là [lĩnh vực của] cái Tinh thần” (§4)**

Với khẳng định này, Hegel, một lần nữa, bác bỏ sự “ngộ nhận” tự nhiên chủ nghĩa về pháp quyền tự nhiên. Ngay trong JPG (*“Triết học về Tinh thần”* thời kỳ ở Jena, 1803-04), Hegel đã tách nội dung của triết học thực hành ra khỏi “Triết học tự nhiên” của Schelling và xác lập nên *Triết học về Tinh thần*, và, trong vấn đề pháp quyền, ngay từ đầu, Hegel đã phân biệt giữa Tự nhiên và Tinh thần (Xem: *Giảng thêm cho Lời Tựa*, 8). Tuy nhiên, pháp quyền chưa bắt đầu ngay với Tinh thần mà chỉ có thể có khi Tinh thần chủ quan đã phát triển về mặt khái niệm tới ý chí tự do (Xem: §4, *Giảng thêm* và EPW, §481). Tuy nhiên, học thuyết về Tinh thần chủ quan chỉ đạt đến khái niệm “ý chí tự do” mà thôi, trong khi pháp quyền đúng nghĩa lại là “vương quốc của sự tự do đã được hiện thực hóa”; nói khác đi, pháp quyền – với tư cách là Tinh thần chủ quan đã được hiện thực hóa – mới chính là *Tinh thần khách quan*.

- **“hệ thống của pháp luật là vương quốc của sự tự do đã được hiện thực hóa, là thế giới của Tinh thần do Tinh thần tạo ra từ chính mình như một giới tự nhiên thứ hai” (§4)**

Như thế, “tính khách quan” này của Tinh thần là *kết quả* của việc tự hiện thực hóa của Tinh thần chủ quan, một khi Tinh thần chủ quan đã hoàn toàn phát triển về mặt khái niệm trong ý chí tự do và đã trở thành “Tinh thần tự do” (EPW, §481). Chính vì thế “hệ thống của pháp luật... là thế giới của Tinh thần do Tinh thần tạo

ra từ chính mình như là một giới tự nhiên thứ hai". Sự thay đổi từ "pháp quyền" thành "hệ thống của pháp luật" không phải là cách viết ngẫu nhiên, trái lại, cho thấy rằng pháp quyền – với tư cách là Tinh thần khách quan – tạo nên một thể giới có tính hệ thống, giống như giới tự nhiên, nhưng như là giới tự nhiên "thứ hai". Thế nào là *giới tự nhiên thứ hai*?

- Thuật ngữ "tự nhiên thứ hai" đã có nơi Aristoteles (*deútera phýsis*), nhưng theo nghĩa là "phong tục và đạo đức thành quốc phát triển *một cách tự nhiên* dựa trên luật lệ (nomos) và tập quán (êthos)", giống như ta thường nói điều gì đấy đã trở thành "bản tính thứ hai" của con người. Hegel có cách hiểu khác. Theo ông, pháp quyền là một "giới tự nhiên thứ hai" thông qua "Tinh thần tự do" tự hiện thực hóa, nghĩa là nằm bên ngoài tính tự nhiên đơn thuần. Ở đây, Hegel tiếp thu và nhấn mạnh thêm sự gắn liền giữa pháp quyền và tự do (từ Rousseau, Kant, Fichte), đồng thời ông xem sự nối kết giữa tự do và ý chí mới là điều quan trọng: không phải sự tự do nói chung mà chính *sự tự do ý chí* mới là cơ sở của pháp quyền.

Thoạt tiên, ta thường hiểu quyền hạn mới là sự tự do, còn nghĩa vụ – gắn liền với quyền hạn – là cái gì do pháp luật cưỡng chế, và đó cũng là cách hiểu của Thomas Hobbes trước đây⁽⁷⁾. Nơi Hobbes chưa có khái niệm về *tự do ý chí*. Hobbes hiểu sự tự do (Liberty) chỉ là sự vắng mặt của sự cưỡng chế, tức là sự tự do của con người hành động theo ý mình. Nhưng, từ khi Kant gắn liền *ý chí tự quyết* với sự tự do thì mới có sự nối kết giữa *tự do, ý chí* và *pháp quyền*. Hegel tán thành cách hiểu ấy, nhưng với một sự biến đổi quan trọng: sự tự do của ý chí không chỉ có sẵn đó như một

⁽⁷⁾ Thomas Hobbes, *Leviathan*, Chương XIV: "The Right of Nature, which Writers commonly call Jus Naturale, is the Liberty each man hath, to use his own power, as he will himself, for the preservation of his own Nature; that is to say, of his own Life".

“quan năng” làm điều kiện khả thể cho việc hiện thực hóa, trái lại, chính nó tạo ra *hiện thực* của chính mình (Xem: §22), vì, như đã nói, pháp quyền chính là “vương quốc của sự tự do đã được hiện thực hóa” (§4). Ngược lại, bất kỳ tồn tại-hiện có (Dasein) nào, trong chừng mực nó là tồn tại-hiện có của ý chí tự do, hay nói khác đi, trong chừng mực nó thể hiện “sự tự do với tư cách là Ý niệm”, thì đó chính là “pháp quyền” (§29).

2.4. “Ý chí tự do”

- Khái niệm “ý chí tự do” hay “sự tự do của ý chí” được nêu ngay trong §4, nhưng ta dành riêng một mục để tìm hiểu, vì đây là khái niệm khá rắc rối và đặc biệt quan trọng để hiểu phần *Dẫn nhập* này.
- Ngay ở §2, Hegel viết: “Khái niệm về pháp quyền, xét theo sự trở thành của nó, nằm ở bên ngoài Khoa học-pháp quyền, còn sự diễn dịch về nó thì được tiền-giả định ở đây và được tiếp thu như là *cái gì đã được mang lại*”. Nói cách khác, nhiệm vụ của GPR là trình bày sự phát triển của khái niệm pháp quyền như “cái gì đã được mang lại” chứ không bàn đến sự hình thành bản thân khái niệm này. Thế nhưng tại sao Hegel lại dành đến 23 tiểu đoạn (§§5-28) để giải thích khái niệm “ý chí tự do” như là “nguồn gốc” để từ đó ra đời pháp quyền như là “tồn tại-hiện có” của ý chí tự do? Có gì mâu thuẫn không?
- Thưa không, vì Hegel không xem *Lời dẫn nhập* là bộ phận của GPR mà chỉ làm sáng tỏ việc “diễn dịch” vốn đã được tiền giả định như là “cái gì đã được mang lại”. Thật thế, ở đây, về nội dung, Hegel sắp đặt lại và giải thích thêm các tiểu đoạn sau cùng trong học thuyết về *Tinh thần chủ quan* – nhất là các tiểu đoạn §§468 (và tiếp) trong *Bách khoa thư III* – trước khi bắt đầu với khái niệm “Tinh thần khách quan” (§482, nt).

- Theo Hegel, không thể bàn về “ý chí” và “sự tự do” một cách độc lập với nhau, như thể cho biết ý chí là gì, rồi sau đó bổ sung các điều kiện để gọi nó là tự do. Các tiểu đoạn §§5-7 tuy có nêu ra các quy định cơ bản của ý chí, nhưng cũng đã ngụ ý đến sự tự do. Rồi đến §21, ông đặt khái niệm “ý chí” bên cạnh khái niệm “tự do” như là hai từ đồng nghĩa: ý chí được hiểu một cách đúng đắn chính là sự tự do và sự tự do chỉ hiện hữu như là ý chí.
- Trước khi đi từng bước để hiểu rõ vấn đề, ta cần lưu ý ngay: ở §21, bên cạnh hai khái niệm đồng nghĩa nói trên, Hegel còn nêu thêm một khái niệm đồng nghĩa thứ ba: “*tính phổ biến tự quy định*” (*die sich selbst bestimmende Allgemeinheit*), để muốn nói rằng: ý chí tự do đúng thật (mà tính khách quan của nó chính là pháp quyền) là “tính phổ biến tự quy định”. Chính việc minh giải khái niệm khá tối tăm này sẽ soi sáng mối quan hệ giữa ý chí và tự do. Các tiểu đoạn §§5-7 đề cập sơ bộ về các quy định hình thức của khái niệm này và sẽ triển khai chi tiết ở các tiểu đoạn §§8-20.
- Đặt vấn đề: các tiểu đoạn §§5-7 nêu các quy định hình thức của mô hình “tính phổ biến tự quy định”: đó là tính phổ biến, tính đặc thù và tính cá biệt (tính cá biệt như là sự thống nhất giữa tính phổ biến và tính đặc thù). Điều quyết định ở đây là chứng minh rằng tính đặc thù của ý chí không phải là cái gì được thêm vào từ bên ngoài, trái lại, là kết quả của việc đặc thù hóa nội tại của chính bản thân ý chí vốn thoát đầu xuất hiện ra như là ý chí phổ biến. Nếu chứng minh được điều ấy (sự đặc thù hóa nội tại của ý chí thoát đầu là ý chí phổ biến), thì các sự quy định như “tính phổ biến” và “tính đặc thù” đều nằm bên trong bản thân khái niệm ý chí, và ý chí rút cục có thể được thấu hiểu như là “tính cá biệt”, theo nghĩa là sự thống nhất giữa tính phổ biến và tính đặc thù. “Tính cá biệt”, trong trường hợp ấy, không gì khác hơn là “tính phổ biến tự quy định”, tức, cả hai: sự tự quy định hay sự tự quyết của ý chí và sự đặc thù hóa nội tại của nó hợp nhất với nhau. Và

ý chí, một khi đã là *sự quy định của bản thân ý chí* thì đó chính là ý chí tự do.

- Đi vào chi tiết, trước hết, cần làm rõ các quy định hình thức này trong §§5-7. Có thể nói ý tưởng về *sự đặc thù hóa nội tại của cái phổ biến* là một trong những cảm thức căn bản của triết học Hegel, nổi tiếng với tên gọi: “mô hình tư biện” (có từ NR và PhG). Theo Hegel, một cái phổ biến đứng đối lập lại với cái đặc thù và chỉ thu gom cái đặc thù vào trong mình thì bản thân cũng chỉ là một cái đặc thù. Vì thế, cái phổ biến đúng nghĩa phải là sự thống nhất giữa tính phổ biến và tính đặc thù. Câu hỏi đặt ra: làm sao cái đặc thù đi vào trong cái phổ biến? Hegel trả lời: cái phổ biến bao giờ cũng đã chứa đựng cái đặc thù, bởi nó chỉ là cái phổ biến khi được trừ tượng hóa khỏi cái đặc thù: sự trừ tượng hóa này thuộc về nó, là sự quy định của chính nó, vì thế, cái đặc thù, được trừ tượng hóa, cũng thuộc về sự quy định của nó. Cơ sở cho cấu trúc này là mô hình về “*sự phủ định nhất định*” như ông nêu rõ trong WL (Khoa học Lôgic): “Điều duy nhất để có *sự tiến lên trong khoa học* là nỗ lực nhận thức về mệnh đề lôgic rằng cái phủ định cũng rất có tính tích cực [hay khẳng định], hay, cái tự mâu thuẫn không giải thể trong cái số không, trong cái hư vô trừ tượng, mà, về cơ bản, chỉ trong sự phủ định của một nội dung *đặc thù*, rằng một sự phủ định như thế không phải là một sự phủ định mà là *sự phủ định của Sự việc nhất định*, do đó, là *sự phủ định nhất định*, về cơ bản, chứa đựng trong kết quả cái từ đó nó được suy ra: điều này quả là một sự lặp thừa, nhưng nếu không như thế, ắt nó là một cái trực tiếp chứ không phải là một kết quả. Vì lẽ cái được rút ra hay sự phủ định là sự phủ định *nất định*, nên sự phủ định này có một *nội dung*” (Suhrkamp, tập 6, tr. 49. Xem thêm *Bách khoa thư I*, BVNS, Sđd, tr. XLVII).
- §§5-7 minh họa sự *phủ định nhất định* này nơi khái niệm về ý chí. Thoạt đầu, ý chí là phổ biến, theo nghĩa nó là một quan năng được xét như là trừ tượng hóa khỏi bất kỳ nội dung nhất định nào của ý muốn. Trong chừng mực đó, nó hiện thân cho “sự phản

tư thuần túy của cái Tôi trong chính mình” (§5), từ đó ý chí xuất hiện như phần triết học về *Tinh thần chủ quan* đã cho thấy. Ở đây, Hegel không muốn nói rằng có một ý chí phổ biến theo nghĩa trống rỗng, một ý chí mà không muốn điều gì hết, trái lại, ông chỉ biểu thị mômen của ý chí thoát đầu tạo ra sự khác biệt với *động cơ bản năng* hay *dục vọng* (*Trieb*): tôi có thể muốn bất kỳ điều gì đồng thời không nhất thiết phải muốn một cái gì nhất định, và chính điều ấy nói lên việc dẹp bỏ mọi sự “giới hạn” của cái muốn do một sự cưỡng chế tự nhiên từ bên ngoài hay từ bên trong tôi. Phần *Nhận xét* cho §5 còn cho thấy: mômen này của tính phổ biến *trừu tượng* tạo nên sự tự do của ý chí theo nghĩa là một *quan năng thuần túy* để muốn một điều gì đó⁽⁸⁾.

- Tuy nhiên, nếu đứng yên hay dừng lại nơi sự quy định này, tức, nếu ý chí chỉ thấy sự tự do của mình là quan năng đơn thuần theo nghĩa *khả thể thuần túy* (Xem thêm §10, *Nhận xét*) thì, theo Hegel, đó chính là sự tự do “tiêu cực”, “phủ định”, hay sự “tự do của giác tính”, do tính trừu tượng của nó. Một sự tự do như thế là tiêu cực, phủ định, vì lẽ: bất kỳ sự quy định tích cực, khẳng định nào của ý chí cũng phải là việc giới hạn tính vô tận của những khả thể, và nhất định phải thể hiện ra như một sự giới hạn tự do đối với cái ý chí chỉ mới hiểu mình như là tự do trừu tượng. (Hegel đưa ví dụ dễ hiểu: những người cứ do dự sẽ không quyết định được điều gì cả vì quyết định nào cũng tỏ ra là một sự giới hạn các khả thể vô hạn của mình). Mặt khác, càng nguy hiểm hơn: theo Hegel, sự tự do mang tính phủ định ấy chỉ trải nghiệm được chính mình thông qua việc thủ tiêu những cái hiện tồn tích cực, vì thế, ông gọi nó là “*sự điên rồ của việc phá hủy*”. Hegel trở lại với nhận xét của ông trong chương “*Sự tự do tuyệt đối và sự khủng bố*” trong PhG⁽⁹⁾ khi lý giải cao trào khủng bố của phái

⁽⁸⁾ Xem thêm chú thích (63) cho §5.

⁽⁹⁾ PhG (*Hiện tượng học Tinh thần*), Tự do tuyệt đối và sự khủng bố §§582-595, BVNS Sdd, tr. 1156 và tiếp.

Jacobin trong Cách mạng Pháp là hậu quả tất yếu của cách hiểu “tiêu cực, phủ định” về sự tự do. Trong chương ấy, Hegel gọi sự tự do tiêu cực, phủ định là “sự điên rồ của việc tiêu biến”.

- Tiểu đoạn §6 bổ sung điều vừa nói bằng một sự kiện hiển nhiên: cái Tôi – với tư cách là ý chí – bao giờ cũng phải muốn *một điều gì đó*, để “đi vào trong *tồn tại-hiện có (Dasein)* nói chung”, để trở thành hiện thực. Và đó chính là “mômen tuyệt đối của *tính hữu hạn* hay của sự *đặc thù hóa* của cái Tôi”.

Trong phần *Nhận xét* cho §6, ông trình bày cụ thể mô hình “phủ định nhất định” đã nói bằng khái niệm về ý chí đặc thù. Trước hết là luận điểm: sự đặc thù hóa cũng là một sự phủ định giống như tính phổ biến trừu tượng trước đây, chỉ có điều *bây giờ là sự phủ định chính tính trừu tượng ấy*. Nhưng, sự phủ định này không phải là cái gì đến từ bên ngoài, đối lập lại với cái phổ biến trừu tượng của ý chí (theo ông, đó là cách nhìn của Kant và Fichte), trái lại, chỉ thể hiện sự kiện: ý chí phổ biến-trừu tượng tự nó là sự phủ định *nhất định* đối với cái đặc thù, và do đó, chứa đựng cái đặc thù bên trong chính mình. Sự thức nhận về “*tính phủ định nội tại*” của cái phổ biến của ý chí, theo đó tính đặc thù của ý chí là *kết quả của việc đặc thù hóa nội tại của nó*, theo Hegel, là “bước tiếp theo mà triết học tư biện phải làm” (§6) để vượt ra khỏi Kant và Fichte.

- Đến §7 thì đã đạt tới “*tính cá biệt*” như là sự thống nhất nội tại giữa tính phổ biến và tính đặc thù của ý chí. Thật thế, sự đặc thù hóa nội tại của ý chí phổ biến trừu tượng (tức, sự tự-quy định của nó) không còn là một tiến trình nơi đó ý chí phải đi ra khỏi chính mình để quan hệ với một cái gì ngoại tại, “*siêu việt*” hòng nhờ đó tưởng rằng mình là tự do, tức tưởng mình được tự quy định một cách hoàn chỉnh và vô-giới hạn. Không, theo Hegel, sự tự do của ý chí không phải là sự vô hạn của nó trong sự đối lập lại với sự hữu hạn của mình như quan niệm của Fichte (§6, *Nhận xét*), trái lại, là *sự thống nhất giữa sự vô hạn và sự hữu hạn* như là kết quả

của việc tự hữu hạn hóa nội tại của ý chí (vốn có tính vô hạn tự-mình) (Xem thêm §22).

Đáng chú ý khi Hegel xác định sự tự do được hiểu như thế là cái gì “tạo ra nơi ý chí chính *Khái niệm, tính bản thể, hay trọng lượng* của nó, giống như trọng lượng tạo nên tính bản thể của vật thể” (§7). Nói cách khác, tự do không phải là cái gì được thêm vào cho ý chí như một tùy thể thêm vào cho bản thể, trái lại, là bản chất của nó, là cái tạo ra nó.

- Trong *Nhận xét* cho §7, Hegel còn cho thấy toàn bộ cấu trúc này của ý chí phụ thuộc đến như thế nào vào cấu trúc của khái niệm tư biện về chữ “Khái niệm” được trình bày trong *Khoa học Lôgic* của ông. *Tính cá biệt*, được Hegel lý giải nơi khái niệm ý chí, “thực sự không gì khác hơn là bản thân Khái niệm”. Ông xem nhiệm vụ của *Lôgic học* là “chứng minh và lý giải chi tiết về chỗ thâm thúy nhất này” (Xem chú thích (68) cho §7). Ở đây, ta chỉ nhắc lại ngắn gọn: việc áp dụng Khái niệm vào cho cái Tôi và ý chí không phải là việc làm đến từ bên ngoài, không phải là dùng cái Tôi (hay ý chí) như một ví dụ đơn thuần qua đó lý giải chữ “Khái niệm”, trái lại, cái Tôi (ý chí) không gì khác hơn là bản thân Khái niệm *đang hiện hữu*. Câu cuối của phần *Nhận xét* giải thích thêm rằng, khi ta suy tưởng về ý chí dựa theo Khái niệm này, ta cần suy tưởng về nó như *một tiến trình*, tức như là “hoạt động tự-trung giới mình với mình và là sự quay trở về-lại trong mình này mà thôi”. Tính tiến trình của Khái niệm, của cái Tôi, của ý chí, đúng như Schnädelbach nhận xét (Sđd, tr. 184) là “một di sản của Fichte, vì Fichte đã xác định cái Tôi như là “hành động” thuần túy (reine Tathandlung)”.
- Từ tiểu đoạn §8 trở đi, bằng việc phân tích cặn kẽ hơn sự “đặc thù hóa” của ý chí, Hegel trình bày thêm *các hình thức* tiếp theo của ý chí và các khái niệm có liên quan.

Nếu hiểu ý chí như là quan năng giữ khoảng cách với thế giới, rồi đặt ra cho mình các mục đích chủ quan để thực hiện thì đó chỉ là *“phương diện hiện tượng của ý chí mà thôi”* (§8). Tại sao như thế? Vì ý chí, trong sự thật (hay chân lý) của nó, vốn bao giờ cũng vượt ra khỏi tính ngoại tại của cái bên trong và cái bên ngoài. Nếu thoát đầu các nội dung của ý chí *xuất hiện ra* như các mục đích để ý chí thực hiện thì chúng vẫn không thuộc về bản chất đúng thật của ý chí mà chỉ thuộc về *hình thức của sự trực tiếp* mà thoát đầu ý chí tất yếu phải thể hiện, và đó chính là cách nhìn sự tự do như một quan năng đơn thuần (§10 và *Nhận xét*). Ở §11, ông bàn ngay đến các *“động lực bản năng, ham muốn và xu hướng”* – những gì mà theo phái Khắc kỷ trước đây cũng như cả theo Kant luôn đe dọa sự tự do của ý chí – và xem chúng thực ra cũng thuộc về *sự trực tiếp* này. Theo ông, ý chí *“tự nhiên”*, tức ý chí bị [bản tính] tự nhiên quy định (với những động lực bản năng, ham muốn, xu hướng...) thật ra vẫn là ý chí hợp lý tính một cách *tự-mình*, tức, mặc nhiên là ý chí tự do, chỉ có điều nó *“chưa có được hình thức của tính hợp-lý tính”* mà thôi (§11).

- Ông dùng §19 để nói rõ hơn về những *“động lực bản năng”* này. Vì lẽ các động lực bản năng, về mặt *tự mình, mặc nhiên (an sich)* là ý chí hợp-lý tính, chỉ có điều chưa xuất hiện dưới hình thức hợp-lý tính, nên theo ông, đòi hỏi của luân lý truyền thống về việc *“thanh lọc các động lực bản năng”* cần hiểu một cách đúng đắn theo nghĩa là: cần làm cho *“những động lực bản năng này trở thành hệ thống hợp-lý tính của việc quy định ý chí”* (§19).

Ông dành nhiệm vụ *“lĩnh hội các động cơ bản năng bằng Khái niệm”* cho *“khoa học pháp quyền”* (nt) là nhằm ủng hộ về lý thuyết cho việc hiện thực hóa yêu sách luân lý cổ truyền là *“thanh lọc các động cơ bản năng”*, theo truyền thống triết học thực hành của Aristoteles: vấn đề không phải chỉ *biết* đức hạnh là gì mà còn phải tự làm cho mình *trở nên* đức hạnh, nếu không, cái biết ấy chẳng ích lợi gì (Xem: Aristoteles, NE II, 1103b).

- Thế nhưng, làm sao để “thanh lọc các động cơ bản năng”, hay “lĩnh hội chúng bằng Khái niệm”? Phần *Nhận xét* cho §11 và §19 giải đáp: các động cơ bản năng, các ham muốn và các xu hướng sẽ phải được *chuyển hóa* thành... *những nghĩa vụ*, vì, theo học thuyết của Hegel về Tinh thần chủ quan, chân lý (hay sự thật) của “các động cơ bản năng, xu hướng và đam mê” không gì khác hơn là tổng thể “những nghĩa vụ pháp lý, luân lý và đạo đức [xã hội]” (Xem: *Bách khoa thư III*, §474) và, đến lượt chúng, những nghĩa vụ này là những cái đối ứng với những quyền hạn mà GPR đang bàn. Như thế, trong lĩnh vực của Tinh thần khách quan, Hegel tiến hành một sự nghiên cứu về tính bổ sung cho nhau giữa nghĩa vụ và quyền hạn (Xem: §§155, 261, *Nhận xét*, và EPW, §486).
- Sự “tự quy định” của Khái niệm trong “tính cá biệt” được Hegel sử dụng như phương tiện để lý giải về sự “khắc quyết” (Beschluss/to resolve) và sự “lấy quyết định” (Entschluss/to decide) (§§12 và 13). Ở đây, Hegel lấy lại mối quan hệ cơ bản giữa *trí tuệ* (Intelligenz) và ý chí đã bàn ở JPG, và cho thấy rằng cái Tôi, trong chừng mực “quyết định” một điều gì đó với tư cách là ý chí, thì, trong thực tế, không gì khác hơn là chính trí tuệ hay “lý tính tư duy” tự quyết định mình trở thành tính hữu hạn, do đó, ý chí cũng chính là *trí tuệ tự hữu hạn hóa chính mình* (§13, *Nhận xét*). Ta không quên rằng, với Hegel, mọi ý chí, ham muốn, lòng tin v.v... đều là các *hình thức* khác nhau của *trí tuệ* hay của *tư duy* (Denken) theo nghĩa rất rộng!
- §§14-16, Hegel trở lại phân tích và phê phán quan niệm về ý chí theo mô hình của tư duy *giác tính*: xem cái phổ biến như cái gì tồn tại bên cạnh hay bên trên cái đặc thù. Ông xem đó là cơ sở cho quan niệm về tự do như là sự *tự do lựa chọn* hay sự *tùy tiện* (Willkür), vốn nổi tiếng như là vấn đề lưỡng phân do Kant nêu ra: “tự do hoặc tất định”. Rồi cuộc tranh luận dai dẳng ở thế kỷ XVIII về câu hỏi: con người là thiện hay ác, xét về bản tính tự nhiên (§18) cũng bị Hegel quy về cho mô hình về sự tùy tiện của

ý chí, xét như sự đối lập cứng nhắc giữa tính phổ biến và tính đặc thù *trừu tượng* của ý chí.

- Như thế, Hegel đã khai triển đầy đủ về khái niệm “ý chí tự do”: ý chí tự do là “*tính phổ biến tự-quy định*” (§21). Các tiểu đoạn còn lại có nhiệm vụ lấp khoảng trống giữa khái niệm về ý chí tự do với “*tồn tại-hiện có*” của nó, tức với pháp quyền (§29). Vì lẽ, sự tồn tại-hiện có này là sự tồn tại-hiện có *khách quan*, nên ở đây mới chính là bước chuyển từ Tinh thần chủ quan sang Tinh thần khách quan.

2.5. Pháp quyền với tư cách là Tinh thần khách quan và cấu trúc của GPR

- Hegel bắt đầu với việc phân biệt giữa ý chí tự do *tự-mình* và ý chí tự do *cho-mình*, để sau đó xác định ý chí tự do *đúng thật* như là sự thống nhất của cả hai. Ý chí là tự do *tự-mình*, vì tự do tạo nên bản chất của nó; còn nó là tự do *cho-mình*, khi nó *biết* về điều ấy. Theo Hegel, ý chí chỉ thực sự là tự do, khi nó vừa thực sự là như thế, vừa *biết* về điều ấy, cho nên, “ý chí chỉ là ý chí tự do, đúng thật khi với tư cách là *trí tuệ tư duy*” (*denkende Intelligenz*) (§21, *Nhận xét*). Đối với khái niệm tự do, điều này có nghĩa: chỉ có sự tự do của ý chí đi kèm với *trí tuệ tự giác* thì mới xứng đáng được gọi là “tự do”. Ông hoàn toàn đồng ý với Kant và Fichte ở chỗ: chính sự tự do *tự giác* mới là “nguyên lý của pháp quyền, của luân lý và của mọi [trật tự] đạo đức” (nt). Ông nêu ví dụ: “người nô lệ không biết về bản chất, tính vô hạn và sự tự do của mình; người nô lệ không biết chính mình như là bản chất: sở dĩ không biết chính mình như thế là vì *không suy tưởng về chính mình*” (nt). Chỉ có *tư duy tự giác* – hay Tự-ý thức – “mới lĩnh hội mình như là bản chất, qua đó, giải thoát mình ra khỏi cái bất tất và cái không-đúng thật” nên nó mới thực sự là nguyên lý của pháp quyền, luân lý và đạo đức. Do đó, ông bảo: “Những ai nói về pháp quyền, luân lý và đạo đức một cách triết học mà đồng thời tìm cách loại bỏ tư duy để cầu viện tới tình cảm, trái

tim, sự xúc động và nhiệt tình thì chỉ nói lên sự khinh miệt sâu sắc nhất đối với tư tưởng và khoa học...” (nt).

- Quan niệm “duy trí” (Intellektualismus) này chính là việc áp dụng Logic học vào các cấu trúc của khái niệm cái Tôi. Mô hình logic này của việc *đặc thù hóa nội tại* được Hegel tiếp thu từ việc lý giải cái “Tự-ý thức” nơi Fichte và Schelling sơ kỳ. Thật thế, cái phổ biến quan hệ với cái đặc thù – như là với kết quả của việc đặc thù hóa của mình – thực ra là quan hệ *với chính mình*: nó cho thấy một cấu trúc mà nói theo ngôn ngữ ngày nay là “tự-quy chiếu” (selbstreferentiell). “Tự-quy chiếu” ở cấp độ của cái Tôi hay của ý thức chính là Tự-ý thức (tôi biết về cái biết của tôi), do đó, Tự do trong nghĩa này, là sự tự do *tự giác* mà tiểu đoạn §21 nói đến.
- Ta nhớ rằng, trong triết học duy tâm Đức, Tự-ý thức có ý nghĩa sâu sắc và phức tạp, khác với cách hiểu truyền thống và thông thường. Trước hết, Tự-ý thức được suy tưởng như là sự thống nhất *chủ quan* giữa chủ thể và khách thể, tức, được hình dung như một cấu trúc trong đó chủ thể bao hàm cả chủ thể lẫn khách thể. Tự-ý thức có giá trị như một sự quy định của chân lý, vì thế, Hegel đi đến luận điểm rằng: ý chí tự do là “đúng thật, hay, nói đúng hơn, là bản thân Chân lý, bởi việc [tự] quy định của nó là ở chỗ tồn tại trong *sự tồn tại-hiện có* (Dasein) của mình – tức, trong cái đối lập – đúng như trong Khái niệm của mình; hay nói khác đi, Khái niệm thuần túy có *sự trực quan về bản thân nó* như là mục đích và thực tại của mình” (§23). Câu viết khá khó hiểu này sẽ dễ hiểu hơn nếu ta nhớ đến một sự tương tự nơi Kant về sự thống nhất giữa *trực quan* và *khái niệm* như là sự thống nhất giữa tính khách thể và tính chủ thể trong lý luận về nhận thức.
- Nhưng, tính tự-quy chiếu của ý chí không chỉ được hiểu theo nghĩa “nhận thức” (kognitiv) (như là Tự-ý thức: cái biết về cái biết của chính mình) mà còn cả theo nghĩa “muốn hành động thực hành” (voluntativ), thể hiện trong câu viết khá bí hiểm:

“Khái niệm trừu tượng của Ý niệm về ý chí nói chung là *ý chí tự do muốn ý chí tự do*” (§27). Chính sự tự-quy chiếu gấp đôi này của ý chí (“nhận thức” và “muốn hành động thực hành”) – được trình bày đa dạng trong các tiểu đoạn §§22-24 –, qua đó, ý chí vẫn ở trong nhà của chính mình trong cái tồn tại khác của mình (*bei sich selbst in seinem Anderen*), tức trở thành tự do và vô hạn, sẽ dẫn tới việc giải thích tính khách quan của ý chí tự do, đó là pháp quyền.

Ở đây, Hegel nhận diện “động lực tuyệt đối của Tinh thần tự do” (§21). Chính “động lực” này giải thích tính quy chiếu gấp đôi ấy (“biết chính mình” và “muốn chính mình”). “Động lực” này đã được đặt cơ sở từ trong triết học Kant và Fichte: lý tính bao giờ cũng bao hàm cả ý chí muốn trở thành lý tính, hay nói gọn là: ý chí hợp-lý tính hay lý tính thực hành, lý tính ban bố quy luật.

- Để hiểu “động lực” này, ta cần trở lại với sự giải thích của Hegel trong phần triết học về Tinh thần *chủ quan*: sự tự-nhận thức hoàn chỉnh của trí tuệ (tư duy) về chính mình như là một trí tuệ hay tư duy tự do và vô hạn tự nó (*per se*) là bước quá độ từ trí tuệ hay tư duy sang ý chí. Khi cái Tôi biết chính mình là tự do thì nó cũng đồng thời muốn mình là một cái Tôi tự do, tức muốn nhìn thấy những sự quy định của mình được thực hiện một cách khách quan (Xem: EPW III, §§468 và tiếp). Trong phần *Dẫn nhập* này của GPR, Hegel áp dụng mô hình này vào cho ý chí tự do – vốn chỉ mới trở nên tự-mình-và-cho-mình (tự giác) về mặt khái niệm, như là hình thái *cao nhất* của Tinh thần tự do nhưng chỉ mới là chủ quan – để giải thích bước chuyển nội tại từ tính chủ quan thành tính khách quan của Tinh thần. Chữ “khách quan” ở đây hiểu theo cả hai nghĩa: sự tự khai triển có hệ thống lẫn sự thực hiện khách quan (§27).
- Do đó, Tinh thần khách quan là tổng thể của việc tự khách thể hóa hay tự khách quan hóa Tinh thần tự do chủ quan. Như đã nói, sự tự khách thể hóa chính là hiện thực của khái niệm về ý chí tự

do: hiện thực do bản thân Khái niệm này mang lại cho chính mình (§1) hay còn được gọi là “vương quốc của sự tự do được hiện thực hóa, là thế giới của Tinh thần do Tinh thần tạo ra từ chính mình như *một giới tự nhiên thứ hai*” đã nói trước đây (§4).

- Ở tiểu đoạn §29, Hegel, một lần nữa, quay trở lại với khái niệm về pháp quyền bị ngộ nhận như là sự tự do *phủ định, tiêu cực* (Xem lại §5). Theo Hegel, đó chính là quan niệm về pháp luật như là sự hạn chế toàn diện đối với ý chí tự do theo cách nhìn của Rousseau, Kant, Fichte (ông lại quy trách nhiệm cho quan niệm này về sự khủng bố mang tính phá hoại thuần túy của Cách mạng Pháp trong thời kỳ thống trị của nhóm Jacobin như đã nói ở §5).
- Hegel khắc phục quan niệm ấy bằng một... giá rất đắt! Sau khi đặt ý chí tự do ở cấp độ của *cái tuyệt đối* (ý chí tự do như là “Ý niệm”, “chân lý”, “cái hợp lý tính”...), ông đúc kết: pháp quyền – như là tồn tại-hiện có của ý chí tự do – “là *cái gì thiêng liêng* nói chung, chỉ vì nó là sự hiện hữu của Khái niệm tuyệt đối” (§30).

Một khi đã đặt pháp quyền, về mặt triết học, trong viễn tượng của cái tuyệt đối, thì bản thân nó không tránh khỏi mang hình thái của cái tuyệt đối, là “*thiêng liêng*”, tức ở bên ngoài sự lựa chọn của con người. Việc kết hợp *sự tự do chủ quan* – như là nguyên tắc nền tảng của ý chí tự do *hiện đại* – với tính “*thiêng liêng*” của pháp quyền là một vấn đề thật sự nan giải và cũng là nghịch lý khó điều hòa đối với Hegel.

- Các tiểu đoạn sau cùng (từ §30-§33) tóm lược toàn bộ quy mô của khái niệm pháp quyền của Hegel theo một trật tự thứ bậc. Trật tự thứ bậc này được xác định bằng các cấp độ phát triển của Ý niệm về tự do trên nhiều bình diện khác nhau: *pháp quyền trừu tượng, luân lý, đời sống đạo đức, Nhà nước, lịch sử thế giới*. Sự triển khai này mang lại hai hậu quả đáng lo ngại:

- cấp độ phát triển cao hơn luôn có quyền hạn hay lẽ phải (Recht) cao hơn đối với cấp độ thấp hơn.
- không thể có sự xung đột *giữa các cấp độ* mà chỉ có thể có sự xung đột *bên trong* một cấp độ. Pháp quyền ở cấp độ thấp luôn phải nhường bước cho cấp độ cao hơn với hậu quả nhãn tiền: pháp quyền hay quyền hạn của Nhà nước sẽ không bị *luân lý* [thuộc cấp độ thấp hơn] giới hạn, mà phải nhường công việc “phán xử” ấy cho “quyền hạn tuyệt đối” của “Tinh thần thế giới” ở trong lịch sử thế giới hiểu như “tòa án thế giới” (Weltgeschichte als Weltgericht/World history as the world’s court of judgement)! (Xem §30, §340).

PHẦN I

PHÁP QUYỀN TRỪU TƯỢNG

PHẦN I

PHÁP QUYỀN TRỪU TƯỢNG

§34

Ý chí tự do tự-mình-và-cho-mình – khi còn ở trong Khái niệm *trừu tượng* của nó – thì mang tính quy định của *sự trực tiếp*. Dựa theo tính quy định này, nó là hiện thực phủ định của chính nó, chỉ quan hệ với mình một cách trừu tượng, đối lập lại với thực tại, tức: là ý chí *cá biệt tồn tại-trong-mình*^(a) của một *chủ thể*. Tương ứng với mômen của *tính đặc thù* [này] của ý chí, nó có thêm một nội dung gồm những mục đích nhất định, và, với tư cách là *tính cá nhân loại trừ* [cái khác]^(b), nó đồng thời đối diện với nội dung này như với một thế giới bên ngoài, có sẵn một cách trực tiếp.

Giải thích thêm (H)

Khi tôi nói rằng ý chí tự do tự-mình-và-cho-mình – khi còn ở trong Khái niệm trừu tượng của nó – thì mang tính quy định của sự trực tiếp, điều này cần phải được hiểu như sau đây:

- Ý niệm đã hoàn tất của ý chí là tình trạng trong đó Khái niệm đã hoàn toàn thực hiện được chính mình, và trong đó sự tồn tại-hiện có (*Dasein*) của nó không gì khác hơn là sự phát triển của chính bản thân Khái niệm. Tuy nhiên, thoát

^(a) in sich einzelner Wille / the inherently individual will / la volonté singulière d'un sujet, restant à l'intérieur d'elle-même; ^(b) ausschließende Einzelheit / exclusive individuality / singularité exclusive.

đầu, Khái niệm là trù tượng, nghĩa là, mọi sự quy định tuy đều được chứa đựng bên trong nó, nhưng cũng chỉ đơn thuần “được chứa đựng” mà thôi: chúng chỉ mới là tự-mình và chưa được phát triển ở trong chính mình thành cái toàn thể (Totalität). Khi tôi nói: tôi là tự do; thì cái Tôi này mới chỉ là sự tồn tại-trong-mình một cách không có sự đối lập; trong khi đó, ngược lại, ở trong Luân lý [cấp độ sau] đã có một sự đối lập, bởi vì ở cấp độ ấy, tôi tồn tại với tư cách là ý chí cá biệt, còn sự Thiện tồn tại với tư cách là cái phổ biến, mặc dù cái phổ biến này là ở trong chính bản thân tôi. Ở cấp độ ấy, ý chí cũng đã có các yếu tố được phân biệt giữa tính cá biệt và tính phổ biến ở trong lòng nó, và, vì thế, là ý chí đã được quy định nhất định^(a). Thế nhưng ở lúc bắt đầu thì một sự phân biệt như thế chưa có mặt, bởi ở trong sự thống nhất [hay nhất thể] trù tượng đầu tiên thì chưa có sự tiến lên, cũng chưa có sự trung giới nào cả: vì thế, ý chí tồn tại trong hình thức của sự trực tiếp, của “Tồn tại”. [Song], sự thức nhận cơ bản đạt được ở đây là: bản thân tính không-được quy định đầu tiên này cũng là một tính quy định. Vì lẽ: tính không-được-quy-định có nghĩa chưa có sự phân biệt giữa ý chí với nội dung của nó, nhưng, bản thân tính không-được-quy-định – khi đối lập với cái được quy định nhất định – thì cũng mang đặc điểm quy định là một cái gì nhất định, đó là, ở đây, sự đồng nhất trù tượng là cái tạo nên tính quy định [của nó]; qua đó, ý chí trở thành một ý chí cá biệt: [ta gọi đó] là **Nhân thân (Person)**.

§35

Tính phổ biến của ý chí tự do tồn tại cho-mình này là tính phổ biến hình thức, tức là, quan hệ với chính mình một cách tự-giác

^(a) bestimmt / determinate / déterminé.

(nhưng vô-nội dung) và đơn giản trong tính cá biệt [tính cá nhân] của mình; và trong chừng mực ấy, chủ thể là *Nhân thân* (*Person*). Trong tính nhân thân (*Persönlichkeit*), với tư cách là nhân thân [cá biệt] này, tôi hoàn toàn bị quy định về mọi phương diện (trong ý chí tùy tiện bên trong của tôi, trong động cơ bản năng và ham muốn, cũng như trong quan hệ với sự tồn tại-hiện có (*Dasein*) trực tiếp của tôi ở bên ngoài), và, tuy tôi là hữu hạn, nhưng lại hoàn toàn là sự quy chiếu thuần túy với chính mình, và, do đó, trong sự hữu hạn của mình, tôi biết tôi như là vô hạn, phổ biến và tự do.

Tính nhân thân chỉ bắt đầu có mặt khi chủ thể không đơn thuần có ý thức về mình nói chung như là Tự-ý thức cụ thể, được quy định nhất định bằng một cách nào đó mà là một Tự-ý thức về mình như là cái Tôi hoàn toàn trừu tượng, trong đó mọi tính hạn chế và tính hiệu lực cụ thể đều bị phủ định và làm cho mất hiệu lực. Vì thế, trong tính nhân thân, có cái biết về chính mình như là đối tượng, nhưng như là một đối tượng được tư duy nâng lên thành tính vô hạn đơn giản và, qua đó, đồng nhất một cách thuần túy với bản thân mình. *Chừng nào chưa đi đến được tư duy thuần túy và cái biết về mình này thì những cá nhân và những dân tộc vẫn chưa có được tính nhân thân.*

Tinh thần tồn tại tự-mình-và-cho-mình khác với Tinh thần hiện tượng [học]^(a) ở chỗ: trong cùng một sự quy định, thì cái sau chỉ là *Tự-ý thức*, là ý thức về mình, nhưng chỉ dựa theo ý chí tự nhiên và những sự đối lập vẫn còn ngoại tại của ý chí ấy (Xem: *Hiện tượng học Tinh thần*, 1807, tr. 101 và tiếp, và

^(a) dem erscheinenden Geist / Spirit in its appearance / L'Esprit se manifeste comme phénomène.

Bách khoa thư các Khoa học triết học, §344)⁽⁹⁵⁾, trong khi đó, cái trước có chính mình – như là cái Tôi trừu tượng và tự do – làm đối tượng và mục đích, và, như thế là *nhân thân (Person)*.

Giải thích thêm (H)

Ý chí tồn tại cho-mình hay ý chí trừu tượng là nhân thân. Thành tựu cao nhất của con người là trở thành một nhân thân (Person), nhưng, dù vậy, sự trừu tượng đơn thuần ngay trong thuật ngữ “nhân thân” (Person) lại nói lên một cái gì bị khinh miệt⁽⁹⁶⁾. Nhân thân khác biệt cơ bản với chủ thể, vì chủ thể chỉ là khả thể của tính nhân thân, bởi bất kỳ cái gì có sự sống thì đều là một chủ thể cả! Vậy, nhân thân là chủ thể có ý thức về tính chủ thể này, vì, trong nhân thân, tôi tồn tại tuyệt đối cho-tôi: nó là tính cá biệt của sự tự do trong cái tồn tại-cho-mình thuần túy. Với tư cách là nhân thân [cá biệt] này, tôi biết tôi là tự do ở trong chính mình và có thể trừu tượng hóa [hay thoát ly] khỏi tất cả, bởi không có gì đứng đối diện với tôi ngoài tính nhân thân thuần túy. | Song, với tư cách là nhân thân [cá biệt] này, tôi lại là một cái gì hoàn toàn bị quy định nhất định: bao nhiêu tuổi, cao bao nhiêu, đang ở trong phòng này và còn bao nhiêu thứ đặc thù khác. Vậy, nhân thân vừa là cái gì rất cao, vừa là cái gì thật thấp kém: trong nó, có mặt sự thống nhất của

⁽⁹⁵⁾ PhG 166-167; EG §424.

⁽⁹⁶⁾ PhG, §480 (*Hiện tượng học Tinh thần*, BVNS dịch và chú giải, tr. 975): ... “Ngay trong bản thân tiến trình tạo nên hiệu lực hiện thực cho mình, ý thức về pháp quyền thực ra đã trải nghiệm sự đánh mất thực tại của mình, trải nghiệm tính vô-bản chất hoàn toàn của chính mình, và [thấy rằng] việc biểu thị một cá nhân như là một “pháp nhân” (Person) là một cách diễn tả khinh miệt”. [Trong HTHTT, “Person” được bàn như một hình thái ý thức ở cấp độ “Tình trạng pháp quyền” (Rechtszustand) của đế quốc La Mã, biểu thị “tính nhân thân” trừu tượng của sự bình đẳng của mọi người trước pháp luật. Bây giờ, trong *Triết học pháp quyền*, nhân thân (Person) được xét như mômen trừu tượng và hình thức của Khái niệm pháp quyền (Xem thêm §37 tt)].

cái vô hạn và cái tuyệt đối hữu hạn, của ranh giới nhất định và cái thực sự không-ranh giới. Sự kỳ vĩ^(a) của nhân thân là ở chỗ: nó có thể gánh vác được sự mâu thuẫn này, một mâu thuẫn mà không có gì ở trong thế giới tự nhiên có thể chứa đựng hay chịu đựng nổi.

§36

1. Tính nhân thân, nói chung, bao hàm năng lực pháp lý^(b) và tạo nên Khái niệm lẫn cơ sở (vốn bản thân cũng là trừu tượng) cho pháp quyền trừu tượng và, do đó, cho pháp quyền hình thức. Vì thế, mệnh lệnh của pháp quyền là: *“Hãy là một nhân thân và tôn trọng những người khác như là những nhân thân!”*.

§37

2. Tính đặc thù của ý chí tuy là một mômen trong toàn bộ ý thức về ý chí (Xem §34), nhưng nó chưa được bao hàm ở trong tính nhân thân trừu tượng xét như tính nhân thân trừu tượng. Vì thế, dù nó có mặt - như là ham muốn, nhu cầu, động lực bản năng, lòng thiên ái v.v... -, nhưng nó vẫn còn khác biệt với tính nhân thân, với sự quy định của tự do. Do đó, trong pháp quyền hình thức, vấn đề không phải là [bàn] về lợi ích đặc thù, về sự thuận lợi hay về sự sung sướng của tôi, và cũng không bàn về cơ sở quy định đặc thù của ý chí tôi, tức, không bàn về sự thức nhận và ý định^(c) [của tôi].

^(a) Hoheit / the supreme achievement / la grandeur; ^(b) Rechtsfähigkeit / capacity for right / capacité du droit; ^(c) Einsicht und Absicht / insight and intention / ma manière de voir les choses ou mon intention.

Giải thích thêm (H)

Vì lẽ trong nhân thân, tính đặc thù chứa có mặt với tư cách là sự tự do, nên tất cả những gì liên quan đến tính đặc thù ở đây đều là một cái gì dừng đứng. Nếu ai đó chỉ quan tâm đến pháp quyền hình thức của mình, thì điều này có thể chỉ là sự ngoan cố đơn thuần như vốn thường gặp nơi những kẻ có đầu óc hẹp hòi, bởi con người thô lậu thì hầu hết luôn bám chặt lấy quyền của mình, trong khi con người khoáng đạt lại tìm cách phát hiện thêm những phương diện khác liên quan đến sự việc. Vì thế, pháp quyền trừu tượng thoát đầu chỉ là một khả thể đơn thuần, và, trong phương diện đó, là cái gì [đơn thuần] hình thức^(a) khi so sánh với toàn bộ phạm vi của mối quan hệ. Cho nên một sự quy định của pháp luật chỉ mang lại cho tôi một thẩm quyền^(b), nhưng không tuyệt đối tất yếu rằng tôi sẽ theo đuổi quyền ấy của tôi, bởi nó chỉ là một phương diện của toàn bộ mối quan hệ. Thật thế, khả thể là tồn tại, nhưng cũng đồng thời có nghĩa là: có thể không tồn tại.

§38

Đối với hành động cụ thể và các quan hệ luân lý và đạo đức, pháp quyền trừu tượng chỉ là một khả thể so với phần còn lại của nội dung của chúng, và sự quy định của pháp luật, vì thế, chỉ là một sự cho phép hoặc một thẩm quyền⁽⁹⁷⁾. Cùng một lý do về sự

(a) etwas Formelles / formal in character / une situation de forme; (b) Befugnis / warrant / m' autoriser.

(97) Xem thêm Nhận xét của Hegel trong các bài giảng: “Được phép làm có nghĩa là “khả hữu dựa theo pháp luật” (VPR 17 45); “Cái được phép làm thì không vi phạm ý chí tự do của tôi, còn cái được quyền làm (Befugnis) là cái mà những người khác phải thừa nhận” (VPR I, 255).

trừu tượng như thế, sự tất yếu của pháp quyền này bị giới hạn ở việc phủ định - tức, *không vi phạm* tính nhân thân và những gì rút ra từ tính nhân thân. Cho nên, trong pháp luật, chỉ có *những sự cấm đoán*; và hình thức *thực định* của mệnh lệnh của pháp luật thì, xét đến cùng về nội dung, đặt cơ sở trên sự cấm đoán⁽⁹⁸⁾.

§39

3. Tính cá biệt [tính cá nhân] lấy quyết định và có tính trực tiếp của nhân thân quan hệ với một giới tự nhiên có sẵn. Như thế, tính nhân thân của ý chí đứng đối lập lại với tự nhiên với tư cách là *một cái chủ quan*. Nhưng, vì lẽ tính nhân thân là vô hạn và phổ biến trong chính nó, nên việc giới hạn ở tồn tại đơn thuần chủ quan này là [tự] mâu thuẫn và *vô hiệu*^(a). Tính nhân thân là cái gì hành động để *vượt bỏ* sự giới hạn này và mang lại thực tại cho chính mình, hay, cũng đồng nghĩa như thế, để thiết định sự tồn tại-hiện có (Dasein) ấy như là sự tồn tại-hiện có của chính mình.

§40

Pháp quyền thoát đầu là sự tồn tại-hiện có (Dasein) trực tiếp. | Đó là sự tồn tại-hiện có mà sự tự do mang lại cho chính mình bằng một cách trực tiếp,

a) như là sự *chiếm hữu*^(b). | Sự chiếm hữu là *sở hữu*^(c). | Ở đây, sự tự do là sự tự do của ý chí trừu tượng *nói chung*, hay, cũng

(a) *nichtig* / null and void / nulle; (b) *Besitz* / possession / possession; (c) *Eigentum* / property / propriété.

(98) “Mọi mệnh lệnh của pháp quyền đều chỉ là những sự cấm đoán” (ngoại trừ mệnh lệnh: “hãy là một nhân thân”) (VPR 17 45), PR §36.

đồng nghĩa như thế, là sự tự do của một *nhân thân cá nhân* chỉ quan hệ với chính mình.

- b) một nhân thân, khi phân biệt mình với mình, quan hệ với một *nhân thân khác*; và cả hai sở dĩ có sự tồn tại-hiện có (Dasein) đối với nhau chỉ là với tư cách *những người sở hữu*^(a). Sự đồng nhất *tự-mình* của họ nhận được sự hiện hữu (Existenz) thông qua việc chuyển sở hữu của người này sang cho người kia bởi ý chí chung và bảo tồn các quyền của cả hai bên, - nghĩa là, bằng *hợp đồng* [hay *khế ước*].
- c) Ý chí – khi chỉ quan hệ với mình và tự phân biệt bên trong chính mình (như trong a) hơn là được phân biệt với một nhân thân khác (như trong b) – là một ý chí *đặc thù*, vừa khác biệt, vừa đối lập lại với mình xét như với ý chí *tồn tại tự-mình-và-cho-mình*, chính là ý chí tạo ra sự *phi pháp*^(b) và *tội ác*^(c).

Giống như nhiều sự phân chia khác cùng loại, việc phân chia pháp quyền thành một bên là *quyền về nhân thân và vật*^(d) và bên kia là *quyền về những hành vi*^(e) trước hết nhằm mục đích áp đặt một trật tự ngoại tại lên trên khối chất liệu hỗn độn đang có. Đặc điểm chủ yếu của sự phân chia này là sự lẫn lộn khi nhập chung những quyền vốn lấy những quan hệ bản thể làm tiền đề - như gia đình và Nhà nước - với những quyền chỉ quan hệ đến tính nhân thân trừu tượng. Sự phân chia của Kant – và được nhiều người khác ưa thích – thành *quyền về vật*, *quyền về nhân thân* và *quyền*

^(a) Eigentümer / owners of property / propriétaires; ^(b) Unrecht / wrong / injustice; ^(c) Verbrechen / crime / crime; ^(d) Personen-Sachenrecht / rights of persons and things / droit personnel et droit réel; ^(e) Recht zu Aktionen / right of actions / procédure.

về hành vi trong gia đình⁽⁹⁹⁾ [hay quyền nhân thân-đối vật] là một ví dụ tiêu biểu về sự lẫn lộn này. Bàn sâu về sự lệch lạc và vô-khái niệm của việc phân chia thành *quyền về nhân thân* và *quyền về vật* - vốn là sự phân chia cơ bản trong Luật La Mã (quyền về hành động liên quan đến việc quản trị và thực thi công lý^(a) không thuộc về sự phân loại này) ắt sẽ dẫn ta đi quá xa. Ở đây, ít ra cũng đã sáng tỏ rằng chỉ có [tính] *nhân thân* mới có quyền đối với *vật*, và, vì thế, quyền nhân thân, về bản chất, là *quyền về vật* – “vật” (Sache) được hiểu theo nghĩa khái quát như là tất cả những gì ngoại tại đối với sự tự do của tôi, thậm chí kể cả thân thể và sự sống của tôi. Quyền về vật này là quyền của [tính] *nhân thân* xét như tính *nhân thân*. Trong khi đó, trong Luật La Mã, cái được gọi là *quyền của nhân thân* chỉ xét một con người với tư cách là một nhân thân khi có *một cương vị*^(b) nào đó (Xem: Heineccius, *Elementa iuris civilis / Dân luật cương yếu*, (1728), §75), vì thế, trong Luật La Mã, bản thân tính nhân thân cũng chỉ đơn thuần là một *đẳng*

^(a) Rechtspflege / administration of justice / administration de la justice; ^(b) Status.

⁽⁹⁹⁾ Cách phân chia truyền thống thành pháp quyền về nhân thân, về sự vật và về hành vi trong Luật La Mã, Xem Justinian, *Institutes* 1.2.12; Justinian *Digest* 1.5.1 và Gaius, *Fastitutes* 1.8. Với Kant, RL §10, 260: “*Quyền về vật*” (*Sachenrecht / the right of things*) là quyền sở hữu chúng (RL §§11-17); “*quyền nhân thân*” (*persönliches Recht / the right of persons*) là quyền tự nguyện thực hiện những hành vi của nhân thân do hợp đồng mang lại (RL §§18-21); “*quyền nhân thân-đối vật*” hay “*quyền về hành vi trong gia đình*” (*das auf dinglicher Art persönliche Recht / personal right of a real kind*) (RL §22) là quyền được thực thi trong các quan hệ gia đình: quyền của vợ chồng đối với nhau (RL §§24-27) và quyền của cha mẹ đối với con cái (RL §§28-29).

cấp^(a) hay *tình trạng*^{(b)(100)}, đối lập lại [tình trạng] nô lệ. Ngoài quyền đối với *nô lệ* (trong đó có lẽ cả đối với trẻ con) và *tình trạng vô quyền*^(c) (*capitis diminutio*)⁽¹⁰¹⁾, nội dung của cái gọi là quyền về nhân thân trong Luật La Mã liên quan đến *các quan hệ gia đình*⁽¹⁰²⁾. Ngoài ra, nơi Kant, các quan hệ gia đình lại thuộc về *các quyền nhân thân theo kiểu đối vật*^{(d)(103)}. – Vì vậy, quyền về nhân thân trong Luật La Mã không phải là quyền của nhân thân *xét như nhân thân*, mà chỉ là quyền của một nhân thân *đặc thù*; - về sau, ta sẽ thấy rằng cơ sở thực chất của quan hệ gia đình thực ra

(a) Stand / estate / rang; (b) Zustand / condition / état; (c) Rechtlosigkeit / rightlessness / l'état de privation de droit; (d) auf dingliche Weise persönliche Rechte / personal rights of a real kind / les droits personnels selon une modalité extérieure.

(100) Luật La Mã: “trong pháp luật, con người và nhân thân là hoàn toàn khác nhau. Con người là một hữu thể sở hữu một cơ thể người và một tinh thần có lý trí; còn nhân thân là một con người được xét như có một cương vị (status) nhất định” (J. G. Heineccius, *Elementa iuris civilis (Dân luật cương yếu)*, Amsterdam, 1726, §75), dẫn theo H. B. Nisbet, Sđd, tr. 405. Xem thêm Chú thích (96).

(101) *Caput*: sở hữu một cương vị pháp lý nào đó; còn *capitis diminutio* là khi cương vị ấy bị thay đổi hay mất đi, chẳng hạn, khi bị bán làm nô lệ (Justinian, *Institutes*, I. 16.1-2; Gaius, *Institutes* I. 160).

(102) Có lẽ cơ sở để đồng nhất hóa quyền của nhân thân với luật gia đình đó là: trong Luật La Mã, cần ba điều để con người trở thành một “nhân thân” (Person): a) *caput* hay cương vị (Xem chú thích 101); b) *libertas* hay năng lực phục tùng các quyền và nghĩa vụ của một công dân La Mã, và c) *familia* hay năng lực phục tùng các quyền và nghĩa vụ làm thành viên của một gia đình La Mã (Justinian, *Digest*, I. 5). Nhưng, Hegel cũng thấy rằng chữ “Person” (nhân thân) có khi được dùng theo nghĩa lỏng lẻo trong Luật La Mã, khiến cho một người nô lệ có khi cũng được gọi là một “nhân thân”, Xem: *Hiện tượng học Tinh thần*, §477, (theo H. B. Nisbet, tr. 405).

(103) Kant, RL (*Học thuyết về pháp quyền*), §§ 22-30.

là sự từ bỏ tính nhân thân. Vậy, quả là ngược ngạo khi bàn về quyền của nhân thân trong *tính quy định đặc thù* của nó trước khi bàn về quyền phổ biến của tính nhân thân.

- Với Kant, *những quyền nhân thân* là những quyền nảy sinh từ một hợp đồng hay khế ước, là nơi tôi cho ra một cái gì hay thực hiện một dịch vụ - trong Luật La Mã, cái *ius ad rem* [cũng] nảy sinh từ một *obligatio*⁽¹⁰⁴⁾. Tất nhiên, chỉ có một nhân thân mới bó buộc phải thực thi các điều khoản của một hợp đồng, cũng như chỉ có một nhân thân mới sở đắc quyền được thấy chúng được thực thi. | Song, không phải vì thế mà có thể gọi một quyền như thế là một quyền nhân thân: *bất kỳ* quyền nào cũng chỉ có thể thuộc về một nhân thân, và, xét một cách khách quan, một quyền dựa trên hợp đồng không phải là một quyền *đối với* một nhân thân, mà chỉ đối với cái gì ngoại tại đối với nhân thân, hay, nói khác đi, đối với cái gì nhân thân có thể *từ bỏ*, tức, bao giờ cũng là một vật.

⁽¹⁰⁴⁾ Kant, RL (*Học thuyết về pháp quyền*), §§ 18-21.

CHÚ GIẢI DẪN NHẬP

PHẦN I: PHÁP QUYỀN TRỪU TƯỢNG (§§34-40)

3.1. Lĩnh vực nghiên cứu

- Thoạt nhìn, Phần I (*Pháp quyền trừu tượng* §§34-104) có đối tượng nghiên cứu là luật tư pháp và luật hình sự, còn phần công pháp sẽ được dành cho Chương về Nhà nước thuộc phần III (§§257-360). Tuy nhiên, cần lưu ý rằng, nhiệm vụ của *triết học pháp quyền* không phải là để thay thế cho khoa luật học thực định. Do đó, nó chỉ tập trung vào khái niệm “pháp luật”, mà ở đây là *các khái niệm cơ bản* của tư pháp và hình sự như là kết quả của sự tự-phát triển của khái niệm pháp quyền từ triết học về Tinh thần chủ quan.
- Trong tinh thần đó, triết học pháp quyền không xét các điều kiện *riêng biệt* của pháp luật thực định, tức của pháp luật có giá trị hiệu lực hiện hành. Ở §3, Hegel nêu các điều kiện riêng biệt mà pháp luật thực định phải phụ thuộc vào, chẳng hạn như “*hình thức* có giá trị trong một Nhà nước nhất định” với các yếu tố như đặc điểm quốc gia, thủ tục tổ tụng và những quy định chi tiết. Do đó, đối với sự phát triển của khái niệm pháp luật trong phạm vi tư pháp, triết học pháp quyền chỉ tự giới hạn trong *các phạm trù cơ bản* như “*sở hữu*” và “*hợp đồng*” (hay *khế ước*) cùng với những phạm trù phái sinh của chúng. Cũng thế, trong lĩnh vực hình sự, triết học pháp quyền chỉ đề cập các phạm trù: “*sự phi pháp ngay tình*”, “*sự lừa đảo*” và “*tội ác*” cùng các nguyên tắc chủ yếu của *sự trừng phạt*.

- Các phạm trù ấy đều phát xuất từ Luật La Mã cổ đại. Điều ấy không lạ, vì vào thời Hegel, việc tìm hiểu và nghiên cứu Luật La Mã là đương nhiên trong ngành luật học, với bộ *Corpus iuris civilis* (Dân luật La Mã). Thêm vào đó, truyền thống Dân luật La Mã ăn sâu vào hệ thống pháp luật Tây phương, kể cả trong những bộ luật hiện đại, từ *Bộ luật phổ thông nước Phổ* (*Allgemeines preußisches Landrecht*, 1784), rồi *Bộ luật Napoléon* (*Code Napoléon*, 1804) cho đến *Bộ luật dân sự Đức* ngày nay (*Deutsches bürgerliches Gesetzbuch*, 1900). Bàn về pháp quyền, Hegel không thể không xuất phát từ thực tiễn luật pháp và cả nền văn hóa luật pháp ấy.

- Tuy nhiên, cần lưu ý đến quan hệ nước đôi của Hegel đối với Luật La Mã. Một mặt, trong các tác phẩm thời trẻ, ông luôn thừa nhận rằng nền pháp luật Châu Âu là di sản của Luật La Mã (Xem: NR, Suhrkamp 2, tr. 491 và tiếp, và nhất là Chương: “*Tình trạng pháp quyền*” trong *PhG/Hiện tượng học Tinh thần*, §§477-483, Sđd tr. 970 và tiếp), và ta không thể hiểu được khái niệm *pháp luật* hay *pháp quyền* mà không biết đến Luật La Mã. Nhưng, mặt khác, ông xem *Corpus iuris* (Luật La Mã) – có người cho rằng do ông có hiểu biết chưa đầy đủ về nó! – chứa đựng rất nhiều những quy phạm và quy định không chỉ bất tất, phản lý tính mà còn phản đạo đức (theo cách hiểu của ông về chữ “đạo đức”/Sittlichkeit). Do đó, ông không chịu dừng lại ở việc tiếp thu Luật La Mã một cách không có phê phán (Xem sự đả kích của ông đối với Gustav Hugo, đại biểu và là người thành lập trường phái “duy sử” trong luật học: §3). Thay vì chỉ thấy sự cần thiết trong việc hệ thống hóa và hợp lý hóa Luật La Mã cũng như không đồng ý – như các tác giả thuộc “phái lãng mạn” – dành riêng công việc này cho các nhà luật học thực định, Hegel nỗ lực tách biệt giữa cái “tồn tại-hiện có” đơn thuần, “những cái bất tất”, “những hiện tượng không bản chất” trong Luật La Mã với việc nhận thức phần “lý tính của hiện thực” đúng nghĩa trong

Luật La Mã. Phần I này của GPR tự đặt cho mình – cũng như cho toàn bộ triết học pháp quyền – nhiệm vụ ấy.

- Làm công việc này, Hegel tất yếu phải giải quyết mối quan hệ giữa pháp quyền tự nhiên và di sản La Mã của pháp luật thực định. Ta nhớ rằng các nhà lý luận lớn về pháp quyền tự nhiên trong thời Trung đại lẫn Cận đại (cho đến Kant) đều xem mình là kẻ kế tục tự nhiên của Luật La Mã. Họ sử dụng một cách “hồn nhiên” những phạm trù cơ bản của Luật La Mã như “nhân thân” (Person), “sở hữu”, “hợp đồng hay khế ước”, “sự vi phạm” v.v... để dựa vào đó mà đặt nền tảng cho pháp luật – nhất là dân luật – nói chung. Ranh giới giữa việc “hợp lý hóa, hiện đại hóa” Luật La Mã và việc đặt cơ sở cho pháp luật nói chung rất khó phân biệt. Ở đây, họ gặp phải hai luận cứ học búa phản bác lại pháp quyền tự nhiên: luận cứ về *vòng tròn luẩn quẩn* và luận cứ về *sự phóng chiếu*.
- Luận cứ chống lại “vòng tròn luẩn quẩn”: chẳng hạn, tình trạng pháp quyền không thể là *kết quả* của khế ước xã hội hay khế ước cai trị, bởi lý do đơn giản rằng bản thân khái niệm *khế ước* hay *hợp đồng* (Vertrag/contract/contrat) cũng vốn là một khái niệm pháp lý, lấy tình trạng pháp quyền làm tiền đề (có ngay trong Luật La Mã). Vì thế, John Locke đã cố khắc phục khó khăn này bằng cách chỉ hiểu “khế ước xã hội” như một sự “*thỏa thuận*” [tư pháp, dân sự] (*agreeing*)⁽¹⁾ (Xem: *Chú giải dẫn nhập* 4.1, 4.2 và 4.3, tr. 192 và tiếp).
- Luận cứ chống lại sự phóng chiếu cho rằng những quyền hạn cơ bản của con người trong tình trạng tự nhiên tiền-xã hội và tiền-Nhà nước mà các học thuyết về pháp quyền tự nhiên thời cận đại

⁽¹⁾ John Locke: *An Essay on Human Understanding*/Một luận văn về giác tính con người; Oxford 1975, §95.

lấy làm điểm xuất phát thật ra không gì khác hơn là những quy định trong *hiện thực pháp luật* được phóng chiếu để thiết kế nên một “tình trạng tự nhiên” giả định và tưởng tượng⁽²⁾.

Hegel sử dụng cả hai luận cứ này, nhưng là để chống lại nỗ lực của phái “duy sử” muốn quy giản pháp quyền tự nhiên vào hiện thực mang tính lịch sử của pháp luật. Như đã biết, ông bảo vệ pháp quyền tự nhiên *bằng cách cải tạo nó*: pháp quyền tự nhiên chỉ được thừa nhận và chỉ có ý nghĩa khi hiểu đó là lý thuyết triết học về “*bản tính tự nhiên*”, tức, về *bản chất* và “*lý tính*” của pháp luật.

Vậy, trong phần I của GPR, Hegel không chỉ bàn về các phạm trù cơ bản của Luật La Mã mà cả các phạm trù của pháp quyền tự nhiên thời cận đại. Ông chống lại sự đối lập cứng nhắc giữa pháp quyền tự nhiên và pháp luật thực định (§3, *Nhận xét*) với lập luận rằng cả hai lĩnh vực phải dựa trên *bản tính tự nhiên* của pháp luật và do đó, cần quy chiếu lẫn phê phán các cấu trúc cơ bản của Luật La Mã.

3.2. Pháp quyền “trừu tượng” là gì?

- ... “*pháp quyền trừu tượng, và, do đó, là hình thức*” (*abstrakt und daher formell*) (§36): Định nghĩa ngắn gọn này không dễ hiểu tí nào! Ta thường quen nói ngược lại: “hình thức, và, do đó, trừu tượng”, nghĩa là, ta quen hiểu cái trừu tượng là cái hình thức, đối lập lại với cái nội dung, chất liệu. Trong pháp luật, điều này có nghĩa: hệ thống pháp luật hay các quy phạm khách quan chưa có

⁽²⁾ Bản thân J. J. Rousseau (và cả Hegel, trong NR, Suhrkampz, 445) cũng dùng luận cứ này để phản bác các mô hình về “tình trạng tự nhiên”. Xem: J. J. Rousseau: *Về nguồn gốc của sự bất bình đẳng giữa con người* (1755), bản tiếng Đức, trong *Schriften zur Kulturkritik*, Weigend ấn hành, Hamburg 1971.

sự áp dụng vào hiện thực pháp lý bởi những con người hiện thực. Rồi cặp quy định đối lập: “trừu tượng/thực định” cũng không giúp dễ hiểu hơn, vì theo ông, trong xã hội, pháp quyền trừu tượng vẫn có tính trừu tượng-thực định, tức có giá trị hiệu lực thực tế! (Xem: §3, *Nhận xét*). Vậy, phải hiểu chữ “trừu tượng” ở đây như thế nào?

- Cách hiểu của Hegel về cặp khái niệm “trừu tượng/cụ thể” khác với cách hiểu thông thường; ông hiểu theo đúng nghĩa *nguyên thủy* của chúng:

trừu tượng (từ chữ Latinh *abstrato*: rút bớt đi, bỏ bớt đi), theo Hegel, là khi suy tưởng về sự vật, ta gạt bỏ bớt đi sự phong phú của những sự quy định để chỉ giữ lấy một hay một số sự quy định. Ngược lại, suy tưởng một cách cụ thể (Latinh: *concreresco*: cùng lớn lên) là biết cách hợp nhất càng nhiều càng tốt những sự quy định của sự vật (Xem: bài viết ngắn của Hegel: *Wer denkt abstrakt? / Ai suy tưởng trừu tượng?*, trong Suhrkamp, 2, tr. 575 và tiếp).

- Áp dụng cách hiểu ấy vào luật pháp, trước hết ta phải xuất phát từ sự quy định của pháp luật – như là tồn tại-hiện có của ý chí tự do –, và điều này *không* cho phép ta xem pháp quyền hay pháp luật trừu tượng chỉ như là những quy phạm đơn thuần khách quan, đối lập lại với việc hiện thực hóa chúng một cách chủ quan, bởi khái niệm về pháp quyền, như đã biết, ngay từ đầu đã bao hàm cả hai: tính chủ quan và tính khách quan. Vậy, pháp quyền hay pháp luật trừu tượng vẫn là sự thống nhất của cái chủ quan lẫn cái khách quan, giữa Khái niệm và hiện thực, chỉ có điều: ở trong hình thức *trừu tượng*, tức, trong hình thức chưa được phát triển của việc cụ thể hóa những sự quy định của nó. Ông giải thích ngay trong câu đầu của tiểu đoạn §34: “Ý chí tự do tự-mình-và-cho-mình – khi còn ở trong Khái niệm *trừu tượng* của nó – thì mang tính quy định của *sự trực tiếp*”.

Cái “trừu tượng” – như là cái trực tiếp – có tính chất là cái “*hình thức*” (*das Formelle*) đồng nghĩa với việc: trong giai đoạn của sự trực tiếp, sự phát triển của Khái niệm pháp luật thông qua việc “đặc thù hóa nội tại” *chưa* thực sự bắt đầu. Trong chừng mực đó, ở đây, cái *hình thức* (*das Formelle*) không phải là cái vỏ ngoài (*das Formale*) để phân biệt với cái nội dung đặc thù, mà là cái phổ biến trước khi có sự phát triển biện chứng hay sự phát triển phủ định-nội tại của nội dung cụ thể.

- Nếu pháp quyền trừu tượng – ngay trong hình thức còn trừu tượng nhất của nó – vẫn đã là một sự thống nhất giữa Khái niệm và thực tại, giữa hình thức và nội dung, giữa tính chủ thể và tính khách thể, thì rõ ràng là tính chủ thể và tính khách thể ở đây cũng chỉ mới hoàn toàn “trừu tượng”, tức, phải được hiểu trong sự quy định *đầu tiên, trực tiếp*, và, vì thế, hoàn toàn “*hình thức*” của nó, đó là:
 - phương diện chủ thể của pháp quyền (trừu tượng) là “*tính nhân thân*” (*Persönlichkeit/personality*) hay “*tồn tại như là nhân thân*” (*Personsein*), còn chủ thể thực hiện sự quy định này là “*nhân thân*” (*Person*).
 - phương diện khách thể là *sự vật* hay *vật* (*Sache/Thing*) (§42).
- “*Nhân thân*” (*Person*) được hiểu như là ý chí tự do *tự-mình-và-cho-mình* nhưng chưa có mọi sự quy định tiếp theo. Nói khác đi, nhân thân ở đây đã chứa đựng mômen của tồn tại-cho-mình và sự tự do, nhưng còn hoàn toàn “trừu tượng”, tức, đi trước mọi sự phát triển khái niệm: bản thân ý chí tự do *tự-mình-và-cho-mình thoát đầu* mới chỉ là ý chí-tự-mình-và-cho-mình... *một cách tự-mình* (an sich) mà thôi! Vì thế, “nhân thân” là “cơ sở còn trừu tượng của pháp quyền trừu tượng và, do đó, của pháp quyền *hình thức*” (§36).

- Cái tồn tại-cho mình còn chưa được quy định cụ thể của nhân thân mà ý chí tự do tự-mình-và-cho-mình trong tình trạng của tồn tại *tự-mình* đang hiện thân chính là mômen của việc *tự-quan hệ thuần túy* với mình: những gì nhân thân nhận thức và thực hiện trong sự tự-quan hệ này chính là bản thân sự tự do nhưng còn chưa được quy định. “Tự do” đúng nghĩa, như đã biết, bao giờ cũng là *tính phổ biến tự-quy định* của ý chí (Xem: *Chú giải dẫn nhập* 2.4, tr. 134), vì thế, trải nghiệm sự tự do vô hạn của mình ở trong “cái khác” của mình, tức trong cái đặc thù hay trong nội dung của ý chí. Như thế, cái tồn tại-cho-mình – như là sự quy định của nhân thân – bao giờ cũng bao hàm phương diện *khách quan*, vì phương diện này là bộ phận cấu thành của *sự tự do* mà nhân thân nhận thức như là quy định cơ bản của mình. Ta hỏi: cái “khách quan” này ở đâu khi chưa có mọi sự quy định xa hơn của pháp quyền bằng việc đặc thù hóa nội tại hay sự phát triển biện chứng? Về mặt khái niệm, nó chính là “*sự vật bên ngoài trực tiếp*” (§33). Đó là cái mà nhân thân quan hệ và xem như là *hiện thực* của sự tự do của mình.
- Nói dễ hiểu hơn, vì lẽ pháp quyền trừu tượng còn mang tính “hình thức”, chưa được quy định xa hơn, nên nó bao hàm nhiều hệ quả:
 - a) chủ thể ở đây chỉ được tính như là *những nhân thân*, chứ chưa phải như những hữu thể *luân lý* và *đạo đức* trong các mối quan hệ phức tạp đến sau như là *con người*, là cha, là mẹ, là con trong một gia đình, là thành viên của xã hội dân sự hay là công dân của một Nhà nước. Ở đây, việc tồn tại-như-nhân thân chỉ giới hạn ở *năng lực pháp lý thuần túy* mà thôi (§36).

Điều này dễ hiểu nếu ta xét ý nghĩa nguyên thủy của chữ “Person” (từ tiếng Latinh: *persona*: mặt nạ, vai trò, tính cách): trong pháp luật, con người được hiểu như *nhân thân (Person)* có

nghĩa chỉ nhìn họ như kẻ giữ một vai trò trong mối quan hệ pháp lý nhất định, không xét đến các mặt khác. Do đó, Hegel rút ra từ đó một nhận định nổi tiếng: thừa nhận con người như một nhân thân với sự tự do và năng lực pháp lý đầy đủ vừa là sự đánh giá cao con người, vừa là sự xem nhẹ, khinh miệt như khi nói trong tiếng Đức: “Diese Person!” [“Cái thứ người này!”]: “Thành tựu cao nhất của con người là trở thành một nhân thân, nhưng dù vậy, sự *trừu tượng* đơn thuần ngay trong thuật ngữ “nhân thân” (Person) lại nói lên một cái gì bị khinh miệt” (§35, *Giảng thêm*, và Chú thích 96 cho §35 về câu nói tương tự trong *Hiện tượng học Tinh thần*). Sự hàm hồ cũng có trong khi dùng chữ “chủ thể” (Subjekt) (vừa theo nghĩa một chủ nhân của hành động, vừa theo nghĩa một kẻ phụ thuộc) cũng như trong chữ “sự việc, sự vật”. Cả hai sự hàm hồ này là kết quả từ việc bị “vật hóa” của các quan hệ giữa những “nhân thân” với nhau, diễn ra trong pháp luật trừu tượng⁽³⁾.

b) tính trừu tượng của pháp luật ở đây khiến cho ta chưa quan tâm đến các cơ sở quy định ý chí cá nhân (§37) cũng như các hoàn cảnh cụ thể của các quy định ý chí ấy. Cái “hình thức” của pháp luật, do tính trừu tượng ấy tạo ra, chỉ mới đề cập trực tiếp đến tổng thể những khả năng hành động: các sự cho phép và các thẩm quyền (§38). Các quyền hạn mang tính “hình thức” hay các quyền tự do mang tính trừu tượng là theo nghĩa đó.

c) Vì lẽ sự *tồn tại như là nhân thân* (tính nhân thân) bao giờ cũng đã bao hàm phương diện quan hệ hành động với “vật” ở bên ngoài, nên sự phân biệt truyền thống (kể cả nơi Kant) giữa quyền nhân thân, quyền về vật và quyền về hành vi cũng không còn lý do tồn

⁽³⁾ Xem thêm: Joachim Ritter: *Person und Eigentum. Zu Hegels Grundlinien der Philosophie des Rechts/Nhân thân và sở hữu. Về quyền GPR của Hegel*; trong Manfred Riedel: *Tư liệu về triết học pháp quyền của Hegel II*, Sdd, tr. 152 và tiếp.

tại nữa (Xem chú thích 99 cho §40 về các sự phân biệt này trong Luật La Mã và nơi Kant: quyền nhân thân là quyền tự nguyện thực hiện những hành vi do hợp đồng mang lại; quyền về vật là quyền sở hữu chúng; và quyền hành vi trong gia đình là quyền được thực thi trong quan hệ gia đình: quyền của vợ chồng đối với nhau và quyền của cha mẹ đối với con cái. Xem: Kant, *Siêu hình học về đức lý, Học thuyết về pháp quyền*: §10).

- Tóm lại, nơi Hegel, pháp quyền (Recht) được hiểu theo nghĩa hẹp và theo nghĩa rộng. Theo *nghĩa hẹp*, pháp quyền được phân biệt với luân lý (Moralität) và đời sống đạo đức (Sittlichkeit); và đời sống đạo đức là sự thống nhất giữa pháp quyền và luân lý. Trong trường hợp này, pháp quyền và luân lý quan hệ với nhau như giữa những quy phạm thuần túy khách quan với tâm thế chủ quan, và một khi sự thống nhất giữa cả hai được hiện thực hóa, tức, khi con người biến những gì là pháp luật thành công việc của chính mình từ chính nhận thức và ý chí của mình, thì sẽ hình thành những hình thức đời sống, những trật tự và định chế sẽ được Hegel trình bày trong phần *đời sống đạo đức* thành: gia đình, xã hội dân sự và Nhà nước. Tập hợp cả ba lĩnh vực này (pháp quyền, luân lý, đời sống đạo đức) chính là pháp quyền *theo nghĩa rộng*, là đối tượng nghiên cứu của tác phẩm này.

Đàng sau các sự phân biệt ấy về khái niệm là một *luận điểm triết học* đặc thù của Hegel, khác với quan niệm của Kant. Theo Kant, pháp quyền hay pháp luật nói chung là “tổng thể những điều kiện, trong đó sự tự do lựa chọn (Willkür) của mỗi người có thể được hợp nhất với sự tự do lựa chọn của người khác dựa theo một quy luật phổ biến của sự tự do” (*Siêu hình học về đức lý*, A33). Như thế, pháp luật thể hiện như là quy luật hay điều luật của sự *giới hạn sự tự do*, và điều ấy là cần thiết để bảo đảm sự tự do càng nhiều càng tốt cho mọi người. Việc bảo đảm tự do bằng sự *giới hạn tự do* dành lại một không gian trong đó con người *tự nguyện* hành động theo quy luật của sự tự do, tức là lĩnh vực *luân*

lý (*Moralität*), và trong lĩnh vực luân lý thì không cần phải thiết lập một sự giới hạn tự do nào từ bên ngoài cả. Sự phân biệt giữa (tính) luân lý (*Moralität*) và tính pháp lý hay tính hợp pháp (*Legalität*) là một sự phân biệt có tính nguyên tắc trong triết học Kant.

Trong khi đó, Hegel lại muốn xác lập bản thân pháp quyền hay pháp luật đúng theo tính chất của luân lý nơi Kant, nghĩa là, không xem pháp luật chỉ là một sự giới hạn mà là *sự hiện thực hóa tự do*, và, để đạt được điều ấy, *bản thân pháp luật phải bao hàm cả luân lý trong chính mình*. Vì thế, ông đã nói trong §29: “Pháp quyền là bất kỳ cái tồn tại-hiện có nào [mang tính chất] là tồn tại-hiện có của ý chí tự do. Vì thế, nói chung [theo nghĩa rộng], *pháp quyền là sự tự do* [chúng tôi nhấn mạnh], với tư cách là Ý niệm” (Xem: *Chú giải dẫn nhập*: 6, Luân lý).

Ý niệm về sự tự do là sự thống nhất giữa Khái niệm (tự do) và việc hiện thực hóa nó, và chính sự thống nhất này là pháp quyền theo nghĩa rộng. Với tư cách là ý niệm về tự do, pháp quyền phải hợp nhất nơi chính mình *sự nhận thức chủ quan* về tự do (được Kant đặt vào trong luân lý) với sự tồn tại khách quan của những định chế tự do. Điều này không thể có được bao lâu pháp quyền chỉ mới được suy tưởng như là tổng thể *những quy phạm pháp luật đơn thuần* (pháp quyền trừu tượng). Như ta sẽ thấy, pháp quyền (theo nghĩa rộng) chính là đời sống đạo đức (*Sittlichkeit*) như là sự thống nhất giữa quy phạm (pháp quyền trừu tượng), động cơ chủ quan (luân lý) và hiện thực của định chế. Vì thế, đời sống đạo đức sẽ được Hegel xác định như là trạng thái xã hội, trong đó những quy phạm pháp luật khách quan nhằm bảo đảm sự tự do được con người tuân thủ từ động cơ bên trong – tức từ động cơ luân lý –, và, chỉ khi ấy, pháp quyền không còn là sự giới hạn mà là sự hiện thực hóa tự do. Hegel viết: “Cái đạo đức là tâm thế chủ quan, nhưng là tâm thế chủ quan của pháp quyền tồn tại-tự mình” (§141, Nhận xét). Vậy, “*pháp quyền trừu tượng*”

chỉ mới là tổng thể những quy phạm pháp luật đơn thuần. Nó là trừu tượng, vì ở đây, trong Ý niệm về pháp quyền (theo nghĩa rộng), ta *không* xét tới động cơ chủ quan của việc tuân thủ pháp luật lẫn việc định chế hóa khách quan: được trừu tượng hóa khỏi hai hình thức ấy của việc hiện thực hóa pháp luật, ta chỉ mới có ở đây khái niệm *đơn thuần* về pháp luật mà thôi.

Khái niệm (đơn thuần) này về pháp quyền chính là *pháp quyền tự nhiên*, vì thế phần này cũng chính là một sự tái dựng lại “tình trạng *tiền-chính trị*” của học thuyết pháp quyền tự nhiên”. Như đã nói, trong chữ “pháp quyền tự nhiên”, Hegel hiểu chữ “tự nhiên” là bản chất khái niệm của pháp quyền chứ không phải pháp luật về tự nhiên hay *của* tự nhiên, vì với Hegel, pháp quyền không thuộc về giới tự nhiên mà là Tinh thần khách quan. Chương I và Chương II sau đây sẽ bàn về *hai mômen* tất yếu của pháp quyền trừu tượng, đó là *sở hữu* và *hợp đồng* (khế ước).

CHƯƠNG I

SỞ HỮU^(a)

§41

Nhân thân phải mang lại cho mình một *lĩnh vực của sự tự do* ngoại tại để hiện hữu như là Ý niệm⁽¹⁰⁵⁾. Trong sự quy định đầu tiên còn hoàn toàn trừu tượng này, nhân thân là ý chí vô hạn tồn tại tự-mình-và-cho-mình. | Do đó, cái còn bị phân biệt với ý chí, [tức] cái có thể tạo nên lĩnh vực của sự tự do này cũng bị quy định như là *cái khác biệt một cách trực tiếp và có thể tách rời* với ý chí.

Giải thích thêm (H):

Cái [phương diện] lý tính của sở hữu không nằm ở chỗ thỏa mãn các nhu cầu mà ở chỗ thủ tiêu [thải hồi] tính chủ quan đơn thuần của tính nhân thân. Chừng nào có sở hữu thì nhân thân mới hiện hữu như là lý tính. Cho dù thực tại đầu tiên này của sự tự do của tôi mới là một vật bên ngoài, và, vì thế, là một thực tại tôi tàn, thế nhưng, tính nhân thân trừu tượng trong sự trực tiếp của nó không thể có một sự tồn tại-hiện có (Dasein) nào khác hơn là ở trong sự quy định của tính trực tiếp này cả.

§42

Cái khác biệt một cách trực tiếp với Tinh thần tự do chính là cái ngoại tại nói chung, tồn tại cho Tinh thần và tự-mình, đó là:

^(a) das Eigentum / property / la propriété.

⁽¹⁰⁵⁾ Xem: Fichte, GNR 41-44/63-68.

một vật, một cái gì không-tự do, không-nhân cách và vô quyền^(a).

Giống như chữ “khách quan”, chữ “*vật hay sự vật*”^(b) có các nghĩa trái ngược nhau⁽¹⁰⁶⁾:

1. Một mặt, khi ta bảo “*đó là sự việc!*”, hay “*vấn đề là ở sự việc chứ không phải ở con người!*” thì nó có nghĩa là cái gì *thực chất*^(c).
2. Ngược lại, khi đối chiếu với nhân thân (tất nhiên, nhân thân ở đây không phải là chủ thể đặc thù) thì vật lại là *cái đối lập với cái thực chất*; tức là cái, theo định nghĩa [hay: theo sự quy định của nó] là cái đơn thuần ngoại tại. – Cái gì là ngoại tại đối với Tinh thần tự do (cần phân biệt Tinh thần tự do với ý thức đơn thuần) thì tồn tại tự-mình-và-cho-mình; vì thế, định nghĩa hay sự quy định khái niệm^(d) về [giới] *Tự nhiên* là: nó là *cái ngoại tại tự-nơi-nó*^{(e)(107)}.

^(a) Rechtlose / without rights / ni droit; ^(b) Sache / thing / chose; ^(c) das substantielle / what is substantial / substantialité; ^(d) Begriffsbestimmung / the definition of the concept / détermination conceptuelle; ^(e) das Äußerliche an ihr selbst / the external in itself / l'extériorité en soi-même.

⁽¹⁰⁶⁾ Xem lại §26.

⁽¹⁰⁷⁾ Xem thêm: EL (Bách khoa thư II: *Triết học về Tự nhiên*, §247): “Giới Tự nhiên là Tinh thần trong cái tồn tại-khác. Được mang lại theo cách như thế, Ý niệm tồn tại giống như cái phủ định của chính nó, nói cách khác, như là ngoại tại với chính mình. | Giới Tự nhiên không phải chỉ là ngoại tại *một cách tương đối* [hay *tương quan*], tức không phải đối lập với Ý niệm này (và đối lập với sự hiện hữu chủ quan của Ý niệm hay của Tinh thần), trái lại, chính *sự ngoại tại* tạo nên sự quy định, trong đó Tự nhiên có mặt như là Tự nhiên”.

Giải thích (H):

Vật (Sache) không có tính chủ thể, nên nó là cái ngoại tại, không chỉ là ngoại tại đối với chủ thể mà cả đối với chính bản thân nó. Không gian và thời gian là ngoại tại theo cách này. Với tư cách là [đối tượng] cảm tính, bản thân tôi là ngoại tại về không gian và thời gian. Trong chừng mực tôi có những trực quan cảm tính, tôi có những trực quan ấy về cái mà bản thân là ngoại tại. Thú vật có thể trực quan, nhưng linh hồn của thú vật không lấy linh hồn, không lấy chính bản thân nó, mà lấy một cái ngoại tại làm đối tượng.

§43

Với tư cách là Khái niệm trực tiếp, và, do đó, về bản chất, cũng là Khái niệm cá biệt, nhân thân có một sự hiện hữu (Existenz) tự nhiên, một phần tự-nơi-mình và một phần như cái gì mà nhân thân hành xử như với một thế giới bên ngoài. - Vậy, những vật (Sachen) được bàn ở đây trong quan hệ với tính nhân thân (vốn bản thân cũng còn ở trong tính trực tiếp ban đầu) thì chỉ là những vật tồn tại trực tiếp chứ chưa phải là những vật có được những sự quy định thông qua sự trung giới của ý chí.

Những thành tựu tinh thần, khoa học, nghệ thuật và thậm chí cả những lễ tiết tôn giáo (như thuyết giáo, lễ misa, cầu nguyện, ban phước), những phát minh v.v... trở thành những đối tượng của hợp đồng hay khế ước bằng cách được bán hay được mua v.v... và được đối xử tương đương với những vật được thừa nhận. Ta có thể hỏi liệu nhà nghệ thuật, nhà học giả v.v... có sự chiếm hữu pháp lý đối với nghệ thuật, khoa học, năng lực tiến hành một bài thuyết giáo, chủ trì một lễ misa v.v..., nghĩa là, phải chăng những đối tượng như thế là những vật. Ta ngần ngại khi gọi những thành tựu, kiến thức, năng lực

v.v... như thế là *những vật*, bởi một mặt, việc chiếm hữu chúng là đối tượng của việc thương lượng và thỏa thuận thương mại, nhưng mặt khác, chúng có bản tính nội tâm, tinh thần. Chính vì thế, giác tính có thể thấy lúng túng khi định nghĩa phẩm chất pháp lý của chúng, bởi giác tính chỉ thấy sự đối lập: cái gì đó là *hoặc* không là vật (cũng như là vô hạn *hoặc* hữu hạn)⁽¹⁰⁸⁾. Kiến thức, khoa học, tài năng v.v... tất nhiên là các thuộc tính của Tinh thần tự do, là nội tại hơn là ngoại tại đối với nó, nhưng Tinh thần cũng đồng thời có năng lực – qua việc diễn đạt chúng – mang lại cho chúng một tồn tại-hiện có (Dasein) và *từ bỏ*^(a) chúng (Xem: dưới đây), khiến chúng được định nghĩa là *những vật*. Như vậy, chúng không phải là một cái trực tiếp ngay từ đầu mà chỉ trở thành như thế thông qua sự trung giới của Tinh thần, là cái quy giản những thuộc tính nội tâm của mình thành tính trực tiếp và tính ngoại tại.

- Theo quy định phản công chính^(b) và vô-đạo đức của Luật La Mã, con cái là *những vật*, từ quan điểm của người cha. Do đó, người cha có sự sở hữu hợp pháp đối với con cái, mặc dù ông ta cũng có quan hệ đạo đức – tình yêu thương – đối với chúng (tất nhiên, tình yêu thương cũng bị suy yếu rất nhiều vì quy định phản-công chính nói trên). Như thế, trong trường hợp này, cũng đã có một sự hợp nhất – tuy là một sự hợp nhất hoàn toàn phản công chính – của hai sự quy định: là và không phải là một [đồ] vật.

(a) veräußern / disposing / aliéner; (b) unrechtlich / unjust / injust.

(108) Âm chỉ cách đặt vấn đề của Kant về “Nghịch lý” (Antinomie) của lý tính thuần túy như là sự lựa chọn bất khả của cái *hoặc là-hoặc là* (PPLTTT A524-532/B552-560). Hegel thì cho rằng, vật chất hay vũ trụ chẳng hạn, *vừa* có thể phân chia được một cách hữu hạn *vừa* một cách vô hạn trong chừng mực Khái niệm về lượng bao hàm *cả hai* sự quy định: sự bất liên tục và sự liên tục (EL §100; WL V, 216-227/190-199).

- Pháp quyền trừu tượng chỉ liên quan đến nhân thân xét như nhân thân, và vì thế, cũng liên quan đến cái đặc thù vốn thuộc về sự tồn tại-hiện có (Dasein) và lĩnh vực của sự tự do của nhân thân. Nhưng, nó chỉ liên quan đến cái đặc thù trong chừng mực cái đặc thù là *có thể tách rời và khác biệt một cách trực tiếp với nhân thân*: hoặc sự tách rời này tạo nên sự quy định bản chất của cái đặc thù, hoặc cái đặc thù nhận được sự quy định này thông qua ý chí chủ quan. Như thế, những thành tựu tinh thần, những khoa học v.v... chỉ được xét ở đây dựa theo sự sở hữu pháp lý, còn việc sở hữu thân thể và tinh thần thông qua giáo dục, học tập, thói quen v.v... và những gì tạo nên *sở hữu bên trong* của Tinh thần thì sẽ không được bàn đến. Nhưng, *bước chuyển* của sở hữu trí tuệ như thế sang tính ngoại tại, trong đó nó mang định nghĩa hay sự quy định của sở hữu pháp lý và hợp pháp^(a) sẽ chỉ được đề cập khi ta đi đến phần *xuất nhượng* hay *từ bỏ sở hữu*^(b) [§65 và tiếp]*.

§44

Nhân thân có quyền đặt ý chí của mình vào bất kỳ vật nào. | Vật, qua đó, là của tôi và nhận được ý chí của tôi như là mục đích bản thể của nó, vì nó không có một mục đích như thế bên

^(a) juristisch-rechtlich / legal and rightful / juridique extérieure; ^(b) Veräußerung / disposal / l'aliénation.

* Ghi chú bằng tay của Hegel ở ngoài lề: "Veräußerung": ở đây, tốt hơn nên nói như là *một kiểu ngoại tại hóa* – Veräußerung [nghĩa đen: ngoại tại hóa] ở đây là việc từ bỏ một cái gì vốn đã là ngoại tại, tức cái vốn là sở hữu của tôi, chứ không phải bây giờ mới là "ngoại tại hóa". [Vì thế chúng tôi sẽ dịch chữ Veräußerung và chữ đồng nghĩa với nó là Entäußerung (§65 và tiếp) là *sự xuất nhượng*. BVNS].

trong chính mình, như là sự quy định và linh hồn của nó; - quyền chiếm làm của riêng^(a) tuyệt đối của con người đối với mọi vật.

Cái gọi là triết học chuyên gán thực tại – theo nghĩa độc lập-tự tồn và tự-mình-và-cho-mình đích thực – cho những vật cá biệt trực tiếp, cho lĩnh vực phi-nhân cách, cũng như nền triết học bảo đảm với ta rằng Tinh thần không thể nhận thức được chân lý và không thể biết *vật-tự thân* là gì⁽¹⁰⁹⁾ bị chính thái độ của ý chí tự do đối với những vật này trực tiếp bác bỏ. Nếu cái gọi là *những sự vật bên ngoài* có vẻ có sự độc lập tự tồn đối với ý thức, trực quan và tư duy biểu tượng thì ngược lại, chính ý chí tự do mới là thuyết duy tâm và là chân lý của hiện thực như thế.

Giải thích thêm (H):

Tất cả mọi vật đều có thể trở thành sở hữu của con người, vì con người là ý chí tự do, và, với tư cách ấy, hiện hữu tự-mình-và-cho-mình, trong khi cái đối vật không có được phẩm tính ấy. Do đó, ai ai cũng có quyền biến ý chí của mình thành vật hay biến vật thành ý chí của mình, nghĩa là, nói khác đi, thủ tiêu vật, cải biến nó thành vật của mình, bởi vật, như là tính ngoại tại, không có mục đích tự thân, không phải là mối quan hệ vô hạn của mình với chính mình mà là cái gì ngoại tại với chính mình. Một cái ngoại tại như thế cũng có thể là một sinh thể (ví dụ: con vật) và, trong chừng mực đó, bản thân là một vật. Chỉ duy có ý chí là cái vô hạn, là cái tuyệt đối so với mọi cái khác, trong khi cái khác, về phía nó, chỉ là tương đối. Như thế, chiếm cái gì đó làm của riêng có nghĩa cơ bản là: biểu lộ chủ quyền của ý chí của tôi đối với vật và chứng minh rằng vật không phải tự-mình-

^(a) Zueignungsrecht / right of appropriation / du droit de s'approprier.

⁽¹⁰⁹⁾ Rõ ràng ám chỉ luận điểm của Kant rằng ta có thể suy tưởng nhưng không thể nhận thức vật-tự thân.

và-cho-mình, không phải là mục đích tự thân. Sự biểu lộ này diễn ra bằng cách tôi đặt vào vật một mục đích khác hơn là mục đích mà vật có một cách trực tiếp; tôi ban cho cái sinh thể - như là sở hữu của tôi - một linh hồn khác hơn là linh hồn nó đã có trước đó; tôi ban cho nó linh hồn của tôi.

Vì thế, ý chí tự do chính là thuyết duy tâm không xét vật như chính bản thân chúng, không xem chúng là tự-mình-và-cho-mình, trong khi thuyết duy thực lại tuyên bố rằng chúng là tuyệt đối, cho dù chúng chỉ có thể được tìm thấy trong hình thức của sự hữu hạn. Ngay cả con vật cũng đã vượt ra khỏi triết học duy thực này, bởi nó tiêu thụ ngẫu nhiên vật, và, qua đó, chứng minh rằng vật không phải là độc lập-tự tồn một cách tuyệt đối.

§45

Khi tôi có cái gì đó ở trong quyền lực ngoại tại của tôi, thì điều này tạo nên sự *chiếm hữu*^(a), cũng như phương diện đặc thù làm cho tôi biến một cái gì đó từ những nhu cầu tự nhiên, động lực ham muốn và sự tùy tiện của tôi thành *cái của tôi*, chính là sự quan tâm đặc thù của việc chiếm hữu. Còn phương diện làm cho tôi - với tư cách là ý chí tự do - trở thành khách quan trong việc chiếm hữu, và, qua đó, mới là ý chí hiện thực, tạo nên cái yếu tố đích thực và hợp pháp trong việc chiếm hữu: đó là tạo nên sự quy định của *sở hữu*.

Đối với nhu cầu, nếu xét nhu cầu như là yếu tố tiên khởi, thì sở hữu tỏ ra là phương tiện; nhưng, lập trường đúng thật lại là: xét từ quan điểm của sự tự do thì sở hữu - như là tồn tại-hiện có (Dasein) đầu tiên của sự tự do - lại là một mục đích cơ bản nơi bản thân nó (für sich).

^(a) Besitz / possession / possession.

§46

Khi ý chí của tôi - với tư cách là ý chí nhân thân và, do đó, là ý chí của một cá nhân - trở thành khách quan trong sở hữu, thì sở hữu có được tính cách của *sự tư hữu*^{(a)(110)}. | Còn sở hữu tập thể - theo bản tính của nó là cái gì có thể được phân chia giữa những cá nhân - thì, về phía nó, có được sự quy định của một cộng đồng *có thể được phân giải một cách tự mình*^(b), trong đó việc tôi nhường lại phần của tôi là công việc của sự tùy tiện (Willkür) của tôi.

Việc sử dụng những đối tượng *cơ bản*^{(c)(111)} - do bản tính của nó - không thể được đặc thù hóa thành sở hữu tư nhân.

- Các luật đất đai ở La Mã bao hàm một cuộc đấu tranh giữa cộng đồng và sự tư hữu về đất đai; sự tư hữu này - như là mômen hợp lý tính hơn - đã chiếm ưu thế, dù tổn hại đến [các] quyền khác⁽¹¹²⁾.

^(a) Privateigentum / private property / propriété privée; ^(b) an sich auflösbare Gemeinschaft / inherently dissolvable community / une communauté susceptible de se dissoudre; ^(c) elementarische Gegenstände / elementary objects / objets élémentaires.

⁽¹¹⁰⁾ Ở nhiều chỗ khác, Hegel theo Fichte (Xem Fichte, GNR (*Grundlage des Naturrechts / Cơ sở của pháp quyền tự nhiên*) (1796)) khi cho rằng *sở hữu* trở thành *tư hữu* khi những người khác *thừa nhận* việc chiếm hữu của tôi (NP 237; VPR 17 56-57; EG §490; PR §71 Nhận xét).

⁽¹¹¹⁾ Theo T. M. Knox trong một bản dịch tiếng Anh của ông, đây là bốn yếu tố của vũ trụ luận Hy Lạp: đất, không khí, nước và lửa (dẫn theo R. D).

⁽¹¹²⁾ Âm chỉ cuộc đấu tranh chung quanh công cuộc cải cách ruộng đất do Tiberius Sempronius Gracchus và người em kế vị là Gaius Gracchus thực hiện vào thế kỷ II trước C.N. Cuộc cải cách liên quan đến *ager publicus*, tức đất đai do đế quốc La Mã chinh phục được và việc tư nhân chiếm hữu số đất đai

- Gia tài được ủy thác^(a) có chứa một mômen đi ngược lại quyền của tính nhân thân, và qua đó, đi ngược lại quyền tư hữu⁽¹¹³⁾. Nhưng những sự quy định liên quan đến sự tư hữu có thể phải phục tùng các lĩnh vực pháp quyền cao hơn như cộng đồng hay Nhà nước; đó là tư hữu khi trở thành sở hữu của cái gọi là *pháp nhân*^(b), hay sở hữu bất dịch^(c). Tuy nhiên, những ngoại lệ như thế không thể dựa trên sự ngẫu nhiên, sự tùy tiện riêng tư hay lợi ích riêng tư mà chỉ có thể dựa vào cơ cấu hữu cơ^(d) của Nhà nước.

^(a) Familienfideikommissarisches Eigentum / entailed family property / proviété familiale par fideicommiss; ^(b) moralische Person / corporate person / personne morale; ^(c) Eigentum in totter Hand / property in mortmain / des biens de mainmorte; ^(d) Organismus / organism / organisme.

ấy. Năm 133 tr. C.N, Tiberius ban lệnh hạn điền đối với cá nhân và tịch thu phần còn lại để chia cho những người ít đất. Kết quả là Tiberius bị ám sát vào năm 133 tr. C.N. Vào năm 124 tr. C.N, người em là Gaius Gracchus lại ban bố luật cải cách và lại bị ám sát ba năm sau. Năm 111 tr. C.N, *Lex Thoria* thủ tiêu nhiều cải cách của anh em Gracchus. Hegel xem anh em Gracchus là phía khẳng định quyền của cộng đồng đối với *ager publicus*, còn phía đối lập là những kẻ bảo vệ quyền sở hữu tư nhân đối với ruộng đất (theo H.B.N).

⁽¹¹³⁾ “Gia tài được ủy thác” (*fideicommissu*) giới hạn các quyền của những người thừa kế đối với tài sản được thừa kế, đòi họ phải giữ trong phạm vi gia đình: “gia tài được ủy thác là khi một mảnh đất hay một số vốn phải được giữ vĩnh viễn trong gia đình hay cho một số các thế hệ nào đó” (Luật nước Phổ năm 1794, Phần 2, Mục 4.2, §23; Xem thêm: Justinian, *Institutes* 2.23; Gaius, *Institutes* 2. 246-247). Hegel xem các quy định như thế là giới hạn quyền tư hữu một cách không chính đáng (Xem thêm: §180). Nhưng, Hegel cũng cho rằng tài sản gia đình thực sự là tài sản chung, và người chủ gia đình chỉ là người quản thủ, tức Hegel cũng muốn hạn chế quyền của người cha không được bán tài sản cho người ngoài, bởi đó trước hết không phải là tư hữu của riêng người cha (Xem thêm §§178-180). (theo H. B. N).

- Ý niệm *Nhà nước Cộng hòa của Platon* có một nguyên tắc phổ biến, đó là sự bất công chống lại nhân thân, không cho nhân thân có quyền tư hữu⁽¹¹⁴⁾. Ý tưởng về tình hữu ái gây thơ, thân thiện hay thậm chí bị cưỡng ép giữa những con người với *sự cộng đồng về tài sản* và sự xóa bỏ nguyên tắc tư hữu có thể dễ dàng tạo nên tâm thế không biết đến bản tính của sự tự do của Tinh thần và của pháp quyền và không hiểu bản tính này trong những mômen nhất định của nó. Về phương diện luân lý hay tôn giáo, khi các bằng hữu của Epikur dự định thành lập một cộng đồng với tài sản tập thể, ông đã can ngăn với lý do giản dị rằng kế hoạch của họ chỉ chứng tỏ một lòng bất tín với nhau, và, khi người ta không tin cậy nhau thì không phải là bạn của nhau được (Diogenes Laertius, I. X. 6).

Giải thích thêm (H):

Trong sở hữu, ý chí của tôi là có tính nhân thân. | Nhưng, nhân thân là một thực thể cá biệt này, vì thế sở hữu trở thành cái nhân thân của ý chí cá biệt ấy. Vì lẽ thông qua sở hữu, tôi mang lại sự tồn tại-hiện có (Dasein) cho ý chí của tôi, nên sở hữu cũng phải có sự quy định là thực thể cá biệt này, là cái của tôi. Đó là học thuyết quan trọng về sự cần thiết của sở hữu tư nhân. Nếu có thể có những ngoại lệ do Nhà nước đặt ra thì cũng chỉ duy nhất Nhà nước mới có thể làm như thế, nhưng, thường khi,

⁽¹¹⁴⁾ Trong “Cộng hòa”, Platon chủ trương: các “vệ binh” phải sống theo phương châm “mọi vật đều chung trong bạn bè”, kể cả vợ, con, tài sản (“Cộng hòa”, 424 a, 449 c). Điều khoản riêng cho các “vệ binh” là phải sống trong những khu vực của nhà nước, không sở hữu tiền bạc và chỉ có tư hữu “nếu thật cần thiết” (nt, 416 e), thậm chí không sở hữu gì ngoài thân thể của mình (nt, 464 d-e). Nhưng, quy định này chỉ dành riêng cho thiểu số “vệ binh”, tức những người cai trị, còn những người khác (không tham gia cai trị) thì có quyền tư hữu tài sản: “có đất ruộng, nhà cửa to lớn, đẹp đẽ, vàng bạc và mọi thứ sở hữu được cho rằng sẽ làm con người hạnh phúc” (nt, 417 b).

nhất là trong thời đại của chúng ta, sở hữu tư nhân được Nhà nước khôi phục. Chẳng hạn, nhiều nước đã có lý khi thu tiêu các tu viện, vì kỳ cùng, một cộng đồng ắt không có cùng một quyền sở hữu như là nhân thân.

§47

Với tư cách là nhân thân, bản thân tôi là cá nhân trực tiếp; trong quy định rõ hơn, điều này trước hết có nghĩa: tôi đang sống trong thân thể hữu cơ này, đó là sự tồn tại-hiện có (Dasein) bên ngoài, không thể phân chia của tôi, xét về nội dung, là khả thể hiện thực của mọi sự tồn tại-hiện có nhất định khác. Nhưng, là nhân thân, tôi chỉ đồng thời có cuộc sống và thân thể của tôi, như những [đồ] vật khác, trong chừng mực đó là ý chí của tôi.

Sự kiện rằng: từ phương diện tôi hiện hữu không phải như Khái niệm tồn tại cho-mình mà như là Khái niệm trực tiếp, rằng tôi đang sống và có một thân thể hữu cơ, là dựa trên Khái niệm về sự sống và về Tinh thần như là *Linh hồn* - tức như là các mômen được rút ra từ phần *Triết học về Tự nhiên* (Bách khoa thư các Khoa học triết học, §§259 và tiếp; Xem thêm §§161, 164 và 298) và từ phần *Nhân học* (như trên, §318)⁽¹¹⁵⁾. Tôi có các bộ phận cơ thể này và có cuộc sống của tôi chỉ trong chừng mực tôi muốn; con vật không thể tự làm tàn phế cơ thể hay tự sát, trong khi con người có thể.

Giải thích thêm (G):

Thú vật tất nhiên cũng sở hữu chính bản thân chúng: linh hồn của chúng sở hữu cơ thể của chúng, nhưng chúng không có

⁽¹¹⁵⁾ Trong Ấn bản 3 (1830), đó là các tiểu đoạn: Bách khoa thư II: §§337-352; Bách khoa thư I: §§213, 216; Bách khoa thư II: §376 và Bách khoa thư III: §399.

quyền nào đối với sự sống của chúng, bởi chúng không muốn điều ấy.

§48

Trong chừng mực là cái tồn tại-hiện có (Dasein) trực tiếp, thân thể là không tương ứng với Tinh thần. | Để là cơ quan của ý chí và là công cụ có linh hồn của Tinh thần, thân thể trước hết phải được Tinh thần *chiếm hữu* đã (Xem thêm: §57). – Nhưng, *đối với những người khác*, tôi, về bản chất, là một thực thể tự do trong thân thể của tôi như là tôi đang sở hữu nó một cách trực tiếp.

Chỉ với lý do rằng tôi đang sống như một thực thể tự do bên trong thân thể của tôi, nên cái tồn-tại-hiện có (Dasein) đang sống thực này không cho phép ai lạm dụng nó như một con vật khổ sai. Trong khi tôi đang sống thì linh hồn của tôi (Khái niệm, hay, ở một cấp độ cao hơn, thực thể tự do) và thân thể của tôi là không tách rời nhau; thân thể của tôi là cái tồn tại-hiện có (Dasein) của sự tự do, và tôi cảm nhận thông qua nó. Vì thế, chỉ có một cách hiểu nguy hiểm, vô-ý niệm mới có thể đưa một sự phân biệt, theo đó *vật-tự thân*, tức linh hồn, là không bị xúc phạm hay bị tác động khi *thân thể* bị lạm dụng và khi sự hiện hữu (Existenz) của nhân thân phải phục tùng bạo lực của người khác. Tôi có thể rút khỏi sự hiện hữu (Existenz) của tôi để quay vào nội tâm và biến sự hiện hữu ấy thành cái gì ở bên ngoài tôi, - [chẳng hạn] tôi có thể gạt những tình cảm đặc thù ra bên ngoài tôi và là tự do ngay khi ở trong xiềng xích. Nhưng, đó là *ý chí của tôi*; còn *đối với những người khác*, tôi hiện hữu ở trong thân thể của tôi. Tôi là tự do *đối với người khác* chỉ trong chừng mực tôi là tự do ở trong sự tồn tại-hiện có (Dasein) của tôi: đó là một mệnh đề đồng nhất (Xem quyển *Khoa học Logic* của tôi, tập I [ấn bản I, 1812], tr. 49 và tiếp). Bạo lực của người khác đối với *thân thể* tôi là bạo lực đối với *chính* tôi.

Chính bởi vì tôi cảm nhận, nên sự đụng chạm và bạo lực chống lại thân thể tôi thì cũng đụng chạm chính tôi một cách trực tiếp, nghĩa là một cách *hiện thực* và *hiện tiền*. | Và điều này tạo ra sự phân biệt giữa việc mạ lị nhân thân tôi và việc làm tổn hại đến sở hữu bên ngoài của tôi, vì, đối với việc sau, ý chí của tôi không có mặt trong tính hiện thực và tính hiện tiền trực tiếp này.

§49

Trong quan hệ với vật bên ngoài, điều *hợp lý tính* là: tôi sở hữu tài sản, còn phương diện *đặc thù* lại bao gồm những mục đích, nhu cầu chủ quan, sự tùy tiện, tài năng, những hoàn cảnh bên ngoài v.v... (Xem: §45). | Sự chiếm hữu xét như là sự chiếm hữu - phụ thuộc vào các yếu tố này, nhưng, trong lĩnh vực này của tính nhân thân trừu tượng, phương diện đặc thù này chưa được thiết định như là đồng nhất với sự tự do. Vì thế, tôi chiếm hữu cái gì và chiếm hữu *bao nhiêu* là một sự bất tất về pháp lý.

Nếu ở đây ta có thể nói về *nhiều nhân thân* khi không có sự phân biệt nào khác thì, xét về tính nhân thân, những nhân thân ấy đều bình đẳng với nhau. Nhưng, đó là một mệnh đề lặp thừa, trống rỗng, vì nhân thân – xét như một cái gì trừu tượng – chính là cái chưa được đặc thù hóa và chưa được thiết định trong một sự phân biệt nhất định.

- *Bình đẳng* [hay sự *ngang bằng nhau*]^(a) là sự đồng nhất trừu tượng của giác tính, là cái mà tư duy phản tư, và, cùng với nó là sự xoàng xĩnh của Tinh thần nói chung, gặp phải đầu tiên, khi xuất hiện mối quan hệ giữa sự thống nhất [nhất thể] với một sự khác biệt. Sự bình đẳng, trong trường hợp này, chỉ là sự

^(a) Gleichheit / equality / égalité.

bình đẳng giữa những nhân thân trừu tượng xét như là những nhân thân trừu tượng, *chưa tính đến* tất cả những gì liên quan đến sự chiếm hữu vốn là *cơ sở của sự bất bình đẳng*⁽¹¹⁶⁾.

- Thường có yêu sách về sự *bình đẳng* trong việc phân chia đất ruộng hay thậm chí cả những nguồn tài nguyên có sẵn khác. [Loại] Giác tính đòi hỏi điều này lại càng tỏ ra trống rỗng và hời hợt hơn nữa, khi không biết rằng sự đặc thù này không chỉ bao hàm sự bất tất ngoại tại của Tự nhiên mà còn cả toàn bộ phạm vi của bản tính tự nhiên của Tinh thần trong tính đặc thù, tính khác biệt vô hạn của nó cũng như trong lý tính đã được phát triển một cách hữu cơ.
- Ta không thể nói về một *sự bất công của Tự nhiên* trong việc phân phối tài sản và nguồn lực, bởi Tự nhiên là không tự do và vì thế, không công bằng mà cũng không bất công. Bảo rằng mọi người cần phải có thu nhập hay nguồn lực^(a) để đáp ứng các nhu cầu của mình thì, một mặt, là một *nguyên vọng* luân

^(a) Auskommen / livelihood / ressources.

⁽¹¹⁶⁾ Xem thêm *Nhận xét* sau đây của Hegel trong VPR 17: “Nhân thân có một thân thể là nhờ Tự nhiên, con người chỉ có *quyền bình đẳng* theo nghĩa trừu tượng đối với toàn bộ những sự vật bên ngoài khác, ví dụ: trái đất... Nói cách nào đó, ai ai cũng có một quyền ngang nhau đối với toàn bộ trái đất. Nhưng, một sự phân phối như thế có vô số những khó khăn to lớn, và, với mỗi thành viên mới sinh ra đời, việc phân chia ắt lại phải được tiến hành lại từ đầu. Sự bình đẳng là một thuộc tính diễn tả một sự quy chiếu ngoại tại. Mọi người đều có quyền bình đẳng đối với thế giới, nhưng, pháp quyền trừu tượng phải hiện thực hóa chính nó, và trong việc hiện thực hóa này, pháp quyền tiến dần từng bước vào lĩnh vực của sự ngẫu nhiên, chẳng hạn: lòng yêu thích, nhu cầu..., và, vì thế, bước vào lĩnh vực của sự không-bình đẳng” (VPR 17 47). Xem thêm: “Quyền bình đẳng là quyền của sự không-bình đẳng trong nội dung của nó, giống như mọi quyền khác” (Karl Marx, *Phê bình cương lĩnh Gotha*, Tuyển tập Marx / Engels, New York, International Publishers, 1968), tr. 324 (dẫn theo H. B. N).

lý, và, khi nguyện vọng này được diễn đạt theo kiểu bất định như thế, nó quả là một nguyện vọng tốt đẹp, nhưng, như mọi nguyện vọng đơn thuần, nó không có hiện thực khách quan. Mặt khác, nguồn thu nhập là cái gì khác với sự chiếm hữu và thuộc về một lĩnh vực khác, lĩnh vực của xã hội dân sự. [Xem: §§182-256].

Giải thích thêm (H):

Sự bình đẳng mà người ta muốn du nhập [vào xã hội], chẳng hạn trong việc phân phối của cải, ắt sẽ lại nhanh chóng bị tiêu tan, vì mọi nguồn lực phụ thuộc vào sự chuyên cần. Và, điều gì không thể thực hiện được thì cũng không nên mang ra thi hành làm gì. Con người tuy là bình đẳng với nhau, nhưng chỉ là bình đẳng với tư cách là nhân thân, nghĩa là, về phương diện nguồn gốc của sự chiếm hữu. Theo đó, bất kỳ ai cũng phải có sở hữu⁽¹¹⁷⁾. Vì thế, nếu ta muốn nói về sự bình đẳng, thì đấy chính là sự bình đẳng cần xem xét. Nhưng, sự bình đẳng này là khác với sự quy định về tính đặc thù, tức khác với câu hỏi: tôi sở hữu bao nhiêu. Trong bối cảnh ấy, thật sai lầm khi khẳng định rằng sự bình đẳng đòi hỏi sở hữu của mọi người đều phải ngang nhau, vì [như đã nói] sự bình đẳng chỉ đòi hỏi rằng ai ai cũng phải có sở hữu mà thôi. Thật ra, tính đặc thù là nơi diễn ra sự không bình đẳng, và ở đây, sự bình đẳng lại là phản công lý. Hoàn toàn đúng là con người thường thêm khát của cải của

⁽¹¹⁷⁾ Đòi hỏi này bắt nguồn từ Fichte. Fichte cho rằng nếu có ai đó không có tài sản tư hữu, người ấy ắt có quyền đối với sở hữu của những người khác: “Mỗi người sở đắc sở hữu dân sự của mình chỉ trong chừng mực và với điều kiện rằng mọi công dân của Nhà nước có thể sống từ những gì là của họ; và, trong chừng mực họ không thể sống được, sở hữu ấy biến thành sở hữu của họ” (GNR 213 / 293; Xem thêm: SL 295 / 311-312). Theo Fichte, Nhà nước vừa có quyền vừa có trách nhiệm tái phân phối tài sản sao cho mọi thành viên của nó đều có thể tiến hành một cuộc sống sản xuất dựa trên những gì họ sở hữu (dẫn theo H. B. N).

người khác, nhưng đó chính là việc phân công lý, bởi công lý hay pháp quyền (*Recht*) là cái đứng vững đối với tính đặc thù.

§50

Bảo rằng một vật thuộc về nhân thân nào ngẫu nhiên là kẻ đầu tiên^(a) chiếm hữu nó về mặt thời gian⁽¹¹⁸⁾ là một sự quy định hiển nhiên trực tiếp và thừa thãi, vì kẻ thứ hai không thể chiếm hữu những gì đã là sở hữu của một người khác.

Giải thích thêm (H):

Các sự quy định trước nay đã chủ yếu liên quan đến nguyên tắc rằng tính nhân thân phải có sự tồn tại-hiện có (*Dasein*) trong sở hữu. Nay bảo rằng nhân thân chiếm hữu đầu tiên cũng là kẻ sở hữu nó thì chỉ là một hệ luận của những gì đã nói. Người đầu tiên là kẻ sở hữu hợp pháp, không phải vì người ấy là kẻ thứ nhất, mà vì người ấy là một ý chí tự do, bởi: chỉ do việc có một ý chí tự do khác [nhân thân khác] đến sau người ấy, nên mới làm cho người ấy thành kẻ đầu tiên.

(a) zufällig Ersten / happens to be the first / qui en prend fortuitement possession le premier.

(118) Một quy tắc của Luật La Mã: *res nullius occupanti cedit* [vật vô chủ được nhường cho kẻ chiếm hữu] (Gaius, *Institutes* 2.66). Ở đây, Hegel có lẽ nhớ đến cách nói của Fichte: “*res nullius cedit primo occupanti*” [vật vô chủ nhường cho kẻ chiếm hữu đầu tiên] (GNR 133 / 185). Trong Luật La Mã, một *res nullius* không nhất thiết phải là cái gì chưa bị chiếm hữu, mà cả các tự khí linh thiêng, được xem là không thuộc sở hữu của con người và không được phép bán hoặc thế chấp (Justinian, *Institutes* 2.1.8). Giống như Kant và Fichte, Hegel bác bỏ loại *res nullius* này (Kant, RL §2, 246-247 / 52-53; Fichte, GNR 133 / 185; Hegel, PR §44). (dẫn theo H.B.N.).

§51

Sự hình dung *trong nội tâm*^(a) và ý muốn rằng cái gì đó phải là của tôi là không đủ để tạo nên sở hữu hiểu như là tồn tại-hiện có (*Dasein*) của tính nhân thân; trái lại, điều này đòi hỏi phải có sự chiếm hữu^(b) nó. Sự tồn tại-hiện có (*Dasein*) – mà ý chí của tôi có được qua việc làm ấy – bao gồm cả việc nó được thừa nhận bởi những người khác nữa. - Bảo rằng một vật mà tôi có thể chiếm hữu phải là *vô chủ*^(c) (Xem §50) chính là một điều kiện phủ định [hay tiêu cực] hiển nhiên, hay, nói đúng hơn, điều ấy quy chiếu đến mối quan hệ được dự đoán với những người khác.

Giảng thêm (H, G):

Khái niệm sở hữu đòi hỏi rằng một nhân thân cần phải đặt ý chí của mình vào một vật; và bước tiếp theo chính là việc thực hiện Khái niệm ấy. Như thế, hành vi ý chí nội tâm của tôi bảo rằng cái gì đó là của tôi mới trở nên có thể được nhìn nhận bởi những người khác. Khi tôi biến một cái gì đó thành của tôi, tôi ban cho nó thuộc tính này, là thuộc tính phải xuất hiện nơi nó thành một hình thức bên ngoài, chứ không được phép chỉ tồn tại đơn thuần trong ý chí nội tâm của tôi. Trẻ em thì thường nhấn mạnh đến ý muốn tiên khởi của chúng khi chống lại sự chiếm hữu của người khác, nhưng, đối với người lớn chúng ta, ý muốn ấy là không đủ, bởi hình thức của tính chủ quan phải được dẹp bỏ đi và phải nỗ lực để thể hiện thành tính khách quan.

(a) meine innerliche Vorstellung / my inner idea / je me représente intérieurement; (b) Besitzergreifung / take possession / une prise de possession; (c) herrenlos / ownerless / ne soit la propriété de personne [T.M. Knox dịch bằng tiếng Latinh: *res nullius*, Xem chú thích 118].

§52

Việc chiếm hữu biến chất liệu [vật chất] của vật thành sở hữu của tôi, vì chất liệu không sở hữu bản thân nó.

Chất liệu vật chất đề kháng lại tôi (và nó chỉ làm mỗi một việc là đề kháng lại tôi), nghĩa là, nó bày tỏ cái tồn tại-cho mình trù tượng của nó cho tôi như là cho một Tinh thần [cũng] trù tượng, tức cho Tinh thần *cảm tính* (điều ngược đời là: sự hình dung cảm tính xem cái tồn tại cảm tính của Tinh thần là cái cụ thể trong khi lại xem cái lý tính là cái trù tượng!). | Nhưng, trong quan hệ với ý chí và sở hữu thì cái tồn tại-cho mình này của chất liệu vật chất là không có chân lý. Việc chiếm hữu một cái gì đó – xét như là *việc làm ngoại tại*, qua đó quyền chiếm lĩnh phổ biến đối với sự vật tự nhiên được hiện thực hóa - thể hiện ra trong những điều kiện như là: sức mạnh thể chất, sự ranh mãnh, tài khéo..., tức tất cả những phương tiện nhờ đó ta chiếm hữu thể chất của vật. Dựa theo sự khác biệt về chất của những vật tự nhiên thì việc khống chế và sở hữu chúng có vô số những ý nghĩa đa dạng và cũng có vô số những sự hạn chế và ngẫu nhiên. Dù sao, những đối tượng sơ đẳng [nước, không khí, đất, lửa...] cũng không phải là đối tượng cho *tính cá biệt nhân thân* [cá nhân]; để có thể trở thành một đối tượng như thế và được chiếm hữu; chúng trước hết phải được cá biệt hóa đã (ví dụ: một hơi thở, một ngụm nước). Việc không thể chiếm hữu những đối tượng sơ đẳng ấy nói chung kỳ cùng không phải là do không thể làm được về mặt thể lý bên ngoài mà bởi vì nhân thân, như là ý chí, tự quy định mình như là một cá nhân, và, như là nhân thân, nó đồng thời là tính cá nhân trực tiếp, cho nên, với tư cách là nhân thân, nó quan hệ với thế giới bên ngoài như với những sự vật cá biệt (Xem: §13, phần Nhận xét; và §43).

- Chính vì thế, việc khống chế và chiếm hữu ngoại tại [đối với vật] bằng vô số phương cách đều ít hay nhiều có tính bất định và không toàn vẹn. Thật thế, chất liệu vật chất không bao giờ lại không có một *hình thức* bản chất, và chỉ nhờ hình thức này mà nó trở thành một cái gì đó. Tôi càng chiếm lĩnh hình thức này nhiều bao nhiêu thì tôi càng đi đến chỗ *thực sự* chiếm hữu vật ấy bấy nhiêu. Việc tiêu thụ thức ăn là việc thâm nhập và làm biến đổi bản tính về chất của vật, tức biến đổi bản tính của thức ăn trước khi chúng được tiêu thụ. Việc huấn luyện thân thể hữu cơ của tôi để trở nên khéo léo cũng như việc đào tạo Tinh thần của tôi [qua giáo dục] ít hay nhiều đều là việc chiếm hữu và thâm nhập toàn vẹn, [bởi] Tinh thần chính là cái mà tôi có thể chiếm hữu cho tôi một cách toàn vẹn nhất. Trong khi đó, *hiện thực này của việc chiếm hữu* là khác xa so với việc sở hữu, là cái được hoàn tất bằng ý chí tự do. Đối diện với ý chí tự do, vật không giữ lại cho mình bất kỳ một thuộc tính riêng biệt nào, cho dù việc chiếm hữu – xét như một quan hệ ngoại tại – vẫn còn lưu lại một phương diện ngoại tại nào đó. Trong sở hữu, sự trừu tượng trống rỗng về một chất liệu vật chất không có thuộc tính nào cả tồn tại ở bên ngoài tôi và vẫn là thuộc tính của bản thân vật ấy là điều mà tư tưởng phải khắc phục.

Giải thích thêm (H):

Fichte đã đặt ra câu hỏi: liệu chất liệu vật chất [của vật] cũng thuộc về tôi khi tôi ban cho nó hình thức?⁽¹¹⁹⁾ Theo ý ông, khi tôi đã tạo ra được một cái cốc bằng vàng, thì ai cũng có quyền lấy vàng đi, miễn là qua đó không làm hỏng công trình của tôi! Tách biệt như thế là khả thi ở trong đầu óc, nhưng, trong thực tế, sự phân biệt ấy là chẻ sợi tóc làm tư rỗng tuếch, vì khi tôi chiếm hữu một thửa ruộng và canh tác thì không chỉ những

⁽¹¹⁹⁾ Xem: Fichte, GNR §19, 217-219 / 299-300.

luồng cày là sở hữu của tôi, mà cả cái khác nữa, đó là đất. Nghĩa là, tôi muốn chiếm hữu cả chất liệu vật chất, cả cái toàn bộ này: vì vậy, nó không phải là vô chủ, cũng không phải là sở hữu của chính nó! Vì tuy chất liệu vật chất tồn tại bên ngoài hình thức mà tôi đã ban cho đối tượng, thì chính hình thức ấy lại là một dấu hiệu cho thấy rằng vật ấy phải là của tôi; vì vậy, nó không tồn tại ở bên ngoài ý chí của tôi, hay không ở bên ngoài cái tôi đã muốn. Cho nên không còn có gì ở đó cả để cho một ai khác có thể chiếm hữu lấy.

§53

Các sự quy định chính xác hơn về sở hữu là ở trong mối quan hệ giữa ý chí và vật. | Quan hệ này là:

- a. *sự chiếm hữu* trực tiếp, trong chừng mực ý chí có sự tồn tại-hiện có (Dasein) của mình ở trong vật như là cái gì có tính *khẳng định*;
- b. trong chừng mực vật là một cái gì *phủ định* đối với ý chí, nghĩa là, ý chí có cái tồn tại-hiện có của mình trong vật như trong một cái gì phải được phủ định: tức trong việc *sử dụng* nó; và
- c. sự phản tư của ý chí đi từ vật quay về lại trong mình: tức việc *xuất nhượng* nó. [Đấy chính là ba hình thức] phán đoán *khẳng định, phủ định và vô hạn* của ý chí về vật⁽¹²⁰⁾.

⁽¹²⁰⁾ Phán đoán khẳng định có hình thức “X là F” (ví dụ: “hoa hồng là màu đỏ”); phán đoán phủ định có hình thức “X không phải là F” (ví dụ: “hoa hồng không phải là màu đỏ”; còn phán đoán vô hạn (unendliches Urteil / infinite judgement / jugement infini) có hình thức “X là không-F”, nghĩa là: X có một thuộc tính bổ sung cho F (ví dụ: “hoa hồng có một màu khác với màu đỏ” [và ta chưa biết nó là màu gì và có thể là màu gì] (Xem: Kant, *Phê phán lý tính*

A. SỰ CHIẾM HỮU^(a)

§54

Sự chiếm hữu có thể là *sự thủ đắc bằng thân thể* ^(b) hoặc *sự ban cho hình thức* ^(c) hoặc là *sự biểu thị* [hay *sự đánh dấu*] đơn thuần ^(d).

Giải thích (G):

Các phương thức này của sự chiếm hữu bao hàm sự tiến lên từ sự quy định về tính cá biệt cho đến sự quy định về tính phổ biến. Sự thủ đắc bằng thân thể chỉ diễn ra nơi những vật riêng

^(a) Besitznahme / taking possession / la prise de possession; ^(b) Körperliche Ergreifung / physical seizure / l'acte purement corporel de se saisir; ^(c) Formierung / giving form / façonnage; ^(d) bloße Bezeichnung / merely designating / le simple marquage.

thuần túy, A71-73 / B97-98). Sự phân biệt này thường được những ai muốn bảo vệ quy luật bài trung (loại trừ cái thứ ba) khi phủ nhận cả loại phán đoán khẳng định (ví dụ: “con số 7 là màu xanh”) lẫn phán đoán vô hạn (ví dụ: “con số 7 là không-xanh”), để bảo vệ phán đoán phủ định rằng “con số 7 không phải là màu xanh”, bởi điều này không hề ngụ ý rằng con số 7 có thể có một “màu” nào khác. Hegel bàn các hình thức phán đoán này trong WL VI, 311-326 / 630-643 và trong EL §§172-173 (*Bách khoa thư I*, BVNS dịch và chú giải, NXB Tri thức 2008, tr. 723-732). Ở đây, Hegel cho rằng phán đoán *khẳng định* của ý chí về vật là tuyên bố rằng nó là của tôi; phán đoán *phủ định* của ý chí là tiêu thụ hay sử dụng nó; và phán đoán *vô hạn* là tuyên bố rằng nó là sở hữu một người khác (Xem thêm: §65 A). Chữ “*Veräußerung*” / *alienation* / *aliénation*: được dịch là sự “*xuất nhượng*”, tức từ bỏ quyền sở hữu để nhường lại cho người khác.

lẽ; ngược lại, sự biểu thị là chiếm hữu bằng sự hình dung bằng biểu tượng^(a). Đó là khi tôi hành xử bằng cách hình dung và cho rằng vật là của tôi xét theo tính toàn bộ của nó, chứ không đơn thuần là bộ phận mà tôi có thể chiếm hữu bằng thân thể.

§55

- a) Về phương diện cảm tính, *thủ đắc bằng thân thể* là phương thức chiếm hữu trọn vẹn nhất, vì tôi hiện diện một cách trực tiếp trong việc chiếm hữu này và, do đó, ý chí của tôi cũng có thể được nhận thức rõ trong ấy. | Nhưng nói chung, phương thức này chỉ là chủ quan, nhất thời và hết sức bị hạn chế về phạm vi cũng như do tính chất của những đối tượng [được chiếm hữu].

Phạm vi của phương thức này có thể được mở rộng ít nhiều bằng các phương tiện khác, chẳng hạn bằng sự nối kết mà tôi có thể thiết lập giữa cái gì đó với những vật vốn cũng thuộc về tôi hoặc bằng sự kết hợp ngẫu nhiên nào đó.

Các sức mạnh cơ giới, vũ khí, công cụ mở rộng phạm vi quyền lực của tôi. Những sự nối kết giữa sở hữu của tôi với những gì tiếp giáp với nó làm cho tôi dễ dàng hơn những người sở hữu khác hoặc thậm chí làm cho riêng tôi có thể chiếm hữu cái gì đó hay sử dụng nó; hoặc, sự thêm vào cho sở hữu của tôi có thể được xem như là *thuộc tính bất tấ*, không tự tồn của vật. | Những sự nối kết như thế có thể là: mảnh đất của tôi tọa lạc cạnh biển hay sông; bất động sản của tôi tiếp giáp với vùng đất có thể thích hợp cho việc săn bắn, chăn thả súc vật, hay các hình thức sử dụng khác; có đá hay các nguồn khoáng sản khác nằm dưới cánh đồng của

^(a) Vorstellung / representational thought / représentation.

tôi; có thể có kho báu ở trong hay ở dưới mảnh đất mà tôi sở hữu và v.v... | Hoặc các sự nối kết cũng có thể chỉ diễn ra trong thời gian ngắn và là một sự ngẫu nhiên, thường được gọi là phần lợi tăng thêm^(a), chẳng hạn như phù sa hay những gì trôi dạt vào bờ. (Sự sinh sản của thú vật [*foetura*] tuy cũng là một phần tăng thêm cho nguồn lợi của tôi, nhưng vì đó là một quan hệ hữu cơ chứ không phải một vật bên ngoài được cộng thêm vào cho một vật khác mà tôi đã sở hữu, nên trường hợp này là hoàn toàn khác về loại hình so với các phần lợi tăng thêm khác)⁽¹²¹⁾. Tất cả những điều kể trên đều là những sự nối kết *ngoại tại*; sợi dây liên kết chúng lại không phải là Khái niệm, cũng không phải là một lực sống^(b). Vì thế, nhiệm vụ của giác tính là phải nêu rõ và cân nhắc lý lẽ tán thành hay phản bác chúng; và việc ban hành luật pháp thực định đi đến quyết định dựa vào chỗ xét xem các quan hệ ấy giữa những sự vật là cơ bản hay không cơ bản.

Giảng thêm (G):

Việc chiếm hữu bao giờ cũng có tính cá lẻ [không hoàn tất]: tôi không chiếm hữu được nhiều hơn những gì tôi tiếp xúc bằng thân thể của tôi, nhưng, điều lập tức nảy sinh là, những vật bên ngoài có một sự mở rộng hơn những gì tôi nắm bắt. Khi tôi chiếm hữu một vật gì thì cũng có một cái gì khác nối kết với nó. Tôi thực hiện việc chiếm hữu bằng tay, nhưng phạm vi của nó

(a) Akzessionen / accessions / accessions; (b) Lebendigkeit / a living force / la vie.

(121) Luật La Mã lẫn Luật nước Phổ (1794) đều cho người sở hữu ruộng đất cũng là sở hữu chủ của phù sa, cũng như người sở hữu súc vật thì cũng là sở hữu chủ của con cái do súc vật đẻ ra. Luật La Mã gọi sản phẩm phụ thêm ấy là *accessio* (Justinian, *Institutes* 2.1.18-37; Gaius, *Institutes* 2.66-79; Luật nước Phổ, Phần 1, khoản 1; khoản 9).

có thể được mở rộng. Tuy là cơ quan vĩ đại mà không con vật nào có, và cái gì tôi nắm bắt được bằng tay thì bản thân nó cũng có thể trở thành một phương tiện để tôi tiếp tục nắm bắt cái khác. Khi tôi chiếm hữu vật gì thì giác tính lập tức kết luận rằng không phải chỉ những gì tôi sở hữu trực tiếp mới là của tôi mà cả những gì nối kết với nó nữa. Ở đây, pháp luật thực định phải đảm nhận công việc phán xét, vì không có gì có thể diễn dịch ra được từ Khái niệm [đơn thuần] cả.

§56

b) Qua việc ban hình thức [hay định hình]^(a) cho vật, thì tính chất quy định rằng cái gì đó là của tôi đã nhận được một tính ngoại tại tồn tại độc lập và không còn bị hạn chế bằng sự hiện diện của tôi ở không gian này, thời điểm này cũng như bằng sự hiện diện của nhận thức và ý chí của tôi nữa.

Ban hình thức [hay định hình] là việc chiếm hữu phù hợp nhất với Ý niệm, bởi nó hợp nhất trong mình cả cái chủ quan lẫn cái khách quan, cho dù có sự khác biệt vô hạn về tính chất của những đối tượng và về những mục đích chủ quan.

- Ta cũng kể vào đây cả sự ban hình thức cho vật hữu cơ, nơi đó điều tôi làm cho vật hữu cơ không tồn tại như một cái gì ngoại tại mà được đồng hóa bên trong nó: canh tác đất đai, trồng trọt cây cối, thuần dưỡng, chăn nuôi gia súc; ngoài ra còn kể tới những biện pháp trong việc sử dụng nguyên vật liệu hay các lực trong tự nhiên hoặc tác dụng do ta gây ra cho một chất liệu đối với chất liệu khác, và v.v...

^(a) Formierung / to give form to something / le façonnage.

Giảng thêm (H):

Về mặt thường nghiệm, việc ban hình thức này có thể có vô vàn hình thái khác nhau. Mảnh ruộng được ban cho hình thức khi tôi canh tác nó. Đối với vật vô cơ, việc ban hình thức không phải bao giờ cũng trực tiếp. Chẳng hạn, khi tôi xây một cối xay gió, tuy tôi không định hình cho không khí, nhưng tôi tạo ra một hình thức để sử dụng không khí, là cái không thể bị tước bỏ khỏi tôi chỉ vì bản thân tôi đã không ban hình thức cho nó [không khí]. Ngay cả việc tôi thuần dưỡng thú vật hoang dã cũng có thể được xem là một cách ban hình thức, vì đó là một hành vi được tính toán để bảo tồn đối tượng này. Thật ra chỉ có việc huấn luyện thú vật mới là một sự ban hình thức [hay định hình] trực tiếp hơn, xuất phát từ bản thân tôi nhiều hơn.

§57

Con người, trong sự hiện hữu (Existenz) trực tiếp nơi chính mình, là một thực thể tự nhiên, là cái ngoại tại đối với Khái niệm về chính mình; [do đó] chỉ thông qua việc phát triển thân thể và tinh thần của mình - thiết yếu nhờ vào việc Tự-ý thức của mình linh hội chính mình như là Tự-ý thức tự do, con người mới chiếm hữu chính mình và trở thành sở hữu của chính mình, phân biệt với sở hữu của những người khác. Hay nói ngược lại cũng thế, việc chiếm hữu chính mình này nằm ở chỗ thiết định thành hiện thực những gì vốn là con người theo Khái niệm của nó (như là một khả thể, năng lực, tố chất). Qua đó, những gì là con người ở trong Khái niệm được thiết định lần đầu tiên như là của chính mình, và, cũng như là một đối tượng được phân biệt với Tự-ý thức đơn giản, và, qua đó, trở nên có năng lực để đón nhận hình thức của sự vật (Xem: Nhận xét cho §43).

Sự biện minh cho chế độ nô lệ (với tất cả những lý do chi tiết như là bạo lực thể chất, bị bắt làm tù binh, giải cứu và giữ mạng sống, nuôi nấng, giáo dục, hành vi nhân đạo, sự tự nguyện của bản thân người nô lệ v.v...), cũng như sự biện minh cho cương vị *chủ nhân* như là sự làm chủ nói chung, và mọi quan niệm *lịch sử* về quyền làm chủ lẫn làm nô đều dựa trên quan điểm xem con người như là một *thực thể tự nhiên* mà sự *hiện hữu* của nó (trong đó sự tự do lựa chọn là một bộ phận), là không phù hợp với Khái niệm về con người. Ngược lại, việc khẳng định rằng chế độ nô lệ là tuyệt đối đi ngược lại công lý lại gắn liền với Khái niệm về con người như là Tinh thần, như là cái gì *tự do tự mình*; quan niệm này cũng phiến diện trong chừng mực xem con người như là tự do *từ bản tính tự nhiên* hay (cũng dẫn đến kết quả hết như thế), xem Khái niệm [về con người], xét như là Khái niệm, là chân lý trong *tính trực tiếp* của nó, chứ không phải *Ý niệm* [mới là chân lý]. *Nghịch lý tương phản (Antinomie)* này, giống như mọi nghịch lý, đã dựa trên một lối tư duy đơn thuần hình thức (formell) cố định hóa và khẳng định hai mômen của một Ý niệm một cách rời nhau, khiến cho cả hai đều không có chân lý và đều không tương ứng với Ý niệm. Tinh thần tự do chính là ở chỗ không tồn tại như là Khái niệm đơn thuần hay là [Khái niệm chỉ mới ở cấp độ] *tự mình* (Xem: §21), mà ở chỗ vượt bỏ (aufheben) giai đoạn hình thức này của sự tồn tại, do đó, vượt bỏ sự hiện hữu tự nhiên, trực tiếp và mang lại cho mình một sự hiện hữu của chính mình như là sự hiện hữu tự do. Như thế, một phía của nghịch lý khẳng định Khái niệm về sự tự do có chỗ mạnh là nó chứa đựng *điểm xuất phát* tuyệt đối – dù chỉ mới là điểm xuất phát! – trên con đường đi đến chân lý, trong khi phía kia – cũng không đi xa hơn sự hiện hữu vô-khái niệm – tuyệt nhiên không chứa đựng quan điểm nào về tính hợp lý tính và công lý. [Trong khi đó], quan điểm của ý chí tự do – chỗ bắt đầu của pháp quyền và khoa học về pháp quyền – vốn đã vượt ra khỏi quan điểm sai lầm xem con người hiện hữu như một thực thể tự nhiên và như là một Khái niệm chỉ [mới] tồn tại *tự-*

mình, và vì thế, có “năng lực” để làm nô lệ. Hiện tượng sơ khởi và sai lầm này gắn liền với Tinh thần chưa đi ra khỏi quan điểm của ý thức của nó; chính phép biện chứng của Khái niệm và của loại ý thức về tự do còn mới ở cấp độ trực tiếp này đã làm nảy sinh *cuộc đấu tranh để được thừa nhận* [lẫn nhau] và mối quan hệ giữa việc làm chủ và làm nô (Xem: *Hiện tượng học Tinh thần*, Chương IV, và *Bách Khoa thư các Khoa học triết học III*, §§325 và tiếp).

Nhưng, việc cho rằng Tinh thần khách quan – nội dung của pháp quyền – từ nay không còn được phép hiểu đơn thuần trong Khái niệm chủ quan về nó, và rằng vận mệnh của con người tự-mình-và-cho-mình không phải là chế độ nô lệ thì cũng không còn được phép hiểu đơn thuần như là *một cái Phải là đơn thuần nữa*^(a); điều này chỉ có được ở trong sự nhận thức rằng: Ý niệm về Tự do chỉ tồn tại đúng thật như là *Nhà nước* mà thôi.

Giải thích thêm (H):

Nếu ta kiên quyết chủ trương rằng con người tự-mình-và-cho-mình là tự do, thì ta lên án chế độ nô lệ. Thế nhưng, một ai đó là nô lệ thì điều này nằm ngay trong ý chí của chính họ, cũng như trong ý chí của một dân tộc, khi dân tộc ấy bị áp bức. Do đó, không đơn thuần là một sự phản-công lý (Unrecht) nơi kẻ biến người khác làm nô lệ hay kẻ đi áp bức mà là bản thân người nô lệ và người bị áp bức. Chế độ nô lệ nằm trong giai đoạn quá độ từ tính tự nhiên của con người sang tình trạng đạo đức đúng thật; nó diễn ra trong một thế giới, nơi đó một sự phản-công lý còn là công lý. Ở đây, chính sự phản-công lý lại có giá trị hiệu lực và cũng tất yếu ở vào đúng vị trí của nó.

^(a) ein bloßes Sollen / ought to be / ne doive pas être appréhendé.

§58

- c) Phương thức chiếm hữu tự nó không hiện thực nhưng chỉ là sự hình dung của ý chí của tôi là [khi tôi đánh dấu đồ vật bằng] một dấu hiệu^(a) để biểu thị rằng tôi đã đặt ý chí của tôi vào trong đó. Phương thức chiếm hữu này là rất bất định trong phạm vi và ý nghĩa khách quan của nó.

Giải thích thêm (H):

Chiếm hữu bằng sự biểu thị là phương thức hoàn hảo nhất trong tất cả, vì ngay cả những phương thức chiếm hữu khác ít hay nhiều cũng có tác động của dấu hiệu nơi chúng. Khi tôi thủ đắc hay ban hành thức cho một vật, thì ý nghĩa tối hậu cũng là một dấu hiệu, nghĩa là, đó là một dấu hiệu dành cho những người khác để loại trừ họ ra, và để cho thấy rằng tôi đã đặt ý chí của tôi vào trong vật. Khái niệm “dấu hiệu” có nghĩa: một vật không có giá trị hiệu lực như cái nó đang là, mà như là cái nó thể hiện ý nghĩa. Chẳng hạn, chiếc nơ thắt trên mũ có nghĩa là công dân của một quốc gia, mặc dù màu sắc [của chiếc nơ] không liên quan gì đến quốc gia ấy cả, và không biểu đạt chính nó mà biểu đạt quốc gia. Chính trong việc con người đưa ra một dấu hiệu và qua đó, có thể thủ đắc [vật], mà con người cho thấy sự làm chủ của mình đối với vật.

^(a) ein Zeichen / a sign / une marque.

B. SỰ SỬ DỤNG VẬT

§59

Qua việc chiếm hữu, vật nhận được thuộc tính là *vật của tôi*, và ý chí có một quan hệ *khẳng định* với nó. Trong sự đồng nhất này, vật cũng đồng thời được thiết định như là một *cái phủ định*, và trong sự quy định ấy, ý chí của tôi là một ý chí *đặc thù*, là nhu cầu, là sự ưa thích v.v... Nhưng, nhu cầu của tôi, như là tính đặc thù của *một* ý chí, là yếu tố khẳng định [tích cực] đi tìm sự thỏa mãn, trong khi vật, như là cái phủ định nơi chính mình, chỉ hiện hữu *cho* nhu cầu của tôi và *phục vụ* cho nhu cầu ấy.

- Việc sử dụng và việc thực hiện này đối với nhu cầu của tôi là thông qua sự biến đổi, phá hủy, tiêu thụ vật, qua đó cái bản tính không có tự ngã của nó^(a) được phơi bày và như thế là nó hoàn thành vận mệnh^(b) của mình.

Tư duy biểu tượng thường cho rằng việc sử dụng là phương diện *thực tồn*, là hiện thực của sở hữu, khi nó xem sở hữu không được sử dụng là sở hữu chết và vô chủ, từ đó biện minh cho việc chiếm hữu nó một cách phi pháp với lý do rằng người sở hữu chủ đã không sử dụng nó.

- Thế nhưng, ý chí của người sở hữu chủ – theo đó một vật là của người ấy – chính là cơ sở thực chất đầu tiên^(c), trong khi các sự quy định tiếp theo – sự sử dụng – chỉ là hiện tượng

^(a) Selbstlose Natur / selfless nature / la nature dépendante; ^(b) Bestimmung / destiny / destination; ^(c) die erste substantielle Grundlage / the primary substantial basis of property / le fondement substantiel premier.

[bên ngoài] và là phương thức đặc thù phục tùng cơ sở phổ biến ấy.

Giải thích thêm (H, G):

Trong khi tôi chiếm hữu hoàn toàn một vật bằng một phương thức phổ biến, đó là biểu thị nó như là của tôi, thì trong việc sử dụng còn có một quan hệ phổ biến hơn nữa, vì vật, trong trường hợp đó, không được thừa nhận trong tính đặc thù của nó, trái lại, nó bị tôi phủ định. Vật bị hạ thấp xuống [bị quy giản] thành phương tiện để thỏa mãn nhu cầu của tôi. Nếu tôi và vật cùng đến với nhau^(a), một trong hai phải mất đi phẩm chất [riêng biệt] của mình để cả hai có thể trở nên đồng nhất. Thế nhưng, tôi đang sống và là một tác nhân có ý chí và thực sự có tính khẳng định, trong khi vật, ngược lại, là một thực thể tự nhiên. Do đó, nó phải tiêu vong, còn tôi bảo tồn chính mình; [vì] nói chung, đó chính là ưu thế và lý tính của cái [thực thể] hữu cơ.

§60

Việc sử dụng một vật bằng sự thủ đắc trực tiếp tự nó là một hành vi chiếm hữu cá biệt. Nhưng, trong chừng mực sự sử dụng dựa trên một nhu cầu liên tục và là sự sử dụng lặp đi lặp lại một sản phẩm tự-tái sinh – có lẽ phải tự hạn chế nhằm bảo đảm cho sự tái sinh ấy –, thì chính những tình huống này và những tình huống khác sẽ biến việc chiếm hữu trực tiếp và cá biệt này thành một dấu hiệu để biểu thị một hành vi chiếm hữu phổ biến, và đó là việc chiếm hữu cơ sở hữu cơ hay sơ đẳng của những sản phẩm ấy hay chiếm hữu bất kỳ điều kiện nào khác mà chúng phải phục tùng.

^(a) zusammenkommen / come together / nous nous trouvons en présence l'un de l'autre.

§61

Vì bản thể của vật – xét riêng nó (für sich) và như là sở hữu của tôi – là tính ngoại tại của nó, tức, cũng chính là tính vô-bản thể của nó, do đó, trong quan hệ với tôi, nó không có mục đích tự thân trong chính mình (Xem: §42). | Và bởi vì tính ngoại tại được thực hiện này chính là việc dùng^(a) hay sử dụng [khai thác]^(b) của tôi đối với nó, cho nên việc sử dụng hay dùng nó một cách *trọn vẹn* mới chính là *vật trong toàn bộ phạm vi của nó*^(c). | Do đó, khi tôi sử dụng vật một cách *trọn vẹn* thì tôi là chủ sở hữu của vật, và, bên ngoài toàn bộ phạm vi sử dụng nó, không còn gì nơi vật để có thể trở thành sở hữu của một ai khác.

Giải thích (G):

Quan hệ giữa sử dụng và sở hữu giống như quan hệ giữa bản thể và tìy thể, giữa bên trong và bên ngoài, hay giữa lực và sự biểu lộ ra bên ngoài của lực. Một lực chỉ hiện hữu, trong chừng mực nó tự biểu lộ ra bên ngoài; thừa ruộng chỉ là thừa ruộng khi nó mang lại vụ mùa⁽¹²²⁾. Vì thế, ai sử dụng một thửa ruộng thì người ấy là chủ sở hữu của cái toàn bộ; và đúng là một sự trừu tượng trống rỗng khi thừa nhận có một sở hữu nào khác ở trong bản thân đối tượng.

(a) Gebrauch / use / usage; (b) Benutzung / employment / utilisation; (c) die Sache in ihren ganzen Umfange / the thing in its entirety / la chose dans toute son étendue.

(122) Xem: PhG (*Hiện tượng học Tinh thần*), Chương III: Lực và giác tính (BVNS, 2006, tr. 325 và tiếp); EL §§136-141.

§62

Vì lý do trên, chỉ có một *sự sử dụng từng phần hay tạm thời* cũng như *việc chiếm hữu từng phần hay tạm thời* của tôi (một sự chiếm hữu trong hình thức của *khả thể* sử dụng vật từng phần hay tạm thời) mới được *phân biệt* với việc *sở hữu* bản thân vật. Nếu toàn bộ phạm vi của việc sử dụng một vật là của tôi, nhưng sở hữu trùu tượng lại được giả định là của một ai khác, thì vật – xét như của tôi – hóa ra vừa hoàn toàn được ý chí của tôi thâm nhập (Xem: tiểu đoạn trên và §52), nhưng lại vừa đồng thời có một cái gì đó mà tôi, tức, ý chí của tôi, không thể thâm nhập, và trong thực tế, lại là ý chí trống rỗng của một ai khác. | Là một ý chí khẳng định, nhưng hóa ra tôi đồng thời vừa khách quan vừa không khách quan đối với bản thân tôi ở trong vật: – đó chính là quan hệ của một *sự mâu thuẫn tuyệt đối*. – Vì thế, sở hữu, về bản chất, [phải] là sở hữu *tự do, toàn vẹn*⁽¹²³⁾.

Sự phân biệt giữa quyền *sử dụng toàn bộ một vật* với sở hữu *trùu tượng* là một sản phẩm của giác tính trống rỗng, [vì], đối với giác tính, Ý niệm – ở đây là sự thống nhất giữa sở hữu hay thậm chí, giữa ý chí của nhân thân nói chung với *thực tại* của nó – không phải là chân lý, mà lại xem hai mômen trong sự tách rời với nhau như thế mới là đúng thật. Vì thế, sự phân biệt này – như một quan hệ hiện thực – là quan hệ của một quyền làm chủ trống rỗng có thể được mệnh danh là một *sự*

⁽¹²³⁾ Tiểu đoạn này chống lại quan niệm phong kiến (Âu Châu) về quyền “*sở hữu bị phân chia*”, phân biệt giữa “chủ sở hữu tối cao” (vua chúa) với “chủ sở hữu sử dụng” (chư hầu) (Xem: Luật nước Phổ, Phần I, mục 18, §14). Theo Hegel, mọi sự phân chia giữa “*quyền sở hữu*” và “*quyền sử dụng*” (chẳng hạn, đối với ruộng đất) đều là tàn dư của chế độ phong kiến, mâu thuẫn lại với *sở hữu tự do, toàn vẹn*.

điên loạn^(a) của tính nhân thân (nếu chữ “sự điên loạn” không chỉ được dùng theo nghĩa một sự mâu thuẫn trực tiếp bên trong một nhân thân giữa hình dung đơn thuần chủ quan và hiện thực của người đó), bởi lẽ chữ “của tôi” – được áp dụng cho một chủ thể *duy nhất* – hóa ra vừa có nghĩa là ý chí cá nhân độc quyền của tôi, vừa là ý chí cá nhân độc quyền của kẻ khác, mà không có sự trung giới nào giữa hai bên cả⁽¹²⁴⁾.

- Trong *Institutes*, Quyển II, Chương 4, ta thấy: “*Ususfructus est ius alienis rebus utendifruendi salva rerum substantia*” [Latinh: “Quyền sử dụng thu lợi là quyền sử dụng và thụ hưởng hoa lợi từ sở hữu của người khác miễn là bảo tồn bản thể của vật”]. Và sau đó: “*ne tamen in universum inutiles essent proprietates semper abscedente usufructu, placuit, certis modis extinguere usumfructum et ad proprietatem reverti*” [Latinh: “Nhưng, để cho các vật sở hữu không trở nên không được sử dụng do sự sử dụng thu lợi đình đốn lâu dài, luật quyết định rằng, trong những trường hợp nhất định, quyền sử dụng thu lợi bị hủy bỏ và việc sử dụng trao trả lại cho [người chủ] sở hữu”. “*Placuit*” [“*luật quyết định rằng*”]: làm như thể cần chờ có một ý thích hay một sự quyết định mới làm cho một sự phân biệt trống rỗng như thế có ý nghĩa bằng một sự quy định theo kiểu ấy! Một “*proprietas semper abscedente usufructu*” [“sở hữu bị đình đốn lâu dài bởi không được sử dụng thu lợi”] thì không chỉ là *inutilis* [“không được sử dụng”] mà tuyệt nhiên không còn là một *proprietas* [“vật sở hữu”] nữa!
- Ở đây không phải là chỗ để ta bàn về các sự phân biệt khác ở bên trong bản thân sự sở hữu, như các sự phân biệt giữa *res Mancipi* và *nec Mancipi*, hay giữa *dominium Quiritarium* và

^(a) Verrücktheit / madness / folie.

⁽¹²⁴⁾ Xem: Hegel, EG §408.

dominium Bonitarium⁽¹²⁵⁾ và những thứ tương tự, bởi chúng không ăn nhập gì với bất kỳ sự quy định [có tính] khái niệm nào về sở hữu cả mà chỉ đơn thuần là những chuyện chi ly, vặt vãnh có tính lịch sử gắn liền với bộ phận luật pháp ấy.

- Nhưng, một mặt, sự phân biệt bàn ở trên quả có chứa đựng trong các quan hệ giữa *dominium directum* và *dominium utile*, chẳng hạn trong loại *hợp đồng thuê dài hạn*⁽¹²⁶⁾ và trong các quan hệ khác kiểu thái ấp phong kiến với các loại tô tức, thuế khóa, cống vật phong kiến v.v... trong tất cả những sự quy định đa dạng, nơi đó gánh nặng chi trả là không thể thoái thác. Nhưng mặt khác, sự phân biệt này không có mặt trong chừng mực *dominium utile* gắn liền với những gánh nặng chi trả mà kết quả là *dominium directum* đồng thời trở thành *dominium utile*. Nếu những quan hệ ấy không chứa đựng điều gì khác hơn là sự phân biệt trên đây trong sự trừu tượng nghiêm ngặt của nó, thì, trong thực tế, chúng không bao hàm hai chủ nhân

(125) Trong Luật La Mã, *res mancipi* là những vật được trao quyền sở hữu bằng một nghi lễ hình thức (ví dụ: đất đai, nô lệ...), còn *res nec mancipi* là những vật được chuyển quyền sở hữu một cách bình thường (Gaius, *Institutes* 2.15-17). *Dominium Quiritarium* nguyên là hình thức sở hữu duy nhất được Luật La Mã thừa nhận; về sau là hình thức sở hữu chỉ dành riêng cho công dân La Mã; phân biệt với *dominium Bonitarium* là sở hữu được luật pháp thừa nhận tuy người sở hữu không hội đủ các tiêu chuẩn hình thức (Gaius, *Institutes* 2.40). (Tất cả bốn hình thức sở hữu này về sau đều bị Justinian hủy bỏ). Hegel xem các sự phân biệt này chỉ là các quy định chi ly của luật pháp thực định, không có ý nghĩa quan trọng đối với khoa học triết học về pháp quyền.

(126) *Dominium directum* là quyền sở hữu ruộng đất của chủ đất, trong khi *dominium utile* là quyền sử dụng dành cho người thuê đất. Còn “*hợp đồng thuê dài hạn*” (*der emphyteutische Vertrag / the emphyteutic contract*) là khi chủ đất nhượng quyền sử dụng hoàn toàn và vô điều kiện, hoặc vĩnh viễn hoặc lâu dài, đối lấy tiền thuê (Justinian, *Novels* 7.3.1-2; *Digest* 13.7.16.2). Hegel xem các hình thức (phong kiến) này là quan trọng đối với khoa học triết học về pháp quyền, vì ông cho rằng chúng vi phạm chính bản thân Khái niệm “sở hữu” như là quyền sở hữu tự do và toàn vẹn (Xem chú thích 123).

(*domini*), trái lại, một bên là *chủ sở hữu*, còn bên kia là một *chủ hư hữu*^(a). Nhưng, xét về gánh nặng phí tổn, ta có ở đây hai *chủ sở hữu* trong một quan hệ hỗ tương. Tuy nhiên, quan hệ của họ không phải là quan hệ *sở hữu chung*, mặc dù sự quá độ từ đó sang *sở hữu chung* là rất dễ thực hiện. Sự quá độ này đã bắt đầu khi ở phía *dominium directum*, thu hoạch của *sở hữu* được tính toán và được xem như là *mặt bản chất*, khiến cho *mặt* không tính toán được của quyền *sở hữu* – chỉ được nghĩ ra để “làm sang” – phải phục tùng *mặt hữu dụng* [utile], mà trong trường hợp này mới là yếu tố hợp lý tính.

Như thế, phải cần đến gần mười lăm thế kỷ từ khi *sự tự do của nhân thân* do Kitô giáo mang lại mới bắt đầu đơm hoa kết trái và trở thành một nguyên tắc phổ biến cho một bộ phận – nếu không muốn nói là một bộ phận nhỏ – của loài người. Và, như một cách nói, thậm chí mới từ hôm qua đây, *sự tự do về sở hữu* mới được thừa nhận ở nơi này nơi kia như một nguyên tắc – một ví dụ điển hình từ lịch sử thế giới cho thấy Tinh thần cần một khoảng thời gian dài dằng dặc đến như thế nào để tiến lên đến chỗ tự giác về mình [hay đến Tự-ý thức], và cũng là một lời cảnh báo cho sự sốt ruột của tư kiến chủ quan^(b).

§63

Vật – trong sự sử dụng – là một vật cá biệt, được xác định về chất và lượng và trong quan hệ với một nhu cầu riêng biệt. Nhưng, tính hữu dụng riêng biệt của nó – như là cái gì có thể xác định bằng *lượng* – đồng thời *có thể so sánh được* với những vật khác có cùng tính hữu dụng, cũng như nhu cầu riêng biệt mà nó phục vụ đồng thời là *nhu cầu nói chung* và như vậy, cũng có

^(a) ein leerer Herr / a lord over nothing / nudus dominus (Latinh); ^(b) Meinen / opinion / opinion.

thể so sánh được trong tính đặc thù của nó với những nhu cầu khác. Do đó, vật cũng có thể được so sánh với những vật phục vụ các nhu cầu khác. *Tính phổ biến* này – mà tính quy định đơn giản của nó nảy sinh từ tính đặc thù của vật khiến cho nó có thể đồng thời được trừu tượng hóa khỏi chất riêng biệt này – chính là *giá trị* của vật, trong đó tính bản thể đúng thật của vật được *xác định* và trở thành một đối tượng của ý thức. Với tư cách là chủ sở hữu toàn vẹn của vật, tôi là chủ sở hữu đối với *giá trị* của nó lẫn của việc sử dụng nó.

Sở hữu của người tá điền [trong thái ấp] phong kiến được phân biệt ở chỗ: người tá điền chỉ là chủ sở hữu của việc *sử dụng* vật, chứ không phải chủ sở hữu *giá trị* của vật.

Giải thích thêm (H):

Ở đây, cái *Chất tiêu biến* vào trong hình thức của cái *Lượng*. Thật thế, khi tôi nói về “nhu cầu”, đó là một từ có thể bao hàm những vật rất khác nhau, và chính *Chất chung* của chúng làm cho tôi có thể đo lường chúng⁽¹²⁷⁾. Như thế, ở đây, tư tưởng tiến lên từ *Chất riêng biệt* của vật đến cấp độ nơi đó *Chất nhất định* này trở thành “*dùng chung*”, tức, đến cấp độ của *Lượng*. Tình hình tương tự cũng diễn ra trong toán học. Chẳng hạn, nếu tôi định nghĩa một vòng tròn, một hình bầu dục, hay một *pa-ra-bôn*, ta thấy rằng chúng khác nhau một cách riêng biệt. Tuy nhiên, sự phân biệt giữa các đường cong khác nhau này đã được định nghĩa một cách thuần túy về lượng, nghĩa là, sao cho

⁽¹²⁷⁾ Hegel tiếp thu tư tưởng của Adam Smith (Wealth of Nations). Trong các bài giảng năm 1819-1820, Hegel tán thưởng lý thuyết lao động của Smith về giá trị: “Lao động tay chân nói chung, tiền lương công nhật, đó là các yếu tố tối hậu của giá cả của vật trong quan hệ với nhau”. Xem thêm: phạm trù *Hạn độ* (Maß/measure) trong Logic học của Hegel như là cơ sở cho việc nghiên cứu của ông về giá trị ở đây (WL V, 387-394/327-332; EL §107).

yếu tố duy nhất quan trọng là một sự phân biệt về lượng chỉ liên quan đến hệ số của chúng, đến các kích thước thuần túy thường nghiệm.

- *Trong trường hợp sở hữu, sự quy định về lượng nảy sinh từ sự quy định về chất chính là giá trị. Ở đây, cái Chất cung cấp đại lượng (Quantum) cho Lượng, và, với tư cách ấy, vừa được bảo lưu, vừa được vượt bỏ. Nếu ta xét khái niệm về giá trị, bản thân vật được xem đơn thuần như một ký hiệu, và nó không được tính như bản thân nó mà như là nó có giá trị như thế nào. Một hối phiếu, chẳng hạn, không đại diện cho Chất của nó như là tờ giấy, mà chỉ đơn thuần là một ký hiệu đại diện cho một cái phổ biến khác, đó là giá trị. Giá trị của một vật có thể biến thiên rất lớn trong quan hệ với nhu cầu; nhưng, nếu ai đó không muốn diễn đạt bản tính riêng biệt của giá trị mà diễn đạt cái trù tuợng của giá trị, thì đó chính là tiền. Tiền có thể đại diện cho mọi vật, nhưng vì lẽ nó không diễn tả bản thân nhu cầu mà chỉ là một ký hiệu thế chỗ cho nhu cầu, nên bản thân nó lại được ngạt trị bởi giá trị riêng biệt mà nó chỉ diễn tả đơn thuần trong cái trù tuợng. Người ta có thể là chủ sở hữu của một vật mà không đồng thời trở thành chủ sở hữu của giá trị của vật. Một gia đình không thể bán hay cầm cố gia sản thì không phải là chủ sở hữu của giá trị của nó... Nhưng, do hình thức này của sự sở hữu là không phù hợp với Khái niệm về sở hữu, nên, ngày nay, những hạn chế như thế [về quyền sở hữu] (chẳng hạn: thái ấp, thác ủy di sản gia đình) phần lớn đang tiêu biến dần.*

§64

Không có sự hiện diện chủ quan của ý chí – là cái duy nhất tạo nên ý nghĩa và giá trị cho chúng – thì bản thân hình thức được ban cho sở hữu và ký hiệu biểu thị nó đều chỉ đơn thuần là những cái ngoại tại. Tuy nhiên, sự hiện diện này – là việc sử

dụng, dùng hay các hình thức biểu thị khác của ý chí – được diễn ra trong *thời gian*, mà yếu tố *khách quan* là *sự liên tục* của việc biểu thị ấy. Không có điều này, vật trở thành vô chủ, vì lẽ hiện thực của ý chí và sự chiếm hữu đã từ bỏ nó. Do đó, tôi có thể được hoặc mất sở hữu bởi *thời hiệu*^(a).

Vì thế, thời hiệu được du nhập vào pháp luật không phải chỉ vì một mối quan tâm ngoại tại để phòng những gì đi ngược lại với pháp quyền theo nghĩa chặt chẽ, chẳng hạn để kết thúc những tranh chấp và rối loạn do những yêu sách cũ gây ra, có thể đe dọa đến sự an toàn của sở hữu v.v... Trái lại, thời hiệu dựa trên sự quy định về *thực tại* của sở hữu, về nhu cầu của ý chí thể hiện chính mình để chiếm hữu một cái gì đó.

- Những *tượng đài công cộng* là sở hữu quốc gia, hay, chính xác hơn – giống như những công trình nghệ thuật nói chung không xét đến việc *dùng* chúng –, chính linh hồn của sự tưởng nhớ và danh dự ở bên trong chúng mới mang lại giá trị cho chúng như là những mục đích tự tồn và sống động; nhưng, nếu linh hồn này đã rời bỏ chúng, bấy giờ, về phương diện ấy, chúng là vô chủ xét trong quan hệ với quốc gia [sở hữu chúng] và trở thành sở hữu tư nhân ngẫu nhiên, chẳng hạn như các công trình nghệ thuật Hy Lạp và Ai Cập đang ở Thổ Nhĩ Kỳ.
- Cũng cùng những lý do đó, *quyền sở hữu tư nhân* mà gia đình của một *tác giả* có đối với những tác phẩm của tác giả cũng phục tùng thời hiệu; chúng trở thành vô chủ theo nghĩa, giống như những tượng đài công cộng (nhưng trong cách ngược lại), chúng trở thành sở hữu phổ biến, và, tùy theo sự sử dụng đặc thù của vật đang bàn, trở thành sở hữu tư nhân ngẫu nhiên.

^(a) Verjährung / prescription.

- Mảnh đất đơn thuần được hiến tặng như là chỗ an táng hoặc thậm chí được quy định là vĩnh viễn *không được dùng đến*, hiến thân cho một ý chí trống rỗng và vắng mặt. Một sự vi phạm ý chí này không phải là một sự vi phạm đến cái gì hiện thực, và vì thế không thể đảm bảo rằng nó sẽ được tôn trọng.

Giải thích thêm (H):

Thời hiệu dựa trên giả định rằng tôi đã ngưng, không còn xem vật ấy là của tôi nữa. Bởi nếu cái gì đó vẫn còn là của tôi thì đòi hỏi phải có sự liên tục của ý chí của tôi, và điều này phải được thể hiện trong việc sử dụng hay gìn giữ vật ấy.

- Việc mất giá trị của những tượng đài công cộng thường thấy diễn ra trong thời Cải cách [tôn giáo] khi không còn những hành vi phụng cúng để tiến hành thánh lễ Misa. Tinh thần của đức tin xưa cũ đã mất và do đó, những tượng đài có thể được chiếm hữu như là sở hữu [tư nhân]⁽¹²⁸⁾.

⁽¹²⁸⁾ Vào thời Trung đại (Âu Châu), *missa fundata* là khoản tiền phụng cúng để dành làm lễ misa thường xuyên cho linh hồn những người quá cố. Trong thời kỳ Cải cách tôn giáo ở Anh và trong thời kỳ hậu Cách mạng Pháp ở Châu Âu lục địa, việc xóa bỏ các hình thức hiến cúng này là một phần trong chính sách pháp luật chống Giáo hội và thế tục hóa tài sản Giáo hội.

C. SỰ XUẤT NHƯỢNG SỞ HỮU^(a)

§65

Tôi có thể *xuất nhượng* sở hữu của tôi, vì nó là của tôi chỉ trong chừng mực tôi đặt ý chí của tôi vào trong đó. | Như thế, tôi có thể từ bỏ (*derelinguere*) cái gì đó thuộc về tôi như là cái vô chủ hay nhượng nó cho sự chiếm hữu của ý chí của một người khác, - nhưng chỉ trong chừng mực vật ấy xét về bản tính là một cái *ngoại tại*.

Giải thích thêm (H):

Trong khi thời hiệu là một sự xuất nhượng sở hữu không có sự tuyên bố trực tiếp của ý chí, thì sự xuất nhượng đúng thật [phải] là một sự tuyên bố của ý chí rằng tôi không còn muốn xem vật như là vật của tôi nữa. Toàn bộ điều ấy cũng có thể được xét theo cách là: sự xuất nhượng là một sự chiếm hữu đúng thật. Sự chiếm hữu trực tiếp là mômen thứ nhất của sở hữu; rồi sự sử dụng có nghĩa là thủ đắc sở hữu, và mômen thứ ba là sự thống nhất của hai mômen trước, đó là chiếm hữu một cái gì bằng cách xuất nhượng nó.

§66

Những “tài sản” [tinh thần]^(b) hay đúng hơn, những sự quy định bản thể tạo nên tính nhân thân của chính tôi cũng như tạo nên bản chất phổ biến của Tự-ý thức của tôi, do đó, là *không thể*

^(a) Entäusserung / alienation / aliénation des biens; ^(b) Güter / goods / les biens.

xuất nhượng được, và quyền của tôi đối với chúng là không có tính thời hiệu. Chúng bao gồm tính nhân thân của tôi nói chung, sự tự do phổ biến của ý chí của tôi, đời sống đạo đức^(a) và tôn giáo.

Khi cho rằng Tinh thần – đúng theo Khái niệm về nó hay là *tự-mình* – phải có sự tồn tại-hiện có (Dasein) và tồn tại *cho-mình* (cho nên nó phải là một nhân thân có năng lực sở hữu tài sản, có một đời sống đạo đức và tôn giáo), bản thân Ý niệm ấy chính là Khái niệm về Tinh thần (như là *causa sui*, tức, như là nguyên nhân tự do; Tinh thần là cái “*cuius natura non potest concipi nisi existens*” [Latinh: “là cái mà bản tính của nó không thể được quan niệm cách nào khác hơn là đang hiện hữu”]) (Xem: Spinoza, *Đạo đức học*, I, 1)⁽¹²⁹⁾. Ngay chính trong Khái niệm này về Tinh thần, đó là: một cái gì đó là chính nó *chỉ thông qua chính mình* và như là sự quay trở về lại vô hạn vào trong mình từ tính trực tiếp tự nhiên của sự tồn tại-hiện có (Dasein) của nó, đã hàm chứa sẵn khả thể của sự đối lập, trong đó cái mà Tinh thần mới chỉ là *tự-mình* sẽ có thể khác với cái *cho-mình* của nó [về sau này] (Xem: §57), hay, nói ngược lại, cái *cho-mình* – đó là trường hợp của ý chí xấu, ác – có thể khác với cái gì vốn là *tự-mình*. | Và đây chính là *khả năng diễn ra sự xuất nhượng [hay tha hóa] của tính nhân thân* và của tồn tại bản thể của nó, cho dù sự xuất nhượng này có thể diễn ra một cách minh nhiên hoặc vô-ý thức. – Các ví dụ điển hình của việc xuất nhượng tính nhân thân này là chế độ nô lệ, chế độ nông nô, việc không có năng lực sở hữu tài sản, hạn chế sự tự do sở hữu v.v... Sự xuất nhượng trí tuệ, luân lý, đời sống đạo đức và tôn giáo diễn ra trong sự mê tín, khi quyền lực và quyền uy được dành cho những người khác để họ

^(a) Sittlichkeit / ethical life / ma vie éthique [bao gồm: gia đình, xã hội dân sự và Nhà nước].

⁽¹²⁹⁾ Đây vốn là định nghĩa của Spinoza về “Bản thể” hay “Thượng đế”.

định đoạt và đề ra những hành động mà tôi phải làm (chẳng hạn khi ai đó đồng tình đi cướp của, giết người v.v... hay sẵn sàng phạm tội) hoặc bảo tôi phải hiểu những mệnh lệnh của lương tâm, của chân lý tôn giáo như thế nào v.v...

- Quyền đối với những cái không thể xuất nhượng ấy là không có tính thời hiệu, vì hành vi qua đó tôi chiếm hữu tính nhân thân và bản chất thực thể của tôi và biến mình thành một hữu thể có trách nhiệm, với những giá trị luân lý, tôn giáo và có năng lực giữ vững pháp quyền đã tước bỏ hết tính ngoại tại ra khỏi những sự quy định ấy, vì chính tính ngoại tại ấy là cái duy nhất làm cho chúng có khả năng trở thành sở hữu của người khác. Khi tính ngoại tại của chúng đã bị thải hồi bằng phương cách ấy, thì sự quy định của thời gian [thời hiệu] và mọi lý do khác có thể được rút ra từ sự đồng lòng hay nhân nhượng của tôi trước đây đều mất hết hiệu lực. Việc tôi quay trở lại vào trong chính mình – qua đó tôi làm cho bản thân tôi hiện hữu như là Ý niệm, như là một nhân thân pháp lý và luân lý – thủ tiêu mối quan hệ trước đó lẫn sự phản-công lý mà tôi và người khác đã gây ra cho Khái niệm về tôi và cho lý tính khi đã đối xử với sự hiện hữu vô hạn của Tự-ý thức như với cái gì ngoại tại cũng như đã cho phép đối xử với nó như thế.
- Sự quay trở lại vào trong mình này sẽ làm bộc lộ sự mâu thuẫn vốn gắn liền với việc xuất nhượng năng lực pháp lý, đời sống đạo đức và tính tôn giáo của tôi cho người khác, bởi tôi đã không đích thân chiếm hữu lấy những điều này; và chừng nào tôi chiếm hữu chúng, chúng hiện hữu một cách bản chất chỉ như là cái của tôi, chứ không phải như cái gì ngoại tại.

Giải thích thêm (H):

Bản tính của sự việc cho thấy rằng người nô lệ có một quyền tuyệt đối để tự giải phóng mình; và rằng, khi ai đó đã đồng ý nhượng bộ đời sống đạo đức của mình cho kẻ cướp và kẻ sát

nhân thì điều này là vô hiệu một cách tự-mình-và-cho-mình, và ai ai cũng có thẩm quyền rút lại "thỏa ước" này. Tình hình cũng hết như thế khi tôi phó thác hết đức tin tôn giáo của tôi vào tay một giáo sĩ như là người Cha linh hướng của tôi, bởi con người phải hoàn toàn định đoạt lấy những việc thuộc nội tâm như thế ở nơi chính mình. Một đức tin tôn giáo mà được đặt một phần vào trong tay người khác thì không phải là đức tin [đích thực], vì Tinh thần chỉ có Một, và nó phải ở ngay bên trong tôi; sự hợp nhất của cái tồn tại-tự-mình-và-cho-mình phải thuộc về tôi.

§67

Tôi có thể xuất nhượng những sản phẩm cá biệt từ các tài khéo đặc thù về thể chất và tinh thần của tôi cũng như những khả năng hoạt động của tôi cho người khác và cho phép họ sử dụng chúng trong một thời gian có hạn định, bởi lẽ, khi phục tùng điều kiện giới hạn này, chúng [chỉ] có được một quan hệ ngoại tại đối với tính toàn thể và tính phổ biến của tôi mà thôi. Còn việc xuất nhượng toàn bộ thời gian cụ thể bằng lao động của tôi, và xuất nhượng toàn thể việc sản xuất của tôi, sẽ biến tôi thành cái bản thể của sự sản xuất, nghĩa là, biến hoạt động phổ biến, hiện thực hay bản thân tính nhân thân của tôi thành sở hữu của người khác.

Ở đây ta có cùng một mối quan hệ như đã bàn trước đây (§61) giữa bản thể của vật và việc sử dụng nó. | Giống như việc sử dụng được phân biệt với bản thể chỉ trong chừng mực nó bị giới hạn, thì việc sử dụng những sức lực của tôi khác với bản thân những sức lực ấy – và do đó, khác với bản thân tôi – chỉ trong chừng mực nó bị giới hạn định về lượng; [thật thế], toàn thể những biểu hiện ra bên ngoài của một lực chính là bản thân lực, cũng giống như toàn thể những tùy thể là bản thể và toàn thể những sự đặc thù hóa là bản thân cái phổ biến.

Giải thích thêm (H):

Sự phân biệt được bàn ở đây cũng chính là sự phân biệt giữa một người nô lệ với một người hầu và người làm công ăn lương công nhật ngày nay. Người nô lệ ở Athen xưa [cổ Hy Lạp] có khi được làm những công việc nhẹ nhàng và nhiều trí tuệ hơn so với những người hầu của chúng ta thường làm, nhưng người ấy vẫn cứ là một người nô lệ, bởi toàn bộ phạm vi hoạt động của người ấy đã được xuất nhượng hết cho người chủ nô.

§68

Đặc điểm riêng có^(a) của sản phẩm tinh thần [trí tuệ] – do phương cách diễn tả ra bên ngoài của nó – có thể lập tức được chuyển hóa thành phẩm tính ngoại tại của một vật mà những người khác cũng có thể sản xuất ra nó. Khi sở đắc nó, người chủ sở hữu mới có thể chiếm lĩnh những tư tưởng do nó truyền đạt hay phát kiến kỹ thuật do nó mang lại; và chính khả thể này (như nơi tác phẩm văn chương) phần nào tạo nên mục đích duy nhất của những vật ấy và tạo nên giá trị của chúng với tư cách là những vật sở đắc; thêm vào đó, chủ sở hữu mới đồng thời cũng đi đến chỗ chiếm hữu được *phương thức và phương tiện phổ biến* để tự mình diễn đạt và nhân lên những sản phẩm như thế.

Đối với những tác phẩm nghệ thuật, hình thức thể hiện tư tưởng một cách hữu hình bằng chất liệu ngoại tại [ví dụ: hội họa, điêu khắc...] như là một vật, rõ ràng là sản phẩm của cá nhân người nghệ sĩ, khiến cho bất kỳ bản sao nào của nó, về bản chất, là sản phẩm của trí tuệ và tài nghệ kỹ thuật của bản thân người sao chép. Trong khi đó, đối với một tác phẩm văn

^(a) das Eigentümliche / the distinctive quality / ce qui est propre.

chương, hình thức làm cho nó trở thành một vật bên ngoài – cũng như với việc phát kiến ra một dụng cụ kỹ thuật – là thuộc *loại có tính cơ giới*. Bởi, với một tác phẩm văn chương, tư tưởng không được trình bày trong một hình tượng cụ thể [như hội họa, điêu khắc...] mà chỉ bằng một chuỗi *những ký hiệu* trừu tượng, riêng lẻ; còn với một dụng cụ kỹ thuật thì tư tưởng có một nội dung hoàn toàn cơ giới, nên phương thức và phương tiện sản xuất ra những vật như thế – xét như là những vật – đều thuộc vào lĩnh vực những kỹ năng thông thường.

- Giữa hai đối cực là tác phẩm nghệ thuật và sản phẩm thủ công cũng có những hình thức quá độ, chia sẻ tính chất của đối cực này hay đối cực kia ở các mức độ ít nhiều khác nhau.

§69

Vì lẽ kẻ thủ đắc một sản phẩm như thế cũng là kẻ chiếm hữu toàn bộ việc sử dụng lẫn giá trị của nó nếu người ấy sở hữu *một bản riêng lẻ*^(a), nên người ấy cũng là kẻ sở hữu tự do và toàn vẹn sản phẩm như một sản phẩm riêng lẻ. | Nhưng, tác giả của quyển sách hay người phát minh ra dụng cụ kỹ thuật vẫn là chủ sở hữu của phương thức và phương tiện *phổ biến* để tái sản xuất ra những sản phẩm và những vật như thế, bởi người này đã không trực tiếp xuất nhượng phương thức và phương tiện phổ biến ấy mà vẫn giữ lại chúng cho riêng mình như là phương thức thể hiện ra bên ngoài riêng biệt của chính mình.

^(a) einzelnes Exemplar / a single copy / un exemplaire isolé.

Trước hết, ta không đi tìm cái thực thể^(a) của quyền [sở hữu] của nhà văn và nhà phát minh trong sự kiện: khi xuất nhượng một bản hay một sản phẩm riêng lẻ, họ tùy tiện đặt *điều kiện* rằng khả thể sản xuất ra những sản phẩm tương tự của người mua không trở thành sở hữu của người mua ấy mà vẫn là sở hữu của người phát minh. Vấn đề tiên quyết là phải xét xem liệu một sự phân ly như thế giữa việc sở hữu vật với *khả thể* tái sản xuất ra chúng [nơi người mua] có chấp nhận được hay không về phương diện Khái niệm [sở hữu], và liệu việc ấy có thủ tiêu quyền sở hữu tự do hay không (Xem §62). | Ta thấy rằng điều này tùy thuộc vào ý chí của tác giả đầu tiên muốn duy trì khả thể này cho riêng mình hoặc xuất nhượng nó như một giá trị, hoặc không gán cho nó một giá trị nào cả và từ bỏ giá trị ấy cùng với [việc bán] sản phẩm riêng lẻ ấy. Thật thế, *khả thể* nói trên có đặc điểm là không chỉ biến sản phẩm thành một sự chiếm hữu mà còn thành một *nguồn vốn*^(b) (Xem thêm ở sau: §170 và tiếp). | Nguồn vốn này thể hiện ở cách thức đặc thù khi khai thác việc sử dụng bên ngoài đối với sản phẩm; việc khai thác này khác và tách biệt với việc sử dụng sản phẩm theo đúng mục đích trực tiếp của nó (nó cũng không phải là trường hợp được gọi là một *accessio naturalis* / *sự tăng thêm tự nhiên* như *foetura* / vật nuôi sinh sản thêm)⁽¹³⁰⁾. Và vì sự khác biệt này liên quan đến cái gì có thể tách rời được trong sự sử dụng ngoại tại, nên việc giữ lại cho mình một phần của sự sử dụng khi xuất nhượng một phần khác [cho người mua], nên cũng không thể đánh đồng với sự hạn định vốn bao hàm trong quyền làm chủ sở hữu (*dominium*) nhưng không có *sự sử dụng (utile)* [như đã nói ở §62 trước đây].

^(a) das Substantielle / substance / le caractère substantiel; ^(b) ein Vermögen / capital / capital.

⁽¹³⁰⁾ Xem lại: *Nhận xét* cho §55.

- Còn đối với sự tiến bộ của các khoa học và các ngành nghệ thuật, biện pháp tối quan trọng – mặc dù chỉ thuần túy tiêu cực [phòng vệ] – đó là đảm bảo an toàn cho những người hoạt động trong các lĩnh vực này trước nạn *ăn cắp* và bảo hộ sự sở hữu của họ, giống hệt như biện pháp khuyến khích hàng đầu và quan trọng nhất đối với nền thương nghiệp và công nghiệp là bảo vệ an toàn trước nạn cướp đường.

- Ngoài ra, sản phẩm trí tuệ còn có đặc điểm là được những người khác thông hiểu, rồi tiếp thu vào trong ý nghĩa, ký ức, tư tưởng v.v... của họ. | Kết quả là, thông qua những gì họ *đã học được* (vì học không chỉ có nghĩa là thuộc lòng chữ nghĩa bằng trí nhớ, trái lại, việc tiếp thu tư tưởng của người khác chỉ có thể bằng tư duy, và việc tư duy lại tư duy của người khác cũng là học), họ đồng thời luôn dễ dàng diễn đạt ra bên ngoài thành một sản phẩm *có thể xuất nhượng được* [thành hàng hóa] với một *hình thức* riêng biệt nào đó, khiến họ xem *vốn liếng* nảy sinh từ đó như là sở hữu của họ và có thể đòi quyền làm chủ sở hữu đối với sản phẩm ấy. Việc truyền bá khoa học nói chung và việc giảng dạy nói riêng – do sứ mệnh và nhiệm vụ của nó – chỉ là việc *lặp lại* những ý tưởng đã được xác lập, đã được phát biểu và được tiếp thu từ bên ngoài, rõ nhất là trong các khoa học thực chứng, trong giáo lý của một tôn giáo, trong án lệ pháp lý v.v... Tình hình cũng như thế trong những tác phẩm mà mục đích của chúng là nhằm giảng dạy, truyền đạt và phổ biến các ngành khoa học. Như thế, trong mức độ nào thì việc nói lại những điều đã nói, làm lại những gì đã làm đã biến kho tàng khoa học được sử dụng theo lối như thế, nhất là biến những ý tưởng của những kẻ vẫn đang còn là sở hữu chủ của những sản phẩm tinh thần ấy thành sở hữu trí tuệ riêng tư của kẻ tái-sản xuất ra chúng? Trong chừng mực nào thì cho phép hoặc không cho phép họ biến chúng thành sự sở hữu ngoại tại? Trong chừng mực nào – nếu đó là một tác phẩm văn

chương – thì sự lặp lại ấy trở thành một *sự đạo văn*^(a)? Đó là điều khó có thể xác định dựa theo một quy tắc chính xác, cũng như khó có thể xác định về pháp lý hay pháp luật. Vì thế, đạo văn cần phải là một vấn đề về *danh dự* và cũng chính danh dự sẽ ngăn cản người ta làm việc ấy.

- Còn những luật lệ ngăn cấm nạn *in lậu* đáp ứng đúng mục đích là đảm bảo sở hữu của nhà văn và nhà xuất bản về mặt pháp lý, tuy có phạm vi điều chỉnh rất rành mạch nhưng cũng rất hạn chế. Thật quá dễ dàng khi cố tình tìm cách thay đổi chút ít về hình thức hay gia giảm chút ít về chi tiết đối với một môn khoa học khổng lồ, một lý thuyết bao quát vốn là công trình của người khác, hoặc thậm chí cả việc không đủ khả năng trình bày chính xác điều đã học bằng những thuật ngữ của chính tác giả. | Chính các điều ấy sản xuất ra một số lượng vô tận những biến thái nhằm đặt lên trên tác phẩm của người khác dấu ấn ít nhiều giả tạo *của chính mình*; tất nhiên, không nói đến những mục đích đặc thù khi các sự sao chép ấy là thực sự cần thiết. Ta thấy rõ các tệ trạng ấy nơi hàng hà sa số các bộ tóm tắt, tuyển tập, sưu tập v.v..., các sách số học, hình học, xây dựng v.v... | Cũng thế, “sáng kiến” nghèo nàn của một tạp chí phê bình, một hợp tuyển thi ca, một từ điển đàm thoại v.v... có thể chỉ là trò sao chép lại dưới cùng một nhan đề hoặc đổi nhan đề khác, nhưng lúc nào cũng tự xưng là cái gì độc sáng! Chính tệ nạn ấy dễ dàng biến niềm hy vọng thu lợi của tác giả hay nhà phát minh đối với tác phẩm hay sáng kiến của mình trở thành mây khói, hoặc hai bên làm hại lẫn nhau và cùng dấn nhau vào chỗ phá sản!
- Còn về *tác động của ý thức danh dự* trước nạn đạo văn thì điều đập vào mắt ta đó là: chữ “*đạo văn*” hay nói trắng ra, việc *ăn cắp chữ nghĩa* ngày nay không còn được nghe nói

^(a) Plagiat / plagiarism / plagiat.

nhiều nữa, – có thể đó là do ý thức danh dự đã có tác dụng đẩy lùi nạn đạo văn, hoặc... nạn đạo văn không còn là cái gì đi ngược lại danh dự nữa nên ý thức ấy cũng đã biến mất, hoặc một “sáng kiến” nhỏ nhoi và việc thay đổi chút ít một hình thức bề ngoài lại được ca ngợi như là sự độc sáng và là sản phẩm đích thị của cá nhân khiến cho không còn ai nghĩ tới một sự đạo văn nữa!

§70

Cái toàn thể *bao trùm* của hoạt động bên ngoài, tức, *sự sống*, không phải là cái gì ngoại tại đối với tính nhân thân, bởi bản thân tính nhân thân chính là cái toàn thể *này* và là cái toàn thể *này một cách trực tiếp*. Sự xuất nhượng hay sự hy sinh chính mạng sống của mình không phải là cái tồn tại-hiện có (Dasein) của tính nhân thân *này* mà đúng ra là hoàn toàn ngược lại. Vì thế, tôi tuyệt nhiên không có *quyền* đối với một sự xuất nhượng như thế, và duy chỉ có một Ý niệm đạo đức – trong đó tính nhân thân cá biệt và *trực tiếp này* tiêu vong đi và là cái tạo nên sức mạnh thực sự - mới có quyền ấy, khiến cho, cũng giống như sự sống, xét như là sự sống, là trực tiếp, thì cái chết là tính phủ định trực tiếp của sự sống, và, vì thế, cái chết phải được đón nhận từ bên ngoài, như một điều tự nhiên hoặc, nhằm phục vụ cho Ý niệm, nghĩa là, bởi bàn tay của một cái gì từ bên ngoài.

Giải thích thêm (H):

Nhân thân cá biệt quả là một thực thể phụ thuộc, phải tự biến dâng mình cho cái toàn bộ [của đời sống] đạo đức. Vì thế, khi Nhà nước đòi hỏi [nhân thân phải hy sinh] mạng sống, cá nhân phải dâng hiến; song, liệu con người có được phép tự kết liễu mạng sống của mình hay không? Thoạt tiên, người ta có thể xem việc tự sát là một sự dũng cảm, nhưng đó là một cái dũng tầm thường của kẻ thợ may và người hầu gái! Rồi ta cũng có thể

xem việc tự sát như một điều bất hạnh, bởi đó là kết quả của sự giằng xé nội tâm. Nhưng, câu hỏi chủ yếu vẫn là: tôi có quyền làm thế không? Câu trả lời ắt là: với tư cách là cá nhân này, tôi không phải là chủ nhân của mạng sống của tôi, bởi cái toàn thể bao trùm của sự hoạt động, tức, sự sống [Xem Chính văn ở trên § 70] không phải là cái gì ngoại tại đối với tính nhân thân, trái lại bản thân tính nhân thân chính là sự sống này, một cách trực tiếp. Vì thế, thật là một sự mâu thuẫn khi nói về quyền của một nhân thân đối với mạng sống của mình, bởi như thế chẳng hóa ra một nhân thân có quyền đối với chính mình. Không, nhân thân không có quyền ấy, vì nhân thân không đứng lên trên chính mình và không thể đưa ra phán quyết về mình. Khi Hercules tự thiêu hay Brutus lao vào mũi gươm của chính mình⁽¹³¹⁾, đó là hành vi của người anh hùng đối với tính nhân thân của riêng họ, nhưng nếu câu hỏi là có quyền tự sát hay không, ắt phải bác bỏ quyền ấy ngay cả đối với những người anh hùng.

(131) Các triết gia đương thời lúng túng trước các sự kiện này vì chúng đi ngược lại với giáo lý Kitô giáo triệt để ngăn cấm việc tự sát. Hercules, đệ nhất anh hùng trong số những anh hùng Hy Lạp lên đỉnh Oeta để tự thiêu vì không chịu nổi đau đớn do mặc phải chiếc áo bị đánh thuốc độc từ máu con *hydra* (quái vật thần thoại giống rắn, có nhiều đầu). Marcus Junius Brutus, con nuôi của Julius Caesar, âm mưu ám sát Caesar, nhưng bị thất trận trước quân của Marcus Antonius và Octavianus nên tự sát hơn là để bị bắt. Hegel đứng về phía giáo lý Kitô giáo khi gặp phải các trường hợp này. Tuy nhiên, Fichte lại cho rằng, tuy tự sát là trái với nghĩa vụ luân lý, nhưng con người có quyền quyết định về mạng sống của mình và Nhà nước không có quyền ngăn cấm việc tự sát (GNR 331/425). Kant có khi xem “tự sát là một đức hạnh” (trường hợp Marcus Poricius Cato / 95-46 tr. CN chọn tự sát thay vì để bị Julius Caesar bắt giữ, sau cái chết của Pompey), nhưng Kant vội nói ngay: “đó là ví dụ duy nhất cho người ta cơ hội bệnh vực cho việc tự sát” (VE 187/149). (dẫn theo H.B.N).

BƯỚC CHUYỂN TỪ SỞ HỮU SANG HỢP ĐỒNG^(a)

§71

Tồn tại-hiện có (*Dasein*), như một tồn tại được quy định nhất định, về bản chất, là tồn tại-cho-cái-khác (Xem *Nhận xét* cho §48 ở trước). | Sở hữu, xét sự tồn tại-hiện có của nó như một vật ngoại tại, tồn tại cho những vật ngoại tại khác và bên trong mối liên kết tất yếu và ngẫu nhiên của chúng. Nhưng, với tư cách là cái tồn tại-hiện có của ý chí, sự tồn tại-cho-cái-khác của nó chỉ có thể là sự tồn tại *cho-ý-chí* của một nhân thân khác. Quan hệ này giữa ý chí với ý chí mới là mảnh đất riêng biệt và đúng thật, trong đó sự tự do có *sự tồn tại-hiện có* (*Dasein*) của mình. Sự trung giới^(b) này – qua đó tôi không còn sở hữu đơn thuần dựa vào một vật và dựa vào ý chí chủ quan của tôi, mà còn nhờ vào một ý chí khác, và, do đó, ở trong mối liên kết của một ý chí chung – tạo nên lĩnh vực của *hợp đồng*.

Chính lý tính tạo nên sự tất yếu rằng con người phải đi vào trong các mối quan hệ hợp đồng: biếu tặng, trao đổi, mua bán v.v... hơn là chỉ sở hữu tài sản (Xem: *Nhận xét* cho §45 ở trước). Xét về ý thức của họ, chính nhu cầu nói chung – thiện ý, lợi ích... – là cái dẫn dắt họ đến chỗ ký kết hợp đồng, nhưng, về mặt *tự-mình* [mặc nhiên], chính lý tính mới là kẻ dẫn dắt họ, nghĩa là, chính Ý niệm về sự tồn tại-hiện có thực tồn^(c) của tính nhân thân tự do (“thực tồn” ở đây có nghĩa là “chỉ hiện diện bên trong ý chí”). Hợp đồng tiền-giả định rằng các bên ký kết hợp đồng *thừa nhận* lẫn nhau như là các nhân

(a) Vertrag / contract / contrat; (b) Vermittlung / mediation / médiation; (c) reelle / real / réel.

thân và như là các chủ sở hữu; và bởi đó là một quan hệ của Tinh thần khách quan, nên mômen của việc thừa nhận lẫn nhau đã được hàm chứa và tiền-giả định ở bên trong nó (Xem: §35 và *Nhận xét* cho §57 ở trước).

Giải thích thêm (H):

Trong một hợp đồng, tôi có được sở hữu là nhờ thông qua ý chí chung: bởi chính sự quan tâm của lý tính là làm sao cho ý chí chủ quan phải ngày càng trở nên có tính phổ biến và tự nâng mình lên đến chỗ hiện thực hóa điều ấy. Do đó, ý chí của tôi bảo lưu sự quy định như là ý chí [cá biệt] này ở trong hợp đồng, nhưng trong sự cộng đồng với một ý chí khác. Mặt khác, ý chí phổ biến chỉ còn xuất hiện ở đây trong hình thức và hình thái^(a) của tính cộng đồng^(b) [tính chung].

^(a) Form und Gestalt / form and shape / forme et figure; ^(b) Gemeinsamkeit / community / communauté (Chú ý: Hegel luôn phân biệt giữa tính phổ biến/*Allgemeinheit* với tính chung hay tính cộng đồng. Xem thêm §75).

CHƯƠNG HAI

HỢP ĐỒNG

§72

Sở hữu, mà *phương diện tồn tại-hiện có* (Dasein) hay phương diện của *tính ngoại tại* không còn chỉ là một vật nữa, trái lại, có chứa đựng trong nó mômen của một ý chí (và, do đó, là ý chí của một nhân thân khác) được hình thành thông qua *hợp đồng*. Đó là tiến trình trong đó sự mâu thuẫn sau đây được thể hiện và được trung giới: cái Tôi là và vẫn là chủ sở hữu tồn tại cho-mình và loại trừ ý chí của người khác chỉ trong chừng mực tôi *ngưng* không còn là chủ sở hữu khi đồng nhất hóa ý chí của tôi với ý chí của nhân thân khác.

§73

Tôi không chỉ *có thể* xuất nhượng một [vật] sở hữu của tôi (Xem: §65) như xuất nhượng một vật bên ngoài, mà còn – do bản tính của Khái niệm [sở hữu] – *buộc phải* xuất nhượng nó với tư cách là [vật] sở hữu, để cho ý chí của tôi – xét như ý chí đang *tồn tại-hiện có*^(a), có thể trở thành *khách quan*^(b) đối với tôi. Nhưng, xét theo mômen này, ý chí của tôi – như ý chí đã được ngoại tại hóa^(c) – đồng thời là *một ý chí khác*. Do đó, mômen này, trong đó sự tất yếu của Khái niệm là thực tồn, là sự *thống nhất*

^(a) *daseiend* / *existent* / *existence empirique*; ^(b) *gegenständlich* / *objective* / *objective*; ^(c) *entäußert* / *externalized* / *aliéné* [ở đây, chúng tôi thiết nghĩ nên dịch chữ “*entäußert*” là “*đã được ngoại tại hóa*” như bản tiếng Anh là rõ nghĩa hơn so với chữ “*đã được xuất nhượng*”].

của các ý chí khác nhau; các ý chí ấy từ bỏ tính khác biệt và tính riêng biệt của mỗi phía. Tuy nhiên, trong sự đồng nhất (ở cấp độ này) của các ý chí khác nhau, điều mặc nhiên là: mỗi bên là và vẫn là một ý chí riêng biệt cho-mình, chứ không đồng nhất với phía kia.

§74

Vì vậy, quan hệ này là sự trung giới của một ý chí đồng nhất bên trong sự phân biệt tuyệt đối giữa những chủ sở hữu đã tồn tại cho-mình. Nó bao hàm rằng mỗi phía, tương ứng với ý chí của mình và của phía bên kia, ngừng không còn chủ sở hữu nữa, nhưng vẫn còn là chủ sở hữu, và rồi sẽ trở thành một chủ sở hữu [mới]. Đó chính là sự trung giới giữa ý chí từ bỏ một sở hữu (một sở hữu cá biệt) và ý chí chấp nhận một sở hữu như thế (tức là sở hữu của người khác). | Bối cảnh của sự trung giới này là bối cảnh của sự đồng nhất; một ý chí chỉ đi đến chỗ quyết định trong chừng mực một ý chí khác có mặt.

§75

Vì lẽ hai bên của hợp đồng quan hệ với nhau như là các nhân thân *trực tiếp*, tự mãn tự túc, do đó:

- a) hợp đồng là sản phẩm của *một ý chí tùy tiện hay tùy chọn*;
- b) ý chí đồng nhất đi vào sự tồn tại-hiện có (Dasein) thông qua hợp đồng chỉ là một ý chí được thiết định bởi các bên của hợp đồng, do đó, chỉ là một ý chí chung⁽¹³²⁾, chứ không phải một ý chí phổ biến tự-mình-và-cho-mình;

⁽¹³²⁾ Luật La Mã xem hợp đồng là một sự thỏa thuận giữa hai ý chí (Justinian, *Digest* 1.12.3). Giống như Kant (RL §18, 271). Chỉ từ Fichte mới có ý tưởng rằng hợp đồng thiết lập một "ý chí chung"⁽¹³²⁾, chứ không phải một ý chí phổ biến này.

c) đối tượng của hợp đồng là *một vật cá biệt bên ngoài*, bởi chỉ có những vật thuộc loại này mới phục tùng ý chí thuần túy tùy tiện của các bên của hợp đồng để xuất nhượng chúng (Xem: §§65 và tiếp).

Vì vậy, hôn nhân không thể được thu gom vào dưới khái niệm “hợp đồng”; sự thu gom như thế – chỉ có thể gọi là ô nhục! – được Kant đề ra trong: “*Các cơ sở siêu hình học của học thuyết về pháp quyền*” [*Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*], tr. 106 và tiếp⁽¹³³⁾.

- Bản tính của *Nhà nước* cũng không liên quan gì với quan hệ của hợp đồng cả, cho dù xem *Nhà nước* là hợp đồng của tất cả với tất cả, hoặc là một hợp đồng giữa tất cả với nhà vua và chính quyền⁽¹³⁴⁾.
- Việc du nhập quan hệ này và các quan hệ liên quan đến sở hữu tư nhân nói chung vào trong các quan hệ chính trị đã gây ra sự hỗn loạn lớn nhất trong *Luật hiến pháp* hay *công pháp*^(a) và trong hiện thực.

^(a) Staatsrecht / constitutional law / droit public.

⁽¹³³⁾ Hegel ám chỉ nhận xét sau đây của Kant: “hợp đồng hôn nhân là hợp đồng trong đó người nam và người nữ muốn có sự hưởng thụ hỗ tương đối với các thuộc tính tình dục của nhau” (Kant, RL §24, tr. 277-278).

⁽¹³⁴⁾ Xem thêm *Nhận xét* cho §258. Truyền thống “khế ước” hay “hợp đồng” trong triết học chính trị hiện đại bao gồm Hobbes, Locke, Rousseau, nhưng đại biểu trực tiếp nhất ở đây đối với Hegel chính là *Fichte* (GNR §17, 191-209/209-233). Hegel vừa chống lại truyền thống muốn đặt *Nhà nước* trên cơ sở các quan hệ của “pháp quyền trừu tượng”, nhất là trên các quan hệ sở hữu. Đồng thời, ông cũng chống lại chủ nghĩa chuyên chế cực quyền phản động, xem *Nhà nước* như là sở hữu riêng của ông vua chuyên chế (Xem §258, *Nhận xét*). Hegel ghi nhận công lao của Friedrich Đại đế là đã khắc phục được quan niệm cực quyền này (VPR IV, 253).

Nếu như trước đây các quyền và nghĩa vụ chính trị đã được xem và đã được khẳng định như là một sở hữu tư nhân trực tiếp của những cá nhân đặc thù đối lập lại với quyền của vua chúa và Nhà nước thì trong thời gian gần đây các quyền của vua chúa và Nhà nước lại được xem như các đối tượng của hợp đồng và dựa trên hợp đồng, như thể đó là kết quả đơn thuần của một ý chí chung và ra đời từ ý chí tùy tiện của những người kết hợp lại để hình thành một Nhà nước.

- Tuy nhiên, dù hai cách nhìn ấy có thể khác nhau ở phương diện nào đó thì chúng đều có điểm chung là: họ đã chuyển dịch các sự quy định của sở hữu tư nhân vào trong một lĩnh vực hoàn toàn khác và có bản tính cao hơn nhiều [Nhà nước, Xem §§257 và tiếp].

Giải thích (H):

Thời gian gần đây người ta rất thích xem Nhà nước như là một hợp đồng của tất cả với tất cả. Người ta bảo rằng, mọi người ký kết một giao kèo với vua chúa, và ông vua này lại ký kết với những thân dân. Sở dĩ có cách nhìn này là do người ta chỉ nghĩ một cách hời hợt đến một sự thống nhất giữa những ý chí khác nhau. Nhưng, trong hợp đồng, đó là hai ý chí đồng nhất; cả hai là các nhân thân và vẫn muốn giữ nguyên là các chủ sở hữu. | Vì thế, hợp đồng xuất phát từ ý chí tùy tiện của nhân thân; một điểm xuất phát có chung giữa hợp đồng và hôn nhân⁽¹³⁵⁾. Trong khi đó, với Nhà nước thì hoàn toàn khác, vì ý chí tùy tiện của những cá nhân không thể tách rời khỏi Nhà nước, bởi, một cách tự nhiên, ta vốn đã là công dân của Nhà nước. Sự quy định hợp lý tính của con người là sống trong Nhà nước, và nếu chưa có Nhà nước thì đòi hỏi của lý tính là phải thiết lập Nhà nước. Thậm chí một Nhà nước còn được giao cho thẩm quyền để cho

(135) Xem thêm: §162 ở sau.

phép người ta gia nhập hoặc rời bỏ Nhà nước, vì thế, điều này không tùy thuộc vào ý chí tùy tiện của cá nhân, và Nhà nước không dựa trên hợp đồng, vốn lấy ý chí tùy tiện làm tiền đề. Thật sai lầm khi nói rằng chính ý chí tùy tiện của mọi người tạo lập nên Nhà nước, trong khi đúng ra là: mỗi người tuyệt đối cần thiết phải tồn tại bên trong Nhà nước. Tiến bộ lớn của Nhà nước trong thời hiện đại là ở chỗ: nó trước sau vẫn là mục đích tự-mình-và-cho-mình, chứ mỗi cá nhân không còn được phép đặt quan hệ của mình với Nhà nước trên cơ sở sự cam kết riêng tư^(a) của mình như dưới thời Trung đại nữa.

§76

- Hợp đồng được gọi là *hình thức*^(b) khi cả hai hành vi đồng thuận – qua đó ý chí chung hình thành: mômen phủ định của việc xuất nhượng một vật và mômen khẳng định của việc chấp nhận nó – đều được tiến hành riêng rẽ bởi hai bên hợp đồng: đó là *hợp đồng biểu tặng*^(c).
- Nhưng, hợp đồng được gọi là *hiện thực* [hay *đối vật*]^(d) khi mỗi bên của hai ý chí giao kèo là toàn thể của các mômen trung giới này, qua đó, cả hai trở thành và vẫn còn là chủ sở hữu khi ký kết: đó là *hợp đồng trao đổi*^(e).

Giải thích thêm (H):

Một hợp đồng đòi hỏi hai hành vi đồng thuận về hai việc: tôi muốn sở đắc lẫn từ bỏ sở hữu. Hợp đồng hiện thực [hay đối vật]

^(a) Privatstipulation / private stipulation / stipulations privées; ^(b) formell / formal / formel; ^(c) Schenkungsvertrag / contract of gift / contrat de donation;

^(d) reell / real / réel; ^(e) Tauschvertrag / contract of exchange / contrat d'échange.

là khi mỗi bên tiến hành toàn bộ hành động, nghĩa là vừa từ bỏ vừa sở đắc sở hữu và vẫn cứ là chủ sở hữu trong khi từ bỏ; ngược lại, hợp đồng hình thức là khi chỉ một bên sở đắc hoặc từ bỏ sở hữu.

§77

Trong hợp đồng hiện thực [hay đôi vật], vì lẽ mỗi bên giữ nguyên sở hữu khi đi vào ký kết hợp đồng và đồng thời từ bỏ nó, nên sở hữu – vẫn giữ nguyên sự đồng nhất như đã tồn tại tự-mình trong hợp đồng – được phân biệt với những vật bên ngoài sẽ được thay đổi chủ sở hữu trong tiến trình trao đổi. Cái trước chính là giá trị, dựa vào đó những đối tượng của hợp đồng là ngang bằng với nhau, bất kể những sự khác biệt bên ngoài về chất giữa những vật được trao đổi; và đó chính là phương diện phổ biến của chúng (Xem: §63 trước đây).

Vì thế, sự quy định rằng *laesio enormis* [Latinh: sự tổn thất quá đáng]⁽¹³⁶⁾ sẽ thủ tiêu nghĩa vụ hợp đồng có nguồn gốc ở trong Khái niệm về hợp đồng, cụ thể là trong mômen, theo đó bên ký kết hợp đồng, khi xuất nhượng sở hữu, vẫn còn là chủ sở hữu, và, chính xác hơn, vẫn còn là chủ sở hữu về số lượng giống hệt như trước đó. Nhưng, sự tổn thất không chỉ là quá đáng (khi nó vượt quá một nửa của giá trị) mà còn là vô hạn, nếu hợp đồng hay cam kết^(a) thuộc bất kỳ loại nào có liên quan đến việc xuất nhượng những gì không thể xuất nhượng được (Xem: §66).

^(a) Stipulation.

⁽¹³⁶⁾ Trong Luật La Mã, một hợp đồng mua bán được xem là vô hiệu với lý do “tổn thất quá đáng”, nếu một hạng mục cho thấy đã được bán thấp hơn một nửa giá trị thật của nó (Justinian, *Codex* 4.44.2).

- Ngoài ra, một sự *cam kết*⁽¹³⁷⁾ là khác với một hợp đồng trước hết ở nội dung của nó, bởi nó chỉ liên quan đến một bộ phận riêng lẻ hay một mômen của hợp đồng toàn bộ; và thứ hai, vì nó là việc giải quyết có tính *hình thức* về hợp đồng (ta sẽ đề cập nhiều hơn sau này [Xem: §217]). Xét về nội dung, sự cam kết chỉ bao hàm sự quy định hình thức của hợp đồng, đó là sự đồng ý của một bên chuyển giao một cái gì đó và sự đồng ý tiếp nhận của bên kia; vì thế, nó được xếp vào loại các hợp đồng gọi là *đơn phương*. Sự phân biệt giữa các hợp đồng đơn phương và song phương^{(a)(138)} và các sự phân loại khác trong Luật La Mã là có tính hời hợt, một phần dựa vào một phương diện riêng lẻ, thường có tính ngoại tại liên quan đến các thủ tục, phần khác lại lẫn lộn (trong nhiều thứ lẫn lộn!) các sự quy định có liên quan đến bản thân hợp đồng với các quy định chỉ liên quan đến việc điều hành pháp luật và các hệ quả pháp lý của pháp luật thực định; những quy định này thường bắt nguồn từ những tình huống hoàn toàn bên ngoài và vi phạm Khái niệm về pháp quyền.

§78

Sự phân biệt giữa sở hữu và chiếm hữu, [tức] giữa phương diện thực thể và phương diện ngoại tại (Xem §45), khi đó trong hợp đồng sẽ trở thành sự phân biệt giữa ý chí chung như là *sự thỏa thuận* và việc hiện thực hóa nó bằng *việc thực thi*^(b). So với việc thực thi thì sự thỏa thuận đã đạt được, xét riêng phần nó, là một

^(a) unilateral-bilateral; ^(b) Leistung / execution.

⁽¹³⁷⁾ Trong Luật La Mã, một *stipulatio* [cam kết] là lời hứa long trọng sẽ thực thi một điều gì (Justinian, *Institutes* 3.15; Gaius, *Institutes* 3.92).

⁽¹³⁸⁾ Theo Justinian, *Institutes* 3.13. Kant phân biệt “hợp đồng đơn phương” (Hegel gọi là “hợp đồng biếu tặng”) với “hợp đồng song phương” (Hegel gọi là “hợp đồng trao đổi”). (Xem Kant, *RL* §31, 285).

ý tưởng của tư duy biểu tượng^(a), vì thế, phải mang lại cho nó một *sự tồn tại-hiện có (Dasein)* tương ứng với tính chất riêng biệt của tư duy biểu tượng, đó là trong những *ký hiệu* (Xem: *Bách khoa thư các Khoa học triết học*, §379 và tiếp; Ấn bản 3, §458 và tiếp). | Điều này thể hiện bằng cách diễn đạt sự *cam kết* qua các *cử chỉ* nghi thức^(b) và các hành vi biểu trưng khác, đặc biệt qua sự tuyên bố dứt khoát bằng *ngôn ngữ*, một phương tiện thích hợp nhất đối với sự hình dung bằng tư duy.

Theo định nghĩa này, một sự cam kết đúng là hình thức qua đó nội dung được *khẳng quyết* trong hợp đồng – như một nội dung chỉ mới được hình dung – có được sự tồn tại-hiện có (Dasein) của nó. Việc hình dung này [tuy] chỉ là hình thức, nhưng không có nghĩa là nội dung còn là một cái gì chủ quan, chỉ mới được mong mỏi và mong muốn, trái lại, nội dung là *sự quyết định* mà ý chí kỳ cùng đã đạt được.

Giải thích thêm (H):

Giống như trong học thuyết về sở hữu, ta có sự khác biệt giữa sở hữu và chiếm hữu, giữa cái thực thể và cái đơn thuần ngoại tại thì trong hợp đồng ta có sự khác biệt giữa ý chí chung như là sự thỏa thuận và ý chí đặc thù như là sự thực thi. Bản tính của hợp đồng cho thấy: không chỉ ý chí chung mà cả ý chí riêng đều thể hiện ra bên ngoài, vì đây là ý chí hành xử với ý chí. Nơi các dân tộc văn minh, sự thỏa thuận – biểu hiện trong một ký hiệu –, và sự thực thi tách rời nhau ra, còn nơi các dân tộc thô lậu, cả hai có thể hợp nhất lại. Trong các cánh rừng ở Tích Lan có cả một dân tộc tiến hành buôn bán; họ đặt sở hữu của họ xuống và yên tâm chờ đợi phía bên kia đến và cũng đặt tài sản của mình

^(a) ein Vorgestelltes / an idea of representational thought / représentation; ^(b) Förmlichkeiten der Gebärden / formal gestures / formalités en geste.

xuống: ở đây sự tuyên bố âm thầm của ý chí không khác biệt với việc thực thi!

§79

Sự cam kết bao hàm phương diện ý chí, và do đó, là *cái thực thể*, pháp lý trong một hợp đồng. Đối lập lại với nó, sự chiếm hữu – vẫn còn hiệu lực chừng nào hợp đồng chưa được thực hiện trọn vẹn – xét riêng trong bản thân nó, chỉ đơn thuần là phương diện ngoại tại chỉ có sự quy định duy nhất ở trong ý chí mà thôi. Thông qua sự cam kết, tôi đã từ bỏ một tài sản sở hữu của tôi lẫn ý chí tùy tiện của tôi đối với nó, và nó *đã trở thành tài sản sở hữu của bên đối tác*, và vì thế, tôi bị ràng buộc trực tiếp về pháp lý bởi sự cam kết là *phải thực thi* những gì đã thỏa thuận.

Sự khác biệt giữa một lời hứa suông và một hợp đồng là ở chỗ: trong lời hứa, những gì tôi có ý định cho, làm, hay thực thi được diễn đạt như *cái gì ở trong tương lai* và nó vẫn còn là một sự quy định *chủ quan* của ý chí tôi; và, vì thế, tôi vẫn có thể thay đổi. Ngược lại, trong một hợp đồng, bản thân sự cam kết đã là *sự tồn tại-hiện có (Dasein)* của sự quyết định của ý chí tôi, theo nghĩa rằng qua đó tôi đã xuất nhượng vật mà tôi sở hữu, rằng *ngay từ bây giờ* nó đã ngưng không còn là sở hữu của tôi nữa, và tôi đã thừa nhận nó như là tài sản sở hữu của bên đối tác. Sự phân biệt trong Luật La Mã giữa *pactum* và *contractus* là một sự phân biệt rất rõ⁽¹³⁹⁾.

(139) Trong Luật La Mã, một *pactum* (hay *pactum nudum*) là một thỏa thuận *có thể* làm cơ sở cho một sự bắt buộc về pháp lý, nhưng không mang hình thức của một hợp đồng pháp lý, trong khi đó, một *contractus* là một hợp đồng *hình thức* (Justinian, *Digest*, 2.14). Hegel xem *pactum* như một sự tuyên bố *ý định* sẽ xuất nhượng một vật hay chịu ràng buộc trong tương lai, khác với một sự thỏa thuận hợp đồng nhằm xuất nhượng thực sự hay chịu ràng buộc theo đúng thời hạn của hợp đồng. Theo Hegel, chỉ có loại sau mới tạo ra được sự ràng buộc và bắt buộc về pháp lý.

- Fichte đã từng cho rằng việc *bắt buộc* phải tôn trọng hợp đồng chỉ *bắt đầu* khi bên đối tác *bắt đầu* thực thi, vì, trước khi thực thi, tôi hoàn toàn không biết liệu bên đối tác có *ý định nghiêm chỉnh* với lời tuyên bố của họ không; cho nên, sự bắt buộc trước khi thực thi chỉ có tính cách *luân lý* chứ không có tính cách pháp lý⁽¹⁴⁰⁾. Chỉ có điều: sự tuyên bố một sự cam kết không phải chỉ là một sự tuyên bố nói chung, trái lại, nó thể hiện *ý chí chung* đã được hình thành, và điều đó đã thủ tiêu sự tùy tiện của *ý định* [cá nhân] lẫn việc thay đổi nó. Vì thế, vấn đề không phải là liệu thái độ của bên đối tác có thể khác đi *trong nội tâm* hay rút cục đã trở nên khác, mà là liệu họ có *quyền* như thế không. [Vì] ngay cả khi bên đối tác bắt đầu thực hiện hợp đồng thì tôi vẫn còn *ý chí* tùy tiện để làm điều phi pháp. Sự vô hiệu của quan niệm của Fichte thể hiện rõ ràng ở chỗ nó đặt tính pháp lý của hợp đồng trên *sự vô hạn tối*⁽¹⁴¹⁾, trên tiến trình [quy thoái] đến vô tận, trên tính khả phân vô hạn của thời gian, vật chất và việc làm v.v... *Sự tồn tại-hiện có (Dasein)* của *ý chí* trong cử chỉ nghi thức hay trong ngôn ngữ xác định *đã* là sự tồn tại-hiện có toàn vẹn của *ý chí* với tư cách là *ý chí* sáng suốt, mà so với nó, việc thực thi chỉ là một kết quả không có sự tồn tại độc lập.
- Vì thế, trong pháp quyền thực định, sự phân biệt giữa cái gọi là *hợp đồng-hiện thực* với cái gọi là *hợp đồng đồng thuận* – theo nghĩa rằng loại trước được xem là hoàn toàn có hiệu lực chỉ sau khi sự đồng thuận đã được nối tiếp bằng sự thực thi

⁽¹⁴⁰⁾ Lý thuyết pháp quyền của Fichte dựa trên sự phân biệt tách bạch giữa pháp lý và luân lý: các quan hệ pháp lý chỉ liên quan đến hành vi bên ngoài, chứ không liên quan gì đến *ý định* bên trong (GNR 198-207/223-231).

⁽¹⁴¹⁾ “Sự vô hạn-tối” (schlechte Unendlichkeit / false infinite): Xem Hegel: EL §§94-95 (*Bách khoa thư I, Khoa học Logic*, BVNS dịch và chú giải, tr. 334 và tiếp).

thực sự (*res, traditio rei*) không mang lại gì thêm ở đây cả⁽¹⁴²⁾. Vì lẽ một mặt, cái trước là những trường hợp đặc thù, khi vấn đề chỉ là việc chuyển trao [hàng hóa] cho phép tôi thực thi phần của tôi, và khi trách nhiệm thực hiện nó chỉ liên quan đến vật được bàn trong chừng mực nó đã đến tay tôi, như trường hợp cho vay, hợp đồng thuê mướn và ký thác (và cũng có thể giống như thế với các loại hợp đồng khác), một tình huống không liên quan gì đến bản chất của mối quan hệ giữa việc cam kết và việc thực thi mà chỉ liên quan đến bản thân phương thức thực thi. Mặt khác, ý chí tùy tiện bao giờ cũng được dành cho quyền tự do cam kết trong một hợp đồng rằng việc bắt buộc một bên phải thực hiện phần của họ có thể không cần nằm trong bản thân hợp đồng mà tùy thuộc vào việc bên đối tác thực thi trước phần của họ.

§80

Việc phân loại hợp đồng và một sự nghiên cứu hợp lý về các loại hình của nó dựa trên sự phân loại ấy không căn cứ vào những tình huống bên ngoài mà phải căn cứ vào sự phân biệt nội tại trong tính chất của bản thân hợp đồng.

- (Đó là các) sự phân biệt giữa hợp đồng hình thức và hợp đồng hiện thực, giữa sở hữu, chiếm hữu và sử dụng, và giữa giá trị và vật. Dựa theo đó, ta có các loại hợp đồng sau đây (sự phân loại ở đây hoàn toàn tương ứng với sự phân loại của Kant

⁽¹⁴²⁾ Luật La Mã phân biệt bốn loại hợp đồng từ cao đến thấp:

- a) *Contractus re*: hợp đồng hiện vật, thực thi hiện thực, ví dụ: chuyển trao tận tay một vật (*traditio rei*);
 - b) *Contractus litteris*: hợp đồng văn bản, viết thành điều khoản;
 - c) *Contractus verbis*: hợp đồng miệng, ví dụ cam kết (Xem §77);
 - d) *Contractus consensu*: thỏa thuận ngầm có tính đồng thuận, chấp nhận một mối lợi nào đó (ví dụ: nhận cái gì đã mua hay thuê mướn).
- (Justinian, *Institutes*, 3.13.2; *Digest* 44.7.1; Gaius, *Institutes*, 3.88-89).

trong *Các cơ sở siêu hình học của học thuyết về pháp quyền* [*Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*], tr. 120 và tiếp⁽¹⁴³⁾; và người ta đã từng hy vọng rằng sự phân loại hợp lý tính này sẽ thay thế cho các phân loại vụng về trước đây giữa hợp đồng hiện thực và hợp đồng thỏa thuận, giữa hợp đồng hữu danh và hợp đồng nặc danh v.v...):

A. Hợp đồng biếu tặng^(a), gồm có:

1. Biếu tặng một vật; đó là sự biếu tặng đúng nghĩa.
2. Cho mượn^(b) một vật; ví dụ, cho đi một phần của vật hay một sự thụ hưởng và sử dụng vật; ở đây, người cho mượn vẫn là chủ sở hữu của vật (*mutuum* và *commodatum* mà không trả lãi)⁽¹⁴⁴⁾. Trong trường hợp này, vật hoặc là một

^(a) Schenkungsvertrag / Contract of gift / Le contrat de donation; ^(b) leihen / loan / le prêt d'une chose.

⁽¹⁴³⁾ Xem: Kant, *Metaphysik der Sitten* / *Siêu hình học về đức lý*, phần I, §31. Thật ra Hegel không theo đúng hoàn toàn bảng phân loại hợp đồng của Kant (phần I, §31). Trong bảng phân loại của Kant, mục A₁ và A₃ nơi Hegel đảo ngược lại; ngoài ra, như sẽ thấy tiếp theo, Kant không phân biệt giữa B_{2a} và B_{2b} như Hegel, trái lại, phân biệt rõ *mandatum* là B_{2c} thay vì hiểu mặc nhiên; ở mục C, Kant phân biệt giữa: (a) vật thế chấp (*pignus*); (b) bảo đảm lời hứa của người khác (*fideiussio*) và (c) đưa ra một đảm bảo cá nhân cho người khác (*praestatio obsidis*).

⁽¹⁴⁴⁾ Trong hợp đồng hiện thực (*contractus re*, §79, chú thích 142), Luật La Mã phân biệt bốn loại:

1. *Mutuum*, hay mượn để tiêu thụ, phải được hoàn trả cùng loại (Justinian, *Institutes* 3.14.1). Ví dụ: tôi mượn một gia lúa, ăn xong và trả lại một gia lúa khác. Ở đây, lúa được gọi là một *res fungibilis*. Một *mutuum* được giả định là một sự cho mượn miễn phí (Xem thêm chú thích 147).
2. *Commodatum*, hay mượn chỉ để sử dụng và phải hoàn trả lại chính vật đã mượn (Justinian, *Institutes* 3.14.2). Ví dụ: tôi mượn một cái cây, sử

vật *riêng biệt*, hoặc, cho dù không phải một vật riêng biệt, vẫn có thể được xem như là một vật phổ biến, hoặc được tính như là một vật phổ biến nơi chính nó^(a), (giống như tiền).

3. Ban tặng một dịch vụ thuộc loại bất kỳ, chẳng hạn, việc bảo quản an toàn đơn thuần cho một hạng mục sở hữu (*depositum*)⁽¹⁴⁵⁾. Còn sự *chuyển nhượng theo di chúc*^(b), nghĩa là, sự biếu tặng một vật với điều kiện đặc thù rằng người nhận chỉ trở thành chủ sở hữu khi người cho *qua đời* (vào lúc người cho hiển nhiên không còn là chủ sở hữu nữa), thì không nằm trong khái niệm về hợp đồng mà tiền-giả định xã hội dân sự và một nền lập pháp thực định.

B. Hợp đồng trao đổi, gồm có:

1. Trao đổi đúng nghĩa:

- a. trao đổi một vật thuộc loại bất kỳ, tức, trao đổi một vật *riêng biệt* cho vật khác cùng loại.

^(a) für sich / in itself / en soi; ^(b) testamentarische Disposition / testamentary disposition / dispositions testamentaires.

dụng và trả lại chính cái cây ấy. Ở đây, cái cây được gọi là một *res non fungibilis*. Commodatum cũng có tính miễn phí (Xem thêm chú thích 147).

3. *Depositum*: ký thác: giao vật cho người khác giữ hộ (Justinian, *Institutes* 3.14.3).
4. *Pignus*: vật thế chấp (Latinh: *pignus*; Đức: *Pfund*; Anh pledge) là vật được dùng như cái đối ứng cho việc mượn, nhất là khi vật ấy được hoàn cho người mượn sau khi đã trả lại vật mượn. *Pignus* cũng là một loại hợp đồng, khi xác định một vật nào đó là một vật thế chấp (Justinian, *Institutes*, 3.14.4). Xem thêm chú thích 150.

⁽¹⁴⁵⁾ Xem chú thích 144 ở trên.

b. *mua hoặc bán* (*emptio, venditio*)⁽¹⁴⁶⁾; tức trao đổi một vật *riêng biệt* để lấy một vật được xác định như là cái phổ biến và vật ấy chỉ được tính như là *giá trị* chứ không có sự quy định riêng biệt nào khác về tính hữu dụng, nghĩa là, để lấy *tiền*.

2. Cho thuê hay cho mượn^(a) (*locatio, conductio*); tức xuất nhượng việc *tạm thời sử dụng* một tài sản để lấy *tiền cho thuê* hay *tiền cho mượn*, cụ thể là:

2.a: cho thuê hay cho mượn một *vật riêng biệt*, theo đúng nghĩa;

2.b: cho thuê hay cho mượn một *vật phổ biến*, khiến cho người cho thuê, cho mượn chỉ là chủ sở hữu của cái phổ biến này, hay, nói cách khác, của *giá trị*. – Cho mượn có trả tiền (*mutuum* hay *commodatum*, nhưng có *tổn phí*)⁽¹⁴⁷⁾.
 | Còn các đặc điểm thường nghiệm khác của vật (dù đó là một cây gậy, một dụng cụ, ngôi nhà, v.v..., dù là *res fungibilis* hoặc *non fungibilis*)⁽¹⁴⁸⁾ nảy sinh các sự quy định đặc thù khác (như trong mục A₂ nói trên: cho mượn như là biếu tặng), nhưng những sự quy định này là không quan trọng).

(a) Vermietung / letting or hiring / location.

(146) Bán (*emptio, venditio*) là chuyển trao một vật bằng một giá tiền riêng biệt (Justinian, *Institutes* 3.23).

(147) Theo nghĩa chặt chẽ, *mutuum* và *commodatum* được giả định là việc cho mượn miễn phí. Nếu trả tiền thuê mượn, thì việc cho mượn ấy được gọi là “cho thuê” hay “cho mượn” (*locatio et conductio*) (Justinian, *Institutes*, 3.24).

(148) Một *res fungibilis* là một vật phải được hoàn trả cùng loại, như trong một *mutuum*, một vật được cho mượn để tiêu thụ; còn một *res non fungibilis* là một vật phải được hoàn trả bằng bản thân nó, như trong một *commodatum* (Justinian, *Digest* 12.1.6).

3. **Hợp đồng trả công^(a) (*locatio operae*)⁽¹⁴⁹⁾**: là việc xuất nhượng **lao động sản xuất** hay **các dịch vụ** của tôi (trong chừng mực chúng có thể xuất nhượng được) trong một thời gian nhất định hay với những điều kiện giới hạn nhất định khác (Xem: §67).

Gắn gũi với loại hợp đồng này là sự **ủy nhiệm^(b)** và các hợp đồng mà việc thực hiện dựa trên sự tín nhiệm hay trên những tài năng cao cấp và là nơi có một sự **không thể so sánh được** giữa việc thực hiện và giá trị bên ngoài của nó (trong trường hợp này giá trị này không được gọi là **tiền công** mà là **thù lao (*honorarium*)^(c)**).

- C. **Việc hoàn tất một hợp đồng (*cautio*) bằng cách đặt một vật thế chân^(d)**

Trong các hợp đồng này, khi tôi xuất nhượng việc sử dụng một vật, tôi không còn chiếm hữu nó nhưng vẫn là chủ sở hữu của nó (như khi tôi cho thuê mượn một cái gì). Ngoài ra, trong các hợp đồng trao đổi, bán và biếu tặng, tôi có thể trở thành chủ sở hữu của vật mà chưa chiếm hữu nó; và việc tách rời này cũng diễn ra khi việc thực hiện không tiến

(a) Lohnvertrag / wages contract / contrat de salaire; (b) Mandat / mandates / le mandat; (c) Honorar / honorarium / honoraires; (d) Verpfändung / pledge / nantissement ou mise en gage.

(149) Luật La Mã phân biệt ba loại *locatio*: a) *locatio conductio rerum*: cho thuê một vật; b) *locatio conductio operarum*: cho thuê mượn lao động; và c) *locatio conductio operis faciendi*: cho thuê mượn một lao động đã được làm (Justinian, *Institutes* 3.24; *Digest* 19.2.2). Trong (b), một người cho mượn các dịch vụ không xét đến lao động riêng biệt được thực hiện; trong (c), người được thuê mượn để hoàn thành một công việc nhất định.

hành theo kiểu có đi có lại. Còn hiệu ứng của *vật thế chân*⁽¹⁵⁰⁾ là ở chỗ: trong trường hợp này, tôi vẫn là, còn trong trường hợp khác, tôi sẽ là kẻ *chiếm hữu hiện thực của giá trị* của cái đang hoặc đã trở thành sở hữu của tôi mà không chiếm hữu *vật riêng biệt* do tôi chuyển giao cho người khác hoặc tôi sẽ tiếp nhận. Vật thế chân là một vật riêng biệt, nhưng nó chỉ là sở hữu của tôi trong khuôn khổ của *giá trị* của tài sản mà tôi đã chuyển giao thành sự chiếm hữu của người khác hoặc sẽ thuộc về tôi. Nhưng, xét về tính chất riêng biệt và giá trị phụ trội có thể có, vật thế chân vẫn là tài sản của kẻ đã thế chân. Do đó, bản thân việc giao vật thế chân không phải là một hợp đồng mà chỉ là một sự cam kết (Xem: §77), nghĩa là, mômen hoàn tất một hợp đồng xét về việc chiếm hữu một tài sản. – *Cầm cố và bảo lãnh* là các hình thức đặc thù của việc thế chân.

Giải thích thêm (H):

Đối với hợp đồng, ta có sự phân biệt sau đây: trong khi tôi trở thành chủ sở hữu của một hạng mục tài sản thông qua thỏa thuận (cam kết), tôi chưa chiếm hữu nó mà chỉ chiếm hữu nó thông qua việc thực hiện hợp đồng. Bây giờ, nếu tôi đã có sự sở hữu đầy đủ đối với vật, thì mục đích của việc thế chân là ở chỗ tôi đồng thời có được sự chiếm hữu giá trị của tài sản, và việc thực hiện phải được đảm bảo bên trong bản thân sự thỏa thuận. Việc bảo lãnh là một loại thế chân đặc thù, qua đó một người đưa ra lời hứa hay uy tín của mình như là vật đảm bảo cho việc thực hiện của tôi. Ở đây, một nhân thân đảm nhiệm vai trò của một vật đơn thuần, như trong trường hợp thế chân.

⁽¹⁵⁰⁾ Xem chú thích 144. Hegel xét vật thế chân không như một loại hợp đồng mà là “một mômen hoàn thành một [loại] hợp đồng [nhất định nào đó], chẳng hạn, một việc cho mượn.

§81

Trong mọi quan hệ giữa những nhân thân *trực tiếp* với nhau, ý chí của họ không chỉ *đồng nhất tự-mình* và, trong hợp đồng, được họ thiết định như là ý chí *chung*, mà còn như là ý chí *đặc thù* nữa. Vì lẽ họ là những nhân thân *trực tiếp*, nên liệu những ý chí *đặc thù* của họ có phù hợp với ý chí *tồn tại-tự-mình* – tức ý chí chỉ có được sự hiện hữu (Existenz) nhờ vào ý chí *đặc thù* – hay không, là một điều thuần túy ngẫu nhiên. Nếu ý chí *đặc thù* tự nó là *khác biệt* với ý chí *phổ biến*, thì thái độ và ý muốn của nó mang đặc điểm của sự tùy tiện và sự ngẫu nhiên, và đi đến chỗ đối lập lại với pháp quyền *tự-mình*; đó là sự *phi pháp*^(a).

Chính sự tất yếu logic cao hơn tạo ra bước chuyển sang sự phi pháp, khiến cho các mômen của Khái niệm – ở đây là Khái niệm về pháp quyền *tự-mình* hay ý chí xét như là ý chí *phổ biến*, và Khái niệm về pháp quyền trong *sự hiện hữu* của nó, vốn đơn giản là *tính đặc thù* của ý chí – phải được thiết định như là *khác biệt nơi chính chúng*^(b); điều này thuộc về *thực tại trừu tượng* của Khái niệm.

- Nhưng, tính *đặc thù* này của ý chí nơi chính nó lại là sự tùy tiện và ngẫu nhiên; và, trong hợp đồng, tôi chỉ từ bỏ sự tùy tiện, ngẫu nhiên này trong quan hệ với một vật *cá biệt* chứ không từ bỏ sự tùy tiện và ngẫu nhiên của bản thân ý chí.

Giải thích (H):

Trong hợp đồng, ta đã có mối quan hệ giữa hai ý chí như là ý chí chung. Tuy nhiên, ý chí đồng nhất này chỉ là có tính phổ

^(a) das Unrecht / wrong / injustice; ^(b) für sich verschieden / different for themselves / différentes pour soi.

biến một cách tương đối mà thôi – đó là một ý chí phổ biến được thiết định –, và qua đó vẫn còn đối lập lại với ý chí đặc thù. Hợp đồng hay sự thỏa thuận tuy có chứa đựng pháp quyền đòi hỏi sự thực thi hợp đồng, nhưng chính điều này lại là một công việc (Sache) dành cho ý chí đặc thù, và, với tư cách ấy, ý chí đặc thù có thể hành động ngược lại với pháp quyền tồn tại-tự-mình. Như thế, ở đây, sự phủ định – vốn trước đây đã nằm sẵn trong ý chí tồn tại-tự-mình – xuất hiện ra bên ngoài, và sự phủ định này chính là sự phi pháp. Tiến trình nói chung là tiến trình để ý chí tẩy sạch tính trực tiếp của mình, và, vì thế, từ ý chí chung, tính đặc thù trỗi dậy chống lại ý chí chung ấy. Trong hợp đồng, các bên thỏa thuận vẫn còn giữ lại ý chí đặc thù của riêng mình, nên hợp đồng chưa đi ra khỏi cấp độ của sự tùy tiện và, vì thế, làm môi cho sự phi pháp.

CHÚ GIẢI DẪN NHẬP

TƯ PHÁP NHƯ LÀ LUẬT VỀ SỞ HỮU VÀ HỢP ĐỒNG (§§54-81)

4.1. Hegel và các học thuyết cận đại về sở hữu và hợp đồng:

“Nhân thân phải mang lại cho mình một lĩnh vực của sự tự do ngoại tại để hiện hữu như là Ý niệm” ... (§41)

“Chừng nào có sở hữu thì nhân thân mới hiện hữu như là lý tính” ... (§41, Giảng thêm).

- Hegel dành khá nhiều chỗ cho hai phạm trù pháp lý: “sở hữu” và “hợp đồng” (hay “khế ước”) trong GPR, tương xứng với vị trí quan trọng của chúng trong Luật La Mã và trong pháp quyền tự nhiên cận đại. Đối chiếu ngắn gọn với pháp quyền tự nhiên truyền thống, nhất là ở thời cận đại, ta nhận ra nhiều chỗ đặc thù và mới mẻ của Hegel.
- Một cách giản lược, có thể nói ngay rằng: đi vào vấn đề này, nhất thiết phải tiên-giả định *những cá nhân* làm chủ chính mình lẫn *sở hữu* của mình, rồi từ chỗ có ý thức về lợi ích riêng của mình mà cùng nhau ký kết những khế ước; và đến lượt chúng, những khế ước này trở thành nền tảng cho trật tự thống trị và trật tự pháp luật của xã hội, Nhà nước. Tuy nhiên, ở đây, như đã nói, nó lại vấp phải sự phản bác của luận cứ về *sự luân quán*: bản thân “sở hữu” và “khế ước”/“hợp đồng” đều là những phạm trù pháp lý lấy trật tự luật pháp và trật tự chính trị làm điều kiện tiên quyết! Ngay Thomas Hobbes cũng khẳng định rằng không thể có *sở hữu* tiên-nhà nước; có chăng chỉ là sự *chiếm*

hữu vô-luật pháp. Do đó, để thoát khỏi luận cứ phản bác ấy, cần phải tìm cách du nhập một khái niệm *sở hữu* tiền-nhà nước, có tính pháp quyền tự nhiên mới có thể lấy đó làm cơ sở cho một khái niệm *khế ước* tiền-nhà nước và có tính pháp quyền tự nhiên. Điều này chỉ có thể làm được nếu thoát ly khỏi quan niệm *sở hữu* theo kiểu phong kiến trung cổ thuộc chủ quyền của các lãnh chúa bằng một *quan niệm sở hữu đơn thuần có tính tư pháp*. Chỉ bấy giờ, phạm trù *sở hữu* mới đặt cơ sở trên việc chiếm lĩnh và sử dụng *vật* bởi những nhân thân chứ không trên cái gì khác. Lý luận về *sở hữu* của Hugo Grotius (1583-1645) sẽ được John Locke (1632-1704) tiếp tục phát triển thành học thuyết về lao động như là nguồn gốc pháp lý của *sở hữu*, và trở thành cơ sở quy phạm cho luận điểm nổi tiếng của Adam Smith (1723-1790) rằng lao động là nguồn gốc của mọi sự giàu có. Ý nghĩa chính trị của dòng chảy liên tục này về lý thuyết *sở hữu* chính là nỗ lực muốn hạn chế sự can thiệp của Nhà nước vào lĩnh vực riêng tư của cá nhân, qua đó dành cho cá nhân một lĩnh vực “tư pháp” mà Nhà nước – với tư cách là đại diện cho “công pháp” – phải tôn trọng. Việc tiếp thu trở lại nền tư pháp của La Mã trong thời Cận đại được hiểu trong bối cảnh đó, với mục đích bảo vệ và thiết lập khu vực “tư pháp”.

- Về cơ bản, Hegel không chỉ tiếp thu mà còn phát huy mạnh mẽ hơn nữa lý luận về *sở hữu* của thời cận đại, khi ông nhấn mạnh mối quan hệ mật thiết giữa *sở hữu* và *tự do* cũng như giữa *sở hữu* và *chiếm hữu*, *khai thác* và *sử dụng* (§§54-64) làm cơ sở cho lý luận về hợp đồng (§72 và tiếp):

4.2. Sở hữu:

- Trước hết, Hegel xác định *sở hữu* như là *tư hữu*⁽¹⁾, vì đó chính là *hiện thực* của ý chí cá biệt, và do đó, việc xóa bỏ tư hữu là một sự vi phạm “bản tính tự nhiên của sự tự do của Tinh thần và của pháp luật” (§46, *Nhận xét*), “chừng nào có sở hữu thì nhân thân mới hiện hữu như là lý tính” (§41, *Giải thích*). Thêm nữa, “sở hữu, về bản chất, [phải] là sở hữu tự do, toàn vẹn” (§62), nghĩa là phải sở hữu *giá trị* lẫn việc *sử dụng* nó (§63), chống lại quan niệm phong kiến (Châu Âu) về quyền sở hữu “bị phân chia”: phân biệt giữa “chủ sở hữu tối cao” (vua chúa) với “chủ sở hữu sử dụng” (chư hầu). Theo Hegel, mọi sự phân chia giữa “quyền sở hữu” và “quyền sử dụng” (chẳng hạn, đối với đất đai) đều là tàn dư của chế độ phong kiến, mâu thuẫn “một cách tuyệt đối” với sự sở hữu tự do, toàn vẹn (§62, chú thích 123).

- Hegel gắn liền *sở hữu* và *hợp đồng* như là hai mômen tất yếu (§§45 và 71) không phải theo nghĩa thực tế và thực dụng dựa trên các quy tắc của sự khôn ngoan mà là *sự tất yếu có tính khái niệm*: không có sở hữu và hợp đồng, ý chí tự do không có sự tồn tại-hiện có (Dasein) và sự tự do trở nên không hiện thực. Con người là *nhân thân*, trong chừng mực có năng lực và có thẩm quyền làm chủ sở hữu và ký kết hợp đồng với nhau; trong chừng mực đó, *tồn-tại-như-là-nhân-thân* (Personsein) và *tồn-tại-tự-do* (Freisein) là đồng nghĩa với nhau.

- Đáng chú ý ở đây là: sự tự do sở hữu và sự tự do ký kết hợp đồng không bao hàm việc tôi sở hữu *bao nhiêu* và ký kết hợp đồng *về cái gì*, miễn việc làm ấy thỏa ứng *hình thức* pháp lý (§49). Ý tưởng này của Hegel thường bị phê phán mạnh, vậy lý lẽ của ông ra sao? Theo Hegel, đây chính là “tính trừu tượng” của pháp lý, tương ứng với phương diện chủ quan là *sự bình*

(1) Bộ Từ điển lịch sử về triết học/Historisches Wörterbuch der Philosophie đồ sộ do Joachim Ritter chủ biên (ấn hành lần lượt từ 1971) xem chữ “*tư hữu*” (Privateigentum) là do Hegel sáng tạo ra (Xem: tập 2, tr. 339 và tiếp).

đẳng của những nhân thân trong quan hệ với pháp luật và *trước* pháp luật. Điều này có nghĩa: vấn đề bình đẳng xã hội hay sự công bằng nói chung không đặt ra ở cấp độ pháp quyền trừu tượng (§49, *Nhận xét*) và không thể được giải quyết đơn thuần bằng những phương tiện pháp luật. Ông dành công việc này lại cho lĩnh vực *xã hội dân sự* ở cấp độ đời sống đạo đức (Sittlichkeit) với sự phân tầng xã hội thành nhiều giai cấp và quan hệ giữa các giai cấp với nhau (§§182-256).

- Với học thuyết về sở hữu, Hegel còn tỏ ra nhất quán với quan niệm của mình về nhận thức chân lý. Theo ông, nguồn gốc của sở hữu từ việc chiếm hữu vật là ở “*quyền chiếm lĩnh tuyệt đối* của con người đối với mọi vật” (§44). Quyền này là “tuyệt đối”, vì “*chất liệu của vật*” không có quyền hạn tự mình (§52). Đây là sự khác biệt căn bản giữa Tinh thần và Tự nhiên, vì pháp quyền là tồn tại-hiện có của ý chí tự do, tức, là ý chí của Tinh thần, trong khi bản thân giới tự nhiên không có quyền hạn nào hết. Sự *vô quyền* của giới tự nhiên cũng đồng nghĩa với sự *bất lực* của nó trước sự chiếm hữu của con người. Nói cách khác, đây cũng là luận cứ để chống lại luận điểm của Kant về việc không thể nhận thức được vật-tự thân (§§44, 52 và *Nhận xét*). Luận cứ này dựa trên hai tiền đề:
 - sự *vô quyền* của Tự nhiên đồng nghĩa với sự *bất lực* của Tự nhiên, theo nghĩa, pháp quyền không chỉ là *yêu sách* về pháp lý mà còn là *hiện thực* pháp lý: cái vô quyền – tức giới tự nhiên – thì cũng bất lực trong “quan hệ với ý chí và sở hữu” (§52, *Nhận xét*);
 - việc làm chủ giới tự nhiên một cách thực tiễn qua hành động chiếm hữu thì đồng thời cũng là hành động khai thông giới tự nhiên về *mặt nhận thức* bằng lao động và sự đào luyện trí tuệ.

Nhiều nhà chú giải nêu nghi vấn: liệu “hành xử của ý chí tự do đối với vật” (§44, *Nhận xét*) – tức việc làm chủ và chiếm lĩnh

chúng – có thực sự bao hàm *nhận thức* hoàn chỉnh về chúng? Khi ý chí tự do thủ tiêu về ngoài của sự độc lập-tự tồn của sự vật bên ngoài bằng thực tiễn, phải chăng nó cũng đồng thời thâm nhập và thấu suốt Sự vật về mặt lý thuyết? Ta có lý do để nghi ngờ: cái bị thống trị về thực tiễn thường giấu mình trước kẻ thống trị, bởi sự thống trị làm tha hóa cả kẻ thống trị. Trong khi đó, Hegel không chỉ đánh đồng sức mạnh lớn hơn với quyền hạn (pháp quyền) cao hơn mà còn với chân lý cao hơn: chân lý thực tiễn đồng thời là chân lý lý thuyết. Trước thảm trạng tàn phá môi trường ngày nay vì không thực sự hiểu biết giới tự nhiên, một quan niệm như thế liệu có thỏa đáng về lý thuyết lẫn thực hành (đạo đức)?

- Hegel tiếp thu các lý thuyết về sở hữu và hợp đồng của thời Cận đại, đồng thời cải biến và mang lại cho chúng cơ sở triết học sâu hơn. Tuy nhiên, ông cũng giới hạn phạm vi của chúng.
- Một mặt, Hegel chia sẻ và ca ngợi sự tự do như là động lực xuyên suốt các học thuyết thời cận đại, xem đó là cái đối ứng và sự phát triển quan niệm về tự do của nhân vị do Kitô giáo mang lại (§62, *Nhận xét*). Mặt khác, theo ông, “tồn tại-hiện có (Dasein) của tự do” không được tấp cạn trong các hình thức sở hữu và hợp đồng như cách nhìn còn hạn chế của các học thuyết ấy:
- Đối với sở hữu, ranh giới của sự chiếm hữu và xuất nhượng là vật, chỉ có vật mới có thể được chiếm hữu và xuất nhượng. Ngược lại, bản thân nhân thân không bao giờ có thể là vật để sở hữu: quan niệm về sở hữu của Luật La Mã đối với con cái (*pater familias*, §43, *Nhận xét*) cũng như người nô lệ (§57, *Nhận xét*) là sai trái, phi pháp (unrechtlich) về nguyên tắc. Con người “chiếm hữu” chính mình thông qua sự tự nhận thức và học vấn chỉ là một cách nói ẩn dụ mà thôi, vì không ai lại “sở hữu chính mình” như sở hữu một ngôi nhà hay quyển sách! Rõ hơn: con người chỉ có thể xuất nhượng những gì có thể tách rời khỏi con

người một cách ngoại tại, chẳng hạn những sự áp dụng và kết quả của những năng lực chứ không thể xuất nhượng bản thân những năng lực. (Đó cũng là cơ sở cho quyền sở hữu trí tuệ và quyền tác giả) (§§43, 57; §§67-69).

Ta cũng không thể xuất nhượng bản thân tính nhân thân của ta, nghĩa là, về mặt pháp lý, không thể tự bán mình làm nô lệ hoặc từ bỏ sự tự quyết về trí tuệ, luân lý hay tín ngưỡng, bởi đó là xuất nhượng những gì nhân thân không sở hữu *một cách ngoại tại* (§66, *Nhận xét*). Sau cùng, Hegel mở rộng lập luận sang cả *mạng sống* của con người, và việc xuất nhượng nó (chẳng hạn sự tự tử hay biến mạng sống của mình thành phương tiện cho một mục đích ngoại tại) đồng nghĩa với việc tự thủ tiêu tính nhân thân, và, do đó, là sai trái, phi pháp. Theo Hegel, quyền hiến dâng hay đòi hỏi mạng sống phải thuộc về một pháp quyền *cao hơn* so với tư pháp trừu tượng, đó là “Ý niệm đạo đức” sẽ được thể hiện qua vai trò của Nhà nước.

4.3. Hợp đồng (Khế ước)

- Như đã thấy, theo Hegel, hợp đồng, cũng như sở hữu, thuộc về bản thân Khái niệm pháp quyền: nó có giá trị *tiên nghiệm (a priori)*. Nghĩa là, giống như trong một phán đoán *phân tích*, nó chứa đựng mối quan hệ với những chủ thể cá biệt ký kết hợp đồng từ sự tự do, tức không phải dưới sự cưỡng bức của quan hệ nhân quả tự nhiên để qua đó thực hiện năng lực pháp lý như là những nhân thân. Hegel đi xa hơn các lý thuyết truyền thống về hợp đồng khi ông bổ sung cho tính tiên nghiệm của nó bằng luận điểm rằng bản thân việc ký kết hợp đồng là *có tính tất yếu* (§71, *Nhận xét*). Sự tất yếu này không phải là một sự tất yếu tự nhiên, trái lại, nhân thân chỉ có thể thực hiện sự tự do của mình bằng cách ký kết thỏa ước với những nhân thân khác: nhân thân không thể đồng thời muốn là tự do mà lại không ký kết hợp đồng, thậm chí, không thể có tự do mà không đi vào quan hệ hợp đồng, bởi như thế cũng sẽ không có bản thân sự tự do!

- Như thế, sở hữu – như là tồn tại-hiện có của ý chí tự do của tôi trong viễn tượng ý chí tự do của một nhân thân khác và *ngược lại*, từ đó mang lại sự nhất trí của cả hai ý chí đối với một và cùng một vật – chính là hợp đồng, hay nói cách khác, là sở hữu trong hình thức được quy định và được đảm bảo bằng hợp đồng. Khác với quan niệm truyền thống, theo đó người ta phải có sở hữu đã, sau đó mới đi vào ký kết hoặc không ký kết hợp đồng (theo nghĩa rộng hơn, khế ước xã hội và khế ước cai trị là cái đến sau để bảo đảm cho quyền sở hữu có trước), Hegel cho rằng khái niệm sở hữu *vốn đã bao hàm* khái niệm về hợp đồng. Không có sở hữu nào độc lập với các quan hệ hợp đồng: hợp đồng hay khế ước cũng tất yếu như sở hữu, và biện minh cho điều này chính là xử lý về mặt *tư tưởng* “*bước chuyển từ sở hữu sang hợp đồng*” (§71). Cầu nối ở đây là câu sau đây: “Quan hệ này giữa ý chí với ý chí mới chính là mảnh đất riêng biệt và đúng thật, trong đó sự tự do có sự tồn tại-hiện có (Dasein) của mình” (§71). “Quan hệ” này không gì khác hơn là *sự công nhận lẫn nhau* (§71, *Nhận xét*). Trong viễn tượng đó, hợp đồng là sự công nhận lẫn nhau giữa những nhân thân như là những nhân thân. Qua đó, sự tự do của nhân thân có được sự tồn tại-hiện có chỉ với tư cách là sự tự do được những nhân thân khác công nhận. Sự công nhận lẫn nhau này về sự tự do chính là cái được thực hiện ở trong hợp đồng.

- Một đặc điểm khác trong lý thuyết về hợp đồng của Hegel là vấn đề *đối tượng của hợp đồng*. Những nhân thân chỉ có thể công nhận lẫn nhau và ký kết hợp đồng đối với những gì được ý chí của cả hai bên mong muốn, do đó, đối tượng của hợp đồng chỉ có thể là *sở hữu* mà thôi. Như thế, sự công nhận lẫn nhau về sự hiện hữu hợp pháp của sở hữu chỉ liên quan đến những hợp đồng tư pháp. Kết quả là: những chủ thể trong hợp đồng không công nhận lẫn nhau như là những chủ thể hay nhân thân *nói chung*, mà *chỉ như là những người sở hữu*, do đó sức mạnh hợp pháp hóa và bảo đảm tự do của hợp đồng *không vượt ra khỏi*

lĩnh vực ấy. Ông loại trừ về nguyên tắc mọi đối tượng hợp đồng nào không phải là sở hữu ra khỏi phạm vi hợp đồng. Vì lẽ tính cách tiên nghiệm, tất yếu – tức tính cách pháp quyền tự nhiên – của hợp đồng gắn liền và phụ thuộc vào các tính chất ấy của khái niệm sở hữu, nên những hợp đồng nào không liên quan đến sở hữu chỉ là những hợp đồng mạo danh hay cùng lắm chỉ có tính tương tự, bởi chúng không có cơ sở của pháp quyền tự nhiên.

- Việc Hegel giới hạn hợp đồng trong quan hệ với sở hữu, tức với vật, khiến ông loại trừ các quan hệ pháp lý trong phạm vi gia đình (vd: hôn nhân) và Nhà nước ra khỏi lĩnh vực áp dụng mô hình hợp đồng. Đối với gia đình, trong §75, *Nhận xét* và trong §§158-181, ông phê phán nặng lời định nghĩa nổi tiếng của Kant về hôn nhân như là “sự nối kết hai nhân thân thuộc giới tính khác nhau nhằm chiếm hữu các đặc điểm giới tính của nhau suốt đời” (Kant, *Siêu hình học về đức lý*, I, §24), gọi đó là “sự ô nhục” (!) và là kết quả của việc quy giảm *một định chế đạo đức* (gia đình) vào một quan hệ hợp đồng mang tính tư pháp (do đó, “hợp đồng” nuôi nấng và giáo dục giữa cha mẹ và con cái cũng là “phản đạo đức”). Mặc dù chủ trương này của Hegel (đối với gia đình cũng như Nhà nước) không được thực tế tiếp thu và thực hiện, nhưng ta nhận ra ở đây động cơ của ông: cái giá phải trả cho việc lý giải đơn thuần có tính hợp đồng về vật sẽ dẫn đến việc *vật hóa* toàn diện mọi quan hệ giữa người với người. Ông biết rằng điều này sẽ diễn ra trong thực tế (chẳng hạn trong *xã hội dân sự*: §§182-256) nhưng ông cố gắng khắc phục, ít ra bằng phương tiện khái niệm.
- Đối với Nhà nước, ông cũng kịch liệt chống lại các lý thuyết về “khế ước xã hội”, tức chống lại “việc can thiệp của quan hệ hợp

đồng... cũng như của quan hệ tư hữu nói chung vào trong quan hệ Nhà nước” (§75, *Nhận xét*)⁽²⁾.

Khi Hegel lên án sự “can thiệp” ấy, ông đồng thời mở ra cả hai mặt trận: vừa chống lại tư tưởng về pháp quyền và nhà nước của thời trung cổ xem các quyền hạn và nghĩa vụ như là *tư hữu* của một số ít nhân thân kiệt xuất (vua chúa...), vừa chống lại quan niệm của phái tự do cận đại xem Nhà nước như cái gì thoát thai từ sự cộng đồng những ý chí cá biệt. Hegel sẽ gọi Nhà nước tự do chủ nghĩa này là “*Nhà nước ngoại tại, Nhà nước của sự cấp thiết, của giác tính*” (§183). Và trong §258, *Nhận xét*, ông còn xem quan niệm ấy về Nhà nước là nguyên nhân của nạn khủng bố trong Cách mạng Pháp. Ý đồ của Hegel ở đây dường như không phải là nhằm “thần thánh hóa” Nhà nước như những lời công kích ông mà xuất phát từ trực cảm rằng Nhà nước phải là sự thống nhất giữa cái phổ biến và cái đặc thù của ý chí tự do – tức cái *volonté générale* [ý chí phổ biến] đích thực – chứ không phải chỉ là “tính chung” trừu tượng của mọi ý chí đặc thù mà “*Nhà nước ngoại tại*” chỉ đơn giản thu gom chúng lại (Xem thêm: §258, *Nhận xét*).

⁽²⁾ Ta thử so sánh quan niệm của Hegel với quan niệm của Thomas Hobbes (1588-1679) và của John Rawls (1921-2002). Theo Hobbes, hợp đồng không phụ thuộc vào sở hữu, vì, theo ông, “sở hữu” nói chung sở dĩ thành một phạm trù pháp lý là nhờ trước đó có một “khế ước” (khế ước xã hội lẫn khế ước cai trị). (Xem: Hobbes, *De cive*, Chương 6, 15). Vậy ở đây, đối tượng của hợp đồng hay khế ước không phải là sở hữu mà là việc tự nguyện xuất nhượng quyền hạn cho một cơ quan hay một cá nhân độc quyền về quyền lực (Nhà nước) và đó là kẻ sẽ quy định và thực thi các luật lệ về “cái của tôi” và “cái của anh”. Trong khi đó, nơi John Rawls (Xem: Rawls, *A Theory of Justice*, Chương 3), đối tượng của hợp đồng là sự công nhận những quy tắc về sự công bằng mà những cá nhân có lý tính *đi* sẽ lựa chọn trong điều kiện của hoàn cảnh ban đầu, vì thế, một sự mở rộng khái niệm sở hữu là đáng ngờ, nếu ta muốn quy tất cả mọi thứ: quyền lực, sự an toàn, hòa bình, sự bình đẳng về cơ hội v.v... thành sở hữu, mặc dù ta có thể ký kết hợp đồng về những điều ấy.

H. Schnädelbach (2000, 212) nhận định: “Theo Hegel, sự thống nhất cụ thể này của ý chí phổ biến mới chính là sự tự do đúng thật, và vì thế, ta có thể nói rằng Hegel vẫn đứng dưới ngọn cờ của sự tự do khi phê phán chủ nghĩa tự do chính trị, điều mà các nhà phê phán ông từ Rudolf Haym cho đến Karl R. Popper và Ernst Topitsch vẫn không chịu thừa nhận. Cần đáp lại các nhà phê phán theo chủ nghĩa tự do ấy rằng Nhà nước của Hegel cũng là “tự do phóng khoáng” (liberal) theo nghĩa, trong Nhà nước ấy, nền tư pháp hiện đại vẫn giữ nguyên giá trị, và sự tự do chủ quan vẫn được thừa nhận như là nguyên tắc cơ bản; điều Hegel muốn phản bác chỉ là luận điểm cho rằng bản thân Nhà nước này của nền tư pháp hiện đại và sự tự do chủ quan chỉ được xây dựng duy nhất trên các cơ sở tư pháp và các sự từ bỏ sự tự do cá nhân”.

Ta sẽ còn trở lại với các học thuyết về kế ước xã hội và kế ước Nhà nước ở Phần III, khi bàn về Nhà nước (§§257-360).

CHƯƠNG BA

SỰ PHI PHÁP^(a)

§82

Trong hợp đồng, luật pháp *tự-mình* thể hiện như luật pháp *được thiết định*; và tính phổ biến nội tại của nó thể hiện như một yếu tố chung của sự tùy tiện và các ý chí đặc thù [của các bên liên quan]. *Hiện tượng*^(b) này của luật pháp, trong đó bản thân luật pháp và sự tồn tại-hiện có (Dasein) mang tính bản chất của nó, tức ý chí đặc thù, trùng hợp với nhau một cách trực tiếp – tức, một cách ngẫu nhiên – tiếp tục trở thành *về ngoài*^{(c)(151)} trong trường hợp *phi pháp*, nghĩa là trở thành một sự đối lập giữa luật pháp *tự-mình* và ý chí đặc thù, khi trong đó luật pháp trở thành

^(a) das Unrecht / the wrong / l'injustice: nghĩa đen là sự sai trái, sự phản công lý, sự không công chính. Chúng tôi dịch là “*sự phi pháp*” để làm nổi rõ sự đối lập lại với “pháp quyền”, “công lý”, sự công chính (das Recht); ^(b) Erscheinung / appearance / manifestation; ^(c) Schein / semblance / appearance.

⁽¹⁵¹⁾ *Hiện tượng / về ngoài*: trong Logic học Hegel, *hiện tượng (Erscheinung)* là một sự *hiện hữu (Existenz)* thoát thai từ một *căn cứ, cơ sở (Grund)* (Xem: EL (*Bách khoa thư I*), §131, BVNS, Sđd, tr. 516 và tiếp). Còn *về ngoài (Schein)* hay “hiện tượng không-đúng thật” không phải là cái gì không có thật hay tưởng tượng mà là cái gì khiếm khuyết, bất toàn, không tương ứng với Khái niệm của nó. Theo nghĩa đó, sự phi pháp (hay phản-công lý) là “về ngoài”, “hiện tượng không-đúng thật”, vì nó là hành vi của nhân thân tự do, trong đó ý chí đặc thù của nhân thân đối lập lại với pháp luật (hay công lý) *tự-mình*, không tương ứng với Khái niệm của nó. Chẳng hạn, một người nô lệ là “hiện tượng không-đúng thật”, là “về ngoài” của một con người, bởi vị thế nô lệ đối lập lại với Khái niệm về con người như một nhân thân tự do (Xem thêm: §57).

một luật pháp đặc thù. Nhưng, sự thật [chân lý] của vẻ ngoài này là [trở nên] vô hiệu, và pháp luật tái-thiết lập chính mình bằng cách phủ định sự phủ định này của mình. | Thông qua tiến trình này của sự trung giới, qua đó luật pháp quay trở lại với chính mình từ sự phủ định của mình, luật pháp tự khẳng định như là hiện thực^(a) và có giá trị hiệu lực, trong khi thoát đầu nó mới là tự-mình và là cái gì trực tiếp.

Giải thích thêm (H):

Pháp luật tự-mình, hay ý chí phổ biến, về bản chất, bị ý chí đặc thù quy định, và như thế, là có liên quan^(b) với cái gì không-bản chất. Đó là mối quan hệ^(c) của bản chất với hiện tượng của nó. Cho dù hiện tượng có phù hợp với bản chất đi nữa, thì lại không phù hợp ở một phương diện khác, vì hiện tượng dù sao cũng là cấp độ của sự ngẫu nhiên [bất tất], hay, nói khác đi, là bản chất có liên quan với cái không-bản chất. Nhưng, trong trường hợp của sự phi pháp, hiện tượng tiếp tục trở thành một vẻ ngoài. Vẻ ngoài là cái tồn tại-hiện có (Dasein) không phù hợp với bản chất, là sự tách rời trống rỗng và là tồn tại-bị-thiết-định của bản chất, khiến cho trong cả hai [vẻ ngoài và bản chất], sự dị biệt chỉ là sự khác nhau^(d) [đơn thuần]. Vì lẽ ấy, vẻ ngoài là cái không-đúng thật [phải] tiêu biến đi, bởi nó tìm cách tồn tại cho-mình; và, trong sự tiêu biến này, bản chất đã chứng tỏ mình như là bản chất, tức, như là quyền lực đứng lên trên vẻ ngoài. Bản chất đã phủ định sự phủ định của chính nó, và qua đó, khẳng định chính mình. Sự phi pháp chính là một vẻ ngoài như thế, và, qua sự tiêu biến của vẻ ngoài này, pháp luật lại nhận được sự quy định của một cái gì vững chắc và có giá trị hiệu lực. Điều ta vừa gọi là bản chất là pháp luật tự-mình; và, đối lập với

^(a) wirklich / actual / actuel; ^(b) in Beziehung auf / in relation to / en relation avec; ^(c) Verhältnis / relationship / la relation; ^(d) der Unterschied als Verschiedenheit / their distinctness is [mere] difference / la différence devient d'une différenciation effective.

nó, ý chí đặc thù bị thủ tiêu^(a) như là không-đúng thật. Nếu trước đây, pháp luật chỉ có một tồn tại trực-tiếp, thì bây giờ nó trở thành hiện thực, khi nó quay trở lại từ sự phủ định của nó, vì lẽ hiện thực là cái gì tác động và bảo tồn chính mình trong cái tồn tại-khác của mình, trong khi cái trực tiếp vẫn còn gắn liền với [hay dễ dàng tiếp nhận] sự phủ định.

§83

Pháp luật, như là cái gì đặc thù, và, vì thế, là cái đa tạp đối lập lại với tính phổ biến và tính đơn giản của tồn tại tự-mình của nó, mang hình thức của một vẻ ngoài. ! Vẻ ngoài này là tự-mình hay có tính trực tiếp; hoặc nó được thiết định bởi chủ thể như là vẻ ngoài, hoặc nó được thiết định bởi chủ thể như là vô hiệu: nghĩa là, theo đó, pháp luật trở thành sự phi pháp ngay tình^(b) hay phi pháp dân sự, hoặc trở thành sự lừa đảo hoặc trở thành tội ác.

Giải thích thêm (H):

- *Vậy, sự phi pháp là vẻ ngoài của bản chất, tự thiết định như là độc lập-tự tồn. Nếu vẻ ngoài chỉ là tự-mình, và, vì thế, không phải là cho-mình, – nghĩa là, nếu sự phi pháp, theo tôi nghĩ, là hợp pháp – thì sự phi pháp ấy là ngay tình [không cố ý]. Ở đây, vẻ ngoài hiện hữu từ quan điểm của luật pháp, chứ không phải từ tư kiến riêng của tôi.*
- *Còn loại phi pháp thứ hai là sự lừa đảo^(c). Trong trường hợp này, sự phi pháp không phải là một vẻ ngoài từ quan điểm của pháp luật tự-mình, mà thay vào đó, điều xảy ra là: tôi*

^(a) sich aufhebt / is superseded / se supprime; ^(b) unbefangenes Unrecht / unintentional wrong / négation du droit sans fraude; ^(c) Betrug / deception / la fraude.

nguy tạo ra một vẻ ngoài nhằm lừa đảo người khác. Khi tôi lừa đảo ai đó, pháp luật chỉ là một vẻ ngoài đối với tôi. Trong trường hợp trước [phi pháp ngay tình], sự phi pháp là một vẻ ngoài từ quan điểm của luật pháp. Trong trường hợp sau [sự lừa đảo], luật pháp chỉ là một vẻ ngoài từ quan điểm của tôi, nghĩa là, từ quan điểm của sự phi pháp.

- *Sau cùng, loại phi pháp thứ ba là tội ác^(a). Đây là sự phi pháp vừa tự-mình, vừa cho-tôi. Nhưng, trong trường hợp này, tôi muốn sự phi pháp và thậm chí không cần dùng đến cả vẻ ngoài của luật pháp. Nạn nhân của tội ác không xem sự phi pháp tồn tại tự-mình-và-cho-mình như là pháp luật. Sự khác biệt giữa tội ác và sự lừa đảo là ở chỗ: trong sự lừa đảo, một sự thừa nhận luật pháp vẫn còn hiện diện trong hình thức của hành động; nhưng trong trường hợp tội ác, vắng mặt sự thừa nhận này.*

A. SỰ PHI PHÁP NGAY TÌNH [KHÔNG CỐ Ý]

§84

Chiếm hữu (Xem: §54) và hợp đồng – xét riêng chúng và theo các loại hình đặc thù của chúng – trước hết là các sự thể hiện ra bên ngoài khác nhau và các kết quả của ý chí của tôi nói chung; nhưng, vì lẽ ý chí tự nó là phổ biến, nên chúng cũng là các yếu sách pháp lý^(b) phải được những người khác thừa nhận. Do tính đa tạp và tính ngoại tại của chúng đối với nhau, nhiều nhân thân khác nhau có thể viện dẫn chúng đối với một và cùng một vật; và mỗi nhân thân, dựa vào yếu sách đặc thù của mình, có thể

^(a) Verbrechen / crime / crime; ^(b) Rechtsgründe / legal claims / des titres juridiques.

xem vật ấy như là sở hữu của riêng mình. | Điều này làm nảy sinh các *sự xung đột giữa các quyền*^(a).

§85

Sự xung đột ấy, trong đó một *yếu sách pháp lý* liên quan đến một vật và tạo nên lĩnh vực của *hành vi tranh chấp dân sự*^(b), có chứa đựng *sự thừa nhận* của luật pháp như là yếu tố phổ biến và quyết định, khiến cho vật có thể thuộc về kẻ có quyền đối với nó. Hành vi chỉ đơn thuần liên quan đến việc *thâu gôm* vật vào dưới sở hữu của phía này hoặc phía khác, – là một phán đoán *hoàn toàn có tính phủ định*, nơi đó, trong thuộc tính của chữ “của tôi”, chỉ có cái đặc thù là bị phủ định.

§86

Đối với các bên liên quan, việc thừa nhận luật pháp gắn liền với các lợi ích và quan điểm đặc thù đối lập nhau của họ. Đối lập lại với *vẻ ngoài này*⁽¹⁵²⁾, hay đúng hơn, ngay *trong lòng bản thân vẻ ngoài này* (Xem: §85), pháp luật *tự-mình* xuất hiện ra như cái gì *được hình dung* và được đòi hỏi. Nhưng, thoát đầu, pháp luật tự-mình chỉ thể hiện như một *sự bất buộc* [hay một cái “phải làm”]^(c), bởi ý chí chưa có mặt như là một ý chí đã tự giải phóng khỏi sự trực tiếp của lợi ích theo kiểu, với tư cách là một ý chí đặc thù, nó có ý chí phổ biến như là mục đích của mình. Ở đây, nó cũng không được quy định như một hiện thực được thừa nhận

^(a) Rechtskollisionen / collisions of rights / des conflits juridiques; ^(b) bürgerlicher Rechtsstreit / civil actions / des procès civils; ^(c) Sollen / obligation / devoir-être.

⁽¹⁵²⁾ Xem chú thích 151.

thuộc vào loại mà, khi đối đầu với nó, các bên liên quan ắt phải từ bỏ các lợi ích và quan điểm đặc thù của riêng mình.

Giải thích thêm (H):

Pháp luật tự-mình có một căn cứ [hay cơ sở] nhất định; và tôi bảo vệ sự phi pháp của tôi – mà tôi cho là luật pháp – cũng từ một căn cứ nào đó. Bản tính tự nhiên của cái hữu hạn và cái đặc thù là luôn dành chỗ cho những sự ngẫu nhiên; vì thế, ở đây phải diễn ra những sự xung đột, vì ta đang còn ở cấp độ của cái hữu hạn. Sự phi pháp đầu tiên [sự phi pháp ngay tình, không cố ý] chỉ phủ định ý chí đặc thù, trong khi pháp luật phổ biến vẫn được tôn trọng, vì thế, nó là sự phi pháp nhẹ nhất nói chung. Khi tôi bảo: hoa hồng này không phải màu đỏ, thì tôi vẫn thừa nhận rằng hoa hồng là có màu sắc, như vậy, tôi không phủ nhận chủng loài mà chỉ phủ nhận cái đặc thù, đó là màu đỏ. Cũng thế, ở đây, pháp luật được thừa nhận: mỗi nhân thân đều muốn pháp luật [hay sự công chính], và mỗi người được giả định là chỉ tiếp nhận cái gì là công chính; sự phi pháp của họ chỉ là ở chỗ họ xem điều họ muốn là pháp luật [là sự công chính].

B. SỰ LỪA ĐẢO

§87

Pháp luật tự-mình, phân biệt với pháp luật như là đặc thù và đang tồn tại-hiện có đơn thuần, là một luật pháp được đòi hỏi, và, do đó, được quy định như là cái bản chất; nhưng, với tư cách ấy, nó đồng thời chỉ là một sự đòi hỏi, và, về phương diện ấy, là đơn thuần có tính chủ quan, nghĩa là, không phải bản chất và là một vẻ ngoài đơn thuần. Như thế, khi cái phổ biến bị ý chí đặc thù quy giản thành một vẻ ngoài đơn thuần, và, trong trường hợp hợp đồng, trước hết, bị quy giản thành một cộng đồng

chung thuần túy ngoại tại của những ý chí [khác nhau], chính điều ấy tạo ra sự lừa đảo.

Giải thích thêm (H):

Trong cấp độ thứ hai này của sự phi pháp, ý chí đặc thù được tôn trọng, nhưng pháp luật phổ biến lại không được tôn trọng. Trong sự lừa đảo, ý chí đặc thù không bị tổn thương, vì kẻ bị lừa đảo nhằm tưởng rằng mình đang được hưởng pháp luật [trong sự công chính]. Như thế, pháp luật được đòi hỏi lại được thiết định như cái gì chủ quan, như một vẻ ngoài đơn thuần; và chính điều này tạo ra sự lừa đảo.

§88

Trong một hợp đồng, tôi sở đắc một tài sản sở hữu dựa trên tính chất cấu tạo đặc thù^(a) của vật được bàn, và đồng thời dựa theo tính phổ biến nội tại của vật, một phần thông qua giá trị của nó, một phần thông qua việc nó vốn đã là tài sản sở hữu của một người khác. Do ý chí tùy tiện của phía đối tác, tôi có thể bị lừa mị bởi vẻ ngoài sai lầm của vật mà tôi sở đắc, khiến cho hợp đồng có vẻ hoàn toàn ổn thỏa như thể đó là một sự thỏa thuận tự do của đôi bên để trao đổi vật riêng biệt này trong tính cá biệt trực tiếp của nó, mặc dù phương diện của cái phổ biến tự-mình bị thiếu hẳn trong đó (về phán đoán vô hạn trong biểu hiện khẳng định của nó hay như một mệnh đề đồng nhất, Xem: *Bách khoa thư các khoa học triết học I*, §121)⁽¹⁵³⁾.

^(a) Beschaffenheit / particular nature / des qualités particuliers.

⁽¹⁵³⁾ Xem thêm chú thích 120 cho §53 và EL (*Bách khoa thư I: Khoa học Logic*) (§173): Một “phán đoán khẳng định vô hạn” là một phán đoán khẳng định sự đồng nhất trừu tượng giữa chủ ngữ và vị ngữ, ví dụ: “con mèo là con mèo”. Một “phán đoán phủ định vô hạn” khẳng định sự không tương thích (*incompatibility*) giữa chủ ngữ và vị ngữ; ví dụ: “tinh thần không phải là con

§89

Bảo rằng yếu tố khách quan hay phổ biến - đối lập lại với việc chấp nhận vật đơn thuần như là vật [cá biệt] này và đối lập lại với tư kiến đơn thuần và sự tùy tiện của ý chí – phải được thừa nhận như là giá trị và có giá trị hiệu lực như là luật pháp [hay sự công chính], và rằng ý chí chủ quan tùy tiện trong sự đối lập với pháp luật phải được thủ tiêu đi, thì, một lần nữa, thoát đầu cũng chỉ mới là một sự đòi hỏi [suông] mà thôi.

Giải thích thêm (H):

Không có hình phạt dành cho sự phi pháp ngay tình [hay không cố ý], bởi trong các trường hợp ấy, tôi không hề muốn điều gì ngược lại với luật pháp. Nhưng trong trường hợp lừa đảo, cần có hình phạt, vì bây giờ nó là việc vi phạm pháp luật.

mèo”, “con mèo không phải là cái bàn”. Điều này khác với một phán đoán phủ định đơn giản, trong đó nó khẳng định sự không tương thích giữa chủ ngữ không chỉ với một vị ngữ riêng biệt nào đó, mà với *mọi* vị ngữ thuộc cả một loại nào đó. Vì thế, Hegel so sánh bệnh tật với một phán đoán phủ định vì bệnh tật “phủ định” một chức năng đặc thù của sự sống, trong khi cái chết lại giống với một phán đoán phủ định vô hạn, vì nó phủ định sự sống hữu cơ một cách toàn bộ. Hegel xem sự phi pháp ngay tình [hay không cố ý] giống như một phán đoán phủ định đơn giản, phủ nhận quyền của một nhân thân đối với một vật đặc thù; ông bảo nó tương đương với phán đoán kiểu: “hoa hồng này không phải màu đỏ”. Trong khi đó, một tội ác lại tấn công quyền của nhân thân nói chung, và tương đương với phán đoán (sai lầm) có dạng: “hoa hồng này không có màu nào cả” (hoặc, có vẻ tương đương với phán đoán (đúng): “Con số 7 không có màu nào cả”, *Bách khoa thư I*, §173, Nhận xét, BVNS, Sđd, tr. 727 và tiếp). Xem thêm phần tương ứng trong [Đại] *Khoa học Lôgic III*.

C. CƯỜNG BÁCH VÀ TỘI ÁC^(a)

§90

Khi tôi sở hữu tài sản, ý chí của tôi được hiện thân trong *một vật bên ngoài*. | Điều này có nghĩa: ý chí của tôi, trong chừng mực nó được phản tư trong vật bên ngoài, cũng bị vật bên ngoài chiếm giữ và chịu phục tùng sự tất yếu. Trong tình hình ấy, ý chí có thể chịu đựng *bạo lực* [cưỡng bách] nói chung, hoặc nó có thể bị buộc phải hy sinh hay làm điều gì đó như là điều kiện để nhận được một sự chiếm hữu nào đó hay một tồn tại khẳng định, qua đó, ý chí bị *cưỡng bách*.

Giải thích thêm:

Sự phi pháp đúng nghĩa chính là tội ác; đó là khi luật pháp tự-mình lẫn luật pháp như nó xuất hiện [theo vẻ ngoài] ra cho tôi^(b) đều không được tôn trọng; nghĩa là, khi cả hai phương diện khách quan lẫn chủ quan đều bị vi phạm.

§91

Là một sinh thể, con người quả có thể bị *cưỡng bách*, tức là, phương diện thể chất và các thuộc tính ngoại tại khác của con người có thể bị đưa vào chỗ phục tùng sức mạnh [bạo lực] của những người khác. Nhưng, ý chí tự do tự-mình-và-cho-mình lại không thể bị *cưỡng bách* (Xem §5), trừ khi ý chí không chịu tự

^(a) Zwang und Verbrechen / Coercion and Crime / Contrainte et crime; ^(b) wie es mir scheint / as it appears to me / dont il m'apparaît.

rút mình ra khỏi [kích thước của] tính ngoại tại trong đó mình bị chiếm giữ hoặc *ra khỏi sự hình dung* của mình về tính ngoại tại ấy (Xem: §7). Chỉ ai *muốn* bị *cưỡng bách*, mới bị điều gì đó cưỡng bách.

§92

Ý chí chỉ là Ý niệm hay là tự do một cách hiện thực trong chừng mực nó có sự tồn tại-hiện có (Dasein); sự tồn tại-hiện có trong đó ý chí hiện thân chính là sự tồn tại của Tự do. | Do đó, bạo lực hay sự cưỡng bách tự phá hủy chính bản thân mình ngay trong Khái niệm của mình, bởi nó là sự biểu hiện ra bên ngoài của một ý chí lại đi thủ tiêu sự biểu hiện ra bên ngoài hay thủ tiêu sự tồn tại-hiện có của một ý chí. Vì thế, bạo lực hay sự cưỡng bách, hiểu một cách trừu tượng, là *trái pháp luật*^(a).

§93

Bởi lẽ sự cưỡng bách phá hủy chính nó trong Khái niệm của nó, nên nó có sự thể hiện thực tồn ở chỗ: *sự cưỡng bách được thủ tiêu bởi sự cưỡng bách*. | Vì thế, nó không chỉ là hợp pháp^(b) một cách có điều kiện mà còn tất yếu nữa: như là sự cưỡng bách *thứ hai*, thủ tiêu sự cưỡng bách *thứ nhất*.

Việc vi phạm một hợp đồng do không thực hiện điều đã cam kết hay không hoàn thành các nghĩa vụ pháp lý với gia đình, Nhà nước bằng hành động hoặc không chịu hành động là sự cưỡng bách *thứ nhất* hay ít ra là sức mạnh bạo lực, trong chừng mực tôi khước từ hay tước đoạt một tài sản sở hữu vốn thuộc về của người khác hay một dịch vụ dành cho họ.

^(a) unrechtlich / contrary to right / contraires au droit; ^(b) rechtlich / right / conform au droit.

- Cưỡng bách giáo dục hay sự cưỡng bách chống lại sự hoang dại và thô lậu^(a) tỏ ra là sự cưỡng bách thứ nhất chứ không phải sự cưỡng bách đến sau một sự cưỡng bách trước đó. Nhưng, ý chí *chỉ đơn thuần tự nhiên* thì *tự-mình* là bạo lực chống lại Ý niệm về sự tự do tồn tại *tự-mình*. | Ý niệm này cần phải được bảo vệ chống lại thứ ý chí chưa được đào luyện kia^(b) và làm cho có giá trị hiệu lực ngay trong lòng ý chí này. Hoặc ta có một tồn tại-hiện có của đời sống đạo đức^(c) đã được thiết định trong gia đình hay Nhà nước, trong trường hợp ấy, trạng thái tự nhiên^(d) nói trên đây là một hành vi bạo lực chống lại nó; hoặc ta không có gì khác ngoài một trạng thái tự nhiên, tức một trạng thái hoàn toàn bị bạo lực khống chế, trong trường hợp ấy, Ý niệm dựng lên một *quyền của những nhân vật anh hùng*^{(e)(154)} để chống lại trạng thái tự nhiên ấy.

Giảng thêm (H):

Một khi Nhà nước đã được thiết lập, sẽ không thể có những người anh hùng được nữa: họ chỉ xuất hiện trong trạng thái

^(a) Wildheit und Rohheit / savagery and barbarism / sauvagerie et la brutalité;

^(b) ungebildeter Wille / uncivilized will / volonté encore inculte; ^(c) ein sittliches Dasein / ethical existence / existence empirique éthique; ^(d) Natürlichkeit / natural condition / naturalité; ^(e) Heroenrecht / right of heroes / droit des héros.

⁽¹⁵⁴⁾ Trong Ấn bản đầu tiên và trong ghi chép phần Giảng thêm của Gans, chữ “Heroenrecht” (quyền của các bậc anh hùng) bị viết nhầm thành “Herrenrecht” (quyền của chủ nhân). Hegel đã chữa lại trong ghi chú bên lề. Trong EL (*Bách khoa thư các khoa học triết học*), III, §502, *Nhận xét*, Hegel cũng nói giống như thế: “luật tự nhiên là sự hiện hữu của sức mạnh và là vương quốc của bạo lực; và trạng thái tự nhiên là một trạng thái do sự vô-luật pháp [không-công chính] thống trị; và đối với nó, ta không biết nói gì hơn là cần phải ra khỏi trạng thái ấy. Ngược lại, đời sống xã hội là trạng thái duy nhất để pháp luật tìm thấy thực tại của mình. Vậy, điều cần phải hạn chế và phải từ bỏ, chính là sự tùy tiện và bạo lực của trạng thái tự nhiên”.

chưa được đào luyện [văn hóa] mà thôi. Mục đích được họ theo đuổi là một mục đích hợp pháp, cần thiết và có tính chính trị^(a); và họ thực hiện mục đích ấy như là sự nghiệp^(b) của chính họ. Những bậc anh hùng đã tạo dựng nên những quốc gia, du nhập hôn nhân và nền nông nghiệp tuy đã làm những việc ấy không phải như một pháp luật đã được thừa nhận, và các hành động ấy vẫn còn tỏ ra là ý chí riêng của họ, nhưng sự cưỡng bách này của các bậc anh hùng – như là một pháp luật cao hơn của Ý niệm nhằm chống lại trạng thái tự nhiên – lại là sự cưỡng bách hợp pháp, vì lẽ chỉ lòng tốt không thôi thì không có hiệu quả gì lớn lao khi đối đầu với sức mạnh bạo lực của Tự nhiên.

§94

Pháp quyền trừu tượng là pháp quyền cưỡng bách, vì sự phi pháp chống lại nó là một bạo lực chống lại sự tồn tại-hiện có (Dasein) của sự tự do của tôi trong một vật bên ngoài. | Do đó, bản thân việc bảo vệ sự tồn tại-hiện có này để chống lại một bạo lực như thế xuất hiện ra như là một hành động bên ngoài và như là một sức mạnh bạo lực thủ tiêu bạo lực thứ nhất.

Việc định nghĩa pháp quyền trừu tượng – hay pháp quyền theo nghĩa chặt chẽ – ngay từ đầu như là một quyền có chức năng biện minh cho việc sử dụng sự cưỡng bách⁽¹⁵⁵⁾ cần phải được lĩnh hội như là hệ quả chỉ nảy sinh một cách gián tiếp do sự phi pháp.

^(a) staatlicher / political / politique; ^(b) Sache / cause / affaire.

⁽¹⁵⁵⁾ Ngầm phê phán quan niệm của Kant về pháp luật. Thật thế, theo Kant, “năng lực cưỡng bách gắn liền với mọi luật pháp theo nghĩa chặt chẽ - jus strictum -” (Xem: Kant, *Siêu hình học về đức lý*, Phần I: *Học thuyết về pháp quyền*).

Giải thích thêm (H):

Ở đây, cần phải đặc biệt lưu ý đến sự phân biệt giữa pháp quyền và luân lý. Trong lĩnh vực luân lý – tức khi tôi phản tư vào trong chính mình – cũng có một lưỡng tính^(a), vì cái Thiện là mục đích của tôi, và [đồng thời] tôi phải tự quy định chính mình dựa theo Ý niệm ấy. Sự tồn tại-hiện có (Dasein) của cái Thiện là quyết định của tôi và tôi hiện thực hóa nó ở bên trong tôi, song, sự tồn tại-hiện có này là hoàn toàn có tính nội tâm, và vì thế, không thể diễn ra một sự cưỡng bách. Do đó, những điều luật của Nhà nước không thể đòi hỏi triển khai đến tận tâm ý [của con người], bởi, trong lĩnh vực luân lý, tôi [chỉ] tồn tại cho bản thân tôi, và bạo lực [cưỡng bách] không có ý nghĩa gì ở đây cả.

§95

Sự cưỡng bách thứ nhất – như là bạo lực do một tác nhân tự do gây ra – xâm phạm đến tồn tại-hiện có (Dasein) của sự tự do trong nghĩa *cụ thể* của nó, nghĩa là, xâm phạm pháp luật như là pháp luật, – chính là *tội ác*. Tội ác tạo nên một *phán đoán phủ định-vô hạn* trong nghĩa đầy đủ nhất của nó (Xem: *Khoa học Lôgic*, tập II, tr. 99 của tôi)⁽¹⁵⁶⁾, theo đó không chỉ có cái đặc thù – tức việc thu nạp một vật vào dưới ý chí của tôi (Xem §85) – là bị phủ định mà cả cái phổ biến, cái vô hạn trong thuộc từ “của tôi”, tức cả *năng lực pháp lý* của tôi^(b). | Và điều này không có sự trung giới của tư kiến chủ quan của tôi (như trong sự lừa đảo, Xem: §88), mà còn phủ định nó nữa. | Đây là lĩnh vực của *luật hình sự*^(c).

^(a) Zweiheit / duality / dualité; ^(b) Rechtsfähigkeit / capacity for rights / capacité juridique; ^(c) peinliches Recht / penal law / droit pénal.

⁽¹⁵⁶⁾ Xem: chú thích 153 cho §88 và chú thích 120 cho §53.

Cho đến nay, pháp luật – mà sự vi phạm nó là tội ác – tuy mới xuất hiện ra trong những hình thái đã được ta xem xét, và cũng thế, trước mắt, tội ác chỉ có nghĩa cụ thể gắn liền với các sự quy định ấy. Nhưng, yếu tố thực thể trong các hình thức này lại là cái phổ biến, và vẫn giữ nguyên như thế trong sự phát triển về sau và trong các hình thái mới, vì thế, việc vi phạm nó, tức, tội ác vẫn giống hệt như cũ, tương ứng với chính Khái niệm về nó. Do đó, sự quy định sẽ được xét trong các tiểu đoạn sau đây cũng được áp dụng cho nội dung đặc thù và còn tiếp tục phát triển [của tội ác], chẳng hạn, trong việc khai man, mưu phản, làm tiền giả, bạc giả v.v...

§96

Chỉ có ý chí *đang tồn tại-hiện có* (*daseiend*) mới có thể bị vi phạm. | Nhưng, trong sự tồn tại-hiện có (*Dasein*) của nó, ý chí đi vào trong lĩnh vực của quy mô về lượng và của những quy định về chất, và vì thế, tùy theo đó mà thay đổi. | Tương tự như thế, cũng cần có sự phân biệt về phương diện khách quan của tội ác: phải chăng sự tồn tại-hiện có và tính quy định nói chung của ý chí là bị vi phạm toàn bộ, tức trong tính vô hạn tương ứng với Khái niệm về nó (như trong trường hợp giết người, bắt người khác làm nô lệ, cưỡng bách theo tôn giáo v.v...) hoặc chỉ bị vi phạm trong một bộ phận, và nếu thế, thì trong những sự quy định về chất như thế nào.

Quan niệm của phái Khắc kỷ rằng chỉ có *một* đức hạnh và *một* tội lỗi⁽¹⁵⁷⁾; luật của Draco⁽¹⁵⁸⁾ trừng phạt bất kỳ tội ác nào

⁽¹⁵⁷⁾ Hiện có ít bằng chứng cho thấy phái Khắc kỷ chủ trương chỉ có *một* đức hạnh và *một* tội lỗi, ngoài hai tư liệu sau đây:

bằng án tử hình, cũng như sự dã man của danh dự hình thức xem bất kỳ sự vi phạm nào đều là một sự chống lại [toàn bộ] nhân cách vô hạn; tất cả các quan niệm ấy đều có một điểm chung là: họ không đi xa hơn được tư tưởng trừu tượng về ý chí tự do và nhân cách và không xem xét nhân cách trong sự tồn tại-hiện có cụ thể và xác định mà nó phải có như là Ý niệm.

-
- phái Khắc kỷ đồng ý với Platon rằng các đức hạnh là không thể tách rời khỏi nhau, theo chứng từ của *Plutarch*:

“Zeno [người sáng lập trường phái Khắc kỷ], giống như Platon, thừa nhận có nhiều đức hạnh như sự thận trọng, can đảm, ôn hòa và công bằng, với lý do rằng tuy chúng không thể tách rời nhau nhưng có thể phân biệt và khác nhau... Các nhà Khắc kỷ cho rằng các đức hạnh là gắn liền với nhau, không phải chỉ vì ai có một đức hạnh thì đều có mọi đức hạnh khác mà còn bởi vì ai hành động phù hợp với một đức hạnh thì cũng hành động phù hợp với mọi đức hạnh khác” (*Plutarch, Về những sự tự-mâu thuẫn của phái Khắc kỷ*, trong A.A.Long và D.N.Sedley, *The Hellenistic Philosophers* I, Cambridge University Press, 1987, tr. 378-379).

Hegel cũng có thể nghĩ đến việc phái Khắc kỷ bác bỏ quan niệm của Aristoteles cho rằng đức hạnh và tội lỗi có nhiều mức độ: “Học thuyết của họ [phái Khắc kỷ] cho rằng không có gì ở giữa đức hạnh và tội lỗi, dù các triết gia phái Tiêu dao [trường phái Aristoteles] cho rằng có sự tiệm tiến trong cả hai điều này. Họ bảo rằng, giống như một cây gậy hoặc thẳng hoặc cong, thì một con người là công chính hoặc không công chính chứ không thể nhiều công chính hơn hay nhiều không-công chính hơn, và cũng như thế với các đức hạnh khác” (*Diogenes Laertius*, 7.127, trong Sdd, tr. 380). (dẫn theo H.B. Nisbet).

⁽¹⁵⁸⁾ Draco soạn lại Luật Athenes vào năm 621 tr. CN nhằm dùng công lý công cộng thay cho việc trả thù riêng tư. Tính nghiêm ngặt và hình phạt nặng nề có lẽ được thổi phồng quá đáng trong nhiều tư liệu, chẳng hạn khi Plutarch mô tả sự cải cách của Solon vào năm 594 tr. CN: khi được hỏi tại sao ông dùng án tử hình cho hầu hết mọi loại tội ác, Draco trả lời: “Tội nhỏ đã đáng chết, và ta không có hình phạt nào cao hơn nữa dành cho các trọng tội!” (*Plutarch, Cuộc đời của Solon*, trong *Plutarch's life*, bản dịch tiếng Anh của John Dryden (New York, Random House, 1960), tr. 107. Xem thêm: Aristoteles, *Chính trị học*, 2.12.1274b.

- Sự phân biệt giữa *ăn cướp* và *ăn cắp* là một sự phân biệt về chất⁽¹⁵⁹⁾, bởi trong trường hợp ăn cướp, cái “Tôi” [của tôi] cũng bị xúc phạm như là ý thức hiện tiền, và, do đó, như là tính vô hạn *chủ quan* này, và bạo lực được sử dụng chống lại nhân thân của tôi.
- Các quy định khác nhau về chất [của tội ác], chẳng hạn *sự nguy hiểm cho an ninh công cộng*, lại có cơ sở của chúng trong những tình huống được quy định chính xác hơn, nhưng chúng chỉ thường được hiểu một cách gián tiếp dựa vào các hậu quả khác, hơn là dựa vào chính Khái niệm về Sự việc. Như thế, tội ác nguy hiểm nhiều hơn nơi chính nó, trong tính chất trực tiếp của nó, là một sự vi phạm nghiêm trọng hơn trong phạm vi [về lượng] hay về chất.
- Phương diện *chất* có tính chủ quan, *luân lý* [của một tội ác] liên quan đến sự phân biệt cao hơn, khi xét một sự cố hay một kết quả việc làm là một hành động theo nghĩa nào đó và liên quan đến bản thân tính chất chủ quan của hành động (điều này ta sẽ bàn kỹ hơn ở sau [Xem: Phần II: Luân lý]).

Giải thích thêm (H):

Tư tưởng [triết học] không thể quy định cụ thể tội ác nào thì cần trừng phạt như thế nào; ở đây cần có những quy định của luật pháp thực định. Tuy nhiên, với sự tiến bộ của sự đào luyện văn

⁽¹⁵⁹⁾ Luật La Mã phân biệt giữa *ăn cắp* (*furtum*) và *ăn cướp* (*rapina*, vì *bona raptū*). Ăn cướp là hành vi cưỡng đoạt một vật bằng vũ lực (Justinian, *Institutes* 4.1-2). Tuy nhiên, *furtum* có nghĩa rộng hơn chữ “ăn cắp” thông thường, vì bao gồm cả tội tham nhũng và lạm dụng (*Institutes*, 4.1.6), chẳng hạn, sử dụng một vật đi mượn ngoài dự kiến của người cho mượn (*Institutes* 4.1.7) và sử dụng một tài sản của chính mình nhưng đã được thế chấp cho người khác (*Institutes* 4.1.10).

hóa [hay giáo dục], thái độ đối với tội ác ngày càng khoan dung hơn, và ngày nay, các hình phạt không còn quá hà khắc so với cách đây một trăm năm. Không phải bản thân các tội ác và hình phạt thay đổi, mà là mối quan hệ giữa chúng.

§97

Khi diễn ra một sự vi phạm luật pháp – xét như là luật pháp –, tất nhiên nó có một sự hiện hữu (*Existenz*) bên ngoài mang tính khẳng định, nhưng bên trong bản thân nó, sự hiện hữu này là trống rỗng và vô hiệu. Biểu hiện của tính vô hiệu này của nó là ở chỗ việc vô hiệu hóa sự vi phạm cũng hiện hữu; đó là [tính] hiện thực của pháp luật, như là sự tất yếu của nó, trung giới mình với chính mình thông qua việc xóa bỏ [thủ tiêu] sự vi phạm nó.

Giải thích thêm (H):

Thông qua một tội ác, một điều gì đó bị biến đổi; và sự việc hiện hữu trong sự biến đổi này; nhưng sự hiện hữu này lại là cái đối lập với bản thân Sự việc, và, trong chừng mực đó, là trống rỗng và vô hiệu bên trong chính nó [in sich]. Sự vô hiệu là tiền giả định rằng pháp luật – xét như là pháp luật – đã bị thủ tiêu. Song vì lẽ pháp luật, như là một cái tuyệt đối, không thể bị thủ tiêu, khiến cho biểu hiện của tội ác là trống rỗng và vô hiệu bên trong chính nó, và tính vô hiệu này là bản chất của tác động của tội ác. Nhưng, bất kỳ cái gì trống rỗng và vô hiệu cũng phải thể hiện chính mình như thế, – nghĩa là, nó phải tự thể hiện như là có thể bị tổn thương. Hành vi tội phạm không phải là một sự kiện khẳng định ban đầu, rồi hình phạt mới đi sau nó như là sự phủ định nó, trái lại, bản thân nó có tính phủ định, khiến cho hình phạt chỉ đơn thuần là sự phủ định của phủ định. Như thế, pháp luật hiện thực là sự thủ tiêu việc vi phạm này, và chính trong tình huống đó mà pháp luật chứng tỏ giá trị hiệu lực

của nó và tự chứng minh như là một sự tồn tại-hiện có (Dasein) tất yếu và được trung giới.

§98

Một sự vi phạm chỉ tác động đến sự tồn tại-hiện có (Dasein) bên ngoài hay đến sự chiếm hữu là một *điều xấu*^(a) hay *gây thiệt hại*^(b) cho một loại tài sản sở hữu hay nguồn lực nào đó; việc *xóa bỏ* sự vi phạm này – khi sự vi phạm đã gây ra thiệt hại – là sự thỏa ứng dân sự trong hình thức của việc *bồi thường*^(c) (trong chừng mực một sự bồi thường là khả hữu).

Đối với việc thỏa ứng này, tính chất *phổ biến* của sự thiệt hại đã gây ra – tức *giá trị* – phải thay thế cho những tài sản đặc thù khi sự thiệt hại là một sự hủy hoại không thể hàn gắn được.

§99

Nhưng, sự gây tổn thương^(d) đến ý chí tồn tại *tự-mình* (tức đến ý chí của kẻ gây hại lẫn kẻ bị hại và của tất cả mọi người) không có một *sự hiện hữu khẳng định [tích cực]* nào bên trong ý chí tồn tại *tự-mình* ấy cả, và càng không có trong sản phẩm đơn thuần [của việc gây tổn thương]. Ý chí tồn tại *tự-mình* này (tức pháp quyền, pháp luật *tự-mình*), xét riêng nó, đúng ra là cái gì không hiện hữu một cách ngoại tại, và, trong chừng mực ấy, là cái gì không thể bị gây tổn thương được. Cũng thế, đối với ý chí đặc thù của kẻ bị hại và của những người khác, việc gây tổn thương chỉ là cái gì thuần túy tiêu cực, phủ định. *Sự hiện hữu khẳng định [tích cực]* có chăng chỉ có mặt như là *ý chí đặc thù của kẻ gây tội*

(a) Übel / evil / un mal; (b) Schaden / damage / dommage; (c) Ersatz / compensation / dédommagement; (d) Verletzung / injury / violation.

ác. Vì thế, một sự gây tổn thương cho kẻ gây tội ác – xét như một ý chí đang tồn tại-hiện có – chính là việc thủ tiêu, xóa bỏ tội ác – tội ác, nếu khác đi, hóa ra có thể được xem là có giá trị hiệu lực* – và là việc khôi phục lại luật pháp.

Lý luận về hình phạt là một trong những chủ đề được bàn một cách tồi tệ nhất trong khoa luật học thực định thời gian gần đây, vì lẽ, trong lý luận này, [chỉ dùng] giác tính^(a) không thôi là không đủ, trái lại, yếu tố bản chất lại chính là Khái niệm [về nó].

- Nếu tội ác và việc thủ tiêu, xóa bỏ nó – được xác định rõ hơn như là *hình phạt* – lại bị xem chỉ như là *điều xấu*^(b) nói chung, thì quả là vô lý khi muốn một điều xấu chỉ đơn giản bởi vì một điều xấu khác đã hiện diện (Xem: Kleine, *Grundsätze des peinlichen Rechts / Các nguyên lý của luật hình sự*, Halle, 1795, §9)⁽¹⁶⁰⁾. Tính chất hồi hợt của “một điều xấu” chính là

^(a) Verstand / understanding / entendement; ^(b) Übel / evil / mal.

* *Chú thích của Hegel*: Xem: Ernst Ferdinand Klein, *Grundsätze des gemeinen deutschen peinlichen Rechts / Các nguyên lý của luật hình sự thông dụng Đức*, Halle 1795.

⁽¹⁶⁰⁾ Hegel có thể đã tham chiếu đến đoạn sau đây trong quyển “*Grundsätze des gemeinen deutschen und preußischen peinlichen Rechts / Các nguyên lý của luật hình sự thông dụng của Đức và Phổ*” (Halle: Hemmende & Schmatzle, 1799, tr. 6) của Ernst Ferdinand Klein (1744-1810): “Ta hiểu hình phạt theo nghĩa phổ quát nhất là một điều xấu (Übel/evil), đi liền theo sau một hành động phi pháp. Trong chừng mực một điều xấu được sử dụng để tác động đến những hành vi hợp pháp hay việc không làm những hành vi hợp pháp, thì ta có ý nghĩa thông thường của chữ “hình phạt””. Klein là một trong các đồng tác giả của *Luật hình sự của Phổ*, năm 1794.

Theo Hegel, xem xét Khái niệm “hình phạt” theo nghĩa “hậu quả” như chủ trương của Klein là điều sai lầm. Thay vào đó, Hegel nhấn mạnh rằng Khái niệm “hình phạt” phải được xem xét như là sự *đáp trả* (“sự phi pháp và công lý”), cho dù hình phạt cũng được dùng để đạt được những kết quả mong

tiền-giả định ban đầu trong nhiều lý luận khác nhau về hình phạt như là ngẫu nhiên, răn đe, hăm dọa, điều chỉnh v.v..., và ngược lại, điều được giả định như là kết quả rút ra từ đó lại cũng được định nghĩa hời hợt không kém, đó là “*điều tốt*”. Nhưng, vấn đề ở đây không đơn thuần là về điều xấu hoặc điều tốt nào đó, trái lại, đây dứt khoát là một vấn đề giữa *pháp* và *hợp pháp* [hay phản-công lý và công lý]. Kết quả của các quan điểm hời hợt ấy là: việc xem xét khách quan về *công lý* – là quan điểm đầu tiên và thực chất trong quan hệ với tội ác – bị gạt sang một bên; và kết quả tự nhiên là quan điểm luân lý trở nên điều cốt yếu, tức, phương diện chủ quan của tội ác, trộn lẫn với những hình dung có tính tâm lý của nào là sự kích thích, sức mạnh của những động cơ cảm tính chống lại lý trí, nào là về sự cưỡng bách và tác động mang tính tâm lý đối với sự hình dung (làm như thể một sự hình dung như thế không được rút ra từ sự tự do mà bị hạ thấp xuống thành cái gì bất tất, ngẫu nhiên). Các phương diện khác nhau ấy – vốn thuộc về hình phạt như là hiện tượng và thuộc về quan hệ của hình phạt với ý thức đặc thù và với sự hình dung (để răn đe, để điều chỉnh v.v...) – tuy cũng có chỗ đứng của chúng, chủ yếu liên quan đến *tình thái* (*Modalität*) của hình phạt và cần phải xem xét, nhưng tất cả chúng phải tiền giả định cơ sở [xuất phát] là: hình phạt tự-mình-và-cho-mình là *công chính*. Trong sự xem xét này, điều cốt lõi duy nhất là bàn về nhu cầu thủ tiêu tội ác – không phải như là một nguồn gốc của *cái xấu* mà như là sự vi phạm pháp luật xét như là pháp luật – và bàn về [loại] *hiện hữu* của tội ác, là cái cũng phải bị thủ tiêu đi. Sự hiện hữu này là cái xấu đích thực cần phải được xóa bỏ, và điểm cốt yếu là phát hiện xem nó nằm ở đâu. Chừng nào các Khái niệm liên quan đến điều này không được nhìn nhận một cách dứt khoát, thì ắt sẽ có sự lẫn lộn trong các quan điểm của ta về sự trừng phạt.

muốn (như là ngăn ngừa những sự vi phạm luật pháp trong tương lai). (dẫn theo H. B. Nisbet).

Giải thích thêm (H):

Lý luận của Feuerbach⁽¹⁶¹⁾ đặt sự trừng phạt trên cơ sở của sự đe dọa và cho rằng nếu ai đó phạm tội ác bất chấp sự đe dọa thì hậu quả là sự trừng phạt, vì kẻ phạm tội đã biết điều ấy ngay từ trước. Nhưng, sự đe dọa là tương thích với pháp luật đến mức độ nào? Sự đe dọa tiên-giả định rằng con người là không tự do và tìm cách cưỡng chế họ thông qua sự hình dung về một điều xấu [sẽ xảy ra]. Song, pháp luật và công lý phải có trụ sở ở trong sự tự do và ý chí chứ không phải ở trong việc thiếu tự do mà sự đe dọa nhắm đến. Biện minh cho sự trừng phạt bằng cách này thì không khác gì dùng cây gậy để đánh chó; đó chính là việc đối xử với con người như với con chó, thay vì tôn trọng danh dự và sự tự do của họ. Thế nhưng, sự đe dọa – kỳ cùng có thể làm con người phản nộ khiến họ muốn chứng tỏ sự tự do của mình khi thách thức nó – hoàn toàn gạt bỏ công lý ra một bên. Sự cưỡng bách tâm lý chỉ có thể quy chiếu đến các sự khác biệt về chất và về lượng của tội ác, chứ không liên quan đến bản tính của bản thân tội ác, và bất kỳ bộ luật nào đã bắt nguồn từ học thuyết này rít cục sẽ không có được cơ sở đích thực nào cả.

⁽¹⁶¹⁾ Paul Johann Anselm Ritter von Feuerbach (1775-1833), cha của triết gia nổi tiếng thuộc phái Hegel-trẻ sau này là Ludwig Feuerbach (1804-1872), là tác giả của quyển giáo trình nhiều ảnh hưởng: *Lehrbuch des gemeinen in Deutschland gültigen peinlichen Rechts/Giáo trình về luật hình sự thông dụng hiện hành ở nước Đức*, 1801. Ông ủng hộ việc cải cách luật hình sự với quy tắc nổi tiếng *nullum crimen, nulla poena sine lege* (Latinh: không có tội ác, không có trừng phạt nào mà không có luật pháp), nhằm hạn chế quyền lực của tòa án, trừ khi quả có một tội ác và một sự trừng phạt tương ứng theo đúng pháp luật. Ông cũng là tác giả của *Luật hình sự vùng Bayern* (1813), bộ luật – cùng với luật Napoléon – trở thành cơ sở cho luật hình sự ở Châu Âu lục địa suốt thế kỷ XIX. Lý luận triết học của ông về hình phạt dựa trên sự đe dọa được trình bày trước đó, nhưng có thể tìm trong *Giáo trình* này, Quyển I (Phần triết học hay phần phổ quát của Luật Hình sự), Ấn bản V, Gießen, G. F. Heyer, 1812, tr. 13-18.

§100

Sự tổn thương [mà hình phạt] gây ra cho kẻ phạm tội không chỉ là công chính *tự-mình* (và vì nó là công chính, nó đồng thời là ý chí của kẻ phạm tội xét như ý chí *tự-mình*, là một sự tồn tại-hiện có (Dasein) của sự tự do, là quyền của người phạm tội); vì thế, nó cũng là quyền cho bản thân người phạm tội, nghĩa là, một quyền được thiết định trong ý chí đang tồn tại-hiện có, trong hành động của người ấy. Vì lẽ nó [sự tổn thương] mặc nhiên nằm trong hành động của kẻ phạm tội – với tư cách là của một hữu thể có lý tính – nên nó là cái gì phổ biến, và, khi thực hiện nó, kẻ phạm tội đã đề ra một quy luật mà mình đã thừa nhận cho chính mình trong hành động của mình, và vì thế, người phạm tội có thể bị thu gom vào quy luật ấy như vào dưới quyền của chính mình.

Ta đều biết rằng *Beccaria* bác bỏ quyền đề ra án tử hình của Nhà nước⁽¹⁶²⁾, với lý do: ta không thể tiên giả định rằng trong *Khế ước xã hội* cũng bao gồm cả sự đồng ý của những cá nhân

⁽¹⁶²⁾ Cesare Beccaria (1738-1794) – thường được xem là cha đẻ của môn tội phạm học hiện đại – là nhà lý luận quan trọng nhất về việc cải cách luật hình sự vào thế kỷ XVIII. Ảnh hưởng của ông chủ yếu dựa vào quyển *Dei delitti e delle pene / Về Tội ác và sự Trừng phạt* (1764), nổi tiếng qua bản dịch tiếng Pháp của Abbé Morellet (1766). Tác phẩm này ảnh hưởng mạnh đến các vị vua chuyên chế thời khai minh khắp Châu Âu như Đại Công tước Leopold Tuscany, Friedrich Đại đế của nước Phổ, Catherine Đại đế ở nước Nga (đã mời Beccaria đến ở tại triều đình của bà) và Maria Theresa và Joseph II của nước Áo. Jeremy Bentham và John Adams thuộc trong số những người rất ngưỡng mộ Beccaria. Beccaria chống lại hình phạt tử hình, dựa trên cả hai lý lẽ: lý lẽ theo thuyết khế ước, cho rằng không thể xem những người công dân đồng ý nhượng cho Nhà nước quyền tử hình họ; và lý lẽ theo thuyết hiệu quả, cho rằng án tù chung thân có tác dụng răn đe lớn hơn là án tử hình. Xem: Beccaria, bản tiếng Anh: *On Crimes and Punishments*, do Henry Paolucci dịch, Indianapolis, Bobbs-Merrill, 1963, tr. 10-14; 45-53, 62-64. (dẫn theo H.B. Nisbet).

rằng mình có thể bị xử tử, mà phải giả định điều ngược lại. Chỉ có điều, *Nhà nước tuyệt nhiên không phải là một kế ước* (Xem §75), và bản thể thực chất của Nhà nước không phải là *bảo vệ và bảo đảm* mạng sống và tư hữu của những cá nhân xét như những cá nhân riêng lẻ một cách vô điều kiện, mà đúng hơn, Nhà nước là cái gì đứng cao hơn, thậm chí có thể yêu sách bản thân mạng sống và tư hữu của những cá nhân và đòi hỏi sự hy sinh của họ.

- Thêm nữa, *hành động* của kẻ phạm tội không chỉ liên quan đến Khái niệm về tội ác, đến cái lý tính tự-mình-và-cho-mình của tội ác mà Nhà nước phải khẳng định dù có hoặc không có sự đồng ý của những cá nhân riêng lẻ, trái lại, ngay trong *hành động* của kẻ phạm tội cũng có tính hợp lý tính hình thức, có ý muốn của bản thân cá nhân [kẻ phạm tội]. Vì thế, trong chừng mực sự trừng phạt được xem như sự hiện thân cho *quyền của chính người phạm tội*, người phạm tội được hưởng danh dự như một hữu thể có lý tính.
- Danh dự này ắt không được dành cho kẻ phạm tội, nếu Khái niệm và tiêu chuẩn của việc trừng phạt không được rút ra từ chính hành vi của họ; và họ cũng bị tước mất danh dự nếu bị xem đơn thuần như một con vật có hại cần phải làm cho trở thành vô hại hay cần phải được trừng phạt nhằm răn đe hay cải tạo họ.
- Ngoài ra, trong chừng mực liên quan đến phương thức hiện hữu của sự công bằng, thì hình thức mà nó có bên trong Nhà nước – tức sự trừng phạt – không phải là hình thức duy nhất của nó, và Nhà nước không phải là điều kiện cần của sự công bằng tự-mình.

Giải thích thêm (H, G):

Baccaria hoàn toàn có lý khi đòi hỏi rằng con người phải đồng tình với việc trừng phạt, nhưng [thật ra] kẻ phạm tội đã bày tỏ sự đồng tình qua chính hành vi của mình. Cả bản tính tự nhiên của tội ác lẫn ý chí riêng của kẻ phạm tội đều đòi hỏi rằng sự vi phạm mà mình chịu trách nhiệm phải được thả tiêu. Dầu sao, các nỗ lực của Baccaria yêu cầu bãi bỏ hình phạt tử hình cũng đã có những hiệu ứng có lợi. Dù [vua] Joseph II lẫn người Pháp đều không làm gì để đảm bảo việc xóa bỏ hoàn toàn án tử hình⁽¹⁶³⁾, nhưng người ta đã bắt đầu cân nhắc xem loại tội nào đáng bị tử hình và loại tội nào không. Qua đó, án tử hình đã ngày càng hiếm dần, cho dù nó đáng dành cho loại hình phạt tối đa⁽¹⁶⁴⁾.

§101

Việc thả tiêu tội ác là sự *đáp trả* ^(a), trong chừng mực sự đáp trả, theo Khái niệm về nó, là một sự vi phạm đối với một sự vi phạm, và trong chừng mực tội ác, theo sự tồn tại-hiện có (Dasein) của nó, có một độ lớn nhất định về chất và về lượng, khiến cho sự phủ định nó [sự trừng phạt], theo sự tồn tại-hiện có, cũng có một độ lớn nhất định. Nhưng, sự đồng nhất này [giữa tội ác và sự đáp trả] – dựa trên Khái niệm – không phải

^(a) Wiedervergeltung / retribution / loi du talion (retribution).

⁽¹⁶³⁾ Vua Joseph II của nước Áo (trị vì từ 1765-1790) ban bố bộ luật hình sự mới vào năm 1787, dùng án tù chung thân thay thế cho án tử hình, nhưng án tử hình được khôi phục lại vào năm 1795. Án tử hình được bãi bỏ trong luật hình sự Pháp vào năm 1791, nhưng với nhiều hạn định nghiêm ngặt và sau nhiều cuộc tranh luận lâu dài và căng thẳng.

⁽¹⁶⁴⁾ Hegel phê phán việc nước Anh áp dụng án tử hình để trừng phạt tội ăn cắp (VPR III, 304-305).

là một *sự ngang bằng nhau*^(a) trong tính cách riêng biệt của sự vi phạm, mà ở trong tính cách *tự-mình* của nó, – tức là, dựa vào *giá trị* của nó.

Thông thường trong khoa học, một sự quy định – trong trường hợp này là quy định về sự trừng phạt – được định nghĩa dựa vào *sự hình dung phổ quát* của kinh nghiệm tâm lý của ý thức. Ở đây, kinh nghiệm này ắt chỉ ra rằng tình cảm phổ quát của các dân tộc và mọi cá nhân đối với tội ác là và bao giờ cũng là: tội ác đáng bị trừng phạt và *những gì kẻ phạm tội đã làm thì cũng phải trả giá đúng như thế*. Do đó, thật khó hiểu tại sao các môn khoa học đã rút những sự quy định của mình từ sự hình dung phổ quát như thế lại chấp nhận – trong các trường hợp khác – những luận điểm mâu thuẫn lại với cái gọi là *những sự kiện* phổ quát của ý thức.

- Nhưng sự quy định về *tính ngang bằng nhau* đã mang lại khó khăn lớn trong sự hình dung về việc đáp trả, vì sự công bằng (dựa trên đặc điểm về chất và về lượng của những quy định hình phạt) bao giờ cũng là một vấn đề nảy sinh muộn hơn thực chất của bản thân sự việc [tội ác]. Nhưng, cho dù ta phải đi tìm các nguyên tắc khác cho sự quy định trừng phạt khác hơn là các nguyên tắc áp dụng cho phương diện phổ biến của sự trừng phạt thì phương diện phổ biến này vẫn không thay đổi. Thật thế, bản thân Khái niệm thì bao giờ cũng phải bao hàm nguyên tắc cơ bản, ngay cả cho quy định đặc thù. Sự quy định này của Khái niệm chính là: sự nối kết tất yếu đã gây ra tội ác – như là ý chí trống rỗng và vô hiệu tự-mình – cũng phải theo đó mà bao hàm bên trong chính mình sự vô hiệu hóa, và điều này xuất hiện ra trong hình thức của sự trừng phạt. Đối với giác tính, chính sự *đồng nhất* nội tại này được phản tư trong sự hiện hữu bên ngoài như là *sự ngang bằng nhau*. Đặc điểm về

^(a) Gleichheit / equality / égalité.

chất và về lượng của tội ác và của việc thủ tiêu nó bây giờ rơi vào trong lĩnh vực của tính ngoại tại, trong đó không thể có một sự quy định tuyệt đối nào cả (Xem §49). | *Trong lĩnh vực của tính hữu hạn*, sự quy định tuyệt đối mãi mãi chỉ là một sự đòi hỏi mà giác tính luôn phải áp đặt những sự hạn định ngày càng tăng dần – và điều này quả là cực kỳ quan trọng –, thế nhưng đó là một sự tiếp diễn đến vô tận và chỉ cho phép một *sự tiệm cận* dần dần mà thôi.

- Nếu ta không thấy hết bản tính của sự hữu hạn này mà còn nhầm lẫn tiến hành theo sự *ngang bằng nhau* trừu tượng này, một khó khăn không thể khắc phục sẽ nảy sinh khi ta đi vào việc xác định những hình phạt, và ta thật dễ dàng diễn tả phương diện đáp trả của sự trừng phạt như một sự phi lý (ăn cắp đáp trả sự ăn cắp, ăn cướp đáp trả ăn cướp, mất trả mất, răng trả răng, khiến ta có thể hình dung ra những kẻ phạm tội như là kẻ chột mắt, sún răng...!); thế nhưng, Khái niệm [về sự trừng phạt] không liên quan gì đến sự phi lý ấy cả mà chính việc du nhập ý tưởng về sự *ngang bằng nhau* mới là cái duy nhất có lỗi. *Giá trị*, như là sự *ngang bằng nội tại* của những vật vốn hết sức khác nhau trong sự hiện hữu của chúng là một sự quy định đã nảy sinh trong quan hệ với hợp đồng (Xem ở trước (§77)) và với việc khiêu tố dân sự chống lại tội ác (§95). | Chính giá trị đã nâng sự hình dung của ta về một vật nói trên từ tính cách trực tiếp của nó lên cái phổ biến. Trong trường hợp tội ác, quy định cơ bản của nó là phương diện *vô hạn* của kết quả hành động; phương diện ngoại tại này tiêu biến tất cả ngay lập tức, và sự ngang bằng nhau chỉ còn là thước đo cơ bản cho *cái bản chất* của kẻ phạm tội, chứ không phải thước đo cơ bản cho hình thái bề ngoài mà sự đáp trả có thể sử dụng được. Chỉ căn cứ vào hình thái riêng biệt này thì ăn cắp và ăn cướp [một bên] và [bên kia là] phạt tiền và phạt tù là hoàn toàn không ngang bằng nhau, trong khi đó, căn cứ vào *giá trị* của chúng, tức, vào tính cách phổ biến như là các sự gây tổn thương, chúng là *có thể so sánh với nhau được*. Cho nên, như

đã nói, công việc của giác tính là đi tìm một sự tiệm cận cho sự tương đương của giá trị này. Nếu ta không nắm bắt sự nối kết tự-mình giữa tội ác và việc tiêu hủy nó hoặc tư tưởng về giá trị và tính có thể so sánh với nhau giữa tội ác và sự trừng phạt dựa vào giá trị, ta ắt sẽ đi đến chỗ (Xem: Klein: *Các nguyên lý của luật hình sự*, §9)⁽¹⁶⁵⁾ xem việc trừng phạt như là một sự kết hợp tùy tiện giữa một cái xấu với một hành động không được phép làm.

Giải thích thêm (H):

Sự đáp trả là sự nối kết bên trong và là sự đồng nhất của hai sự quy định xuất hiện khác nhau và có sự hiện hữu bên ngoài cũng khác nhau. Khi kẻ phạm tội bị đáp trả [bằng hình phạt], điều này có vẻ như một sự quy định xa lạ vốn không thuộc về anh ta, nhưng, như ta đã thấy, chính hình phạt là biểu hiện ra bên ngoài của tội ác, tức, là một nửa khác tất yếu tiền-giả định một nửa còn lại. Mới thoạt nhìn, điều đáng phản bác đối với việc đáp trả là thấy nó như một cái gì phản luân lý, giống như sự trả thù, và, vì thế, có thể được lý giải như một công việc cá nhân riêng tư. Nhưng thật ra, không phải tính cá nhân riêng tư mà chính bản thân Khái niệm tiến hành việc đáp trả. “Báo thù là việc của ta”, đó là lời của Thiên Chúa trong Kinh Thánh⁽¹⁶⁶⁾, và nếu chữ “đáp trả” gợi lên hình dung về một hành động tùy tiện của ý chí chủ quan, thì cần trả lời rằng: điều này chỉ có nghĩa là hình thái của tội ác đã quay lại chống lại chính nó. Các “vị thần báo thù” (Eumenides)⁽¹⁶⁷⁾ đang ngủ say, nhưng

⁽¹⁶⁵⁾ Xem §99.

⁽¹⁶⁶⁾ Lời Chúa dạy: Hỡi các con thương yêu, hãy đừng tự báo thù mà hãy dành cho sự thịnh nộ, vì luật Trời đã ghi rõ: “báo thù là việc của Ta, Ta sẽ đáp trả” (Romans, 12:19; “Sự báo thù và sự đền đáp là thuộc về Ta” (Deuteronomy, 32:35).

⁽¹⁶⁷⁾ Thần thoại Hy Lạp, Xem bi kịch *Các Thần Eumenides* của Aeschylus.

chính tội ác đánh thức họ; như thế, chính kết quả việc làm mang sự đáp trả đi liền theo cùng với mình. Tuy nhiên, dù sự đáp trả không nhằm mục đích đạt được một sự ngang bằng riêng biệt, thì điều này vẫn không áp dụng cho trường hợp giết người, một tội ác nhất thiết phải chịu án tử hình. Vì lẽ mạng sống là toàn bộ phạm vi của sự tồn tại-hiện có (*Dasein*) [của con người], nên việc trừng phạt kẻ sát nhân không thể căn cứ vào một giá trị, bởi không có gì có thể so sánh được với mạng sống, ngoài việc phải chịu bị tước bỏ mạng sống.

§102

Trong lĩnh vực này của sự trực tiếp của pháp quyền, việc thủ tiêu tội ác thoát đầu là sự *báo thù*, nhưng *nội dung* của nó là công chính trong chừng mực nó tạo nên sự đáp trả. Nhưng, trong *hình thức* của nó, đó là hành động của một ý chí *chủ quan* có thể đặt *tính vô hạn* của mình vào trong bất kỳ một sự vi phạm [pháp luật] nào, và vì thế, công lý của nó hoàn toàn có tính ngẫu nhiên, cũng như nó hiện hữu nơi *phía đối phương* [kẻ phạm tội] như là một ý chí *đặc thù*. Như thế, sự báo thù – xét như hành động tích cực của một ý chí *đặc thù* – trở thành một sự *vi phạm mới*; và cũng chính vì sự mâu thuẫn này mà sự báo thù trở thành một tiến trình vô tận và được truyền kiếp vô giới hạn từ thế hệ này sang thế hệ khác.

Ở đâu tội ác bị truy cứu và trừng phạt không phải như *crimina publica* [tội ác công cộng] mà như *crimina privata* [tội ác riêng tư] (chẳng hạn như tội ăn cắp, ăn cướp ở người Do Thái và La Mã, và thậm chí ngày nay ở nước Anh với một số tội phạm v.v...) thì sự trừng phạt ít ra cũng vẫn còn mang yếu tố của sự báo thù. Tuy nhiên, cần phân biệt sự báo thù cá nhân với sự báo thù của các bậc anh hùng, các hiệp sĩ... vốn thuộc về thời đại khi các Nhà nước mới được thành lập.

Giảng thêm (H):

Trong một trạng thái xã hội chưa có quan tòa lẫn pháp luật, sự trừng phạt luôn mang hình thức của sự báo thù, và, trong chừng mực đó, là bất toàn, vì nó là hành vi của một ý chí chủ quan, không phù hợp với nội dung. Đúng là các thành viên của một tòa án cũng là những con người, nhưng ý chí của họ là ý chí phổ biến của pháp luật và họ không tìm cách chen vào trong sự trừng phạt bất kỳ điều gì ngoài điều hiển nhiên có mặt trong bản thân sự việc. Ngược lại, phía bị hại ắt sẽ không nhận ra sự phi pháp bên trong ranh giới về chất và về lượng mà chỉ xem đó là sự phi pháp nói chung, và [vì thế] khi đáp trả, họ có thể đi quá xa đến độ có thể dẫn đến một sự phi pháp khác. Trong các dân tộc thiếu văn minh, việc báo thù là bất tận, chẳng hạn như với người Ả rập, trừ khi họ bị một thế lực cao hơn ngăn chặn hoặc không thể thực thi được việc báo thù. | Vẫn còn có một tàn dư của việc báo thù trong một số bộ luật hiện hành ngày nay, chẳng hạn dành cho cá nhân quyền quyết định có đưa một vụ việc vi phạm ra trước tòa án hay không.

§103

Đòi hỏi rằng sự mâu thuẫn này – trong trường hợp này là cách thức thủ tiêu tội ác – phải được giải quyết giống như những sự mâu thuẫn trong các loại phi pháp khác (Xem §§ 86 và 89), tức là đòi hỏi rằng công lý phải thoát ly khỏi lợi ích và hình thái chủ quan cũng như sự bất tất, ngẫu nhiên của quyền lực, – nghĩa là, đòi hỏi phải có một nền công lý trừng phạt chứ không phải một nền công lý báo thù. Thoạt đầu, điều này đặt ra một sự đòi hỏi đối với ý chí – như một ý chí đặc thù và chủ quan – là cũng phải mong muốn cái phổ biến xét như cái phổ biến. Nhưng, Khái niệm này về luân lý không chỉ là một đòi hỏi, trái lại, nó đã xuất đầu lộ diện ngay trong diễn trình của bản thân sự vận động này.

BƯỚC CHUYỂN TỪ PHÁP QUYỀN [TRỪU TƯỢNG] SANG LUÂN LÝ^(a)

§104

Như thế, tội ác và công lý báo thù thể hiện *hình thái* của sự phát triển của ý chí, khi nó đã đi tới chỗ phân biệt giữa ý chí *phổ biến* tồn tại *tự-mình* với ý chí cá nhân tồn tại *cho-mình*, đối lập lại với cái phổ biến. Chúng cũng cho thấy ý chí tồn tại *tự-mình*, khi thái hồi sự đối lập này, đã quay trở lại vào trong mình, và qua đó, bản thân trở thành *hiện thực* và *cho-mình* như thế nào. Khi đã tự chứng tỏ trong sự đối lập với ý chí cá nhân-*chỉ-tồn-tại-cho-mình*, pháp quyền tồn tại và được thừa nhận như là *hiện thực* nhờ vào sự tất yếu của nó.

- Hình thái này [của sự phát triển của ý chí] đồng thời cũng là một bước tiến vào trong sự quy định nội tại của ý chí bởi chính Khái niệm của nó. Tương ứng với Khái niệm của nó, sự tự-hiện thực hóa của ý chí là tiến trình, nơi đó nó thái hồi sự tồn tại-tự-mình và hình thức của sự trực tiếp của bước ban đầu và là hình thái của nó trong lĩnh vực của pháp quyền trừu tượng (Xem §21). Do đó, thoát đầu, nó thiết định chính mình trong sự đối lập giữa ý chí phổ biến tồn tại *tự-mình* với ý chí cá nhân tồn tại *cho-mình*; rồi, bằng sự thái hồi sự đối lập này – tức *sự phủ định của phủ định* –, nó quy định chính mình trong *sự tồn tại-hiện có (Dasein)* của nó, khiến cho nó không chỉ là một ý chí tự do tự-mình nữa mà còn *cho-mình*, như là

^(a) Moralität / Morality / Moralité.

tính phủ định tự-quan hệ mình với chính mình^(a). Như thế, bây giờ nó có *tính nhân thân*^(b) – trong pháp quyền trừu tượng, ý chí không gì khác hơn là tính nhân thân – làm *đối tượng* của nó, có tính chủ thể vô hạn của sự tự do, bây giờ tồn tại *cho-mình*; chính điều ấy tạo nên nguyên tắc của *quan điểm luân lý*.

Nếu ta xem lại kỹ hơn một lần nữa các mômen qua đó Khái niệm về Tự do phát triển từ tính quy định trừu tượng ban đầu của ý chí cho đến tính quy định tự-quan hệ, và do đó, đến *sự tự-quy định của tính chủ thể*, ta thấy các mômen ấy như sau:

- Trong sở hữu, tính quy định của ý chí là *sự chiếm hữu trừu tượng* [*"cái của tôi" trừu tượng*]^(c), và, vì thế, định vị trong một vật bên ngoài;
- Trong hợp đồng, nó là sự chiếm hữu *được trung giới bởi ý chí* và chỉ được xem là ý chí chung;
- Trong sự phi pháp, ý chí trong lĩnh vực của pháp quyền tồn tại tự-mình trừu tượng hay tính trực tiếp được thiết định như là sự *bất tất-ngẫu nhiên* bởi ý chí cá nhân, vốn bản thân là *ngẫu nhiên*.
- Trong quan điểm luân lý, nó [tức: tính quy định trừu tượng của ý chí] đã vượt bỏ đến mức độ bản thân sự bất tất-ngẫu nhiên này – như là đã được phản tư *vào trong mình* và *đồng nhất với chính mình* – là tính bất tất-ngẫu nhiên vô hạn và tồn tại trong mình [bên trong nội tâm] của ý chí; tức, *tính chủ thể* của nó.

^(a) sich auf sich beziende Negativität / self-related negativity / négativité qui se rapporte à elle même; ^(b) Persönlichkeit / personality / personnalité; ^(c) das abstrakte Meinige / abstract possession / le mien abstrait.

Giải thích thêm (H):

Một bộ phận [tất yếu] của chân lý là: Khái niệm phải tồn tại, và sự tồn tại-hiện có (Dasein) phải tương ứng với Khái niệm. Trong pháp quyền, ý chí đã có sự tồn tại-hiện có trong vật ở bên ngoài, nhưng cấp độ tiếp theo là ý chí có sự tồn tại-hiện có này ở bên trong chính mình, là cái gì nội tại [nội tâm]. Nó phải tồn tại cho-mình, như là tính chủ thể, và đặt mình đối diện với chính mình. Quan hệ này với chính mình là quan hệ của sự khẳng định^(a), nhưng nó chỉ có thể đạt đến điều này bằng cách thủ tiêu, vượt bỏ tính trực tiếp của nó. Tính trực tiếp này – bị thủ tiêu trong tội ác – rồi kinh qua sự trừng phạt – tức, kinh qua sự vô hiệu của sự vô hiệu này [sự phủ định của phủ định] để dẫn tới sự khẳng định, tức tới luân lý.

^(a) die Affirmation / affirmation / l'affirmation.

CHÚ GIẢI DẪN NHẬP

SỰ PHI PHÁP [HAY SỰ SAI TRÁI, KHÔNG CÔNG CHÍNH] (§§82-104)

5. SỰ PHI PHÁP VÀ HỌC THUYẾT CỦA HEGEL VỀ SỰ TRÙNG PHẠT

5.1. Sự phi pháp

- Triết học về pháp quyền cũng bàn về luật hình sự để biện minh cho tính chính đáng của hình phạt. Theo cách nhìn thông thường, sự sai trái hay phi pháp là tổng thể những hiện tượng mà luật hình sự, với tư cách là pháp quyền, là sự công chính hay công lý phải phản ứng lại. Hegel có cách nhìn khác!
- Hegel hiểu sự phi pháp hay sai trái (Unrecht) cũng là luật pháp (Recht) và thậm chí, nhìn nhận sự tất yếu của nó. Để giải thích điều này, ta chỉ cần nhìn vào thực tiễn pháp luật. Đã từng có không ít những luật pháp hay những đạo luật mang tính cách sai trái, phản công lý, chẳng hạn luật phân biệt chủng tộc của Đức quốc xã hay của chính quyền Apartheid ở Nam Phi trước đây, nghĩa là: luật pháp có thể là công chính (gerecht) hoặc không-công chính (ungerecht). Vậy, với chữ “luật pháp”, Hegel hiểu như là tổng thể những quy tắc xã hội chưa có sự phán đoán về giá trị, rồi sau đó, ta mới xét xem chúng có công chính hoặc không công chính theo nghĩa quy phạm. Vì thế ông viết: “pháp luật (Recht) không phải là cái đối lập trực tiếp với sự phi pháp (Unrecht)” (§108, *Nhận xét*).

- Đi vào nội dung, ta nhớ rằng theo Hegel, pháp luật là sự tồn tại-hiện có (Dasein) của ý chí tự do. Nhưng, sự phi pháp cũng là sự tồn tại-hiện có của ý chí tự do, thậm chí là hình thức tồn tại-hiện có *cao hơn về mặt logic* (§§40 và 81), cho dù sự tồn tại-hiện có “cao hơn” này của ý chí tự do là một tồn tại-hiện có *vô hiệu nơi chính mình* (in sich nichtig/inherently null and void) mà sự phủ định nó sẽ xác nhận sự công chính của pháp luật. Trình bày việc phủ định sự phi pháp như là sự tự-thủ tiêu hay tự-vượt bỏ hình thức tồn tại-hiện có này của ý chí tự do chính là nội dung của học thuyết về hình phạt của Hegel: *sự tự-khẳng định (hay đúng hơn, sự tái-khẳng định) của pháp luật thông qua việc phủ định sự phủ định này đối với nó trong sự phi pháp sẽ chuyển hóa pháp quyền trừu tượng thành luân lý*.
- Hegel bàn về sự phi pháp, vì theo ông, pháp quyền hay sự công chính, hiểu một cách đúng đắn, là sự thống nhất giữa công chính và không-công chính hay giữa pháp luật và sự phi pháp (§108, *Nhận xét*). Điều này không có nghĩa rằng cả hai có thể trộn lẫn vào nhau hay cái phi pháp cũng là pháp luật ở phương diện nào đó. Thật ra ở đây chỉ muốn nói rằng: pháp quyền trừu tượng – như là điều kiện khả thể cho sự tự do – sẽ lập tức mất đi tính cách này nếu ta muốn loại trừ ngay từ đầu mọi sự vi phạm pháp luật hay vi phạm sự công chính. Pháp quyền đang bàn là “trừu tượng”, vì nó chỉ định nghĩa những phạm trù pháp lý hoàn toàn có tính *hình thức* (như: sở hữu, sự trao đổi, hợp đồng...), tức chỉ nói đến thẩm quyền hành động của những nhân thân trong *tính phổ biến trống rỗng* mà thôi, còn không xét đến mặt nội dung được thực hiện. Từ đó mở ra một cách *tất yếu* nhiều khả năng xung đột về pháp luật: từ “*sự phi pháp ngay tình*” (§§84-86) cho đến việc vi phạm pháp luật một cách trắng trợn như “*lừa đảo*” (§§87-89) và “*tội ác*” (§§90 và tiếp).
- Sự phân biệt ba loại phi pháp (§83) dựa vào sự phân biệt ba cấp độ của *vẻ ngoài* (Schein). Sự phi pháp ngay tình (không cố ý) là

vẻ ngoài “tự-mình” hay trực tiếp; trái lại, sự lừa đảo và tội ác là vẻ ngoài “do chủ thể thiết định”: ở sự lừa đảo, pháp luật bị thiết định “như là vẻ ngoài”, còn trong tội ác, bị thiết định “như là vô hiệu một cách tuyệt đối”:

- trong sự *phi pháp ngay tình*, ta vẫn thừa nhận pháp luật, nhưng xem (một cách chủ quan) là pháp luật điều thực ra là phi pháp một cách khách quan. Các ý kiến khác nhau về điều luật hiện hành dẫn đến “những xung đột pháp lý” thể hiện trong “những tranh chấp pháp lý dân sự” (§85); ở đây “pháp luật tự mình không bị vi phạm, mà chỉ được đòi hỏi” (theo quan điểm riêng của mỗi bên). Về mặt logic, nó tương ứng với “*phán đoán phủ định*” (*Bách khoa thư I*, §172), vd: “Hoa hồng không phải màu đỏ”: phủ nhận tính đặc thù (thuộc tính “đỏ”) nhưng vẫn thừa nhận tính phổ biến (hoa hồng có màu). Trong phiên tòa dân sự, mỗi bên chờ đợi sự phán quyết phù hợp với nhận định chủ quan của mình.
- trong sự *lừa đảo*, tôi *biết* mình làm điều phi pháp nhưng núp dưới vẻ ngoài của pháp luật. Tôi dùng vẻ ngoài của pháp luật để thủ lợi từ lòng tin của người khác. Ở đây, ý chí đặc thù vi phạm pháp luật khi hạ thấp pháp luật (cái phổ biến) thành một vẻ ngoài đơn thuần. Về mặt logic, tương ứng với hình thức *phán đoán vô hạn*, vd: “một con sư tử là một con sư tử” (*Bách khoa thư I*, §173); trong đó cái cá biệt chỉ được đề cập như là cái cá biệt này, còn rút bỏ hay che giấu tính phổ biến.
- trong *tội ác*, không có sự thừa nhận pháp luật lẫn vẻ ngoài của pháp luật. Tội ác là sự “phi pháp hay sự sai trái đích thực”: trong sự phi pháp ngay tình, cái phổ biến (pháp luật) được tôn trọng và chỉ có ý chí chủ quan của người khác là bị vi phạm; trong sự lừa đảo, cái phổ biến (pháp luật) bị vi phạm, trong khi ý chí đặc thù được tôn trọng, còn trong tội ác, cả “ý chí đặc thù lẫn ý chí phổ biến đều không được tôn trọng” (§90, *Nhận*

xét). Về mặt logic, tội ác tương ứng với một “phán đoán vô hạn phủ định”, vd: “hoa hồng không phải là một con voi”, trong đó chủ thể và thuộc tính không tương ứng với nhau (*Bách khoa thư I*, §173), thậm chí hình thức phán đoán cũng bị thủ tiêu và trở thành một “phán đoán vô nghĩa”. Tội ác là “phán đoán vô hạn, không chỉ phủ định pháp luật *đặc thù* mà cả pháp luật *phổ biến*”. Nó là một sự “phủ định đối với ý chí chủ quan của người khác và cả đối với ý chí khách quan, tự-mình”. Do đó, nó là sự xâm hấn, sự *cưỡng bách* (§90, *Nhận xét*). (Xem: *Chú giải dẫn nhập* 5.2).

Như thế, khả năng xảy ra sự phi pháp là cái giá phải trả cho tính trừu tượng ban đầu của pháp quyền, bởi chính tính trừu tượng này tạo nên cơ sở cho sự tự do của ta trong pháp quyền trừu tượng.

- Tại sao sự phi pháp lại là tất yếu? Một lần nữa, Hegel hiểu “sự tất yếu” ở đây không phải là sự tất yếu tự nhiên hay xã hội mà là sự tất yếu về mặt *khái niệm*. Nếu ta theo cách giải thích của ông trong §40 c, ta hiểu rằng: sự phi pháp là cấp độ của sự tự-phân biệt nội tại của ý chí thành ý chí tồn tại tự-mình-và-cho-mình và ý chí đặc thù, tức, cấp độ của sự “tự đặc thù hóa nội tại” như là một mômen cơ bản trong phương pháp biện chứng của ông. Trong §81, ông mô tả: trong hợp đồng, sự trùng hợp hay nhất trí giữa hai ý chí đặc thù với “ý chí phổ biến tự-mình”, qua đó sự nhất trí này chỉ là một sự nhất trí tùy tiện và ngẫu-nhiên. Nói cách khác, trong hợp đồng, sự bất tất và ngẫu nhiên của các ý chí đặc thù chỉ được từ bỏ *trong một trường hợp đặc thù* chứ chưa được thủ tiêu một cách phổ biến và, do đó, vẫn còn tiếp tục tồn tại (§81, *Nhận xét*). Vì thế, “pháp quyền tự-mình” như là ý chí phổ biến và “pháp quyền trong sự hiện hữu của nó, như là tính đặc thù của ý chí, còn bị thiết định một cách khác nhau, mỗi cái cho riêng mình (*für sich*)”. Như thế, sự phi pháp là một cấp độ trung gian không thể thiếu trong sự phát triển của bản thân Khái

niệm “pháp quyền”, và, trong nghĩa đó, là tất yếu một cách “lôgic”.

- §82 tóm lược những gì diễn ra:

- trong hợp đồng, ta chỉ có *hiện tượng* đơn thuần của pháp luật, vì vẫn còn có ở đây sự thiếu nhất trí hoàn toàn giữa ý chí phổ biến và ý chí đặc thù;
- *hiện tượng* này sẽ chuyển thành *vẻ ngoài* – tức vẻ ngoài của pháp luật hay của sự công chính – ở trong sự phi pháp. Ở đây, Hegel lại phân biệt giữa *hai vẻ ngoài*: vẻ ngoài của sự phi pháp *ngay tình* (không cố ý) và vẻ ngoài của sự phi pháp *cố ý* hay sự lừa đảo. (Chú ý: ở đây, Hegel không theo đúng trình tự khái niệm được trình bày trong *Khoa học Lôgic*: trong Lôgic học, “vẻ ngoài” có trước “hiện tượng”!).
- ngược lại, trong *tội ác*, sự dị biệt hay đối lập giữa ý chí phổ biến và ý chí cá biệt đã phát triển xa đến mức ngay *vẻ ngoài* của pháp luật cũng bị thủ tiêu và, do đó, “pháp luật hay sự công chính bị vi phạm với tư cách là pháp luật” (§95).
- ngay cả hình thái đối lập cực độ và minh nhiên này giữa cái đặc thù và cái phổ biến (trong *tội ác*) cũng được Hegel hiểu như là một hình thức tồn tại-hiện có (Dasein) của ý chí tự do, tức, như một giai đoạn trung gian có tính tất yếu về mặt khái niệm trong sự phát triển biện chứng của bản thân khái niệm pháp luật.

- Tóm lại, khi nói về pháp quyền như là sự thống nhất giữa pháp luật và sự phi pháp, Hegel xem mọi hình thái của sự phủ định pháp luật – dù đó là sự phi pháp, cái Ác (§139), “sự sa đọa của xã hội dân sự” (§185) và cả chiến tranh giữa các quốc gia (§§338

và tiếp) – đều có chức năng *cụ thể hóa* pháp quyền như là tồn tại-hiện có của ý chí tự do và rút cục, đều mở đường cho quyền lực của *hình thái tối cao* của pháp quyền, đó là quyền lực và quyền hạn của “Tinh thần thế giới” (§§33 và 340). Tất cả đều tuân theo sơ đồ được Hegel tóm tắt ở §82: “Sự thật [chân lý] của vẻ ngoài này là [trở nên] vô hiệu, và pháp luật tái-thiết lập chính mình bằng cách phủ định sự phủ định này của mình. Thông qua tiến trình này của sự trung giới, qua đó luật pháp quay trở lại với chính mình từ sự phủ định của mình, luật pháp tự khẳng định như là *hiện thực* và có *giá trị hiệu lực*, trong khi thoát đầu nó mới là *tự-mình* và là cái gì [còn] *trực tiếp*”.

Sự phi pháp (hay sự sai trái) như là sự phủ định đối với pháp luật (hay sự công chính), và rồi sự phủ định đối với sự phủ định này ở trong sự *quản trị và thực thi công lý* (§§209-229) với bộ máy tư pháp và tòa án là các mômen thiết yếu của sự tiếp tục được quy định và sự hiện thực hóa của bản thân Khái niệm “pháp quyền”.

5.2. Học thuyết về sự trừng phạt

- Nơi Hegel, “*phủ định sự phủ định* đối với pháp luật” là cơ sở của học thuyết về sự trừng phạt và của triết học thực hành nói chung. Như đã thấy, sự xung đột về pháp luật là *hiện tượng* của pháp luật, trong đó sự lừa đảo tuy là phi pháp nhưng vẫn còn núp dưới *vẻ ngoài* của pháp luật, còn sự phủ định thật sự đối với pháp luật chính là *sự cưỡng bách* (§§90-92).
- Lập luận then chốt của Hegel ở đây là: bản thân ý chí không thể bị cưỡng bách, bởi sự cưỡng bách bao giờ cũng hướng đến một cái gì ngoại tại, nghĩa là, sự cưỡng bách luôn nhắm đến điều người ta muốn chứ không chống lại bản thân ý muốn. Luận điểm trung tâm: “Chỉ ai *muốn bị cưỡng bách*, mới bị điều gì đó cưỡng bách” (§91), muốn nói rằng: chỉ ai muốn *một điều gì* thì mới có thể bị cưỡng bách. Quyết định ở đây là ý tưởng rằng: sự cưỡng

bách – giống như mọi sự phi pháp từ tự do để chống lại tồn tại-hiện có của tự do – là tự-mâu thuẫn, tức, là phản công lý và tự hủy (§92). Pháp quyền trừu tượng như là pháp quyền cưỡng bách không gì khác hơn là biểu hiện thực tế của việc tự hủy ấy của sự cưỡng bách khi bản thân kẻ phạm tội trải nghiệm nó như là sự cưỡng bách (§93). Sự cưỡng bách của pháp luật là “*sự cưỡng bách thứ hai*”, là bạo lực để đảm bảo sự tự do chống lại bạo lực hay sự “*cưỡng bách thứ nhất*” của việc vi phạm pháp luật và vi phạm tự do. Đó là cách để Hegel phát triển học thuyết của mình về sự trừng phạt: sự trừng phạt không thể hiện ra như là bạo lực từ bên ngoài dành cho kẻ phạm tội, trái lại, hình phạt là sự biểu hiện của tính “vô hiệu” của những gì người ấy đã làm, tức, sự “thủ tiêu” việc vi phạm pháp luật dựa theo “sự tất yếu” của việc tự-trung giới của pháp luật (§97). Theo đó, sự trừng phạt là pháp quyền hay sự công chính chứ không đơn thuần là sự trả thù (§102), bởi trong sự trừng phạt, có thể nói rằng chính quyền hạn của kẻ phạm tội được hoàn trả cho kẻ phạm tội, vì tồn tại-hiện có của ý chí tự do của kẻ phạm tội đã tự chứng tỏ là phi pháp, tự-mâu thuẫn và tự hủy, và, do đó, được thủ tiêu, vượt bỏ: “Trong chừng mực sự trừng phạt được xem như sự hiện thân cho quyền của chính người phạm tội, người phạm tội được hưởng danh dự như một hữu thể có lý tính” (§100, *Nhận xét*). Hegel xem đây là cơ sở triết học “duy nhất hợp lý” của sự trừng phạt, kể cả của tội tử hình, so với các học thuyết khác. Vấn đề không phải là ở những chi tiết của việc trừng phạt (hình phạt như thế nào? bao nhiêu? bao lâu?) mà ở nguyên tắc: làm sao để sự trừng phạt có thể phù hợp với “sự tôn trọng ý chí tự do” của kẻ phạm tội? Nó phải khác với quan niệm về hình phạt như là sự trả thù, vì trong trường hợp ấy “khái niệm và tiêu chuẩn của việc trừng phạt không được rút ra từ chính hành vi của kẻ phạm tội, và kẻ phạm tội cũng bị tước mất danh dự nếu bị xem đơn thuần như một con vật có hại cần phải làm cho trở thành vô hại hay cần phải bị trừng phạt nhằm răn đe hay cải tạo họ” (§100, *Nhận xét*; §99; §132, *Nhận xét*). Theo Hegel, chỉ khi ta xem sự trừng phạt như là

quyền hạn hay đúng hơn, như là công lý (Recht) đối với/của chính kẻ bị trừng phạt thì “công lý mới thoát ly khỏi lợi ích và hình thái chủ quan cũng như sự bất tất, ngẫu nhiên của quyền lực, – nghĩa là, mới có một *nền công lý trừng phạt* chứ không phải một *nền công lý báo thù*” (§103)

- Sự phát triển hoàn chỉnh của các khái niệm “cưỡng bách”, “tội ác” và “trừng phạt” đồng thời là việc thực hiện bước chuyển từ *pháp quyền trừu tượng sang luân lý* (§§103, 104). Hegel cho rằng, ý chí được đòi hỏi ở trong “*nền công lý trừng phạt – như một ý chí đặc thù và chủ quan – mong muốn cái phổ biến xét như cái phổ biến*”: mong muốn “cái phổ biến xét như cái phổ biến” (§103) không gì khác hơn là *luân lý*, và luân lý “đã xuất đầu lộ diện ngay trong diễn trình của bản thân sự vận động này” (§103).

Tất nhiên, điều này không có nghĩa rằng người ra lệnh trừng phạt (chẳng hạn, quan tòa) là hiện thân cho luân lý, mà chính kết quả của nền công lý trừng phạt từ ý chí tự do mới là luân lý. Tiểu đoạn §104 xác định sự quá độ này như là một tiến trình phản tư: thông qua sự phân ly giữa “*ý chí phổ biến tự mình*” với “*ý chí cá biệt, cho mình*” (tức ý chí khép kín trong chính mình và tự phân biệt một cách có ý thức đối với cái phổ biến) bằng sự cưỡng bách và tội ác, rồi thông qua việc thủ tiêu sự đối lập này nhờ vào việc ý chí phổ biến quay trở lại vào trong ý chí phổ biến khi thực hiện sự trừng phạt thì bản thân ý chí tồn tại tự-mình mới thực sự trở thành *hiện thực và cho-mình* (§104). Trong cấu trúc biện chứng của khái niệm, bây giờ ý chí *cá biệt, cho-mình* (thuộc về sự phi pháp, sai trái) không còn đối lập lại với ý chí *phổ biến tự-mình* nữa, trái lại, đồng thời là *sự tồn tại-cho-mình của bản thân ý chí phổ biến tự-mình*. Theo thuật ngữ của *Khoa học Lôgic*, đây chính là sự “*phản tư-vào-trong-mình*” (*Reflexion in sich*) của cái phổ biến vào trong cái đặc thù hay cái cá biệt. Pháp quyền qua đó đạt tới một cấp độ phát triển mới của chính mình: *luân lý*.

- “Khi đã tự chứng tỏ trong sự đối lập với ý chí cá nhân [vốn] *chỉ-tồn-tại-cho-mình*, pháp quyền *tồn tại* và được thừa nhận như là *hiện thực* nhờ vào sự tất yếu của nó” (§104). Sự “tất yếu” này là sự phát triển của khái niệm, theo đó, ta không thể hiểu *luân lý* nếu không có các khái niệm như “sự phi pháp”, “cưỡng bách”, “tội ác” và “trừng phạt” bởi chúng là những *sự phủ định nhất định* của bản thân khái niệm *luân lý* trên con đường đi từ “*tính nhân thân*” của pháp quyền trừu tượng đến *tính chủ thể* như là “nguyên tắc của quan điểm *luân lý*” (§104).
- Hegel tóm lược *các mômen* của quá trình phát triển của khái niệm tự do từ tính quy định trừu tượng của ý chí (pháp quyền trừu tượng) cho đến sự tự-quy định của tính chủ thể (*luân lý*):
 - trong sở hữu, tính quy định của ý chí là *sự chiếm hữu trừu tượng* [cái “của tôi” trừu tượng], và, vì thế, định vị trong *một vật bên ngoài*;
 - trong hợp đồng, nó là sự chiếm hữu *được trung giới* bởi ý chí và chỉ được xem là *ý chí chung* [của các phía ký kết hợp đồng];
 - trong sự phi pháp, pháp quyền [còn ở cấp độ] tự-mình hay trực tiếp được thiết định như là sự *bất tất, ngẫu nhiên* bởi ý chí cá nhân vốn bản thân là ngẫu nhiên;
 - và sau cùng, trong quan điểm *luân lý*, tính quy định trừu tượng của ý chí phản tư vào trong mình [bên trong nội tâm], tức thành *tính chủ thể*.
- Nếu Nietzsche hay Freud đi tìm *phả hệ của luân lý* từ những dữ kiện thường nghiệm của sự phi pháp, tội ác và sự nội tâm hóa hình phạt..., thì Hegel đi tìm nó trong lôgic phát triển của khái niệm. Cả hai hoàn toàn có thể bổ sung cho nhau.

Ngoài ra, có thể hiểu việc Hegel *diễn dịch* *luân lý* từ pháp quyền trừu tượng là nỗ lực thoát khỏi ảnh hưởng và cách đặt vấn đề của

Kant và Fichte. Nơi Kant và Fichte, pháp quyền và luân lý là hai lĩnh vực độc lập, tồn tại bên cạnh nhau, không thể quy giảm vào nhau được, trong khi đó, như đã nói, Hegel tìm cách tạo ra một sự nối kết trong suốt, có hệ thống giữa hai lĩnh vực vốn xa lạ với nhau này. Ta sẽ tìm hiểu nỗ lực táo bạo ấy ở Phần II (*Luân lý*, §§105-141), một trong những chủ đề gây tranh cãi nhiều nhất trong triết học Hegel.

PHẦN HAI

LUÂN LÝ

PHẦN II

LUÂN LÝ

§105

Quan điểm luân lý là quan điểm của ý chí trong chừng mực ý chí là *vô hạn* không chỉ *tự-mình* mà còn *cho-mình* (Xem: §104). Sự phản tư này của ý chí vào trong mình và sự đồng nhất cho-mình của nó – đối lập lại với sự tồn tại tự-mình và sự trực tiếp và các tính quy định phát triển bên trong sự trực tiếp – quy định *nhân thân* như một *chủ thể*.

§106

Vì lẽ từ nay tính chủ thể tạo nên tính quy định của Khái niệm và được phân biệt với Khái niệm xét như là Khái niệm (tức, với ý chí tồn tại tự-mình), và, nói chính xác hơn, vì lẽ ý chí của chủ thể – như là của cá nhân riêng lẻ tồn tại cho-mình – đồng thời lại *tồn tại* nữa (tức, vẫn còn có tính trực tiếp nơi mình), nên tính chủ thể ấy tạo nên *sự tồn tại-hiện có* (*Dasein*) của Khái niệm.

- Như thế là, qua đó, một *cơ sở* cao hơn đã được xác định cho sự tự do: phương diện của *sự hiện hữu* (*Existenz*) của Ý niệm, mômen thực tồn của nó bây giờ là *tính chủ thể* của ý chí. Chỉ trong ý chí – xét như ý chí chủ quan – thì sự tự do (hay ý chí tồn tại *tự-mình*) mới có thể trở thành hiện thực.

Do đó, lĩnh vực thứ hai, tức *luân lý*, trình bày toàn bộ phương diện thực tồn của Khái niệm về sự tự do. Tiến trình bên trong lĩnh vực này là như sau: ý chí – thoạt đầu chỉ tồn tại cho-

mình và chỉ đồng nhất tự-mình một cách trực tiếp với ý chí tồn tại *tự-mình* (tức, với ý chí phổ biến) – đã được thả hồi và để lại sau lưng nó sự khác biệt trong đó nó đã tự thâm nhập sâu vào trong chính mình⁽¹⁶⁸⁾, nên nó được thiết định như là *đồng nhất* với ý chí tồn tại *tự-mình*. Theo đó, tiến trình vận động này là sự chăm sóc miếng đất trên đó sự tự do từ nay được xác lập, tức *tính chủ thể*. Tính chủ thể, thoát đầu là *trừu tượng* – nghĩa là, còn phân biệt với Khái niệm – trở thành đồng nhất với Khái niệm, khiến cho qua đó Ý niệm đạt tới sự hiện thực hóa đúng thật của mình. Như thế, ý chí chủ quan tự quy định như là *khách quan* một cách tương ứng, và vì thế, như là *cụ thể một cách đúng thật*.

Giải thích thêm (H):

Với pháp luật theo nghĩa chặt chẽ, nguyên tắc hay ý định^(a) của tôi không phải là điều được quan tâm. Câu hỏi này về sự tự-quy định [nguyên tắc] và về động cơ^(b) [ý định] của ý chí và của chủ ý^(c) của nó bây giờ mới nảy sinh trong quan hệ với luân lý. Con người chờ đợi được đánh giá [phán xét] tương ứng với sự tự-quy định của họ, và, về phương diện ấy là tự do, bất kể những yếu tố quy định bên ngoài là như thế nào. Không thể đột nhập vào trong sự xác tín nội tâm này của con người; nó là bất khả xâm phạm, và vì thế, ý chí luân lý là không thể thâm nhập vào được. Giá trị của con người được lượng định bằng hành động bên trong, và vì thế, quan điểm về luân lý là quan điểm về sự tự do tồn tại cho-mình.

(a) Absicht / intention / intention; (b) Triebfeder / motive / motivation; (c) Vorsatz / purpose / dessein (projet).

(168) Ở đây, Hegel không muốn nói rằng cần phải thả hồi sự khác biệt để đạt được sự đồng nhất hóa, trái lại, cần đẩy sự khác biệt đến cực độ để ý chí cá biệt rút cục tự đồng nhất hóa với ý chí phổ biến.

§107

Sự *tự-quy định* của ý chí đồng thời là một mômen của Khái niệm của nó; và tính chủ thể không chỉ là phương diện của sự tồn tại-hiện có (*Dasein*) của nó mà còn là sự quy định của chính nó (Xem: §104). Ý chí được quy định như là chủ quan và tự do cho-mình, dù thoát đầu mới chỉ là Khái niệm, thì bản thân nó [phải] có sự tồn tại-hiện có (*Dasein*) để trở thành *Ý niệm*. Do đó, quan điểm luân lý mang hình thái của *quyền của ý chí chủ quan*. Tương ứng với *quyền* này, ý chí chỉ có thể *thừa nhận* điều gì và là điều gì trong chừng mực điều ấy là *của chính mình*, và trong chừng mực ý chí hiện diện cho chính mình trong đó như là tính chủ thể.

Liên quan đến phương diện này, tiến trình của quan điểm luân lý nói trên (Xem: Nhận xét cho §106) mang hình thái sau đây: nó là sự phát triển của *quyền* của ý chí chủ quan – hay của phương thức tồn tại-hiện có (*Dasein*) của nó –, qua đó ý chí chủ quan này tiếp tục xác định những gì nó thừa nhận như là của chính nó ở trong đối tượng của nó, khiến cho cái này trở thành Khái niệm đúng thật của ý chí, – tức, trở thành cái khách quan theo nghĩa của chính tính phổ biến của ý chí.

Giải thích thêm (H):

Toàn bộ sự quy định này của tính chủ thể của ý chí, một lần nữa, lại là một cái toàn bộ mà – với tư cách là tính chủ thể – cũng phải có tính khách thể [tính khách quan]. Sự tự do chỉ có thể được thực hiện nơi chủ thể, bởi chủ thể là chất liệu đúng thật của việc thực hiện này. Nhưng, sự tồn tại-hiện có (*Dasein*) của ý chí mà ta đã gọi là tính chủ thể là khác biệt với ý chí tồn tại tự-mình-và-cho-mình. Bởi vì, để trở thành ý chí tồn tại tự-mình-và-cho-mình, ý chí phải tự giải phóng khỏi sự phiến diện thứ hai này của tính chủ quan đơn thuần. Trong luân lý, vấn đề cốt lõi là lợi ích của con người, và giá trị cao của lợi ích này

chính là ở chỗ con người biết chính mình như là tuyệt đối và tự quy định chính mình. Con người chưa được đào luyện văn hóa để mình bị khống chế bởi bạo lực của sức mạnh và các điều kiện tự nhiên; trẻ con thì không có ý chí luân lý mà để cho cha mẹ quy định, trong khi đó người có văn hóa và đã phát triển về nội tâm thì muốn rằng bản thân mình luôn hiện diện trong tất cả những gì mình làm.

§108

Ý chí chủ quan – như là cho mình một cách trực tiếp và phân biệt với ý chí tồn tại tự mình (Xem: *Nhận xét* cho §106) – vì thế, là trừu tượng, bị hạn chế và mang tính thuần túy hình thức. Nhưng tính chủ thể không chỉ có tính hình thức mà, như là sự tự-quy định vô hạn của ý chí, nó cũng tạo nên *phương diện hình thức* của ý chí [nói chung]. Khi nó xuất hiện thoát tiên trong ý chí cá nhân, nó chưa được thiết định như là đồng nhất với Khái niệm của ý chí, khiến cho quan điểm luân lý là quan điểm của *sự quan hệ*, của *sự phải làm* [nghĩa vụ]^(a) hay của *sự đòi hỏi*. – Và vì lẽ sự khác biệt của tính chủ thể cũng chứa đựng sự quy định qua đó nó đối lập với tính khách quan như là với sự tồn tại-hiện có (Dasein) bên ngoài, ta chạm đến ở đây quan điểm của *ý thức* (Xem: §8) – tức nói chung, quan điểm của sự khác biệt, của *sự hữu hạn* và của *hiện tượng* của ý chí.

Luân lý trước hết không được định nghĩa một cách đơn giản như là đối lập với vô luân lý, cũng như pháp luật không được hiểu theo nghĩa trực tiếp như là đối lập với phi pháp. Trái lại, quan điểm phổ biến của luân lý và vô luân lý đều dựa trên tính chủ quan của ý chí.

^(a) Sollen / obligation / devoir.

Giải thích thêm (H):

Trong luân lý, sự tự-quy định phải được suy tưởng như là sự hoạt động không ngừng nghỉ, không thể đạt đến một điểm dừng. Chỉ trong lĩnh vực đời sống đạo đức thì ý chí mới trở nên đồng nhất với Khái niệm của ý chí và chỉ có Khái niệm của ý chí như là nội dung của nó. Trong lĩnh vực luân lý, ý chí vẫn còn quan hệ với cái gì tồn tại tự-mình; như thế, nó là quan điểm của sự khác biệt, và tiến trình gắn liền với nó là tiến trình trong đó ý chí chỉ quan tâm đạt tới sự đồng nhất với Khái niệm của nó. Vì thế, nghĩa vụ hiện diện trong luân lý chỉ được thực hiện hoàn toàn trong lĩnh vực đời sống đạo đức. Thêm vào đó, cái “khác” mà ý chí chủ quan quan hệ là có hai mặt: thứ nhất, đó là yếu tố thực thể của Khái niệm, và thứ hai, đó là cái hiện hữu một cách ngoại tại. Cho dù điều kiện được thiết định trong ý chí chủ quan, thì điều này vẫn chưa đủ để được thực thi.

§109

Tương ứng với sự quy định phổ biến của nó, phương diện hình thức này [của ý chí] trước hết chứa đựng sự đối lập giữa tính chủ quan [tính chủ thể] và tính khách quan và sự hoạt động gắn liền với sự đối lập này (Xem: §8). Nói chính xác hơn, các mômen của nó là: *sự tồn tại-hiện có (Dasein)* và *tính quy định* là đồng nhất ở trong Khái niệm (Xem: §104), và bản thân ý chí chủ quan là Khái niệm này. Hai phương diện [tức tính chủ quan và tính khách quan] phải được phân biệt với nhau – mỗi cái *độc lập cho riêng mình (für sich)* – và được thiết định như là đồng nhất. Trong ý chí tự-quy định, tính quy định là: 1) thoát đầu được thiết định *trong ý chí* bởi bản thân ý chí – như là sự đặc thù hóa của

nó bên trong chính nó, một *nội dung* được nó mang lại cho chính nó. Đó là sự phủ định *thứ nhất* và *ranh giới*^(a) hình thức của sự phủ định này là ở chỗ nó là cái gì đơn thuần được *thiết định* và có tính chủ quan. Là *sự phản tư vô hạn vào trong mình*, ranh giới này tồn tại cho *bản thân ý chí*; và ý chí là: 2) ý muốn vượt bỏ *sự hạn chế*^(b) này⁽¹⁶⁹⁾, – nghĩa là, *hoạt động* chuyển dịch nội dung này từ tính chủ quan thành tính khách quan nói chung, thành *tồn tại-hiện có (Dasein) trực tiếp*. 3) Sự *đồng nhất* đơn giản của ý chí với chính nó trong sự đối lập này là *nội dung* hay *mục đích*. Cả hai vẫn giữ nguyên trong cả hai trường hợp [chủ quan và khách quan] và đứng vững đối với các sự khác biệt này về hình thức.

§110

Nhưng, bên trong quan điểm luân lý, sự đồng nhất này của nội dung lại có một sự quy định chính xác và rõ ràng hơn, trong đó sự tự do, – sự đồng nhất này của ý chí với chính nó – tồn tại *cho* ý chí (Xem: §105):

- a) Nội dung được quy định cho tôi như là *của tôi* theo kiểu, trong sự đồng nhất của nó, nó *chứa đựng* tính chủ quan của tôi *cho tôi* không chỉ như là mục đích *bên trong* của tôi, mà còn trong chừng mực mục đích này đã đạt tới *tính khách quan bên ngoài*.

^(a) Grenze / limitation / la limite; ^(b) Schranke / restriction / borne.

⁽¹⁶⁹⁾ Sự phân biệt giữa “*ranh giới*” (Grenze) và “*sự hạn chế*” (Schranke) là bộ phận trong sự phát triển của quy định về *tính vô hạn đúng thật*, vượt ra khỏi sự hữu hạn. Xem: EL §§91-94; WL V, 142-150.

Giải thích thêm (H):

Nội dung của ý chí chủ quan hay ý chí luân lý chứa đựng một sự quy định của riêng nó: cho dù nó đã đạt tới hình thức của tính khách quan, nó vẫn tiếp tục chứa đựng tính chủ quan của tôi, và hành vi của tôi vẫn chỉ được thừa nhận trong chừng mực nó được tôi quy định từ bên trong như là chủ ý và ý định của tôi^(a). Chỉ những gì đã hiện diện trong ý chí chủ quan của tôi mới được tôi thừa nhận như là của tôi ở trong sự thể hiện ý chí ấy và tôi chờ đợi nhận ra lại ý thức chủ quan của tôi ở trong đó.

§111

b) Mặc dù nội dung quả có chứa đựng một cái gì đặc thù (bất kể có thể đến từ đâu), song, nội dung ấy – với tư cách là nội dung của ý chí đã phản tư vào trong mình trong tính quy định của nó, và, do đó, của ý chí phổ biến và tự-đồng nhất – vẫn bao hàm:

aa) sự quy định bên trong của việc tương ứng với ý chí tồn tại tự-mình hay của việc có được tính khách quan của Khái niệm; nhưng,

bb) vì lẽ ý chí chủ quan, trong chừng mực tồn tại cho-mình, đồng thời vẫn còn mang tính đơn thuần hình thức (Xem: §108), nên nó chỉ là một sự đòi hỏi, và vẫn bao hàm khả thể [rằng nội dung] không tương ứng với Khái niệm.

^(a) mein Vorsatz, meine Absicht / my purpose, my intention / mon projet / mon intention.

§112

c) Trong khi tôi *bảo tồn* tính chủ quan của tôi trong việc thực hiện các mục đích của mình (Xem: §110), thì, trong tiến trình khách quan hóa chúng, tôi đồng thời vượt bỏ tính chủ quan này đi trong *tính trực tiếp* của nó, tức trong tính cách của nó như là tính chủ quan cá nhân [riêng lẻ] của tôi. Nhưng, tính chủ quan *bên ngoài* đồng nhất với tôi chính là *ý chí* của những người khác (Xem: §73).

- Miếng đất [cơ sở] của sự hiện hữu (Existenz) của ý chí bây giờ là tính chủ quan (Xem: §106); và ý chí của những người khác là sự hiện hữu (Existenz) mà tôi mang lại cho mục đích của tôi và đồng thời là một sự hiện hữu khác *cho tôi*.
- Vì thế, việc thực hiện mục đích của tôi có sự đồng nhất của ý chí của tôi và ý chí của những người khác bên trong nó – nó có một quan hệ *tích cực, khẳng định* với ý chí của những người khác.

Vì vậy, *tính khách quan* của mục đích, một khi đã được thực hiện, bao hàm cả ba ý nghĩa – hay, nói đúng hơn, bao hàm một sự thống nhất cả ba mômen sau đây:

1. sự tồn tại-hiện có (Dasein) trực tiếp, *bên ngoài* (Xem: §109);
2. trong sự phù hợp với Khái niệm (Xem: §112), và
3. tính chủ quan *phổ biến*.

Tính chủ quan được *bảo tồn* trong tính khách quan này là:

1. mục đích khách quan là mục đích *của tôi*, khiến cho tôi được bảo tồn trong đó với tư cách là cá nhân riêng lẻ này (Xem: §110); các mômen 2 và 3 của tính chủ quan hợp nhất với các mômen 2 và 3 của tính khách quan ở trên.

- Như thế, các sự quy định này – phân biệt với nhau từ quan điểm của luân lý – chỉ được hợp nhất như là một sự mâu thuẫn tạo nên sự hữu hạn của lĩnh vực này, hay tạo nên tính chất của nó như là *hiện tượng* (Xem: §108); và sự phát triển của quan điểm này là sự phát triển của những sự mâu thuẫn và việc giải quyết những sự mâu thuẫn ấy, mặc dù, trong lĩnh vực luân lý, những việc giải quyết ấy chỉ có thể là *tương đối* thôi. [Xem: *Chú giải dẫn nhập*, 6.2].

Giải thích thêm (H):

Nơi pháp luật bình thức, ta thấy rằng nó chỉ bao hàm những sự cấm đoán, và do đó, một hành động pháp lý nghiêm ngặt chỉ có một sự quy định thuần túy tiêu cực, phủ định đối với ý chí của những người khác. Ngược lại, trong luân lý, sự quy định của ý chí của tôi trong quan hệ với ý chí của những người khác là có tính tích cực, khẳng định – nghĩa là, ý chí chủ quan có cái ý chí tồn tại tự-mình như một cái gì nội tâm trong những gì mình thực hiện. Điều này dẫn đến việc tạo ra hay biến đổi một cái gì đang tồn tại-hiện có, và cái tồn tại-hiện có này, đến lượt nó, có quan hệ với ý chí của những người khác. Khái niệm của luân lý là thái độ hành xử bên trong của ý chí đối với chính mình. Nhưng, ở đây không chỉ có mặt một ý chí. Trái lại, việc khách quan hóa của nó cũng chứa đựng sự quy định, nơi đó ý chí cá nhân riêng lẻ bên trong nó được vượt bỏ; và, vì lẽ sự quy định của tính phổ biến tiêu biến đi, nên hai ý chí – với quan hệ tích cực, khẳng định đối với nhau – bây giờ đã được thiết định. Trong khuôn khổ của pháp luật, vấn đề không quan trọng ở chỗ ý chí của những người khác có mong muốn gì trong quan hệ với ý chí của tôi – tức ý chí có sự tồn tại-hiện có (*Dasein*) ở trong sở hữu. Ngược lại, lĩnh vực luân lý bao hàm cả sự an lạc^(a) của

^(a) das Wohl / the welfare / le bonheur.

những người khác, và chỉ ở đây, mối quan hệ tích cực, khẳng định mới có thể xuất hiện.

§113

Sự biểu lộ ra bên ngoài của ý chí chủ quan hay ý chí luân lý chính là hành động. Hành động bao gồm các sự quy định sau đây:

- a) được tôi biết đến như là của tôi, trong tính ngoại tại của nó;
- b) quan hệ bản chất của nó với Khái niệm là một quan hệ của sự phải là [nghĩa vụ]^(a); và
- c) nó có một quan hệ bản chất với ý chí của những người khác.

Chỉ với sự biểu lộ ra bên ngoài của ý chí luân lý, mới có hành động. Sự tồn tại-hiện có (*Dasein*) mà ý chí mang lại cho chính mình trong pháp luật hình thức được đặt trong một vật trực tiếp và bản thân nó là có tính trực tiếp. Thoạt đầu, tự nó không có một quan hệ minh nhiên^(b) với Khái niệm, vì Khái niệm chưa được đối lập hay chưa được phân biệt với ý chí chủ quan, cũng không có một quan hệ tích cực, khẳng định với ý chí của những người khác; trong sự quy định cơ bản của mình, một quy điều pháp luật chỉ là một sự cấm đoán (Xem: §38).

- Hợp đồng và sự phi pháp tuy bắt đầu có một sự quan hệ với ý chí của người khác, nhưng sự nhất trí đạt được trong hợp đồng là dựa vào sự tùy tiện [hay sự tự do lựa chọn]^(c); và quan hệ bản chất của nó với ý chí của những người khác, xét về pháp luật, là một quan hệ tiêu cực, phủ định, trong chừng mực tôi

^(a) das Sollen / obligation / devoir-être; ^(b) ausdrücklich / explicit / explicite; ^(c) Willkür / arbitrariness / libre arbitre.

giữ tài sản sở hữu của tôi (dựa vào giá trị của nó) và cho phép người khác cũng giữ tài sản sở hữu của họ. Trái lại, chính phương diện của tội ác có nguồn gốc trong ý chí *chủ quan* và cách thức của sự hiện hữu (Existenz) của nó trong ý chí ấy, chỉ bây giờ mới được xét tới.

- Nội dung của hành động pháp lý được quy định bởi những nguyên tắc không được quy cho tôi^(a); cho nên nó chỉ bao hàm *một số* mômen của hành động luân lý đúng nghĩa, và các mômen này chỉ có mặt *một cách ngoại tại*. Vì vậy, phương diện của hành động làm cho nó có tính luân lý đúng nghĩa phải được phân biệt với phương diện pháp lý của nó.

§114

Quyền của ý chí luân lý gồm có ba phương diện:

- a) quyền *trừu tượng* hay *hình thức* của hành động, theo đó nội dung của hành động của tôi – được hoàn thành trong sự tồn tại-hiện có (Dasein) *trực tiếp* – là hoàn toàn *của tôi*, khiến cho hành động là *chủ ý*^(b) của ý chí chủ quan.
- b) phương diện *đặc thù* của hành động là nội dung *bên trong* của nó:
 - aa: tức là, cách thức trong đó tính cách phổ biến của nó được quy định *cho tôi*, – điều này tạo ra *giá trị* của hành động và lý do tại sao tôi xem nó là có giá trị hiệu lực cho tôi, tức, *ý định*^(c) của nó.

^(a) imputabel / imputable / imputable; ^(b) Vorsatz / purpose / projet; ^(c) Absicht / intention / intention.

bb: nội dung của nó, như là mục đích đặc thù của sự tồn tại-hiện có (Dasein) chủ quan và đặc thù của tôi, chính là *sự an lạc*^(a).

c) Nội dung này, dù có tính chất *nội tâm*, đồng thời được nâng lên thành *tính phổ biến* của nó, và, như thế, được nâng lên thành *tính khách quan* tồn tại tự-mình-và-cho-mình; với tư cách ấy, nó là mục đích tuyệt đối của ý chí, tức là *cái Thiện* và cái đối lập của nó, trong lĩnh vực của sự phản tư, là *tính phổ biến chủ quan* như là *cái Ác*^(b) hoặc như là *lương tâm*^(c).
[Xem: *Chú giải dẫn nhập*, 6.3 và 6.4].

Giải thích thêm (H):

Để một hành động là có tính luân lý, trước hết nó phải phù hợp với chủ ý (Vorsatz) của tôi, bởi quyền của ý chí luân lý là chỉ thừa nhận trong sự hiện hữu của nó những gì đã hiện diện trong nội tâm như là chủ ý. Chủ ý chỉ liên quan đến điều kiện hình thức rằng ý chí bên ngoài cũng phải có mặt ở bên trong tôi như một yếu tố nội tâm. Trái lại, trong mômen thứ hai, câu hỏi đặt ra là về ý định (Absicht) ở đằng sau hành động – nghĩa là về giá trị tương đối của hành động trong quan hệ với tôi. Và sau cùng, mômen thứ ba không chỉ là giá trị tương đối của hành động mà là giá trị phổ biến của nó, đó là *cái Thiện*. [Vì thế], việc phân định đầu tiên trong hành động [luân lý] là sự phân định giữa chủ ý và điều được thực hiện trong lĩnh vực tồn tại-hiện có; sự phân định thứ hai là giữa cái gì có mặt một cách ngoại tại như là ý chí phổ biến và sự quy định nội tại đặc thù do tôi mang lại cho nó; và sau cùng, yếu tố thứ ba là ý định cũng phải trở thành nội dung phổ biến [của hành động]. *Cái Thiện* là ý định, được nâng lên đến Khái niệm về/của ý chí.

^(a) Wohl / welfare / bonheur [Xem: §119 và tiếp]; ^(b) Böse / evil / le mal; ^(c) Gewissen / conscience / conscience.

CHƯƠNG MỘT

CHỦ Ý VÀ TRÁCH NHIỆM^{(a)(170)}

§115

Sự hữu hạn của ý chí chủ quan trong tính trực tiếp của hành động thể hiện trực tiếp trong sự kiện rằng hành động của ý chí *tiền-giả định* một đối tượng bên ngoài với nhiều hoàn cảnh đa tạp khác nhau. *Hành vi*^(b) thiết định một sự biến đổi nơi cái tồn tại-hiện có (Dasein) này, và ý chí hoàn toàn *chịu trách nhiệm*^(c) về việc này, trong chừng mực thuộc từ trừu tượng “của tôi” gắn liền với cái tồn tại-hiện có đã bị biến đổi như thế.

Một sự kiện hay một tình trạng đã nảy sinh là một hiện thực *cụ thể* bên ngoài và vì thế hiện thực ấy có vô số những tình huống không thể xác định nổi. Mỗi mômen riêng lẻ cho thấy là *điều kiện, cơ sở* hay *nguyên nhân* của một tình huống và qua đó góp phần *của mình* vào tình huống ấy đều có thể được xem là phải chịu trách nhiệm *hoàn toàn* hay ít ra là *một phần* trong

^(a) Der Vorsatz und die Schuld / Purpose and Responsibility / le Projet et la Faute; ^(b) die Tat / the deed / l'acte; ^(c) hat schuld überhaupt daran / entirely responsible for / responsible.

⁽¹⁷⁰⁾ Chúng tôi dịch “Vorsatz” / *purpose* / *projet* là “*chủ ý*” (phân biệt với “*ý định*” (*Absicht* / *intention*)) một cách “trung lập”, dù chữ này còn nghĩa là “*dự mưu*”, “*có chủ mưu*”. Chúng tôi cũng dịch chữ “Schuld” một cách khá trừu tượng là “*trách nhiệm*” (giống như chữ “responsibility” trong bản tiếng Anh (của H.B.Nisbet) hơn là “*có lỗi*”, “*chịu lỗi*” như trong cách dịch sang tiếng Pháp “faute” của R.Derathé. Ngoài ra, chữ *die Tat* / *the deed* / *l'acte* được hiểu theo cả hai nghĩa: *hành vi*, *việc đã làm* và *kết quả của hành vi*, *của việc đã làm*.

việc ấy. Vì thế, đối với một biến cố phức tạp (chẳng hạn như cuộc Đại Cách mạng Pháp), giác tính thông thường có thể lựa chọn trong vô số tình huống những cái nó muốn xem là chịu trách nhiệm cho biến cố ấy.

Giải thích thêm (H):

Tôi có thể bị xem là chịu trách nhiệm về những gì đã ở trong chủ ý của tôi; và đây là việc xem xét chủ yếu trong chừng mực liên quan đến tội ác. Nhưng, trách nhiệm chỉ là sự phán đoán hoàn toàn ngoại tại đối với việc liệu tôi đã làm điều đó hay không; và việc tôi chịu trách nhiệm về việc gì không có nghĩa rằng sự việc [với tất cả những hậu quả của nó, BVNS] có thể được quy cho tôi^(a).

§116

Tất nhiên không phải do hành vi của tôi khi những vật do tôi sở hữu gây thiệt hại cho những người khác khi chúng, như là những đối tượng bên ngoài, tồn tại và vận hành trong một bối cảnh đa tạp (thậm chí kể cả bản thân tôi, xét như một cơ thể cơ giới hay như một sinh thể). Nhưng, sự thiệt hại ít hay nhiều vẫn là lỗi của tôi, bởi những vật đã gây nên điều ấy kỳ cùng vẫn là của tôi, mặc dù chúng chỉ ít hay nhiều nằm trong vòng kiểm soát, giám sát v.v... của tôi mà thôi, tùy theo bản tính tự nhiên riêng biệt của chúng.

§117

Vào thời điểm hành động, trong những mục đích được theo đuổi liên quan đến sự tồn tại-hiện có, ý chí có một sự hình dung về

^(a) imputiert / imputed / imputée.

những tình huống gắn liền với mục đích ấy⁽¹⁷¹⁾. Nhưng, đối với tiền-giả định này, ý chí là hữu hạn; hiện tượng khách quan là ngẫu nhiên đối với nó và có thể chứa đựng điều gì đấy khác với những điều được hình dung trong ý chí. Tuy nhiên, trong [kết quả] hành vi^(a), quyền của ý chí là chỉ thừa nhận như là hành động của mình và chỉ chịu trách nhiệm về những phương diện nào của kết quả hành vi mà ý chí đã biết ở trong tiền-giả định về mục đích, tức những gì đã có mặt trong chủ ý (Vorsatz) của mình. – Tôi có thể bị quy kết về kết quả hành vi chỉ khi ý chí của tôi chịu trách nhiệm về nó: quyền của việc biết⁽¹⁷²⁾.

Giải thích thêm (H):

Ý chí có trước mắt mình một cái tồn tại-hiện có (Dasein) để nó hành động, nhưng, để có thể làm được điều ấy, nó phải có một hình dung về cái tồn tại-hiện có này. Tôi chỉ thực sự chịu trách nhiệm trong chừng mực tôi có hiểu biết về cái tồn tại-hiện có trước mắt tôi. Vì lẽ ý chí có một tiền-giả định như thế, nó là hữu hạn, – hay, nói đúng hơn, vì nó là hữu hạn, nên nó có một tiền-giả định như thế. Trong chừng mực [giả sử] tư duy và mong muốn của tôi là thuần lý, quan điểm của tôi không phải là quan điểm của sự hữu hạn, thì đối tượng mà tôi hành động trên đó không phải là cái gì khác đối với tôi. Nhưng, sự hữu hạn luôn có ranh giới và sự hạn chế nơi chính nó. Tôi đối diện với một cái khác [tôi]; nó là bất tất và chỉ tất yếu một cách ngoại tại, nó có

^(a) Tat / deed / acte.

⁽¹⁷¹⁾ “desselben” (“của nó”); khá hàm hồ, có thể hiểu cả hai cách: “của mục đích ấy” (bản Pháp) hoặc “của cái tồn tại-hiện có” (bản Anh). Chúng tôi tạm thời theo cách hiểu của bản Pháp.

⁽¹⁷²⁾ Ở đây, Hegel phân biệt giữa những gì con người đã thực sự làm (Tat/deed) với hành động (Handlung/action). Cái sau tương ứng với chủ ý, tức với điều người ta đã thực sự muốn làm và có thể biết khi làm.

thể trừng phạt hoặc có thể khác biệt với tôi. Nhưng, tôi chỉ là những gì có quan hệ với sự tự do của tôi, và ý chí của tôi chỉ chịu trách nhiệm về một kết quả hành vi (*Tat/deed*) trong chừng mực tôi biết về nó. Oedipus đã vô tình giết chết cha mình thì không thể bị truy tố về tội giết cha, mặc dù luật pháp thời cổ đại xem nhẹ yếu tố chủ quan đối với việc quy kết trách nhiệm so với ngày nay. Đó là lý do tại sao trong thời cổ đại, có những chỗ tị nạn để đón nhận và che chở những người chạy trốn trước sự báo thù⁽¹⁷³⁾.

§118

Thêm nữa, hành động có nhiều *hậu quả* đa tạp, trong chừng mực nó được chuyển dịch sang sự tồn tại-hiện có (*Dasein*) bên ngoài, bởi, do gắn liền với sự tất yếu bên ngoài, sự tồn tại-hiện có phát triển về mọi hướng. Những hậu quả này, như là *hình thái* [bên ngoài] mà *linh hồn* của nó là *mục đích* được hành động nhắm đến, thuộc về hành động như là một bộ phận hợp thành. Nhưng, hành động, như là mục đích được chuyển dịch vào trong *thế giới ngoại tại*, đồng thời bị phó mặc cho những thế lực bên ngoài, bị gắn liền vào đó những điều hoàn toàn khác biệt so với những gì là tự nó và tiếp tục đẩy nó tới những hậu quả xa xôi và xa lạ. Do đó, ý chí có quyền *chỉ chịu trách nhiệm* về những hậu

⁽¹⁷³⁾ Thần thoại Hy Lạp: Hoàn toàn không hay biết, Oedipus đã làm đúng như lời tiên tri là giết cha và cưới mẹ. Khi khám phá ra sự thật, Oedipus đã tự đâm mù mắt mình và rời Thebes, đến Colonus, gần Athens. Ở đây, chàng tị nạn trong một khu rừng thiêng, dưới sự bảo bọc của Theseus, nhà cai trị Athens (Xem: Sophocles, *Oedipus ở Colonus*, các dòng 17-18, 36-45, 920-923). Cũng tương tự như thế, sau khi giết mẹ mình, Orestes theo lời khuyên của Apollo trốn khỏi các nữ thần báo thù (Eumenides), tị nạn ở đồi Areopagus ở Athens, sau đó được tha bổng nhờ phiên tòa do nữ thần Athena chủ trì (Xem: Aeschylus, *Các nữ thần Eumenides*, các dòng 79-84, 235-240, 287-289, 680-710).

quả đầu tiên, bởi chỉ có chúng mới là bộ phận gắn liền với chủ ý của nó.

Sự phân biệt giữa những hậu quả *bất tất* và *tất yếu* là bất định, trong chừng mực sự *tất yếu* bên trong đi vào sự tồn tại-hiện có (Dasein) trong lĩnh vực hữu hạn như là sự *tất yếu bên ngoài*, như là mối quan hệ giữa những sự vật cá biệt, tức những sự vật – như là những thực thể tự mãn-tự túc, đến với nhau trong sự dừng đứng và cách thức ngoại tại đối với nhau. Châm ngôn: hành động bất chấp hậu quả lẫn châm ngôn: phải đánh giá hành động bằng những hậu quả của nó và xem hậu quả là thước đo của cái đúng và cái tốt, đều là các sản phẩm giống hệt nhau của giác tính trừu tượng mà thôi. Trong chừng mực những hậu quả là hình thái *nội tại* và đích thực của hành động, chúng chỉ biểu lộ bản tính của chúng và không gì khác hơn là bản thân hành động, vì lý do đó, hành động không thể chối bỏ hay bất chấp chúng được⁽¹⁷⁴⁾. Nhưng ngược lại, những hậu quả cũng bao hàm những sự can thiệp từ bên ngoài và những sự thêm thắt ngẫu nhiên không liên quan gì đến bản tính của bản thân hành động.

- Sự phát triển trong lĩnh vực tồn tại-hiện có (Dasein) của sự mâu thuẫn được chứa đựng trong *sự tất yếu của cái hữu hạn* đơn giản là sự biến đổi tính *tất yếu* thành tính *bất tất* và ngược lại. Vì thế, từ quan điểm này, *hành động có nghĩa là tự đặt mình dưới quy luật này*.

⁽¹⁷⁴⁾ Theo Hegel, “bản tính” của một sự việc là cái gì ta nắm bắt được nhờ vào sự phản tư hợp lý về nó và về mối quan hệ của nó với những sự vật khác (EL §23). Theo đó, bản tính của một hành động bao gồm những hậu quả mà sự phản tư hợp lý có thể đã dự đoán từ trước: “Nói chung, điều quan trọng là phải suy nghĩ về những hậu quả của một hành động vì bằng cách ấy, người ta không dừng lại ở quan điểm nhất thời mà vượt ra khỏi nó. Thông qua sự xem xét nhiều chiều của hành động, con người sẽ được dẫn dắt tới chỗ phát hiện được *bản tính* của hành động” (NP 230). (dẫn theo H.B. Nisbet).

- Hệ luận của điều này là: kẻ phạm tội sẽ có lợi nếu hành động của người ấy ít gây ra những hậu quả tồi tệ, cũng giống như hành động tốt cũng phải chấp nhận rằng nó có thể chẳng mang lại kết quả gì hay chỉ mang lại kết quả tương đối ít ỏi; và hệ luận nữa là: một khi những hậu quả của một tội ác đã phát triển đầy đủ hơn, bản thân tội ác phải chịu trách nhiệm về chúng.
- Tự-ý thức *anh hùng* (như trong các vở bi kịch cổ đại như về nhân vật Oedipus), do tính đơn giản ngây thơ^(a) của nó, đã chưa đi tới chỗ phân tư về sự phân biệt giữa *hành vi* (*Tat/deed*) và *hành động* (*Handlung/action*), giữa sự kiện bên ngoài và chủ ý lẫn sự hiểu biết về những tình huống, hoặc chưa tháo rời các hậu quả một cách rành mạch mà chấp nhận chịu trách nhiệm về [kết quả] hành vi trong tính toàn bộ của nó⁽¹⁷⁵⁾.

Giải thích thêm (H):

Việc tôi chỉ thừa nhận những gì tôi có một sự bình dung về nó tạo ra bước chuyển [từ chủ ý/Vorsatz] sang ý định/Absicht, bởi tôi chỉ có thể bị quy trách nhiệm những gì tôi đã biết về những tình huống. Nhưng, bản thân những hậu quả tất yếu lại gắn liền với bất kỳ hành động nào – cho dù những gì tôi gây ra chỉ thuần túy có tính cá biệt và trực tiếp – và, trong chừng mực ấy, chúng là yếu tố phổ biến được chứa đựng trong đó. Đúng là tôi không

^(a) *Gediegenheit* / naive simplicity / simplicité.

⁽¹⁷⁵⁾ Oedipus đã giết cha và cưới mẹ, nhưng không hề biết rằng (và không có lý do để biết rằng) mình đã phạm tội giết cha và loạn luân, tuy vậy, Oedipus vẫn xem mình là một kẻ phạm trọng tội. Hegel xem việc này là một chỉ báo cho tính “đơn giản ngây thơ” (*Gediegenheit*) của đời sống đạo đức Hy Lạp cổ đại, trong đó Khái niệm về tính chủ thể luân lý chưa được phát triển (Xem thêm: Hegel, *Hiện tượng học Tinh thần*).

thể dự kiến trước những hậu quả có thể tránh được, nhưng tôi phải thông hiểu bản tính phổ biến của kết quả hành vi cá biệt⁽¹⁷⁶⁾. Điều quan trọng ở đây không phải là phương diện cá biệt mà là cái toàn bộ không chỉ liên quan đến tính chất nhất định của hành động đặc thù mà đến bản tính phổ biến của nó. Do đó, bước chuyển từ chủ ý (Vorsatz) sang ý định (Absicht) chính là ở chỗ: tôi không chỉ cần có ý thức về hành động riêng lẻ của tôi mà còn về cái phổ biến vốn gắn liền với nó. Khi xuất hiện ra bằng cách này, cái phổ biến là cái tôi đã muốn, tức, là ý định của tôi.

⁽¹⁷⁶⁾ Xem chú thích 174.

CHƯƠNG HAI

Ý ĐỊNH VÀ SỰ AN LẠC^(a)(177)

§119

Tồn tại-hiện có (Dasein) bên ngoài của một hành động là một sự nối kết đa tạp. Sự nối kết này có thể xem như được phân chia vô tận thành *những bộ phận cá biệt*, và bản thân hành động có thể được suy tưởng như việc *thoạt đầu đã chỉ đụng chạm đến một trong những bộ phận này mà thôi*. Nhưng, sự thật [chân lý] của cái cá biệt là cái phổ biến, và tính chất nhất định của bản thân hành động không phải là một nội dung bị cô lập gói gọn trong một tính cá biệt ngoại tại, trái lại, là một nội dung *phổ biến* bao hàm bên trong nó mọi sự nối kết đa tạp. Chủ ý (Vorsatz) – xuất phát từ một *tác nhân có suy nghĩ* – không chỉ bao hàm tính cá biệt mà, về bản chất, bao hàm cả *phương diện phổ biến*: đó chính là *ý định*^(b).

^(a) Die Absicht und das Wohl / Intention and Welfare / l'Intention et le Bonheur moral; ^(b) die Absicht / Intention / Intention.

⁽¹⁷⁷⁾ Hegel phân biệt “hạnh phúc” (Glückseligkeit / happiness / bonheur) với sự “an lạc” (Wohl / welfare / bonheur moral). Trong *Bách khoa thư III*, §505, Hegel hiểu sự an lạc là hạnh phúc gắn liền với luân lý; ông viết: “Hạnh phúc (Glückseligkeit) phân biệt với an lạc (Wohl) chỉ ở chỗ: cái trước được hình dung như một sự hiện hữu trực tiếp, trong khi cái sau được hình dung như sự chính đáng trong quan hệ với luân lý (...) đó là quyền của sự an lạc”. Vì thế, chúng tôi tạm dịch chữ “das Wohl” là sự “an lạc”, hiểu như “hạnh phúc luân lý”.

[Chữ] *ý định* (*Absicht*), về mặt từ nguyên, chứa đựng ý tưởng về một sự *trừu tượng hóa*^{(a)(178)}, hoặc như là hình thức của *tính phổ biến*, hoặc như là việc chọn ra một phương diện *đặc thù* của sự vật cụ thể. Nỗ lực biện minh cho một điều gì dựa vào *ý định* có nghĩa là cô lập hoàn toàn một phương diện cá biệt và khẳng định rằng đó là bản chất chủ quan của hành động.

- Đánh giá một hành động như là kết quả hành vi (*Tat/deed*) ngoại tại mà thoát đầu không xác định phương diện hợp pháp hoặc phi pháp của nó chính là áp dụng một thuộc từ *phổ biến* vào cho nó, phân loại nó như là hành động phóng hỏa, giết người v.v...
- Do sự quy định của nó, hiện thực bên ngoài bao gồm *những bộ phận cá biệt*, và cho thấy rằng những sự *nối kết* ngoại tại vốn là bản tính của nó. Thoạt đầu, ta chỉ đụng chạm đến một điểm cá biệt (chẳng hạn trong việc phóng hỏa, ngọn lửa chỉ đụng chạm trực tiếp đến một bộ phận nhỏ của rừng cây: đây chỉ là một mệnh đề phát biểu chứ không phải một phán đoán), nhưng chính bản tính *phổ biến* của điểm này lại bao hàm sự mở rộng ra. Trong các sinh thể hữu cơ, bộ phận cá biệt không tồn tại trực tiếp như một “bộ phận” mà như một “cơ quan”, trong đó cái phổ biến hiện hữu một cách hiện tiền. Vì thế, trong việc giết người, không phải một miếng thịt – xét như một bộ phận cá biệt – bị tổn thương mà là bản thân toàn bộ sinh mạng. Một mặt, sự phản tư chủ quan – không biết đến bản tính lôgic của cái cá biệt và cái phổ biến – thích đi vào việc phân tích chi ly những bộ phận và những hậu quả riêng lẻ; mặt khác, chính bản tính tự nhiên của bản thân hành vi hữu hạn lại

^(a) Abstraktion / abstraction / abstraction.

⁽¹⁷⁸⁾ Theo Hegel, chữ “*Absicht*” (“*ý định*”), về mặt từ nguyên, được rút ra từ động từ “*absehen*” (bỏ qua, không xét tới: to look away) và Hegel liên hệ nó với ý tưởng về sự *trừu tượng hóa* như là việc “không xét tới” những gì đã được trừu tượng hóa.

chứa đựng những sự ngẫu nhiên, bất tất có thể được tách rời khỏi nhau như thế. Khái niệm “*dolus indirectus*” [Latinh: sự phi pháp gián tiếp] được bày ra là vì lý do vừa nói trên⁽¹⁷⁹⁾.

Giảng thêm (H):

Điều rõ ràng là một số lượng ít hay nhiều những tình huống có thể can thiệp vào diễn trình của một hành động. Chẳng hạn, trong một vụ phóng hỏa, ngọn lửa có thể không lan rộng, hoặc ngược lại, có thể lan rộng ngoài ý định của kẻ phạm tội. Tuy nhiên, ở đây không có sự phân biệt giữa việc may hay rủi, bởi, trong những hành động của mình, con người tất yếu gắn liền với tính ngoại tại. Một ngạn ngữ cổ thật đúng khi nói: “Hòn đá rời khỏi tay người ném là hòn đá của quỷ”⁽¹⁸⁰⁾. Khi hành động, tôi biến mình cho sự bất hạnh; nó có một quyền lực đối với tôi và là một tồn tại của chính ý muốn của tôi.

§120

Quyền của ý định là ở chỗ chất lượng phổ biến của hành động không chỉ tồn tại *tự-mình* mà phải được tác nhân *biết rõ*, và, do đó, đã được đặt vào trong ý chí chủ quan của tác nhân; và ngược lại, điều mà ta có thể gọi là *quyền của tính khách quan* của hành động là quyền của hành động được khẳng định như là cái gì

⁽¹⁷⁹⁾ “*dolus indirectus*” [phi pháp gián tiếp] (trái với *dolus directus*) chỉ việc tác nhân không có ý định gây ra việc phạm pháp quả tang (Xem: F. J. W. Philipp von Holtzendorff trong *Enzyklopädie der Rechtswissenschaft in systematischer und alphabetischer Bearbeitung* /Bách khoa thư luật học, sắp xếp có hệ thống và theo mẫu tự, I, Leibzig, Duncker & Humblot, 1875, tr. 402).

⁽¹⁸⁰⁾ Ngạn ngữ nước Áo: “Der Stein aus der Hand, ist des Teufels Pfand”. Xem: *Deutsches Sprichwörter-Lexicon IV/Tục ngữ Đức IV*, Darmstadt, wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1977, tr. 810.151; 809.20; 809.201.

được chủ thể biết rõ và mong muốn, với tư cách là một tác nhân có suy nghĩ.

Quyền thức nhận như thế ngụ ý rằng *năng lực bị quy kết trách nhiệm* về hành động của trẻ em, người bị tâm thần, người mất trí v.v... hoàn toàn vắng mặt hoặc được giảm thiểu.

- Nhưng, cũng giống như hành động, trong sự tồn tại-hiện có (Dasein) bên ngoài của nó, bao hàm nhiều hậu quả bất ngờ, nên sự hiện hữu *chủ quan* cũng chứa đựng một sự bất định liên quan đến năng lực và sức mạnh của tự-ý thức và sự tỉnh táo. Tuy nhiên, sự bất định này chỉ có thể được tính tới trong trường hợp những người bị bệnh tâm thần, mất trí v.v... và với trẻ em, bởi chỉ có những trạng thái như thế mới có thể thủ tiêu tính chất của tư duy và ý chí tự do và cho phép ta phủ nhận phẩm cách của tác nhân như là một cá nhân có suy nghĩ và như là một ý chí [tự do].

§121

Phẩm tính phổ biến của một hành động là nội dung đa tạp của hành động nói chung, được quy giản thành hình thức đơn giản của tính phổ biến. Nhưng, chủ thể, như là đã được phản tư vào trong mình và, do đó, như là một thực thể đặc thù trong quan hệ với tính đặc thù của lĩnh vực khách quan, có nội dung đặc thù của riêng mình trong mục đích của mình, và đó là linh hồn và yếu tố xác định của hành động. Chính sự kiện rằng mômen này của tính đặc thù của tác nhân được chứa đựng và được thực thi trong hành động tạo nên sự tự do chủ quan trong sự quy định cụ thể hơn của nó, tức là, quyền của chủ thể đi tìm sự thỏa mãn trong hành động.

Giải thích thêm (H):

Tôi, cho mình, đã phản tư vào trong mình, vẫn còn là một thực thể đặc thù trong quan hệ với tính ngoại tại của hành động của tôi. Mục đích của tôi tạo nên nội dung quy định của hành động. Chẳng hạn, giết người và phóng hỏa, như là các cái phổ biến, không tạo nên nội dung tích cực, khẳng định của tôi như là một chủ thể. Nếu ai đó phạm vào các tội này, ta ắt hỏi tại sao họ lại làm như thế. Kẻ giết người đã không giết người chỉ để giết người, trái lại, một mục đích khẳng định đặc thù nào đó cũng đã có mặt. Tuy nhiên, giả sử ta bảo rằng kẻ giết người đã phạm tội chỉ vì thích giết người, thì bản thân việc thích thú này ắt phải là nội dung khẳng định của chủ thể xét như là chủ thể, và kết quả hành vi (Tat/deed) ắt là sự thỏa mãn ý muốn của chủ thể ấy. Như thế, động cơ^(a) của một hành vi là càng rõ ràng khi ta gọi đó là yếu tố luân lý; và yếu tố này – trong ngữ cảnh hiện nay – có hai nghĩa: cái phổ biến gắn liền mặc nhiên trong chủ ý (Vorsatz), và phương diện đặc thù của ý định (Absicht). Nhất là trong thời gian gần đây, người ta ngày càng có thói quen tìm hiểu các động cơ của hành động, mặc dù câu hỏi thường đơn giản chỉ là: “Người này có “đàng hoàng”^(b) không? Có làm đúng nghĩa vụ không?”. Thế là ta tìm cách nhìn vào bên trong nội tâm của con người, và qua đó, tiên-giả định một vực thẳm giữa lĩnh vực khách quan của hành động với lĩnh vực chủ quan, nội tâm của những động cơ. Sự quy định của chủ thể tất nhiên phải được xem xét: nó muốn điều gì đấy mà nguyên nhân nằm ngay bên trong bản thân chủ thể; nó muốn thực hiện sự ham muốn và thỏa mãn sự đam mê. Nhưng, cái thiện và cái đúng cũng là một nội dung – không chỉ là một nội dung tự nhiên mà là một nội dung được thiết định bởi tính thuần lý của tôi, và việc biến sự tự do của tôi thành nội dung của ý chí tôi là một sự quy định thuần túy của bản thân sự tự do của tôi. Vì thế, quan điểm luân

^(a) Beweggrund / motive / motif; ^(b) rechtschaffen / honest / honnête.

lý cao hơn phải đi tìm sự thỏa mãn ở trong hành động của con người, chứ không dừng lại ở vực thẳm giữa tự-ý thức của con người và tính khách quan của kết quả hành vi – mặc dù quan niệm sau quả đã chiếm ưu thế trong một số thời kỳ nhất định trong lịch sử thế giới cũng như trong cuộc đời của những cá nhân⁽¹⁸¹⁾.

§122

Phương diện đặc thù này mang lại *giá trị chủ quan* cho hành động và mang lại *sự quan tâm* cho tôi. Đối lập lại mục đích này – tức, đối lập lại *ý định từ quan điểm của nội dung của nó* –, tính chất trực tiếp của hành động trong nội dung tiếp theo của nó bị quy giản thành một phương tiện. Trong chừng mực một mục đích như thế là một mục đích hữu hạn, đến lượt nó, lại bị quy giản thành một phương tiện cho một ý định tiếp theo và cứ thế đến vô tận.

§123

Về nội dung của các mục đích này, ta chỉ đề cập các điểm sau đây:

- a) Bản thân hoạt động hình thức, khi chủ thể *tích cực* hoạt động để thúc đẩy những gì được xem là các mục đích của mình, vì con người muốn hành động cho những gì mình quan tâm hay làm mình quan tâm như công việc của chính mình;

⁽¹⁸¹⁾ Ám chỉ những thời kỳ trong đó con người là những “công cụ vô ý thức của lịch sử” khi không hiểu được ý nghĩa và hậu quả của những việc mình làm. Xem thêm: PR §341 và tiếp; PhG (*Hiện tượng học Tinh thần*), Chương V, VI.

- b) Nhưng, sự tự do vẫn còn mang tính trừu tượng và hình thức của tính chủ thể ấy chỉ có được nội dung xác định hơn trong *sự tồn tại-hiện có (Dasein) chủ quan và tự nhiên*, đó là: những nhu cầu, xu hướng, đam mê, tư kiến, tưởng tượng v.v... Việc thỏa mãn nội dung này chính là *sự an lạc (Wohl)* hay *hạnh phúc (Glückseligkeit)* vừa trong những sự quy định đặc thù lẫn trong phương diện phổ biến của nó, tức là các mục đích của sự hữu hạn nói chung.

Đây là quan điểm của *sự quan hệ* (Xem: §108), khi chủ thể được quy định trong tính khác biệt của nó, và do đó, được xem như cái gì *đặc thù* và là nơi nội dung của ý chí tự nhiên thể hiện ra (Xem: §11). Nhưng ý chí ở đây không [còn] phải là ý chí trong tính trực tiếp của nó, trái lại, nội dung này – như là đã thuộc về ý chí đã phản tư vào trong mình – được nâng lên thành một mục đích *phổ biến*, đó là *sự an lạc* hay *hạnh phúc* (Xem: *Bách khoa thư các khoa học triết học* §§395 và tiếp [Ấn bản 3: §§478-480]). Đây là quan điểm của tư tưởng tuy chưa lĩnh hội ý chí trong sự tự do của nó, nhưng đã *phản tư* về nội dung của mình như về cái gì tự nhiên và được cho, – chẳng hạn như trong thời của Croesus và Solon⁽¹⁸²⁾.

⁽¹⁸²⁾ Theo sử gia Herodotus (nội dung không thể kiểm chứng vì không rõ thời điểm), vua Croesus hỏi nhà hiền triết Hy Lạp là Solon rằng: “Ai là người hạnh phúc nhất mà ông đã từng thấy?”. Câu hỏi lấy lệ, vì Croesus tin sẽ được nghe trả lời rằng chính mình là kẻ hạnh phúc nhất. Nhưng, Solon từ chối trả lời và cho biết chỉ có thể đánh giá Croesus là hạnh phúc hay không khi Croesus đã qua đời vì cuộc sống luôn biến đổi và không ai biết được ngày mai sẽ ra sao. Điều này được chứng thực khi sau đó Croesus bị vua Ba Tư là Cyrus đánh bại. Theo Herodotus, Cyrus muốn thiêu sống Croesus khi biết về câu chuyện giữa Croesus và Solon. Nhưng, sau khi suy nghĩ về chính số phận bất bênh của mình trong tương lai, Cyrus đã trả tự do cho Croesus (Xem: Herodotus, *The Histories* I.30, bản tiếng Anh của A. de Sélincourt,

Giải thích thêm (H):

Những sự quy định của hạnh phúc (Glückseligkeit) đang có không phải là những sự quy định đúng thật của sự tự do, vì sự tự do chỉ là đúng thật cho mình khi nó lấy cái Thiện làm mục đích tự thân của mình. Ở đây, ta có thể đặt ra câu hỏi: liệu con người có quyền đặt ra cho mình những mục đích không dựa trên sự tự do mà chỉ dựa vào sự kiện rằng chủ thể là một con người sống thật hay không? Con người là một sinh thể, đó không phải là điều ngẫu nhiên, bất tất, mà phù hợp với lý tính, và, trong chừng mực ấy, con người có quyền lấy những nhu cầu của mình làm mục đích. Không có gì là hạ thấp [phẩm giá] của con người sống thật cả và ta không có một lựa chọn khác để có thể sinh tồn trong một "tình tình thần" nào đó cao hơn. Chỉ bằng cách nâng cái gì đang có lên thành một tiến trình tự-sáng tạo thì mới mang lại được lĩnh vực cao hơn của cái Thiện (mặc dù sự phân biệt này không hàm ý rằng hai phương diện ấy là không tương thích với nhau được).

Harmondsworth: Penguin, 1954, tr. 23-25) và Aristoteles; Đạo đức học Nicomaque I.10, 1100 a10-b7). Xem thêm Nhận xét sau đây của Hegel trong bài giảng 1822-1823 về pháp quyền:

“Nếu ta xem lịch sử triết học Hy Lạp, ta ắt tìm thấy tư tưởng về hạnh phúc phổ biến của Solon khi ông đối đáp với Croesus. Với một học thuyết như thế về hạnh phúc, nó đã vượt qua những đức lý (Sitten) thông thường, khi ta nỗ lực vươn tới một cái phổ biến và sức lực của bản tính tự nhiên của con người bị bẻ gãy. Solon đòi hỏi rằng hạnh phúc không được tạo ra bởi những gì con người đang có trước mắt mà bởi toàn bộ lối sống và cái chết. Tư tưởng của Solon đã không đi ra khỏi loại hạnh phúc này” (VPR III, 144; Xem thêm: EG §§395, Nhận xét, 396, Nhận xét).

§124

Bởi lẽ ta cũng có thể tìm thấy *sự thỏa mãn chủ quan* của bản thân cá nhân (trong đó có cả việc họ được thừa nhận bằng danh dự và tiếng tăm) ngay trong việc thực hiện các mục đích có giá trị *tự-mình-và-cho-mình*, nên thật là một khẳng quyết trống rỗng của giác tính trừu tượng khi đòi hỏi rằng chỉ có một mục đích thuộc loại này mới tỏ ra là [thật sự] được mong muốn và được thành tựu; và cũng thế khi cho rằng trong sự mong muốn, các mục đích khách quan [tự-mình-và-cho-mình] và các mục đích chủ quan [sự thỏa mãn] là loại trừ lẫn nhau. Thật thế, các thái độ như thế càng tồi tệ hơn khi dẫn đến sự khẳng quyết rằng, vì sự có mặt của sự thỏa mãn chủ quan (như bao giờ cũng thế khi hoàn thành một công việc), nên chính nó mới là *ý định cốt yếu* của tác nhân, còn mục đích khách quan chỉ đơn thuần là một *phương tiện* [cho sự thỏa mãn chủ quan].

- [Thật ra], *tồn tại của chủ thể là một chuỗi những hành động của chủ thể*. Nếu chúng là một chuỗi những sự tạo tác vô giá trị, thì tính chủ thể của sự mong muốn cũng là vô giá trị giống như thế; và ngược lại, nếu chuỗi những kết quả hành vi (Tat/deed) của cá nhân là có bản tính thực thể, thì đó cũng chính là *ý chí nội tại* của cá nhân⁽¹⁸³⁾.

Quyền của chủ thể – trong tính đặc thù của mình – đi tìm sự thỏa mãn, hay, nói khác đi, quyền của *sự tự do chủ quan*, tạo nên *điểm ngọt và điểm trung tâm* trong sự khác biệt giữa *thời cổ đại* và *thời hiện đại*. Trong tính vô hạn của nó, quyền này đã được phát biểu trong Kitô giáo, và nó đã trở thành nguyên tắc phổ biến và hiện thực của một hình thức

(183) Xem thêm: EL (*Bách khoa thư*) I, §140 (BVNS, Sđd, tr. 556 và tiếp) và §112, *Nhận xét* (BVNS, Sđd, tr. 412).

mới của thế giới. Các hình thái gần gũi hơn của nó là tình yêu thương, sự lãng mạn, sự cứu độ vĩnh hằng của cá nhân như một cứu cánh v.v..., rồi sau đó là luân lý và lương tâm, và tiếp theo nữa là các hình thức khác, mà sau đây sẽ bàn như là nguyên tắc của xã hội dân sự và như là các mômen của định chế chính trị [Nhà nước], và phần khác xuất hiện trong lịch sử nói chung, đặc biệt trong lịch sử của nghệ thuật, của các ngành khoa học và trong triết học.

- Tất nhiên, nguyên tắc về tính đặc thù này là một mômen trong sự đối lập [giữa tính đặc thù và tính phổ biến]; và trước hết, ít nhất nó vừa đồng nhất với cái phổ biến, vừa khác biệt với cái phổ biến. Thế nhưng, sự phản tư trừu tượng [của giác tính] lại cố định hóa mômen này trong sự khác biệt và sự đối lập [cứng nhắc] của nó với cái phổ biến, và từ đó, dẫn tới một quan điểm về luân lý cho rằng luân lý chỉ là một cuộc đấu tranh trường kỳ và thù địch chống lại sự thỏa mãn của cá nhân con người, như trong đòi hỏi sau đây:

“làm những gì nghĩa vụ bắt làm nhưng không tha thiết gì cả!”⁽¹⁸⁴⁾

⁽¹⁸⁴⁾ *“Mit Abscheu zu tun, was die Pflicht gebet”*: Hegel trích dẫn thơ Schiller theo trí nhớ. Nguyên văn đoạn ấy như sau:

“Sự cần rút lương tâm

Tôi muốn giúp đỡ bạn bè, nhưng thật không may,
tôi đã làm điều ấy với lòng ham thích
Và tôi thường băn khoăn e mình không được đức hạnh!

Quyết định

Chẳng có cách nào khác cả! Thôi thì bạn hãy tìm cách khinh bỉ lòng ham thích ấy,
Và làm những gì nghĩa vụ bắt buộc mà đừng tha thiết gì cả!”

(Schiller, *Xenien: Các triết gia*, in chung với Goethe, trong Goethe, *Werke/Tác phẩm I*, Erich Trunz ấn hành; NXB Beck, München, 1982, tr. 221. Đoạn thơ nổi tiếng của Schiller, tương truyền để châm biếm học thuyết luân lý của Kant).

Rồi cũng chính [việc sử dụng] giác tính như thế đã tạo nên cách nhìn tâm lý học về lịch sử chuyên ra sức thu nhỏ và hạ thấp mọi hành vi vĩ đại và những nhân vật vĩ đại bằng cách biến những xu hướng và đam mê được thỏa mãn trong hiệu quả thực chất cùng với danh vọng và các kết quả khác – tức toàn bộ phương diện đặc thù bị nó xem là xấu xa, thấp kém trước đó, – thành ý định chủ yếu và động lực thôi thúc hành động. | Thái độ ấy của giác tính cam kết với ta rằng, vì lẽ những hành vi vĩ đại và những hoạt động gắn liền với chúng đã hoàn thành được những sự nghiệp lớn lao trong thế giới, và, do đó, đã mang lại quyền lực, danh dự và tiếng tăm cho cá nhân người hành động, nên không phải bản thân sự vĩ đại thuộc về cá nhân, mà chỉ là những kết quả đặc thù và ngoại tại ấy mà thôi. | Và cũng vì phương diện đặc thù này là một kết quả [của hành động của cá nhân], nên chính đó là lý do để xem phương diện này đã là mục đích, và thậm chí là mục đích duy nhất của hành động.

- Lối suy nghĩ như thế bám chặt một cách cứng nhắc vào phương diện chủ quan của những cá nhân vĩ đại ấy – vì cơ sở của chính lối suy nghĩ ấy cũng có tính chủ quan – và bỏ qua yếu tố thực thể trong tòa nhà của sự hư vinh do nó tự dựng nên. Đó chính là nhãn quan [thiếu cận] của “những gã bồi phòng tâm lý học: dưới mắt bọn họ, không hề có những bậc anh hùng, song không phải vì những bậc anh hùng không phải là anh hùng, mà vì những gã bồi phòng chỉ là những gã bồi phòng”! (Xem: *Hiện tượng học Tinh thần*, tr. 616)⁽¹⁸⁵⁾.

⁽¹⁸⁵⁾ Câu danh ngôn nổi tiếng của Pháp: “Không ai là kẻ anh hùng dưới mắt người bồi phòng của mình” thường được xem là của Bà Marie de Rabutin-Chantal, nữ bá tước vùng Sévigné (1626-1696). Nhưng, bằng chứng gần đây cho thấy đó là của Bà Cornuel (1605-1694). Nhưng, ý tưởng này đã có từ trước: “Ít ai được người đồng hương mình ngưỡng mộ” (Montaigne, 1533-1592) như kiểu “Bụt nhà không thiêng” ở ta. Trước đó nữa, khi Hermodotus

Giải thích thêm (H):

“In magnis voluisse sat est” (Latinh: “trong những việc lớn, cần có ý chí là đủ”); câu ấy có nghĩa đúng đắn rằng ta cần phải ham muốn những việc lớn lao, nhưng ta cũng phải có năng lực thực hiện chúng, nếu không, sự mong muốn của ta chỉ là vô ích. Vòng nguyệt quế của sự mong muốn đơn thuần là những lá cây khô chưa từng biết tới màu xanh.

§125

Tính chủ thể, với nội dung *đặc thù* của nó về *sự an lạc*, đã phản tư vào trong mình và là vô hạn, và, do đó, cũng có quan hệ với cái phổ biến, với ý chí tồn tại tự-mình. Mômen [phổ biến] này, thoạt đầu được thiết định bên trong bản thân tính đặc thù, bao hàm *sự an lạc của những người khác* – hay, trong sự quy định hoàn chỉnh nhưng hoàn toàn trống rỗng của nó, bao hàm sự an lạc của *tất cả mọi người*. Như thế, sự an lạc của *nhiều người khác* nói chung cũng là một mục đích cốt yếu và là quyền của tính chủ thể. Nhưng, vì lẽ *cái phổ biến tồn tại tự-mình-và-cho-mình*, phân biệt với các [loại] nội dung đặc thù ấy, cho tới nay, chưa

ngợi ca danh tướng Antigonus xứ Marcedonie (khoảng 382-301 tr. C.N) là “Con của Mặt trời”, viên tướng trả lời: “Người hầu của ta lại không biết điều ấy!” (Plutarch, *Apothegms*, “Antigonus”). Tuy nhiên, Hegel là người đầu tiên thêm vào: “Nhưng không phải bậc anh hùng không phải là anh hùng mà vì những gã bồi phòng chỉ là những gã bồi phòng” (*Hiện tượng học Tinh thần*, BVNS dịch và chú giải, Sđd, tr. 1294). Hai năm sau, Goethe nhắc lại trong quyển *Die Wallverwandtschaften/Những tương tự chọn lọc*: “Người ta thường nói rằng không có bậc anh hùng trước mắt kẻ bồi phòng. Chỉ bởi vì anh hùng mới nhận ra anh hùng, còn kẻ bồi phòng có lẽ chỉ biết đánh giá những kẻ ngang vai với mình” (Sđd, Phần 5, Chương 2; Tác phẩm VI, tr. 398).

được quy định xa hơn [cấp độ của] pháp quyền [trừu tượng], nên những mục đích ấy của tính đặc thù – do khác với cái phổ biến – có thể phù hợp với cái phổ biến mà cũng có thể không phù hợp.

§126

Tuy nhiên, tính đặc thù của tôi, giống như của những người khác, chỉ là một *quyền* trong chừng mực tôi là *tự do*. Vì thế, tính đặc thù ấy không thể tự khẳng định mà mâu thuẫn lại với cơ sở thực thể^(a) của nó; và một ý định thúc đẩy sự an lạc của tôi và của những người khác – nhất là trong trường hợp sau được gọi là *một ý định luân lý* – không thể [được dùng để] biện minh cho *một hành động phi pháp*.

Nổi bật ở đây là một trong các châm ngôn đối bại của thời đại chúng ta, khi cho rằng ta cần quan tâm đến cái gọi là *ý định luân lý* đằng sau những hành động *phi pháp*, và mừng tượng ra những chủ thể tồi tệ với trái tim tốt lành mong muốn điều phải làm về luân lý, tức những tấm lòng mong muốn sự an lạc cho chính mình và có lẽ cả cho những người khác nữa. | Châm ngôn này bắt nguồn một phần từ thời kỳ “thiện tâm” trước Kant^{(b)(186)} và, chẳng hạn, tạo nên nội dung tinh túy của những

(a) ihrer substantiellen Grundlage / this substantial basis on which it rests / son princip substantiel; (b) aus der vorkantischen Periode des guten Herzens / from the pre-Kantian period of sensibility / un héritage de la période prékantienne des sentimentalisme.

(186) Xem: PhG (*Hiện tượng học Tinh thần*), “Quy luật của trái tim”, BVNS, Sdd, tr. 735 và tiếp.

vở kịch quen thuộc và đầy kịch tính cảm động⁽¹⁸⁷⁾. Nhưng, học thuyết này cũng đã sống dậy trong hình thái còn cực đoan hơn, biến nhiệt tình nội tâm và những sự xúc cảm, tức, *hình thái* của tính đặc thù xét như tính đặc thù, thành tiêu chuẩn cho cái gì là công chính, là hợp lý tính, là tuyệt vời. Kết quả là, những tội ác và các nguyên lý dẫn đạo cho chúng – kể cả khi các nguyên lý này chỉ là những sự tưởng tượng tầm thường nhất, nông cạn nhất và là những tư kiến điên rồ – được xem như là công chính, hợp lý tính và tuyệt vời với lý do chúng bắt nguồn từ *xúc cảm* và *lòng nhiệt tâm*^(a) (Xem thêm chi tiết trong phần *Nhận xét* cho §140 sau đây).

- Thêm vào đó, ta cần ghi nhớ rằng quan điểm từ đó pháp luật và sự an lạc được xem xét ở đây chính là pháp quyền *hình thức* và sự an lạc đặc thù của cá nhân riêng lẻ. | Cái gọi là cái “*tối hảo phổ biến*”^(b) hay *sự an lạc [thịnh vượng]* của Nhà nước, tức pháp quyền của Tinh thần cụ thể và hiện thực, lại là một lĩnh vực hoàn toàn khác, trong đó pháp quyền hình thức chỉ là một mômen phụ thuộc như là sự an lạc và hạnh phúc của cá nhân riêng lẻ. Trên kia (Xem §29), ta đã lưu ý rằng một trong những sai lầm thông thường nhất của sự trừu tượng là quá nhấn mạnh đến quyền tư pháp và sự an lạc riêng tư như là *có giá trị tự-mình-và-cho-mình* trong sự đối lập lại với tính phổ biến của Nhà nước.

(a) aus dem Gemüt und aus der Begeisterung / based on the emotions and on enthusiasm / viendraient du sentiment et l'enthousiasme; (b) das allgemeine Beste / the Common weal or welfare of the state / Intérêt général.

(187) Có lẽ ám chỉ vở kịch *Những tướng cướp/Die Räuber* (1781) của F. Schiller (Xem: Schiller, Werke/Tác phẩm I, Frankfurt: Insel, 1966, tr. 5-130), trong đó Franz Moor, một thanh niên bị tước đoạt phi pháp quyền thừa kế đã tổ chức một nhóm cướp để “trừ gian diệt bạo”. Vở kịch này của Schiller là tác phẩm nổi tiếng nhất thuộc loại “thể thiên hành đạo” vốn khá phổ biến trong nền kịch nghệ của nước Đức thời kỳ *Bão táp và xung kích (Sturm und Drang)* vào những năm 1770.

Giải thích thêm (H):

Khi một người chuyên nghề phỉ báng người khác tự biện hộ rằng: “il faut donc que je vive” [tiếng Pháp: “Tôi cần phải sống đã!”] thì câu trả lời đích đáng là “je n'en vois pas la nécessité” [tiếng Pháp: “Ta không thấy sự cần thiết phải sống!”]⁽¹⁸⁸⁾. Bởi vì sinh mệnh, khi đối đầu với lĩnh vực cao hơn của sự tự do, tuyệt nhiên không cần thiết chút nào cả. Khi Thánh Crispin đi ăn cắp da để đóng giày cho người nghèo, hành động của Ngài vừa có luân lý, vừa phi pháp, và, do đó, là vô hiệu⁽¹⁸⁹⁾.

§127

Tính đặc thù của những lợi ích của ý chí tự nhiên, nếu gộp chung lại như một tính toàn thể đơn giản, chính là sự tồn tại-hiện có của cá nhân như là mạng sống. Trong sự nguy hiểm cực độ và trong sự xung đột với tài sản sở hữu hợp pháp của một ai đó, mạng sống này có thể yêu sách không phải một sự cho phép mà là một quyền, đó là quyền khẩn cấp khi nguy khốn^{(a)(190)}, vì các lựa chọn khác là một sự thương tổn vô hạn đến sự tồn tại với việc đánh

^(a) Notrecht / right of necessity / droit de détresse.

⁽¹⁸⁸⁾ Tương truyền đây là lời đáp của Hồng y Richelieu trước lời xin lỗi của một kẻ chuyên phỉ báng, vu cáo người khác.

⁽¹⁸⁹⁾ Thánh Crispin và Thánh Crispinian (thế kỷ III s.CN) là hai anh em thuộc một gia đình quý tộc La Mã cải đạo sang Kitô giáo. Hai vị là thánh bổn mạng của nghề thuộc da. Không rõ Hegel dẫn ví dụ này từ nguồn nào, vì không ai tìm thấy bằng chứng trong lịch sử. Xem: Sabine Baring-Gould, *Lives of the Saints / Cuộc đời các Thánh* (Edinburgh: John Grant, 1914), Tháng mười, Phần 2, tr. 628-630. Dẫn theo H.B. Nisbet.

⁽¹⁹⁰⁾ “Quyền khẩn cấp khi nguy khốn”/Notrecht, Xem Kant, MS (*Metaphysik der Sitten/Siêu hình học đức lý. Học thuyết về pháp quyền*), 235-236/41-42.

mất toàn bộ mọi quyền, còn việc xâm phạm [người khác] chỉ liên quan đến một sự hiện hữu cá biệt và có giới hạn của sự tự do, qua đó quyền xét như là quyền và năng lực pháp lý của phía bị xâm phạm vẫn tiếp tục được thừa nhận (vì chỉ xâm phạm một tài sản sở hữu *nhất định*).

Từ quyền khẩn cấp khi nguy khốn nảy sinh “hành động bất khả kháng” [*beneficium competentiae*]^(a), qua đó một người mắc nợ được phép giữ lại dụng cụ, đồ nghề nông nghiệp, quần áo và nói chung những của cải – tức, tài sản sở hữu của người chủ nợ – xét ra cần thiết để duy trì sự sống, kể cả để tương xứng với cương vị xã hội của người mắc nợ.

Giảng thêm (H):

Mạng sống [hay đời sống] – như là tính toàn thể của những mục đích – có một quyền đối lập lại với pháp quyền trùu tượng. Chẳng hạn, nếu một người ăn trộm bánh mì để cứu mạng sống của chính mình thì tuy xâm phạm sở hữu của người khác, nhưng thật không công chính nếu xem hành động ấy như một sự ăn trộm thông thường. Nếu một người đang bị đe dọa tính mạng mà không được phép tìm những biện pháp để tự cứu mình, thì người ấy ắt chịu số phận như là kẻ vô quyền, và khi bị tước mạng sống, thì toàn bộ sự tự do của người ấy cũng bị phủ định. Tất nhiên, để bảo đảm đời sống, cần có nhiều yêu cầu và khi nhìn về tương lai, ta phải quan tâm đến những chi tiết ấy. Nhưng điều duy nhất cần thiết lúc này là phải sống đã, còn tương lai không phải là cái gì tuyệt đối, và đây rẫy những bất trắc. Do đó, chỉ có sự nguy khốn khẩn cấp (Not) của giây phút

^(a) Wohltat der Kompetenz / benefit of competence / bénéfice de l'immunité.

hiện tại mới có thể biện minh cho một hành động phi pháp, vì nếu không có hành động ấy thì, đến lượt nó, lại mắc phải một sự phi pháp khác – đó là sự phi pháp hay phản-công lý tối hậu, tức sự phủ định toàn bộ hiện hữu của sự tự do. Ở đây, cần phải có *beneficium competentiae*⁽¹⁹¹⁾, vì, trong những hoàn cảnh tương tự hay gần gũi, người ta có quyền đòi hỏi rằng mình không phải tự hy sinh hoàn toàn cho luật pháp.

§128

Sự nguy khốn khẩn cấp (Not) như thế bộc lộ sự hữu hạn và, do đó, sự ngẫu nhiên, bất tất của cả luật pháp lẫn sự an lạc – của sự tồn tại-hiện có (Dasein) trừu tượng của sự tự do phân biệt với sự hiện hữu (Existenz) của nhân thân đặc thù, và của lĩnh vực ý chí đặc thù phân biệt với tính phổ biến của pháp luật. Qua đó, tính chất phiến diện và ý thể của chúng được thiết định, giống như nó đã được quy định cho chúng ở trong Khái niệm về chúng. Pháp luật đã xác định (Xem: §106) sự tồn tại-hiện có (Dasein) của nó như là ý chí đặc thù; và bản thân tính chủ thể, trong tính đặc thù bao trùm của nó, là sự tồn tại-hiện có của tự do (Xem: §127), giống như nó đang tồn tại tự-mình, như là sự tự-quan hệ vô hạn của ý chí, tức phương diện phổ biến của tự do. Hai mômen ở trong pháp luật và tính chủ thể, được hợp nhất lại như thế để đạt tới sự thật và sự đồng nhất của chúng – mặc dù thoát đầu vẫn còn là một quan hệ *tương đối* với nhau mà thôi – chính

(191) *Beneficium competentiae*: theo một số điều luật rút ra từ Luật La Mã, một người đang nợ hay một kẻ thua kiện có thể không bị đòi hỏi phải trả tiền nhiều hơn số phương tiện được phép (*quantum facere potest*), chẳng hạn, họ không thể bị tước đoạt hết dụng cụ cần thiết để sản xuất và sinh sống (Xem: Justinian, *Institutes* 4.6.29, 37-38).

là *cái Thiện*^(a) (như là cái phổ biến đã được lấp đầy, đã được quy định tự-mình-và-cho-mình) và *lương tâm*^(b) như là tính chủ thể nhận biết bên trong mình^{(c)(192)} và quy định nội dung của mình ở bên trong mình.

^(a) das Gute / the Good / le Bien; ^(b) das Gewissen / the conscience / la conscience [morale]; ^(c) die in sich wissende und in sich den Inhalt bestimmende unendliche Subjektivität / as infinite and inwardly knowing subjectivity which determines its content within itself / en tant que subjectivité infinie, ayant la connaissance intérieure de soi et déterminant son contenu à l'intérieur d'elle-même.

⁽¹⁹²⁾ Ở đây, và trong suốt Chương Ba tiếp theo (§129-§141), Hegel khai thác mối quan hệ từ nguyên giữa các chữ *Gewissen* (lương tâm), *Wissen* (sự hiểu biết hay cái Biết) và *Gewißheit* (sự xác tín) để vạch ra sự tương đồng về ý nghĩa của ba khái niệm này. Rất tiếc cách lý giải bằng từ nguyên này khó có thể diễn đạt trọn vẹn trong tiếng Việt (và cả trong nhiều ngôn ngữ khác như Anh, Pháp...).

CHƯƠNG BA

CÁI THIỆN VÀ LƯƠNG TÂM ⁽¹⁹³⁾

§129

Cái Thiện là *Ý niệm*, như là sự thống nhất giữa Khái niệm về ý chí và ý chí đặc thù, trong đó pháp quyền trừu tượng, sự an lạc, tính chủ thể của cái Biết và sự bất tất của tồn tại-hiện có (Dasein) bên ngoài – như là những cái độc lập tự tồn riêng cho chính mình – đều được *thải hồi*^(a), nhưng chúng đồng thời, về bản chất, cũng được *bao hàm* và được *bảo lưu*^(b) ở trong đó. – [Cái Thiện là] *sự tự do đã được thực hiện*, là *cứu cánh tối hậu* và *tuyệt đối của thế giới*.

^(a) aufgehoben / superseded / supprimés; ^(b) darin enthalten und erhalten sind / contained and preserved within it / y sont contenus et conservés.

⁽¹⁹³⁾ Với Hegel, chữ *ý thức* (*Bewußtsein*) và *Tự-ý thức* (*Selbstbewußtsein*) liên quan nhiều hơn đến chữ *cái Biết* (*Wissen*) hay *nhận thức* (*Erkenntnis*) nói chung. Trong khi đó, chữ *lương tâm* (*Gewissen*) gần gũi với chữ *sự xác tín* (*Gewißheit*), hay chính xác hơn, *sự xác tín về chính mình*. Khác với Rousseau khi xem lương tâm là “quan tòa công minh về điều thiện và điều ác, làm cho con người giống như Thượng đế, và với Kant: lương tâm là tòa án nội tâm, theo tinh thần của giáo phái Calvin, Hegel xem lương tâm chỉ là một *sự xác tín đơn thuần chủ quan* có thể xa rời chân lý và lấy cái ác làm cái thiện. Vì thế (Xem §137), Hegel đặt vấn đề về lương tâm *dịch thực* hay *đúng thật*; đó là sự mong muốn điều Thiện tự-mình-và-cho-mình. Với Hegel, điều này chỉ xuất hiện ở cấp độ của *đời sống đạo đức* (*Sittlichkeit*) (Xem: Phần ba, §142 và tiếp). Xem thêm: EL (*Bách khoa thư*) III, §511 và *Chú giải dẫn nhập*: 6.4.

Giải thích thêm (H):

Trong thực tế, cấp độ nào cũng là Ý niệm cả, nhưng các cấp độ sớm hơn chỉ chứa đựng Ý niệm trong hình thức trừu tượng hơn. Chẳng hạn, ngay cả cái “Tôi” như là tính nhân thân cũng đã là Ý niệm, nhưng đó là trong hình thái trừu tượng nhất của nó [Xem: §§34, 35]. Vì thế, cái Thiện là Ý niệm đã được quy định xa hơn, là sự thống nhất giữa Khái niệm về ý chí và ý chí đặc thù. Nó không [còn] thuộc về pháp quyền trừu tượng nữa, mà có một nội dung hoàn chỉnh, và nội dung thực chất^(a) của nó tạo nên cả pháp luật lẫn sự an lạc.

§130

Bên trong Ý niệm này, sự an lạc không có giá trị hiệu lực độc lập (für sich) như là sự tồn tại-hiện có (Dasein) của ý chí cá biệt và đặc thù, mà chỉ như là sự an lạc *phổ biến tự-mình*, tức là, trong sự tương ứng với sự tự do; sự an lạc không phải là một cái Thiện không có *pháp luật*. Cũng giống như thế, pháp luật không phải là cái Thiện không có sự an lạc (*fiat iustitia* không nhất thiết phải có việc *pereat mundus* như là hậu quả!)(¹⁹⁴). Như thế, vì

^(a) Gehalt / import / bản Pháp của Robert Derathé bỏ sót cả đoạn *Giải thích thêm* này (1998, tr. 168).

⁽¹⁹⁴⁾ *Fiat justitia, pereat mundus* [Latinh: Công lý phải được thực hiện, cho dù thế giới có điều tàn], Hegel tách câu này ra làm hai. Câu này được gán cho Hoàng đế Ferdinand I (1503-1564, trị vì 1556-1564) (Manlius, *Loci Communas* 2.290). Kant cũng đã trích dẫn và tán thưởng trong đoạn văn “khét tiếng” về tính công lý của hình phạt tử hình cho tội giết người: “Nếu công lý bị điều tàn thì con người không còn xứng đáng để tồn tại trên mặt đất này nữa... Cho dù một xã hội dân sự tự giải tán do sự đồng thuận của toàn bộ mọi thành viên đi nữa, thì... kẻ giết người cuối cùng còn ở trong tù cũng phải bị hành quyết trước đã... bởi nếu không làm được như thế, tất mọi thành viên

lẽ cái Thiện tất yếu phải được hiện thực hóa thông qua ý chí đặc thù, và vì lẽ nó đồng thời là bản thể [thực thể] của ý chí đặc thù, nên cái Thiện có *một quyền tuyệt đối*, phân biệt với pháp quyền trừu tượng của sự sở hữu và với các mục đích đặc thù của sự an lạc. Trong chừng mực từng mỗi mômen này của cái sau được phân biệt với cái Thiện, mỗi mômen chỉ có giá trị hiệu lực trong mức độ nó phù hợp với cái Thiện và phục tùng cái Thiện.

§131

Đối với ý chí chủ quan, cái Thiện cũng là có tính bản chất một cách tuyệt đối, và ý chí chủ quan chỉ có giá trị và phẩm giá trong chừng mực sự thức nhận và ý định của nó phù hợp với cái Thiện. [Nhưng], trong chừng mực cái Thiện ở *cấp độ hiện nay* vẫn mới là *Ý niệm trừu tượng* này về cái Thiện, nên ý chí chủ quan chưa được thiết định như là đã được tiếp thu vào trong cái Thiện và phù hợp với cái Thiện. Tức là, nó chỉ mới có *mối quan hệ* với cái Thiện, một quan hệ nơi đó cái Thiện *cần phải*^(a) là cái thực thể^(b) của nó, là nơi nó *cần phải* biến cái Thiện thành mục đích và thực hiện mục đích ấy – cũng giống như chỉ ở trong ý chí chủ quan, cái Thiện, đến lượt mình, mới có được sự trung giới [phương tiện] để đi vào trong hiện thực.

^(a) Soll / ought to / doit être; ^(b) das Substantielle / substantial character / être substantiel.

phải bị xem là đồng lõa trong việc vi phạm công cộng đối với công lý pháp quyền” (Kant, MS (*Siêu hình học về đức lý, Học thuyết về pháp quyền*), 332-333/100-102).

Giảng thêm (H):

Cái Thiện là sự thật [hay chân lý] của ý chí đặc thù, nhưng ý chí chỉ là cái do chính mình thiết định nên: nó không phải là thiện từ bản tính tự nhiên, trái lại chỉ trở thành mình thông qua nỗ lực làm việc của chính mình. Ngược lại, bản thân cái Thiện – không có ý chí chủ quan – thì chỉ là một sự trừu tượng, thiếu bản tính thực tại là cái chỉ đạt được thông qua ý chí chủ quan. Vậy, theo đó, sự phát triển của cái Thiện có ba cấp độ:

- 1. Cái Thiện phải là một ý chí đặc thù cho tôi, vì bản thân tôi là một ý chí, và tôi phải biết nó;*
- 2. bản tính của cái Thiện phải được nêu rõ và các sự quy định đặc thù của cái Thiện phải được triển khai;*
- 3. và cuối cùng, cái Thiện phải được xác định cho chính nó và được đặc thù hóa như là tính chủ thể vô hạn tồn tại cho-mình. Sự quy định nội tâm này chính là **lương tâm**.*

§132

Quyền của ý chí chủ quan là ở chỗ: điều gì nó thừa nhận như là có giá trị hiệu lực thì cũng phải được nhận thức như là thiện; và ý chí chủ quan được xem là chịu trách nhiệm về một hành động – hành động là chuyển dịch mục đích thành tính khách quan bên ngoài – như là công chính hoặc phi pháp, thiện hoặc ác, hợp pháp hoặc phi pháp^(a), dựa theo kiến thức của ý chí chủ quan về giá trị của hành động trong tính khách quan này.

^(a) rechtlich oder unrechtlich, gut oder böse, gesetzlich oder ungesetzlich / right or wrong, good or evil, legal or illegal / juste ou injuste, bonne ou mauvaise, légale ou illégale.

Cái Thiện, nói chung, là bản chất của ý chí trong *tính bản thể* [*tính thực thể*] và *tính phổ biến* của nó – [đó là] ý chí trong sự thật [hay chân lý] của nó; vì thế cái Thiện chỉ tuyệt đối tồn tại ở trong tư duy và thông qua tư duy. Cho nên, sự khẳng định rằng con người không thể nhận thức được cái đúng thật mà chỉ làm việc với những hiện tượng, rằng tư duy làm tổn hại cho ý chí thiện, những quan niệm như thế không chỉ tước bỏ giá trị và phẩm giá trí tuệ mà cả mọi giá trị và phẩm giá đạo đức ra khỏi Tinh thần.

- Quyền không thừa nhận những gì tôi không nhận thức như là hợp lý tính là quyền tối cao của chủ thể, nhưng, do sự quy định mang tính chủ quan của nó, quyền ấy đồng thời *chỉ có tính hình thức đơn thuần*^(a), trong khi đó, *quyền của cái hợp lý tính* – như là cái khách quan – đối với chủ thể, lại vẫn cứ được xác lập vững chắc.
- Do sự quy định đơn thuần hình thức này của nó, sự nhận thức có thể là *đúng* mà cũng có thể chỉ là *tư kiến đơn thuần* và là *sai lầm*. Từ quan điểm của lĩnh vực còn mang tính luân lý [như hiện nay], việc cá nhân đạt tới được quyền nhận thức này tùy thuộc vào sự giáo dục [đào luyện văn hóa] chủ quan, đặc thù của họ. Tôi có thể tự đòi hỏi mình và xem như một quyền chủ quan của tôi rằng nhận thức của tôi về một nghĩa vụ bó buộc phải được đặt cơ sở trên những lý lẽ *thiện* và tôi cần phải có sự xác tín về nó, và, thêm vào đó, tôi cần phải thừa nhận nó dựa vào Khái niệm và bản tính của nó. Nhưng, bất kể tôi có thể đòi hỏi như thế nào để thỏa mãn sự tin chắc^(b) của tôi rằng một hành động là tốt, được phép hay không được phép làm – tức, trong phương diện ấy, tác nhân chịu trách nhiệm về việc

^(a) formell / merely formal / formel; ^(b) Überzeugung / conviction / conviction intime.

làm của mình -- thì tôi vẫn không đụng chạm gì đến *quyền của tính khách quan*.

- Quyền nhận thức cái *Thiện* nói trên khác với quyền nhận thức về *hành động* xét như là hành động (Xem: §117). Liên quan đến hành động, *quyền của tính khách quan* có hình thái sau đây: vì lẽ hành động là một sự biến đổi phải hiện hữu trong một thế giới hiện thực, và, do đó, đi tìm sự [được] thừa nhận ở trong đó, nên nói chung, nó phải phù hợp với những gì *được thừa nhận như là có giá trị hiệu lực* trong thế giới ấy. Ai muốn có một hành động trong thế giới hiện thực thì, *khi làm điều ấy*, phải phục tùng những luật lệ của nó và thừa nhận quyền của tính khách quan.
- Tương tự như thế, trong *Nhà nước*, với tư cách là *tính khách quan* của Khái niệm về lý tính, *việc quy kết trách nhiệm pháp lý*^(a) không được dừng lại ở những gì cá nhân xem là phù hợp hay không phù hợp với lý tính của mình, hoặc ở sự nhận thức chủ quan của cá nhân về sự công chính hay phi pháp, tốt hay xấu hoặc ở những gì cá nhân có thể đòi hỏi nhằm thỏa mãn sự tin chắc của mình. Trong lĩnh vực khách quan này, quyền nhận thức áp dụng vào việc nhận thức *tính hợp pháp* hoặc *không hợp pháp*, tức, vào việc nhận thức những gì *đã được thừa nhận* như là pháp luật *hiện hành*, và gói gọn trong ý nghĩ gần gũi nhất của nó, đó là việc *biết* như là sự *quen thuộc* với những gì là hợp pháp và, trong chừng mực đó, có tính chất bắt buộc. Do tính công khai của những điều luật và tính phổ biến của những tập tục^(b), Nhà nước lấy đi khỏi quyền nhận thức phương diện đơn thuần hình thức của nó lẫn tính ngẫu nhiên, bất tất mà quyền này vẫn còn có đối với chủ thể bên trong quan điểm của cấp độ hiện nay [quan điểm của Luân lý]. Chính quyền

^(a) die gerichtliche Zurechnung / legal responsibility / la responsabilité juridique; ^(b) Sitten / customs / moeurs.

của chủ thể biết [hay quen thuộc] hành động của mình trong sự quy định của nó như là tốt hay xấu, hợp pháp hay không hợp pháp dẫn đến hậu quả là giảm nhẹ hoặc xóa bỏ năng lực bị quy kết trách nhiệm pháp lý cho trẻ em, người bị tâm thần hay mất trí. Tuy nhiên, không thể xác định một ranh giới nhất định cho các trạng thái này và cho năng lực bị quy kết trách nhiệm pháp lý của chúng. Nhưng, việc biến sự mù quáng nhất thời, sự kích động của bản năng, tình trạng say rượu hay nói chung, những gì được mô tả như là sức mạnh của các động lực cảm tính (loại trừ những gì là nguyên nhân cho quyền khẩn cấp khi nguy khốn như đã nói ở §127) thành các lý do trong việc quy kết và xác định bản thân *tội ác* và *tính chế tài* của nó và xem các tình trạng ấy là lý do để xóa bỏ *tội trạng* của kẻ phạm tội, thì, như đã nói (Xem: §100 và *Nhận xét* cho §120), một lần nữa, người ta đã phủ nhận quyền và danh dự của con người, bởi bản tính của con người cốt yếu là một cái gì phổ biến chứ không phải một cái nhất thời trừu tượng và một mảnh vỡ riêng lẻ của sự hiểu biết.

- Giống như nội dung việc làm của một kẻ phóng hỏa giết người không phải là một mảnh gỗ nhỏ bé, cô lập bị châm lửa mà là cái phổ biến bên trong hành động ấy, – tức, toàn bộ ngôi nhà – thì cũng thế, bản thân kẻ phóng hỏa giết người, xét như một chủ thể, không chỉ là phương diện cá biệt của giây phút *này* hay chỉ là sự nóng giận muốn trả thù như một xúc cảm cô lập. | Nếu giả sử người ấy chỉ là như thế, ắt không khác gì một con thú dữ đang say máu gây hại và ta chỉ việc đập vào đầu nó.
- Ta thường nghe bảo rằng người phạm tội – vào giây phút hành động – phải có một *sự hình dung rõ ràng* về sự phi pháp và tính bị chế tài trước khi người ấy có thể bị quy kết trách nhiệm về hành động ấy như là một tội ác. | Đòi hỏi ấy có vẻ như bảo tồn quyền của tính chủ quan luân lý của người phạm tội, nhưng trong thực tế, đã phủ nhận bản tính tự nhiên cố hữu của người ấy như là một sinh vật có lý tính, bởi bản tính này, trong

sự hiện diện tích cực của nó, không bị gói gọn trong hình thái được giả định trong tâm lý học của Wolff – đó là hình thái của sự *hình dung rõ ràng* –, và chỉ trong trường hợp điên rồ, mất trí thì sự hình dung này mới bị xáo trộn như là tách rời khỏi sự nhận thức và sự tiến hành những việc làm riêng lẻ⁽¹⁹⁵⁾.

- Lĩnh vực trong đó các tình huống nói trên được xem xét như là căn cứ để giảm nhẹ hình phạt không phải là lĩnh vực của pháp quyền mà là lĩnh vực của sự *xá miễn*^(a).

^(a) Gnade / clemency / grâce.

⁽¹⁹⁵⁾ Tham chiếu trực tiếp ở đây là Christian Wolff (Xem: §15) và học thuyết của Wolff về các ý tưởng *rõ ràng* và *mù mờ* (Xem: Wolff, *Psychologica empirica*, Tập hợp tác phẩm II, 5 (Halle, 1962), §220). Nhưng, ngụ ý phê phán của Hegel có lẽ nhằm vào đối thủ của ông là Fries với lý luận về tính quy kết luân lý (Xem: Fries, *HPP* §§48-52). Fries phân biệt giữa quy kết trách nhiệm pháp lý và luân lý (*HPP*, tr. 186-203). Về trách nhiệm pháp lý, câu hỏi đơn giản là tác nhân có hành động cố ý [có ý định] hay không (*HPP*, tr. 189-190). Về trách nhiệm luân lý, theo Fries, cần phân biệt giữa những gì có nguồn gốc từ bản tính tự nhiên và những gì đến từ sự tự do của tác nhân (*HPP*, tr. 190-191). Theo Fries, hành vi phải được đánh giá về luân lý bằng mức độ được thúc đẩy bởi nghĩa vụ. Động cơ này có khi có thể nảy sinh từ *tình cảm* luân lý được Fries gọi (bằng thuật ngữ của trường phái Leibniz-Wolff) là “*ý tưởng mù mờ*”, tức ý tưởng không được lý giải rõ thành những căn cứ thuần lý (*HPP*, tr. 207-208). Với ông, *năng lực đào luyện* (*Bildungsfähigkeit*) lương tâm là phát triển ý tưởng của con người về nghĩa vụ hướng đến sự *rõ ràng*, để có khi phải sửa sai những gì người ta đã tưởng là nội dung của nghĩa vụ (*HPP*, tr. 208, 210-211, 213-215). Fries không nói rằng con người chỉ chịu trách nhiệm về những hành vi đi liền với những “*ý tưởng rõ ràng*”, nhưng ông chủ trương rằng ta không thể bị lên án vì tuân theo những sự xác tín thành khẩn về luân lý, cho dù việc “*làm rõ*” những ý tưởng luân lý [còn mù mờ] ấy có thể làm cho ta thức tỉnh rằng chúng là sai một cách khách quan (Xem thêm: §140).

§133

Quan hệ của cái Thiện với chủ thể đặc thù là ở chỗ: cái Thiện là *cái bản chất của ý chí của chủ thể*; vì thế, trong mỗi quan hệ này, ý chí của chủ thể có một *sự ràng buộc bốn phận tuyệt đối*^(a). Vì lẽ *tính đặc thù* [còn] khác biệt với cái Thiện và nằm trong ý chí chủ quan, nên cái Thiện thoát đầu chỉ là sự quy định của *tính bản chất trừu tượng chung chung*^(b) – đó là *nghĩa vụ*^(c). | Cũng do sự quy định này mà *nghĩa vụ phải được làm chỉ vì nghĩa vụ mà thôi*⁽¹⁹⁶⁾.

Giải thích (H):

Cái [yếu tố] bản chất của ý chí đối với tôi chính là nghĩa vụ. Nhưng, nếu tôi không biết gì hơn rằng cái Thiện là nghĩa vụ của tôi, tôi vẫn còn dừng lại ở cái trừu tượng của nghĩa vụ. Tôi cần phải làm nghĩa vụ vì nghĩa vụ, và đó chính là tính khách quan của tôi theo đúng nghĩa khi tôi hoàn thành tính khách quan ấy trong nghĩa vụ: khi làm nghĩa vụ của tôi, tôi tồn tại-nơi-chính-mình^(d) *và là tự do. Cống hiến và quan điểm cao xa của triết*

^(a) schlechthin seine Verpflichtung / unqualified obligation / obligation; ^(b) der allgemeinen abstrakten Wesentlichkeit / universal abstract essentiality / l'essence universelle abstraite; ^(c) Pflicht / duty / le devoir; ^(d) ich bin bei mir selbst / I am with myself / Je suis auprès de moi-même.

⁽¹⁹⁶⁾ Âm chỉ đạo đức học Kant (Xem: Kant, G397-400/13-16). Tuy nhiên cần lưu ý rằng cách nói quen thuộc của Kant là “từ nghĩa vụ” (*aus Pflicht/from duty*) chứ không nói “vì nghĩa vụ” (*um der Pflicht willen/for duty's sake*) như cách viết của Hegel. Ngoài ra, khác với Kant, khi bảo nghĩa vụ “phải làm vì nghĩa vụ”, Hegel không nhấn mạnh rằng nghĩa vụ phải được làm *chỉ* vì nghĩa vụ. Vả lại, định nghĩa về nghĩa vụ như trên (làm điều công chính và chăm lo cho sự an lạc) khó có thể bảo là vô-nội dung như trong luận cứ chủ yếu của Hegel khi phê phán “chủ nghĩa hình thức” của đạo đức học Kant (Xem: *Chú giải dẫn nhập*: 6.4).

học thực hành của Kant là đã nhấn mạnh đến ý nghĩa này của nghĩa vụ.

§134

Vì lẽ hành động đòi hỏi cho mình một nội dung đặc thù và một mục đích nhất định, trong khi đó, nghĩa vụ – trong sự trừu tượng vừa nói – không chứa đựng điều gì hết về loại này, nên câu hỏi nảy sinh là: *nghĩa vụ là gì?* Đối với định nghĩa này, thoát đầu chưa có gì cả ngoài điều sau đây: làm điều *công chính (Recht)* và chăm lo cho sự *an lạc (Wohl)*; sự an lạc của chính mình và sự an lạc trong sự quy định phổ biến của nó: sự an lạc của những người khác (Xem: §119).

Giải thích thêm (H):

Đây cũng chính là câu hỏi đã đặt ra cho đức Jesus khi ai đó muốn biết họ phải làm gì để được hưởng cuộc sống đời đời⁽¹⁹⁷⁾. Bởi vì phutơng diện phổ biến của cái Thiện hay cái Thiện trong sự trừu tượng thì không thể được thực hiện như một sự trừu tượng; nó phải có thêm sự quy định của tính đặc thù.

§135

Tuy nhiên, các sự quy định này lại không được chứa đựng trong sự quy định của bản thân nghĩa vụ. | Nhưng vì cả hai đều là có-

(197) “Jesus phán bảo anh ta: “Nếu người muốn là hoàn hảo thì hãy đi và bán hết những gì người có, đem cho người nghèo; người sẽ có cả một kho báu trên thiên đường, rồi hãy đến đây và đi theo Ta”. Nhưng khi chàng thanh niên nghe nói như thế, bèn bỏ đi đầy lo âu, vì anh ta có tài sản rất lớn” (Kinh Thánh, Mathơ 19: 20-22; Thánh Luca 10:25).

điều kiện và bị hạn chế, nên chúng dẫn đến bước chuyển sang lĩnh vực cao hơn của *cái vô-điều kiện*, lĩnh vực của nghĩa vụ. Thế nhưng, bản thân nghĩa vụ, trong chừng mực là cái bản chất hay cái phổ biến trong Tự-ý thức luân lý khi quan hệ bên trong mình với *chỉ* chính mình mà thôi, không có gì khác hơn là tính phổ biến trừu tượng mà sự quy định của nó là *sự đồng nhất không có nội dung* hay nói khác đi, là *cái khẳng định* trừu tượng, tức, cái vô-quy định.

Cho dù việc nhấn mạnh đến sự tự-quy định [sự tự quyết] vô điều kiện và thuần túy của ý chí như là gốc rễ của nghĩa vụ là có tính cơ bản đến mấy đi nữa, cũng như sự nhận thức về ý chí chỉ có được cơ sở vững chắc và điểm xuất phát là từ khi có triết học của Kant với tư tưởng về sự tự trị vô hạn của ý chí (Xem: §133), thì việc bám chặt vào quan điểm đơn thuần có tính luân lý mà không có sự quá độ sang Khái niệm về đời sống đạo đức (Sittlichkeit) đã khiến cho thành tựu này biến thành một *chủ nghĩa hình thức trống rỗng* và hạ thấp Khoa học luân lý xuống thành một sự nói suông về nghĩa vụ vì nghĩa vụ. Từ một quan điểm như thế không thể nào có được một học thuyết nội tại về nghĩa vụ. | Cố nhiên người ta có thể lấy một chất liệu từ bên ngoài đưa vào, và qua đó, đi tới những nghĩa vụ *đặc thù*, nhưng, xuất phát từ sự quy định như thế về nghĩa vụ – như là từ việc thiếu hẳn sự mâu thuẫn, từ sự trùng hợp đơn thuần hình thức với chính mình – tức không gì khác hơn là việc thiết định cứng nhắc tính vô-quy định trừu tượng, ta không thể nào chuyển sang việc xác định những nghĩa vụ đặc thù; cũng như khi xem xét một nội dung đặc thù cho hành động thì cũng không có một tiêu chuẩn nào trong nguyên tắc ấy để xem nó có phải là một nghĩa vụ hay không. Ngược lại, mọi kiểu hành động vô-luân lý và phi pháp đều có thể biện minh được bằng cách này.

- Hình thức tiếp theo của Kant – năng lực của một hành động được hình dung như là *châm ngôn phổ biến* – tuy có mang lại

sự hình dung *cụ thể hơn* về một tình trạng, nhưng tự nó cũng không chứa đựng một nguyên tắc nào khác hơn là việc thiếu sự mâu thuẫn và là sự đồng nhất đơn thuần hình thức đã nói.

- Bảo rằng *không có sự sở hữu* thì tự nó cũng không có sự mâu thuẫn nào, chẳng khác gì bảo rằng dân tộc này, dân tộc kia, hay gia đình v.v... không hiện hữu hay bảo rằng *không hề có con người nào sống cả*. Song, một khi đã xác định và tiền-giả định rằng sở hữu và cuộc sống con người là có thật và cần phải được tôn trọng, thì mới quả là một sự mâu thuẫn khi ăn trộm hay giết người: một sự mâu thuẫn chỉ diễn ra với một cái gì đó, nghĩa là, với một nội dung, và nội dung này đã hiện diện một cách cơ bản như là một nguyên tắc *đã được xác lập*. Chỉ trong quan hệ với một nguyên tắc như thế thì một hành động mới là phù hợp hoặc mâu thuẫn lại với nó. Nhưng, nếu nghĩa vụ cần phải được mong muốn đơn thuần như một nghĩa vụ chứ không phải vì nội dung của nó, thì đó là một *sự đồng nhất hình thức* tất yếu loại trừ mọi nội dung và mọi sự quy định.

Các Nghịch lý [Antinomien] và các hình thái tiếp theo của cái *Phải là* miên viễn, trong đó quan điểm đơn thuần có tính luân lý về *mối quan hệ* chỉ chạy luẩn quẩn mà không giải quyết được cũng như không thể vượt ra khỏi cái *Phải là* đơn thuần đã được tôi bàn kỹ trong quyển *Hiện tượng học Tinh thần*, tr. 550 và tiếp và trong *Bách khoa thư các khoa học triết học*, §420 và tiếp⁽¹⁹⁸⁾.

⁽¹⁹⁸⁾ Xem: PhG (*Hiện tượng học Tinh thần*), chương Luân lý, Sđd, BVNS; và EL (*Bách khoa thư*) III, Ấn bản 3, §503-512. Hegel phê phán “sự trống rỗng” và “chủ nghĩa hình thức” trong đạo đức học của Kant chủ yếu trong NR 459-468/75-83.

Giảng thêm (H):

Nếu tritốc đây [Xem: §133, Giảng thêm] ta đã nhấn mạnh rằng quan điểm của triết học Kant là cao cả ^(a) trong chừng mực nó đề ra sự trùng hợp của nghĩa vụ với lý tính, thì ở đây cần vạch rõ rằng quan điểm ấy là khiếm khuyết ở chỗ thiếu mọi sự phân thì ^(b). Bởi lẽ mệnh đề: “Cần xét xem châm ngôn của bạn có thể được đề ra như một nguyên tắc phổ biến hay không” ⁽¹⁹⁹⁾ ắt rất hay ho nếu ta đã có các nguyên tắc nhất định về việc phải hành động như thế nào. Nói cách khác, nếu ta đòi hỏi ở một nguyên tắc rằng nó cũng phải có thể là sự quy định cho một sự ban bố quy luật phổ biến, ắt phải tiên-giả định rằng nó đã có một nội dung; và nếu nội dung này đã có mặt, thì sẽ dễ dàng áp dụng nguyên tắc này. Nhưng, trong trường hợp này, bản thân nguyên tắc lại không có, và tiêu chuẩn không được phép có sự mâu thuẫn chẳng tạo ra được điều gì hết, bởi ở đâu không có gì hết thì cũng không thể có sự mâu thuẫn nào cả.

§136

Do tính chất trừu tượng của cái Thiện nên mômen khác của Ý niệm, tức, tính đặc thù nói chung, rơi vào bên trong tính chủ quan. | Tính chủ quan, trong tính phổ biến đã phản tư vào trong mình của nó, là sự xác tín về chính mình mang tính nội tâm một

^(a) erhaben / sublime / sublime; ^(b) Gliederung / articulation / articulation.

⁽¹⁹⁹⁾ “Chỉ hành động dựa theo châm ngôn mà bạn có thể đồng thời muốn rằng nó phải trở thành một quy luật phổ biến” (Xem: Kant, G 421/39). Kant phát biểu nguyên tắc ấy bằng nhiều cách khác nhau, nhưng không bao giờ đúng theo cách viết của Hegel (Xem thêm: Kant, *Phê phán lý tính thực hành*, NXB Tri thức, 2007, Dẫn luận của BVNS).

cách tuyệt đối, đó chính là cái thiết định nên tính đặc thù và là yếu tố quy định và quyết định: lương tâm.

Giải thích thêm (H):

Ta có thể nói về nghĩa vụ một cách hết sức cao cả, và cách nói ấy tôn vinh con người và làm cho tâm hồn con người tràn ngập niềm tự hào. | Nhưng nếu nó không tiếp tục dẫn đến một sự quy định nào, ắt rút cục sẽ là nhàm chán, vì Tinh thần có quyền chính đáng khi đòi hỏi một tính đặc thù. Trong khi đó, lương tâm là sự cô đơn nội tâm sâu sắc nhất, trong đó mọi cái gì ngoại tại và bị giới hạn đều tiêu biến hết – đó là một sự rút lui toàn diện vào trong chính mình. Với tư cách là lương tâm, con người không còn bị trói buộc bởi những mục đích đặc thù, và, do đó, lương tâm mang một quan điểm cao vồng, một quan điểm của thế giới hiện đại, một thế giới lần đầu tiên đã đạt đến ý thức này, đạt đến sự chìm đắm vào trong chính mình^(a). Các thời đại nặng về cảm tính trước đây còn có một cái gì ngoại tại và được cho trước mặt mình, dù đó là tôn giáo hay công lý, trong khi lương tâm [của tôi] biết chính mình như là tư tưởng, và chính tư tưởng của tôi này là cái duy nhất tạo ra bốn phận cho tôi^(b).

§137

Lương tâm đúng thật là tâm thể ^(c) mong muốn cái Thiện tự-mình-và-cho-mình; vì thế, nó có các nguyên tắc cố định, và, đối với nó, các nguyên tắc này là những sự quy định và nghĩa vụ tự chúng là khách quan. Nhưng, đối lập lại với nội dung của nó – tức, sự thật –, lương tâm chỉ đơn thuần là phương diện hình thức

^(a) Untergang in sich / this descent into the self / en s'enfonçant en lui-même;

^(b) das allein für mich Verpflichtende / my sole source of obligation / qui peut seul m'imposer une obligation; ^(c) Gesinnung / disposition / disposition.

của hoạt động của ý chí; một ý chí – như là ý chí [cá biệt] này, không có một nội dung riêng biệt của chính nó. Trong khi đó, *hệ thống khách quan* của các nguyên tắc và nghĩa vụ này cũng như sự thống nhất giữa nhận thức chủ quan với hệ thống này chỉ có mặt khi đã đạt tới được quan điểm của *đời sống đạo đức*^(a). Ở đây, bên trong quan điểm [đơn thuần] hình thức của luân lý, lương tâm thiếu nội dung khách quan này, và do đó, tự nó chỉ là sự xác tín vô hạn, đơn thuần hình thức về chính mình, và, chính vì thế, sự xác tín ấy đồng thời là sự xác tín của chủ thể [cá biệt] này.

Lương tâm diễn tả thẩm quyền chính đáng^(b) tuyệt đối của Tự-ý thức chủ quan, biết *trong chính mình* và *từ chính mình* cái gì là công chính và nghĩa vụ, và không thừa nhận những gì ngoài điều nó biết là cái Thiện, đồng thời, khẳng định rằng điều nó biết và mong muốn chính là sự công chính và nghĩa vụ *trong sự thật [chân lý]*. Với tư cách là sự thống nhất này giữa cái biết chủ quan và cái gì tồn tại tự-mình-và-cho-mình, lương tâm là *cái gì thiêng liêng* mà việc xúc phạm nó là một tội *phạm thánh*^(c). Song, liệu lương tâm của *một cá nhân nhất định* có tương ứng với Ý niệm này về lương tâm hay không, liệu điều nó xem là tốt hay *tuyên bố* là tốt có thực sự là tốt không, điều này chỉ nhận biết được từ *nội dung* của cái tốt được giả định ấy. Cái gì là sự công chính và nghĩa vụ, tức như là cái hợp lý tính tự-mình-và-cho-mình của những sự quy định ý chí, về bản chất, không phải là sự *sở hữu đặc thù* của một cá nhân, cũng không phải trong *hình thức* của cảm giác hoặc trong bất kỳ một cái biết cá biệt, tức, cảm tính nào, mà thiết yếu phải trong hình thức của những sự quy định *phổ biến* của tư duy, nghĩa là, trong hình thức của *những điều luật* và *những nguyên tắc*. Vì vậy, lương tâm phải phục tùng sự phán đoán này, đó là liệu nó

(a) Sittlichkeit / ethical life / vie éthique; (b) Berechtigung / entitlement / le bien-fondé; (c) Frevel / sacrilege / sacrilège.

có phải là *đúng thật* hay không; và việc nó chỉ viện dẫn đến *cái tự ngã của mình* lại trực tiếp đi ngược lại với điều nó muốn trở thành: đó là trở thành quy tắc của một phương cách hành động hợp-lý tính, có giá trị hiệu lực phổ biến tự-mình-và-cho-mình. Chính vì thế, Nhà nước không thể thừa nhận lương tâm trong hình thức riêng biệt của nó, tức như là *cái biết chủ quan*, cũng như khoa học không thể xác nhận giá trị hiệu lực cho *tư kiến chủ quan*, cho sự *cam kết* và *viện dẫn* đến tư kiến chủ quan. Điều đã không thể phân biệt được trong lương tâm đúng thật thì lại có thể phân biệt được; và chính tính chủ quan giữ chức năng quy định cái biết và cái muốn là cái có thể tự tách rời mình ra khỏi nội dung đúng thật, tự thiết định chính mình và quy giản nội dung thành một *hình thức* và *vẻ ngoài* [đơn thuần]. Vì thế, tính hàm hồ gắn liền với lương tâm chính là ở chỗ lương tâm được giả định từ trước như là sự đồng nhất giữa cái biết và cái muốn chủ quan với cái Thiện đúng thật, và, do đó, được tuyên bố và thừa nhận như là một cái gì thiêng liêng, trong khi nó cũng yêu sách – như là sự phản tư thuần túy chủ quan của Tự-ý thức vào trong chính mình – quyền chính đáng vốn chỉ thuộc về bản thân sự đồng nhất nhờ vào nội dung hợp-lý tính có giá trị tự-mình-và-cho-mình. Quan điểm của luân lý – được phân biệt trong công trình nghiên cứu này với quan điểm của *đời sống đạo đức* – chỉ bao gồm lương tâm *hình thức* mà thôi. | Lương tâm “đúng thật” chỉ được nhắc đến nhằm biểu thị tính cách khác biệt của nó và nhằm ngăn ngừa sự tưởng nhầm ta đang bàn về lương tâm *đúng thật*, trong khi thực ra ta chỉ mới bàn về lương tâm *hình thức*. Lương tâm *đúng thật* được bao hàm trong tâm thể *đạo đức*, điều sẽ chỉ được bàn đến trong các chương tiếp theo [ở Phần III]. Tuy nhiên, lương tâm tôn giáo nằm hoàn toàn bên ngoài lĩnh vực này⁽²⁰⁰⁾.

(200) Hegel bàn về “lương tâm tôn giáo” chủ yếu trong EG (Bách khoa thư III) §552.

Giảng thêm (H):

Khi nói về lương tâm, ta dễ dàng suy nghĩ rằng đó đã là lương tâm đúng thật tự-mình-và-cho-mình, vì hình thức của nó là hình thức của tính nội tâm trừu tượng. Nhưng thật ra, lương tâm đúng thật là lương tâm tự quy định mình thành ý chí mong muốn cái Thiện và nghĩa vụ tự-mình-và-cho-mình. Tuy nhiên, ở đây, ta chỉ bàn đến cái Thiện trong sự trừu tượng, và lương tâm vẫn còn thiếu nội dung khách quan này và chỉ mới là sự xác tín vô hạn về chính mình.

§138

Tính chủ quan này – như là sự tự-quy định và sự xác tín thuần túy chỉ về chính mình – làm tiêu tan mọi tính quy định của pháp quyền, nghĩa vụ và sự tồn tại-hiện có (Dasein) ở bên trong mình, một khi nó là sức mạnh phán đoán, chỉ quy định đơn độc từ trong chính mình điều gì là tốt trong quan hệ với một nội dung; và đồng thời cũng là sức mạnh mà nhờ đó cái Thiện – thoát đầu mới chỉ được hình dung [như một ý tưởng] và như là bốn phận – có được một hiện thực.

Tự-ý thức – đã đạt tới chỗ phản tư tuyệt đối vào trong mình – biết chính mình trong sự phản tư này như là một ý thức không thể và không chịu nhượng trước bất kỳ một sự quy định có sẵn và được mang lại nào cả. Trong các hình thái khá phổ biến trong lịch sử (như trường hợp Socrates, các nhà Khắc kỷ v.v...), xu hướng đi tìm cái tự ngã ở bên trong chính mình để biết và quy định từ bên trong điều gì là công chính, là Thiện xuất hiện vào các thời kỳ khi điều được thừa nhận là công chính và thiện trong hiện thực và tập tục không thể thỏa mãn được cái ý chí tốt đẹp hơn ấy. Khi thế giới hiện tồn của sự tự do đã trở nên bất tín đối với ý chí tốt đẹp hơn, thì ý chí này không còn tìm thấy chính mình trong những nghĩa vụ được

thừa nhận trong thế giới này và phải đi tìm sự hài hòa đã mất nơi hiện thực một cách duy nhất ở trong nội tâm lý tưởng mà thôi. Một khi Tự-y thức đã nắm bắt và sở đắc được quyền hay sự công chính hình thức này của mình bằng cách ấy, tất cả sẽ tùy thuộc vào loại nội dung nào được nó mang lại cho chính mình.

Giải thích thêm (H):

Nếu ta xét kỹ sự tiêu tan này và thấy rằng mọi sự quy định đều bị tan rã trong Khái niệm đơn giản nói trên và rồi chúng sẽ phải xuất phát trở lại từ nó, thì lý do thoát đầu là ở chỗ tất cả những gì được ta thừa nhận là công chính hay là nghĩa vụ đều có thể bị tư tưởng vạch trần như là một cái gì vô hiệu, bị hạn chế và hoàn toàn không phải là cái gì tuyệt đối cả. Ngược lại, tính chủ quan – giống như đã làm tiêu tan mọi nội dung ở trong nội tâm của mình, thì lại cũng được phép phát triển chúng trở lại từ chính mình. Tất cả những gì ra đời trong lĩnh vực đời sống đạo đức (Sittlichkeit) [Xem: Phần III] đều được chính hoạt động này của Tinh thần tạo ra. Mặt khác, sự khiếm khuyết của quan điểm [lương tâm luân lý] này là ở chỗ nó chỉ là một quan điểm trừu tượng đơn thuần. Khi tôi biết về sự tự do của tôi như là bản thể ở trong tôi, thì tôi bất động và không làm gì cả. Nhưng khi tôi tiếp tục đi đến với hành động, tôi đi tìm những nguyên tắc thì tôi lại nắm lấy những sự quy định và bấy giờ đòi hỏi đặt ra là những sự quy định này phải được rút ra từ Khái niệm về ý chí tự do. Vì thế, nếu đã có lý khi làm tiêu tan sự công chính và nghĩa vụ ở trong tính chủ quan thì cũng thật vô lý khi cơ sở trừu tượng này lại không tiếp tục tự phát triển. Chỉ trong những thời đại khi hiện thực là một sự hiện hữu (Existenz) rỗng tuếch, vô-tinh thần và không bền vững thì cá nhân mới được phép chạy trốn khỏi hiện thực và rút lui vào trong đời sống nội tâm. Socrates xuất hiện trong thời kỳ suy tàn, thối nát của nền dân chủ Athenes: ông làm tiêu tan cái đang tồn tại-hiện có và chạy trốn vào trong nội tâm để tìm trong ấy sự công chính và sự Thiện. Ngay trong thời đại của chúng ta cũng xảy ra ít hay

những việc không còn kính trọng đối với trật tự hiện tồn và con người tìm cách cân đối những giá trị đã được chấp nhận với ý chí riêng của họ, với những gì đã được họ thừa nhận⁽²⁰¹⁾.

§139

Nơi đâu mọi sự quy định đã có giá trị trước đó đều đã bị tiêu biến và ý chí ở trong trạng thái của tính nội tâm thuần túy, Tự ý thức có hai khả năng: hoặc có thể lấy *cái phổ biến tự-mình-và-cho-mình* làm nguyên tắc của mình; hoặc lấy sự *tùy tiện của tính đặc thù của riêng mình*, dành cho cái sau sự ưu thắng so với cái phổ biến và thực hiện bằng những hành động của mình; nghĩa là, nó có năng lực trở thành ác^(a).

Lương tâm, như là tính chủ quan [tính chủ thể] hình thức, đơn giản là khả thể có thể chuyển hóa thành *cái ác* bất kỳ lúc nào, vì cả hai – luân lý và cái ác – đều có cội rễ chung là sự tự-xác tín tồn tại cho mình, biết cho mình và quyết định cho mình.

Nguồn gốc của cái ác nói chung nằm trong sự huyền nhiệm, – tức phương diện tư biện – của sự tự do, trong sự tất yếu của sự tự do đi ra khỏi tính [giai đoạn] tự nhiên^(b) của ý chí và mang

^(a) böse / evil / mauvaise; ^(b) Natürlichkeit / natural phase / caractère naturel.

⁽²⁰¹⁾ Hegel thường gắn sự ra đời của tính chủ quan luân lý với sự suy tàn của đời sống đạo đức trong thế giới cổ đại, nhất là trong đế quốc La Mã. Ông gắn liền việc này với sự ra đời phái Khắc kỷ và sự tha hóa xã hội trong đời sống của đế chế này (Xem: *Hiện tượng học Tinh thần*; VPG 384-385/317-318). Nhưng, Hegel cũng cho rằng sự suy tàn của một đời sống đạo đức dựa trên tập tục là không thể tránh khỏi, vì luôn có sự phản tư chủ quan về đời sống ấy và trong mọi trường hợp, sự phản tư đều nhận rõ đời sống đạo đức này có nhiều hạn chế và do đó, không thể thỏa mãn với nó (Xem: VG 177-180, 71-72/145-147, 62; VPG II, 286/267).

tính chất *nội tâm* đối lập lại với tính tự nhiên. Chính giai đoạn tự nhiên của ý chí đi vào sự hiện hữu (Existenz) như là sự tự-mâu thuẫn, như là không tương thích với chính mình trong sự đối lập này, và, vì thế, chính *tính đặc thù* này của bản thân ý chí sẽ tiếp tục quy định chính mình như là cái ác. Vì lẽ tính đặc thù chỉ tồn tại như là một *tính nhị bội* – trong trường hợp này như là sự đối lập giữa giai đoạn tự nhiên của ý chí với tính nội tâm của nó. Bên trong sự đối lập này, tính nội tâm của ý chí chỉ là một cái tồn tại-cho-mình *tương đối* và đơn thuần hình thức, chỉ có thể rút ra nội dung của mình từ những sự quy định của ý chí tự nhiên, từ sự ham muốn, động lực cảm tính, xu hướng v.v... Bây giờ lại nói rằng những sự ham muốn, động lực cảm tính, xu hướng... ấy có thể là thiện hoặc ác. Nhưng, khi ý chí để cho nội dung của mình được quy định bởi những sự ham muốn... này trong sự quy định của *tính ngẫu nhiên bất tất* mà chúng có như là [các sức mạnh] tự nhiên, và, do đó, bởi hình thức mà ý chí đang có ở đây – tức, tính đặc thù, thì ý chí trở nên đối lập lại với *tính phổ biến* như là tính khách quan bên trong, tức, với cái Thiện là cái, cùng với sự phản tư nội tại của ý chí và ý thức nhận biết, thể hiện ra như là cái đối lập cực độ đối với tính khách quan *trực tiếp*, đối với cái tự nhiên đơn thuần. | Trong trường hợp đó, tính nội tâm của ý chí là ác. Do đó, con người là ác vừa ở trong chính mình hay bởi [bản tính] tự nhiên và đồng thời vừa thông qua sự phản tư vào trong mình, khiến cho không phải tự nhiên xét như là tự nhiên (tách rời khỏi trạng thái tự nhiên của ý chí còn ràng buộc với nội dung đặc thù của nó) lẫn không phải sự phản tư quay về với chính mình, tức, trong sự nhận thức nói chung (trừ khi nó vẫn còn gắn liền với sự đối lập đã nói) tự bản thân nó là ác.

- Hợp nhất một cách tuyệt đối với phương diện này của sự tất yếu của cái ác là sự kiện rằng: cái ác này được quy định như là cái gì không tất yếu *phải là như thế*, nghĩa là, nó phải có thể được thủ tiêu đi. | Không phải rằng quan điểm về sự phân đôi nói trên là tuyệt nhiên không bao giờ nên xuất hiện, – ngược

lại, chính nó mới tạo ra sự phân biệt giữa con vật không có lý tính và con người. Song, ý chí không được phép dừng lại ở điểm này và gắn chặt với tính đặc thù thay vì với cái phổ biến như là cái bản chất; quan điểm của sự phân đôi phải được vượt bỏ như là trống rỗng và vô hiệu. Liên quan đến sự tất yếu này của cái ác, [ta cũng cần lưu ý rằng] *chính tính chủ quan*, như là tính vô hạn của sự phản tư này, đương đầu và hiện diện bên trong sự đối lập này: nếu nó dừng lại ở sự đối lập ấy – tức, nếu nó là ác –, nó chỉ tồn tại cho chính nó (*für sich*), vẫn là một cá nhân riêng lẻ và bản thân là ý chí tùy tiện này. Vì thế, *chủ thể cá biệt* – xét như *chủ thể cá biệt* – phải chịu hoàn toàn trách nhiệm về cái ác của chính mình⁽²⁰²⁾.

Giảng thêm (H):

Sự xác tín trừu tượng – biết chính mình như là cơ sở của mọi sự – có bên trong nó khả thể mong muốn cái phổ biến của Khái niệm, nhưng đồng thời cũng có khả năng biến một nội dung đặc thù thành nguyên tắc của mình và thực hiện nội dung này. Kết quả là: sự trừu tượng của sự tự-xác tín luôn là một phần của cái ác, tức là khả năng lựa chọn thứ hai; và chỉ có con người là thiện, – nhưng, chỉ trong chừng mực con người cũng có thể là ác. Thiện và ác là không thể tách rời nhau, và sự không thể tách rời ấy phát xuất từ sự kiện rằng Khái niệm trở thành đối tượng của chính nó, và, với tư cách là đối tượng, lập tức mang sự quy định của sự khác biệt.

Ý chí ác muốn một cái gì đối lập lại với tính phổ biến của ý chí, trong khi đó những hành vi thiện thì phù hợp với Khái niệm

(202) Ở đây chúng tôi theo bản Iltting (VPR II, 496): “hoàn toàn chịu trách nhiệm về cái ác của chính mình” (*die Schuld seines Bösen*) thay vì “về cái ác” [nói chung] (*die Schuld des Bösen*) như trong bản Suhrkamp (tr. 262) (bản nền của bản dịch này) vì thấy hợp lý hơn (đó cũng là lựa chọn của các bản dịch Anh, Pháp được tham khảo).

đúng thật của nó. Sự khó khăn ở câu hỏi tại sao ý chí lại cũng có thể trở nên ác thường nảy sinh do ta nghĩ về ý chí như cái gì chỉ có một quan hệ tích cực với chính mình và xem nó như cái gì nhất định, chỉ tồn tại cho riêng mình, tức, như là cái Thiện. Nhưng, câu hỏi về nguồn gốc của cái ác đặt ra một cách chính xác hơn như sau: “tại sao cái tiêu cực [cái phủ định] đi vào được trong cái tích cực [cái khẳng định]?”. Nếu ta tiên-giả định rằng, khi sáng tạo nên thế giới, Thượng đế là “tích cực” một cách tuyệt đối, thì không thể nhận thức được cái “tiêu cực” ở bên trong cái “tích cực”, bất kể ta xoay xở bằng cách nào, bởi nếu giả định rằng cái ác được Thượng đế cho phép thì một quan hệ tiêu cực như thế là một quan hệ không thỏa đáng và vô nghĩa. Trong tư duy hình tượng của thần thoại tôn giáo, nguồn gốc của cái ác không được thấu hiểu [bằng Khái niệm], nghĩa là, cái này không được nhận ra ở trong cái kia, mà chỉ có một hình dung về một nối tiếp theo nhau và ở bên cạnh nhau, khiến cho cái tiêu cực đến với cái tích cực từ bên ngoài. Nhưng, điều này không thể thỏa mãn được tư duy, vì tư duy đòi hỏi một lý do và một sự tất yếu, cũng như tìm cách lĩnh hội bản thân cái tiêu cực [phủ định] như có gốc rễ ở trong cái tích cực. Giải đáp [cho vấn đề này], từ quan điểm của Khái niệm, được hàm chứa ngay trong bản thân Khái niệm, bởi vì Khái niệm – hay nói cụ thể hơn, Ý niệm – có đặc điểm bản chất là tự dị biệt hóa và tự thiết định một cách phủ định. Nếu ta chỉ đơn thuần bám chặt vào cái tích cực, khẳng định, tức, vào cái Thiện thuần túy được giả định là thiện ngay trong nguồn gốc của nó, ta chỉ có một sự quy định trống rỗng của giác tính bám chặt vào những sự trù tượng phiến diện như thế và do đó, khi đặt câu hỏi, biến câu hỏi thành một vấn đề nan giải. Nhưng, từ quan điểm của Khái niệm, tính khẳng định được lĩnh hội như là sự hoạt động và sự tự-dị biệt hóa. Như thế, ác cũng như thiện đều có nguồn gốc ở trong ý chí; và ý chí, trong Khái niệm của nó, là cả hai: thiện lẫn ác. Ý chí tự nhiên tự nó là sự mâu thuẫn tự dị biệt hóa, vừa cho riêng mình (für sich), vừa nội tại. Bây giờ nếu ta nói rằng cái ác chứa đựng sự quy định chính xác hơn rằng con người là ác trong chừng mực con người là ý chí tự nhiên, thì điều này ắt

đi ngược lại với sự hình dung thông thường vốn xem ý chí tự nhiên như là ý chí vô tội, tốt lành. Nhưng ý chí tự nhiên là đối lập lại với nội dung của sự tự do; và vì ý chí của trẻ em và của con người không được đào tạo là tự nhiên, nên đó là lý do khiến năng lực bị quy kết trách nhiệm của họ ở cấp độ thấp hơn. Thế nên, khi nói về con người, ta không có ý nói đến trẻ em mà đến những cá nhân tự giác, và khi ta nói về cái Thiện, ta muốn nói đến sự hiểu biết về cái Thiện. Quả là cái tự nhiên tự mình là vô tội, không thiện không ác, nhưng, trong quan hệ với ý chí như là sự tự do và như là sự hiểu biết về sự tự do, cái tự nhiên chứa đựng sự quy định của cái không-tự do, và, vì thế, là ác. Trong chừng mực con người muốn cái tự nhiên, thì cái tự nhiên này không còn là cái tự nhiên đơn thuần mà là cái tiêu cực, phủ định chống lại cái Thiện như là Khái niệm về ý chí.

- Nhưng, bây giờ nếu ta lại muốn nói rằng, vì cái ác nằm trong Khái niệm và là tất yếu, nên con người hóa ra không có tội hay không chịu trách nhiệm nếu làm điều ác, thì ắt phải phản bác lại rằng sự quyết định là hành vi của chính con người, là sản phẩm của sự tự do và trách nhiệm của con người. Thần thoại tôn giáo kể cho nghe rằng con người giống Thượng đế là nhờ nhận thức được điều thiện và điều ác, song, việc giống với Thượng đế này sở dĩ có được là do ở đây sự tất yếu không phải là một sự tất yếu tự nhiên mà trái lại, sự quyết định, trong thực tế, là việc vượt bỏ (*Aufhebung*) cái nhị bội này của thiện và ác. Bởi lẽ tôi đối diện với cái thiện lẫn với cái ác, tôi có năng lực lựa chọn giữa chúng; tôi có thể chọn một trong hai, tiếp nhận một trong hai vào trong tính chủ quan của tôi. Như vậy, bản tính của cái ác là ở chỗ con người có thể, nhưng không tất yếu phải muốn nó.

§140

Tự-ý thức biết cách làm thế nào để nêu bật được một phương diện tích cực trong mục đích của chính mình (Xem: §135), vì mục

đích này, như là bộ phận của chủ ý (Vorsatz) của một hành động *hiện thực cụ thể* tất yếu phải có một phương diện *tích cực*. Nhờ vào phương diện tích cực này [mà Tự-ý thức xem] như là một *nghĩa vụ* và *ý định đáng kính*, Tự-ý thức có thể khẳng định rằng hành động của nó là *thiện cho những người khác lẫn cho chính mình*. | Nhưng, vì sự tự-phản tư này của mình và việc có ý thức về tính chất phổ biến của ý chí, Tự-ý thức cũng có thể so sánh nội dung, về bản chất, là *tiêu cực* của hành động của nó – vốn đồng thời có mặt bên trong Tự-ý thức – với tính chất phổ biến này. Khẳng định rằng hành động này là *thiện cho những người khác*, đó là *sự đạo đức giả*^(a); còn khẳng định rằng nó là *thiện cho bản thân* Tự-ý thức thì có nghĩa là đi tới một cực đoan còn lớn hơn nữa, ở đó, *tính chủ quan khẳng định rằng mình là cái tuyệt đối*.

Hình thức sau cùng và bí hiểm nhất này của cái ác – nơi đó ác bị đảo ngược thành thiện và thiện thành ác và ý thức biết rằng nó có sức mạnh để thực hiện sự đảo ngược này, rút cục biết chính mình như là *tuyệt đối* – là cái cực đoan lớn nhất của tính chủ quan từ quan điểm của luân lý.

Đó là hình thức mà cái ác đã đạt tới trong thời đại của chúng ta – nhờ vào triết học, tức nhờ vào sự nông cạn của tư tưởng đã bóp méo một Khái niệm sâu sắc thành hình thái này và đã dám tự vỗ ngực xưng mình là triết học, không khác gì đã dám gọi cái ác là thiện. Trong phần *Nhận xét* sau đây, tôi sẽ cố chỉ ra một cách ngắn gọn các hình thái chủ yếu đang lan tràn của tính chủ quan này.

1. Về *sự đạo đức giả*, ta thấy nó có các mômen sau đây:

^(a) Heuchelei / hypocrisy / l'hypocrisie.

- a) biết về cái phổ biến đúng thật, hoặc chỉ trong hình thức đơn thuần của tình cảm về *công lý* và *nghĩa vụ* hoặc trong hình thức cao hơn của sự thông thạo (Kenntnis) và nhận thức rõ rệt (Erkenntnis) về chúng;
 - b) mong muốn một cái *đặc thù* đi ngược lại với cái phổ biến này; và
 - c) một *sự so sánh* đầy hiểu biết giữa hai mômen này, khiến cho, đối với bản thân ý thức mong muốn, sự mong muốn đặc thù của nó được xác định như là cái ác. Các sự quy định này cho thấy đây là *hành động với ác tâm*^(a) nhưng chưa phải là sự đạo đức giả đúng nghĩa.
- Đã có thời câu hỏi rất quan trọng đặt ra là *phải chăng một hành động là ác chỉ trong chừng mực nó đã được làm với một ác tâm*, tức là, với một ý thức đã phát triển về các mômen nói trên.
 - Pascal (trong *Lettres provinciales*, 4) đã rút ra kết luận rất hay từ việc trả lời khẳng định cho câu hỏi ấy: “*Ils seront tous damnés ces demi-pécheurs, qui ont quelque amour pour la vertu. Mais pour ces franc-pécheurs, pécheurs endurcis, pécheurs sans mélange, pleins et achevés, l'enfer ne les tient pas; ils ont trompé le diable à force de s'y abandonner*” [tiếng Pháp: “Tất cả bọn tội nhân nửa vời này đều đáng bị lên án, những kẻ còn có chút tình yêu đối với đức hạnh. Nhưng, đối với đám tội nhân trắng trợn, đám tội nhân chai lì, đám tội nhân trần trụi, đầy ắp và hoàn hảo này thì địa

^(a) Handeln mit bösem Gewissen / acting with a bad conscience / l'action accomplie avec mauvaise conscience [chúng tôi thấy dịch chữ böses Gewissen” là “*ác tâm*” dễ nghe hơn là “*lương tâm ác*”].

ngục cũng không nhốt chúng được: chúng lừa đảo cả quỷ sứ bằng cách [giả vờ] hoàn toàn quy phục”⁽²⁰³⁾.*

- Quyền chủ quan của Tự-ý thức để *biết* một hành động trong sự quy định của nó là thiện hoặc ác tự-mình-và-cho-mình không được phép suy tưởng như là xung đột với quyền tuyệt đối của *tính khách quan* của sự quy định này theo kiểu hai

⁽²⁰³⁾ “*Les lettres provinciales*” (1656) của Pascal là một tác phẩm luận chiến góp phần vào cuộc tranh luận về thần học luân lý Kitô giáo (Công giáo) giữa phái Jesuites và phái Jansenists (môn đồ của giám mục Cornelius Jansenius, 1585-1638). Pascal châm biếm quan điểm của phái Jesuites và ủng hộ phái Jansenists khi cho rằng càng không có nhận thức về Thượng đế thì tội lỗi càng nặng.

* *Chú thích của Hegel*: “Trong cùng văn cảnh ấy, Pascal cũng trích dẫn lời của đức Kitô trên Thánh giá van xin tha tội cho những kẻ đã làm hại mình: “lạy Cha, xin hãy tha thứ cho chúng, vì chúng không biết những gì chúng làm”⁽²⁰⁴⁾ – một thỉnh cầu thừa thãi, vì nếu chúng đã không biết những gì chúng làm thì tức là hành động của chúng đã được miễn trừ phẩm tính ác, do đó không cần được tha thứ. Ông cũng trích dẫn ý kiến của Aristoteles (*Đạo đức học Nicomachus III 2*, [1110 b27], phân biệt giữa hành động *ouch eidos* [nghĩa đen: “không có tri giác”: do sự ngu muội] và hành động *agnoon* [“trong sự ngu muội”]⁽²⁰⁵⁾; trong trường hợp trước, con người hành động *không tự nguyện* (sự ngu muội này liên quan đến *những hoàn cảnh bên ngoài*, Xem: §117 ở trước), và không thể bị xem là chịu trách nhiệm về hành vi của mình⁽²⁰⁶⁾ Nhưng, trong trường hợp sau, Aristoteles nói rõ: “kẻ tội tệt nào không nhận-thức được điều gì nên làm và điều gì không nên làm, và chính khuyết điểm này làm cho con người trở thành bất chính và, nói chung, là ác. Sự ngu muội không biết lựa chọn giữa thiện và ác không có nghĩa rằng một hành động là không tự nguyện (nghĩa là, tác nhân không thể được xem là có trách nhiệm), *trái lại, chỉ có nghĩa rằng hành động ấy là xấu*”⁽²⁰⁷⁾. Tất nhiên, Aristoteles có một sự thừa nhận sâu sắc hơn về sự nối kết giữa nhận thức và ý muốn khác hẳn điều đã trở nên quen thuộc trong thứ triết học nông cạn dạy ta rằng chính *xúc cảm* và *niềm tình* chứ *không phải nhận thức* mới là các nguyên tắc đúng thật của hành động đạo đức⁽²⁰⁸⁾.

⁽²⁰⁴⁾ Kinh Thánh, Luca 23:34.

quyền này được hình dung như là *có thể tách rời khỏi nhau, đứng đưng và ngẫu nhiên* đối với nhau; và đặc biệt chính mối quan hệ sau đã được xem là có ý nghĩa cơ bản trong cuộc tranh luận trước đây về “*ân sủng hiệu quả*”⁽²⁰⁹⁾. Trong phương diện hình thức của nó, cái ác là thuộc tính riêng biệt nhất của cá nhân, bởi nó chính là tính chủ quan của cá nhân thiết định chính mình hoàn toàn cho chính mình, và, vì thế, hoàn toàn là trách nhiệm của mình (Xem: §139 và *Nhận xét*); và, về phương diện khách quan, con người – theo Khái niệm của nó – là Tinh thần, là cái lý tính nói chung, và có sự quy định của tính phổ biến tự nhận thức hoàn toàn trong chính mình. Do đó,

(205) Aristoteles phân biệt những hành động được làm “*trong sự ngu muội*”, bao gồm những hành động trong cơn điên khùng hay say rượu, với những hành động “*được làm do ngu muội*” hay “*bởi sự ngu muội*” (vì không biết những hoàn cảnh đặc thù). Hành động sau là không tự nguyện, trong khi hành động trước là tự nguyện và có tội.

(206) Xem: Aristoteles, *Đạo đức học Nicomachus* 3.1.1110 b30-1111 a21.

(207) Xem: Aristoteles, *Đạo đức học Nicomachus* 3.1.1110 b28-30.

(208) lại ám chỉ Fries (Xem §132).

(209) Đây là chủ đề tranh luận thần học được bàn trong tác phẩm nói trên của Pascal. Thần học Công giáo và Luther thường phân biệt giữa “*ân sủng từ khước*” làm cho ý chí con người được tự do với “*ân sủng-cộng tác*”, hỗ trợ việc cứu độ cho những ai khẩn cầu. “*Ân sủng-cộng tác*” có thể là “*ân sủng hiệu quả*”, rất mạnh khiến linh hồn không thể đề kháng, hoặc có thể yếu hơn khiến linh hồn có thể đề kháng (tuy nhiên, nếu được chấp nhận, cái sau được gọi là “*ân sủng vừa đủ*”). Cuộc tranh luận xoay quanh việc ân sủng có thể là “*hiệu quả*” hay không; nói cách khác, phải chăng ý chí có thể giữ lại quyền tự do để từ khước ân sủng-cộng tác. Phái Jesuites thiên về câu trả lời khẳng định, trong khi phái Jansenists trả lời phủ định. Hegel rõ ràng đứng về phía lập trường phái Jansenists của Pascal khi bàn về mối quan hệ giữa nhận thức khách quan về cái Thiện và lương tâm chủ quan. Hegel phủ nhận rằng mối quan hệ giữa nhận thức khách quan và lương tâm chủ quan là có thể tách rời, đứng đưng và bất tất đối với nhau.

quả là phủ nhận vinh dự vốn thuộc về Khái niệm của con người, nếu phương diện thiện – và cũng là sự quy định của hành động ác xét như là ác – bị tách rời khỏi con người và không bị quy kết trách nhiệm về hành động ác của mình. Còn ý thức về các mômen này trong sự khác biệt của chúng chính xác đến mức độ nào, mức độ rõ ràng hay mờ mờ mà ý thức đạt được như là *nhận thức đã phát triển* ra sao, cũng như một hành động ác được thực hiện ít hay nhiều *trong hình thức*, của ác tâm – tất cả những điều ấy là ít quan trọng và thuộc về phương diện thường nghiệm.

2. Hành động ác và với ác tâm chưa đủ để tạo nên sự *đạo đức giả*⁽²¹⁰⁾. Sự đạo đức giả còn bao hàm thêm sự quy định hình thức của sự không-đúng thật, qua đó *cái ác* trước hết được thể hiện ra *cho người khác* như là *thiện* và người làm ác tỏ vẻ bên ngoài như là thiện, có lương tâm, ngoan đạo v.v..., và đó chỉ là một mảnh khoe để lừa dối *người khác*. Và thứ hai, người ác tìm thấy trong cái thiện mà hắn ta đã làm vào lúc khác hay trong sự ngoan đạo, tín nghĩa hoặc trong những *lý do* tốt thuộc mọi loại một phương tiện để biện minh *cho chính mình* về điều ác mình đã làm, tức có thể dùng những lý do ấy để đảo ngược việc ác trở thành thiện. Khả năng này nằm ngay trong tính chủ quan, bởi, với tư cách là tính phủ định trừu tượng, nó biết rằng mọi sự quy định đều phục tùng nó và phát xuất từ nó.
3. Trước hết, ta phải kể vào hình thái [xuyên tạc] này cái gọi là *thuyết cái nhiên*⁽²¹¹⁾. Nguyên tắc của thuyết này là: một hành

(210) Xem thêm: PhG (*Hiện tượng học Tinh thần*, BVNS, Sdd, tr. 1221 và tiếp.

(211) *Probabilismus* (thuyết cái nhiên) là một học thuyết của phái Jesuites (nguồn tham khảo của Hegel lại là Pascal). Theo thuyết này, ta không phạm tội cho dù làm điều sai quấy, chừng nào quan niệm luân lý mà ta tuân thủ là “probable” (cái nhiên). Pascal công kích thuyết này vì theo quan điểm của

động là được phép làm và có thể được làm với lương tâm an lành, nếu ý thức có thể tìm thấy bất kỳ một lý do thiện nào đó,

phái Jansenists, phái Jesuites đã chịu ảnh hưởng thế tục, chấp nhận những lời khuyên bảo luân lý và thần học phù hợp với các ham muốn và lợi ích của người giàu và có quyền lực. Xem thêm Chú giải từ vựng trong “Max Weber: Nền Đạo đức Tin lành và tinh thần của chủ nghĩa tư bản”, Bùi Văn Nam Sơn, Nguyễn Nghị, Nguyễn Tùng và Trần Hữu Quang dịch, NXB Tri thức, 2008, tr. 424-425: “**cái nhiên** (thuyết) [Probabilismus ; probabilism ; probabilisme]: Trong tiếng Pháp và tiếng Anh, *probable* có nghĩa là *có khả năng đúng, có khả năng* hay *có thể xảy ra*. *Probabilisme*, từ điển Pháp-Việt của Ủy ban Khoa học Xã hội Việt Nam, 1988, dịch là *thuyết hãn nhiên*. Từ điển Tiếng Việt của Viện Ngôn ngữ, 2001, giải thích từ *hãn nhiên* là *rõ ràng là như vậy, không có gì phải nghi ngờ*. Đa số các từ điển thần học, tín lý Công giáo của Việt Nam dịch *probabilism* và *probabilisme* là *thuyết cái nhiên*. Đây là một học thuyết luân lý nhằm giải quyết một thắc mắc về thái độ phải có khi đứng trước một tình huống không rõ ràng, gây nghi vấn. Để cắt nghĩa học thuyết này, người ta thường đưa ra ví dụ chiếc đèn đỏ trong hệ thống giao thông. Một người lái xe hơi gần ngã tư thì gặp đèn đỏ. Người lái xe ngừng lại theo quy định của luật giao thông. Nhưng đèn đỏ lúc này lại kéo dài một cách khác thường đến độ nhiều người đi đường cho rằng có thể là do hệ thống đèn đường ở đây đã bị trục trặc. Trong trường hợp này, người lái xe tiếp tục dừng hay cho xe chạy? Nhà luân lý theo thuyết cái nhiên giải thích có thể hệ thống đèn đường đã bị hư, như vậy, có sự nghi ngờ chính đáng về sự cần thiết phải tôn trọng luật, và cho rằng người lái xe có thể đi qua ngã tư, dĩ nhiên, một cách cẩn thận (theo nguyên tắc *Lex dubia non obligat*: luật không rõ rệt, không xác định, đáng hồ nghi thì không ràng buộc). Tuy nhiên, nhà luân lý theo thuyết *cái nhiên hơn* (*probabiliorism*, có khả năng xảy ra nhiều hơn, cũng gọi là thuyết *dại xác suất*) thì đòi hỏi khắt khe hơn. Theo nhà luân lý này, khi có sự nghi ngờ, như trong trường hợp trên đây, người lái xe phải tiếp tục tôn trọng luật, tức tôn trọng tín hiệu đèn đỏ, cho tới khi sự nghi ngờ lên tới độ việc thi hành luật không mấy cái nhiên. Nhà luân lý theo lập trường thứ ba, tức thuyết *đồng cái nhiên* (*aequiprobabilism*, hay *equiprobabilism*) lại đưa ra giải pháp dung hòa giữa hai giải pháp trên vốn bị cho là quá dễ dãi (thuyết cái nhiên) hay quá khắt khe (thuyết cái nhiên hơn). Theo nhà luân lý thứ ba này, người tài xế có thể lái xe qua ngã tư, nhưng với điều kiện phải tìm hiểu để biết rõ hơn là hệ thống đèn đường đã bị hư”.

– cho dù đó chỉ đơn thuần là *quyền uy* của một nhà thần học duy nhất, và thậm chí nếu các nhà thần học khác được biết là có ý kiến rất khác với lời phán bảo của nhà thần học kia. Ngay trong quan niệm này vẫn còn có mặt ý thức đúng đắn rằng một lý do và một quyền uy thuộc loại ấy chỉ là một *sự cái nhiên* mà thôi, mặc dù nó được xem như là đủ để thỏa mãn lương tâm. | Nghĩa là nó cũng thú nhận rằng một lý do tốt chỉ mang đặc tính ấy thôi nên các lý do khác ít ra cũng có quyền hiện hữu ngang hàng với chúng. Dù sao, một dấu vết của tính khách quan cũng còn nhận ra được trong thái độ này trong chừng mực nó cho rằng một lý do cần phải là làm yếu tố quy định. Nhưng, vì lẽ sự quyết định giữa thiện và ác bị làm cho phụ thuộc vào *những lý do thiện*, kể cả những quyền uy đã nói – chưa kể việc các lý do ấy là rất nhiều và không nhất trí với nhau – nên cũng thật rõ ràng rằng đây *không* phải là tính khách quan của sự việc mà là *tính chủ quan* giữ vai trò quyết định. Kết quả là: sự yêu thích [cá nhân] và ý chí tùy tiện bị biến thành yếu tố quyết định và cả đạo đức lẫn tôn giáo đều bị chôn vùi. Thế nhưng, việc tính chủ quan của tác nhân giữ vai trò quyết định vẫn chưa được thừa nhận [công khai] ở đây như là nguyên tắc chủ đạo, trái lại (như đã nói), nó tuyên bố rằng chính một lý do mới là yếu tố quyết định. | Trong chừng mực đó, thuyết *cái nhiên* vẫn còn là một hình thái của sự đạo đức giả.

4. Cấp độ kế tiếp và cao hơn là quan niệm cho rằng ý chí thiện là ở chỗ *mong muốn điều thiện*; việc mong muốn *cái Thiện trong sự trừu tượng* được giả định là đủ, thậm chí là yêu cầu duy nhất để cho bản thân hành động là thiện. Vì lẽ hành động, xét như ý muốn nhất định, có một nội dung, trong khi *cái Thiện trong sự trừu tượng* không quy định gì hết, nên rút cục nhiệm vụ của tính chủ quan đặc thù là mang lại sự quy định và sự lấp đầy cho sự trừu tượng này. Cũng giống như trong trường hợp của thuyết *cái nhiên*, bản thân ai không phải là một *Révérénd Père* ["Đức Cha"] uyên bác ắt phải dựa vào quyền

uy của một nhà thần học như thế để thấu gồm một nội dung nhất định vào dưới quy định phổ biến của *cái Thiện*, thì trong trường hợp này, bất kỳ chủ thể nào cũng lập tức được gán cho niềm vinh hạnh là mang lại một nội dung cho cái Thiện trừu tượng, hay – cũng đồng nghĩa như thế – có thể thấu gồm một nội dung vào dưới một cái phổ biến. Nội dung này chỉ là một trong nhiều phương diện của một hành động cụ thể, một số trong chúng thậm chí có thể biện minh cho việc mô tả hành động ấy như là tội ác và xấu xa. Nhưng, sự quy định chủ quan được tôi gán cho cái Thiện là cái Thiện mà tôi *biết* ở trong hành động, tức là, *ý định thiện* của tôi (Xem: §114). Như thế, ở đây nảy sinh một sự xung đột giữa các sự quy định, bởi một trong chúng cho rằng hành động là thiện, trong khi các quy định khác lại cho rằng đó là tội ác⁽²¹²⁾. Như thế, câu hỏi dường như cũng đặt ra, trong trường hợp một hành động hiện thực, là phải chăng *ý định có thực sự là thiện* hay không. Song, không phải nói chung rằng cái Thiện là *ý định hiện thực*, mà trong thực tế, luôn luôn là như thế nếu ta chấp nhận quan điểm rằng cái Thiện *trừu tượng* là cơ sở quy định của chủ thể. Một sự vi phạm được tiến hành bằng một hành động có ý định tốt – tuy sự quy định của nó là tội ác và xấu trong các phương diện khác –, tất nhiên, cũng là tốt, và tất cả dường như phụ thuộc vào phương diện nào của hành động được xem là *có tính bản chất cốt yếu nhất*. Nhưng, câu hỏi khách quan này không thể được áp dụng ở đây – hay nói đúng hơn, chính tính chủ quan của bản thân ý thức với quyết định đơn độc của nó là cái tạo nên yếu tố khách quan. Vả chăng, “*có tính bản chất cốt yếu*” và “*tốt*” là đồng nghĩa với nhau: cái trước cũng là một sự trừu tượng không khác gì cái sau; tốt là cái gì cốt yếu trong quan hệ với ý chí, và cái gì phải là cốt yếu trong phương diện này chính là việc một hành động được xác định là tốt cho tôi. Cái tốt trừu tượng này – hoàn toàn thiếu vắng nội dung có thể bị

(212) Xem thêm: GW 426/184-185; PhG (*Hiện tượng học Tinh thần*) 635.

quy giản hoàn toàn thành một cái gì đó có ý nghĩa *tích cực* nói chung – cái gì đó, có nghĩa là, cái gì có một giá trị nào đó, và, trong sự quy định trực tiếp của nó, có thể được tính như một mục đích cốt yếu (chẳng hạn làm điều tốt cho người nghèo hay chăm sóc cho bản thân, cho cuộc sống riêng, cho gia đình v.v...). Hậu quả trực tiếp của điều này là bất kỳ nội dung nào ta thích đều có thể được thu gom vào dưới cái Thiện. Thêm nữa, cũng giống như cái Thiện là một sự trừu tượng, thì cái ác cũng thiếu hẳn nội dung, đón nhận sự quy định của nó từ tính chủ quan của tôi; và đó cũng chính là nguồn gốc của mục đích luân lý trong việc thù ghét và loại bỏ cái ác như là một phẩm tính *bất định*.

- Ăn cắp, hèn nhát, giết người v.v... – như là những hành động, tức như những sản phẩm nói chung của một ý chí chủ quan – có sự quy định trực tiếp là *sự thỏa mãn* của một ý chí như thế, và, do đó, là một cái gì *tích cực*; và để biến một hành động thành một hành động thiện, chỉ đơn giản là biết phương diện tích cực này như là *ý định của tôi* khi thực hiện hành động, và bấy giờ phương diện này là yếu tố *cốt yếu* trong việc quy định hành động như là thiện, bởi vì tôi biết nó như là cái Thiện trong ý định của tôi. Ăn trộm để làm điều tốt cho người nghèo, ăn trộm hay đào ngũ nơi chiến trường vì nghĩa vụ của cá nhân phải lo lắng cho mạng sống của mình hay của gia đình (có thể rất nghèo khổ), giết người vì căm thù và rửa hận – nghĩa là, nhằm thỏa mãn một sự tự-ý thức về những quyền của chính mình hay về công lý nói chung; và cảm thức về sự xấu xa của một người khác nào đó, về việc làm sai trái của người này với chính mình hay với những người khác, với thế giới hay với *nhân dân (Volk)* nói chung, nên bằng cách loại trừ con người xấu xa hiện thân cho cái ác này và qua đó ít ra cũng góp phần vào mục đích tiêu diệt cái ác – tất cả những hành vi ấy, nhờ dựa vào phương diện tích cực của nội dung của chúng đều

được biến thành những hành động có chủ ý tốt và do đó là những hành động thiện⁽²¹³⁾. Ngay cả *trình độ thấp nhất* của giác tính cũng đủ sức phát hiện ra – không kém gì các nhà thần học uyên bác kia – một phương diện tích cực trong bất kỳ hành động nào, và, do đó, một lý do và một ý định thiện hảo làm cơ sở cho nó. Cho nên, người ta thường nói rằng trong thực tế, không hề có một con người ác, bởi không ai muốn cái ác chỉ vì cái ác cả – tức, muốn cái *tiêu cực thuần túy* –, mà luôn muốn một điều gì *tích cực*, vì thế, dựa theo quan điểm đang bàn, luôn muốn một cái gì thiện. Trong cái Thiện trừu tượng này, sự phân biệt giữa *thiện* và *ác*, cũng giống như mọi nghĩa vụ thực sự, đều tiêu biến hết; do đó, việc đơn thuần muốn cái Thiện và có một ý chí thiện trong hành động của con người thì giống cái ác hơn là cái Thiện, vì trong đó cái Thiện được mong muốn chỉ ở trong hình thức trừu tượng này, khiến cho *sự quy định* của nó hoàn toàn bị phó mặc cho ý chí tùy tiện của chủ thể.

Cũng nằm trong văn cảnh này là câu nói khét tiếng: *mục đích biện minh cho phương tiện*⁽²¹⁴⁾. Xét riêng nó, câu nói này thoát nhìn là tầm thường và trống rỗng. Ta có thể đáp lại một cách cũng bất định không kém rằng một mục đích đúng đắn hoàn toàn có thể biện minh cho phương tiện, trong khi đó, một mục đích bất chính thì không. Bảo rằng phương tiện là đúng đắn nếu mục đích là đúng đắn thì đó là một khẳng quyết lặp thừa, trong chừng mực phương tiện không là cái gì cả xét riêng cho chính nó (*für sich*) mà tồn tại vì một cái gì khác và có sự quy

(213) Có lẽ ám chỉ việc Sand ám sát Kotzebue, Xem *Lời Tựa*, chú thích (18).

(214) Câu “Mục đích hay cứu cánh biện minh cho phương tiện” thường được gán cho thi sĩ người Anh là Matthew Prior (1664-1721), nhưng ta cũng tìm được câu này xưa hơn nhiều nơi Thánh Jerome (khoảng 342-420), *Epistle*, 48: “... những người hùng thường áp dụng câu nói gây tranh cãi là dùng cứu cánh biện minh cho phương tiện”.

định và giá trị của nó ở trong cái sau như là trong mục đích của nó, – nghĩa là, nếu nó đúng thật là một phương tiện. Nhưng, ý nghĩa của câu nói trên đây không chỉ nằm trong ý nghĩa hình thức của nó; nó cũng có thể được hiểu theo nghĩa xác định hơn, đó là cho phép, và có lẽ thậm chí là nghĩa vụ của ta, sử dụng một cái gì tự nó tuyệt nhiên không phải là một phương tiện cho một mục đích tốt, để vi phạm cái gì tự nó là thiêng liêng, và như thế là biến một tội ác thành phương tiện cho một mục đích thiện. Đối với những ai làm theo câu nói này, thì một mặt, họ có một ý thức bất định về phép biện chứng của yếu tố *tích cực* nói ở trên trong những sự quy định bị cô lập về pháp quyền hay đạo đức hay của những câu nói chung chung, bất định chẳng hạn như “Người không được giết người!” hay “Hãy chăm sóc cho sự an lạc của chính mình và của gia đình mình” v.v... Tòa án và binh sĩ không chỉ có quyền mà còn có nghĩa vụ phải giết người, nhưng, trong trường hợp này, có *những định nghĩa chính xác* về loại người nào và trong hoàn cảnh nào việc ấy là được phép và là bổn phận. Cũng thế, sự an lạc của tôi và của gia đình tôi cũng phải phục tùng những mục đích cao hơn, và, qua đó, bị quy giản thành một phương tiện. Còn cái được ta mô tả như là một tội ác thì không phải là một mệnh đề chung chung như thế, không để cho bất định và phụ thuộc vào một phép biện chứng, trái lại, nó đã được giới hạn một cách rõ ràng và khách quan. Và bây giờ, cái được dựng lên để đối lập lại với sự quy định này – tức mục đích thiêng liêng được giả định là để loại trừ tội ác – cũng không gì khác hơn là một *tư kiến chủ quan* về điều tốt và điều tốt hơn. Điều giống hệt nhau sẽ xảy ra khi ý muốn dừng lại ở cái Thiện trừu tượng, khiến cho mọi đặc điểm xác định của cái Thiện, cái ác, hay cái công chính và cái phi pháp tồn tại và có giá trị tự-mình-và-cho-mình bị thủ tiêu, và sự quy định này bị phó mặc cho cảm xúc, sự tưởng tượng và sự tùy tiện của cá nhân.

5. Sau cùng, *tư kiến chủ quan*^(a) được tuyên bố mạnh mẽ như là quy tắc [tiêu chuẩn] của công lý và nghĩa vụ khi khẳng định rằng bản tính đạo đức^(b) của một hành động được quy định bởi *sự tin chắc rằng một điều gì đó là công chính*^{(c)(215)}. Cái Thiện được mong muốn vẫn chưa có một nội dung; và nguyên tắc của sự tin chắc chứa đựng một đặc điểm khác, đó là: việc thấu gồm một hành động vào dưới sự quy định của cái Thiện là trách nhiệm của *chủ thể*. Trong tình hình đó, ngay cả *về ngoài* của một tính khách quan đạo đức cũng đã hoàn toàn bị tiêu biến. Học thuyết như thế mật thiết gắn liền với một thứ triết học tự phong mà ta đã thường nhắc đến, chuyên phủ nhận rằng *chân lý* – và chân lý của Tinh thần như là ý chí, như là tính hợp-lý tính trong chừng mực nó tự hiện thực hóa, thể hiện trong những quy điều đạo đức – là có thể nhận thức được. Vì lẽ lối triết lý như thế cho rằng sự nhận thức về chân lý là một sự tự phụ rỗng tuếch vượt ra khỏi phạm vi của nhận thức, và

(a) die subjektive Meinung / subjective opinion / l'opinion subjective; (b) sittliche Natur / ethical nature / nature éthique; (c) die Überzeugung, welche etwas für recht hält / the conviction which holds something to be right / la conviction, qui tient quelque chose pour juste.

(215) Âm chỉ quan niệm của Fries: “Mệnh lệnh của nghĩa vụ về đức hạnh là: hãy hành động từ lòng tôn trọng quy luật dựa theo *sự tin chắc* về điều mà nghĩa vụ của đức hạnh đòi hỏi” (Fries, NKV III, 189). “Mệnh lệnh trực tiếp của đức hạnh là: “Hãy tuân theo *sự tin chắc* của chính bạn về nghĩa vụ!” (Fries, HPP 243; 158, 164). Fries phân biệt “*sự tin chắc*” (*Überzeugung/conviction*) với *tư kiến đơn thuần* (*Meinung/opinion*). Sự tin chắc được hình thành bởi một quá trình giáo dục và kinh nghiệm luân lý, “không phải bằng cách học thuộc các quy tắc mà bằng việc thực hành của tình cảm luân lý” (Fries, NKV III, 206-208; FE 55/23). Fries nhấn mạnh rằng để đúng thật là luân lý, sự tin chắc của tôi phải là “*thanh khiết*” (*lauter/pure*): “Tôi hiểu đức tính “thanh khiết” là sự trung thực và thành thực đối với chính mình và trong chính mình” (HPP 344). Những lòng tin luân lý tự lừa dối và sự biện bác không phải là “*sự tin chắc thuần khiết*”. “Lương tâm là “*có thể đào tạo được*” (*bildungsfähig*), nhưng ông vẫn cho rằng lương tâm là “*không thể sai lầm*” (giống như Kant và Fichte). (HPP 214).

rằng lĩnh vực này chỉ là lĩnh vực của “hiện tượng đơn thuần”^(a), nên nó phải lập tức biến chính “hiện tượng” này thành nguyên tắc của mình trong chừng mực liên quan đến hành động, và, qua đó, đặt cái đạo đức vào trong nhãn quan *riêng biệt* của cá nhân và trong *sự tin chắc đặc thù* của cá nhân. Thoạt nhìn, trước mắt thiên hạ, việc triết học bị hạ thấp xuống như thế có vẻ chỉ là một sự kiện vô thưởng vô phạt, chỉ tác động đến cuộc thảo luận nhân nhả của giới hàn lâm, nhưng, một quan niệm như thế tất yếu trở thành một bộ phận trong quan niệm của ta về đạo đức – vốn là một thành tố bản chất của triết học –, và chỉ khi ấy, các ngụ ý của quan điểm này mới hiển hiện rõ ở trong và cho [lĩnh vực] hiện thực.

- Sự lan tràn của quan niệm cho rằng sự tin chắc chủ quan là cái duy nhất quy định bản tính đạo đức của một hành động đã có hậu quả là ngày nay người ta ít nói đến *sự đạo đức giả* hơn trước đây, bởi, để mô tả cái ác như là đạo đức giả, ắt phải ngụ ý rằng một số hành động nào đó là sai lầm, tội lỗi và tội ác *tự-mình-và-cho-mình*, và rằng kẻ làm điều ác nhất thiết phải có ý thức về chúng đúng như bản thân chúng, trong chừng mực kẻ đó biết và thừa nhận những nguyên tắc và những hành động thể hiện sự trung tín và công chính cho dù chỉ dựa vào bề ngoài để làm dụng chúng. Hay, đối với cái ác nói chung, ta thường giả định rằng ta có nghĩa vụ phải thừa nhận cái Thiện và biết làm thế nào để phân biệt nó với cái ác. Trong mọi trường hợp, một đòi hỏi tuyệt đối đặt ra là con người không được phép phạm những hành vi xấu xa và tội ác, và con người phải bị xem là chịu trách nhiệm về những hành vi ấy bao lâu họ là con người chứ không phải con vật. Thế nhưng, nếu “lòng tốt”, “ý tốt” và những sự tin chắc chủ quan được xem là các yếu tố mang lại giá trị cho hành động, thì ắt sẽ không còn tồn tại sự đạo đức giả hay cái ác nào cả, bởi con người có thể biến

^(a) nur das Scheinende / a mere semblance / n'est qu'apparence.

bất kỳ điều gì mình làm thành một điều thiện bằng sự phản tư về những ý định và động cơ tốt, và chính mômen [yếu tố] của *sự tin chắc* sẽ biến nó thành điều thiện*. Như thế, sẽ không còn có cái gì là tội ác hay tội lỗi tự-mình-và-cho-mình nữa cả, và thay chỗ cho “đám tội đồ trắng trợn, chai lì” (như Pascal) nói trước đây [Xem: §140, điểm 1], ta có một ý thức về sự biện minh hoàn toàn bằng ý định và sự tin chắc. Chính ý định tốt của tôi trong hành động và sự tin chắc của tôi về tính chất thiện của nó làm cho nó thành thiện. Khi nói về việc phán

* *Chú thích của Hegel*: (Trích dẫn F. H. Jacobi): “Ông ta [Bá tước Stolberg cải đạo sang Công giáo]⁽²¹⁶⁾ cảm thấy mình hoàn toàn *tin chắc*, tôi tuyệt nhiên không nghi ngờ chút nào. Nhưng, biết bao nhiêu người đã từ lòng tin chắc như thế mà phạm bao nhiêu điều tội lỗi nặng nề nhất! Như thế, nếu bất kỳ điều gì cũng có thể được cáo lỗi bằng những lý do như thế, ắt sẽ không còn có thể có bất kỳ phán đoán hợp lý nào cả về cái Thiện và cái ác hay về những quyết định đáng trọng hay đáng khinh; sự ngông cuồng có quyền ngang hàng với lý tính, hay, đúng hơn, lý tính không còn có chút quyền nào hay uy tín gì; tiếng nói của nó là điều vô nghĩa lý; và ai không có sự nghi ngờ gì thì kẻ đó sở hữu chân lý! Tôi e ngại về những hậu quả của một sự khoan dung như thế, bởi nó chỉ duy nhất có lợi cho sự phản-lý tính”. (F.H. Jacobi viết cho Bá tước Holmer, Eutin, 5.8.1800, bình luận về việc Bá tước Stolberg cải đạo (Brennus, Berlin, 8.1802)⁽²¹⁷⁾.

⁽²¹⁶⁾ Về việc Thi sĩ, Bá tước Stolberg (1750-1819) cải đạo sang Công giáo, Xem §141 và chú thích liên quan.

⁽²¹⁷⁾ Friedrich Heinrich Jacobi (1743-1819) là khuôn mặt nhiều ảnh hưởng trong triết học Đức cuối thế kỷ XVIII. Ông vừa phê phán phong trào khai minh, vừa phê phán thuyết duy lý (duy tâm) Đức, để xướng một triết học về *niềm tin* hay *trực quan*, có nhiều điểm chung với *Fries*, đối thủ của Hegel và là đối tượng công kích của Hegel trong quyển Triết học pháp quyền này (§140; VPG III, 419/511). Vì thế, Hegel rất ngại trích dẫn Jacobi để chống *Fries*. Trong tác phẩm thời trẻ (*Tin và Biết*, 1802), Hegel phê phán Jacobi rất nặng lời, nhưng dần dần sau, quan hệ được cải thiện, vì dù sao, Hegel cho rằng triết học của Jacobi là hình thái gần gũi nhất với triết học tự biện của mình. Trong các tác phẩm về sau (*Bách khoa thư I*, §§61-78; VGP 315-329/410-423), Hegel phê phán Jacobi nhẹ nhàng, ôn hòa và tỏ rõ thiện cảm.

đoán và phán xử một hành động, nguyên tắc này đòi hỏi rằng tác nhân phải được phán đoán chỉ dựa theo ý định và sự xác tín của họ, hay dựa theo *niềm tin* của họ – không phải theo nghĩa của đức Kitô đòi hỏi phải có niềm tin vào *chân lý khách quan* (khiến cho phán đoán đối với người có niềm tin xấu xa, tức đối với người mà sự tin chắc là xấu *trong nội dung của nó*, ắt phải là tiêu cực, phù hợp với *nội dung* xấu xa này), trái lại, theo nghĩa trung thành với sự tin chắc của cá nhân (trong chừng mực tác nhân, trong hành động của mình, *trung thành* với sự tin chắc của mình), tức, theo nghĩa của sự trung thành chủ quan, hình thức, là cái duy nhất tương ứng với nghĩa vụ.

- Vì lẽ nguyên tắc này của sự tin chắc đồng thời được xác định *một cách chủ quan*, ý tưởng về khả thể của một *sự sai lầm* cũng đặt trên vai ta, và điều này, đến lượt nó, lại tiên-giả định một quy luật tồn tại tự-mình-và-cho-mình. Nhưng *bản thân quy luật thì không hành động*; chỉ có con người hiện thực hành động. Và, dựa theo nguyên tắc trên đây, tiêu chuẩn duy nhất cho giá trị của hành động con người lại chính là mức độ mà cá nhân có liên quan đã tiếp thu *quy luật vào trong sự tin chắc của chính mình*. Song, nếu những hành động không được đánh giá dựa theo quy luật ấy, – nghĩa là, phải được “đo lường” bởi quy luật một cách nào đó –, thì thật không biết quy luật ấy còn là cái gì và còn để làm gì nữa. Quy luật như thế bị quy giản thành một *từ ngữ bì phu*, một lời nói rỗng tuếch, vì phải chờ có sự tin chắc của tôi thì nó mới được biến thành một *quy luật*, thành một cái gì ràng buộc và là bốn phận của tôi.
- Một quy luật như thế có thể có cả quyền uy của Thượng đế và Nhà nước ở sau lưng nó, có quyền uy của hàng nhiều thiên niên kỷ, trong đó nó là sợi dây nối kết và bảo tồn vô số con người với tất cả những gì họ làm lẫn số phận của họ lại với nhau; những quyền uy bao hàm trong chúng hằng hà sa số *những sự tin chắc của những cá nhân*; và, để chống lại, cái tôi cá nhân này lại đặt *quyền uy* của sự tin chắc *riêng lẻ* của mình

đối lập lại với nó (là sự tin chắc chủ quan của riêng tôi, giá trị hiệu lực của nó cũng chỉ là một thứ quyền uy!), điều này thoát nhìn thật là một sự tự phụ khổng lồ! Nhưng, về ngoài này đã bị bác bỏ bởi chính nguyên tắc đã lấy sự tin chắc chủ quan làm tiêu chuẩn cho mình.

- Tuy nhiên, nếu sự không triệt để cao hơn của lý tính và lương tâm – mà khoa học nông cạn và sự nguy hiểm thảm hại không bao giờ có thể loại bỏ hoàn toàn – thừa nhận *khả năng sai lầm*, thì chính việc tội ác và cái ác nói chung được xếp loại như là “sai lầm”, sẽ quy giản lỗi lầm thành cái tối thiểu. Bởi “*sai lầm là chuyện bình thường của con người*”⁽²¹⁸⁾, và ai lại chẳng mắc sai lầm về điều này hay điều kia, về việc tôi đã ăn cái bắp hay cái chua vào bữa ăn trưa hôm qua và về vô số những sự việc quan trọng ít hay nhiều hơn? Nhưng, sự phân biệt giữa cái quan trọng và cái không quan trọng đều tiêu biến nếu tính chủ quan của sự tin chắc và việc tuân theo sự tin chắc ấy là tiêu chuẩn duy nhất. Tất nhiên sự thiếu triệt để cao hơn này sẵn sàng thừa nhận khả năng sai lầm, nhưng nếu nó đi xa hơn khi nói rằng một sự tin chắc xấu xa chỉ đơn thuần là một sự sai lầm, thì, trong thực tế, nó lại trở thành một loại thiếu triệt để khác, đó là sự thiếu triệt để của sự không lương thiện. Bởi, trong trường hợp đầu, sự tin chắc được giả định là cơ sở của đạo đức và các giá trị tối cao của con người, và, do đó, được tuyên bố là giá trị tối thượng và tối cao, nhưng, trong trường hợp sau, tất cả những gì được quan tâm lại là sự sai lầm, và sự tin chắc của tôi là không quan trọng và ngẫu nhiên,

⁽²¹⁸⁾ Hình thức quen thuộc nhất của câu nói này là: “sai lầm là [việc của] con người, tha thứ là [việc của] thần linh” (Alexander Pope, *Essay on Criticism* 2.325). Nhưng, có lẽ Pope nghĩ đến câu ngạn ngữ Latinh khuyết danh sau đây: *Errare humanum est* hoặc câu của Plutarch: “vì lẽ sai lầm trong ý kiến, tuy không phải là một phần của những bậc hiền minh, nhưng ít ra cũng là lẽ thường của con người” (*Morals: Of Man's Progress in Virtue Against Colotes*). (dẫn theo H.B.Nisbet).

tức, trong thực tế, là một tình huống đơn thuần ngoại tại mà tôi có thể gặp phải bằng cách này hay cách khác. Và quả thật, sự tin chắc của tôi là điều cực kỳ không quan trọng nếu tôi không thể thừa nhận chân lý, vì bấy giờ, việc tôi suy nghĩ *thế nào* là điều dừng đọng và tất cả những gì còn lại để suy nghĩ chỉ là cái Thiện trống rỗng như là một sự trừu tượng của giác tính.

- Ta cũng nên lưu ý rằng, liên quan đến phương cách hành động của người khác đối với hành động của tôi, hệ quả của nguyên tắc biện minh dựa trên sự tin chắc nói trên sẽ là: nếu lòng tin và sự tin chắc của họ khiến họ xem những hành động của tôi như là *tội ác*, thì họ cũng *hoàn toàn có quyền* làm như thế – một hậu quả khiến tôi không chỉ bị phủ nhận mọi uy tín ngay từ đầu mà còn bị quy giản từ vị trí của sự tự do và danh dự thành hoàn cảnh bị mất tự do và danh dự. Trong “công lý” mà tôi bây giờ phải phục tùng – thực chất bản thân nó cũng là “công lý” của riêng tôi –, tôi đơn thuần trải nghiệm sự tin chắc chủ quan của người khác và, khi nó được thực thi, tôi xem tôi như bị hành xử bởi một sức mạnh bạo lực từ bên ngoài.

6. Cuối cùng, hình thức cao nhất trong đó tính chủ quan này hoàn toàn tự nhận thức và phát biểu công khai, đó là hình thức mà ta có thể mượn thuật ngữ “*châm biếm*” (*Ironie*) của Platon để mệnh danh cho nó⁽²¹⁹⁾. Chỉ có tên gọi này là của Platon thôi, vì Platon

⁽²¹⁹⁾ Ở đây Hegel muốn nói đến lý thuyết về “châm biếm” của Friedrich Schlegel (1772-1829), chủ yếu trong *Lyceum Fragmente* (Schlegel, *Kritische Ausgabe / Ấn bản khảo chứng*, München, Ferdinand Schöningh, 1957 và tiếp), Tập II, *Characteristiken und Kritiken I* (1966). Định nghĩa cổ điển về chữ “*Ironie*” là của nhà tu từ La Mã Quintilian (khoảng 35-95 tr. CN): một cách nói trong đó “điều được hiểu là ngược với điều được nói” (Quintilian, *Institutiones oratoriae* 9.22.44). Nguyên thủy, chữ Hy Lạp “*Ironia*” có nghĩa là “giả vờ”, “lừa dối”, nhưng qua cuộc đời và hình ảnh của Socrate, nhà châm biếm đại tài, ý nghĩa của nó đã thay đổi thành nghĩa của Quintilian. (Xem: Gregory Vlastos, “*Socratic Irony*”, *Classical Quarterly* 37 (1987). Theo cách

đã dùng nó để chỉ phương pháp của *Socrate* trong đối thoại trực tiếp để bảo vệ Ý niệm về chân lý và sự công bằng chống lại sự hư tưởng của ý thức chưa được rèn luyện và của phái *Ngụy biện*, nhưng ông chỉ châm biếm loại ý thức này thôi chứ không châm biếm bản thân Ý niệm. Sự châm biếm chỉ liên quan đến cách thức nói chuyện với *con người*; còn nếu không nhắm đến con người thì yếu tố bản chất của tư tưởng chính là phép biện chứng;

hiểu của Schlegel, sự châm biếm của *Socrate* là bản chất của sự truyền thông nghệ thuật: “Trong châm biếm, mọi sự đều vừa đùa vừa thật, vừa thẳng thắn, rõ ràng, vừa ẩn giấu sâu kín” (Sđd, 108). Theo Schlegel, đó là hình thức thích hợp nhất để nói lên tâm thức tín ngưỡng (phiếm thần) về cái “hỗn mang vô hạn” không thể diễn tả bằng những từ hữu hạn. (*Ideen* §69, Kritische Ausgabe II). “Sự châm biếm *Socrate* chứa đựng và gợi lên cảm xúc về sự xung đột không thể giải quyết được giữa cái vô hạn và cái bị giới hạn, về sự bất khả lẫn sự tất yếu của việc truyền thông đầy đủ” (*Lyceum Fragment*, 108). Hegel lại nhấn mạnh rằng sự châm biếm của phái lãng mạn (trong đó có Schlegel) là khác cơ bản với châm biếm của *Socrate*. Ông không giải thích khái niệm “*Ironie*” của Schlegel như là cách diễn đạt hoàn cảnh nghịch lý của con người khi đối diện với sự đối lập giữa cái hữu hạn và cái vô hạn, mà (cố tình lãng mạn và xúc phạm!) như là biểu hiện của một chủ nghĩa chủ quan cực đoan, tự thần thánh hóa. Hegel xem đó như là một trong những di hại (phi lý tính, không nghiêm chỉnh, vô triết học...) của triết học Fichte về cái “*Tôi*” chủ thể trừu tượng (VGP III, 415-416/507-508). Chính hình ảnh về Schlegel này của Hegel đã khiến Kierkegaard phê phán trong quyển “*Hoặc là/Hoặc là*” I; trong khi thực ra quan niệm của Schlegel rất gần gũi với quan niệm về sự “truyền thông gián tiếp” của Kierkegaard (dưới bút danh Johannes Climacus trong *Concluding Unscientific Postscript* (bản tiếng Anh). Hegel xem Schlegel là chạng cuối khi tính chủ quan luân lý chuyển thành cái ác! (Hình ảnh của Schlegel dưới mắt Hegel và Kierkegaard cũng bị ảnh hưởng nhiều do liên tưởng đến tiểu thuyết *Lucinde* gây nhiều tai tiếng của Schlegel, Xem: Chú thích cho §164). Tuy nhiên, Schlegel cũng đáp trả Hegel không kém phần ác ý: ông xem phép biện chứng của Hegel cũng là sự “tự thần thánh hóa” của “*Tinh thần phủ định*” (Xem: Ernst Behler, *Friedrich Schlegel und Hegel*, Hegel-Studien II (1963), tr. 243). Ta nhớ rằng chữ “*Tinh thần chuyên nghề phủ định*” (*Der Geist, der stets verneint*) chính là lời tự giới thiệu của quỷ Mephistopheles trong kịch *Faust* của Goethe! (*Faust*, Phần I, câu 1338) (dẫn theo H.B.Nisbet).

và Platon không hề xét phép biện chứng một cách cô lập, càng không đối xử với sự châm biếm đơn thuần như là yếu tố tối hậu và như là bản thân Ý niệm, ngược lại, ông kết liễu sự lẩn quẩn của tư tưởng, và nhất là của tư kiến chủ quan, bằng cách nhấn chìm nó vào trong tính bản thể của Ý niệm*. Đỉnh cao duy nhất

* *Chú thích của Hegel*: Đồng nghiệp quá cố của tôi, giáo sư Solger⁽²²⁰⁾ đã tiếp thu thuật ngữ “châm biếm” (*Ironie*) được Friedrich von Schlegel du nhập trong giai đoạn đầu của sự nghiệp [nghiên cứu] văn chương của mình và đã mở rộng nghĩa của từ ấy để bao hàm việc tính chủ quan biết chính mình như là tối cao. | Nhưng, phán đoán đúng đắn hơn của Solger đã khiến ông bác bỏ định nghĩa này của Schlegel cũng như sự thức nhận triết học sâu hơn của ông đã nắm bắt và khẳng định chỉ một phương diện của từ ấy, đó là phương diện biện chứng đích thực của nó, là nhịp đập kích hoạt tư duy tư biện. Tuy nhiên, tôi thấy kết luận của ông [Solger] không hoàn toàn rõ ràng và cũng không đồng ý với các khái niệm được ông phát triển trong công trình cuối cùng và đầy chất lượng, đó là quyển *Phê phán* rất kỹ về các *Bài giảng của August Wilhelm v. Schlegel về nghệ thuật kịch nghệ và văn chương* (Niên giám Wien, tập VII, tr. 90 và tiếp). Solger viết như sau ở trang 92: “Sự *châm biếm* đúng thật phát xuất từ quan điểm rằng con người, bao lâu còn sống trong thế giới này thì chỉ có thể hoàn thành vận mệnh của mình – theo nghĩa cao nhất của từ này – ở trong thế giới này mà thôi. Tất cả những gì ta tin là phương tiện để *vuốt ra khỏi những mục đích hữu hạn* thì đều là tư tưởng *vô ích* và *trống rỗng* (...). Ngay cả cái Tối thượng thì cũng chỉ có mặt trong *hình thái hữu hạn, bị hạn chế* đối với hành động của ta mà thôi”. Câu trên đây, hiểu đúng, là quan điểm của Platon và cũng rất đáng để chống lại nỗ lực trống rỗng muốn vươn tới *cái vô hạn* (trừu tượng) mà Solger đã đề cập trước đó. Nhưng, bảo rằng cái Tối thượng tồn tại trong *hình thái hữu hạn, bị hạn chế*, như lĩnh vực đời sống đạo đức chẳng hạn, – và đời sống đạo đức (*das Sittliche*), về bản chất, [được xét] như hiện thực và hành động – là khác xa với việc bảo rằng nó là một mục đích *hữu hạn*. | [Thật thế], hình thái và hình thức của cái hữu hạn không hề tước bỏ chút nào khỏi nội dung, tức khỏi lĩnh vực đạo đức, tính bản thể hay tính vô hạn vốn cố hữu bên trong nó. Solger lại viết tiếp: “Và cũng chính vì lý do đó, nó [cái Tối thượng] là *cái vô nghĩa* ở bên trong ta không khác gì cái *tối hảo*, và cũng *tất yếu tiêu vong cùng với ta và với trí tuệ vô nghĩa của ta*. | Vì nó chỉ thực sự tồn tại trong Thượng đế mà thôi, và khi nó tiêu vong trong ta, nó thăng hoa như cái gì linh thánh, trong đó ta ắt không có phần tham dự nào

khả hữu – và chính điều này cần được bàn ở đây – của tính chủ quan (xem chính mình như là cấp thẩm quyền tối hậu) sẽ được đạt tới khi nó *biết* chính mình như là sức mạnh kết luận và quyết định về [các vấn đề của] chân lý, công lý và nghĩa vụ, vốn đã

cả nếu không có sự hiện diện trực tiếp của cái linh thánh này, tỏ lộ ra cả khi hiện thực của ta tiêu biến đi, song, trạng thái tâm hồn khi sự hiện diện này trở nên hiển nhiên một cách trực tiếp trong bản thân những biến cố của con người chính là sự chiêm biếm hay sự mỉa mai bi đát”. Ta không cần bàn về tên gọi khá tùy tiện là “sự chiêm biếm”, nhưng điều không thực sự rõ ràng trong khẳng định trên là ở chỗ cho rằng *cái Tối thượng sẽ tiêu vong* cùng với *sự vô nghĩa* của ta, và rằng cái linh thánh chỉ được tỏ lộ khi hiện thực của ta tiêu biến đi, như ta được nghe ông nói ở trang 91: “Ta thấy những người anh hùng mất niềm tin vào cái cao cả nhất và cái đẹp đẽ nhất trong các tâm thế và tình cảm của họ, không chỉ về những gì đã dẫn đến đó mà cả đối với *nguồn gốc và giá trị của chúng*; thật thế, ta được nâng cao lên *bởi sự tiêu vong của bản thân cái Tối hảo*”. Sự tiêu vong bi đát của những hình thái đạo đức tối cao có thể khiến ta quan tâm, có thể nâng ta lên, hòa giải ta với sự xuất hiện của chúng chỉ trong chừng mực những hình thái ấy xuất hiện trong sự đối lập lẫn nhau, với những sức mạnh đạo đức khác nhau nhưng đều chính đáng như nhau đã không may đi vào chỗ *xung đột*. (Còn sự tiêu vong chính đáng của những tên đều cáng và tội phạm – chẳng hạn, như nhân vật của bi kịch hiện đại trong vở *Tội lỗi (Die Schuld)*⁽²²¹⁾ – chắc hẳn đáng được luật hình sự quan tâm, nhưng không phải dành cho nghệ thuật đích thực được ta bàn ở đây). Như là kết quả của sự đối lập này với một nguyên tắc đạo đức [trong tiến trình lịch sử], họ phạm *tội*, từ đó công lý và sự phi pháp của hai phía xuất hiện, và cùng với nó là Ý niệm đạo đức đúng thật – đã được tinh lọc và thắng lợi trước *sự phiến diện* này – qua đó được hòa giải bên trong ta. Vậy theo đó, không phải cái *Tối thượng* trong ta bị tiêu vong, và ta được *nâng lên* không phải *bởi sự tiêu vong của cái Tối thượng* mà trái lại, bởi sự thắng lợi của cái đúng thật. Đó chính là sự quan tâm đúng thật và thuần túy có tính đạo đức của bi kịch cổ đại như tôi đã lý giải đầy đủ hơn trong quyển *Hiện tượng học Tinh thần* (tr. 404 và tiếp; tr. 683 và tiếp)⁽²²²⁾. (Trong bi kịch [của phái] lãng mạn, sự quy định này lại bị biến cải đi). Nhưng, Ý niệm đạo đức – không có *những sự xung đột bất hạnh* như thế và không có sự tiêu vong của những cá nhân bị kéo vào trong sự bất hạnh ấy – là *hiện thực* và *hiện tiền* trong thế giới đạo đức; và rằng cái *Tối*

hiện diện một cách mặc nhiên^(a) trong các hình thức trước đó. Thật thế, tính chủ quan cực độ này là ở chỗ: nó biết về phương diện khách quan của đạo đức, nhưng không chịu tự quên mình và tự kiểm chế mình để tự đắm mình một cách nghiêm chỉnh vào trong tính khách quan ấy và biến nó thành cơ sở cho hành động của mình. Mặc dù nó có một mối quan hệ với tính khách quan này, nhưng đồng thời lại giữ khoảng cách với tính khách quan, biết *chính mình* như là kẻ *muốn* và *quyết định bằng một cách đặc thù* nào đó nhưng *cũng có thể* muốn và quyết định một cách khác.

^(a) an sich / implicitly / implicitement présent.

thượng này – ắt không tiêu biến một cách vô nghĩa trong hiện thực của nó – chính là sự hiện hữu (Existenz) đạo đức thực tồn, là Nhà nước. vốn lấy nó làm mục đích và biến nó thành hiện thực, là Tự-ý thức đạo đức khi chiếm hữu, trực quan, biết và thấu hiểu được sự nhận thức bằng tư duy ở trong Nhà nước.

⁽²²⁰⁾ Xem: Hegel: *Các bài giảng về Mỹ học*: “Chính Solger và Ludwig Tieck là những người chấp nhận sự châm biếm (Ironie) như là nguyên tắc tối cao của nghệ thuật” (VA I, 98/93). Karl Wilhelm Ferdinand Solger (1780-1819) là đồng nghiệp của Hegel ở Berlin; chuyên môn của ông là triết học về mỹ thuật, nhất là văn chương (dù ông cũng giảng về đạo đức học và triết học chính trị). Solger công bố một bài điểm sách dài về quan niệm “châm biếm” của Schlegel, chia làm hai phần; phần I công bố năm 1809, phần II năm 1811. (Bản được Hegel trích dẫn là bản được in lại trong K.W.F.Solger, *Erwin, Wolfhart Henckmann* ấn hành (München, Wilhelm Funk, 1974, tr. 407-409). Còn Ludwig Tieck (1773-1853) là thi sĩ, nhà tiểu thuyết, nhà viết kịch và nhà phê bình thuộc phái lãng mạn; cùng với August Wilhelm Schlegel (1767-1845) (anh ruột của F. Schlegel) là hai dịch giả hàng đầu dịch Shakespeare sang tiếng Đức.

⁽²²¹⁾ Kịch của Adolf Müllner (1774-1829). vở kịch (1813) bình dân, trong đó nhân vật chính giết hai vợ chồng (người vợ được hấn yêu) và sau đó tự tử khi phát hiện rằng người chồng là anh ruột của mình (Xem thêm: VA III, 537/IV, 311).

⁽²²²⁾ PhG (*Hiện tượng học Tinh thần*), BVNS, Sđd, tr. 913 và tiếp.

- [Nó nói với người khác rằng:] “Anh chân thành chấp nhận một quy luật đúng như nó tồn tại tự-mình-và-cho-mình”, “Tôi cũng thế, nhưng tôi đi xa hơn anh, bởi tôi có thể vượt khỏi quy luật này và có thể làm *điều này hay điều kia* theo ý tôi muốn. Không phải bản thân “sự việc” là tuyệt vời, mà chính bản thân tôi mới là tuyệt vời và là kẻ làm chủ cả quy luật lẫn sự việc; tôi chỉ *đơn thuần đùa rỡ* với chúng như với ý thích tùy tiện của tôi, và chính trong ý thức chiêm biếm này – trong đó tôi làm cho cái cao siêu nhất cũng điều tàn! – *tôi chỉ thưởng thức chính mình*”.
- Trong hình thái này, tính chủ quan không chỉ *trống rỗng* về mọi nội dung đạo đức của quyền, nghĩa vụ, luật lệ, và, do đó, là ác (và, là cái ác phổ biến hoàn toàn trong chính nó); thêm vào đó, hình thức của nó là hình thức của sự *hư huyền chủ quan*^(a) khi nó biết chính mình như là sự trống rỗng, hư huyền về mọi nội dung, và, trong nhận thức này, biết *chính mình* như là cái tuyệt đối.
- Đến mức độ nào sự tự-thỏa mãn tuyệt đối này không chỉ đơn giản dừng lại ở sự sùng bái chính mình một cách cô đơn mà còn có thể mang hình thức của một *cộng đồng* mà sợi dây liên kết và thực chất của nó là ở chỗ đảm bảo cho nhau việc tận tâm, thiện ý, và cùng thưởng thức sự trong sạch thuần khiết, nhưng, trên hết, là liếm láp sự vẻ vang của việc nhận thức và thể hiện chính mình cũng như nuông chiều và nuôi dưỡng việc theo đuổi chúng; nói khác đi, đến mức độ nào hình thái được gọi là “*tâm hồn đẹp*”^(b) (tức, loại tính chủ quan cao thượng phai tàn đi một khi trống rỗng mọi tính khách quan và, do đó, không có chút hiện thực nào của riêng mình) cũng như các hình thái khác có liên quan đến cấp độ [tính chủ quan] đang bàn, – đó là những vấn đề tôi đã đào sâu trong quyển *Hiện tượng học Tinh thần* (tr. 605 và tiếp). Toàn bộ mục C (“*Lương tâm*”) của tác phẩm ấy nên được so sánh với

^(a) die subjektive Eitelkeit / the subjective emptiness / la vanité subjective; ^(b) die schöne Seele / the beautiful soul / les belles âmes.

những gì được nói ở đây, nhất là trong quan hệ với bước chuyển sang cấp độ cao hơn nói chung (mặc dù cấp độ cao hơn ấy được xác định một cách khác ở trong quyển *Hiện tượng học*)⁽²²³⁾.

Giảng thêm (H):

Tư duy biểu tượng (Vorstellung) có thể đi xa hơn và biến cái ác thành vẻ ngoài của cái Thiện. Cho dù nó không thể thay đổi bản tính của cái ác, nó vẫn có thể làm cho cái ác xuất hiện như là thiện. Vì bất kỳ hành động nào cũng có một phương diện tích cực [khẳng định], và bởi sự quy định của cái Thiện – như là đối lập với cái ác – cũng có thể được quy giản thành cái tích cực, tôi có thể cho rằng hành động của tôi là thiện xét theo ý định của

⁽²²³⁾ Xem: PhG (*Hiện tượng học Tinh thần*), “*Tâm hồn đẹp*” và các chú thích liên quan (BVNS, Sdd, tr. 1246 và tiếp).

Quan niệm về “tâm hồn đẹp” rất phổ biến trong các tác giả thuộc phái Lãng mạn (Xem: §13). Nó được rút ra từ quyển *Về ân sủng và phẩm giá* (1793) của F.Schiller và được Goethe sử dụng lại trong các tác phẩm: *Wilhelm Meister* (1795), *Iphigenia in Tauris*. Trong tác phẩm *Thời trẻ* (1797), Hegel cũng dùng chữ này với thiện cảm để nói về Đức Kitô (TJ 349-351/ETW 234-236). Ngược lại, trong *Hiện tượng học Tinh thần* (1807), Hegel dùng nó để ám chỉ thi sĩ lãng mạn Friedrich von Handberg (“Novalis”) (1772-1801). Trong Goethe, Novalis, và *Hiện tượng học Tinh thần* (chữ không phải trong Schiller và Hegel thời trẻ), chữ này có nghĩa là ngần ngại đi vào thế giới hoạt động hiện thực vì sợ ô nhiễm sự trong sạch nội tâm. Cần lưu ý: Trong *Hiện tượng học Tinh thần* và trong quyển *Triết học pháp quyền* này, sự đảo ngược biện chứng của *lương tâm* thành *cái ác* đánh dấu ranh giới của lĩnh vực luân lý để chuyển sang cấp độ cao hơn. Tuy nhiên, có chỗ khác biệt (khó lý giải): trong *Triết học pháp quyền*, điều này dẫn đến đời sống đạo đức (hiện đại) như là cơ sở của tính chủ quan luân lý. Nhưng, trong *Hiện tượng học Tinh thần*, đời sống đạo đức (Sittlichkeit) được xét như là cấp độ trực tiếp của *Tinh thần* và được đồng nhất hóa với nền văn hóa cổ đại Hy Lạp, còn luân lý là kết quả đến sau của sự phát triển lịch sử vốn đã bắt đầu với đời sống đạo đức. Trong *Hiện tượng học*, cuộc thảo luận về lương tâm và cái ác dẫn đến sự tha thứ và sự hòa giải của *Tinh thần* với chính mình trong hình thức của tôn giáo (Xem: PhG (*Hiện tượng học Tinh thần*), Sdd, BVNS, tr. 1246 và tiếp).

tôi. Như thế, cái ác được gắn liền với cái Thiện không chỉ ở bên trong ý thức mà còn ở trong phutơng diện tích cực này của nó nữa. Nếu Tự-ý thức chỉ tỏ ra là thiện đối với người khác, nó mang hình thức của sự đạo đức giả; nhưng nếu nó có thể khẳng định việc làm của mình là thiện theo sự đánh giá của chính mình, thì ta đạt tới cấp độ cao hơn của tính chủ quan tự biết chính mình như là cái tuyệt đối. Đối với Tự-ý thức thuộc loại này, cái Thiện và cái ác tự-mình-và-cho-mình đều đã tiêu biến cả, và nó có thể bảo là thiện hay là ác bất cứ điều gì nếu nó muốn và nó có thể. Đây là quan điểm của sự nguy biến tuyệt đối, đặt chính mình như một kẻ ban bố quy luật và quy việc phân biệt thiện ác vào trong ý chí tùy tiện của mình. Về sự đạo đức giả thì trước hết là sự đạo đức giả trong tôn giáo (hay Tartuffes), tuân thủ mọi đòi hỏi nghi thức và thậm chí có thể ngoan đạo, trong khi đồng thời vẫn làm bất kỳ điều gì họ thích. Ngày nay, ta không còn nói nhiều về sự đạo đức giả, vì sự cáo buộc ấy tỏ ra quá nặng nề, và một phần cũng bởi vì sự đạo đức giả trong hình thái trực tiếp của nó ít hay nhiều đã biến mất. Sự phân biệt giữa việc làm thiện và việc làm ác không còn hiện diện cùng một chừng mực từ khi sự tăng cường giáo dục đã làm cho các sự quy định trái ngược ấy dường như không còn rành mạch, đứt khoát nữa. Thay vào đó, sự đạo đức giả ngày nay núp dưới hình thái tinh vi hơn của thuyết cái nhiên, tức nỗ lực thể hiện một điều gì là thiện từ quan điểm của lương tâm của chính mình. Điều này chỉ có thể diễn ra khi luân lý và cái Thiện được một quyền uy xác định, đến nỗi có bao nhiêu nhân vật quyền uy thì có bấy nhiêu lý do để bảo cái ác là thiện. Các nhà thần học casuistic, nhất là phái Jesuites chính là những người xử lý các trường hợp này của lương tâm và nhân chúng lên đến vô hạn.

Khi các trường hợp này được đẩy tới độ tinh vi nhất, ắt nảy sinh nhiều sự xung đột, và sự đối lập giữa Thiện và ác trở nên rất chao đảo đến nỗi, trong từng trường hợp riêng lẻ, các cực đối lập này cho thấy là có thể chuyển hóa sang nhau. Tất cả những gì cần có ở đây chỉ là tính cái nhiên, tức là, một sự xấp xỉ với

cái Thiện, và có thể được biện minh bằng bất kỳ một lý do hay một quyền uy nào đó. Như thế, quan điểm này có đặc điểm là chỉ sở hữu một nội dung trừu tượng, còn nội dung cụ thể lại được thể hiện như là không cốt yếu, hay, đúng hơn, được cho phép phụ thuộc vào tư kiến đơn thuần. Bằng cách ấy, ai đó vẫn có thể phạm tội ác trong khi vẫn mong muốn điều thiện. Chẳng hạn, khi một người ác bị giết, thì sự khẳng định rằng kẻ giết người chỉ đã muốn chống lại cái ác và giảm thiểu nó có thể biến thành phưong diện tích cực [của hành vi giết người]. Bước tiếp theo, vượt ra khỏi thuyết cái nhiên, không còn dựa vào quyền uy hay sự khẳng định của một ai đó nữa mà dựa vào bản thân chủ thể, tức, vào sự tin chắc của riêng mình, vì đó là cái duy nhất làm cho điều gì đó thành thiện. Khuyết điểm của quan điểm này là ở chỗ mọi việc đều chỉ phải dựa vào sự tin chắc, và không còn có bất kỳ công lý tồn tại tự-mình-và-cho-mình nào nữa cả, tức một công lý mà sự tin chắc ấy ắt chỉ đơn thuần là một hình thức mà thôi. Tất nhiên, không phải là chuyện vô thưởng vô phạt khi tôi làm điều gì đó từ thói quen hay tập tục hoặc bởi vì tôi hoàn toàn được thuyết phục về chân lý của nó. Nhưng, chân lý khách quan thì khác với sự tin chắc của tôi, vì sự tin chắc không phân biệt giữa cái Thiện và cái ác; sự tin chắc bao giờ cũng vẫn là sự tin chắc, và cái xấu xa ắt chỉ là điều tôi không tin chắc vào nó mà thôi. Khi quan điểm này bây giờ trở thành quan điểm tối cao, quan điểm xóa bỏ cả Thiện lẫn ác, thì đồng thời cũng thú nhận rằng, cái tối cao này cũng vẫn có thể phạm sai lầm, và, trong chừng mực đó, nó bị đẩy từ đỉnh cao xuống trở lại với cái ngẫu nhiên, bất tất và tỏ ra không còn đáng kính trọng nữa. Hình thức này bây giờ là sự châm biếm (Ironie), tức ý thức rằng nguyên tắc về sự tin chắc không đi đến đâu và rằng trong tiêu chuẩn tối cao này, chỉ có sự tùy tiện ngự trị mà thôi. Quan điểm này thực ra là được phát sinh từ triết học của Fichte, vì nó tuyên bố cái Tôi là cái Tuyệt đối, tức như là sự xác tín (Gewißheit) tuyệt đối, như là Ngã tính nói chung,

tiếp tục trở thành tính khách quan thông qua quá trình phát triển của nó⁽²²⁴⁾. Thật ra không thể bảo rằng chính Fichte đã biến sự tùy tiện của chủ thể thành nguyên tắc trong triết học thực hành của ông, nhưng chính bản thân [nguyên tắc về] cái đặc thù, theo nghĩa của “ngã tính đặc thù”^(a) của Friedrich von Schlegel, về sau mới được nâng lên địa vị thần thánh trong quan hệ với cái Thiện và cái Mỹ. Nguyên tắc này cho rằng cái Thiện khách quan chỉ đơn thuần là cái gì do sự tin chắc của tôi tạo ra, chỉ có chỗ dựa duy nhất là bản thân tôi, và Tôi, với tư cách là ông chủ và ông thầy, có thể mặc sức nhào nặn nó ra sao cũng được. Chẳng nào tôi quan hệ với cái gì khách quan, tôi không còn là tôi nữa, và như thế là tôi chấp chờn trôi nổi trên một khoảng không mênh mông, tha hồ biến hiện những hình thái và tiêu hủy chúng. Quan điểm chủ quan cực độ này chỉ có thể ra đời trong một thời đại có sự đào luyện văn hóa rất cao, trong đó niềm tin đã đánh mất sự nghiêm chỉnh của nó và bây giờ chỉ còn tồn tại trong sự hão huyền của mọi sự.

(a) die besondere Ichheit / this particular selfhood / l'ipséité particulière.

(224) Hegel xem mọi tác giả thuộc phái lãng mạn đều là môn đồ của Fichte vì cho rằng họ lý giải triết học Fichte một cách cực đoan theo hướng chủ quan phiến diện, trong đó gồm: Friedrich Schlegel (1772-1829), Friedrich Schleiermacher (1768-1834), Friedrich von Hardenberg (“Novalis”) (1772-1801), J.F.Fries (1773-1843), Friedrich Bouterwek (1766-1828) và Wilhelm Traugott Krug (1770-1842). Tuy nhiên, theo Hegel, họ đều không phải là những triết gia đúng nghĩa. Triết gia đầu tiên nỗ lực đi ra khỏi Fichte là F.W.Schelling (1775-1854). (VGP 415-420/506-512), vừa là bạn thân (thời trẻ) vừa là đối tượng bị Hegel công kích mạnh mẽ (Xem: *Hiện tượng học Tinh thần*, Lời Tựa). Xem: Otto Pöggeler: *Hegels Kritik der Romantik/Sự phê phán của Hegel đối với phái lãng mạn*, Bonn, Bouvier, 1956.

BƯỚC CHUYỂN TỪ LUÂN LÝ SANG ĐỜI SỐNG ĐẠO ĐỨC

§141

Đối với *cái Thiện*, như là cái phổ biến bản thể của sự tự do nhưng vẫn còn là một cái gì *trừu tượng*, vì thế *cần có* những sự quy định nói chung và cả nguyên tắc của chúng nữa (mặc dù nguyên tắc này là *đồng nhất* với bản thân cái Thiện). | Đối với *lương tâm* cũng thế, như là nguyên tắc đơn thuần trừu tượng của việc quy định, nó đòi hỏi tính phổ biến và tính khách quan do các sự quy định của nó. Cả hai [cái Thiện và lương tâm], một khi được nâng lên như thế thành *những cái toàn thể độc lập*^(a), chúng trở thành cái bất định *cần phải* được quy định.

- Thế nhưng, sự hội nhập^(b) của cả hai cái toàn thể độc lập tương đối này thành sự đồng nhất tuyệt đối [thực ra] đã được hoàn thành *một cách mặc nhiên, tự-mình*^(c), bởi chính tính chủ quan của *sự xác tín về chính mình thuần túy* trôi nổi chấp chờn trong sự hư huyền của nó là *đồng nhất với tính phổ biến* [cũng] *trừu tượng* của cái Thiện: sự đồng nhất – bây giờ có tính chất *cụ thể* – giữa cái Thiện và ý chí chủ quan, hay, nói cách khác, chân lý của cả hai, chính là *đời sống đạo đức*^(d).

Ta chỉ có thể hiểu một bước chuyển của Khái niệm như thế một cách sâu sắc, toàn diện hơn nhờ vào Khoa học lôgíc. Ở đây, chỉ cần nói sơ bộ rằng bản tính của cái bị hạn chế và

^(a) für sich zur Totalität / independent totalities / pour soi à la totalité; ^(b) Integration / integration / integration; ^(c) an sich / in itself / en soi; ^(d) Sittlichkeit / the ethical life / la vie éthique.

cái hữu hạn – trong trường hợp này là cái Thiện trừu tượng chỉ mới là cái gì *phải là* cũng như tính chủ quan cũng trừu tượng không kém chỉ mới *phải là thiện* – có cái đối lập của chúng *ngay nơi chính chúng*^(a), đó là: cái Thiện có hiện thực của nó, và tính chủ quan (tức mômen của *hiện thực* của đạo đức) có cái Thiện, bởi một khi chúng [vẫn còn] là *phiến diện*, chúng *chưa được thiết định* đúng như những gì là chính chúng trong trạng thái *mặc nhiên, tự-mình*. Chúng sẽ trở nên được thiết định trong tính phủ định của chúng, vì, khi là *phiến diện*, chúng tạo ra chính mình như những cái toàn thể độc lập, cả hai từ chối chấp nhận những gì vốn hiện diện *một cách mặc nhiên, tự mình ở bên trong* chúng – cái Thiện thì thiếu tính chủ quan và sự quy định, còn yếu tố quy định, tức, tính chủ quan thì thiếu cái tồn tại-tự-mình –, chúng *tự thải hồi chính mình* (*sich aufheben*) và, qua đó, bị quy giản thành những mômen, tức thành những mômen của Khái niệm nay đã tỏ rõ như là sự thống nhất của chúng và đã có được *thực tại* (*Realität*) thông qua chính việc thiết định nên các mômen của mình, khiến cho từ nay nó [Khái niệm] tồn tại như là *Ý niệm*; đó chính là Khái niệm đã phát triển những sự quy định của mình thành thực tại và đồng thời hiện diện trong sự thống nhất của chúng [những sự quy định này] với tư cách là *bản chất tồn tại tự-mình* của chúng.

- Tồn tại-hiện có (*Dasein*) của sự tự do – đã hiện diện trực tiếp như là *pháp quyền* – được quy định thành cái Thiện trong sự phản tư của Tự-ý thức; còn [cấp độ] thứ ba, hiện diện ở đây trong bước chuyển hay sự quá độ của nó như là chân lý của cái Thiện này và của tính chủ quan, vì thế, cũng chính là chân lý [hay sự thật] của tính chủ quan lẫn của pháp quyền.

(a) an ihren selbst ihr Gegenteil / to have their opposite present within them / d'avoir en soi-même son contraire.

- [Vây], cái đạo đức là một tâm thế chủ quan^(a), nhưng là tâm thế của pháp quyền tồn tại-tự-mình. Bảo rằng Ý niệm là *chân lý* của Khái niệm của sự tự do, điều này không thể được giả định hay được rút ra từ tình cảm hoặc từ bất kỳ nguồn nào khác, trái lại, trong triết học, nó chỉ có thể là *cái được chứng minh*. Sự diễn dịch về nó chỉ duy nhất ở trong sự kiện rằng pháp quyền và Tự-y thức luân lý tự mình cho thấy là quay về lại với Ý niệm như là trong chính kết quả của mình.
- Những ai nghĩ rằng họ có thể không cần đến những sự chứng minh và diễn dịch ở trong triết học cho thấy rằng họ còn rất xa mới hiểu được sơ sài thế nào là triết học; họ có thể nói rất hay về những chuyện khác, nhưng nếu ai muốn nói mà không có Khái niệm thì không có quyền tham gia vào nghị luận triết học.

Giảng thêm (H):

Cả hai nguyên tắc đã được ta bàn cho đến nay, đó là cái Thiện trừu tượng và lương tâm, đều thiếu cái đối lập của chúng: cái Thiện trừu tượng tiêu tan trong sự bất lực hoàn toàn mà trong đó tôi tha hồ ban cho nó nội dung nào cũng được cả; còn tính chủ quan của Tinh thần cũng trở nên nghèo nàn không kém khi thiếu đi bất kỳ ý nghĩa khách quan nào. Vì thế, có thể nảy sinh sự khao khát một [điều kiện] khách quan nào đó, một điều kiện trong đó con người vui vẻ tự hạ mình làm nô lệ và hoàn toàn chịu thân phận lệ thuộc chỉ để trốn thoát khỏi bị giày vò bởi sự trống rỗng và sự phủ định. Nếu gần đây nhiều người theo đạo Tin Lành cải đạo sang Công giáo⁽²²⁵⁾ thì là do họ thấy đời sống

^(a) subjektive Disposition / subjective disposition / disposition subjective.

⁽²²⁵⁾ Vụ cải đạo sang Công giáo gây chấn động trong giới trí thức Tin lành lúc bấy giờ là của thi sĩ, Bá tước Friedrich Leopold zu Stolberg (Xem chú thích

nội tâm của mình bị nghèo nàn đi và họ đi tìm một cái gì vững chắc, một chỗ dựa và một quyền uy, do đó điều họ đón nhận không phải là một sự kiên cố của tư duy. Sự thống nhất giữa cái Thiện chủ quan với cái Thiện khách quan tồn tại tự-mình-và-cho-mình chính là đời sống đạo đức, và sự hòa giải diễn ra trong đó là phù hợp với Khái niệm. Vì, trong khi luân lý là hình thức của ý chí nói chung trong phương diện chủ quan của nó, thì đời sống đạo đức không chỉ là hình thức chủ quan và sự tự-quy định của ý chí: nó cũng còn có Khái niệm riêng của nó, đó là sự tự do, như là nội dung của nó. Lĩnh vực của pháp quyền và lĩnh vực của luân lý không thể tồn tại độc lập (*für sich*); chúng phải có đời sống đạo đức làm chỗ dựa và cơ sở cho chúng. Vì lẽ pháp quyền thiếu cái mômen của tính chủ quan, trong khi tính chủ quan, đến lượt nó, lại chỉ đơn độc thuộc về [*lĩnh vực*] luân lý, nên không mômen nào trong cả hai có được một hiện thực độc lập cả. Chỉ có cái vô hạn, tức Ý niệm, mới là hiện thực. Pháp quyền chỉ hiện hữu như là cành nhánh của một cái toàn bộ, hay như là một dây leo bám chặt vào một thân cây vững chãi tự-mình-và-cho-mình.

cho §140). Một số nhân vật hàng đầu của trào lưu lãng mạn Đức cũng chuyển sang Công giáo La Mã, nổi tiếng nhất là Friedrich Schlegel (Xem: §140). Động cơ chính là phản đối việc “giải thiêng” thế giới tự nhiên và xã hội của đạo Tin Lành và chống lại các lý tưởng duy lý của Cách mạng Pháp để tìm sự an ổn của đức tin cắm rễ sâu trong các định chế truyền thống và quyền uy.

CHÚ GIẢI DẪN NHẬP

LUÂN LÝ (§§105-141)

6.1 LUÂN LÝ NHƯ LÀ LÝ THUYẾT VỀ HÀNH ĐỘNG

- Học thuyết về luân lý (*Moralität*) của Hegel trải qua nhiều thời kỳ: cho tới quyển JR (*Triết học về Tinh thần*, thời kỳ Jena) (1805-1806), Hegel chỉ tập trung phê phán “quan điểm luân lý”, chủ yếu là phê phán và giữ khoảng cách với đạo đức học của Kant⁽¹⁾. Trong PhG (*Hiện tượng học Tinh thần*, 1807), luân lý bắt đầu có một vị trí trong toàn bộ hệ thống, như là cấp độ tiền thân của tôn giáo (Xem: *Hiện tượng học Tinh thần*, BVNS dịch và chú giải, 2006, tr. 1191-1304). Trong GPR này, luân lý giữ vị trí trung gian giữa pháp quyền trừu tượng và đời sống đạo đức. Đó là điểm mới mẻ.
- Phần học thuyết về luân lý này của Hegel gây ra nhiều phản ứng trái ngược nhau: kẻ thì ca tụng như là một sự kết hợp khéo léo giữa truyền thống đạo đức học của Aristoteles và triết học luân lý của Kant; người thì xem đây là một bước lùi vì như thế là

(1) Chữ “quan điểm luân lý” (*der moralische Standpunkt*) xuất hiện nhiều lần trong các tác phẩm thời trẻ, trong *Hiện tượng học Tinh thần*, và ở đây, trong GPR, xuất hiện khoảng mười lần trong các tiểu đoạn §§104-112. Nó lại xuất hiện trong các tiểu đoạn kết thúc của phần này (§135, *Nhận xét*) để đối lập lại với “quan điểm” [đời sống] đạo đức” (*der sittliche Standpunkt*) (§§137, 137, *Nhận xét*). Theo Hegel, “quan điểm luân lý” hay “cách nhìn luân lý” là việc đặt cơ sở của giá trị luân lý chỉ duy nhất vào trong tính nội tâm của chủ thể khi nỗ lực bắt nhịp cầu giữa tính phổ biến hình thức của một nguyên tắc với nội dung nhất định của những hành động cá biệt.

không có một đạo đức học *độc lập* với học thuyết về pháp quyền và về Nhà nước. (Thật thế, một “đạo đức học” theo nghĩa không đơn thuần là lý thuyết về hành động mà bao gồm học thuyết về những giá trị và nghĩa vụ vẫn có mặt trong GPR, nhưng không thuộc về phần *Luân lý* này, trái lại, được đặt vào Phần ba: “Đời sống đạo đức (xã hội)”, nhất là ở các tiểu đoạn §§142-157).

- Vậy, trước hết cần làm rõ: Hegel hiểu như thế nào về “*Luân lý*” và ông bàn lần không bàn những gì dưới đề mục này?

Trong *EPW* (Bách khoa thư III), Hegel nói rõ: “Cái luân lý (*das Moralische*) phải được nắm lấy trong nghĩa rộng hơn, trong đó nó không chỉ đơn thuần có nghĩa là cái Thiện luân lý. Trong tiếng Pháp, chữ “*Le Moral*” là đối lập lại với chữ “*Physique*”, và có nghĩa là cái Tinh thần, cái Trí tuệ nói chung” (*EPW*, §503, *Nhận xét*). Trong GPR, ở *Nhận xét* cho §108, Hegel còn xác định rõ hơn: “luân lý trước hết không được định nghĩa một cách đơn giản như là đối lập với vô luân lý, cũng như pháp luật không được hiểu theo nghĩa trực tiếp như là đối lập với phi pháp [hay sự sai trái]. Trái lại, quan điểm phổ biến của luân lý và vô luân lý đều dựa trên *tính chủ quan của ý chí*”. Khẳng định trên đây của Hegel có hai hàm ý:

1. ta cần phải xuất phát từ một khái niệm *không có tính đánh giá* (*wertfrei/valuefree*) về luân lý, tức, từ một khái niệm biểu thị một *lĩnh vực*, rồi qua việc áp dụng nó, ta mới có thể nhận diện được những hiện tượng sẽ được đánh giá dựa theo các đặc điểm luân lý hoặc vô luân lý, khác hẳn với lĩnh vực Tự nhiên là nơi ta không bao giờ đánh giá những hiện tượng tự nhiên là luân lý hoặc vô luân lý.
2. lĩnh vực luân lý bao gồm lĩnh vực của *tính chủ quan* hay *tính chủ thể* của ý chí (§106).

- Với tư cách là tồn tại-hiện có đầu tiên của ý chí tự do, *pháp quyền trừu tượng* chưa biết đến *chủ thể* (*Subjekt*) mà chỉ biết *những nhân thân* (*Personen*) đơn thuần, tức, những tác nhân khả hữu phù hợp với những hình thức và quy phạm của pháp quyền trừu tượng (như: sở hữu, hợp đồng, sự phi pháp v.v...) và điều này diễn ra mà *không* xét đến những lợi ích và động cơ của chúng. Về phương diện khách thể, đối tượng cũng có tính “trung lập” như thế: ở đây chỉ mới liên quan đến “vật” trong hình thức khái quát nhất, tức có thể như là sở hữu hoặc có thể được xuất nhượng, có thể được ký kết hợp đồng hoặc trở thành đối tượng của luật hình sự. Trong khi đó, *Luân lý* cũng là “tồn tại-hiện có” của ý chí tự do (§106), tức bao hàm cả hai phương diện chủ thể lẫn khách thể của ý chí, chỉ có điều: thay chỗ cho các “đơn vị” của pháp quyền trừu tượng (“nhân thân”/“vật”) là một phức hợp *cụ thể hơn* của “chủ thể”/“hành động”. “Pháp quyền” của luân lý là “pháp quyền hay quyền hạn của ý chí chủ quan”, chứ không còn là “ý chí tồn tại tự-mình” như là trong pháp quyền trừu tượng. Do đó, nhiệm vụ của phần “*Luân lý*” là khai triển quan hệ “chủ thể-khách thể” của ý chí tự do trên cấp độ đã đạt được sau khi trình bày về pháp quyền trừu tượng và việc này cũng phải được tiến hành một cách “khách quan”, không mang tính định giá trị thiện/ác (*wertfrei/valuefree*) giống như ở cấp độ pháp quyền trừu tượng trước đó.

Như thế, theo nhiều nhà chú giải, với phần *Luân lý*, Hegel không mang lại một “đạo đức học” quy phạm theo nghĩa của Kant như sự chờ đợi quen thuộc, trái lại, chỉ cung cấp một lý thuyết về *cấu trúc của mối quan hệ* giữa chủ thể và hành động. Theo cách gọi quen thuộc ngày nay, đó là “*lý thuyết về hành động*” (*Handlungstheorie/Theory of action*).

- Một sự so sánh ngắn gọn với Kant:
 - ngay Kant cũng đi tìm một lĩnh vực không phục tùng sự tất yếu của Tự nhiên. Đó là nhiệm vụ của “*Siêu hình học về đức lý*”

để phân biệt với “*Siêu hình học về Tự nhiên*”, qua đó, “*đức lý*” (Sitten/Latinh: *mores*) trùng hợp với lĩnh vực được Hegel gọi là “*das Moralische*” (cái luân lý, hay đúng hơn, cái Tinh thần) như đã nói trên: nói ngắn, đó là lĩnh vực của ý chí tự do để phân biệt với lĩnh vực đơn thuần tự nhiên. Cơ sở cho việc giới hạn lĩnh vực, theo Kant, là “*nguyên tắc tối cao của đạo đức học*”: *mệnh lệnh nhất quyết (kategorischer Imperativ)*. Hiểu như là “*nguyên tắc luân lý*”, mệnh lệnh nhất quyết là cơ sở cho cả pháp quyền lẫn luân lý (theo nghĩa hẹp). Nếu “*nguyên tắc luân lý*” và luân lý (Moral) là đối tượng của học thuyết về đức hạnh (Tugendlehre), thì “*tính luân lý*” (Moralität) là một trường hợp đặc biệt, cũng phục tùng nguyên tắc luân lý và, do đó, là nghĩa vụ, trong đó “*ý niệm về nghĩa vụ từ pháp luật đồng thời là động cơ của hành động*”. Khi chỉ phù hợp với luật pháp – độc lập với động cơ – thì *tính luân lý (Moralität)* chỉ còn là “*tính hợp pháp*” (Legalität) đơn thuần. Nghĩa là, theo Kant, người ta có thể chỉ thực hiện nghĩa vụ luân lý một cách “*hợp pháp*”, nghĩa là “*phù hợp với nghĩa vụ*” nhưng không phải “*từ nghĩa vụ*”. Cho nên, với Kant, tính luân lý (Moralität) không đồng nhất một cách đơn giản với lĩnh vực áp dụng của nguyên tắc luân lý, trong khi Hegel xem “*tính luân lý*” (Moralität), “*quan điểm luân lý*” và “*cái luân lý*” (das Moralische) (theo nghĩa hẹp của đức hạnh) là đồng nghĩa với nhau.

- Tại sao Hegel không thu nạp pháp quyền vào dưới “*cái luân lý*” theo nghĩa rộng nhất của Kant dù ông đồng ý với Kant rằng luân lý theo nghĩa rộng lẫn nghĩa hẹp đều nằm ngoài lĩnh vực của “*cái vật lý, cái tự nhiên*”? Tại sao Hegel đặt pháp quyền trừu tượng trước luân lý mà không rút pháp quyền ra từ “*nguyên tắc luân lý*” theo nghĩa của Kant?

Theo Kant, đảm bảo duy nhất để có thể có được một *Siêu hình học về đức lý* (qua đó, đặt cơ sở cho pháp quyền lẫn luân lý theo

nghĩa hẹp của học thuyết về đức hạnh) phân biệt với *Siêu hình học về tự nhiên* chính là ý thức không thể nghi ngờ về nghĩa vụ theo nghĩa của mệnh lệnh nhất quyết. Chỉ với ý thức này, ta mới có cơ sở để xem mình là tự do, nghĩa là vượt lên trên sự tất yếu tự nhiên. Nếu ý thức về nghĩa vụ là *khả thể* không thể phủ nhận về nguyên tắc, thì *hiện thực* không thể chối cãi của nó là việc tuân theo nghĩa vụ, được Kant gọi là “tính luân lý” (Moralität), tức việc thực hiện nghĩa vụ không chỉ “dựa theo ngôn từ” mà theo “tinh thần” của quy luật, vượt ra khỏi mọi động cơ có tính tất yếu tự nhiên. Vì thế, trong *Phê phán lý tính thực hành*, Kant tìm cách chứng minh rằng *tính luân lý* của việc tuân thủ nghĩa vụ là có thể có về nguyên tắc để từ đó có thể xây dựng một “*Siêu hình học về đức lý*” bao gồm hai phần: học thuyết về pháp quyền (Rechtslehre) và học thuyết về đức hạnh (Tugendlehre) (luân lý theo nghĩa hẹp).

- Ngược lại, với cách đặt cơ sở hoàn toàn khác cho lĩnh vực “*Tinh thần khách quan*” trong khuôn khổ hệ thống của mình, Hegel không còn dựa vào ý thức về một cái “*Phải là*” luân lý nữa (thậm chí, trong cách hiểu “cái luân lý” như là “le Moral” phân biệt với “Physique”, thì nó bao gồm cả Tinh thần chủ quan lẫn Tinh thần tuyệt đối!). Như thế, theo Hegel, pháp quyền nói chung – như là Tinh thần khách quan – xuất hiện từ phép biện chứng của Tinh thần chủ quan, và qua đó, mở ra khả năng trình bày luân lý (là cái, theo Kant, vốn cho phép nhận thức pháp quyền như là hiện thực của tự do) chỉ như là một *hình thái đặc biệt* của pháp quyền nói chung, với đặc điểm là “cao hơn” và “cụ thể hơn” pháp quyền trừu tượng mà thôi. Hậu quả là: nơi Hegel, bản thân luân lý không còn bao hàm “tính luân lý” kiểu Kant về một hành động “*từ nghĩa vụ*” nữa, và trở thành một *hiện tượng* của Tinh thần khách quan giống như các hiện tượng khác, nghĩa là, có thể được mô tả về mặt lý thuyết, tuy với phạm vi và “quyền hạn” riêng của nó.

- Nếu lý giải học thuyết của Hegel về luân lý như một lý thuyết về hành động thì đó không gì khác hơn là một *hiện tượng học* về “quan điểm luân lý” theo nghĩa đặc thù của Hegel. Điều này có nghĩa: các giá trị và quy phạm như “cái Thiện” hay “sự an lạc” v.v... không được xét như nội dung của một cái “Phải là” (Sollen) mà chỉ xét “đơn thuần lý thuyết” như đối tượng của một sự nghiên cứu *trong viễn tượng của nhà quan sát (hiện tượng học)* chứ không còn có tính “*nghĩa vụ luận*” (*deontologisch*) (Hy Lạp: tò déon: nghĩa vụ, cái phải làm, cái thiết yếu) như là một sự trả lời cho câu hỏi “Tôi phải làm gì?” của Kant *trong viễn tượng của cá nhân trực tiếp liên quan nữa*. Luân lý, trong trường hợp này, chỉ được hiểu như một hiện tượng “tinh thần”, tức một hiện tượng văn hóa và xã hội chứ không phải như những gì mà bản thân kẻ nghiên cứu phải thực hiện một cách vô điều kiện như nơi Kant. Trong tinh thần đó, có thể nói Hegel đã mở đường cho một môn tâm lý học luân lý và xã hội học luân lý của thế kỷ XIX và XX. Mô hình “lý thuyết hành động” này thực ra đã có một mẫu mực tuyệt vời trong phần triết học thực hành của Aristoteles. Trong *Đạo đức học Nicomachus*, Aristoteles cũng đã trình bày cấu trúc và những định hướng khách quan của hành động con người theo một kiểu thuần túy lý thuyết như thế. Không những Aristoteles đã xác định đạo đức học như một khoa học lý thuyết về thực hành (Praxis) mà còn đặt đạo đức học – như là môn học thực hành cơ bản – vào bên dưới chính trị học (và lại chia chính trị học thành kinh tế học và định chế chính trị). Các yếu tố ấy đều thấy lặp lại nơi Hegel. Tuy nhiên, Hegel không đơn giản quay trở lại với Aristoteles mà còn thực sự tiếp thu và tôn trọng học thuyết luân lý của Kant như là một thành tựu và một cấp độ mới mẻ và không thể đảo ngược: đó là *tính chủ thể* như là quy định cơ bản về hình thức của hành động trong con người *hiện đại*. Hegel khác với Aristoteles ở chỗ: lý thuyết về hành động không dẫn tới một học thuyết có tính nội dung về những mục tiêu và “kỹ năng” thực hành của con người. Đồng thời, Hegel trước sau vẫn phản đối Kant, khi cho rằng, về nguyên tắc, không thể phác họa một học

thuyết về nghĩa vụ hay đức hạnh ở cấp độ của luân lý. Hegel dành tất cả những điều đó cho cấp độ “đời sống đạo đức” ở phần III.

6.2. CHỦ THỂ VÀ HÀNH ĐỘNG

- Bước vào cấp độ luân lý, nhân thân (Person) trở thành chủ thể (Subjekt), còn vật (Sache) trở thành hành động (Handlung). Sự quy định đã phát triển hơn này về mặt khái niệm diễn ra thông qua “sự phản tư của ý chí vào trong mình” đã được Hegel trình bày trong sự “phi pháp” cũng như trong “tội ác và sự trừng phạt” (Xem chương trước). Hegel tóm lược như sau ở cuối phần *Giảng thêm* cho §104: “Tính trực tiếp này [của ý chí tự do] – bị thủ tiêu trong tội ác – rồi kinh qua sự trừng phạt – tức, kinh qua sự vô hiệu của sự vô hiệu này [sự phủ định của phủ định] để dẫn tới sự khẳng định, tức tới *luân lý*”. Hegel lập luận như sau:

Ở cấp độ luân lý, ý chí không còn “đơn thuần là *tự-mình*” nữa, mà là “*cho-mình một cách vô hạn*” (*für sich unendlich*) (§105), nghĩa là, ở cấp độ mới này, ý chí tự do biết về sự vô hạn của mình, hay nói khác đi, biết chính mình như là ý chí vô hạn, không còn gặp sự hạn chế ngoại tại nào trong tính khách quan của mình nữa, do đó, ý chí hiểu cái khách quan như là “*của chính mình*” (§107), tức, như là *hành động của mình*. Vậy, “nguyên tắc luân lý” nơi Hegel không ở nơi nào khác hơn là trong bản thân Khái niệm về ý chí tự do *đã phản tư vào trong mình*, đã trở nên “*cho-mình một cách vô hạn*”. Tuy nhiên, chỉ riêng nguyên tắc này thì vẫn chưa phải là một nguyên tắc có tính quy phạm theo nghĩa có sự ràng buộc phổ biến như nơi Kant và Fichte, vì theo Hegel, *tính phổ biến cụ thể* (trong khái niệm ý chí tồn tại-tự-mình-và-cho-mình) chưa có mặt trong cái tồn tại-cho-mình của ý chí: cái phổ biến nơi luân lý bao giờ chỉ mới là một *cái phổ biến chủ quan* và, vì thế, không có tính ràng buộc phổ biến.

- Cũng giống như ý chí tồn tại *tự-mình* trong pháp quyền trừu tượng, cấp độ *tồn tại-cho-mình* của ý chí trong cấp độ luân lý cũng bao gồm cả hai phương diện: chủ thể và khách thể. Hegel dành các tiểu đoạn §§106-108 để bàn về phương diện trước (chủ thể), và các tiểu đoạn §§109-114 để bàn về phương diện sau (hành động). Đây là phần lý luận khó khăn, phức tạp, mang tính tư biện rất cao.
- Ở cấp độ luân lý, nhân thân *biết chính mình* như là nhân thân, tức vượt khỏi cấp độ nhân thân đơn thuần, vì trong pháp quyền trừu tượng, yếu tố "*tự biết chính mình*" chưa diễn ra: nhân thân đã tiếp tục được quy định thành *chủ thể*. Theo nghĩa đó, ý chí bây giờ là ý chí chủ quan, và luân lý là pháp quyền hay quyền hạn của ý chí chủ quan. Phương diện khách thể của ý chí chủ quan – tức *vật* nay đã được tiếp tục quy định thành *hành động* thông qua bước chuyển từ pháp quyền trừu tượng sang luân lý – chỉ đạt được sau khi có một chuỗi các quy định chi tiết của tính chủ thể.
- Cần lưu ý rằng: giống như trong pháp quyền trừu tượng trước đây, Hegel không nói đến "nhân thân cá biệt" mà nói về "tính nhân thân" (Persönlichkeit), tức về việc *tồn tại-như-là-nhân thân* (Personsein) hiểu như sự quy định phổ biến và trừu tượng của phương diện chủ thể của ý chí, thì trong các tiểu đoạn §§106-108/109, Hegel cũng chủ yếu nói về *tính chủ thể* (Subjektivität) hiểu như việc *tồn-tại-như-là-chủ-thể* (Subjektsein) của những chủ thể có ý chí.
- **Quy định hay mômen thứ nhất của tính chủ thể của ý chí:**

Đó là sự quy định hay mômen tạo nên "*tồn tại-hiện có*" (Dasein) của Khái niệm (về ý chí tự do), khác với ý chí chỉ đơn thuần tồn tại-tự-mình (§106) của pháp quyền trừu tượng. Thật thế, việc "*tồn tại-như-là-nhân thân*" trước đây chỉ mới là *khả thể* đơn thuần của sự tự do theo nghĩa của một "*vai trò*" (persona) trong pháp

quyền trừu tượng. Thật thế, trong pháp quyền trừu tượng, những nhân thân không tồn tại *hiện thực*, vì họ chưa có động cơ, chưa hành động. Ý chí chỉ trở nên *thực tồn* (*real*) khi những chủ thể hành động: “sự tự do hay ý chí tồn tại *tự-mình* chỉ là hiện thực trong ý chí xét như ý chí chủ quan” (§106). Ta nhớ rằng, theo Logic học của Hegel, cấp độ của *thực tại* (*Realität*) bao giờ cũng đồng thời là cấp độ của sự *đặc thù hóa* (ý chí chỉ là *thực tồn/real* trong ý chí của cá nhân/cá biệt). Vì thế, như phần *Nhận xét* của §106 cho thấy, ở đây tất yếu có sự *khác biệt* (*Differenz*) giữa ý chí chủ quan (cá biệt hóa) với ý chí phổ biến-cụ thể, tức, với ý chí hợp nhất cả cái chủ quan lẫn cái khách quan, một sự hợp nhất vốn là mục đích của sự phát triển khái niệm của toàn bộ phần II về *Luận lý* này.

- ***Quy định hay mômen thứ hai của tính chủ thể của ý chí:***

đó là “*sự tự-quy định*” hay “*sự tự quyết*” (*Selbstbestimmung/selfdetermination*) (§107) theo nghĩa: không có sự quy định nào của ý chí mà không phải do chính nó thiết định nên. Sự *tự quy định* này vừa quan hệ với bản thân ý chí, vừa với cái khách quan – được ý chí nhìn nhận như là cái “*của mình*”, do mình quy định; và, trong chừng mực đó, là “*vô hạn*” (§108). Do đó, việc làm cho tính chủ thể này trở thành khách quan là mục tiêu của cả phần *Luận lý*. Ở §108, ý chí chủ quan, một lần nữa, được xem là “trừu tượng, bị hạn chế và mang tính thuần túy hình thức”. Vậy, nó khác với cái ý chí tồn tại-tự-mình ở cấp độ pháp quyền trừu tượng trước đây ở chỗ nào? Với quy định hay mômen thứ hai của tính chủ thể là sự tự-quy định, Hegel giải thích ngay sau đó: “Nhưng, tính chủ thể không chỉ là có tính hình thức (formell) mà, như là sự tự-quy định vô hạn của ý chí, nó cũng tạo nên *phương diện hình thức* (*das Formelle*) của ý chí [nói chung]”. Đó là cái gì “*nhiều hơn*” của ý chí tự do so với cấp độ của pháp quyền trừu tượng.

- **Quy định hay mômen thứ ba của tính chủ thể của ý chí:**

Ý chí chủ quan – như là ý chí *cá biệt* tự-quy định – không chỉ khác với Khái niệm của nó, tức khác với ý chí tồn tại-tự-mình-và-cho-mình mà còn khác với tính khách quan đến nay vẫn chưa được thiết định như là phương diện khách thể của việc tự-quy định. Chính các sự khác biệt (Differenzen) này giữa ý chí tự-mình (đích thực, trong sự thật) với ý chí cho-mình của luân lý làm cho “quan điểm luân lý” trở thành “quan điểm của sự *quan hệ*, của sự *phải là* [nghĩa vụ] hay của sự đòi hỏi”, “tức nói chung, [trở thành] quan điểm của sự *khác biệt*, của sự *hữu hạn* và của *hiện tượng* của ý chí” (§108). Ta cần làm rõ câu viết quan trọng và khá tối tăm này.

- Hegel không giải thích cặn kẽ các quy định vừa nêu: “*sự quan hệ*” (*Verhältnis*), “*sự khác biệt*” (*Differenz*) và “*hiện tượng*” (*Erscheinung*), vì đó là các quy định cơ bản của Lôgic học mà ông tiên-giả định rằng mọi người nghe ông đều hiểu! Các quy định ấy đều thuộc về *Lôgic học bản chất* (*Wesenslogik*), vì ở đây đang bàn về các quan hệ *phản tư* của ý chí. Ý chí chủ quan là “*cho-mình*”, và những gì nó quan hệ là do nó tự quy định. Vì lẽ chưa thể nói gì nhiều hơn về nó, nên ở đây nó còn ở trong mối *quan hệ* của sự không-đồng nhất hay của sự khác biệt với ý chí phổ biến, khách quan, tự-mình, và vì thế, chỉ đơn thuần là *hiện tượng hữu hạn* của ý chí tồn tại-tự-mình-và-cho-mình. Các quy định này (*sự quan hệ, sự khác biệt, hiện tượng...*) được Hegel trình bày như là các quy định của cái “*Phải là*” (*Sollen*) và của “*sự đòi hỏi*”. Nói cách khác, Hegel hiểu sự phân ly giữa cái tồn tại-tự-mình và cái tồn tại-cho-mình của ý chí ở trong luân lý là một tình trạng vừa tất yếu, vừa không thể giữ nguyên trạng, tức, cần phải được thủ tiêu, vượt bỏ. Cái “*Phải là*” nảy sinh tất yếu từ khái niệm về ý chí cho-mình, tự giác và tự quyết như *một cấp độ* phát triển

của ý chí tự do vô hạn, tự-mình-và-cho-mình. Hegel cho rằng ông đã đạt tới *điểm xuất phát* của đạo đức học Kant: ý thức về cái *Phải* là theo nghĩa là một đòi hỏi vô điều kiện đối với một ý chí *hữu hạn*, không hoàn toàn thuần lý. Nếu Kant xem đây là một “*Sự kiện hiển nhiên của lý tính thuần túy*” (KpV, *Phê phán lý tính thực hành*, A56) không thể được suy diễn từ bất kỳ điều gì khác, thì Hegel cho rằng mình *có thể rút cái Phải* là từ trong *logic phát triển nội tại* của khái niệm về ý chí trong khuôn khổ triết học về Tinh thần khách quan. Như thế, cái *Phải* là có tính chất *nghĩa vụ luận* (*deontologisch*) của Kant được chuyển thành một cái *Phải* là có tính *mục đích luận* (*teleologisch*), nói khác đi, chỉ còn là sự phản ánh đơn thuần tính hữu hạn của bản thân ý chí chỉ mới tồn tại cho-mình trong luân lý để mở ra khả năng vượt bỏ (*aufheben*) cái *Phải* là ấy trong “quan điểm về đời sống đạo đức” (*Sittlichkeit*) ở sau.

- Sau khi xác định phương diện chủ thể của luân lý, các tiểu đoạn §§109-112 trình bày các quy định của *hành động*, hiểu như là *khách thể* thành một bộ ba: “*nội dung [của hành động] – hoạt động – mục đích*” (§109). Ba quy định này là các mômen cá biệt của “*tính quy định*” (*Bestimmtheit/determinacy*) của ý chí tự-quy định, tức, của ý chí chủ quan. “*Tính quy định*” là “vận mệnh”, là “đích đến” hay nói khác đi, là *kết quả* của việc tự-quy-định của chính mình. Trước hết, đó là *điều* mà ý chí chủ quan *muốn*: một nội dung nhất định, hữu hạn của ý chí như là nội dung do chính ý chí đã muốn. Cái Muốn nhất định này – như là cái Muốn đơn thuần chủ quan về một cái nhất định – *mâu thuẫn* lại với cái ý chí tự do vô hạn, bao gồm cả chủ thể lẫn khách thể. Chính “*kinh nghiệm về ranh giới hữu hạn*” này là nguồn gốc trực tiếp của “*hoạt động*” (*Tätigkeit*) để vượt bỏ cái chủ quan của điều mong muốn bằng việc hiện thực hóa khách quan. Rồi, Hegel hiểu “*mục đích*” như là điều đã

mong muốn, trong chừng mực nó vẫn mãi giữ vững sự đồng nhất với chính nó ở trong sự khác biệt giữa tính chủ quan và tính khách quan: khi ta có thể đề ra mục đích thì đó là sức mạnh của ý chí để bắt nhịp cầu giữa ý muốn và việc thực hiện ý muốn. Bản thân mục đích không phải là cái gì *chỉ* tồn tại ở khởi điểm hoặc ở chỗ *kết thúc* của việc tự-quy định, trái lại, nó có mặt ở khởi điểm *lẫn* ở chỗ kết thúc: nó vừa là cái để ý chí chủ quan tự quy định mình *như thế nào*, vừa tự quy định mình *để làm gì*. Khái niệm *mục đích* nơi Hegel là một khái niệm biện chứng: theo nguyên tắc “mọi sự quy định đều là sự phủ định” (omnis determinatio est negatio) (Xem: Spinoza, *Đạo đức học*, 5, 205), bất kỳ sự quy định nào cũng là sự tự hữu hạn hóa, nghĩa là “phải kết thúc”, phải “đi ra khỏi chính mình”, nhưng không phải rơi vào cái hư vô, mà đi đến cái phổ biến cao hơn, cụ thể hơn theo sơ đồ của sự phủ định nhất định, trong đó cái hữu hạn vẫn được bảo lưu. Việc đặt ngang hàng “sự quy định *như là...*” với “sự quy định *để làm gì...*” vẫn có giá trị cho việc tự quy định, và, vì thế, Hegel có thể xác định sự tự-quy định của ý chí tự do trong luân lý *như là* sự tự-quy định của ý chí tồn tại-cho-mình, đồng thời *như là* sự tự-quy định của ý chí *để hướng đến* sự tự do đúng thật của nó trong cái tồn tại-tự-mình-và-cho-mình, và qua đó, *như là* nguồn sống cho động lực tiếp tục sự quy định nội tại. Cả hai điều ấy được ngụ ý trong khái niệm “ý chí tự-quy định” (§109).

- Tóm lại, hành động không gì khác hơn là sự “*biểu lộ ra bên ngoài*” (§113) của ý chí tự quy định mình *như là* cái gì và *để làm gì*. Hành động, do đó, không chỉ đơn giản là việc khách quan hóa của một cái đơn thuần chủ quan, mà bản thân là “sự biểu lộ ra bên ngoài” của cái đồng thời là chủ quan và khách quan, của một cái “chủ thể-khách thể”, vì đây chính là ý chí tự do trên mọi cấp độ của việc cụ thể hóa chính mình.

- Ở các tiểu đoạn §114 và tiếp, Hegel bàn sâu về “pháp quyền của ý chí luân lý” dựa theo “ba phương diện” (§114). Đó là ba cặp khái niệm; mỗi cặp bao hàm sự thống nhất và sự quan hệ của phương diện chủ thể và khách thể ở trên ba cấp độ của “sự tồn tại-hiện có” của ý chí tự do trong lĩnh vực luân lý, tức ba mô hình cơ bản của “pháp quyền của ý chí luân lý” ở trong sự “biểu lộ ra bên ngoài” của nó, tức, ở trong *hành động*. Đó là ba cặp khái niệm: “*Chủ ý và Trách nhiệm*” (§§115-118), “*Ý định và sự An lạc*” (§§119-128) và “*Cái Thiện và Lương tâm*” (§§129-141).

Khuôn khổ của *Chú giải dẫn nhập* chỉ cho phép đề cập sơ qua hai điểm đáng chú ý: *trách nhiệm* (§§115-118) và *lương tâm* (§§129-140).

6.3. QUAN NIỆM CỦA HEGEL VỀ “TRÁCH NHIỆM”

- Khi *hành động* đi vào thực tế, tức quan hệ trực tiếp với tồn tại-hiện có, thì phần tham dự của tôi thực ra chỉ có tính hình thức, còn tồn tại-hiện có, tức, những hậu quả của hành động, là độc lập với tác nhân. Nó có thể làm đảo lộn hành động và phơi bày những gì vốn không có ở trong hành động. Vì thế, mục “*Chủ ý và trách nhiệm*” (§§115-118) khái lược một lý thuyết về *trách nhiệm*. Vấn đề đặt ra ở đây là: những gì có thể được quy kết cho chủ thể hành động đối với hành động của mình, nghĩa là, người hành động chịu và không chịu trách nhiệm về những gì. Quan trọng ở đây là sự phân biệt giữa *hành động* (*Handlung/action*) và *hành vi hay việc đã làm* (*Tat/deed*) (§115). Phải chăng người hành động phải chịu trách nhiệm đối với mọi tác động thực sự và những tác động phụ về những gì mình đã làm? Theo Hegel, người hành động chỉ chịu trách nhiệm đối với những gì mình đã làm, tức, giới hạn ở những gì đã nằm trong *chủ ý* (*Vorsatz/Purpose*) của mình do chính mình đã biết và đã muốn (§117). Sự tự do của

người hành động có cái tồn tại-hiện có trong những gì mình có thể biết về nội dung của hành động, tức về sự nối kết cụ thể của mục đích hành động (§§110-112). “Tôi có thể bị quy kết về kết quả hành vi chỉ khi ý chí của tôi chịu trách nhiệm về nó: quyền của việc biết” (§117). Mọi cái còn lại là thuộc về cái tự nhiên và cái ngẫu nhiên, “không liên quan gì đến bản tính của bản thân hành động” (§118, *Nhận xét*).

Vì thế, theo Hegel, “Tự-ý thức anh hùng” của thời cổ đại (§117, *Giảng thêm* và §118, *Nhận xét*) chưa biết đến sự giới hạn này, vì ý thức ấy chưa đạt đến cấp độ của tính chủ thể của ý chí⁽²⁾. Đó là lý do tại sao luật pháp cổ đại xem nhẹ cái chủ quan, và, trong thực tế, phương diện nhân đạo trong luật hình sự hiện đại là ở chỗ không chỉ xét đoán bị cáo dựa theo việc đã làm mà còn theo chủ ý của việc làm.

- Điểm mới mẻ nữa của Hegel là: ông hiểu khái niệm “trách nhiệm” theo nghĩa rộng, bao gồm cả những gì không chỉ do “hành vi” của tôi mà cả do sở hữu của tôi gây ra (§116). Hegel đã sớm đề ra quan niệm về trách nhiệm bồi thường thiệt hại mà mãi đến cuối thế kỷ XIX mới được áp dụng và giữ vai trò quan trọng trong luật dân sự ngày nay.

6.4. QUAN NIỆM CỦA HEGEL VỀ “LƯƠNG TÂM”

Cái Thiện, nghĩa vụ, lương tâm... là những khái niệm cơ bản của đạo đức học Kant và đều quy về “mệnh lệnh nhất quyết”

(2) Xem: Chú thích 175: “Oedipus đã giết cha và cưới mẹ, nhưng không hề biết rằng (và không có lý do để biết rằng) mình đã phạm tội giết cha và loạn luân, tuy vậy, Oedipus vẫn xem mình là một kẻ phạm trọng tội. Hegel xem việc này là một chỉ báo cho tính “đơn giản ngây thơ” (*Gediegenheit*) của đời sống đạo đức Hy Lạp cổ đại, trong đó Khái niệm về tính chủ thể luân lý chưa được phát triển”.

(kategorischer Imperativ). Một mặt Hegel nhìn nhận “cống hiến lịch sử” của Kant: “Tôi cần phải làm nghĩa vụ vì nghĩa vụ, và đó chính là tính khách quan của tôi theo đúng nghĩa khi tôi hoàn thành tính khách quan ấy trong nghĩa vụ: khi làm nghĩa vụ của tôi, tôi tồn tại-nơi-chính-mình và là tự do. Cống hiến và quan điểm cao xa của triết học thực hành của Kant là đã nhấn mạnh đến ý nghĩ này của nghĩa vụ” (§134, *Giải thích thêm*) (Xem thêm: *Chú thích 196* cho §133). Nhưng, đồng thời luận cứ phê phán chủ yếu của Hegel đối với “mệnh lệnh nhất quyết” – qua đó, phê phán cả ba khái niệm trên – là “chủ nghĩa hình thức”, tức, sự vô-nội dung của nó. Luận cứ như sau: với “mệnh lệnh nhất quyết”, ta có thể đặt cơ sở cho tất cả cũng như không cho gì cả! Đặt cơ sở cho tất cả, khi ta có những tiền-giả định, và không cho gì cả, nếu ta không có tiền-giả định. Chẳng hạn, việc ăn cắp hiển nhiên là một điều mâu thuẫn, nếu tiền-giả định sự sở hữu. Nếu không tiền-giả định điều ấy, việc ăn cắp sẽ không mâu thuẫn (§135, *Nhận xét*).

Việc quyết định về cái “Phải là” rơi vào trong lương tâm chủ quan (§136, *Giải thích thêm*). Nhưng, lương tâm lại không có những quy định vững chắc, bởi những quy định này chỉ có thể có được từ quan điểm của đời sống đạo đức (Sittlichkeit). Do đó, theo Hegel, chỉ có lương tâm *đúng thật* – như là sự thống nhất giữa cái Biết chủ quan và quy phạm khách quan – mới được “tôn kính như là cái thiêng liêng mà xúc phạm nó là tội phạm thánh” (§137, *Nhận xét*). Như thế, lương tâm phải phục tùng phán đoán “liệu nó có đúng thật hay là không”. Luân lý và Nhà nước, theo Hegel, thuộc về hai cấp độ khác nhau, và Nhà nước, một cách tiên nghiệm, đứng cao hơn lương tâm: “Chính vì thế, Nhà nước không thể thừa nhận lương tâm trong hình thức riêng biệt của nó, tức như là *cái biết chủ quan* cũng như khoa học không thể xác nhận hiệu lực cho *tư kiến chủ quan*, cho sự *cam kết* và *viện dẫn* đến *tư kiến chủ quan*” (§137, *Nhận xét*)! Kỳ cùng, kẻ phán xử Nhà nước không

phải là lương tâm mà là lịch sử thế giới dựa theo quyền hạn tối cao của Tinh thần-thế giới (§33)⁽³⁾.

6.5. BƯỚC CHUYỂN TỪ LUÂN LÝ SANG ĐỜI SỐNG ĐẠO ĐỨC (SITTICHKEIT)

- Hegel khẳng định: cái Thiện luân lý và lương tâm – mỗi cái xét riêng nơi chính nó và mỗi cái tự nâng lên thành cái toàn thể – là trừu tượng và trống rỗng, do đó, thành “cái không có sự quy định và phải trở nên được quy định” (§141). Hegel giải thích thêm: pháp quyền trừu tượng được tiếp tục quy định thành cái Thiện trong luân lý được chứa đựng trong cái “thứ ba”, tức trong sự thống nhất giữa cái Thiện và tính chủ thể, nên cái thứ ba này “cũng đồng thời là chân lý của tính chủ thể lẫn của pháp quyền” (§141). Kết luận: “*đời sống đạo đức*” là sự thống nhất giữa pháp quyền trừu tượng và luân lý, nghĩa là, *sự thống nhất của cả hai sự thống nhất* (nhân thân/vật và chủ thể/hành động) cùng với toàn bộ các cấp độ cụ thể hóa của chúng, từ đó: “*Cái đạo đức (das*

⁽³⁾ Hegel thừa nhận sự xung đột giữa lương tâm với “thế giới hiện tồn” (như trường hợp của Socrate và các nhà khắc kỷ cổ đại) khi “ý chí không còn tìm thấy chính mình trong những nghĩa vụ được thừa nhận trong thế giới này và phải đi tìm sự hài hòa đã mất nơi hiện thực một cách duy nhất ở trong nội tâm lý tưởng mà thôi” (§138, *Nhận xét*). Phải chăng sẽ có trong tương lai nào đó một “*trạng thái lý tưởng*” trong thế giới thực tồn của “*đời sống đạo đức*”, nơi đó sự xung đột ấy trở nên thừa, thậm chí, không còn lý do tồn tại? Thực tế e không đơn giản, như nhận định sau đây của Oskar Negt (Xem, PhG, *Hiện tượng học Tinh thần, Chú giải dẫn nhập* 7.5.4, tr. 882): “Một bộ phận di sản rất nguy hiểm và đầy hậu quả của triết học Hegel [...] là khi lương tâm và trách nhiệm bị tách rời ra khỏi *tính tuyệt đối vô-điều kiện* của trách nhiệm cá nhân: sự xói mòn của ý thức luân lý cá nhân là nguyên nhân trầm trọng khiến cho hiện nay ở các nước Đông Âu hình thành một khoảng không về luân lý, trong đó thị trường tư bản chủ nghĩa đã có thể xâm nhập vào mà không gặp bất kỳ rào cản nào” (Kant und Marx. *Eine Epochengespräch*/Kant và Marx. *Một cuộc đối thoại gác lại mọi định kiến*, Göttingen, 2003, tr. 56-57).

Sittliche) là tâm thế chủ quan, nhưng, là tâm thế chủ quan của pháp quyền tồn tại tại tự-mình" (nt).

- Theo tinh thần của *Khoa học Lôgic*, đi đến "kết quả" cũng có nghĩa là quay trở lại với cơ sở hay căn cứ (*Grund*) của mình. Do đó, đời sống đạo đức chứng tỏ là cơ sở đúng thật của pháp quyền trừu tượng và luân lý, ngay cả khi nó chỉ mới cho thấy là kết quả đơn thuần. Đây cũng chính là một phiên bản của sự phân biệt quen thuộc có từ thời Aristoteles: cái *próteron phýsei* (cái Đầu tiên xét theo bản tính) và cái *próteron pros hemâs* (cái Đầu tiên cho ta)⁽⁴⁾. Theo đó, về mặt triết học, pháp quyền và luân lý chỉ có thể hiểu được từ một đời sống đạo đức làm điều kiện và cơ sở cho chúng. Hegel tìm cách chứng minh bước chuyển từ luân lý sang đời sống đạo đức từ sự phát triển biện chứng nội tại của hai khái niệm "pháp quyền" và "luân lý", trong đó việc "chứng minh" cũng đồng thời là "quy về cơ sở" của chúng. Đối với nhiều nhà chú giải, sự biện minh cho bước chuyển này là võ đoán và không dễ thuyết phục.

⁽⁴⁾ Aristoteles, *Phân tích pháp II*, 71b33.

PHẦN BA

ĐỜI SỐNG ĐẠO ĐỨC

§142

Đời sống đạo đức là *Ý niệm về sự tự do* như là cái Thiện sống thật^(a), tức cái Thiện có cái biết và cái muốn ở trong Tự-ý thức, và có hiện thực của nó thông qua hành động tự giác. | Cũng thế, chính trong sự tồn tại đạo đức^(b) mà Tự-ý thức có được mục đích [thúc đẩy] vận động của mình^{(226)(c)} và có một cơ sở tồn tại tự-mình-và-cho-mình. | Theo đó, đời sống đạo đức là *Khái niệm về sự tự do đã trở thành thế giới hiện tồn và đã trở thành bản tính [tự nhiên] của Tự-ý thức*.

§143

Vì lẽ sự thống nhất giữa *Khái niệm về ý chí* với sự tồn tại-hiện có (Dasein) của nó, tức, với ý chí đặc thù, chính là *cái biết*^(d), nên ý thức về sự khác biệt giữa các mômen này của Ý niệm đã hiện diện, nhưng theo kiểu là: từng mỗi mômen ấy đã trở thành cái toàn thể của Ý niệm một cách độc lập (für sich selbst) và có Ý niệm như là cơ sở và nội dung của mình.

^(a) das lebendige Gut / the living good / le Bien vivant; ^(b) dem sittlichen Sein / in ethical being / dans l'être éthique; ^(c) bewegenden Zweck / motivating end / son but moteur; ^(d) das Wissen / knowledge / un savoir.

⁽²²⁶⁾ Có lẽ ám chỉ quan niệm của Aristoteles về “cái Vận động không bị vận động”. “Có một cái Vận động đang vận động mà không bị vận động, tồn tại vĩnh cửu, là bản thể và hiện thực. Và đối tượng của sự ham muốn và đối tượng của tư tưởng vận động theo cách này; chúng vận động mà không bị vận động” (Aristoteles, *Meta-ta-physica/Siêu hình học*, 12.7.1072 a 25); Xem thêm: §§152, 258.

§144

- a) Lĩnh vực đạo đức khách quan – đến thay chỗ cho cái Thiện trừu tượng – là cái bản thể được tính chủ quan làm cho trở nên *cụ thể* như là *hình thức vô hạn*. Vì thế, nó thiết định *những sự phân biệt* bên trong chính mình; và như thế, chúng được quy định bởi Khái niệm. Những sự phân biệt này mang lại cho lĩnh vực đạo đức một *nội dung* cố định tồn tại tất yếu cho-mình, và sự tự tồn^(a) của nó vượt lên trên những tư kiến và sự ưa thích chủ quan: chúng chính là *những luật lệ và những định chế tồn tại tự-mình-và-cho-mình*.

Giải thích (H)

Trong đời sống đạo đức xét như cái toàn bộ, cả mômen khách quan lẫn mômen chủ quan đều hiện diện, nhưng chúng chỉ là các hình thức của nó. Ở đây, cái Thiện là bản thể, nghĩa là, sự lấp đầy [sự thực hiện] cái khách quan bằng tính chủ quan. Nếu ta xét đời sống đạo đức từ quan điểm khách quan, ta có thể nói rằng con người [trong đời sống] đạo đức là không có ý thức về mình [không tự giác]. Chính trong nghĩa đó mà [nhân vật nữ] Antigone đã tuyên bố rằng không ai biết những luật lệ từ đâu đến: chúng là vĩnh hằng⁽²²⁷⁾. Nghĩa là, sự quy định của chúng

(a) Bestehen / existence / d'éminement.

(227) Antigone cãi lệnh Creon và vẫn chôn cất anh mình vì viện dẫn đến luật của thần linh: “Mệnh lệnh của Ngài, Đức vua, là mạnh mẽ

Nhưng tất cả sự mạnh mẽ của Ngài đều là yếu đuối

So với luật bất thành văn và bất tử của Thần linh

Chúng không chỉ có bây giờ mà có từ vĩnh hằng

Mà không ai biết chúng từ đâu đến”.

(Sophocles, *Antigone*, câu 453-457)

(tiếp trang sau).

tồn tại tự-mình-và-cho-mình và bắt nguồn từ bản tính của Sự việc (Sache). Nhưng, cái yếu tố bản thể này [thật ra] cũng có một ý thức không thua kém gì, mặc dù vị thế của ý thức [ở đây] bao giờ cũng chỉ là vị thế của một mômen mà thôi.

§145

Chính việc đời sống đạo đức là *hệ thống* của những sự quy định này của Ý niệm đã tạo nên *tính hợp-lý tính*^(a) của nó. Bằng cách ấy, lĩnh vực đạo đức là sự tự do hay là ý chí tồn tại tự-mình-và-cho-mình như là tính khách quan, như là vòng tròn của sự tất yếu mà các mômen của nó là các *lực lượng đạo đức*^(b) ngự trị lên đời sống của những cá nhân. | Trong những cá nhân này – là những cái tùy thể^(c) của chúng –, các *lực lượng đạo đức* này có sự hình dung, có hình thái xuất hiện như là *hiện tượng*^(d) và có hiện thực của mình.

Giải thích thêm (H)

Vì lẽ những sự quy định của đời sống đạo đức tạo nên Khái niệm về sự tự do, nên chúng là tính bản thể hay là bản chất phổ biến của những cá nhân, những người hành xử [với bản thể này] chỉ như là một cái tùy thể. Cá nhân có biện hữu hay không

^(a) Vernünftigkeit / rationality / rationalité; ^(b) ethische Mächte / ethical powers / puissances éthiques; ^(c) ihre Akzidenzen / accidental to them / leurs accidents; ^(d) erscheinende Gestalt / phenomenal shape / la forme de leur apparaître.

Hegel cũng trích dẫn các câu này trong PhG (*Hiện tượng học Tinh thần*), BVNS, Sđd, tr. 930, 955 và tiếp và VPG 56/38-39. Đây là nói về “đời sống đạo đức” trong Thành quốc Hy Lạp cổ đại (Xem: *Chú giải dẫn nhập*, 9.1 và 9.2).

là đứng đưng đối với đời sống đạo đức khách quan, vì duy chỉ có nó [đời sống đạo đức] là cái trường tồn và là lực lượng ngự trị đời sống của những cá nhân. Vì thế, đối với các dân tộc, đời sống đạo đức được hình dung như là công lý^(a) vĩnh cửu, như là những vị thần linh tồn tại tự-mình-và-cho-mình, mà chống lại nó thì nỗ lực vô vọng của những cá nhân mãi mãi chỉ là một trò chơi giỡn sóng⁽²²⁸⁾ mà thôi.

§146

b) Ở trong *Tự-ý thức hiện thực* này [mà bây giờ nó đã sở hữu], bản thể [đạo đức] biết chính mình, và, như thế, là một *đối tượng* của cái biết [sự nhận thức]. Trong quan hệ với chủ thể, bản thể đạo đức với những luật lệ và lực lượng của nó một mặt là một đối tượng trong chừng mực *chúng tồn tại* [hiển nhiên ở đó], theo nghĩa tối cao của sự độc lập-tự tồn^(b). | Như thế, chúng là một uy quyền và lực lượng tuyệt đối, có cơ sở vững bền hơn hẳn sự tồn tại của giới tự nhiên một cách vô hạn.

Mặt trời, mặt trăng, núi, sông, và nói chung mọi đối tượng của giới tự nhiên quanh ta đều *tồn tại*. | Đối với ý thức, chúng có uy quyền không chỉ vì chúng *tồn tại*, mà còn vì chúng có một bản tính đặc thù được ý thức thừa nhận, và nhờ đó ý thức được hướng dẫn trong cách hành xử, làm việc và sử dụng chúng. Uy quyền của những luật lệ đạo đức còn cao hơn vô hạn, bởi vì những sự vật tự nhiên chỉ thể hiện

^(a) Gerechtigkeit / justice / justice; ^(b) Selbständigkeit / self-sufficiency / l'existence indépendante.

⁽²²⁸⁾ Có lẽ ám chỉ ý trong bài thơ của Goethe "*Các giới hạn của con người*" (Goethe, *Tác phẩm (tiếng Đức) I*, München, Beck, 1982, tr. 146-147).

tính hợp-lý tính một cách hoàn toàn *ngoại tại* và *rời rạc* và che đậy tính hợp-lý tính dưới hình thái của tính ngẫu nhiên bất tất.

§147

Nhưng mặt khác, chúng không phải là cái gì *xa lạ* đối với chủ thể. Trái lại, chủ thể có sự chứng kiến của Tinh thần^(a)(229) về chúng như là về *bản chất của chính mình*, trong đó nó [chủ thể] có *cảm xúc-về-mình*^(b) và sống như trong môi trường không phải khác biệt với mình, – một mối quan hệ còn có tính đồng nhất một cách trực tiếp hơn cả [mối quan hệ] của *lòng tin* và của *sự tin cậy*^(c) nữa.

Lòng tin và sự tin cậy nảy sinh khi bắt đầu có sự phản tư và tiền-giả định một sự hình dung và sự phân biệt. | Chẳng hạn, tin vào ngoại đạo là một chuyện, còn trở thành người ngoại đạo^(d) là một chuyện khác. Mối quan hệ ấy – hay đúng hơn, sự đồng nhất không có mối quan hệ – trong đó đời sống đạo đức là sự sống thực hiện thực^(e) của Tự-ý thức hoàn toàn có thể chuyển sang một mối quan hệ của lòng tin và của sự tin chắc hay một quan hệ được trung giới bởi *sự phản tư xa hơn*, thành sự thức nhận dựa trên những cơ sở [của lý tính], là sự thức nhận có thể bắt đầu với những mục đích đặc thù nào đó, với những lợi ích và những sự xem xét, với hy vọng hay sự sợ hãi

(a) das Zeugnis des Geistes / spiritual witness / le témoignage de leur spiritualité; (b) Selbstgefühl / self-awareness / le sentiment de sa dignité; (c) Glauben und Vertrauen / faith or/and trust / la foi et la confiance; (d) Heide / pagen / païen; (e) die wirkliche Lebendigkeit / the actual living principle / la vie effective de la conscience de soi.

(229) Xem: Kinh Thánh: “Ai tin vào Con Một của Thiên Chúa sẽ được chứng kiến trong chính mình” (John 5:10).

hay với những tiền-giả định lịch sử. Nhưng, *sự nhận thức trọn vẹn* về sự đồng nhất này lại thuộc về tư duy khái niệm^(a).

§148

Tất cả những sự quy định bản thể này là những *nghĩa vụ* ràng buộc ý chí của cá nhân, vì cá nhân, xét như cái chủ quan và cái bất định nơi chính mình – hoặc được quy định trong một cách đặc thù nào đó – là khác biệt với chúng, và, *do đó đứng trong một mối quan hệ với chúng* như với cái tồn tại bản thể của chính mình.

Học thuyết đạo đức về nghĩa vụ^{(b)(230)}, tức, trong nghĩa khách quan của nó, không được hiểu theo nguyên tắc trống rỗng của tính chủ thể luân lý vốn không xác định được điều gì cả (Xem: §134), mà là ở trong sự phát triển có hệ thống của vòng tròn của sự tất yếu đạo đức như sẽ được trình bày trong *Phần Ba* của tác phẩm này⁽²³¹⁾. Sự khác biệt giữa sự trình bày học thuyết ấy ở đây với hình thức của *học thuyết về nghĩa vụ* [theo nghĩa luân lý] nằm duy nhất ở chỗ: sự trình bày sau đây chỉ đơn thuần cho thấy rằng những sự quy định đạo đức là những

^(a) dem denkenden Begriffe / conceptual thought / la pensée conceptuelle; ^(b) ethische Pflichtenlehre / the ethical theory of duties / la théorie éthique des devoirs.

⁽²³⁰⁾ Trong TL (*Học thuyết về đức hạnh*) của quyển MS (*Siêu hình học về đức lý*), Kant cung cấp một bảng những nghĩa vụ dưới nhan đề “*Học thuyết về các yếu tố cơ bản của đạo đức*”. Phần Ba của quyển SL của Fichte được đặt tên là “*Học thuyết đích thực về nghĩa vụ*”.

⁽²³¹⁾ Luận điểm của Hegel rằng triết học tạo nên một “vòng tròn” được Hegel nói đến nhiều lần và cũng là ẩn ý khi ông trình bày hệ thống của mình trong hình thức “*Bách khoa thư các khoa học triết học*” như một sự trình bày “viên mãn” (EL §§15-18).

mối quan hệ tất yếu, chứ không tiến hành theo kiểu thêm thắt vào cho mỗi trường hợp [câu nói trống rỗng]: “sự quy định này vì thế là một nghĩa vụ đối với con người!”.

- Một học thuyết về nghĩa vụ, trong chừng mực *không phải* là [bộ phận của] khoa học triết học, ắt lấy chất liệu từ những mối quan hệ có sẵn và cho thấy sự nối kết của nó với các *sự hình dung* [chủ quan] của mỗi người và với những nguyên tắc sẵn có một cách thông thường và với những tư tưởng, mục đích, động cơ, cảm xúc v.v..., rồi có thể bổ sung vào đó những căn cứ rút ra từ những hậu quả xa hơn của từng mỗi nghĩa vụ liên quan đến những mối quan hệ đạo đức cũng như đến sự an lạc và tư kiến. Trong khi đó, một học thuyết nội tại và chặt chẽ về nghĩa vụ không thể là gì khác hơn *sự phát triển của các mối quan hệ* [đã] trở nên tất yếu do Ý niệm về sự tự do, và, vì thế, là *hiện thực* trong tính toàn bộ của nó, bên trong Nhà nước.

§149

Một nghĩa vụ ràng buộc có thể xuất hiện ra như thế là một *sự hạn chế*^(a), đó là chỉ trong quan hệ với tính chủ quan vô-quy định hay là sự tự do trừu tượng, với những động lực của ý chí tự nhiên hay của ý chí luân lý quy định một cách tùy tiện cái Thiện vô-quy định của chính mình. Trong khi đó, ngược lại, cá nhân tìm thấy *sự giải phóng*^(b) của mình ở trong nghĩa vụ. Một mặt, cá nhân được giải phóng khỏi sự lệ thuộc của mình vào những động lực đơn thuần tự nhiên, khỏi gánh nặng phải chịu đựng với tư cách là một chủ thể đặc thù trong những sự phản tư luân lý của mình về bốn phận và ham muốn; mặt khác, cá nhân được giải phóng khỏi tính chủ quan bất định không đạt tới được sự tồn tại-

^(a) Beschränkung / limitation / limitation; ^(b) Befreiung / liberation / libération.

hiện có (Dasein) hay tính quy định khách quan của hành động, trái lại, ở mãi *bên trong* chính mình và không có hiện thực nào cả. Trong nghĩa vụ, cá nhân tự giải phóng mình để đạt tới sự tự do mang tính bản thể [thực thể].

Giải thêm (H)

Nghĩa vụ chỉ áp đặt các sự hạn chế trên ý chí tùy tiện của tính chủ quan và chỉ va chạm với cái Thiện trừu tượng mà chủ thể đeo đẳng. Khi người ta nói rằng họ muốn được tự do, điều này thoạt tiên chỉ có nghĩa rằng họ muốn được tự do theo nghĩa trừu tượng, và bất kỳ sự quy định và sự phân thù^(a) nào bên trong Nhà nước đều bị xem như là một sự hạn chế sự tự do ấy⁽²³²⁾. Vậy, trong chừng mực đó, nghĩa vụ không phải là một sự hạn chế đối với sự tự do mà chỉ đối với sự tự do theo nghĩa trừu tượng, nghĩa là, đối với sự không-tự do: nó [nghĩa vụ] chính là việc đạt được cái tồn tại bản chất, là việc sở đắc sự tự do [mang tính] khẳng định.

§150

Cái đạo đức^(b), trong chừng mực được phản tư vào trong tính cách^(c) được quy định một cách tự nhiên của cá nhân, xét như là cá nhân, chính là đức hạnh^(d); và trong chừng mực đức hạnh không cho thấy điều gì khác hơn là sự phù hợp đơn giản của cá nhân với những nhiệm vụ được đặt ra trong những hoàn cảnh^(e) riêng biệt, đó là lòng tôn trọng luật pháp^(f).

^(a) Gliederung / division / participation; ^(b) das Sittliche / the ethical / la réalité éthique; ^(c) Charakter / character / caractere; ^(d) Tugend / virtue / vertu; ^(e) Verhältnisse / circumstances / circumstances; ^(f) Rechtschaffenheit / rectitude / probité.

⁽²³²⁾ Âm chỉ Cách mạng Pháp như là kết quả tự nhiên của Ý niệm về sự “tự do phủ định”, chỉ “phá hoại” chứ “không phân thù hóa” (Xem: §5).

Trong một cộng đồng đạo đức, thật dễ dàng khi nói con người phải *làm gì* và phải thực hiện *những nhiệm vụ nào* để trở nên có đức hạnh. Người ấy đơn giản phải làm những gì đã được đề ra, đã được nêu rõ và được người ấy biết đến trong hoàn cảnh của mình. Lòng tôn trọng luật pháp là cái [phẩm tính] phổ biến có thể được đòi hỏi ở người ấy, một phần về mặt pháp luật, một phần về mặt đạo đức. Nhưng, từ quan điểm luân lý, lòng tôn trọng luật pháp có thể dễ dàng tỏ ra là cái gì *thứ yếu* mà ngoài nó ra, người ta còn phải đòi hỏi thêm đối với chính mình và đối với những người khác, bởi vì, việc tìm cách trở thành một cái gì *đặc dị* không vừa lòng với cái gì tồn tại tự-mình-và-cho-mình, với cái phổ biến, trái lại, chỉ ở trong một *sự ngoại lệ* thì nó mới đạt được ý thức về sự riêng biệt của mình.

- Các phương diện khác nhau của lòng tôn trọng luật pháp cũng có thể được gọi là các *đức hạnh*, vì chúng cũng là những đặc điểm sở hữu của *cá nhân*, mặc dù không phải là độc quyền cho cá nhân ấy so với những cá nhân khác. Nhưng, nói về đức hạnh *chung chung* rất dễ rơi vào sự phô trương trống rỗng, vì nó chỉ liên quan đến cái gì trừu tượng và bất định; và việc bàn thảo ấy – với nào là những lý lẽ và kể lể – chỉ hướng đến cá nhân xét như ý chí tùy tiện và sự yêu thích chủ quan. Bên trong một trật tự đạo đức sẵn có, khi những mối quan hệ của nó đã hoàn toàn phát triển và được hiện thực hóa, *đức hạnh đích thực* chỉ có chỗ đứng và hiện thực trong những hoàn cảnh đặc biệt, và khi những quan hệ ấy rơi vào chỗ xung đột với nhau. Nhưng những *sự xung đột* như thế phải là những xung đột đích thực, bởi sự phản tư luân lý có thể bịa ra những sự xung đột theo ý thích và qua đó mang lại cho mình ý thức rằng có một điều *đặc biệt* gì đấy xảy ra và đòi hỏi phải có *những sự*

hy sinh⁽²³³⁾. Đó là lý do tại sao hình thức của đức hạnh, xét như là đức hạnh, thường xuất hiện nhiều hơn nơi những xã hội và những cộng đồng còn thiếu văn minh, bởi trong các trường hợp ấy, cái đạo đức và việc hiện thực hóa nó phụ thuộc nhiều hơn vào sự ưa thích và bản tính thiên bẩm riêng biệt của cá nhân, giống như người cổ đại gán đức hạnh cho nhân vật *Hercules* chẳng hạn⁽²³⁴⁾. Và bởi vì trong thời cổ đại, đời sống đạo đức chưa được tiến hóa thành hệ thống tự do của sự phát triển và của tính khách quan tự túc tự mãn, nên tài năng thiên bẩm riêng biệt của những cá nhân được dùng để bù đắp lại sự khiếm khuyết này. – Nếu học thuyết về đức hạnh không chỉ là một học thuyết về những nghĩa vụ và, do đó, bao hàm những phương diện đặc thù của tính cách được bản tính tự nhiên quy định, thì nó sẽ trở thành một *lịch sử tự nhiên của Tinh thần*.

Vì những đức hạnh chính là cái đạo đức khi được áp dụng vào cho cái đặc dị, và vì lẽ, trong phương diện chủ quan này, chúng là bất định, nên việc ít hơn hay nhiều hơn về *lượng* giữ vai trò trong việc quy định chúng. Vì thế, việc bàn về chúng sẽ xoay quanh những sự khiếm khuyết hay sai trái đối lập lại

(233) Hegel muốn phân biệt giữa những sự xung đột đạo đức thực sự bị dấn với những xung đột giả tạo do sự phản tư luân lý tạo ra (Xem: PhG, D89/150/GW 427/184-185).

(234) Xem thêm nhận xét sau đây của Hegel trong *Các bài giảng về Mỹ học*: “Những anh hùng Hy Lạp [cổ đại] sống trong thời đại tiền-luật pháp, hoặc bản thân họ là những người tạo dựng nên những Nhà nước, khiến cho công lý, trật tự xã hội, luật pháp và tập tục đều phát xuất từ họ và tự hiện thực hóa như là sự nghiệp cá nhân của họ, vẫn mãi gắn liền với họ... Ta có thể nói thêm rằng người anh hùng ấy không phải là một anh hùng theo nghĩa “luân lý” như câu chuyện đã kể về họ đã cho thấy và việc năm mươi cô con gái của Thespius đều bị chiếm đoạt trong một đêm... Trái lại, người anh hùng ấy xuất hiện như hình ảnh của sức mạnh hoàn hảo, tự lập, công chính mà để hiện thực hóa nó, người anh hùng đã trải qua bao gian khổ và vất vả do sự chọn lựa tự do và ý chí tùy tiện của mình” (VA I, 240-241/250).

với chúng, giống như nơi Aristoteles khi ông định nghĩa từng đức hạnh đặc thù như là cái trung dung ở giữa *sự thái quá* và *bất cập*⁽²³⁵⁾.

- Cùng một nội dung như thế sẽ mang hình thức của *những nghĩa vụ* và rồi mang hình thức của *những đức hạnh* cũng chính là nội dung mang hình thức của *những động lực* [cảm tính]. Ngay cả những động lực cảm tính cũng có cùng một nội dung để làm cơ sở cho mình, nhưng vì nội dung này nơi chúng vẫn còn thuộc về ý chí trực tiếp và cảm giác tự nhiên và chưa phát triển đến mức trở thành sự quy định của đời sống đạo đức. Vì thế, những động lực [cảm tính] có điểm chung với nội dung của những nghĩa vụ và đức hạnh chỉ trong đối tượng trừu tượng của chúng, và vì đối tượng này tự nó là bất định, nên nó không thể giúp phân biệt chúng là thiện hoặc ác. Thật thế,

(235) Xem: Aristoteles, *Đạo đức học Nicomachus*, 1.13.1102a-1103a; 2.6.1106a-1107b. Trong *Các bài giảng về lịch sử triết học*, Hegel có nhận xét sau đây về quan niệm của Aristoteles về *đức hạnh*: “Aristoteles xác định khái niệm “đức hạnh” một cách chính xác hơn bằng cách phân biệt phương diện *lý tính* của linh hồn với phương diện *phi-lý tính* của nó. Trong phương diện sau, cái *nous* (lý tính) chỉ là *dynamei* (tiềm thể, tiềm năng): cảm giác, xu hướng, đam mê, xúc cảm được áp dụng cho nó. Còn về phương diện lý tính, ta có: giác tính, sự khôn ngoan, sự phản tư, kiến thức (Kenntnis). Nhưng, chúng không tạo nên đức hạnh, vì đức hạnh chỉ có ở trong sự thống nhất giữa phương diện lý tính và phương diện phi-lý tính. Ta gọi nó là đức hạnh, khi các đam mê (các xu hướng) quan hệ mật thiết với lý tính đến độ chúng làm theo những gì lý tính ra lệnh. Nếu sự thức nhận (*logos*) là xấu hay hoàn toàn vắng mặt mà chỉ có đam mê (xu hướng, trái tim) tự điều khiển mình một cách tài giỏi, thì có thể có “lòng tốt” chứ không có đức hạnh, bởi cơ sở (*logos*: lý tính) hay *nous* vắng mặt, vốn là cái cần thiết cho đức hạnh... Vì lẽ những đức hạnh, được xét như sự thống nhất giữa yếu tố ham muốn với yếu tố lý tính, nên chúng có một mômen phi-lôgic trong chúng, bởi vậy (Aristoteles) thiết định *logos* của chúng như là một cái ở giữa, khiến cho đức hạnh là một cái trung dung giữa hai thái cực” (VGP II, 222-224/204-206).

nếu ta rút ra phương diện tích cực từ chúng, chúng là *thiện*, còn nếu ta rút ra phương diện tiêu cực từ chúng, chúng là *ác* (Xem: §18).

Giải thích thêm (H, G)

Nếu hành động đặc thù này của một con người là có tính đạo đức, điều này chưa đủ để làm cho người ấy là có đức hạnh; nó chỉ là đức hạnh khi phương thức hành xử này là một sự bền vững của tính cách. Đức hạnh, đúng hơn, chỉ có trong tính đức hạnh đạo đức; và sở dĩ ngày nay ta ít nói về đức hạnh so với ngày xưa thì lý do là vì cái đạo đức không còn thiên quá nhiều về hình thức của một cá nhân đặc thù. Người Pháp, hơn ai hết, là dân tộc nói nhiều nhất về đức hạnh, bởi với họ, cá nhân được đặc trưng nhiều hơn bởi những phẩm tính riêng biệt và bởi một phương cách tự nhiên của hành động. Ngược lại, người Đức thì suy tư nhiều hơn, và với họ, cùng một nội dung ấy nhưng lại mang hình thức của tính phổ biến.

§151

Nhưng nếu *đồng nhất* một cách đơn giản với hiện thực của những cá nhân, cái đạo đức – như là phương thức hành xử chung của họ – xuất hiện như là *tập tục*^(a); và *thói quen* của cái đạo đức tỏ ra như là *bản tính tự nhiên thứ hai*⁽²³⁶⁾ thay chỗ cho ý chí nguyên thủy và tự nhiên thuần túy và là linh hồn thâm nhập tất cả, là ý nghĩa và hiện thực của sự tồn tại-hiện có (Dasein) của cá nhân. | Nó là Tinh thần sống động và hiện tồn như là một thể giới, và chỉ có như thế thì bản thể của Tinh thần mới bắt đầu tồn tại như là Tinh thần.

^(a) Sitte / custom / coutume.

⁽²³⁶⁾ “Thói quen phần lớn là một bản tính thứ hai” (Plutarch, *Các quy tắc bảo vệ sức khỏe*, 18).

Giảng thêm (H, G)

Giống như giới tự nhiên có những định luật của nó và thú vật, cây cối, Mặt trời tuân theo quy luật của mình, tập tục là quy luật phù hợp với Tinh thần của sự tự do. Tập tục là cái mà pháp quyền [trình tượng] và luân lý đã chưa đạt tới được, đó là Tinh thần. Bởi, trong Tinh thần, tính đặc thù chứa phải là tính đặc thù của Khái niệm mà chỉ là của ý chí tự nhiên. Cũng thế, từ quan điểm luân lý, Tự-ý thức chứa phải là ý thức [mang tính] tinh thần. Ở cấp độ luân lý, vấn đề chỉ là về giá trị của chủ thể trong chính nó, nghĩa là, chủ thể – tự quy định mình phù hợp với cái Thiện, đối lập với cái ác – vẫn còn mang hình thức của ý chí tùy tiện. Ở đây, ngược lại, ở cấp độ của đời sống đạo đức, ý chí hiện diện như là ý chí của Tinh thần và có một nội dung bản thể trong sự tương ứng với chính mình. Giáo dục^(a) là phương thức làm cho con người mang tính đạo đức: nó xét con người như những thực thể tự nhiên và cho họ thấy bằng cách nào họ có thể được sinh ra một lần nữa và bằng cách nào để bản tính tự nhiên nguyên thủy của họ có thể được chuyển hóa thành bản tính tự nhiên thứ hai, mang tính tinh thần, khiến cho tính tinh thần này trở thành thói quen đối với họ. Trong thói quen, sự đối lập giữa ý chí tự nhiên và ý chí chủ quan biến mất, và sự đề kháng của chủ thể bị bẻ gãy; trong chừng mực đó, thói quen là bộ phận của đời sống đạo đức, cũng như nó là bộ phận của tư tưởng triết học, bởi tư tưởng triết học đòi hỏi rằng Tinh thần cần phải được rèn luyện để đề kháng lại những tư tưởng tùy tiện, phá hủy và vượt qua chúng để mở rộng con đường cho tư tưởng hợp lý tính.

- Con người thậm chí có thể chết như là một kết quả của thói quen – nghĩa là, nếu họ đã trở nên hoàn toàn đắm chìm trong

^(a) Pädagogik / education / pédagogie.

thói quen của đời sống và bị cùn nhụt đi về mặt tinh thần lẫn thể chất, thì sự đối lập giữa ý thức chủ quan và hoạt động tinh thần đã bị tiêu tan. Bởi con người chỉ hoạt động tích cực trong chừng mực họ chưa đạt được một điều gì đó và mong muốn tự khẳng định mình cũng như cho thấy có năng lực làm việc khi theo đuổi nó. Một khi điều này đã đạt được, hoạt động và sức sống của họ mất đi, và việc đánh mất hết mọi sự quan tâm do việc này dẫn tới chính là cái chết về tinh thần lẫn thể xác.

§152

Bằng cách này, *tính bản thể đạo đức* đã đạt tới được *quyền* của nó, và *quyền* này cũng đã đạt được *tính giá trị hiệu lực*. Nghĩa là, ý muốn chủ quan cùng với lương tâm của cá nhân riêng lẻ tìm cách tồn tại độc lập cho riêng mình (für sich), đối lập lại với tính bản thể đạo đức, đã tiêu biến, vì lẽ tính cách đạo đức biết rằng mục đích làm chức năng vận động nó⁽²³⁷⁾ chính là cái phổ biến mà – dù tự thân không vận động – đã phát triển thông qua những sự quy định của nó thành tính hợp lý tính hiện thực, và nó thừa nhận rằng phẩm giá của riêng nó cũng như toàn bộ sự thường tồn (Bestehen) của những mục đích đặc thù của mình đều dựa trên và đều được hiện thực hóa ở bên trong cái phổ biến này. Bản thân tính chủ thể là hình thức tuyệt đối và là hiện thực đang hiện hữu của bản thể, và sự khác biệt giữa chủ thể một bên và bên kia là bản thể như là đối tượng, mục đích và lực lượng của nó là cùng một cái và chỉ khác biệt trong hình thức; cả hai đều đã cùng tiêu biến ngay lập tức như nhau.

Tính chủ thể là cơ sở trong đó Khái niệm về sự tự do có sự hiện hữu (Existenz) (Xem: §106) và là cái, ở cấp độ của luân

⁽²³⁷⁾ Xem lại §142.

lý, vẫn còn phân biệt với chính Khái niệm này của nó, thì, trong lĩnh vực của đời sống đạo đức, [phương thức] hiện hữu của Khái niệm là tương ứng hoàn toàn với Khái niệm.

§153

Quyền của những cá nhân đối với vận mệnh chủ quan của họ hướng đến sự tự do được thực hiện trọn vẹn trong chừng mực họ thuộc về một hiện thực đạo đức; vì sự xác tín của họ về sự tự do của chính mình có được chân lý của nó ở trong tính khách quan như thế, và chính ở trong lĩnh vực đạo đức mà họ chiếm hữu được cái bản chất của chính mình và tính phổ biến nội tại của mình (Xem: §147).

Khi một người cha xin lời khuyên về con đường tốt nhất để giáo dục con trai mình trong các vấn đề đạo đức, một hiền triết theo phái Pythagoras đã đáp: “Hãy làm cho nó trở thành công dân của một Nhà nước có pháp luật tốt đẹp” (Câu này cũng có khi được gán cho người khác)⁽²³⁸⁾.

Giải thích thêm (H)

Các thử nghiệm về giáo dục cố tình kéo con người ra khỏi đời sống thường nhật và giáo dục họ ở miền quê (Xem: Emile của J. J. Rousseau)⁽²³⁹⁾ là vô ích, vì ta không thể thành công khi muốn cô lập con người khỏi những luật lệ của thế giới⁽²⁴⁰⁾. Cho dù

(238) Trong Diogenes Laertius (VIII, I, 15), câu trả lời này được gán cho Xenophanes, người theo phái Pythagoras.

(239) Xem: J.J.Rousseau, *Emile hay là về giáo dục*, bản tiếng Việt của Lê Hồng Sâm và Trần Quốc Dương, NXB Tri thức, 2008.

(240) Rousseau chủ trương giáo dục cậu bé Emile (Xem J. J. Rousseau, Sđd) thành “một con người” bằng cách cách ly cậu bé ra khỏi ảnh hưởng đối bại

thanh thiếu niên có được giáo dục trong sự cô tịch đi nữa, thì không ai có thể tưởng tượng rằng hơi thở của thế giới tinh thần rút cục lại không tìm được đường xâm nhập vào cõi cô tịch ấy cũng như đừng tưởng rằng lực lượng của thế giới tinh thần là quá yếu ớt đến độ không kiểm soát nổi những vùng xa xôi ấy. Cá nhân chỉ đạt được quyền của mình khi trở thành công dân của một Nhà nước tốt đẹp mà thôi.

§154

Quyền của những cá nhân đối với tính đặc thù của họ cũng được bao hàm trong tính bản thể đạo đức, bởi tính đặc thù là phương thức thể hiện ra bên ngoài, trong đó cái đạo đức hiện hữu.

§155

Do đó, nghĩa vụ và quyền hạn hợp nhất lại trong sự đồng nhất này giữa cái phổ biến và ý chí đặc thù, và, trong lĩnh vực đời sống đạo đức, một con người có những quyền hạn trong chừng mực họ có những nghĩa vụ, và có những nghĩa vụ trong chừng mực họ có những quyền hạn. Trong pháp quyền trừu tượng, tôi có quyền và người khác nào đó có nghĩa vụ tương ứng; rồi trong luân lý, chỉ đơn thuần là một *bổn phận* (*soll*) rằng quyền của cái biết và của cái muốn của tôi cũng như của sự an lạc của tôi *cần phải* được hợp nhất với những nghĩa vụ của tôi và tồn tại một cách khách quan.

của xã hội (hiện đại). Nhưng ông phân biệt với việc đào tạo thành “một công dân” phù hợp với luật lệ của một Nhà nước tốt đẹp như đã có thể làm trong thế giới cổ đại (Xem: *Emile*, Lời nói đầu).

Giảng thêm (H)

Kẻ nô lệ không thể có những nghĩa vụ; chỉ có con người tự do mới có chúng. Nếu mọi quyền hạn ở một bên, còn bên kia là những nghĩa vụ, thì cái toàn bộ ắt tự tan rã, bởi sự đồng nhất của chúng là cơ sở duy nhất mà ta phải giữ vững ở đây.

§156

Bản thể đạo đức, như là cái chứa đựng Tự-ý thức tồn tại cho mình và đã được hợp nhất với Khái niệm của nó, chính là *Tinh thần hiện thực* của một gia đình và của một dân tộc^(a).

Giảng thêm (H)

Cái đạo đức không trừu tượng giống như cái Thiện, mà là hiện thực theo nghĩa mạnh mẽ của từ này^(b). Tinh thần có hiện thực, và những cá nhân là những tùy thể của nó. Như thế, bao giờ cũng chỉ có hai quan điểm khả hữu trong lĩnh vực đời sống đạo đức mà thôi: hoặc ta phát xuất từ tính bản thể, hoặc ta tiến hành theo kiểu nguyên tử luận^(c) và vận động đi lên dần từ cơ sở của tính cá nhân riêng lẻ. Quan điểm sau loại trừ Tinh thần, vì nó chỉ dẫn tới một sự lắp ghép hỗn hợp^(d), trong khi đó, Tinh thần không phải là cái gì cá biệt mà là sự thống nhất [hay nhất thể] giữa cái cá biệt và cái phổ biến.

^(a) eines Volks / of a people / d'un peuple; ^(b) in intensivem Sinn / intensely / au sens fort de ce mot; ^(c) atomistisch / atomistically / atomistiquement; ^(d) Zusammensetzung / aggregation / assemblage.

§157

Khái niệm của Ý niệm này chỉ tồn tại như là Tinh thần, như là sự tự-nhận thức và hiện thực, bởi nó là sự khách quan hóa của chính bản thân nó, là sự vận động thông qua hình thức của các mômen của nó. Vì thế, nó là:

A. Tinh thần đạo đức trực tiếp và tự nhiên: gia đình;

Tính bản thể này chuyển sang tình trạng mất đi sự thống nhất, tức chuyển sang sự phân ly và chuyển sang quan điểm về sự tương quan^(a), và vì thế, là:

B. Xã hội dân sự, tức là, một sự nối kết những thành viên như là những cá nhân riêng lẻ độc lập-tự tồn trong cái mà vì thế được gọi là một tính phổ biến hình thức, bằng những nhu cầu của họ và bằng hiến chế luật pháp^(b) như là phương tiện để bảo đảm sự an toàn cho những nhân thân và sự sở hữu, cũng như bằng một trật tự bên ngoài phục vụ cho những lợi ích riêng và chung của họ là Nhà nước bên ngoài ấy.

C. Quay trở về và đi đến chỗ tập trung vào mục đích và hiện thực của cái phổ biến [mang tính] bản thể và của đời sống công cộng được dành cho nó, đó là hiến chế của Nhà nước^(c).

^(a) Standpunkt des Relativen / point of view of relativity / au point de vue du relatif; ^(b) Rechtsverfassung / legal constitution / constitution juridique; ^(c) Staatsverfassung / constitution of the state / la constitution de l'État [chữ Staatsverfassung của Hegel có nhiều nghĩa: hiến pháp, thể chế Nhà nước, chính thể. Trong các phần có liên quan ở sau, chúng tôi dịch theo văn cảnh]. (Xem: Chú giải dẫn nhập, 10.4.2).

CHÚ GIẢI DẪN NHẬP

ĐỜI SỐNG ĐẠO ĐỨC (SITTICHKEIT) (§§142-157)

7. Khái niệm và cấu trúc

- “Đời sống đạo đức” hay “trật tự đạo đức” (*Sittlichkeit*) là khái niệm cơ bản trong triết học thực hành của Hegel. Ông luôn ý thức về tầm quan trọng và ý nghĩa đặc biệt được ông dành cho khái niệm này, nên ông không ngừng tìm mọi cơ hội để phân biệt nó với khái niệm “luân lý” (*Moralität*) vốn có cùng một nguồn gốc từ nguyên (Hy Lạp: *ethos*; Latinh: *mores*) (§33, *Nhận xét*). Ở §33, Hegel đã đưa ra một định nghĩa khái quát: *đời sống đạo đức là sự thống nhất giữa pháp quyền trừu tượng và luân lý*. Đồng thời, ngay từ tiểu đoạn đầu tiên (§1), Hegel đã khẳng định: *Ý niệm về pháp quyền là sự thống nhất giữa Khái niệm và hiện thực của pháp quyền*, rồi trong §4, như là sự thống nhất giữa Khái niệm và hiện thực của *sự tự do*. Bây giờ, sau khi đã trải qua cấp độ *luân lý*, các quy định của *tính chủ thể* đã được thêm vào cho Ý niệm này (đó là “cái Thiện sống động, có cái Biết, cái Muốn ở trong Tự-ý thức và có hiện thực thông qua hành động”, §142), thì cái “*tồn tại-hiện có của ý chí tự do*” trừu tượng (§29) đã mất đi tính cách đơn thuần khách quan để trở thành “*thế giới tự nhiên thứ hai*”. Cái “*tồn tại-hiện có*” ấy bây giờ là cái “*tồn tại-hiện có của sự tự do*” như là sự thống nhất giữa tính khách quan và tính chủ quan; và đó không gì khác hơn là *đời sống đạo đức (Sittlichkeit)*.

Như thế, sự phân biệt *luân lý* và *đời sống đạo đức* (chứ không phải sự đối lập trừu tượng) đã làm cho khái niệm *đời sống đạo đức* có thêm sự phong phú quyết định: *tính chủ thể*, hay, nói đúng hơn, *sự tự do của chủ thể*. Đây là thành tựu mới mẻ, là nét đặc sắc của GPR (Triết học pháp quyền) so với các cách hiểu trước

đây của Hegel về “đời sống đạo đức”. Một sự so sánh ngắn gọn với các tác phẩm trước đây sẽ cho ta thấy rõ nét đặc sắc này.

- Trong *NR* (*Các phương cách nghiên cứu khoa học về pháp quyền tự nhiên*, 1802/1803), Hegel thời trẻ – cùng với thể hệ ông – còn hết sức nồng nhiệt với mô hình *polis* [Thành quốc Hy Lạp cổ đại]. Ở đó, *đời sống đạo đức* xuất hiện như là “cái toàn thể đạo đức tuyệt đối” (die absolute sittliche Totalität) và không gì khác hơn là một “quốc gia-dân tộc” (ein Volk) (Suhrkamp 2, 481). Hegel thừa nhận rằng tiến trình *chủ thể hóa* không thể tránh khỏi (với sự ra đời của Kitô giáo và đế quốc La Mã dựa trên tính cá nhân) sẽ làm tan rã cái “toàn thể” này, nhưng ông vẫn còn xem đó là sự tổn thất hay thậm chí là “bi kịch” cho đời sống đạo đức. Trong *NR*, đời sống đạo đức “đúng thật” bao giờ cũng chỉ thể hiện trong việc thủ tiêu (một cách tiềm năng hoặc hiện thực) tính chủ thể, và, theo mô hình này, chỉ có tầng lớp chiến binh là tầng lớp tự do duy nhất. *NR* chưa mở ra viễn tượng về một đời sống đạo đức với những định chế được *chủ thể hóa*. Điều này chỉ từng bước diễn ra trong *SS* (*Hệ thống về đời sống đạo đức/System der Sittlichkeit*, 1802)⁽¹⁾ (gần như song hành với *NR*) khi Hegel bắt đầu xây dựng lý thuyết về Nhà nước hiện đại.
- Quyển *GPR* này mới thật sự bổ sung kích thước *luân lý* (của triết học Kant) với tất cả sự dị biệt hóa giữa sự tồn tại-như-là-nhân-thân với tính chủ thể của con người, một tính chủ thể vừa được *bảo lưu* vừa được *nâng lên* trong đời sống đạo đức. Thật thế, trong *GPR*, “cái toàn thể đạo đức tuyệt đối” không còn là “quốc gia-dân tộc” nữa, trái lại, chính “Tinh thần” của nó cũng như của gia đình tạo nên “bản thể đạo đức” vốn luôn bao hàm tính chủ

⁽¹⁾ Văn bản *Hệ thống về đời sống đạo đức/System der Sittlichkeit* là đề cương bài giảng về pháp quyền tự nhiên cho học cá nguyệt mùa hè 1802. Georg Lasson công bố năm 1913 trong tập VII của Toàn tập do ông ấn hành, thay thế cho bản in lần đầu (nhiều thiếu sót) của Georg Mollar, năm 1893.

thể mà triết học thực hành phải có nhiệm vụ phát hiện và phát triển.

- Điểm quan trọng khác nữa: trình tự hệ thống giữa *luân lý* và *đời sống đạo đức* cũng được đảo ngược khi so với PhG (*Hiện tượng học Tinh thần*, 1807). Trong PhG, đời sống đạo đức – còn nằm trong viễn tượng của “pólis” (thành quốc Hy Lạp) – tất yếu phải tiêu biến trong “thế giới của Tinh thần bị tha hóa”, và luân lý xuất hiện ra như là hình thái cao nhất của thế giới này, thì ngược lại, trong GPR, đời sống đạo đức ra đời từ luân lý, dù Hegel vẫn xem hình thái ý thức luân lý là đỉnh cao của tính chủ thể như đã nhận ra trong PhG. Như thế, có thể nói, trong GPR, Hegel không còn vướng bận nhiều với hình mẫu “thành quốc Hy Lạp” nữa mà đã thật sự đi vào thế giới hiện đại. “Con người đạo đức” của Hegel bây giờ không còn là “người công dân của thành quốc Hy Lạp” (Polis) nữa mà là nhân thân, chủ thể, là *bourgeois* và *citoyen*, trong đó *nguyên tắc của tính chủ thể* là không thể gạt bỏ được. “Tồn tại như là *citoyen*” của Rousseau rõ ràng không chỉ đã “thức tỉnh” Kant (AA20, 44) mà cả Hegel nữa!
- Theo Hegel, đời sống đạo đức – như là sự thống nhất giữa *bản thể* và *[tính] chủ thể* của pháp quyền và tự do – chỉ trở thành *Ý niệm* khi mỗi bên (bản thể và tính chủ thể của đời sống đạo đức) đều có thể chứng minh rằng bản thân mình là sự thống nhất của tính bản thể và tính chủ thể. Nhưng đồng thời, vẫn phải có một sự *khác biệt* giữa hai sự thống nhất này, vì quan hệ ở đây là *cái Biết* thông qua một chủ thể (§143); cái Biết ấy không thể có được nếu không có sự khác biệt. Ở đây, Hegel áp dụng một lần nữa mô hình tư biện: “*sự đồng nhất giữa sự đồng nhất và sự không-đồng nhất*” vào cho đời sống đạo đức. Thật thế, “cái đạo đức khách quan” (§144) là khách quan lẫn chủ quan, vì “những luật pháp và những định chế tự-mình-và-cho-mình” (§144) vừa vượt lên trên “tư kiến và sự tùy tiện chủ quan” và tạo ra một hệ thống hợp-lý tính (§145), nhưng chúng chỉ mất đi tính chất *trừu tượng* của pháp

quyền và của cái Thiện một khi thông qua những chủ thể và hành động của họ. Những định chế (pháp quyền trừu tượng lẫn những “*lực lượng đạo đức*: gia đình, xã hội dân sự, Nhà nước) chỉ trở nên cụ thể và sống động là nhờ thông qua tính chủ thể. Nhưng ngược lại, tính chủ thể đạo đức cũng chỉ có được sự lấp đầy về nội dung và sự định hướng ở trong và thông qua những định chế ấy. Từ sự phê phán Kant, Hegel rút ra kết luận rằng: tính chủ thể tuy là “*hình thức vô hạn*” mà chỉ qua đó bản thể đạo đức mới trở thành “*cụ thể*” (§144), nhưng bản thân nó vẫn không thể là cái gì nhiều hơn là *hình thức*, bởi từ nguyên tắc của tính chủ thể, ta không thể suy diễn ra những gì thuộc về *nội dung*.

- Đó là lý do tại sao ta không thể tìm thấy một nền “*đạo đức học có nội dung thực chất*” theo nghĩa những quy phạm về nghĩa vụ ở trong Phần *luân lý* của GPR, trái lại, như đã nói, phải tìm nó trong phần *Đời sống đạo đức* này (§§146-155). Luận điểm chủ yếu của Hegel là: nếu hiểu *đạo đức học* như là *học thuyết về nghĩa vụ* thì nó chỉ có thể có như là *học thuyết về định chế*. Lý do dễ hiểu: tính chủ thể, theo Hegel, chỉ là “*hình thức vô hạn*”, vì thế bản thân chủ thể không có nội dung này chỉ trở nên tự do một cách hiện thực, trong chừng mực nó sống phù hợp với những định chế được hình thành một cách khách quan! “*Mệnh lệnh*” của những định chế này là “*nghĩa vụ ràng buộc*” đối với chủ thể: nó tỏ ra hạn chế chủ thể nếu xét chủ thể đơn thuần như là một thực thể đặc thù, tự nhiên ở trong sự tự do “*trừu tượng*” của mình, còn trong sự thật, nghĩa vụ ràng buộc ấy là sự giải phóng hay sự tự do đúng thật: *sự tự do trừu tượng* trở thành *sự tự do thực chất* (§149).
- Đối với Kant, nghĩa vụ luân lý là sự đảm bảo cho tự do của con người, và ngược lại, sự tự do được đảm bảo bằng tư tưởng hay bằng trực cảm về ý thức nghĩa vụ vô-điều kiện. Trong khi đó, Hegel cho rằng sự tự do chỉ được đảm bảo bằng tổng thể những nghĩa vụ ràng buộc do những định chế hiện thực đặt ra cho chủ thể (§150, *Nhận xét*). Theo Hegel, không có những nghĩa vụ đạo

đức nào khác, vì sự khác biệt giữa tính bản thể và tính chủ thể chỉ là một sự khác biệt đơn thuần hình thức (§152), vì thế, sự khác biệt này không làm cơ sở cho những nghĩa vụ đơn thuần chủ quan, độc lập với định chế. Do đó, Hegel không tìm cách khắc phục khuyết điểm “hình thức chủ nghĩa” trong đạo đức học của Kant (theo sự phê phán của ông) cho bằng sử dụng nó như là luận cứ để bênh vực cho đạo đức học mang tính định chế của chính mình. Những định chế này rút cục được đồng nhất hóa với những định chế của Nhà nước (§148, *Nhận xét*) không khỏi làm cho đạo đức học của Hegel mang tai tiếng là đã bị quy giản thành một đạo đức học chính trị mang màu sắc sùng bái và thần thánh hóa Nhà nước. Ta sẽ còn trở lại với sự chê trách này khi cố gắng tìm hiểu khái niệm “Nhà nước” của Hegel một cách khách quan và sòng phẳng ở sau (Xem: *Chú giải dẫn nhập*, 10).

- Tuy nhiên, “đạo đức học định chế” của Hegel không chỉ hình thành từ sự phê phán đạo đức học của Kant mà còn dựa vào một “đạo đức học nền tảng” xuyên suốt triết học về Tinh thần của ông (được nêu lần đầu tiên trong *Triết học về Tinh thần chủ quan*: EPW (*Bách khoa thư* 3), §§472 và tiếp, và bây giờ được nhắc lại ở §§17 của GPR). Đó là luận điểm: những động cơ bản năng và xu hướng của con người, về mặt tự-mình (mặc nhiên), cũng có tính thuần lý, và do đó, cũng là *tư duy* (EPW I, §2, *Nhận xét*). Theo Hegel, sở dĩ đòi hỏi về một sự “*tinh lọc* những động cơ bản năng và xu hướng” là hợp lý, chính là vì: “những động cơ bản năng cần phải trở thành [chúng tôi nhấn mạnh] hệ thống hợp lý tính của sự quy định ý chí. Như thế, việc lĩnh hội chúng bằng khái niệm chính là nội dung của Khoa học về Pháp quyền” (*Dẫn nhập*, §19). Nói khác đi, ta sẽ có cùng một nội dung nhưng khác về hình thức: “ở đây, nội dung ấy [những động cơ bản năng và xu hướng cảm tính] sẽ mang hình thái của *những nghĩa vụ*” (nt). Trong *Bách khoa thư* 3, ông cũng đã nói tương tự như thế: “Vì thế, về cơ bản, việc nghiên cứu những động cơ bản năng, những xu hướng và đam mê dựa theo nội dung đúng thật của chúng là

học thuyết về những nghĩa vụ pháp lý, luân lý và đạo đức” (EPW, §474, *Nhận xét*). Cái “Phải là” của đạo đức học nền tảng chính là việc biến đổi những động cơ và xu hướng thành Tinh thần, thành “tồn tại-hiện có” của tự do, vì đó là “sự thật” của chúng, là những gì chúng vốn là “tự-mình”.

Rõ ràng ở đây, Hegel muốn giải quyết các sự đối lập nổi tiếng của Kant giữa nghĩa vụ và xu hướng, giữa hạnh phúc và việc xứng đáng được hưởng hạnh phúc bằng cách vạch rõ miếng đất *hiện thực* nơi đó chúng được hòa giải và đồng thời cũng giải tỏa được áp lực thường trực của dục vọng tự nhiên lẫn của cái “Phải là” luân lý.

- Ở đây, Hegel lập tức vấp phải sự phản bác: có biết bao những định chế không hề cho thấy có chất lượng luân lý? Đây là tiêu chuẩn (của Kant) để phân biệt giữa sự ràng buộc thực tế với sự tuân thủ chính đáng? Những định chế đôi khi có quyền uy đối với con người mạnh hơn cả những thế lực tự nhiên, nhưng phải chăng đó chỉ là kết quả của việc “nội tâm hóa” những quan hệ quyền lực chứ không biện minh được cho “tính đạo đức” của chúng?

Hegel đáp lại bằng luận cứ về sự *đối xứng* giữa nghĩa vụ và quyền hạn (§115). Khác với sự cưỡng bách, những nghĩa vụ chỉ có mặt ở nơi nào có những quyền hạn, và ngược lại, quyền hạn chỉ có ở nơi nào pháp quyền được hiểu như là “*tồn tại-hiện có của ý chí tự do*”. “Hình thức vô hạn” của tính chủ thể trở thành *cụ thể* trong những định chế của đời sống đạo đức. Vì thế, theo Hegel, luôn phải xuất phát (hay đòi hỏi?) từ sự tương ứng *chính xác* giữa những nghĩa vụ được xác định bằng định chế với những đức hạnh chủ quan; những đức hạnh này rút cục được quy về đức tính “tôn trọng pháp luật” (Rechtschaffenheit) (§150 và *Nhận xét*).

- Ở §150, *Nhận xét*, Hegel cũng có nhắc đến những quan hệ dẫn đến những sự xung đột “đúng thật” giữa nghĩa vụ và đức hạnh, nhưng ông vẫn cho rằng việc chứng minh tính đạo đức hoặc vô đạo đức của những quan hệ thực tế ấy vẫn không thể tiến hành theo cách của Kant và Fichte, vì như thế là vô bổ, đơn thuần “hình thức” và vẫn nằm trong viễn tượng của tính chủ thể thuần túy. Ông dành việc phán xử ấy cho “Tòa án thế giới” (Weltgericht) như là thẩm quyền và pháp quyền tối cao của “Lịch sử thế giới” (§§30 và 340)! Tất nhiên, cách giải quyết ấy không thể làm thỏa mãn những người hoài nghi: làm sao có thể quy cho “Lịch sử thế giới” một sức mạnh và quyền uy có tính quy phạm được? Và phải chăng cái gì giành thắng lợi cuối cùng trong “Lịch sử thế giới” sẽ là cái có “lý” và có “đạo đức”? Hegel thì vẫn tin tưởng chắc nịch rằng: bất chấp mọi tính phủ định, “thế giới đạo đức” rút cục sẽ minh chứng sức mạnh của Ý niệm. Khái niệm về “Đạo đức” (Sittlichkeit) vẫn không hề suy suyển trước muôn vàn sự vô-đạo đức hiện thực!
- Đời sống đạo đức – như là sự thống nhất giữa tính bản thể và tính chủ thể của cái tồn tại-hiện có của Tự do – sẽ triển khai về mặt khái niệm thành những “giai đoạn” sau đây của pháp quyền:
 - *tính bản thể trừu tượng* của đời sống đạo đức trong gia đình;
 - *tính chủ thể hay sự chủ thể hóa phân đôi* và đầy mâu thuẫn trong xã hội dân sự, và, sau cùng,
 - *cơ sở đạo đức* của cả hai lĩnh vực từ phép biện chứng nội tại của chúng: *Nhà nước*.

CHƯƠNG MỘT

GIA ĐÌNH

§158

Gia đình, như là *tính bản thể trực tiếp* của Tinh thần, có sự quy định của nó ở trong *cảm nhận*^(a) của Tinh thần về sự thống nhất của chính mình, đó là *tình yêu [thương]*. | Tâm thế^(b) [phù hợp với gia đình], do đó, là có Tự-ý thức về tính cá nhân của mình *bên trong sự thống nhất này* như là tính bản chất tự-mình-và-cho-mình, khiến cho con người hiện diện trong gia đình không phải như là *một nhân thân độc lập*^(c) mà như là *một thành viên*.

Giải thích thêm (H, G)

Tình yêu, nói chung, có nghĩa là ý thức về sự thống nhất của tôi với một người khác, khiến cho tôi không bị cô lập cho riêng mình, trái lại, chỉ có được Tự-ý thức của tôi thông qua việc từ bỏ (Aufheben) cái tồn tại-cho-mình [độc lập] của tôi và biết chính mình như là sự thống nhất giữa mình với người khác và giữa người khác với mình. Nhưng, tình yêu [thương] là một sự cảm nhận, có nghĩa là đời sống đạo đức trong hình thức tự nhiên của nó. | Trong Nhà nước, tình yêu không còn nữa: ở đó, con người có ý thức về sự thống nhất như là [sự thống nhất của] luật pháp; nghĩa là, trong Nhà nước, nội dung phải là thuần lý, và tôi phải biết nó. Momen thứ nhất trong tình yêu là tôi không mong muốn mình trở thành một nhân thân độc lập cho riêng

^(a) Empfindung / feeling / sentiment; ^(b) Gesinnung / disposition / disposition; ^(c) eine Person für sich / an independent person / personne pour soi.

mình (*für sich*) và, nếu thế, tôi ắt cảm thấy thiếu thốn và không hoàn chỉnh. Momen thứ hai là tôi tìm thấy bản thân mình ở trong một nhân thân khác, nên tôi có được sự thừa nhận trong đó cũng như ngược lại, người ấy có được sự thừa nhận ở trong tôi^(a). Vì thế, tình yêu là sự mâu thuẫn khổng lồ nhất; giác tính không thể lý giải nó, vì không gì khó nắm bắt hơn là sự tinh tế của Tự-ý thức vừa bị phủ định, vừa khiến tôi phải khẳng định nó. Tình yêu đồng thời tạo ra lẫn giải quyết sự mâu thuẫn này: khi được giải quyết, nó là sự nhất thể đạo đức.

§159

Quyền dành cho cá nhân khi tham gia vào sự nhất thể của gia đình và thoát đầu tạo nên cuộc sống của cá nhân trong khuôn khổ của sự nhất thể này chỉ bắt đầu mang hình thức pháp lý của một quyền – như là mômen trừu tượng của tính cá nhân nhất định – một khi gia đình giải thể và những người vốn trước đây phải là những thành viên, nay trở thành những nhân thân độc lập-tự tồn ở trong tâm thế lẫn trong hiện thực. | Những gì họ đã xem như là một mômen cấu thành của cái toàn bộ [gia đình], thì nay họ nhận được một cách riêng rẽ và, do đó, chỉ theo những phương diện bên ngoài (chẳng hạn, tài sản, thực phẩm, học phí v.v...).

Giải thích thêm (G)

Quyền của gia đình chủ yếu là ở chỗ tính bản thể của nó cần phải có sự tồn tại-hiện có (*Dasein*). Vì thế, nó là một quyền chống lại tính ngoại tại và việc thoát ly khỏi đơn vị gia đình. Nhưng mặt khác, bản thân tình yêu là một cảm nhận mang tính chất chủ quan, và đơn vị gia đình không thể tự khẳng định

^(a) ich in ihr gelte / I gain recognition in this person / je vaux en elle.

chống lại nó. Vì thế, nếu đời bởi sự thống nhất, nó chỉ có thể được đời bởi liên quan đến những vật nói trên mà thôi, vì chúng, về bản tính, là ngoại tại và không bị tình cảm chi phối.

§160

Gia đình hoàn thành [sự quy định hay vận mệnh của nó] trong ba phương diện sau:

- a) trong hình thái của Khái niệm trực tiếp về nó, như là *hôn nhân*;
- b) trong sự tồn tại-hiện có (Dasein), như là *sở hữu và của cải* của gia đình và việc quản lý chúng;
- c) trong việc *nuôi dạy* con cái và trong việc giải thể gia đình.

A: HÔN NHÂN

§161

Hôn nhân, như là *quan hệ đạo đức trực tiếp*, trước hết, bao hàm mômen của *đời sống tự nhiên*^(a); và, vì lẽ nó là một mối quan hệ bản thể, nên đó là sức sống tự nhiên trong tính toàn thể của nó, tức như là hiện thực của *giống loài*^(b) và tiến trình của nó (Xem: *Bách khoa thư các khoa học triết học*, §§167 và tiếp, 288 và tiếp [Ấn bản 3: §§220 và tiếp; 366 và tiếp]. Nhưng, *thứ hai*, trong Tự ý thức, *sự hợp nhất* của hai giới tính tự nhiên – vốn chỉ đơn

^(a) natürliche Lebendigkeit / natural vitality / la vie naturelle; ^(b) Gattung / species / l'espèce [chữ "*Gattung*" gần gũi với chữ "*Begattung/mating, copulation*": kết đôi, làm vợ chồng. Hegel chắc có liên tưởng đến sự gần gũi này].

thuần có tính *nội tâm* (hay chỉ tồn tại *tự-mình*) và chính vì thế, sự *hiện hữu [bên ngoài]* (*Existenz*) của nó chỉ đơn thuần là ngoại tại – được biến đổi thành một sự hợp nhất hay nhất thể *tinh thần*, thành tình yêu tự giác.

Giảng thêm (G)

Về bản chất, hôn nhân là một quan hệ đạo đức. Trước đây, nhất là trong hầu hết những hệ thống về pháp quyền tự nhiên, hôn nhân chỉ được xét trong phưong diện vật thể hay nói cách khác, theo tính chất tự nhiên của nó. Theo đó, nó chỉ được xem như một quan hệ giới tính đơn thuần, còn những sự quy định khác của nó thì hoàn toàn không được biết đến⁽²⁴¹⁾. Nhưng, cũng tho baw không kém khi lý giải hôn nhân đơn thuần như là một hợp đồng dân sự, một quan niệm vẫn còn thấy xuất hiện nơi Kant. Theo cách lý giải này, hôn nhân mang lại hình thức hợp đồng cho các mối quan hệ tùy tiện giữa những cá nhân, và, như thế là bị hạ thấp xuống thành một hợp đồng cho phép hai bên sử dụng nhau. Một quan niệm thứ ba và cũng không thể chấp nhận được đó là đơn giản đánh đồng hôn nhân với tình yêu; bởi tình yêu, như một tình cảm, mở toang cửa trong mọi phưong diện cho sự ngẫu nhiên, bất tất, và đó là hình thái mà cái đạo đức không được phép chấp nhận⁽²⁴²⁾. Vì vậy, hôn nhân cần phải được định nghĩa chính xác hơn như là tình yêu đạo đức phù hợp với pháp luật^(a), khiến cho những gì là tạm bợ, tùy hứng và đơn thuần chủ quan của tình yêu được loại trừ ra khỏi nó.

(a) die rechtlich sittliche Liebe / rightfully ethical love / l'amour éthique conforme au droit.

(241) Có lẽ ám chỉ Samuel Pufendorf, *The Law of Nature and Nations* XVI, Chương I: "Mục đích chính của hôn nhân là sản sinh và nuôi dạy con cái" (Luật nước Phổ, Phần 2, Khoản I, §1).

(242) Xem: §75.

§162

Nguồn gốc *chủ quan* của hôn nhân có thể phần lớn nằm trong *xu hướng* đặc thù của hai nhân thân cùng đi vào mối quan hệ này, hay trong sự *tiên liệu* và sắp đặt của cha mẹ v.v... Nhưng, nguồn gốc *khách quan* lại là sự đồng thuận tự do của các nhân thân có liên quan, và nhất là, sự đồng thuận của họ để *tạo nên một nhân thân duy nhất* và từ bỏ tính nhân thân tự nhiên và riêng lẻ của họ bên trong sự hợp nhất này. Về phương diện đó, sự hợp nhất của họ là một sự tự-hạn chế, nhưng vì họ đạt được sự Tự-ý thức bản thể của họ trong đó, nên, trong thực tế, đó là sự giải phóng của họ.

Đi vào tình trạng hôn nhân là một sự quy định khách quan, và, vì thế, là một nghĩa vụ đạo đức. Nguồn gốc bên ngoài của hôn nhân có đặc tính bất tất, và phụ thuộc trước hết vào trình độ phát triển của [tư duy] phản tư. Ở cực bên này, bước đi đầu tiên là sự sắp đặt đầy tính toán của cha mẹ, và khi các nhân thân được sắp đặt để lấy nhau quen biết nhau, một xu hướng [yêu thương nhau] sẽ nảy sinh. Ở cực bên kia, bước đầu lại là xu hướng đến với nhau của hai nhân thân, như là hai cá nhân *riêng lẻ* được đặc thù hóa một cách vô hạn.

- Cực trước, hay nói chung, khi quyết định hôn nhân đến trước, sau đó mới có xu hướng để cả hai đến với nhau trong hôn nhân hiện thực, có thể được xem như con đường phù hợp hơn với đời sống đạo đức. – Còn trong cực sau, ý chí chủ quan *đặc thù vô hạn* đòi được khẳng định, và điều này gắn liền với nguyên tắc chủ quan của thế giới hiện đại (Xem: *Nhận xét* cho §124 ở trước).
- Nhưng, trong những vở kịch hiện đại và các tác phẩm nghệ thuật khác, trong đó tình yêu giữa hai giới tính là sự quan tâm chủ yếu, ta bắt gặp một sự lạnh lùng xuyên suốt trong khi

khắc họa sự nóng bỏng của đam mê, gắn liền với sự bất tất hoàn toàn, vì toàn bộ sự quan tâm được thể hiện như thể chỉ đơn độc dựa vào những cá nhân đặc thù này. Điều này có thể là quan trọng vô hạn đối với họ, nhưng lại không hề có sự quan trọng tự-mình⁽²⁴³⁾.

Giảng thêm (H)

Trong những dân tộc không xem trọng nữ giới, cha mẹ sắp đặt hôn nhân theo ý thích, không cần bởi ý kiến của các cá nhân liên quan, các cá nhân này chấp nhận sự sắp đặt, vì cảm xúc đặc thù chứa khẳng định yêu sách của mình. Sự quan tâm của người con gái chỉ là tìm được một người chồng, còn của người con trai là tìm được vợ. Trong một số tình huống khác, việc lưu ý đến tài sản, các mối liên hệ hay các mục đích chính trị có thể quyết định kết quả hôn nhân. Điều này có thể gây nên những hậu quả rất tai hại, khi hôn nhân bị biến thành một phương tiện cho các mục đích khác. Ngược lại, trong thời hiện đại, điểm xuất phát chủ quan [của hôn nhân] – yêu và được yêu – được xem là yếu tố quan trọng duy nhất. Ở đây, ta có thể hình dung rằng mỗi người chờ cho tới khi giờ của mình đã điểm, và mỗi người chỉ có thể dành tình yêu của mình cho một cá nhân nhất định nào đó.

§163

[Tính chất] đạo đức của hôn nhân là ở trong ý thức về sự hợp nhất này như là một mục đích bản thể, và, do vậy, là ở trong tình yêu, lòng tin cậy và sự chia sẻ chung toàn bộ sự hiện hữu (Existenz) cá nhân. | Khi tâm thế và hiện thực này đã có mặt, thì động lực [cảm tính] tự nhiên bị quy giản thành tình thái của

⁽²⁴³⁾ Xem: §164 ở sau.

một mômen của tự nhiên mà đặc điểm của nó là bị tiêu trừ ngay khi nó được thỏa mãn, trong khi đó, sợi dây tinh thần khẳng định *các quyền* của nó như là cái bản thể, và qua đó, như cái gì tự đặt mình ra bên ngoài tính ngẫu nhiên của những đam mê và những sự tùy tiện nhất thời như là cái gì cao cả và, về mặt *tự-mình*, là không thể xóa bỏ được.

Như đã lưu ý ở trên (Xem: §75), hôn nhân không phải là một mối quan hệ mang tính hợp đồng, khi bàn về cơ sở bản chất của nó, bởi chính bản tính tự nhiên của hôn nhân được hình thành là để *vượt bỏ* (*aufheben*) *mối quan hệ này*, vì quan điểm của hợp đồng là quan hệ của tính nhân thân riêng lẻ xét như một đơn vị tự túc-tự mãn. Chính việc đồng nhất hóa giữa *những* tính nhân thân để qua đó gia đình trở thành *một nhân thân duy nhất*, còn các thành viên của nó [chỉ] là các tùy thể (mặc dù về bản chất, bản thể là mối quan hệ giữa các tùy thể với bản thân nó – Xem: *Bách khoa thư các khoa học triết học*, §95), – chính là Tinh thần đạo đức. Xét một cách cô lập (*für sich*), – nghĩa là [tam] gạt bỏ hết nhiều đặc điểm ngoại tại của hôn nhân từ sự hiện hữu của nó ở trong những cá nhân này và trong những mối quan tâm thuộc lĩnh vực hiện tượng được xác định ở trong thời gian và bằng nhiều cách khác nhau –, và xét như một hình thái phù hợp với tư duy biểu tượng, Tinh thần này đã được tôn thờ như *những Táo Thần*^{(a)(244)} v.v..., và nói chung, chính trong Tinh thần này mà tính cách *tín ngưỡng* của

(a) Penaten / Penates / Pénates.

(244) Trong tín ngưỡng La Mã cổ đại, các “Táo thần” (Penates) là các vị thần của tủ bếp cùng với các *lares* (các vị thần của lò sưởi) được tôn thờ như các vị thần bảo hộ cho gia đình. Người ta cũng gọi *Penates* là thần bảo hộ Roma mà các viên chức phải thể trung thành.

hôn nhân và gia đình, tức, *sự hiếu nghĩa*^(a), được hiện thân⁽²⁴⁵⁾. [Song] cũng lại là một sự trừu tượng hóa tiếp theo khi cái thần linh và cái bản thể này bị tách rời khỏi *sự hiện hữu* của gia đình, khi tình cảm và ý thức về sự nhất thể tinh thần này bị cố định hóa và bị gọi một cách sai lầm là “*tình yêu platonique*”. Sự tách rời này đi liền với quan niệm của giới tu sĩ^(b) cho rằng mômen của đời sống tự nhiên là cái gì hoàn toàn mang tính *tiêu cực*, và, cũng do bị tách rời như thế, mômen này lại được họ gán cho một tầm quan trọng vô hạn.

Giải thêm (H, G)

Hôn nhân khác với chế độ hầu thiếp^(c) trong chừng mực cái sau chủ yếu liên quan đến việc thỏa mãn động lực tự nhiên [của tình dục], trong khi đó, động lực này bị đẩy lùi vào hàng thứ yếu trong hôn nhân. Đó là lý do tại sao ở trong hôn nhân, người ta có thể nói không ngưng ngáp về những hoạt động [tình dục] tự nhiên, trong khi ở quan hệ ngoài hôn nhân, việc ấy ắt tạo ra sự xấu hổ. Nhưng, đó cũng là lý do tại sao hôn nhân cần được xem như là không thể tan rã về mặt tự-mình, bởi mục đích của hôn nhân là mục đích đạo đức cao cả mà mọi điều khác đều tỏ ra bất lực trước nó và phải phục tùng quyền uy của nó. Hôn nhân không được phép đổ vỡ bằng sự đam mê, vì đam mê cũng phải phục tùng nó. Nhưng, hôn nhân chỉ là không thể tan rã về phương diện tự-mình mà thôi, vì, như đức Kitô nói, sự ly dị chỉ

^(a) Pietät / piety / piété; ^(b) mit der mönchischen Ansicht / with the monastic attitude / la conception monastique; ^(c) Konkubinat / concubinage / concubinat.

⁽²⁴⁵⁾ Chữ “Pietät”/piety/piété có nghĩa mềm dẻo: tình yêu thương của cha mẹ với con cái, lòng hiếu thảo của con cái với cha mẹ, tình nghĩa anh chị em trong gia đình với nhau; chúng tôi đề nghị dịch chung là “sự hiếu nghĩa” hay “lòng hiếu nghĩa”.

được phép “do sự cứng lòng” mà thôi⁽²⁴⁶⁾. Vì hôn nhân bao hàm mômen của tình cảm, nên nó không phải là tuyệt đối mà là chao đảo, và mang khả thể của sự tan rã ngay trong lòng nó. Nhưng, mọi việc ban hành luật pháp phải làm cho việc tan rã này càng khó càng tốt và phải giữ vững quyền của đời sống đạo đức chống lại sự tùy hứng.

§164

Giống như sự cam kết của một hợp đồng tự nó (für sich) chứa đựng việc chuyển trao sở hữu (Xem: §79), thì, cũng thế, việc trình trọng tuyên bố sự đồng thuận đi vào sự ràng buộc đạo đức của hôn nhân cũng như sự thừa nhận và xác nhận bởi gia đình và cộng đồng tạo nên sự kết hôn về hình thức và cả hiện thực của hôn nhân (việc Nhà Thờ tham gia vào việc này là một sự quy định khác, không bàn ở đây). Theo đó, chỉ sau khi nghi thức này đã diễn ra như là việc hoàn tất mặt bản thể [của hôn nhân] nhờ dựa vào ký hiệu – tức, nhờ vào phương tiện ngôn ngữ như là cái tồn tại-hiện có (Dasein) có tính tình thần nhất của Tinh thần (Xem: §78) – mỗi dây liên kết này đã được hình thành một cách đạo đức. Mômen cảm tính vốn thuộc về đời sống tự nhiên, qua đó, được đặt vào trong quan hệ đạo đức như một kết quả có tính tùy thể, thuộc về sự tồn tại bên ngoài của sự liên kết đạo đức, tuy rằng nó có thể hoàn toàn thể hiện trong tình yêu và sự tương trợ lẫn nhau.

Nếu bây giờ ta hỏi cần phải xem cái gì là mục đích chủ yếu của hôn nhân để từ đó có thể xác lập các sự quy định pháp lý cho nó, ắt ta hiểu mục đích chủ yếu là cái gì có tính bản chất

⁽²⁴⁶⁾ Kinh Thánh: “Đức Kitô phán với họ, do sự cứng lòng của các người, Moses cho phép các người bỏ vợ” (Mathiơ 19:8).

so với những phương diện riêng lẻ khác của hiện thực hôn nhân. Nhưng, không có phương diện nào tự nó tạo nên được toàn bộ phạm vi của nội dung tự-mình-và-cho-mình của hôn nhân, của [giá trị] đạo đức, và phương diện này hay phương diện kia có thể thiếu đi mà không tổn hại gì đến bản chất của hôn nhân cả.

- Nếu việc *kết hôn* – tức là nghi lễ long trọng qua đó bản chất của mối quan hệ này được tuyên bố và *được xác nhận* như là một [hành vi] đạo đức vượt lên hẳn *cái ngẫu nhiên bất tất* của tình cảm và của *xu hướng đặc thù* – chỉ được xem như là một *nghi thức bề ngoài* và một cái được gọi đơn thuần là *quy điều dân sự*, thì hành vi này chẳng còn có ý nghĩa gì ngoài việc có mục đích khuyến thiện và xác nhận quan hệ dân sự [giữa hai phía kết hôn]. Hay thậm chí, đó chỉ là một tùy tiện đơn thuần có tính “thực định” (positiv) của một quy điều dân sự hay Nhà Thờ; quy điều ấy không những không ăn nhập gì với bản tính của hôn nhân, mà trái lại, – trong chừng mực vì quy điều ấy mà có cảm giác phải gán một giá trị cho việc kết hôn hình thức và như là một điều kiện cần phải đáp ứng trước khi hai bên nam nữ có thể hoàn toàn dâng hiến cho nhau – còn có thể mang sự bất đồng vào trong tâm thế của tình yêu, và, như là một yếu tố xa lạ, nó đi ngược lại tính chất nội tâm của sự hợp nhất này. Mặc dù một quan niệm như thế cho rằng mình bảo vệ quan niệm cao nhất về sự tự do, tính nội tâm và sự hoàn hảo của tình yêu, nhưng thật ra là đã phủ nhận tính cách đạo đức của tình yêu, đó là việc kiểm chế và đẩy lùi [ở cấp độ] cao hơn động lực tự nhiên đơn thuần vốn đã bao hàm một cách tự nhiên trong *sự xấu hổ* và được nâng lên thành *sự trinh tiết* và *sự trong sạch* bằng ý thức tinh thần có tính quy định cao hơn.

Đặc biệt hơn, thông qua quan niệm ấy, sự quy định đạo đức [của hôn nhân] bị vứt bỏ, đó là việc ý thức đi ra khỏi tính tự nhiên và tính chủ quan của mình để tập trung vào tư tưởng về

cái bản thể. | Thay vì tiếp tục hiến mình cho sự ngẫu nhiên và tùy tiện của xu hướng cảm tính, ý thức tách sợi dây hôn nhân ra khỏi sự tùy tiện này, và, chịu trách nhiệm với Táo thần, chuyển trao nó cho cái bản thể, qua đó, hạ thấp cái mômen cảm tính xuống thành một mômen đơn thuần *có-điều kiện*, nghĩa là, bị quy định bởi tính chất đạo đức và đúng thật của mối quan hệ và bởi việc thừa nhận sợi dây hôn nhân như là một sợi dây đạo đức.

- Chính sự trâng tráo và kẻ ủng hộ nó là giác tính đã không thể nắm bắt được bản tính tư biện của mối quan hệ bản thể, trong khi đó, tâm thức đạo đức không bị bại hoại cùng với sự lập pháp của các dân tộc Kitô giáo là phù hợp với bản tính tư biện này.

Giảng thêm (G)

Friedrich von Schlegel trong quyển Lucinde của mình và một môn đệ của ông trong “Các bức thư” nặc danh (Lübeck/Leibzig, 1800) đã lập luận rằng hôn lễ là thừa thãi và là một nghi thức có thể bỏ đi, với lý do rằng tình yêu là yếu tố bản thể và giá trị của nó thậm chí có thể bị mất đi bởi nghi lễ này⁽²⁴⁷⁾. Các tác giả này xem việc hiến dâng thể xác là cần thiết để chứng minh sự tự do và sự nồng nàn của tình yêu, – một luận cứ không xa lạ với những tay chuyên quyến rũ phụ nữ. Về mối quan hệ nam

⁽²⁴⁷⁾ Năm 1798, Friedrich Schlegel dan díu với Dorothea Veit, con gái của triết gia Moses Mendelssohn và là vợ của nhà ngân hàng Simon Veit ở Berlin. Cuối năm ấy, Dorothea chia tay chồng và ly dị vào năm sau, 1799. Mùa hè năm đó, Schlegel công bố truyện *Lucinde*, kể về câu chuyện tương tự giữa Lucinde và người yêu của nàng là Julius. Julius công kích hôn nhân không có tình yêu, bảo vệ quan niệm về tình yêu đích thực. Quyển sách bị công kích mạnh lúc đương thời, nhưng vẫn có người lên tiếng bênh vực (tác giả bênh vực nặc danh đó chính là triết gia và nhà thần học Friedrich Schleiermacher). Tác phẩm đi trước thời đại!

nữ, thiết tưởng cần lưu ý rằng người nữ đánh mất danh dự trong việc biến dâng thể xác, trong khi điều này không diễn ra ở người nam vì họ còn có lĩnh vực khác của hoạt động đạo đức bên ngoài gia đình. Vận mệnh của người nữ thiết yếu gắn liền với quan hệ hôn nhân, vì thế cần đòi hỏi rằng tình yêu phải mang hình thái của hôn nhân và rằng các mômen khác nhau trong tình yêu cần phải đạt được mối quan hệ thực sự hợp-lý tính đối với nhau.

§165

Tính quy định *tự nhiên* của hai giới tính có được ý nghĩa *trí tuệ* và *đạo đức* nhờ vào tính hợp lý tính của mình. Ý nghĩa này được quy định bởi sự khác biệt, trong đó tính bản thể đạo đức – như là Khái niệm tự-mình – tự phân đôi để qua đó, sức sống của nó có thể đạt được một sự thống nhất cụ thể.

§166

Vì thế, một bên [giới tính nam] là cái Tinh thần, tự phân đôi thành sự độc lập-tự tồn cá nhân tồn tại *cho-mình* và thành nhận thức lẫn ý chí về *tính phổ biến tự do*, nghĩa là, thành Tự-ý thức về tư duy khái niệm và thành ý chí về mục đích tối hậu và khách quan.

Bên kia [giới tính nữ] là cái Tinh thần bảo tồn chính mình trong sự hợp nhất như là nhận thức và ý chí về cái bản thể trong hình thức của *tính cá nhân [tính cá biệt]* cụ thể và của *tình cảm*.

Trong các quan hệ bên ngoài, giới tính trước thì mạnh mẽ và tích cực, giới tính sau thì thụ động và chủ quan. Vì thế, người nam có đời sống bản thể hiện thực ở trong Nhà nước, trong khoa học [học tập] v.v., và ngoài ra, trong lao động và đấu

tranh với thế giới bên ngoài và với chính mình, khiến cho chỉ dành được sự thống nhất độc lập-tự tồn với chính mình thông qua sự tự phân đôi ấy. | Còn trong gia đình, người nam có được sự trực quan yên bình về sự thống nhất này và một đời sống đạo đức chủ quan mang tính xúc cảm. | Trong khi đó, *người nữ* có vận mệnh bản thể của mình ở trong gia đình, và tâm thế đạo đức của người nữ là sự *hiếu nghĩa*.

Vì vậy, một trong những sự trình bày cao cả nhất về sự hiếu nghĩa – vở bi kịch *Antigone* của Sophocles – xem đây là phẩm chất ưu tiên của người phụ nữ, và được thể hiện như quy luật của tính bản thể chủ quan và xúc cảm, của tính nội tâm chưa hoàn toàn được hiện thực hóa, như là quy luật của những thần linh cổ xưa và của thế giới cõi âm^(a) như là một quy luật vĩnh hằng mà không ai biết nó từ đâu đến, và là quy luật đối lập lại với luật lệ công cộng, tức, luật pháp của Nhà nước – một sự đối lập thuộc trật tự đạo đức tối cao, và, vì thế, là có tính bi kịch nhất, và cũng là một quy luật được cá thể hóa nơi nữ tính và nam tính trong vở kịch ấy (Xem: *Hiện tượng học Tinh thần*, tr. 383 và tiếp, 417 và tiếp)⁽²⁴⁸⁾.

Giải thích thêm (H, G)

Người phụ nữ cố nhiên có thể được học tập, nhưng họ không phải được tạo ra để dành cho các khoa học cao cấp, cho triết học và cho một số loại sáng tạo nghệ thuật nào đó đòi hỏi một yếu tố phổ biến. Phụ nữ có thể có sáng kiến, sở thích, sự tinh tế nhưng lại không có lý tưởng. Sự khác biệt giữa nam và nữ là sự

^(a) das Gesetz des Unterirdischen / the law of the ethnonic realm / la loi des êtres souterrains.

⁽²⁴⁸⁾ Xem thêm: “Antigone là sự trình bày đẹp đẽ nhất về nữ tính; nàng kiên quyết giữ vững sợi dây gia đình chống lại pháp luật” (Hegel, VPR I, 301).

khác biệt giữa động vật và thực vật: động vật tương ứng nhiều hơn với tính cách của người nam; thực vật tương ứng nhiều hơn với tính cách của người nữ, vì thực vật là một sự triển khai âm thầm hơn mà nguyên tắc của nó là sự thống nhất bất định hơn về cảm xúc. Khi phụ nữ cầm quyền, Nhà nước bị lâm nguy, vì những hành động của họ không dựa trên những đòi hỏi của tính phổ biến mà dựa trên xu hướng ngẫu nhiên và tư kiến. Việc đào tạo phụ nữ diễn ra mà không ai nhìn thấy, hầu như thông qua bầu khí của tư duy biểu tượng, thông qua cuộc sống hơn là qua việc sở đắc kiến thức, trong khi đó người nam chỉ đạt được vị trí của mình qua việc sở đắc những thành tựu của tư tưởng và nhiều nỗ lực về kỹ năng⁽²⁴⁹⁾.

§167

Hôn nhân, về bản chất, là *chế độ một vợ một chồng*^(a), vì chính tính nhân thân hay *tính cá nhân* trực tiếp, loại trừ cái khác mới là cái đi vào và hiến mình cho mối quan hệ này, mà chân lý và *tính nội tâm* (*hình thức chủ quan của tính bản thể*) rút cục chỉ xuất hiện từ sự dâng hiến cho nhau tính nhân thân này một cách *hỗ tương và không phân chia*⁽²⁵⁰⁾. | Tính nhân thân này chỉ đạt

^(a) Monogamie / monogamy / monogamie.

⁽²⁴⁹⁾ Xem thêm *Nhận xét* “khét tiếng” sau đây của Hegel trong bài giảng 1822-1823: “Lĩnh vực thống trị của nam giới là nhận thức khoa học phổ biến, và như thế, nghệ thuật cũng là đối tượng của đàn ông, vì mặc dù được trình bày trong tính cá biệt, nghệ thuật là một cái phổ biến, một Ý niệm phổ biến, là sự tưởng tượng được lý tính gọi hứng, là Ý niệm về một cái phổ biến. Đó là những lĩnh vực của đàn ông. Có thể có ngoại lệ cho phụ nữ cá biệt, nhưng ngoại lệ không phải là quy luật. Phụ nữ khi lạc bước vào trong các lĩnh vực này, họ làm cho các lĩnh vực ấy bị lâm nguy” (VPR III, 525-526).

⁽²⁵⁰⁾ Xem thêm từ bài giảng của Hegel năm 1818-1819: “Người phụ nữ cũng phải nắm lấy quyền của mình như người đàn ông. Ở đâu có chế độ đa thê, thì ở đó có tình trạng nô lệ của phụ nữ” (VPR I, 301).

được quyền tồn tại tự giác trong tính nhân thân *khác*, trong chừng mực tính nhân thân khác có mặt trong sự đồng nhất này với tư cách một nhân thân, nghĩa là, với tư cách một tính cá nhân *nguyên tử*.

Hôn nhân, và, về bản chất, là chế độ một vợ một chồng, là một trong các nguyên tắc tuyệt đối làm cơ sở cho đời sống đạo đức của một cộng đồng; vì thế, định chế của hôn nhân^(a) bao hàm một trong những mômen của việc thành lập Nhà nước của những thần linh hay của những bậc anh hùng.

§168

Thêm nữa, vì hôn nhân ra đời từ sự *dâng hiến tự do* của cả hai giới tính về tính nhân thân của mình – vốn là cái gì riêng biệt một cách vô hạn đối với họ –, nên không được phép kết hôn trong vòng những người có *sự đồng nhất tự nhiên* vốn quen thuộc nhau đến mọi ngõ ngách – một vòng quen thuộc trong đó những cá nhân không có một tính nhân thân riêng biệt của chính mình so với những người khác, mà phải kết hôn giữa những người từ những gia đình khác nhau và giữa những tính nhân thân có nguồn gốc khác nhau. Vì thế, hôn nhân *đồng huyết thống* là đi ngược lại với Khái niệm về hôn nhân như một hành vi đạo đức của sự tự do hơn là một sự nối kết dựa trên tồn tại tự nhiên trực tiếp và động lực cảm tính, và vì thế, cũng đi ngược lại với tình cảm tự nhiên đích thực.

Nếu bản thân hôn nhân bị xem như là một hợp đồng tùy tiện và không dựa trên *pháp quyền tự nhiên* mà chỉ dựa trên động lực tình dục tự nhiên, và nếu những lý do bên ngoài của chế

^(a) die Stiftung der Ehe / the institution of marriage / l'institution du mariage.

độ một vợ một chồng thậm chí được rút ra từ quan hệ thể xác giữa những thành viên là người nam và người nữ, và, thêm vào đó, việc ngăn cấm hôn nhân đồng huyết thống lại chỉ dựa trên các lý do mơ hồ về tình cảm, thì các luận cứ ấy đều dựa trên một sự hình dung chung về một trạng thái tự nhiên và về tính tự nhiên của pháp quyền và hoàn toàn thiếu vắng Khái niệm về tính hợp-lý tính và sự tự do.

Giảng thêm (H)

Trước hết, hôn nhân giữa những người đồng huyết thống đi ngược lại với tình cảm xấu hổ, nhưng việc ngại ngùng này được biện minh ngay từ trong Khái niệm về sự việc. Nói khác đi, cái gì đã được hợp nhất thì không thể được hợp nhất chỉ bằng hôn nhân. Về phương diện quan hệ đơn thuần tự nhiên, ta đều biết rằng việc kết đôi giữa những con vật cùng một gia đình sẽ sinh ra những hậu duệ yếu ớt hơn nhiều, vì cái gì cần được hợp nhất, thì phải là một cái đã được phân ly trước đó. | Sức mạnh sinh sản – cũng như sức mạnh của Tinh thần – sẽ càng lớn hơn khi những sự đối lập – từ đó nó tái sinh sản – càng nhiều. Sự thân mật, quen thuộc và tập quán của hoạt động chung không nên có trước hôn nhân: chúng cần được tìm thấy ngay trong hôn nhân, và việc tìm thấy này càng có giá trị hơn khi càng phong phú và càng có nhiều bộ phận cấu thành.

§169

Gia đình, với tư cách là một nhân thân [duy nhất], có thực tại bên ngoài của nó ở trong một sự sở hữu; và, chỉ ở trong sự sở hữu, mang hình thái của nguồn lực^(a) mà tính nhân thân bản thể của nó mới có được sự tồn tại-hiện có (Dasein).

^(a) Vermögen / resources / le patrimoine.

B. NGUỒN LỰC CỦA GIA ĐÌNH

§170

Gia đình không chỉ có sở hữu; mà hơn thế, với tư cách là một nhân thân *phổ biến* và *trường kỳ*, nó cũng có nhu cầu chiếm hữu những gì được xem là *thường trực* và *an toàn*, tức, nó cần có *một nguồn lực [hay nguồn thu nhập]*. Sở hữu trừu tượng chứa đựng mômen tùy tiện của nhu cầu đặc thù của *một cá nhân riêng lẻ đơn thuần*; do đó, cùng với sự ích kỷ của ham muốn, ở đây, sở hữu được biến đổi thành sự *lo liệu* và sở đắc cho *một mục đích chung*, nghĩa là, thành một cái gì [có phẩm tính của đời sống] *đạo đức*.

Việc du nhập sở hữu thường trực, cùng với việc du nhập định chế hôn nhân, xuất hiện gắn liền với các huyền thoại về việc thành lập Nhà nước, hay ít ra của một đời sống xã hội văn minh. Tuy nhiên, nguồn lực ấy là gì và phương thức đích thực để củng cố chúng sẽ trở nên rõ ràng hơn trong lĩnh vực của *xã hội dân sự*.

§171

Gia đình, như *một pháp nhân*^(a) trong quan hệ với những pháp nhân khác, phải được đại diện bởi người chồng như là kẻ đứng đầu gia đình. Thêm vào đó, người chồng chịu trách nhiệm hàng đầu trong việc tìm kiếm nguồn lợi từ bên ngoài và chăm lo cho các nhu cầu của gia đình cũng như kiểm soát và quản trị nguồn lực của gia đình. Chúng là sở hữu chung, khiến cho không thành

^(a) die rechtliche Person / a legal person / personne juridique.

viên nào của gia đình có sở hữu riêng, mặc dù mỗi thành viên có quyền với những gì được xem là của chung. Tuy nhiên, quyền và sự kiểm soát nguồn lực của người đứng đầu gia đình có thể dẫn đến sự xung đột, vì tâm thế đạo đức của gia đình vẫn còn mang tính trực tiếp (Xem: §158) và sẵn sàng bị sự đặc thù hóa và sự ngẫu nhiên chi phối.

§172

Khi một cuộc hôn nhân đã diễn ra, một *gia đình mới* được tạo lập, và nó là *độc lập-tự tồn* trong quan hệ với *họ hàng* và với đại gia đình mà nó xuất thân: mỗi dây liên kết của nó với họ hàng và đại gia đình dựa trên quan hệ huyết thống tự nhiên, trong khi gia đình mới dựa trên tình yêu mang tính đạo đức. Vì thế, sở hữu của một cá nhân thiết yếu gắn liền với quan hệ hôn nhân của mình, và chỉ còn có quan hệ xa với họ hàng hay đại gia đình.

Những thỏa ước hôn nhân^(a) đặt một sự hạn chế trên sở hữu chung về tài sản của hai phía đối ngẫu và là các biện pháp để đảm bảo rằng người vợ sẽ tiếp tục nhận được sự hỗ trợ pháp lý v.v..., là có ý nghĩa trong chừng mực chúng dự kiến cho trường hợp giải thể của hôn nhân trong các sự cố như cái chết, sự ly dị v.v... và cố gắng đảm bảo rằng, trong những tình huống ấy, phần được hưởng của các thành viên khác nhau trong gia đình về sở hữu chung vẫn sẽ được duy trì.

Giải thích thêm (H)

Nhiều bộ luật đề cập gia đình theo nghĩa rộng hơn và xem nó như là sợi dây ràng buộc cơ bản, trong khi sợi dây ràng buộc khác – hợp nhất từng gia đình riêng lẻ – tỏ ra ít quan trọng hơn.

^(a) die Ehepakten / marriage settlements / les contrats mariage.

Thật thế, trong Luật La Mã sơ kỳ, khi quy định về hôn nhân còn lỏng lẻo hơn ngày nay, người vợ gắn với đại gia đình gốc của mình nhiều hơn là với chồng con⁽²⁵¹⁾; còn trong thời đại của luật phong kiến, để bảo tồn cái *splendor familiae* [Latinh: thanh danh của gia đình], người ta thấy cần thiết chỉ tính những thành viên nam giới là thuộc về gia đình mà thôi và xem gia đình, trong tính toàn thể của nó, là yếu tố quan trọng nhất, trong khi không xét tới những [tiểu] gia đình mới được thành lập. Tuy nhiên [ngày nay], các [tiểu] gia đình mới thành lập mới thật là cái cơ bản hơn so với mối quan hệ mở rộng của thân tộc dựa trên huyết thống, và vợ chồng, con cái tạo nên hạt nhân đích thực, đối lập lại với cái mà ta vẫn có thể gọi là [đại] gia đình theo một nghĩa nào đó. Vì thế, tình hình tài chính của những cá nhân có một sự liên kết cơ bản hơn hôn nhân so với mối quan hệ huyết thống rộng hơn.

(251) Trong chế độ hôn nhân ở La Mã cổ đại, người vợ là "*in manum viri*" ("vào tay người chồng"), thuộc quyền của người chồng (*patria potestas*) và thực chất là trở thành sở hữu của người chồng. Vào thời của Bảng Mười Hai (khoảng 450 tr. CN), nếu người vợ vắng mặt chồng ba đêm trong một năm, có thể tránh khỏi trở thành *uxor in manu*, lại trở về dưới quyền của cha (*patria potestas*). Người chồng không còn quyền đối với sở hữu của vợ và vợ được gọi là *matrona* hơn là *materfamilias*. Cả hai loại hôn nhân đều hợp pháp và cùng tồn tại cho đến Luật La Mã hậu kỳ (Xem: Gaius, *Institutes* I, 136). Tuy nhiên, con cái của *matrona* lẫn *materfamilias* đều thuộc về *patria potestas* (quyền của cha chúng). (Justinian, *Digest* I.16. 195.5).

C. VIỆC GIÁO DỤC CON CÁI VÀ VIỆC GIẢI THỂ GIA ĐÌNH

§173

Sự nhất thể của gia đình, về bản thể thì chỉ đơn thuần là *tính nội tâm* và *tâm thể*, nhưng trong sự hiện hữu của nó, lại phân chia thành hai chủ thể: trong con cái, *bản thân* gia đình trở thành một sự hiện hữu (*Existenz*) tồn tại cho-mình và một đối tượng được họ [tức, cha mẹ] yêu như tình yêu của họ và sự tồn tại-hiện có (*Dasein*) mang tính bản thể của họ. – Từ quan điểm tự nhiên, tiền-giả định về những nhân thân có mặt *trực tiếp* – như là cha mẹ – ở đây lại trở thành *kết quả*, thành tiến trình kéo dài đến vô tận của những thế hệ sản sinh và tiền-giả định cho nhau. Đó là phương thức mà Tinh thần đơn giản của những Táo thần thể hiện sự hiện hữu của mình như một giống loài trong lĩnh vực hữu hạn của tự nhiên.

Giải thích thêm (H)

Quan hệ yêu đương giữa chồng và vợ chứa phải là một quan hệ khách quan; cho dù tình cảm này là sự thống nhất bản thể của họ, thì sự thống nhất này vẫn chưa có được tính khách quan. Cha mẹ chỉ đạt được sự thống nhất này ở trong con cái của họ; trong chúng, họ thấy cái toàn bộ của sự thống nhất của họ trước mặt mình. Trong đứa con, người mẹ yêu chồng của mình và người chồng yêu vợ của mình; trong đứa con, họ thấy tình yêu của họ trước mặt họ. Trong khi sự thống nhất của họ có mặt trong nguồn lực [vật chất] của gia đình chỉ như một vật ngoại thân, thì nó hiện diện nơi con cái của họ trong một hình thức tinh thần, trong đó cha mẹ yêu con cái mình và được con cái yêu lại.

§174

Con cái có quyền được *nuôi dưỡng* và *giáo dục* từ nguồn lực của gia đình. Quyền của cha mẹ đòi con cái *phục vụ* có cơ sở và bị giới hạn trong mối quan tâm chung của sự chăm sóc cho gia đình mà thôi. Cũng thế, quyền của cha mẹ đối với *ý chí tùy tiện* của con cái được quy định bởi mục đích giáo dục chúng và bắt chúng tuân thủ kỷ luật. Mục đích của việc trừng phạt không phải là công lý xét như là công lý, mà chỉ có tính chất chủ quan và luân lý, tức nhằm răn đe đối với sự tự do còn nằm trong tình trạng tự nhiên và nâng cái phổ biến vào trong ý thức và ý chí của con cái.

Giải thích (H)

Con người trở nên đứng vững với vận mệnh của mình không phải bằng bản năng, trái lại, phải đạt được điều ấy bằng chính những nỗ lực của mình. Đó chính là cơ sở cho quyền của con cái để được *nuôi dưỡng*. Các dân tộc sống dưới các chế độ gia trưởng cũng hết nhứt thế: họ được *nuôi dưỡng* và không được xem là những con người trưởng thành. Vì thế, đòi hỏi con cái *phục vụ* chỉ duy nhất nhằm mục đích giáo dục chúng, chứ không thể được biến mình tự bản thân chúng, vì điều phản đạo đức nhất trong mọi mối quan hệ chính là tình trạng [bất] con cái làm nô lệ. Một trong những mômen chủ yếu trong việc giáo dục con cái là kỷ luật; mục đích của nó là nhằm bẻ gãy ý chí tùy tiện của con cái, xóa bỏ cái gì đơn thuần cảm tính và tự nhiên. Ta không nên tưởng rằng chỉ có sự ngọt ngào là đủ cho mục đích này, bởi chính ý chí trực tiếp sẽ hành động dựa theo những ngẫu hứng trực tiếp và những ham muốn thay vì dựa theo lý lẽ và quan niệm. Còn nếu ta đưa ra lý lẽ cho chúng, rồi để mặc chúng có chấp nhận hay không, thì mọi việc sẽ phụ

thuộc vào sự tùy hứng của chúng⁽²⁵²⁾. Chính việc cha mẹ tạo nên cái phổ biến và cái bản chất dẫn đến nhu cầu phải vâng lời nơi con cái. Nếu cảm giác phục tùng nơi con cái – cảm giác này sẽ tạo nên khát vọng trưởng thành – không được nuôi dưỡng trong con cái, chúng sẽ trở nên ngạo mạn và hỗn xược.

§175

Trẻ em là tự do theo nghĩa *tự-mình* [mặc nhiên, tiềm năng], và đời sống của chúng đơn thuần là sự tồn tại-hiện có (Dasein) trực tiếp của sự tự do này⁽²⁵³⁾; vì thế chúng không thuộc về cha mẹ hay những người khác như những *đồ vật*. Trong quan hệ với gia đình, việc *giáo dục* con cái có sự quy định mang tính *khẳng định*, đó là: trong chúng, cái [yếu tố] đạo đức được mang lại trong hình thức của tình cảm trực tiếp vẫn chưa có sự đối lập, khiến cho đời sống tình cảm đầu đời của chúng có thể được sống trong bối cảnh này, – như là cơ sở cho đời sống đạo đức –, tức trong tình yêu thương, tin cậy và vâng lời. Nhưng, trong cùng mối quan hệ ấy, việc giáo dục chúng cũng có một sự quy định mang tính *phủ định*, đó là đưa trẻ em ra khỏi sự trực tiếp tự nhiên của cuộc sống ban đầu để đến với sự độc lập-tự tồn và sự tự do của tính nhân thân, qua đó, chúng có năng lực rời bỏ đơn vị tự nhiên là gia đình.

- Chế độ nô lệ trẻ em ở La Mã cổ đại là một trong những định chế tạo nên vết nhơ xấu xa nhất cho việc ban hành luật pháp ở thời này, và việc vi phạm phần đáng yêu nhất

⁽²⁵²⁾ Giáo dục con cái bằng lý lẽ là chủ trương của John Locke, *Some Thoughts Concerning Education* (1693). Ở đây, có lẽ Hegel ám chỉ sự phê phán của Rousseau đối với Locke trong *Emile* hay là về giáo dục.

⁽²⁵³⁾ Xem thêm: §57.

và thâm sâu nhất trong đời sống đạo đức cũng là một trong những mômen quan trọng nhất giúp ta hiểu về tính cách lịch sử thế giới của người La Mã và về xu hướng của họ hướng đến chủ nghĩa hình thức về pháp quyền.

- Sự cần thiết của việc giáo dục hiện diện trong trẻ em như là tình cảm của riêng chúng về sự không hài lòng: như là mong muốn thuộc về thế giới người lớn được chúng cảm nhận như sự ưu việt hay ham muốn trưởng thành. Phương pháp giáo dục bằng trò chơi nhìn thấy bản thân tính trẻ con như là cái gì đã có giá trị tự mình, thể hiện điều này ra cho trẻ em và hạ thấp những điều nghiêm chỉnh – và cả bản thân phương pháp – thành một hình thức ấu trĩ mà bản thân trẻ em cũng khinh nhờn⁽²⁵⁴⁾. Do việc hình dung trẻ em – trong trạng thái chưa trưởng thành mà chính chúng cảm nhận – như là trưởng thành trong thực tế, và bằng cách cố làm cho chúng hài lòng trong trạng thái ấy, phương pháp này xuyên tạc và làm lu mờ nhu cầu thực sự của bản thân trẻ em đối với một cái gì tốt đẹp hơn; một mặt, nó tạo ra trong chúng một sự đứng đưng, thậm chí chai lỳ đối với các quan hệ bản thể của thế giới tinh thần, và mặt khác, tạo ra một sự khinh nhờn đối với người lớn trong chừng mực họ tự thể hiện mình cho chúng theo một kiểu trẻ con và đáng khinh nhờn, và, sau cùng, tạo ra nơi chúng một sự huênh hoang và tự phụ về chính mình.

⁽²⁵⁴⁾ Tác giả Đức chủ trương “lý thuyết trò chơi” trong giáo dục là Johann Bernhard Basedow (1723-1790) và Joachim Heinrich Campe (1746-1818). Cả hai đều bị Hegel phê phán đích danh ở nhiều nơi (VA I, 384/II, 404; TJ 26/TE 43; VPR I, 306; EG §396 Nhận xét). Kant thì tán thành và hậu thuẫn cho phương pháp của Basedow trong luận văn của ông về “viện hàn lâm” của Basedow (Xem: GS II, 445-452).

Giải thích thêm (H, G)

Khi còn bé, con người phải được sống với cha mẹ trong bầu không khí yêu thương và tin cậy, và cái lý tính phải xuất hiện ra trong nó như là tính chủ thể thân thiết nhất của chính mình. Trong thời kỳ đầu thơ, vai trò của người mẹ trong việc nuôi dưỡng con cái có tầm quan trọng hàng đầu, vì [nguyên tắc của] đời sống đạo đức phải được gieo cấy vào trong đứa con trong hình thức của xúc cảm. Cần phải lưu ý rằng, nhìn chung, con cái yêu cha mẹ ít hơn cha mẹ yêu con cái, vì con cái ngày càng độc lập và mạnh mẽ và sẽ bỏ cha mẹ lại phía sau, trong khi cha mẹ chiếm hữu sự khách quan cụ thể^(a) của sự hợp nhất của mình ở trong con cái.

§176

Hôn nhân vẫn chỉ mới là hình thức trực tiếp của Ý niệm đạo đức, và, do đó, có hiện thực khách quan ở trong tính nội tâm của tâm thể và tình cảm chủ quan, và đó là lý do cho sự ngẫu nhiên bất tất cơ bản của sự hiện hữu (Existenz) của nó. Cũng giống như không thể cưỡng bức kết hôn thì cũng không thể có một sợi dây nối kết đơn thuần pháp lý hay thực định (positiv) để buộc hai bên đối ngẫu phải tiếp tục sống chung một khi tâm thể và hành động của họ đã trở nên đối kháng và thù địch. Tuy nhiên, vẫn cần đến một thẩm quyền đạo đức thứ ba – tức, cả tính bản thể đạo đức – để chống lại tư kiến đơn thuần rằng đã có mặt một tâm thể thù địch, cũng như để chống lại sự ngẫu nhiên của tính khí thất thường và nhất thời v.v..., nhằm phân biệt các tình trạng ấy với việc hai vợ chồng đã trở nên hoàn toàn xa lạ đối với nhau, và xác nhận tình trạng này trước khi cho phép ly dị.

^(a) die objektive Gegenständlichkeit / the objective and concrete form / l'objectivité effective.

Giải thích thêm (H)

Vì hôn nhân chỉ dựa trên tình cảm chủ quan và bất tất, nên nó có thể bị giải thể. Ngược lại, Nhà nước không phải chịu giải thể, vì nó dựa trên luật pháp. Tất nhiên, hôn nhân không nên bị giải thể, nhưng việc không giải thể ấy chỉ đơn thuần là một bổn phận (Sollen). Tuy nhiên, bởi hôn nhân là một định chế đạo đức, nên nó không thể bị giải thể bởi ý chí tùy tiện mà chỉ bởi một thẩm quyền đạo đức, đó là Nhà Thờ hoặc tòa án. Nếu xảy ra một sự xa lạ với nhau hoàn toàn, chẳng hạn ngoại tình, thì ngay cả quyền uy tôn giáo cũng phải cho phép ly dị.

§177

Còn việc giải thể gia đình [theo nghĩa] đạo đức là khi con cái đã được giáo dục thành tính nhân thân tự do, được thừa nhận trong tình trạng *trưởng thành* với tư cách là những pháp nhân và có năng lực có sở hữu tự do riêng cũng như thành lập gia đình riêng – người con trai thành chủ gia đình và người con gái thành vợ –. | Trong gia đình ấy, bây giờ họ đã có sự quy định bản thể của chính mình, và, trong quan hệ với nó, gia đình nguyên thủy của họ giảm phần quan trọng, trở thành đơn thuần như là cơ sở và điểm xuất phát ban đầu mà thôi, và cái “truyền tượng” của thân tộc càng không có quyền gì nữa.

§178

Sự giải thể [theo nghĩa] tự nhiên của gia đình qua cái chết của cha mẹ, nhất là của người chồng, gây nên vấn đề *thừa kế* nguồn lực của gia đình. Thừa kế, về bản chất, là việc một cá nhân chiếm hữu làm sở hữu của chính mình những gì *tự chúng* là

nguồn lực chung, – một sự chiếm hữu mà, với khoảng cách xa về mức độ thân thuộc và với tình trạng phân tán của những nhân thân và gia đình trong xã hội dân sự, càng trở nên bất định khi tình cảm về thống nhất của gia đình mất đi và mỗi cuộc hôn nhân có nghĩa là một sự từ bỏ quan hệ [đại] gia đình trước đó và tạo dựng một gia đình mới độc lập.

Quan niệm cho rằng việc thừa kế dựa trên sự kiện rằng khi một người chết đi, nguồn lực của người ấy trở thành *tài sản vô chủ*, và, với tư cách ấy, được giao cho người đầu tiên chiếm hữu nó, và rằng, vì *nói chung* chính những thân nhân của người quá cố là những người *thường* ở gần nhất đã chiếm hữu theo cách ấy, nên sự kiện ngẫu nhiên quen thuộc này bấy giờ mới được pháp luật thực định biến thành một quy tắc để duy trì trật tự, – một quan niệm như thế rõ ràng đã không xét đến bản tính của mối quan hệ gia đình⁽²⁵⁵⁾.

§179

Việc tan rã^(a) [của gia đình] mang lại sự tự do cho ý chí tùy tiện của cá nhân hoặc tiêu xài toàn bộ nguồn lực của mình theo ý thức, tư kiến và các mục đích cá nhân, hoặc xem một nhóm bạn hữu, người thân v.v... như là những kẻ thay chỗ cho gia đình, và

^(a) das Auseinanderfallen [der Familie] / the disintegration [of the family] / la dispersion [de la famille].

⁽²⁵⁵⁾ “Quan niệm” nói ở đây rõ ràng ám chỉ quan niệm của Fichte (GNR 367/467). Thật ra, trái với điều Hegel nói, Fichte không chủ trương rằng con cái của người quá cố thường hưởng thừa kế vì chúng ở gần tài sản khi trở thành vô chủ. Đúng hơn, Fichte xem Nhà nước là “kẻ chiếm hữu đầu tiên” đối với những vật này (GNR 257/314), vì mục đích của ông là dành cho Nhà nước quyền tối đa để xác định việc thừa kế thế nào cho phù hợp. (dẫn theo H.B.Nisbet).

bằng một lời tuyên bố trong di chúc để biến họ thành những người thừa kế hợp pháp của mình.

Việc tạo nên một nhóm như thế nhằm đưa ra một sự biện minh về mặt đạo đức cho ý chí khi sắp đặt nguồn lực theo cách ấy – nhất là khi hành vi tạo nhóm này có nội dung di chúc – chứa đựng rất nhiều sự ngẫu nhiên, tùy tiện, những tính toán v.v... khiến cho mômen đạo đức là cực kỳ mơ hồ. | Việc thừa kế thẩm quyền của ý chí tùy tiện trong việc lập di chúc đã cho phép vi phạm những quan hệ đạo đức và tạo điều kiện cho những ý đồ và những sự lệ thuộc thấp hèn. | Bằng những hành vi gọi là hảo tâm hay quà tặng trong trường hợp qua đời – trong trường hợp ấy, tài sản sở hữu của tôi dù sao cũng không còn là của tôi nữa! –, người ta cũng đã tạo cơ hội và sự chính đáng cho việc đưa ra những điều kiện bắt nguồn từ sự huênh hoang và ý muốn hành hạ người khác.

§180

Nguyên tắc cho rằng những thành viên của gia đình trở thành những pháp nhân độc lập-tự tôn (Xem: §177) không khỏi cho phép điều gì đó của sự tùy tiện này và sự phân biệt [đối xử] nảy sinh bên trong vòng gia đình giữa những người thừa kế tự nhiên; điều này chỉ được phép xảy ra trong một mức độ hết sức hạn chế để không làm tổn hại đến mối quan hệ cơ bản [của gia đình].

Sự tùy tiện đơn thuần trực tiếp của người quá cố không thể được biến thành nguyên tắc của *quyền ban di chúc*^(a), nhất là khi nó đi ngược lại quyền thực thể của gia đình, cho dù tình

^(a) das Recht zu testieren / right to make a will / droit de tester.

yêu thương và kính trọng của gia đình dành cho người quá cố là yếu tố hàng đầu để ý muốn tùy tiện của người ấy được thực hiện sau khi chết. Một sự tùy tiện như thế tự nó không chứa đựng điều gì đáng tôn trọng nhiều hơn là quyền của bản thân gia đình, mà ngược lại mới đúng. Còn ngoài ra, việc thừa nhận giá trị hiệu lực do một sự sắp đặt-của-ý muốn-sau-cùng phải duy nhất đặt vào trong một sự thừa nhận [cũng] tùy tiện của những người khác⁽²⁵⁶⁾. Một sự thừa nhận như thế chỉ ưu tiên diễn ra, trong chừng mực quan hệ gia đình – trong đó việc sắp đặt này là một bộ phận cấu thành – trở nên xa xôi và không hiệu lực. Nhưng, sự không hiệu lực hay không hiện thực của một quan hệ gia đình – khi gia đình vẫn còn có mặt – phải được xem là vô-đạo đức, và việc mở rộng giá trị hiệu lực của sự sắp đặt tùy tiện như thế trái với quan hệ gia đình là mặc nhiên làm suy yếu vị trí đạo đức của gia đình.

- Tuy nhiên, việc biến sự tùy tiện ấy thành nguyên tắc chính yếu của việc thừa kế trong vòng gia đình chính là một phần của sự khắc nghiệt và vô đạo đức của Luật La Mã đã nhắc đến trước đây, theo đó, người con trai có thể bị cha mình bán đi, rồi khi nó được người chủ trả tự do, lại trở về dưới quyền [bạo lực]^(a) của người cha, và chỉ được thực sự tự do sau khi được trả về đến lần thứ ba⁽²⁵⁷⁾. | Và cũng theo luật này, người con trai cũng không bao giờ đạt được sự trưởng thành *de iure* [về pháp lý], cũng không trở thành một pháp nhân, và chiến lợi phẩm (*peculium castrense*) là tài sản duy nhất mà người

^(a) Gewalt / authority / autorité.

⁽²⁵⁶⁾ Ở đây, Hegel lại đề cập chủ trương của Fichte muốn dành cho Nhà nước quyền định đoạt về sự thừa kế (GNR 256-257/340-341).

⁽²⁵⁷⁾ Theo *Bảng Mười Hai* 4.2, cha có quyền bán con làm nô lệ, và nếu chúng được trả tự do, có quyền bán chúng lại lần nữa. Tuy nhiên sau khi chúng được trả tự do lần thứ ba, chúng không còn ở dưới quyền cha (*patria potestas*) nữa.

con được sở hữu⁽²⁵⁸⁾; và nếu anh ta thoát khỏi quyền lực của người cha sau khi bị bán đi và được trả tự do sau ba lần như đã nói trên, anh ta vẫn không thể được hưởng thừa kế cùng với những người con ở lại làm nô lệ cho gia đình, trừ khi được nêu rõ trong di chúc. | Cũng thế, một người vợ (trong chừng mực bà ta đã đi vào hôn nhân như một *matrona* chứ không phải như một người *in manum conveniret, in mancipio esset* [Latinh: đi vào trong hôn nhân và bị làm nô lệ ở đó]) vẫn thuộc về gia đình gốc [của cha mẹ] chứ không thuộc về gia đình mà, qua hôn nhân, bà ấy đã góp phần tạo dựng và thực sự đang là *của bà*, và vì thế, bà bị ngăn không được thừa hưởng nguồn lực của những người *đang thực sự là gia đình của bà*, cũng như những người này không thể được thừa hưởng di sản từ vợ hay mẹ của họ⁽²⁵⁹⁾.

- Như ta đã lưu ý trước đây (Xem: *Nhận xét* cho §3), các phương diện vô đạo đức của những đạo luật như thế và của nhiều đạo luật khác đã được việc quản trị và thực thi pháp luật qua mặt, chẳng hạn, bằng sự trợ giúp của thuật ngữ *bonorum possessio* [chiếm hữu tài sản] thay vì chữ *hereditas* [thừa kế] và bằng cách giả tưởng là dùng chữ *filius* [con trai] để tráo chữ *filia* [con gái] (việc chữ *bonorum possessio*, đến lượt nó, lại được phân biệt với *possessio bonorum* là thuộc về những loại “kiến thức” tạo nên nhà luật học uyên bác!)⁽²⁶⁰⁾. | Như đã lưu ý, điều này quả là một sự cần thiết đáng buồn mà quan tòa đã phải dùng khi đối diện với những đạo luật tồi tệ, nhằm lén lút đưa được chút ít tính hợp-lý tính, – *bằng phương tiện lắt léo* – vào trong một số hậu quả của chúng. Điều này gắn liền với sự mất

(258) Theo Justiana, *Codex* 12.36, người cha không có quyền đối với chiến lợi phẩm của con có được trong chiến tranh.

(259) Xem §172.

(260) Xem §3.

ổn định kinh khủng của những định chế chủ yếu [của Nhà nước] và với hoạt động điên cuồng của phía lập pháp nhằm chống lại việc đột phá ra khỏi cái ác bất nguồn từ đó.

- Các hậu quả vô đạo đức của quyền sắp đặt sự thừa kế một cách tùy tiện này ở người La Mã vốn quá quen thuộc trong lịch sử, cũng như trong các ghi chú của *Lucian* và các tác giả khác⁽²⁶¹⁾.
- Như là [hình thức] trực tiếp của đời sống đạo đức, bản tính của bản thân hôn nhân là một sự pha trộn giữa quan hệ thực thể, và bất tất tự nhiên và sự tùy tiện bên trong [chủ quan]. | Vì thế, nếu sự tùy tiện được dành cho vị trí ưu tiên so với quyền của cái thực thể chẳng hạn như tình trạng nô lệ trẻ em và các sự quy định đã nêu ở trên hay gắn liền với chúng, và cũng bởi vì việc ly dị là quá dễ dàng ở Roma - khiến cho ngay cả *Cicero* (với tất cả những gì hay ho đã được ông viết về *honestum* và *decorum* [luân lý và đức hạnh] ở trong quyển *De Officiis* [Về nghĩa vụ] và trong mọi tác phẩm khác của ông!) cũng đã có thể ly dị vợ nhằm hy vọng dùng tiền hồi môn của bà vợ mới để trả nợ – thì rõ ràng một con đường hợp pháp đã được mở toang cho sự đồi bại về đạo đức, hay nói đúng hơn, chính pháp luật đã làm cho một sự đồi bại như thế là không thể tránh khỏi⁽²⁶²⁾. Định chế của quyền thừa kế – nhằm bảo tồn và tạo thanh danh vẻ vang cho [đại] gia đình bằng gia tài

⁽²⁶¹⁾ Lucian ở Samosata (khoảng: 115-200) là tác giả của những đối thoại châm biếm, trong đó có một bài biện hộ của người con trước tòa vì đã bị cha tước quyền thừa kế lần thứ hai. Trường hợp tương tự cũng diễn ra trong *Controversiae* của Lucius Annacus Seneca (được gọi là Seneca già), cha của triết gia La Mã Seneca.

⁽²⁶²⁾ Năm 46 tr. CN, Marcus Tullius Cicero ly dị vợ là Terentia và cưới Publilia với hy vọng dùng tiền hồi môn của bà này để trang trải nợ nần. Về sau, ông cũng lại ly dị với bà vợ mới này.

được ủy thác⁽²⁶³⁾ – hoặc có lợi cho con trai để loại trừ con gái ra khỏi việc thừa kế, hoặc có lợi cho con trai trưởng để loại trừ các đứa con còn lại, hoặc nói chung, làm nảy sinh một sự bất bình đẳng nào đó, một mặt, vi phạm nguyên tắc của sự tự do về sở hữu (Xem: §62), mặt khác, dựa vào một sự tùy tiện vốn tự-mình-và-cho-mình không có quyền được thừa nhận, hay nói chính xác hơn, dựa vào ý đồ muốn duy trì *gia tộc* hay [đại] gia đình, chứ không phải để duy trì [tiểu] gia đình *cụ thể* này. Thế nhưng, không phải [đại] gia đình này hay gia tộc mà chính *gia đình xét như gia đình* mới chính là Ý niệm có quyền [được thừa nhận], và thông qua sự tự do về nguồn lực và sự bình đẳng về quyền thừa kế, không chỉ hình thái đạo đức này [tiểu gia đình] mà cả [đại] gia đình cũng được giữ vững.

- Những định chế như của La Mã hoàn toàn hiểu sai về quyền của hôn nhân (Xem: §172), bởi hôn nhân có nghĩa là tạo dựng hoàn chỉnh một gia đình riêng biệt và hiện thực, trong khi đó, so sánh với nó, cái được gọi là gia đình *nói chung*, tức, *gia tộc* hay *dòng dõi* chỉ trở thành một cái trừu tượng với sự tiếp nối giữa các thế hệ ngày càng xa cách và không hiện thực (Xem: §177). Tình yêu, mômen đạo đức trong hôn nhân, với tư cách là tình yêu, là một tình cảm dành cho những con người hiện thực ở trong hiện tại, chứ không phải dành cho một cái trừu tượng.
- Về sự trừu tượng này của *giác tính* như là nguyên tắc lịch sử-thế giới của Đế quốc La Mã, xin xem ở dưới (§356).
- Lĩnh vực cao hơn của chính trị với quyền của trưởng nam và việc thừa kế nghiêm ngặt – nhưng, không phải theo kiểu tùy tiện mà như là một hệ quả tất yếu của Ý niệm về Nhà nước, cũng sẽ được bàn ở sau (§306). [Ý nói đến quyền nối ngôi

(263) Xem §46.

quốc vương của trưởng nam trong chính thể quân chủ lập hiến].

Giảng thêm (H, G)

Ở La Mã thời xưa, người cha có thể tước quyền thừa kế của con cũng như có thể giết chết con; về sau cả hai điều này đều không được phép⁽²⁶⁴⁾. Nhiều nỗ lực đã được tiến hành để tạo ra một hệ thống vượt ra khỏi sự không nhất quán này giữa cái vô đạo đức và việc đạo đức hóa nó; và việc bám chặt vào hệ thống ấy đã tạo ra sự khó khăn và không phù hợp cho luật pháp của chính chúng ta về sự thừa kế. Tất nhiên, di chúc là được phép, nhưng quan điểm của chúng ta ở đây phải là: quyền của sự tùy tiện này ra đời hay gia tăng cùng với sự tan rã của gia đình và khoảng cách giữa những thành viên; và cái gọi là gia đình của sự thân hữu do di chúc tạo ra chỉ có thể xuất hiện khi không có gia đình gần gũi hơn của hôn nhân và con cái. Di chúc nói chung luôn có một phương diện sai trái và bất tiện, bởi khi làm di chúc, tôi xác định những người được tôi yêu thích. Nhưng, yêu thích là tùy tiện; nó có thể đạt được bằng nhiều cách khác nhau dưới nhiều chiêu bài hay gắn liền với nhiều lý do điên khùng, và nó có thể dẫn tới chỗ buộc kẻ được chỉ định phải tuân phục những điều mất phẩm giá tệ hại nhất. Nước Anh là nơi có đặc sản về mọi loại lập dị với vô số những quan niệm điên rồ gắn liền với việc lập di chúc.

⁽²⁶⁴⁾ *Patria potestas* (quyền của cha) ở La Mã cổ đại bao gồm cả quyền cho con cái sống hoặc chết (*ius vitae necisque*). Trường hợp nổi tiếng nhất xảy ra vào năm 507 tr.CN khi Lucius Junius Brutus – tổng tài và người thành lập Cộng hòa La Mã – ra lệnh cho hai con trai là Titus và Tiberius phải bị chém đầu ngay trước mắt ông vì đã âm mưu phục hồi quyền lực của kẻ thù (Xem: Livy, *History of Rome* 2.5). Năm mươi năm sau, quyền này được Bảng Mười Hai xác nhận. Nhưng, về sau, nó được điều chỉnh, và con cái chỉ phải chịu những hình phạt nhẹ nhàng hơn (Justinian, *Codex* 4.43.1). Theo phán quyết của Constantine, cha giết con có thể bị xử cùng một hình phạt với tội con giết cha (Justinian, *Codex* 9.17.1).

BƯỚC CHUYỂN TỪ GIA ĐÌNH SANG XÃ HỘI DÂN SỰ

§181

Gia đình tan rã - bằng một cách tự nhiên và chủ yếu thông qua nguyên tắc của tính nhân thân - thành một *đa thể*^(a) của nhiều gia đình mà mỗi quan hệ giữa chúng với nhau, nói chung, là mối quan hệ của những nhân thân cụ thể độc lập-tự tôn, và, do đó, là ngoại tại đối với nhau. Nói khác đi, các mômen - gắn chặt nhau trong sự thống nhất của gia đình, với tư cách là Ý niệm đạo đức còn ở trong Khái niệm của nó - phải được buông thả^(b) từ Khái niệm [để đạt] đến thực tại độc lập-tự tôn. Đó là cấp độ của sự khác biệt^(c). Diễn đạt nó thoát đầu một cách trừu tượng, điều này mang lại sự quy định của *tính đặc thù* có quan hệ với *tính phổ biến*, nhưng theo kiểu là: tính phổ biến là cơ sở của nó, dù vẫn chỉ mới là cơ sở *bên trong* của nó mà thôi; cho nên, tính phổ biến này hiện hữu chỉ như một cách *ánh hiện* đơn thuần hình thức ở trong cái đặc thù^(d). Do đó, quan hệ này của sự phản tư thoát tiên thể hiện như sự đánh mất đời sống đạo đức, hay, vì lẽ đời sống đạo đức, - như là bản chất - tất yếu phải *xuất hiện ra* (Xem: *Bách khoa thư các khoa học triết học I*, §§64 và tiếp; 81 và tiếp)⁽²⁶⁵⁾, nên quan hệ này tạo nên *thế giới hiện tượng*^(e) của cái [đời sống] đạo đức: đó là xã hội dân sự^(f).

(a) Vielheit / plurality / plusieurs familles; (b) entlassen werden / be released from / être libérés par; (c) Differenz / difference / différence; (d) auf formelle, in das Besondere nur scheinende Weise / a formal appearance in the particular / de manière formelle et sous l'apparence du particulier; (e) Erscheinungswelt / the world of appearance / le monde phénoménal; (f) bürgerliche Gesellschaft / civil society / société civile.

(265) Xem: EL §§131 và tiếp, 142 và tiếp.

Sự mở rộng của gia đình, như là bước chuyển [hay sự quá độ] của nó sang một nguyên tắc khác, thì, ở trong [lĩnh vực của] sự hiện hữu (Existenz), hoặc là một sự mở rộng hòa bình, qua đó nó trở thành một dân tộc hay *quốc gia*^(a) và, như thế, có cùng chung một nguồn gốc tự nhiên; hoặc là sự tập hợp của nhiều cộng đồng gia đình bị phân tán dưới ảnh hưởng của một quyền lực thống trị hoặc là một sự hợp nhất tự nguyện được hướng dẫn bởi những nhu cầu phụ thuộc vào nhau và sự thỏa mãn những nhu cầu ấy một cách hỗ tương.

Giải thích thêm (H)

Điểm xuất phát của tính phổ biến ở đây là sự độc lập-tự tôn của cái đặc thù, khiến cho đời sống đạo đức có vẻ như bị mất đi ở cấp độ này, vì, đối với ý thức, sự đồng nhất của gia đình quả là cái đầu tiên, cái thần linh và là bốn phận bất buộc. Nhưng, bây giờ ra đời một quan hệ nơi đó cái đặc thù phải là nguyên tắc [có chức năng] quy định tôi đầu tiên, và, qua đó, sự quy định đạo đức bị thải hồi (aufgehoben). Song, thực ra tôi đã nhầm tưởng về điều ấy, vì trong khi tôi tin rằng mình giữ vững cái đặc thù, thì cái phổ biến và sự tất yếu của việc nối kết [rộng hơn giữa cái cá biệt, cái đặc thù và cái phổ biến] vẫn là cái thứ nhất và cái bản chất: do đó, tôi hoàn toàn ở trong cấp độ của sự ánh hiện [về ngoài], và trong khi tính đặc thù của tôi vẫn là [nguyên tắc] quy định tôi – tức, mục đích của tôi –, thì qua đó tôi đang phục vụ cái phổ biến, là cái thực ra vẫn là quyền lực tối hậu ngự trị lên trên tôi.

^(a) Nation / nation / nation.

CHÚ GIẢI DẪN NHẬP

GIA ĐÌNH (§§158-181)

8. GIA ĐÌNH

Gia đình là chương dễ đọc nhất và khá lý thú, nhưng thường bị che khuất và ít được chú ý so với hai chương tiếp theo về xã hội dân sự và Nhà nước. Về mặt hệ thống, *gia đình* có vị trí quan trọng như là khởi điểm *trực tiếp* của đời sống đạo đức (Sittlichkeit) và là khâu trung gian đầu tiên giữa Tự nhiên và Tinh thần. Về nội dung, nó lý thú ít ra ở hai điểm: cung cấp không ít chất liệu cho các lập luận... phê phán của *thuyết nữ quyền* hiện đại (nhất là §166 và phần *Giảng thêm*), nhưng đồng thời cũng cho thấy lập trường khá thuyết phục của Hegel khi phê phán và điều hòa các quan niệm *cực đoan* về gia đình. Thêm vào đó, quan niệm của Hegel về gia đình cũng mang không ít tính chất “hiện đại”, gắn liền với những đặc điểm của xã hội dân sự đương thời, vì thế, Hegel thực sự xứng đáng là một trong những người đầu tiên đặt cơ sở khoa học cho môn *xã hội học về gia đình* ngày nay.

8.1. Gia đình: khâu trung gian giữa Tự nhiên và Tinh thần

- Gia đình mang một mâu thuẫn tự thân. Với tư cách là *định chế đạo đức*, gia đình là “Tinh thần”, là “tồn tại-hiện có của ý chí tự do”, là “*Tự nhiên thứ hai*”, hay nói cách khác, là “*văn hóa*”. Nhưng, mặt khác, gia đình là nơi tái sinh sản con người về mặt thể chất (qua tiến trình hợp nhất của hai giới tính), thuộc về “*Tự nhiên thứ nhất*”: trong gia đình vẫn có yếu tố không hoàn toàn là “tinh thần” hay “văn hóa”.

- Từ đó, dễ dàng dẫn đến hai quan niệm cực đoan có tính “quy giản”: nếu loại bỏ các yếu tố *tự nhiên* ra khỏi quan niệm về gia đình, sẽ dẫn đến thuyết *duy văn hóa* cực đoan, nhất định sẽ đè nén phương diện “tự nhiên” (§163, *Nhận xét*), ngược lại, nếu quy giản vào yếu tố tự nhiên, sẽ không thể lý giải được tại sao gia đình lại là một định chế quan trọng về đạo đức và pháp lý (§168, *Nhận xét*).
- Hegel giải quyết vấn đề này từ hai phương diện: *khái niệm* và *chức năng*.
 - về *khái niệm*, gia đình là “Tinh thần đạo đức trực tiếp hay *tự nhiên*” (§157). Hegel xem *tính trực tiếp* (gia đình như là *khởi điểm* tất yếu của sự phát triển của đời sống đạo đức) tương đương với *tính tự nhiên*. Vấn đề vẫn chưa thực sự được giải quyết vì câu hỏi vẫn còn đó: “Tinh thần đạo đức *tự nhiên*” là Tự nhiên thứ nhất hoặc [đã] là Tự nhiên thứ hai?
 - Hegel trả lời: bản thân câu hỏi phải được đặt ra một cách khác theo kiểu *chức năng*: gia đình là định chế của việc *đạo đức hóa* quan hệ giới tính tự nhiên. Theo đó, “đạo đức hóa” tuyệt nhiên không có nghĩa là đè nén hay loại trừ yếu tố tự nhiên (ông gọi đó là “quan niệm của giới tu sĩ”: §163, *Nhận xét*) mà là sự *chuyển hóa* nó để ta có thể nhận thức được nó như là “tồn tại-hiện có của ý chí tự do” (H. Schnädelbach: “trong ngôn ngữ của Arnold Gehlen, ta có thể nói: nơi Hegel, gia đình không phải là một *sự kiện tự nhiên* mà là một “*câu trả lời có tính định chế* trước những sự kiện tự nhiên” (Sđd, 252).
- Khái niệm trung tâm của gia đình là “*tình yêu*”. Hegel lại xem nguyên tắc của việc xã hội hóa ở cấp độ gia đình là nguyên tắc của “*tính bản thể trực tiếp* của Tinh thần” (§158). Vậy, “*tình yêu*” và “*tính bản thể trực tiếp* của Tinh thần” quan hệ với nhau như thế nào?

Tình yêu là “sự thống nhất của Tinh thần tự cảm nhận chính mình”, và vì lẽ “cảm nhận” hay “cảm giác” (Empfindung/sensation) là một khái niệm nằm trong học thuyết về *Tinh thần chủ quan* (Xem: EPW, *Bách khoa thư III*, §399), nên tình yêu là cái gì “nhiều hơn” bản năng tình dục hay nhu cầu thể xác. Nó là “cảm giác” hay nói khác đi, là đời sống đạo đức (Sittlichkeit) trong hình thức của cái tự nhiên” (§158), song, không còn đơn thuần là cái tự nhiên. Chính vì thế, một mặt, Hegel phân biệt hôn nhân với chế độ hầu thiếp vì cái sau chủ yếu phục vụ cho “sự thỏa mãn bản năng tự nhiên” (§163), nhưng mặt khác, bản năng tự nhiên cũng không bị loại trừ ra khỏi hôn nhân, vì hôn nhân bao hàm cả mặt thể xác, bên cạnh “tình yêu, sự tin cậy và tính cộng đồng của toàn bộ sự hiện hữu cá nhân” (§163). Chính tình yêu làm nhiệm vụ *trung giới* giữa Tự nhiên và Tinh thần, vì nó không phải là “cảm giác” đơn thuần mà là “sự thống nhất tự cảm nhận chính mình của Tinh thần” trong sự khác biệt giữa các cá nhân, và, trong chừng mực đó, là *hình thái trực tiếp* của đời sống đạo đức. Ta nên thưởng thức một lần nữa lý giải thâm thúy của Hegel trong phần *Giảng thêm* cho §158, tiểu mục mở đầu cho chương về gia đình:

“Tình yêu, nói chung, có nghĩa là ý thức về sự thống nhất của tôi với một người khác, khiến cho tôi không bị cô lập cho riêng mình, trái lại, chỉ có được Tự-ý thức của tôi thông qua việc từ bỏ (Aufheben) cái tồn tại-cho-mình [độc lập] của tôi và biết chính mình như là sự thống nhất giữa mình với người khác và giữa người khác với mình. Nhưng, tình yêu [thương] là một sự cảm nhận, có nghĩa là đời sống đạo đức trong hình thức tự nhiên của nó. | Trong Nhà nước, tình yêu không còn nữa: ở đó, con người có ý thức về sự thống nhất như là [sự thống nhất của] luật pháp; nghĩa là, trong Nhà nước, nội dung phải là thuần lý, và tôi phải biết nó. Momen thứ nhất trong tình yêu là tôi không mong muốn mình trở thành một nhân thân độc lập cho riêng mình (für sich) và, nếu thế, tôi ắt

cảm thấy thiếu thốn và không hoàn chỉnh. Momen thứ hai là tôi tìm thấy bản thân mình ở trong một nhân thân khác, nên tôi có được sự thừa nhận trong đó cũng như ngược lại, người ấy có được sự thừa nhận ở trong tôi. Vì thế, tình yêu là sự mâu thuẫn khổng lồ nhất; giác tính không thể lý giải nó, vì không gì khó nắm bắt hơn là sự tinh tế của Tự-ý thức vừa bị phủ định, vừa khiến tôi phải khẳng định nó. Tình yêu vừa tạo ra vừa giải quyết sự mâu thuẫn này: khi được giải quyết, nó là cái nhất thể đạo đức”.

- “Tình yêu là một sự mâu thuẫn khổng lồ nhất”, vì, theo Hegel, nó có cấu trúc... tư biện: sự đồng nhất của sự đồng nhất VÀ sự không-đồng nhất (die Identität von Identität und Nichtidentität)⁽¹⁾. Về mặt lịch sử, ta nhớ rằng biện chứng của “tình yêu”, và sau đó, của “sự sống” là khởi điểm của nhận thức biện chứng nơi Hegel, tiếp thu từ “triết học hợp nhất” của Hölderlin, trong các tác phẩm thời trẻ của ông. Về sau, Hegel lấy khái niệm “*Tinh thần*” làm khái niệm cơ bản, và xem “tình yêu” lẫn “sự sống” là những hình thái “trực tiếp” của Tinh thần, nhưng không thay đổi cấu trúc “tư biện” cơ bản của hai khái niệm này. Do đó, sự đồng nhất của sự đồng nhất và sự không-đồng nhất giữa những cá nhân được cảm nhận trong tình yêu bao hàm cả sự không-đồng nhất về thể xác như là một quan hệ đạo đức *trực tiếp*, và, bằng cách ấy, trung giới giữa Tinh thần và Tự nhiên.
- Điều đáng ngạc nhiên là bên cạnh sự phân tích tinh tế ấy, Hegel dường như vẫn chưa thể giải quyết thích đáng một sự mâu thuẫn tiềm tàng trong lập luận của ông. Tại sao một mặt Hegel nhấn mạnh đến sự biến đổi hoàn toàn của yếu tố tự nhiên trong hôn

⁽¹⁾ Khi chưa yêu, tôi là... chính tôi (sự đồng nhất); khi yêu, tôi đánh mất mình trong người yêu (sự-không đồng nhất); khi được yêu và yêu nhau, tôi tìm thấy trở lại chính mình trong người mình yêu và tìm thấy người yêu trong chính mình (sự đồng nhất của sự đồng nhất và sự không-đồng nhất!).

nhân và gia đình qua việc “đạo đức hóa”, nhưng mặt khác, ông vẫn xuất phát từ những đặc điểm “nhân học tự nhiên” hầu như bất biến của hai giới tính khi ông đánh giá thấp năng lực và phẩm chất của phụ nữ trong các lĩnh vực như học vấn, khoa học, nghệ thuật và chính trị (§166)? Nếu tin rằng hôn nhân và gia đình – như là sản phẩm của tiến trình đạo đức hóa – có khả năng biến đổi và vượt bỏ quan hệ giới tính “tự nhiên” trong tinh thần của sự tồn tại-hiện có của ý chí tự do, thì thật khó hiểu và khó chấp nhận những luận cứ không có cơ sở triết học của ông, chẳng hạn trong phần *Giảng thêm* của §166: “Sự khác biệt giữa nam và nữ là sự khác biệt giữa động vật và thực vật: động vật tương ứng nhiều hơn với tính cách của người nam; thực vật tương ứng nhiều hơn với tính cách của người nữ, vì thực vật là một sự triển khai âm thầm hơn mà nguyên tắc của nó là sự thống nhất bất định hơn về cảm xúc. Khi phụ nữ cầm quyền, Nhà nước bị lâm nguy, vì những hành động của họ không dựa trên những đòi hỏi của tính phổ biến mà dựa trên xu hướng ngẫu nhiên và tư kiến...”. Hegel rõ ràng còn hòa vào dàn đồng ca của phái lãng mạn đương thời (với những Rousseau, Schiller...) vừa ngưỡng mộ vừa xem thường phụ nữ. “Đạo đức hóa” (văn hóa hóa) và “tự nhiên hóa” là sự mâu thuẫn khó hợp nhất, và Hegel... dành nhiều chỗ cho sự phê phán mạnh mẽ của thuyết nữ quyền hiện đại!

8.2. Hôn nhân như là định chế

- Hôn nhân không phải là một quan hệ tự nhiên đơn thuần và không đặt cơ sở trên “cái tự nhiên” là điều đã được ngụ ý ngay trong quy định về hôn nhân như là bộ phận của Tinh thần khách quan và đời sống đạo đức. Để xác định tính chất *định chế* của hôn nhân, Hegel bác bỏ cả ba quan niệm khác nhau:
 1. Không chỉ chống lại quan niệm “tự nhiên chủ nghĩa” của thời cận đại về hôn nhân mà cả học thuyết của Aristoteles, theo đó “nam và nữ kết hợp với nhau chỉ vì việc tiếp tục sinh sản,

không phải từ quyết định tự do mà là một xu hướng tự nhiên giống như bất cứ nơi đâu – nơi động vật và thực vật – muốn lưu lại một thực thể đồng loại với mình” (Aristoteles, *Chính trị học*, I2, 1252a27).

Vậy, theo Hegel lựa chọn duy nhất là: hôn nhân phải dựa trên ý chí tự do của các bên liên quan, trong đó chủ yếu là sự ưng thuận của người phụ nữ. Ông nhấn mạnh rằng chỉ có hôn nhân tự nguyện – chứ không phải hôn nhân do sự sắp xếp, áp đặt của cha mẹ – mới tương ứng với nguyên tắc về *tính chủ thể* hiện đại (§162, *Nhận xét*). Một quan niệm thực sự tiến bộ, mới mẻ, nếu ta không quên thời điểm ra đời của quyển sách: nửa đầu thế kỷ XIX!

2. Kịch liệt phản đối quan niệm về hôn nhân theo mô hình “*hợp đồng*” của pháp quyền trừu tượng, mà ông còn thấy nơi Kant. Bên cạnh sự bất bình có tính luân lý (ông gọi quan niệm như thế là một sự “điểm nhục”!), lập luận của ông là: trong hợp đồng, hai nhân thân nhất trí với nhau chỉ về một *vật*, trong khi hôn nhân là sự kết hợp giữa hai nhân thân *thành một nhân thân duy nhất*, với nội hàm tư biện rằng ở đây, việc hiến dâng (tự-xuất nhượng) của nhân thân đồng thời là sự đón nhận đúng thật, còn sự tự hạn chế của nhân thân lại chính là sự giải phóng hiện thực (§162 và §163, *Nhận xét*). Như thế, theo Hegel, hôn nhân là việc thực hiện tình yêu về mặt định chế, mang cấu trúc tư biện của một cái gì “đúng thật”. Với sự thống nhất giữa học thuyết về định chế và học thuyết về nghĩa vụ, việc kết hôn, theo Hegel, đồng thời là một “nghĩa vụ đạo đức” (§163).
3. Chống lại quan niệm “lãng mạn”, nhất là của Friedrich Schlegel trong quyển *Lucinde*. Tuy quan niệm này cũng bác bỏ quan niệm về hợp đồng trong hôn nhân, nhưng đồng thời cũng bác bỏ quan niệm về hôn nhân như một định chế. Quan

niệm này nhấn mạnh chủ yếu đến vai trò của tình yêu – như là sự hợp nhất của hai nhân thân –, và xem các hình thái mang tính định chế không chỉ không cần thiết mà còn làm hỏng tình yêu đích thực (§164, *Nhận xét* và *Giải thích*). Trong khi đó, Hegel, cùng với việc nhấn mạnh đến vai trò chủ yếu của tình yêu, cũng đồng thời đòi hỏi tính chất định chế của nó thông qua *ngôi lễ* hôn nhân chính thức và *lời tuyên bố* xác nhận công khai việc kết hôn, vì điều này không chỉ ngăn ngừa sự cực đoan của “tính nội tâm lãng mạn” mà còn bảo đảm việc “đạo đức hóa cái tự nhiên”. Các quy định có tính định chế thay chỗ cho sự tùy tiện đơn thuần chủ quan sẽ mang lại việc “thực hiện trọn vẹn *cái thực thể* (*das Substantielle*) của hôn nhân” (§164).

Mặc dù việc định chế hóa hôn nhân được thừa nhận và thực hiện trong thực tiễn pháp luật ngày nay (với những hình thức hôn nhân ngày càng đa dạng và cởi mở), những có lẽ cần phân biệt hai việc khác nhau: tình yêu và hôn nhân quả có “cấu trúc tư biện”, ít ra, là có nội hàm triết lý như quan niệm của Hegel, nhưng việc định chế hóa (nhất là vai trò của định chế nhà nước cũng như của Nhà Thờ trong việc kết hôn và ly hôn (§164, §176), tự nó không có “tính tư biện” gì cả! Đồng nhất hóa hai việc này và tìm cách biện minh định chế bằng “cấu trúc tư biện” là một việc làm ít nhiều gượng ép và cường điệu.

8.3. Quyền hạn của gia đình

Cặp đối lập thứ ba cần phải giải quyết trong lý luận về gia đình là vấn đề về mối quan hệ giữa gia đình và pháp luật.

- Gia đình không thể được hình thành dựa theo các mô hình của pháp quyền trừu tượng (các cá nhân trong hôn nhân tạo thành *một* nhân thân duy nhất), do đó, theo Hegel, các thành viên trong gia đình không thể có các yêu sách có tính “tư pháp” đối với

nhau. Quan trọng ở đây là: hôn nhân tự nó đã thỏa ứng định nghĩa về gia đình, nên không nhất thiết phải có con cái mới được gọi là gia đình. Với tư cách là nhân thân, gia đình cũng có những quyền hạn giống như mọi nhân thân khác, đó là quyền sở hữu với tư cách là quyền tài sản hay nguồn lực (§170), trong đó “*nguồn lực*” không nhất thiết được hiểu như là gia sản mà chỉ cần là “*thu nhập*” cho cuộc sống gia đình (chẳng hạn trên cơ sở nghề nghiệp), một đặc điểm của xã hội dân sự hiện đại (§§199 và tiếp).

- Tính cách “*nhân thân*” của gia đình còn có nghĩa là: nó quan hệ và hành xử với những gia đình khác – kể cả với gia đình của cha mẹ và với gia tộc – như là nhân thân với các nhân thân khác một cách bình đẳng. Quan hệ nội bộ của gia đình phải mạnh hơn quan hệ thân tộc (§172).
- “*Tồn tại-như-là-một-nhân thân*” của gia đình không có nghĩa là sự vô quyền của những thành viên trong gia đình, nhưng quan hệ pháp lý không diễn ra trong đời sống hôn nhân đời thường cho bằng khi giải thể gia đình (§172, *Nhận xét*). Quyền hạn trong gia đình chỉ được đặt ra trong viễn tượng tiềm năng về việc “*giải thể*” gia đình, trong đó Hegel phân biệt giữa “*giải thể có tính đạo đức*” (§177) và sự “*giải thể tự nhiên*” (§178) (Xem: 8.4). Trường hợp trước là cơ sở cho quyền được nuôi nấng và giáo dục của con cái, còn trường hợp sau là cơ sở cho quyền thừa kế. Hegel phác họa một mô hình khá thuyết phục về gia đình, trong đó, với tư cách là định chế, tuy gia đình nằm ngoài quan hệ tư pháp, nhưng không làm cho những thành viên của nó trở nên vô quyền (Hegel chưa dự kiến đến việc bảo vệ của luật hình sự trước nạn bạo hành trong gia đình).

Tóm lại, trong vấn đề pháp lý liên quan đến gia đình, Hegel phân biệt ba cấp độ: quyền hạn của gia đình (nguồn lực và các quyền nhân thân khác đối với gia đình xét như cái toàn bộ); quyền hạn

bên trong gia đình trong viễn tượng giải thể gia đình (quan hệ vợ chồng, con cái, quyền di chúc và thừa kế); quyền hạn hay luật lệ của Nhà nước về gia đình (kết hôn, ly hôn v.v...).

8.4. Sự giải thể gia đình

- Theo Hegel, việc gia đình bị giải thể là tất yếu: không chỉ vì các lý do thể lý khách quan (cái chết của các thành viên) mà còn vì đó là *sự quy định có tính đạo đức* của gia đình. Lý do tồn tại của một định chế nằm ngay trong sự giải thể do chính sự tự do của nó mang lại! Tuy nhiên, Hegel chỉ đề cập việc giải thể ở những gia đình có con cái, điều này dễ hiểu: nếu việc nuôi dạy con cái là một nhiệm vụ đạo đức để chúng trở thành “tính nhân thân tự do” (§177) thì cũng đồng thời là tạo điều kiện để ra đời những gia đình mới, giải thể những gia đình cũ. Theo nghĩa ấy, việc giải thể tự nó cũng có tính *tư biện*: điều kiện của sự ổn định của bản thân định chế nằm trong việc tự vượt bỏ (Selbstaufhebung) của gia đình khi nó hoàn thành sự quy định đạo đức của chính mình: những đứa con không được giáo dục trở thành những nhân thân thì cũng không thể tạo dựng những gia đình mới.
- Mục đích của Hegel là xây dựng lý luận về gia đình *hiện đại*, do đó việc giải thể của gia đình vừa chống lại mô hình thị tộc và thân tộc theo kiểu cổ đại, vừa chống lại các quan niệm về gia đình theo kiểu truyền thống, quý tộc muốn duy trì sự đồng nhất và bản sắc của gia đình qua nhiều thế kỷ để hình thành những “triều đại”. Nguyên tắc kế tục kiểu “triều đại” chỉ được Hegel dành cho chế độ quân chủ lập hiến! (§281). Các quan niệm này là không còn phù hợp với nguyên tắc về *tính chủ thể* hiện đại, cho phép mỗi cá nhân có quyền xây dựng một gia đình độc lập.
- Gia đình là một định chế bền vững, nhưng từng gia đình là một định chế “chờ giải thể”, đó chính là tính chất biện chứng được thể hiện nơi con cái. Sự hợp nhất của cha mẹ trở thành “khách quan”

hay được “đối tượng hóa” ở trong con cái (§173) là một nguyên tắc cơ bản trong tư tưởng Hegel. Tuy nhiên “đối tượng hóa” không có nghĩa là *sở hữu* con cái hay biến con cái thành nô lệ; quan niệm này là sự “ô nhục” về mặt đạo đức của thế giới La Mã cổ đại và, do đó, là khuyết tật lớn của Luật La Mã (§175). Con cái – như là sự hợp nhất đã trở thành “khách quan” của cha mẹ đồng thời là cái [tồn tại] khác của cha mẹ – là cái gì “*tự do tự mình*” (§175), và, với việc được nuôi dạy, sẽ tất yếu dẫn tới sự giải thể, tức, ra khỏi sự hợp nhất của cha mẹ. Với việc tạo dựng gia đình thì cũng đã tất yếu khẳng định sự tiêu vong của nó: “sự ra đời của con cái là cái chết của cha mẹ”!

8.5. Sự giáo dục con cái

- Trong quan niệm về giáo dục con cái, ta gặp một sự mâu thuẫn khó hiểu trong quan niệm của Hegel. Một mặt, ông không tán thành phương pháp sư phạm “lãng mạn” nổi tiếng của Rousseau (Xem: Rousseau, *Emille hay là về giáo dục*, bản tiếng Việt của Lê Hồng Sâm và Trần Quốc Dương, NXB Tri thức, 2008). Theo Hegel, việc giáo dục phải lấy ý chí *muốn trở thành người lớn* của chính trẻ em làm cơ sở, chứ không được “đóng đinh” vào trạng thái trẻ thơ của chúng: “Phương pháp giáo dục bằng trò chơi nhìn thấy bản thân tính trẻ con như là cái gì đã có giá trị tự mình, thể hiện điều này ra cho trẻ con và hạ thấp những điều nghiêm chỉnh – và cả bản thân phương pháp – thành một hình thức ấu trĩ mà bản thân trẻ em cũng khinh nhờn” (§175, *Nhận xét*). Đồng thời, để tránh lối giáo dục quá đặt nặng vào xúc cảm, ông chủ trương: “Trong thời kỳ ấu thơ, vai trò của người mẹ trong việc nuôi dưỡng con cái có tầm quan trọng hàng đầu, vì [nguyên tắc của] *đời sống đạo đức* phải được gieo cấy vào trong đứa con trong hình thức của xúc cảm” (§175, *Giảng thêm*). Nói ngắn, giáo dục phải tôn trọng và vun bồi ý chí “muốn làm người lớn” nơi trẻ em.

Quan niệm ấy tỏ ra khó phù hợp với chủ trương cứng rắn về biện pháp giáo dục nói ở một tiểu mục trước đó: “Một trong những mômen chủ yếu trong việc giáo dục con cái là kỷ luật; mục đích của nó là *nhằm bẻ gãy ý chí tùy tiện của con cái, xóa bỏ cái gì đơn thuần cảm tính và tự nhiên* [chúng tôi nhấn mạnh]. Ta không nên tưởng rằng chỉ có sự ngọt ngào là đủ cho mục đích này, bởi chính ý chí trực tiếp sẽ hành động dựa theo những ngẫu hứng trực tiếp và những ham muốn thay vì dựa theo lý lẽ và quan niệm. Còn nếu ta đưa ra lý lẽ cho chúng, rồi để mặc chúng có chấp nhận hay không, thì mọi việc sẽ phụ thuộc vào sự tùy hứng của chúng. Chính việc cha mẹ tạo nên cái phổ biến và cái bản chất dẫn đến nhu cầu phải vâng lời nơi con cái. Nếu cảm giác phục tùng nơi con cái – cảm giác này sẽ tạo nên khát vọng trưởng thành – không được nuôi dưỡng trong con cái, chúng sẽ trở nên ngạo mạn và hỗn xược” (§174, *Giảng thêm*).

“Bẻ gãy ý chí của trẻ em”, “cảm giác phục tùng sẽ tạo nên khát vọng trưởng thành” là biện chứng hay phản biện chứng? Chống lại “chủ nghĩa khắc kỷ” (Rigorismus) bị ông quy (oan!) cho đạo đức học của Kant, để chủ trương dùng biện pháp áp chế hầu đạt mục tiêu khai phóng, đây quả thật là chủ trương nghiêm chỉnh của Hegel hay là sự thêm thắt đáng ngờ (nhất là được ghi lại trong phần “*Giảng thêm*” chứ không phải phần chính văn) của những môn đồ theo phong cách giáo dục nghiêm khắc khét tiếng của nước Phổ về sau?

8.6. Mô hình gia đình “dân sự” (bürgerlich) hiện đại

- Như đã biết, dự phóng lý thuyết của Hegel là đề ra những mô hình pháp quyền “*nói chung*”, nhưng, trong thực tế, mô hình gia đình ở đây rõ ràng mang đậm những đặc điểm của gia đình dân sự-tư sản của thời cận đại. Vì thế, chữ “*bürgerlich*” (dân sự/tư sản) ở đây được hiểu trong viễn tượng của “*xã hội dân sự*”

(*bürgerliche Gesellschaft*) sẽ được bàn ở chương sau. Các điểm ấy có thể điểm qua như sau:

- Mô hình gia đình ở đây đối lập lại với mô hình thị tộc và thân tộc kiểu cổ đại, với mô hình gia đình gia trưởng kiểu La Mã lẫn với mô hình “triều đại” kiểu phong kiến, quý tộc. Gia đình ở đây là môi trường để tái sinh sản “xã hội dân sự” về mặt thể chất lẫn xã hội, một xã hội mà, xét về Ý niệm, bao gồm những cá nhân độc lập với nhau theo luật gia đình và luật tư pháp. Trong xã hội dân sự, các gia đình quan hệ với nhau như giữa những nhân thân. Việc người cha hay người chồng thay mặt cho gia đình (§171) thực ra chỉ là một trạng thái tạm thời; gia đình bắt đầu tiếp cận với tính chất “dân sự/tư sản”: gia đình của cá nhân dân sự, hay, nói khác đi, gia đình với nguyên tắc hàng đầu của *tính cá nhân dân sự*: gia đình là “gia đình phối ngẫu”.
- Yếu tố dân sự/tư sản còn thể hiện ở chỗ: với “tình yêu” như là nguyên tắc xã hội hóa, gia đình là lĩnh vực riêng tư, thân mật phân biệt với tính công cộng và “sự lạnh lùng” (§162) của xã hội dân sự. Nó là định chế đối lập cần thiết như là nhu cầu bù trừ, cân đối của đời sống xã hội hiện đại.
- Nhưng còn có đặc điểm quan trọng hơn: gia đình riêng tư này khác với đại gia đình truyền thống – theo nghĩa của *oikos* [kinh tế hộ gia đình] của Aristoteles hay “đại gia đình” ở nông thôn phong kiến quý tộc – ở chỗ bắt đầu có sự tách biệt giữa *nguồn lực* của gia đình và *hoạt động kinh tế* (Max Weber), nghĩa là, việc sản xuất được chuyển ra khỏi khuôn khổ gia đình và đó là tiền đề cho tiến trình phát triển của xã hội dân sự. Đặc trưng của gia đình dân sự/tư sản đương thời không còn là nền *kinh tế “riêng tư”* (*Privatökonomie*) của những đơn vị kinh tế tự cấp tự túc mà là nền kinh tế “*chính trị*” (“*politische*” *Ökonomie*)/“*politisch*” theo nguyên nghĩa là “cộng đồng”, Xem

Chú giải dẫn nhập 9.1) gồm những nhà sản xuất và tiêu thụ cá biệt đã được xã hội hóa thông qua tiến trình phân công lao động và trao đổi hàng hóa. Tuy nhiên, ở đây, mô hình gia đình dân sự/tư sản vẫn còn mang hình thái “*cổ điển*”: có sự phân công thành vai trò kinh tế-xã hội của người chồng/người cha và vai trò nội trợ của người vợ/người mẹ.

- Điều Hegel chưa có điều kiện xem xét có lẽ là các biến thái mới mẻ trong thời kỳ phát triển cao hơn của xã hội dân sự hiện đại:
 - tác động trở lại của xã hội dân sự vào đời sống gia đình: sự hình thành gia đình hạt nhân đúng nghĩa.
 - khả năng luân chuyển hoặc thay đổi vai trò kinh tế-xã hội giữa người chồng/người cha và người vợ/người mẹ.
 - sự hình thành gia đình của những người lao động làm thuê, lao động nhập cư và của dân nghèo thành thị trong quá trình “bần cùng hóa” của xã hội dân sự phát triển nửa cuối thế kỷ XIX.
 - sự đa dạng hóa các loại hình gia đình, thậm chí sự manh nha của loại gia đình đồng tính ở cuối thế kỷ XX.
- Tóm lại, sinh ra trong gia đình, Tinh thần-hiện hữu như là cá nhân-tự biết chính mình một cách trực tiếp như là Tinh thần đã được *khẳng định* về mặt thể lý. Với tư cách ấy, theo Hegel, gia đình là sự tự do thực thể, hiện thực, không phải chờ cá nhân tạo ra mà là *điều kiện tiên quyết* của cá nhân. Giống như Aristoteles (trong “Chính trị học”) đã cho rằng gia đình là tiền đề của mọi hình thức xã hội hóa khác, nơi Hegel, gia đình và sự tiếp nối của những thế hệ cũng là tiền đề cho tiến trình xã hội hóa, do đó, hôn nhân không chỉ là một sự “tiếp xúc” giữa hai giới tính mà còn là một “nhất thể hữu cơ”. Thế nhưng, đồng thời, mỗi thành viên trong gia đình vẫn còn có Tự-y thức của mình “ở bên ngoài mình”, trong một Tinh thần tập thể trực

tiếp, chứ chưa hoàn toàn cá biệt hóa. Thành viên chưa hành động “cho-mình”, trái lại, như là đại diện cho một cái toàn thể và lấy cái toàn thể ấy làm cái tự ngã đúng thật của mình (vd: các đại gia đình phong kiến hy sinh lợi ích của thành viên cho lợi ích của “gia đình”). Vì thế, việc “đi ra khỏi” gia đình cũng là tiền đề cho việc cá nhân hóa hay chủ thể hóa hoàn chỉnh, cho sự tự do tự giác.

Thành viên của gia đình gặp gỡ cái “*phổ biến công cộng*” đầu tiên trong *giáo dục* (trong nhà trường) như một sự cắt đứt với tính trực tiếp (vì thế Hegel không tán thành lối sư phạm “vui chơi” mang đậm nét *thân mật của gia đình*, Xem: 8.5). Tiếp theo, cá nhân đi vào *xã hội*, thoát ly khỏi khuôn khổ gia đình, trở thành chủ thể, vừa kết hợp vừa đối đầu với những nhân thân khác. Hegel nhấn mạnh rằng quan điểm về *chủ thể hóa, cá nhân hóa*, thậm chí, *nguyên tử hóa* này là quan điểm và nguyên tắc cốt lõi của thời hiện đại. Cá nhân bắt đầu đi vào “*xã hội dân sự*” như là vào một mảnh đất xa lạ, đầy rẫy những cơ hội, nguy cơ và mâu thuẫn, như ta sẽ gặp ở Chương tiếp theo.

CHƯƠNG HAI

XÃ HỘI DÂN SỰ

§182

Nhân thân cụ thể – như là một mục đích *đặc thù*, một cái toàn bộ của những nhu cầu, và một sự trộn lẫn giữa sự tất yếu tự nhiên và sự tùy tiện – là *một* [trong hai] *nguyên tắc* của xã hội dân sự. ! Nhưng, nhân thân cụ thể này, về bản chất, là ở trong *mối quan hệ* với những nhân thân đặc thù tương tự, khiến cho trong mối quan hệ ấy, mỗi bên tự khẳng định chính mình và đạt được sự thỏa mãn thông qua những nhân thân khác, và, như thế, đồng thời thông qua *sự trung giới* tuyệt đối^(a) của hình thức của *tính phổ biến*, đó là *nguyên tắc thứ hai*.

Giải thích (H, G)

Xã hội dân sự là [cấp độ của] sự dị biệt ở giữa gia đình và Nhà nước, cho dù sự phát triển đầy đủ của nó ^(b) diễn ra muộn hơn sự phát triển của Nhà nước, bởi, với tư cách là sự dị biệt, nó [xã hội dân sự] lấy Nhà nước làm tiền đề như cái gì độc lập-tự tồn để bản thân nó tồn tại^(c). Vả lại, việc sáng tạo nên xã hội dân sự thuộc về thế giới hiện đại, là thế giới lần đầu tiên cho phép mọi sự quy định của Ý niệm đạt được [những] quyền của chúng. Nếu Nhà nước được hình dung như một sự thống nhất giữa những nhân thân khác nhau, như một sự thống nhất đơn thuần

^(a) schlechthin vermittelt / the exclusive mediation / médiatisée; ^(b) Ausbildung / full development / sa formation; ^(c) bestehen / to subsist / subsister.

của một cộng đồng chung^(a) [của những lợi ích], thì điều này chỉ áp dụng cho sự quy định của xã hội dân sự. Nhiều nhà lý luận hiện đại về Nhà nước^(b) đã không thể mang lại quan niệm nào khác về Nhà nước ngoài quan niệm trên đây. Trong xã hội dân sự, mỗi cá nhân là mục đích của chính mình, còn mọi người khác không có ý nghĩa gì hết. Song, nếu không có quan hệ với những người khác thì cá nhân không thể thực hiện được toàn bộ phạm vi của những mục đích của mình, vì thế, những người khác là phương tiện cho mục đích của [cá nhân] đặc thù. Nhưng, thông qua quan hệ với những người khác, mục đích đặc thù lại mang hình thức của tính phổ biến và thỏa mãn [những nhu cầu] của chính mình và đồng thời thỏa mãn sự an lạc^(c) của những người khác. Vì lẽ tính đặc thù gắn liền với điều kiện của tính phổ biến, nên cái toàn bộ [của xã hội dân sự] là miếng đất^(d) của sự trung giới, nơi đó mọi tính cá biệt, mọi tố chất bẩm sinh^(e), mọi sự ngẫu nhiên của nguồn gốc xuất thân và của cơ may đều được giải phóng hết, và là nơi làn sóng của mọi sự đam mê dâng trào, chỉ được ngự trị bởi lý tính ánh hiện vào bên trong chúng^(f). Tính đặc thù, được tính phổ biến hạn chế lại, là thước đo duy nhất, qua đó mỗi [nhân thân] đặc thù thúc đẩy sự an lạc của mình.

§183

Mục đích vị kỷ trong việc hiện thực hóa nó và được tính phổ biến điều kiện hóa như thế thiết lập một hệ thống của sự phụ thuộc lẫn nhau toàn diện, khiến cho sự sinh tồn^(g) và sự an lạc

(a) Gemeinsamkeit / community / association; (b) die neueren Staatsrechtslehrer / modern exponents of constitutional law / théoriciens modernes de l'Etat; (c) wohl / welfare / bien-être; (d) Boden / sphere / le terrain; (e) Anlage / aptitudes / dispositions; (f) die hineinscheinende Vernunft / the reason which shines through them / la raison qui se trouve dans ces phénomènes; (g) Subsistenz / subsistence / subsistance.

của cá nhân [cái cá biệt] và sự tồn tại-hiện-có (Dasein) hợp pháp của cá nhân được đan dệt chặt chẽ với và được đặt nền trên sự sinh tồn, an lạc và [những] quyền của tất cả, và chỉ có được hiện thực lẫn sự an toàn trong sự nối kết này. – Ta có thể xem hệ thống này thoát đầu như là *Nhà nước bên ngoài*, như là *Nhà nước của nhu cầu bức thiết* và *Nhà nước của giác tính*^(a).

§184

Nếu được phân chia theo cách này, Ý niệm mang lại sự tồn tại-hiện có riêng biệt cho các mômen của nó: – mang lại cho tính đặc thù quyền phát triển và thể hiện chính mình trong mọi phương diện, và mang lại cho tính phổ biến quyền chứng minh chính mình vừa là cơ sở và hình thức tất yếu của tính đặc thù, vừa như là thế lực đứng bên trên nó và là mục đích tối hậu của nó.

- Đó là hệ thống của đời sống đạo đức, bị mất đi trong các cái đối cực của mình, [nhưng lại] là hệ thống tạo nên mômen trừu tượng của thực tại^(b) của Ý niệm; thực tại này chỉ có mặt ở đây như là tính toàn thể tương đối và như là sự tất yếu bên trong của hiện tượng bên ngoài này mà thôi.

Giải thích thêm (H)

Ở đây, cái [đời sống] đạo đức đã bị mất đi trong các cái đối cực của mình, và sự thống nhất trực tiếp của gia đình đã bị phân rã thành một đa thể. Ở đây, thực tại là tính ngoại tại, là sự giải thể của Khái niệm, là sự độc lập-tự tồn của những mômen tồn tại-biện có đã được giải phóng của nó. Mặc dù trong xã hội dân sự,

^(a) den äußeren Staat, Not-und Verstandesstaat / the external state, the state of necessity and of the understanding / L'État extérieur, comme l'État du besoin et de l'entendement; ^(b) Realität / reality / réalité.

tính đặc thù và tính phổ biến đã trở nên bị phân ly, song chúng lại gắn liền với nhau và làm điều kiện cho nhau. Mặc dù mỗi bên có vẻ như làm đúng điều đối lập với bên kia và tưởng rằng mình chỉ có thể hiện hữu khi giữ khoảng cách với bên kia, nhưng thực ra mỗi bên đều có phía bên kia như là điều kiện của mình. Như thế, hầu như ai cũng, chẳng hạn, xem việc đóng thuế như là một sự xâm phạm đến tính đặc thù của mình, như một cái gì thù địch làm suy yếu mục đích của riêng mình, thế nhưng, điều này cho dù có vẻ đúng như thế thật, thì tính đặc thù của những mục đích riêng của họ ắt không thể được thỏa mãn mà không có cái phổ biến, và một đất nước không phải đóng thuế ắt cũng không thể chứng tỏ là tăng cường được tính [những lợi ích] đặc thù. Cũng thế, dường như có vẻ tính phổ biến sẽ hành xử tốt hơn nếu nó hấp thu hết sức mạnh của tính đặc thù như được thực hiện chẳng hạn trong Nhà nước [Cộng hòa] của Platon; song ngay điều này cũng lại chỉ là một vẻ ngoài^(a), bởi cả hai chỉ hiện hữu thông qua nhau, cho nhau cũng như chuyển hóa^(b) vào nhau mà thôi. Khi tôi thúc đẩy mục đích của mình, tôi thúc đẩy cái phổ biến, và cái phổ biến, đến lượt nó, lại thúc đẩy mục đích của tôi.

§185

Tính đặc thù độc lập cho riêng mình (für sich), một mặt, khi buông thả toàn diện trong việc thỏa mãn các nhu cầu, ý muốn tùy tiện và sự tùy hứng chủ quan, sẽ tự hủy hoại chính mình và hủy hoại Khái niệm thực thể của chính mình trong hành động hưởng thụ; mặt khác, được kích động vô hạn và liên tục bị phụ

^(a) ein Schein / apparent / appearance; ^(b) durch-und füreinander sind und ineinander umschlagen / through and for another and are transformed into one another / l'une par l'autre et l'une pour l'autre et communiquent réciproquement.

thuộc vào sự bất tất và tùy tiện bên ngoài, đồng thời bị hạn chế bởi thế lực của tính phổ biến, nên bản thân việc thỏa mãn cả những nhu cầu thiết yếu lẫn bất tất cũng là ngẫu nhiên, bất tất. Vận động trong những cái đối lập và trong sự phức hợp này, xã hội dân sự phơi bày một quang cảnh của sự hoang phí lẫn lẫn lẫn cùng cũng như sự đối bại về thể chất lẫn đạo đức chung cho cả hai.

Trong các Nhà nước cổ đại, sự phát triển độc lập-tự tồn của tính đặc thù (Xem: *Nhận xét* cho §124) là mômen cho thấy sự xâm nhập của sự đối bại về đạo đức và là nguyên do tối hậu cho sự sụp đổ của chúng. Các Nhà nước này, một số thì dựa trên nguyên tắc gia trưởng và tôn giáo, một số khác dựa trên nguyên tắc của một đời sống đạo đức có tính tinh thần hơn, tuy còn đơn giản, nhưng, tất cả chúng đều đặt nền trên một trực quan tự nhiên *nguyên thủy*, đã không thể kháng cự lại sự phản đối bên trong trực quan này như là Tự-ý thức đã trở nên phản tư-trong-mình một cách vô hạn. Khi sự phản tư này đã bắt đầu xuất hiện, thoát đầu như là một tâm thế, rồi ở trong hiện thực, thì chúng bị suy vong, vì nguyên tắc đơn giản vẫn còn làm cơ sở cho chúng thiếu đi sức mạnh thực sự vô hạn vốn chỉ ở trong sự thống nhất nào cho phép sự *đối lập* ở bên trong lý tính *được phát triển hết sức mạnh của nó*, vừa khuất phục nó vừa tự bảo tồn chính mình bên trong nó và *bao hàm nó ở bên trong chính mình*.

- Platon, trong *Nhà nước Cộng hòa* của mình, trình bày bản thể của đời sống đạo đức trong *vẻ đẹp* và *chân lý* lý tưởng của nó, nhưng ông đã không thể xử lý được nguyên tắc của tính đặc thù độc lập-tự tồn nay đã đột ngột thâm nhập vào trong đời sống đạo đức Hy Lạp ở thời đại ông bằng cách nào khác hơn là đặt Nhà nước đơn thuần có tính bản thể của ông đối lập lại với nó và hoàn toàn loại trừ nó [ra khỏi Nhà nước này], ngay

từ chỗ khởi thủy của nó ở trong *sở hữu tư nhân* (Xem: *Nhận xét* cho §46)⁽²⁶⁶⁾ và *gia đình*⁽²⁶⁷⁾ cho đến sự phát triển về sau nữa của nó thành ý chí tùy tiện của những cá nhân và sự [tự do] lựa chọn vị trí xã hội^(a) của họ v.v...⁽²⁶⁸⁾ Sự khiếm khuyết này cũng giải thích lý do tại sao người ta đã hoàn toàn không hiểu chân lý mang tính *bản thể* lớn lao của [quyển] *Nhà nước Cộng hòa* của ông và tại sao nó thường chỉ bị xem là một sự mở rộng của tư duy trừu tượng được mệnh danh quen thuộc là một lý tưởng. Quyền hạn của nguyên tắc về *tính nhân thân độc lập tự tồn vô hạn ở trong chính mình* của cái cá biệt [cá nhân riêng lẻ], nguyên tắc về sự tự do chủ quan đã nảy sinh trong hình thức [còn có tính] nội tâm trong *Kitô giáo* và trong một hình thức ngoại tại (vì thế, còn gắn liền với tính phổ biến trừu tượng) ở trong thế giới *La Mã* [về sau] đều đã hoàn toàn bị phủ nhận ở trong hình thức đơn thuần mang tính bản thể của *Tinh thần hiện thực* [trong *Nhà nước Cộng hòa* của Platon]. Về

^(a) Stand / social position / son état dans la société.

⁽²⁶⁶⁾ Liên quan đến vấn đề sở hữu trong *Nhà nước Cộng hòa* của Platon, Xem §46.

⁽²⁶⁷⁾ Cùng với việc không hoặc có rất ít sở hữu, những “vệ binh” của Platon được giả định là cùng “chia sẻ chung” vợ, con (*Cộng hòa* 424a, 449c). Tất nhiên, chỉ áp dụng cho giới “vệ binh” mà thôi.

⁽²⁶⁸⁾ Nhà nước của Platon dựa trên nguyên tắc mọi người cần phải làm những gì thích hợp nhất với bản tính tự nhiên của họ (*Cộng hòa* 453b). Ông chia ra làm ba loại người: những kẻ cai trị (vệ binh), những kẻ phụ trợ, nông dân hay thợ thủ công. Trong tầng lớp vệ binh, các nhà cai trị được chọn lọc và huấn luyện kỹ lưỡng từ tuổi nhỏ (535a-537d); và các nhà cai trị còn có trách nhiệm xác định một đứa trẻ nên thuộc về tầng lớp nào (415a-d). Tuy nhiên, Platon không cho biết con người tìm việc làm như thế nào cho phù hợp với mình, cũng như không khẳng định cũng không phủ nhận việc con người có tự do lựa chọn nghề nghiệp. Tuy nhiên, nhìn chung, *Nhà nước Cộng hòa* của Platon, theo Hegel, tương ứng với cấp độ *bản thể* và chưa đi đến được cấp độ *chủ thể* như sẽ được phát triển từng bước trong *Kitô giáo*, đế quốc *La Mã* và đạt tới đỉnh cao trong thời hiện đại.

mặt lịch sử, [các] nguyên tắc này là muộn hơn thế giới Hy Lạp [cổ đại], và sự phản tư triết học đi xuống đến độ sâu này thì cũng muộn hơn Ý niệm bản thể của triết học Hy Lạp.

Giảng thêm (H)

Tính đặc thù độc lập cho riêng mình (für sich) là sự hoang phí và sự vô độ, và các hình thức của bản thân sự hoang phí này cũng là vô độ. Thông qua những hình dung bằng biểu tượng và những sự phản tư của mình, con người bành trướng những ham muốn vốn không tạo thành một vòng tròn khép kín như nơi bản năng của thú vật, và dẫn những ham muốn này đến cái vô hạn tồi^(a). Nhưng mặt khác, sự thiếu thốn và quẫn bách cũng là vô độ; và tình trạng hỗn loạn này chỉ có thể khôi phục thành sự hài hòa thông qua sự can thiệp cưỡng bách của Nhà nước. Mặc dù Nhà nước của Platon đã tìm cách loại trừ tính đặc thù, nhưng điều này chẳng giúp được gì, vì một sự trợ giúp như thế ắt sẽ mâu thuẫn lại với quyền vô hạn của Ý niệm là cho phép tính đặc thù có được sự tự do. Phải đợi đến Kitô giáo thì quyền của tính chủ thể mới ra đời, cùng với tính vô hạn của sự tồn tại-cho-mình; và trong tình hình đó, tính toàn bộ phải đồng thời đón nhận được sức mạnh đủ để mang tính đặc thù vào trong sự hài hòa với sự thống nhất [hay nhất thể] đạo đức.

§186

Nhưng, nhờ sự tự phát triển một cách độc lập (für sich) thành tính toàn thể mà nguyên tắc của tính đặc thù chuyển sang *tính phổ biến*, và, chỉ trong tính phổ biến, nó mới có được chân lý và quyền của nó để trở thành hiện thực khẳng định, tích cực. [Nhưng] Sự thống nhất này không phải là sự đồng nhất đạo đức,

^(a) das schlechte Unendliche / false infinity / mauvais infini.

bởi ở cấp độ này của sự phân đôi (Xem: §184), cả hai nguyên tắc là độc lập-tự tôn; cũng vì cùng lý do đó, nó không hiện diện như là sự tự do mà như là sự tất yếu, nơi đó cái đặc thù [phải] tự nâng mình lên hình thức của tính phổ biến, đi tìm và [sẽ] tìm thấy sự tồn tại của mình trong hình thức ấy.

§187

Những cá nhân, với tư cách là những công dân^(a) của Nhà nước này, là *những nhân thân riêng tư*^(b) có lợi ích riêng của mình như là mục đích của mình. Vì lẽ mục đích này được trung giới bởi cái phổ biến, nên cái phổ biến xuất hiện ra cho những cá nhân như là *phương tiện*; họ chỉ có thể đạt được mục đích của mình trong chừng mực bản thân họ xác định việc biết, việc muốn và việc làm của mình bằng một cách phổ biến và biến mình thành một *mắt xích* trong chuỗi của sự nối kết này^(c). Trong tình hình ấy, sự quan tâm [hay lợi ích]^(d) của Ý niệm – lợi ích ấy không nằm trong ý thức của những thành viên này của xã hội dân sự xét như xã hội dân sự – chính là *tiến trình* qua đó tính cá nhân [tính cá biệt] và tính tự nhiên của họ được nâng lên – vừa do sự tất yếu tự nhiên, vừa do những nhu cầu tùy tiện của họ – thành *sự tự do hình thức và tính phổ biến* hình thức của cái biết và cái muốn và tính chủ thể của họ được *đào luyện*^(e) ở trong tính đặc thù của nó.

Các sự hình dung về sự *hồn nhiên vô tội* của trạng thái tự nhiên và về sự giản đơn trong các tập tục đạo đức nơi các dân tộc không văn minh ngụ ý rằng việc giáo dục [đào luyện] sẽ

^(a) Bürger / citizens / citoyens; ^(b) private Personen / private persons / des personnes privées; ^(c) der Zusammenhang / continuum / l'ensemble; ^(d) das Interesse / the interest / l'intérêt; ^(e) bilden / educated / forme.

được xem như là điều gì đơn thuần *ngoại tại* và gắn liền với sự đòi hỏi⁽²⁶⁹⁾. Ngược lại, nếu ta tin rằng những nhu cầu, việc thỏa mãn chúng, những sự hưởng thụ và tiện nghi của đời sống riêng lẻ v.v... là những mục đích *tuyệt đối*, thì bấy giờ giáo dục sẽ được xem đơn thuần như là một *phương tiện* cho những mục đích ấy. Cả hai quan niệm này đều cho thấy một sự thiếu quen thuộc với bản tính của Tinh thần và với mục đích của lý tính. Tinh thần chỉ đạt được hiện thực của mình thông qua sự phân đôi nội tại, bằng việc áp đặt sự hạn chế và tính hữu hạn lên trên chính mình trong [hình thái của] những nhu cầu tự nhiên và sự nối kết của sự tất yếu bên ngoài này, và, *chính trong tiến trình đào luyện bản thân mình trong những sự hạn chế ấy mà vượt qua chúng và đạt được sự tồn tại-hiện có* (Dasein) *khách quan ở bên trong chúng*. Do đó, mục đích của lý tính không phải là tính giản đơn của những tập tục đạo đức tự nhiên nói trên mà cũng không phải là những sự hưởng thụ – xét như sự hưởng thụ – đạt được bằng sự giáo dục khi tính đặc thù phát triển. Mục đích của nó, đúng hơn, là nỗ lực làm việc để loại bỏ *tính giản đơn tự nhiên*, dù đó là sự vị kỷ thụ động hay là sự thô lậu của nhận thức và ý muốn, – nghĩa là, loại bỏ *tính trực tiếp* và *tính cá biệt* trong đó Tinh thần bị chìm đắm, khiến cho tính ngoại tại này của nó có thể có được tính hợp-lý tính mà *bản thân nó vốn có năng lực*, đó là *hình thức của tính phổ biến và tính giác tính* [hay tính khả niệm]. Chỉ bằng cách này thì Tinh thần mới ở *trong nhà* và ở *nơi chính mình* trong tính ngoại tại này xét như tính ngoại tại. Như thế, sự tự do của nó có một sự tồn tại-hiện-có (Dasein) bên trong tính ngoại tại; và, ở trong môi trường mà *tự-mình* là xa lạ với sự quy định của nó về tự do, Tinh thần trở thành *cho-mình* và chỉ phải làm việc

(269) Âm chỉ các ý tưởng của Jean-Jacques-Rousseau trong *Luận văn về các ngành Nghệ thuật và Khoa học* (1750), *Luận văn về nguồn gốc của sự bất bình đẳng* (1755), *Émile hay là về giáo dục* (1762) và các tác phẩm khác.

với những gì nó đã in dấu ấn của mình lên trên đó và do chính nó sản xuất ra.

- Chính bằng cách ấy, *hình thức của tính phổ biến* đi đến sự hiện hữu (*Existenz*) cho-mình ở trong tư tưởng, là hình thức duy nhất vốn là môi trường xứng đáng cho sự hiện hữu (*Existenz*) của Ý niệm. Vì thế, *sự giáo dục [hay đào luyện]*, trong sự quy định tuyệt đối của nó, là *sự giải phóng* và là *lao động* hướng đến một sự giải phóng cao hơn; nó là sự quá độ tuyệt đối sang tính thực thể chủ quan một cách vô hạn của đời sống đạo đức nay không còn là trực tiếp và tự nhiên nữa, trái lại, đã mang tính tình thần và đồng thời đã được nâng lên hình thái của tính phổ biến. Bên trong chủ thể, sự giải phóng này là *lao động vất vả* chống lại tính chủ quan đơn thuần của hành vi, chống lại tính trực tiếp của sự ham muốn cũng như sự tự phụ chủ quan của cảm xúc và sự tùy tiện của óc tùy hứng. Chính vì nó là lao động vất vả như thế nên phần nào đã gây nên sự bất mãn đối với nó. Song, phải kinh qua lao động này của sự giáo dục [đào luyện] mà ý chí chủ quan mới đạt đến được *tính khách quan* ngay bên trong lòng mình, một tính khách quan mà chỉ trong đó, về phía mình, ý chí chủ quan mới xứng đáng và có năng lực tồn tại như là *hiện thực* của Ý niệm.
- Thêm nữa, hình thức này của tính phổ biến mà tính đặc thù đã nỗ lực phấn đấu và đào luyện chính mình để vươn tới^(a), tức, hình thức của tính giác tính [tính khả niệm]^(b), đồng thời đảm bảo rằng tính đặc thù *trở thành sự tồn tại-cho-mình* đích thực của tính cá biệt [tính cá nhân]; và, vì lẽ chính từ tính đặc thù mà tính phổ biến đón nhận cả nội dung lấp đầy chính mình lẫn sự tự-quy định vô hạn, nên bản thân tính đặc thù hiện diện

^(a) verarbeitet und heraufgebildet / worked its way upwards and cultivated / s'est élevée par son travail; ^(b) Verständigkeit / the form of understanding / la conformité à l'entendement.

trong đời sống đạo đức như là tính chủ thể tự do có sự tồn tại-cho-mình vô hạn. Đó là cấp độ minh chứng rõ ràng rằng sự giáo dục hay đào luyện là một mômen nội tại của cái Tuyệt đối và rằng nó có giá trị vô hạn.

Giải thích thêm (H)

Nơi những người có học, trước hết ta hiểu đó là những người làm mọi việc như những người khác làm^(a) và không để cho tính đặc dị của riêng mình bộc lộ ra, trong khi đặc điểm của những người không có học là hành vi của họ không hướng theo những thuộc tính phổ biến của đối tượng. Cũng thế, trong quan hệ với những người khác, người không học dễ làm tổn thương người khác, vì họ chỉ biết làm theo ý mình và không có sự phản tư nào về cảm xúc của những người khác. Thật ra họ không muốn làm thương tổn người khác, nhưng hành vi của họ lại không hòa hợp với ý muốn của họ. Vì thế, giáo dục hay đào luyện là sự mài nhẵn tính đặc thù, để cho nó hành xử đúng theo bản tính của sự việc. Tính độc đáo đích thực – qua đó Sự việc [phổ biến] được tạo ra – đòi hỏi phải có sự giáo dục đích thực, trong khi sự độc đáo giả mạo mang những hình thức kỳ cục chỉ có nơi những kẻ vô học.

§188

Xã hội dân sự bao gồm ba mômen sau đây:

A. Sự trung giới của nhu cầu và sự thỏa mãn của cái cá biệt [cá nhân] thông qua lao động của mình và thông qua lao động và

^(a) Chúng tôi dịch theo ghi chú của *Hotho*, thay vì: “có thể làm tất cả mọi việc người khác làm” (như ghi chú của *Gans*) vì thấy hợp lý hơn, đúng theo cách dịch của các bản Anh và Pháp.

sự thỏa mãn nhu cầu của *mọi người khác*: hệ thống của *những nhu cầu*;

B. Hiện thực của cái phổ biến của *sự tự do* bao hàm trong đó, việc bảo vệ sở hữu bằng *sự quản trị và thực thi công lý*^(a);

C. Sự dự phòng^(b) chống lại sự ngẫu nhiên bất tất vẫn còn có mặt trong các hệ thống nói trên, và chăm lo cho lợi ích đặc thù như *một cái chung* bằng *cảnh sát*^(c) và *hiệp hội*^(d).

A: HỆ THỐNG NHỮNG NHU CẦU

§189

Tính đặc thù, trong sự quy định ban đầu của nó như cái gì đối lập lại với cái phổ biến của ý chí nói chung (Xem: §60), chính là *nhu cầu chủ quan*, đạt được tính khách quan của nó, tức, *sự thỏa mãn* nó, nhờ vào:

- a) những vật bên ngoài mà bây giờ cũng là *sở hữu* và sản phẩm của những nhu cầu và *những ý chí* của những người khác; và
- b) hoạt động và lao động, như là sự trung giới giữa hai phương diện. Mục đích của nhu cầu chủ quan là sự thỏa mãn *tính đặc thù* chủ quan, nhưng, trong quan hệ giữa việc này với những nhu cầu và ý chí tự do tùy tiện của những người khác, *tính phổ biến* khẳng định chính mình, và sự biểu hiện ra bên

^(a) die Rechtspflege / the administration of justice / l'administration de la justice; ^(b) die Vorsorge / provisions / les mesures de précaution; ^(c) Polizei / police / police; ^(d) Korporation / corporation / corporation.

ngoài^(a) của tính hợp lý tính ở trong lĩnh vực của sự hữu hạn chính là *giác tính*. Đó là phương diện chủ yếu phải được xem xét ở đây, và bản thân nó tạo nên [yếu tố] hòa giải bên trong lĩnh vực này.

Kinh tế chính trị học là khoa học xuất phát từ những góc nhìn trên đây, nhưng phải tiếp tục giải thích quan hệ và vận động của đám đông trong tính quy định và tính phức tạp về chất và về lượng của chúng.

- Đó là một trong các ngành khoa học ra đời trong thời hiện đại như là trong mảnh đất^(b) [hay môi trường] của nó. Sự phát triển của khoa học này quan tâm đến việc cho thấy, từ sự vô cùng đa tạp của những chi tiết mà nó gặp phải ban đầu, *tư tưởng* làm thế nào chất lọc ra những nguyên tắc đơn giản của Sự việc, tìm hiểu xem giác tính đã hoạt động và ngự trị trong đó ra sao (Xem: Smith, Say và Ricardo)⁽²⁷⁰⁾.
- Việc nhận ra trong lĩnh vực của những nhu cầu sự biểu hiện này của tính hợp-lý tính đang hiện diện và hoạt động trong Sự việc, một mặt, có một tác động hòa giải, nhưng ngược lại, đây cũng là lĩnh vực trong đó giác tính, với những mục đích chủ quan và tư kiến luân lý, gây ra bao nỗi bất đồng và bất mãn về luân lý.

^(a) dies Scheinen / this manifestation / cette apparence; ^(b) Boden / element / terrain.

⁽²⁷⁰⁾ Adam Smith (1723-1790), tác giả của *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nation* (1776); Jean-Baptiste Say (1767-1832) tác giả của *Traité d'économie politique* (1803); David Ricardo (1772-1823), tác giả của *Principles of Political Economy and Taxation* (1817).

Giải thích (H, G)

Có một số nhu cầu phổ biến như ăn, uống, mặc v.v... và việc làm thế nào để thỏa mãn chúng là phụ thuộc hoàn toàn vào những hoàn cảnh ngẫu nhiên. Đất đai màu mỡ ít hay nhiều ở nhiều vùng khác nhau; mùa màng thu hoạch thuận lợi hay không; người này thì chăm chỉ, người kia thì lười biếng. | Nhưng, mô rối rắm này của sự tùy tiện vẫn tạo nên những quy định phổ biến từ trong bản thân nó, và hoạt động tương tự như bị phân tán và vô-tư tưởng này lại phục tùng một sự tất yếu tự thân. Phát hiện ra cái tất yếu này ở đây là đối tượng của môn kinh tế chính trị học, một môn khoa học mang lại vinh dự cho tư tưởng, vì nó tìm ra những quy luật cho một mô hỗn độn những sự ngẫu nhiên. Thật là một quang cảnh lý thú khi thấy ở đây mọi mối liên kết đều tác động trở lại, những lĩnh vực đặc thù tập hợp thành từng nhóm, ảnh hưởng lên nhau, tạo thuận lợi hay gây trở ngại cho nhau. Sự tương tác này, – thoát đầu ta không thể ngờ tới vì tất cả tưởng như tùy thuộc vào sự tùy tiện của những cá nhân – lại đặc biệt đáng chú ý và có một sự tương đồng với hệ thống những hành tinh vận động rối rắm trước mắt ta, nhưng những định luật của chúng vẫn có thể nhận thức được.

a: Loại hình nhu cầu và việc thỏa mãn chúng**§190**

Con vật có một phạm vi giới hạn của những phương tiện và cách thức thỏa mãn *những nhu cầu* cũng bị giới hạn. Cũng chia sẻ sự phụ thuộc này, nhưng *con người* đồng thời có thể vượt lên sự phụ thuộc ấy, và cho thấy tính phổ biến của mình, thoát đầu bằng việc *đa dạng hóa* những nhu cầu và phương tiện [để thỏa mãn chúng], và thứ hai, *phân chia* và *dị biệt hóa* nhu cầu cụ thể thành

những phần và phương diện riêng lẻ để chúng trở thành những nhu cầu khác nhau, vừa *đặc thù hóa*, vừa ngày càng *trừu tượng* hơn.

Trong pháp quyền [trừu tượng], đối tượng là *nhân thân*; trong quan điểm luân lý đó là *chủ thể*; trong gia đình là *thành viên của gia đình*; còn trong xã hội dân sự nói chung là *người công dân (Bürger)* (theo nghĩa là *người tư sản (bourgeois)*). Ở đây, từ quan điểm hay cấp độ của nhu cầu (Xem: *Nhận xét* cho §123), chính điều này [*Bürger*] xét như [*bourgeois*] là cái cụ thể của *biểu tượng* mà ta gọi là *con người*; do đó, đây cũng là lần đầu tiên và nơi đầu tiên ta thực sự bàn về *con người* theo nghĩa này.

Giải thích thêm (H)

Thú vật là một thực thể đặc thù^(a), có bản năng và phương tiện để thỏa mãn (nhu cầu) nhưng không thể vượt qua ranh giới hữu hạn của bản năng. Còn côn trùng thì gắn chặt với một loại cây lá nhất định; có những con vật khác có một phạm vi rộng hơn, có thể sống trong nhiều vùng khí hậu khác nhau, nhưng bao giờ cũng có một yếu tố bị hạn chế so với phạm vi rộng mở cho con người. Nhu cầu ở, mặc, sự cần thiết không để thực phẩm ở dạng thô nữa mà xử lý nó để ăn được cũng như phá vỡ tính trực tiếp tự nhiên của chúng, làm cho đời sống của con người không thuận tiện như đời sống của thú vật, – những điều ấy là cần phải như thế, vì con người là một thực thể mang tính tình thần. Giác tính vốn có thể nắm bắt những sự phân biệt, mang tính đa dạng vào cho những nhu cầu này, và một khi sở thích lẫn sự hữu dụng trở thành những tiêu chuẩn cho việc đánh giá, thì bản thân những nhu cầu cũng bị tác động. Xét kỹ cùng, không

^(a) ein Partikulares / a particular entity / un être particulier.

phải nhu cầu nữa mà chính ý kiến mới là cái cần được thỏa mãn; và một đặc điểm tiêu biểu của sự giáo dục [đào luyện] đó là tháo rời cái cụ thể ra thành những cái đặc thù của nó. Chính trong việc đa dạng hóa những nhu cầu mà có sự kiềm chế sự ham muốn, bởi khi con người [có thể] sử dụng được nhiều thứ thì áp lực phải chọn một trong những gì mình cần cũng không quá mạnh; và đó là một dấu hiệu cho thấy sự khôn ngoan^(a) không phải là yếu tố quá lớn lao như ta tưởng.

§191

Cũng thế, phương tiện được sử dụng bởi những nhu cầu được đặc thù hóa, và nói chung, những phương thức trong đó chúng được thỏa mãn, là được phân chia và đa dạng hóa, khiến cho, đến lượt chúng, lại trở thành những mục đích tương đối và những nhu cầu trừu tượng. Đó là một tiến trình vô hạn của việc đa dạng hóa có mức độ ngang bằng với việc dị biệt hóa những sự quy định này và việc đánh giá tính phù hợp của phương tiện đối với những mục đích của nó, – tức là [tiến trình của] sự tinh tế hóa^(b).

Giải thích thêm (H)

Điều mà người Anh gọi là “comfortable” [“tiện nghi”]^(c) là cái gì thật sự không thể được tât cạn và là cái tiến trình đến vô tận, vì bất kỳ sự tiện nghi^(d) nào cũng lại cho thấy sự không-tiện nghi của nó, và việc phát hiện này không có chỗ dừng. Vì thế, một nhu cầu được tạo ra không phải phần lớn do những người trải nghiệm nó một cách trực tiếp cho bằng những người tìm kiếm mối lợi từ việc ra đời của nó.

^(a) Not / necessity / la détresse; ^(b) Verfeinerung / refinement / raffinement; ^(c) Ghi chú của Hotho trích dẫn chữ này bằng tiếng Pháp: “comfortable” và không nhắc đến người Anh (VPR III, 593); ^(d) Bequemlichkeit / comfort / le confort.

§192

Những nhu cầu và phương tiện – xét như thực tại hiện tồn^(a) – trở thành một tồn tại^(b) cho *những người khác* do những nhu cầu và lao động của họ, và việc thỏa mãn chúng là được điều kiện hóa qua lại. Sự trừu tượng trở thành một chất lượng^(c) của cả nhu cầu lẫn phương tiện (Xem: §191) cũng trở thành một sự quy định của mối quan hệ hỗ tương giữa những cá nhân. Chính tính phổ biến này – như là chất lượng *được thừa nhận* – là mômen làm cho những nhu cầu, phương tiện và phương thức thỏa mãn vốn bị cô lập và trừu tượng trở thành những cái *cụ thể*, nghĩa là, những cái *có tính xã hội*.

Giải thích thêm (H)

Qua việc tôi phải hướng theo người khác khiến cho hình thức của tính phổ biến xuất hiện ở đây. Tôi sở đắc phương tiện để thỏa mãn [nhu cầu của tôi] từ người khác và qua đó cũng phải chấp nhận ý kiến của họ. Nhưng đồng thời tôi cũng buộc phải tạo ra phương tiện cho sự thỏa mãn của những người khác. Như thế, cái này đóng vai trong cái kia và gắn kết với nhau. Trong chừng mực đó, mọi cái đặc thù là một cái xã hội. | Trong kiểu ăn mặc, trong giờ giấc ăn uống có một số quy ước nào đó mà ta phải chấp nhận, vì, trong những việc ấy, thật không đáng bỏ công để muốn thể hiện quan niệm của mình, trái lại, không ngoan nhất là hãy làm giống như những người khác.

^(a) als reelles Dasein / as existing in reality / en tant qu'existence réelle; ^(b) ein Sein / a being / un être; ^(c) Qualität / quality / qualité.

§193

Vì thế, mômen này trở thành một sự xác định mục đích đặc thù đối với bản thân những phương tiện, việc chiếm hữu chúng lẫn với phương cách và thể thức thỏa mãn các nhu cầu. Ngoài ra, nó cũng trực tiếp đề ra đòi hỏi về *sự ngang bằng*^(a) với những người khác ở phương diện này. Một mặt, nhu cầu về sự ngang bằng này, cùng với *sự bất chúc* như là tiến trình trong đó người ta làm cho mình giống như những người khác; và mặt khác, nhu cầu của *tính đặc sắc*^(b) (cũng có mặt ở đây) khẳng định chính mình bằng một số phẩm tính riêng biệt; bản thân nó là một nguồn suối thực sự cho việc đa dạng hóa và lan truyền những nhu cầu.

§194

Bên trong những nhu cầu xã hội như là sự kết hợp giữa những nhu cầu trực tiếp hay tự nhiên với những nhu cầu tinh thần của tư duy biểu tượng (*Vorstellung*), nhưng nhu cầu tinh thần – như là cái phổ biến – chiếm vai trò thượng phong. Theo đó, mômen [có tính] xã hội này chứa đựng phương diện của *sự giải phóng*, bởi vì sự tất yếu có tính tự nhiên nghiêm ngặt của nhu cầu bị che giấu đi và con người hành xử với *tư kiến riêng của mình* – và là tư kiến phổ biến –, và với một sự tất yếu do chính mình tạo ra, nghĩa là thay vì với một sự tất yếu đơn thuần ngoại tại, thì với sự bất tất nội tại, với sự tùy tiện.

Sự hình dung rằng, trong quan hệ với những nhu cầu của mình, con người đã sống trong *sự tự do* nơi cái gọi là một trạng thái

^(a) Gleichheit / equality / égalité; ^(b) die Besonderheit / the particularity / particularité.

tự nhiên, trong đó con người chỉ có những cái gọi là nhu cầu tự nhiên giản đơn, và, để thỏa mãn chúng, chỉ cần sử dụng những phương tiện nào mà một giới Tự nhiên bất tất đã trực tiếp cung cấp cho mình⁽²⁷¹⁾; sự hình dung ấy – cho dù ta tạm không xét đến mômen của sự giải phóng vốn luôn có mặt trong lao động và sẽ được bàn kỹ ở sau – là sai lầm. | Bởi, một trạng thái mà những nhu cầu tự nhiên, xét như những nhu cầu tự nhiên, được thỏa mãn trực tiếp ắt chỉ là một trạng thái trong đó tính tình thần đã bị chìm đắm ở trong Tự nhiên, và, do đó, là một trạng thái của sự thô lậu [hoang dã] và không-tự do; trong khi đó, sự tự do chỉ có duy nhất ở trong sự phản tư của cái tình thần vào trong chính mình, ở trong sự phân biệt chính mình với cái tự nhiên và trong sự phản tư của mình về cái tự nhiên.

§195

Sự giải phóng này là có tính *hình thức* [đơn thuần], vì tính đặc thù của những mục đích vẫn còn là nội dung cơ bản. Phương hướng [xu hướng] của tình trạng xã hội hướng đến một sự đa dạng hóa bất định và một sự đặc thù hóa những nhu cầu, phương tiện và sự hưởng thụ, tức, sự *xa hoa*, – một xu hướng, giống như sự phân biệt giữa các nhu cầu tự nhiên và các nhu cầu văn minh^(a), không hề có những ranh giới – cũng là một sự gia tăng vô hạn của sự phụ thuộc và sự bức thiết. | Chúng đối đầu với một chất liệu có sự đề kháng vô hạn, nghĩa là, với những

^(a) Trong Ấn bản I và ấn bản Suhrkamp (bản nền của bản dịch này), viết là “*ungebildetem Bedürfnis*” (nhu cầu không văn minh/chưa được đào tạo). Chúng tôi theo ấn bản của Itling (VPR II, 644) viết là “*gebildetem*”... (“văn minh”) vì thấy hợp lý hơn.

⁽²⁷¹⁾ Lại ám chỉ J.J.Rousseau, nhất là quan niệm của ông về sự hỗn nhiên vô tội, sự tự do và hài lòng của “con người tự nhiên” trong Phần I của *Luận văn về nguồn gốc của sự bất bình đẳng* (1755).

phương tiện bên ngoài thuộc loại đặc biệt, đó là: chúng là sở hữu của ý chí tự do [của những người khác] và do đó, là những gì hết sức cứng cỏi [khó khuất phục].

Giải thích thêm (H)

Diogenes, trong toàn bộ tính cách của một nhà Cynic⁽²⁷²⁾, trong thực tế, chỉ đơn thuần là một sản phẩm của đời sống xã hội của Athenes [cổ đại]; và cái quy định ông chính là ý kiến [của người khác] mà ông dùng toàn bộ lối sống của ông để phản ứng lại. Vì thế, lối sống của ông không phải là độc lập, mà chỉ là một kết quả của các hoàn cảnh xã hội ấy, và bản thân nó là một sản phẩm trái khoáy của sự xa hoa. Ở đâu sự xa hoa lên đến tột đỉnh thì sự khốn quẫn và sự sa đọa cũng lớn ngang như thế ở mặt kia; và thuyết Cynic đã ra đời bởi cái đối cực của sự tinh tế hóa.

b) Loại hình của lao động

§196

Sự trung giới qua đó những phương tiện phù hợp và đã được đặc thù hóa được sở đắc và chuẩn bị cho những nhu cầu cũng đã được đặc thù hóa tương tự, chính là lao động. | Bằng những tiến

⁽²⁷²⁾ Trường phái Cynic [thường được dịch là “khuyển nho” (?)] trong triết học Tây phương được thành lập ở Athenes do Antisthenes (sinh khoảng 440 tr.CN), một môn đồ của Socrates. Ông dạy rằng hạnh phúc là ở đức hạnh và sự giải thoát khỏi những ham muốn quá mức. Môn đệ nổi tiếng nhất của trường phái là Diogenes ở Sinope (thế kỷ 4 tr. CN), môn đồ của Antisthenes. Diogenes sống ở Athenes nhưng được an táng ở Corinthe. Ông xiển dương và thực hành một lối sống cực kỳ thanh đạm, để lại nhiều giai thoại thú vị (Chẳng hạn, ông quen sống trong một cái thùng gỗ, và khi Alexandre Đại đế đích thân đến viếng, hỏi ông muốn điều gì, ông trả lời: “Tôi chỉ muốn bệ hạ đứng tránh ra một bên để đừng che ánh nắng của tôi”). Xem: VGP I, 551-560/479-487.

trình hết sức đa tạp, lao động sử dụng một cách chuyên biệt chất liệu được tự nhiên cung cấp trực tiếp cho những mục đích khác nhau. Tiến trình tạo hình thể^(a) này mang lại giá trị và tính hợp-mục đích cho những phương tiện, khiến cho con người, với tư cách là kẻ tiêu thụ, chủ yếu quan tâm đến những sản phẩm của con người, và những gì con người tiêu thụ là những nỗ lực của chính con người.

Giải thích thêm (H)

Chỉ có một số ít chất liệu trực tiếp không cần phải được chế biến; thậm chí không khi ta cũng phải sở đắc, trong chừng mực phải làm cho nó ấm lên. | Và có lẽ chỉ có nước là có thể uống ngay khi ta tìm thấy nó^(b). Chính bằng mồ hôi và lao động của con người mà ta mới có được phương tiện để thỏa mãn những nhu cầu của mình.

§197

Sự đa tạp của những sự quy định và đối tượng đáng được quan tâm là cơ sở cho sự phát triển của việc *đào tạo lý thuyết*. | Sự đào tạo lý thuyết không chỉ bao gồm một sự đa tạp của những biểu tượng, kiến thức mà cả năng lực để hình thành nên những biểu tượng ấy và chuyển từ biểu tượng này sang biểu tượng khác một cách nhanh chóng và linh hoạt và để nắm bắt những mối quan hệ phức tạp và tổng quát v.v., – đó là sự đào tạo của giác tính nói chung, và, vì thế, cũng bao gồm cả ngôn ngữ.

- *Sự đào tạo thực hành* thông qua lao động là ở trong nhu cầu liên tục được sản sinh và trong *thói quen làm việc* bằng cách này hay

^(a) Formierung / formation / formation [chữ “Formierung” là chữ ngoại nhập, có nội dung gần tương đương với chữ Đức “ròng”: Bildung]; ^(b) thời Hegel vẫn còn hạnh phúc!

cách khác, trong việc *[tự] hạn chế hoạt động của mình* cho phù hợp với bản tính của chất liệu liên quan và, nói riêng, với ý chí tự do của những người khác, và trong thói quen thông qua sự kỷ luật của hoạt động *khách quan* và kỹ năng có thể áp dụng một cách phổ biến.

Giải thích thêm (H)

Người dā man thì lười biếng và khác với người có học ở sự lười lười trong cô độc và u tối của họ, vì sự đào tạo thực hành chính là ở nhu cầu và thói quen làm việc. Người thô vụng luôn tạo ra cái khác với ý định của họ, vì họ không kiểm soát được những hành động của mình. Trái lại, một người lao động được gọi là lành nghề là kẻ sản xuất sự vật đúng như nó phải là, và, trong những hành động chủ quan của mình, người lao động không vấp phải sự dễ kháng đối với mục đích mà mình đang theo đuổi.

§198

Tuy nhiên, *[phương diện] phổ biến và khách quan của lao động* lại là ở *[tiến trình] trừu tượng hóa* dẫn đến việc chuyên biệt hóa những phương tiện và nhu cầu và cả sự sản xuất nữa, từ đó cho ra đời *sự phân công lao động*. Nhờ sự phân công này, lao động của cá nhân riêng lẻ trở nên đơn giản hơn *[dễ dàng hơn]* khiến cho tài nghệ trong lao động trừu tượng trở nên lớn hơn cũng như số lượng của sản phẩm được tạo ra. Đồng thời, sự trừu tượng (hóa) này của kỹ năng và phương tiện làm cho việc *phụ thuộc* và *sự tương tác* của con người trong việc thỏa mãn những nhu cầu khác của mình trở nên hoàn chỉnh và hoàn toàn cần thiết. Thêm nữa, sự trừu tượng của sản xuất làm cho lao động

ngày càng tăng mức độ cơ giới, khiến cho con người rút cục có thể rút lui và nhường chỗ lại cho máy móc⁽²⁷³⁾.

c) Nguồn lực [và các “tầng lớp” trong xã hội dân sự]

§199

Trong sự phụ thuộc và sự tương tác lẫn nhau giữa lao động và việc thỏa mãn những nhu cầu, sự vị kỷ chủ quan chuyển hóa thành một sự đóng góp vào việc thỏa mãn những nhu cầu của tất cả mọi người khác. | Bằng một vận động biện chứng, cái đặc thù được trung giới bởi cái phổ biến khiến cho mỗi cá nhân, trong việc thu hoạch, sản xuất và hưởng thụ cho riêng mình (*für sich*) thì cũng thu hoạch và sản xuất cho sự hưởng thụ của những

⁽²⁷³⁾ Xem thêm các nhận xét sau đây của Hegel trong các bài giảng thời kỳ ở Jena: “Trong máy móc, con người xóa bỏ hoạt động hình thức của chính mình và bắt Tự nhiên làm việc cho mình. Nhưng sự lừa dối này đối với Tự nhiên sẽ trả thù trở lại con người. Càng lấy nhiều từ Tự nhiên, càng khuất phục Tự nhiên, con người càng hạ thấp chính mình. Khi chế biến Tự nhiên bằng vô số máy móc, con người không xóa bỏ được sự tất yếu của lao động của chính mình, mà chỉ đẩy nó đi xa hơn, tách rời nó khỏi Tự nhiên và ngưng không còn quan hệ với Tự nhiên một cách sống động nữa. Thay vào đó, con người trốn chạy vào đời sống tiêu cực, và bản thân công việc còn dành lại cho con người cũng trở nên giống máy móc. Lượng lao động chỉ giảm đi đối với cái toàn bộ, nhưng không phải đối với cá nhân; ngược lại, nó lại tăng lên, vì lao động cơ giới hóa càng nhiều, giá trị nó sở hữu càng ít và con người càng phải vất vả” (JR I, 237).

“Thông qua lao động của máy móc, con người càng trở nên giống máy móc, trì độn, vô-tinh thần. Môi trường tinh thần, sự phong phú tự giác của đời sống trở nên hoạt động trống rỗng. Sức mạnh của tự ngã nằm ở sự linh hoạt phong phú; điều này đã bị mất đi. Con người có thể giao việc cho máy móc, còn việc làm của chính mình trở nên ngày càng có tính hình thức. Lao động trì độn hạn chế con người vào một điểm; và lao động càng hoàn hảo, có càng có tính phiến diện” (JR. I, 232). (dẫn theo H.B. Nisbet).

người khác⁽²⁷⁴⁾. Sự tất yếu trong sự phụ thuộc của mỗi người vào mọi người bây giờ xuất hiện ra cho mỗi cá nhân trong hình thức của *nguồn lực thường trực và phổ biến* (Xem: §170), trong đó, thông qua sự đào tạo và kỹ năng, cá nhân có cơ hội chia sẻ và được đảm bảo cuộc sống, giống như các nguồn lực phổ biến cũng được bảo tồn và gia tăng thêm bằng thu nhập qua lao động của cá nhân.

§200

Tuy nhiên, *khả năng được tham gia [chia sẻ] vào trong nguồn lực phổ biến* – tức, được có nguồn lực *đặc thù*, là *có điều kiện*, một phần do cơ sở trực tiếp của riêng mình (vốn liếng), phần khác do kỹ năng hay tài khéo của chính mình; bản thân cái sau, đến lượt nó, lại lấy cái trước làm điều kiện, nhưng cũng do những hoàn cảnh ngẫu nhiên mà sự đa tạp của nó làm nảy sinh những *sự khác biệt* trong việc *phát triển* những tố chất tự nhiên, thể xác lẫn tinh thần vốn *tự-mình đã không bình đẳng*. | Trong lĩnh vực này của tính *đặc thù*, những sự khác biệt này thể hiện trong mọi hướng và trên mọi cấp độ, và, cùng với những hoàn cảnh ngẫu nhiên và tùy tiện khác, tất yếu tạo ra những *sự bất bình đẳng trong nguồn lực và kỹ năng*.

Quyền của tính đặc thù mang tính khách quan của Tinh thần – được bao hàm bên trong Ý niệm – không chỉ không thủ tiêu (aufhebt) sự bất bình đẳng của con người trong xã hội dân sự – một sự bất bình đẳng do Tự nhiên thiết định [vì] Tự nhiên là môi trường của sự bất bình đẳng – mà còn được tạo ra từ Tinh thần và sự bất bình đẳng ấy được nâng lên thành một sự bất

⁽²⁷⁴⁾ Có lẽ ám chỉ học thuyết nổi tiếng của Adam Smith rằng ta thu được giúp đỡ của người khác càng nhiều khi ta tranh thủ được lòng yêu-chính mình của họ có lợi cho ta bằng một sự trao đổi, thương lượng (*The Wealth of Nations*, 1.2 (New York: Random House, 1937, tr. 14)).

bình đẳng về tài năng, nguồn lực, và thậm chí cả về việc đào tạo trí tuệ lẫn luân lý. | Đối lập quyền này với sự đòi hỏi về *sự bình đẳng* là đặc điểm của giác tính trống rỗng, nhằm tưởng cái trừu tượng này và *cái phải là (Sollen)* của mình là cái thực tồn và cái hợp-lý tính. Lĩnh vực này của tính đặc thù tưởng tượng rằng đó là cái phổ biến, nhưng, trong sự đồng nhất đơn thuần tương đối của mình với cái phổ biến, nó vẫn mãi là tính đặc thù vừa tự nhiên vừa tùy tiện, và, do đó, là tàn dư của trạng thái tự nhiên. Thêm vào đó, chính cái lý tính vốn nội tại ở trong hệ thống của những nhu cầu của con người và sự vận động của chúng sẽ phân thù hệ thống này thành một cái toàn bộ hữu cơ bao gồm những thành tố khác biệt nhau (Xem: §201).

§201

Những phương diện đa tạp vô hạn và những vận động cũng vô hạn và đan quện vào nhau của việc sản xuất và trao đổi *hội tụ lại*^(a) nhờ vào tính phổ biến vốn có trong nội dung của chúng và *dị biệt hóa* thành những đám đông phổ biến, khiến cho sự nối kết toàn bộ này tạo thành *những hệ thống đặc thù của những nhu cầu*, với những phương tiện tương ứng, với sự đa tạp của lao động, những phương cách và thể thức thỏa mãn nhu cầu lẫn việc đào tạo về lý thuyết và thực hành – thành những hệ thống được phân chia riêng biệt dành cho những cá nhân, tức, thành *những tầng lớp*^(b) khác nhau.

Giải thích thêm (H)

Phương cách và thể thức tham gia vào nguồn lực phổ biến là chuyện nhường cho đặc điểm đặc thù của những cá nhân, nhưng sự khác biệt phổ biến của việc đặc thù hóa của xã hội

^(a) sammelt / converge / se rassemblement; ^(b) Stand / estate / état, classe.

dân sự là một cái tất yếu. Nếu cơ sở đầu tiên của Nhà nước là gia đình, thì các tầng lớp (Stände) là cơ sở thứ hai của nó. Các tầng lớp này còn đặc biệt quan trọng, vì những nhân thân riêng tư, tuy vị kỷ, nhưng đều có sự tất yếu phải dựa vào những nhân thân khác. Vì thế, đây chính là cội rễ nối liền sự vị kỷ với cái phổ biến, với Nhà nước; và Nhà nước phải lo liệu sao cho sự nối kết này là một sự nối kết vững chắc và lâu bền.

§202

Dựa theo Khái niệm, các tầng lớp được xác định như sau:

- a. tầng lớp thực thể [bản thể]^(a) hay trực tiếp;**
- b. tầng lớp kiến tạo hình thể^(b) hay phản tư [tầng lớp doanh nghiệp]; và**
- c. tầng lớp phổ biến**

§203

- a) Tầng lớp thực thể có nguồn lực của mình ở trong những sản phẩm tự nhiên của đất đai được nó canh tác –, một đất đai chỉ có thể duy nhất là sở hữu tư nhân, và đòi hỏi không chỉ được khai thác một cách bất định mà phải được định hình^(c) bằng một kiểu khách quan. Do việc lao động và thu hoạch gắn liền với những mùa vụ tự nhiên cá biệt và cố định và sự lệ thuộc của hoa lợi vào đặc điểm luôn biến đổi của quá trình tự nhiên, nên mục đích của nhu cầu là hướng đến một sự dự phòng cho tương lai. | Nhưng vì những điều kiện mà sự dự phòng phải phục tùng, nên trong tính chất của sự sinh tồn ở**

^(a) der substantielle Stand / the substantial estate / la classe substantielle; ^(b) der formelle Stand / the formale estate / la classe formelle; ^(c) eine objektive Formierung / formation of an objective kind / une transformation objective.

đây, sự phản tư và ý chí của cá nhân chỉ giữ một vai trò nhỏ, và, do đó, tâm thế thực thể của cách sinh tồn này, nói chung, là tâm thế của một đời sống đạo đức trực tiếp dựa vào quan hệ gia đình và vào lòng tin cậy lẫn nhau.

Thật có lý khi người ta đã xem việc du nhập nền *nông nghiệp* và, bên cạnh đó, việc du nhập định chế *hôn nhân* như là sự bắt đầu đích thực và việc thiết lập đầu tiên của các Nhà nước. | Bởi nguyên tắc trước mang theo nó việc canh tác đất đai với kết quả là sự tư hữu tư nhân (Xem: *Nhận xét* cho §170). | Và nó đã mang đời sống du mục kiếm ăn nay đây mai đó trở về với sự thanh tĩnh của luật dân sự và sự đảm bảo việc thỏa mãn những nhu cầu. Điều này đi liền với việc giới ước tình yêu giới tính vào hôn nhân, và sợi dây hôn nhân, đến lượt nó, lại được mở rộng để trở thành một sự liên kết phổ biến nội tại (in sich) và *lâu bền*, trong khi nhu cầu biến thành sự *lo toan cho gia đình* cũng như việc chiếm hữu trở thành *của cải của gia đình*. Sự an toàn, sự củng cố, sự thỏa mãn lâu bền những nhu cầu v.v..., – những phẩm tính mà các định chế này [nông nghiệp và hôn nhân] đã khuyến khích ngay từ đầu – không gì khác hơn là những hình thức của tính phổ biến và là những hình thái mà tính lý tính, mục đích tuyệt đối và tối hậu, tự khẳng định trong những đối tượng này.

- Trong bối cảnh này, có gì thú vị hơn là những *sự minh giải* vừa tài tình vừa uyên bác mà ông bạn đáng kính của tôi, Herr Creuser đã bàn về những lễ hội *nông nghiệp*, những ảnh tượng và tế khí của người xưa (nhất là trong Tập Bốn của bộ *Mythologie und Symbolik/Thần thoại và Biểu trưng* của ông)?⁽²⁷⁵⁾ | Trong ý thức của người xưa, việc du nhập

(275) Georg Friedrich Creuser (1771-1858); *Symbolik und Mythologie der alten Völker, besonders der Griechen/Biểu trưng và thần thoại của các dân tộc cổ*

nền nông nghiệp và các định chế gắn liền với nó là những hành vi thần thánh, và vì thế, được đối xử với lòng sùng bái mang tính tín ngưỡng. Một kết quả khác cũng xảy ra trong các tầng lớp khác, đó là tính cách thực thể của tầng lớp này mang lại những biến thái đối với luật dân sự – nhất là đối với việc quản trị và thực thi công lý –, và cũng giống như thế đối với việc giáo dục, đào tạo cũng như với tôn giáo; những sự biến thái này không tác động đến nội dung thực thể, mà chỉ đến hình thức của nó và sự phát triển của sự phản tư.

Giảng thêm (H)

Trong thời đại chúng ta, nền kinh tế [nông nghiệp] cũng được điều hành theo cùng cách phản tư như một nhà máy, và, do đó, có tính cách giống như với tầng lớp thứ hai và đối lập lại với tính cách tự nhiên của riêng nó. Tuy nhiên, tầng lớp thứ nhất này vẫn sẽ luôn giữ lối sống gia trưởng và tâm thế thực thể [bản thể] gắn liền với nó. Ở đây, con người phản ứng với xúc cảm trực tiếp đối với cái gì được cho và được nhận; họ biết ơn Thượng đế về điều ấy và sống trong đức tin và lòng tin cậy rằng sự tốt lành này sẽ mãi tiếp tục. Những gì họ nhận được là đủ cho họ; họ tiêu xài đi và rồi họ sẽ lại có. Đó là một tâm thế giản đơn không bận tâm đến việc làm giàu, vì thế có thể mô tả họ như sự phong lưu cổ xưa, tiêu dùng những gì có sẵn đó. Nơi tầng lớp này, giới Tự nhiên là chủ đạo, còn sự cần cù của con người là yếu tố phụ thuộc, trong khi đó, ở tầng lớp thứ hai, chính giác tính là cái bản chất, còn sản vật tự nhiên có thể chỉ được xem như là vật liệu mà thôi.

đại, nhất là của người Hy Lạp (Leipzig: Leske, 1810-1812, 4 tập). Sinh thời, Creuzer còn được chứng kiến hai lần tái bản: lần hai (1819-1822) và lần ba (1836-1843).

§204

b) *Tầng lớp doanh nghiệp [công-thương nghiệp]^(a)* có nhiệm vụ *kiến tạo hình thức* cho những sản vật tự nhiên, và sự sinh tồn của họ dựa vào *lao động*, sự *phản tư* và giác tính cũng như cốt yếu dựa trên sự trung giới của những nhu cầu và lao động của những người khác. Những gì tầng lớp này sản xuất và hưởng thụ chủ yếu là nhờ vào *chính mình* và *hoạt động* của chính mình.

- Công việc của tầng lớp này, đến lượt mình, lại được phân chia thành:

1. *tầng lớp thủ công nghiệp^(b)*, tiến hành công việc một cách cụ thể để đáp ứng những nhu cầu cá biệt và theo yêu cầu của những cá nhân [cá biệt];

2. *tầng lớp chế tạo^(c)*, tiến hành công việc trừu tượng hơn của sản xuất đại trà, cung ứng những nhu cầu cá biệt nhưng lại có tính phổ biến hơn về mặt cầu; và

3. *tầng lớp thương nghiệp^(d)* hoạt động trao đổi những sản phẩm riêng biệt cho nhau, chủ yếu thông qua phương tiện trao đổi phổ biến, đó là tiền tệ, trong đó giá trị trừu tượng của mọi hàng hóa được hiện thực hóa.

^(a) Der Stand des Gewerbes / the estate of trade and industry / la classe industrielle; ^(b) Handwerksstand / the estate of craftsmanship / classe der artisans; ^(c) Fabrikantenstand / the estate of manufacturers / classe de fabricants; ^(d) Handelsstand / the estate of commerce / classe des commerçants.

Giảng thêm (H)

Trong tầng lớp doanh nghiệp [công và thương nghiệp], cá nhân phải dựa vào chính mình, và cảm xúc về mình^(a) này mật thiết gắn liền với đòi hỏi về một tình trạng [trong đó] pháp quyền [được tôn trọng]. Vì thế, cảm thức về sự tự do và trật tự nảy sinh chủ yếu ở các thành thị. Tầng lớp thứ nhất [tầng lớp thực thể, nông nghiệp], ngược lại, có ít nhu cầu suy tưởng về chính mình: điều nó thu hoạch được là một quả tặng xa lạ, một quả tặng của Tự nhiên. | Cảm giác này về sự phụ thuộc là cơ bản đối với tầng lớp này và có thể dễ dàng đi liền với việc sẵn sàng chấp nhận những gì đến với mình từ tay của những người khác. Do đó, tầng lớp thứ nhất hướng nhiều hơn đến sự phục tùng, còn tầng lớp thứ hai đến sự tự do.

§205

- c) *Tầng lớp phổ biến lấy những lợi ích phổ biến của xã hội làm công việc của mình.* Vì thế, tầng lớp này phải được thoát ly khỏi lao động để thỏa mãn trực tiếp các nhu cầu của mình, hoặc nhờ có nguồn lực [tài sản] riêng, hoặc được nhận một sự đền bù từ Nhà nước do hoạt động đã làm cho Nhà nước, khiến cho lợi ích riêng được thỏa mãn thông qua lao động của mình cho cái phổ biến.

§206

Một mặt, các tầng lớp, như là tính đặc thù đã trở nên khách quan cho chính mình, được phân chia theo cách trên thành

^(a) Selbstgefühl / this feeling of selfhood / sentiment qu'il a de lui-même.

những loại khái quát phù hợp với Khái niệm. | Nhưng, mặt khác, việc cá nhân mỗi người thuộc về tầng lớp đặc thù nào lại chịu ảnh hưởng bởi tố chất tự nhiên, nguồn gốc xuất thân và các hoàn cảnh, mặc dù yếu tố quy định cơ bản và tối hậu là ý kiến chủ quan và ý chí tùy tiện đặc thù. | Ý chí này [muốn] mang lại cho chính quyền, sự cống hiến và vinh dự trong lĩnh vực này, khiến cho những gì xảy ra trong lĩnh vực này thông qua sự tất yếu bên trong thì cũng đồng thời được trung giới bởi ý chí tùy tiện; và, đối với ý thức chủ quan, điều ấy mang hình thái như là sản phẩm của chính ý chí của mình⁽²⁷⁶⁾.

Ngay trong phương diện này và liên quan đến nguyên tắc của tính đặc thù và ý chí tùy tiện chủ quan, tỏ ra có sự khác biệt giữa đời sống chính trị của Phương Đông và Phương Tây, giữa thế giới cổ đại và thế giới hiện đại. Đối với Phương Đông và thế giới cổ đại, sự phân chia thành những tầng lớp cũng được thiết lập một cách khách quan, bởi việc phân chia ấy tự-mình là hợp-lý tính. Nhưng, nguyên tắc về tính đặc thù chủ quan, qua sự kiện ấy, lại không có được quyền của mình, vì, chẳng hạn, việc những cá nhân thuộc về tầng lớp nào phụ thuộc vào ý chí của nhà cầm quyền, như trong “Nhà nước Cộng hòa” của Platon (*Cộng hòa*, quyển III), hoặc chỉ do nguồn gốc sinh đẻ,

⁽²⁷⁶⁾ Khi Hegel viết điều này, quyền tự do lựa chọn nghề nghiệp mới có hơn mười năm ở nước Phổ và là một vấn đề còn tranh cãi. *Bộ Luật Phổ* năm 1794 còn buộc dân chúng phải thuộc về tầng lớp mà mình xuất thân (Phần I, Điều I, §6). Điều này được thay đổi nhờ các cải cách kinh tế của Stein vào năm 1808, phần lớn được đề xuất bởi Theodor von Schön (1773-1856). Được tác động bởi học thuyết kinh tế tự do của Adam Smith và nhà kinh tế chính trị học Đức Christian Jakob Kraus (1753-1807), các cải cách này xóa bỏ tình trạng nông nô cùng với các sự độc quyền của phường hội. Xem: Friedrich Meinecke, *The Age of German Liberation 1795-1815* (1906), bản dịch tiếng Anh của Peter Paret (Berkeley: University of California Press 1977, Chương 5). (dẫn theo H.B. Nisbet).

như trường hợp Ấn Độ với *hệ thống các đẳng cấp*⁽²⁷⁷⁾. Không có được vị trí của mình ở trong tổ chức của cái toàn bộ và không được hòa giải với nó, tính đặc thù chủ quan – bởi nó cũng là một mômen bản chất – tỏ ra như là một nguyên tắc thù địch, như một yếu tố của sự làm đổ bại trật tự xã hội (Xem: *Nhận xét* cho §185). Hoặc nó sẽ vứt bỏ trật tự xã hội như trong các Nhà nước Hy Lạp và trong Cộng hòa La Mã; hoặc, nếu trật tự xã hội vẫn còn sống sót như một quyền lực cai trị – hoặc như là một quyền lực tôn giáo –, nó tỏ ra là một sự đổ bại bên trong và một sự thoái hóa hoàn toàn, như ở mức độ nào đó tại *Sparta* hay đến nay vẫn còn hoàn toàn như thế tại *Ấn Độ*.

- Nếu tính đặc thù chủ quan được bảo tồn ở trong trật tự khách quan và phù hợp với nó, nếu quyền của nó cũng được thừa nhận tương xứng, nó trở thành nguyên tắc kích hoạt xã hội dân sự và cũng cho phép sự phát triển của hoạt động tư duy, của sự cống hiến và vinh dự. Khi ta thừa nhận quyền của sự tự do lựa chọn của cá nhân như là *cái trung giới* giữa cá nhân với những gì là tất yếu và hợp-lý tính trong xã hội dân sự và trong Nhà nước, thì ta có được sự quy định gần gũi nhất với điều mà ta gọi chung là *sự tự do* (Xem: §121).

§207

Cá nhân chỉ đạt được hiện thực khi đi vào *sự tồn tại-hiện có* (*Dasein*) nói chung, và, do đó, đi vào *tính đặc thù nhất định*; theo

⁽²⁷⁷⁾ Xem §185, chú thích 268. Hệ thống đẳng cấp Ấn Độ được điển chế hóa trong *luật Manu* (khoảng 200 tr. CN). Nó điều chỉnh các quan hệ giữa các đẳng cấp: giáo sĩ (*brahmin*), chiến binh và những nhà cai trị (*ksatriya*), nông dân, thợ thủ công và thương nghiệp (*vaisiya*), lao động (*sudra*) và “hạ tiện” (*chandala*). Xem: VPG 180-185/144-148.

đó, cá nhân phải tự giới hạn chính mình một cách *duy nhất* vào một trong những lĩnh vực *đặc thù* của nhu cầu. Vì vậy, tâm thế đạo đức bên trong hệ thống này là tâm thế của sự *tôn trọng pháp luật* và *danh dự của tầng lớp mình*, khiến cho mỗi cá nhân, qua [tiến trình của] sự tự-quy định, biến mình thành một thành viên của một trong những mômen của xã hội dân sự thông qua hoạt động, sự chăm chỉ, và kỹ năng cũng như giữ vững được năng lực ấy; và chỉ thông qua sự trung giới này với cái phổ biến mà cá nhân lo liệu được cho mình và nhận được sự *thừa nhận* trong mắt mình cũng như trong mắt những người khác.

- *Luân lý* có chỗ đứng đích thực trong lĩnh vực này, [vì đó là] nơi sự phản tư về những hành động chính mình, về những mục đích của sự an lạc và của những nhu cầu đặc thù giữ vị trí chủ đạo, và là nơi sự bất tất trong việc thỏa mãn những nhu cầu biến sự hỗ trợ cá biệt – cũng là bất tất – thành nghĩa vụ.

Thoạt đầu – nghĩa là, đặc biệt trong khi còn trẻ – cá nhân chống lại sự hình dung phải khép mình trong một tầng lớp đặc thù, và xem đó là một sự hạn chế đối với vận mệnh phổ biến của mình và như là một sự tất yếu *thuần túy* ngoại tại. Đó là hậu quả của sự tư duy trừu tượng, dừng lại ở cái phổ biến và, vì thế, không đạt tới hiện thực; cá nhân không thừa nhận rằng Khái niệm, để có thể *hiện hữu*, trước hết phải đi vào trong sự phân biệt giữa Khái niệm và thực tại của nó; tức, đi vào tính quy định và tính đặc thù (Xem: §7), và rằng chỉ có như thế thì tư duy trừu tượng mới đạt tới hiện thực và tính khách quan đạo đức mà thôi.

Giải thích thêm (H)

Khi ta nói rằng một con người phải là một ai đó, ý ta muốn nói rằng người ấy phải thuộc về một tầng lớp đặc thù; bởi “là một ai đó” có nghĩa rằng người ấy có một tồn tại thực thể. Một con

người không có tầng lớp thì chỉ là một nhân thân riêng tư chứ không có tính phổ biến hiện thực. Mặt khác, cá nhân riêng lẻ trong tính đặc thù của mình có thể thấy chính mình như là cái phổ biến và tin rằng mình bị hạ thấp khi đã trở thành một thành viên của một tầng lớp. Đó là quan niệm sai lầm, khi cho rằng cái gì đạt được một sự tồn tại-hiện có (Dasein) vốn tất yếu với mình thì qua đó là bị hạn chế và đánh mất chính mình.

§208

Nguyên tắc của hệ thống những nhu cầu này – như là nguyên tắc của tính đặc thù riêng biệt của cái biết và cái muốn – chứa đựng trong lòng nó tính phổ biến *tự-mình-và-cho-mình*, tức, tính phổ biến của *sự tự do*, nhưng, chỉ mới một cách *trừu tượng*, và, vì thế, là *quyền sở hữu*. Tuy nhiên, ở đây, quyền này không còn hiện diện đơn thuần [ở tình trạng] *tự-mình*, trái lại, trong hiện thực có giá trị hiệu lực của nó, như là *sự bảo vệ sở hữu* thông qua *việc quản trị và thực thi công lý*.

B. VIỆC QUẢN TRỊ VÀ THỰC THI CÔNG LÝ^(a)

§209

Cái [yếu tố] tương quan^(b) của quan hệ tương tác giữa những nhu cầu và lao động để thỏa mãn những nhu cầu này bao hàm trước hết sự phản tư-vào-trong-mình của nó như là tính nhân thân vô hạn nói chung, tức, như là pháp quyền (trừu tượng). Nhưng, chính lĩnh vực của cái tương quan – như là lĩnh vực của sự giáo dục, đào luyện – mới mang lại cho pháp quyền sự tồn tại-hiện có (Dasein), trong đó nó là cái được thừa nhận, được biết và được mong muốn một cách phổ biến, và, trong đó, thông qua sự trung giới của việc được biết và được mong muốn này, nó có giá trị hiệu lực và hiện thực khách quan.

Sở dĩ tôi được lĩnh hội như là một nhân thân *phổ biến*, trong phương diện đó, *tất cả* [mọi người] đều đồng nhất, đó là nhờ sự giáo dục, đào luyện, nhờ có *tư duy* như là ý thức về cái cá biệt [cá nhân] trong hình thức của tính phổ biến. *Một con người có giá trị như một con người là vì đó là một con người*, chứ không phải vì người ấy là một người [theo đạo] Do Thái, người Công giáo, người Tin Lành, người Đức, người Ý v.v... Ý thức này – và đây là mục tiêu của *tư duy* -- có một tầm quan trọng vô hạn, – và chỉ thành khiếm khuyết nếu khư khư bám vào một quan niệm cứng nhắc – chẳng hạn, như là *thuyết "công dân thế giới"*^(c) để đối lập lại với đời sống *cụ thể* của Nhà nước.

^(a) die Rechtspflege / the Administration of Justice / l'administration de la justice; ^(b) das Relative / the relativity / l'élément relatif; ^(c) Kosmopolitismus / cosmopolitanism / cosmopolitisme.

Giải thích thêm (H)

Một mặt, chính thông qua hệ thống của tính đặc thù mà pháp quyền trở nên cần thiết một cách ngoại tại như là một sự bảo vệ cho tính [lợi ích] đặc thù. Cho dù nguồn gốc của nó ở trong Khái niệm, nhưng pháp quyền chỉ đi vào sự hiện hữu (Existenz) là bởi nó có lợi trong quan hệ với những nhu cầu. Để hiểu được pháp quyền bằng tư tưởng, ta phải được giáo dục, đào luyện để biết tư duy chứ không mãi khép mình trong lĩnh vực đơn thuần cảm tính; ta phải áp dụng thích hợp tính phổ biến vào cho những đối tượng và, cũng thế, điều chỉnh ý chí của chính mình cho phù hợp với một cái [nguyên tắc] phổ biến. Chỉ sau khi con người đã khám phá ra vô số những nhu cầu, và khi việc sở đắc những nhu cầu này đã quện chặt với việc thỏa mãn chúng, thì mới có năng lực xây dựng nên những đạo luật ^(a).

§210

Hiện thực khách quan của pháp quyền một phần ở chỗ ý thức biết đến nó, phần khác là ở chỗ nó có sức mạnh của hiện thực, có giá trị hiệu lực [hiện hành] và, vì thế, cũng trở thành được biết như là có giá trị hiệu lực phổ biến.

a. Pháp quyền hay Công lý như là pháp luật ^(b)**§211**

Một khi pháp quyền tự-mình được thiết định vào trong sự tồn tại-hiện có (Dasein) khách quan – tức, được quy định bằng tư

^(a) Gesetze / laws / des lois; ^(b) Das Recht als Gesetz / Right as Law / le droit comme loi.

tưởng cho ý thức và được *nghe biết*^(a) về cái gì là công chính và có giá trị hiệu lực –, nó trở thành *pháp luật*^(b); và thông qua sự quy định này, pháp quyền hay công lý (Recht) trở thành pháp luật *thực định* nói chung.

Thiết định một điều gì như là *phổ biến* – tức, mang nó đến với ý thức như là một cái phổ biến – thì, như ai cũng biết, đó chính là *tư duy* (Xem: Các *Nhận xét* cho §§13 và 21 ở trước). | Khi nội dung, bằng cách này, được quy về hình thức đơn giản nhất của nó, nó đã có được *tính quy định* cuối cùng. Chỉ khi pháp quyền hay công lý trở thành pháp luật, thì cái gì là công chính mới mang *hình thức* của tính phổ biến lẫn tính quy định đúng thật của mình. Như thế, tiến trình *lập pháp* không nên được hình dung đơn thuần bằng một trong các mômen của nó, đó là điều gì đó được ban bố như là một quy tắc ứng xử có giá trị hiệu lực cho mọi người, mà điều quan trọng hơn chính là mômen nội tại và bản chất, đó là, việc *nhận thức về nội dung* trong *tính phổ biến nhất định* của nó. Bởi lẽ chỉ có thứ vật mới có luật lệ của nó như là bản năng, trong khi chỉ có con người mới có chúng như là *tập quán*^(c), nên cũng chứa đựng mômen của việc *được suy tưởng* và *được biết*. Sự khác biệt giữa chúng [những tập quán] và những đạo luật chỉ đơn giản là ở chỗ cái trước được biết đến theo kiểu chủ quan và bất tất, cho nên tự chúng là bất định hơn, và tính phổ biến của tư tưởng lại mờ đục hơn; thêm vào đó, việc hay biết^(d) đến mặt này hay mặt kia của pháp quyền hay đến pháp quyền nói chung, là sở hữu ngẫu nhiên của một số ít người. Quan niệm cho rằng những luật lệ ấy, vì mang hình thức của những tập quán, nên đáng

(a) bekannt / “known” / connu; (b) Gesetz / law / le loi [ở đây Hegel lại khai thác sự gần gũi về từ nguyên để cho thấy một sự gần gũi: đó là chữ “Gesetz” (“pháp luật”, “đạo luật”) mang dư âm của quá khứ phân từ “gesetzt” (“được thiết định”)]; (c) Gewohnheit / custom / la coutume; (d) die Kenntnis / cognizance / la connaissance.

được ưu tiên hơn để đi vào cuộc sống, là một ảo tưởng, bởi những luật lệ hiện hành của một quốc gia không phải ngưng không còn là những tập quán chỉ đơn thuần vì chúng đã được viết ra và được tập hợp lại (vả lại, ngày nay người ta thường nói nhiều nhất đến *sự sống* và *đi vào cuộc sống* ở những nơi chỉ có chất liệu và những tư tưởng ít *sự sống* nhất!). Khi những luật lệ của tập quán rút cục đi đến chỗ được sưu tập và tập hợp lại – điều vốn đã phải xảy ra thật sớm nơi dân tộc nào đã đạt được một trình độ đào luyện văn hóa nào đó – thì bộ sưu tập này là một *Bộ Luật*, song vì lẽ nó chỉ mới là một sự tập hợp, nên không tránh khỏi các đặc điểm là tính *vô-thể thức*, tính bất định và tính không hoàn chỉnh. Sự khác biệt chủ yếu của nó với một *Bộ luật* đúng nghĩa là ở chỗ, trong *Bộ luật* đúng nghĩa, những nguyên tắc của pháp quyền trong *tính phổ biến* của chúng, và, do đó, trong *tính xác định* của chúng được lĩnh hội và diễn đạt bằng *tư tưởng*. Ta đều biết rằng *Luật quốc gia*^(a) của nước Anh (hay còn gọi là “*Common Law*”) bao gồm những *statutes* (những luật hình thức [thành văn]) và cái gọi là luật bất-thành văn; tuy nhiên, luật bất-thành văn này cũng được viết ra và để biết về nó, ta chỉ có thể phải đọc nó mà thôi (trong nhiều bộ sách khổng lồ!). Tuy nhiên, sự hỗn độn cũng khổng lồ không kém ở nước Anh cả về việc quản trị và thực thi luật pháp lẫn trong bản thân Sự việc đã được những chuyên gia thành thạo nhất mô tả⁽²⁷⁸⁾. Họ đặc biệt lưu ý đến tình hình là, vì lẽ luật bất-thành văn này được chứa đựng trong những phán quyết của tòa án và thẩm phán, nên các thẩm

^(a) Englands Landrecht oder gemeines Recht / the law of the land (or common law) of England / le droit national de l'Angleterre ou “common law”.

⁽²⁷⁸⁾ Công trình nghiên cứu nổi tiếng nhất về đề tài này là quyển *Commentaries on the Law of England (1765-1769)* (Chicago: Chicago University Press 1979, 4 tập) của Sir William Blackstone (1723-1780). Về quan hệ giữa *lex scripta* (luật thành văn) và *lex non scripta* (luật bất-thành văn, do các tiền lệ pháp lý), Xem *Commentaries*, đã dẫn I, 63.

phán luôn hành xử như là *những kẻ lập pháp*⁽²⁷⁹⁾; họ vừa dựa vào quyền uy của những vị tiền nhiệm – vì những vị này cũng chẳng làm gì hơn là ban bố luật bất-thành văn –, vừa *độc lập* với quyền uy ấy, bởi bản thân họ là hiện thân của luật bất-thành văn, và, do đó, có quyền phán xét xem liệu những quyết định trước đó có phù hợp với luật bất-thành văn hay không.

- Một sự hỗn loạn tương tự ắt cũng đã có thể nảy sinh trong việc quản trị pháp luật trong thời Đế chế La Mã hậu kỳ do những quyền uy dị biệt nhau giữa tất cả những luật gia nổi tiếng nếu không có quyết định sáng suốt của một hoàng đế ban bố một công cụ tra cứu nổi danh với tên gọi “*Luật về sự trích dẫn*”^{(a)(280)}, bằng cách tạo ra một hội đồng có tính hữu hảo giữa những luật gia *đã qua đời từ lâu* với chế độ bỏ phiếu theo đa số và có một vị chủ tịch hội đồng (Xem: *Römische Rechtsgeschichte/Lịch sử Luật La Mã*, 1799, §345 của Hugo)⁽²⁸¹⁾.
- Việc phủ nhận năng lực của một quốc gia văn minh hay của tầng lớp chuyên gia pháp lý trong quốc gia ấy trong việc soạn ra một Bộ luật quả là một trong những sự nhục mạ nặng nề

^(a) Zitiergesetz / law of citations / loi sur les citations.

⁽²⁷⁹⁾ So sánh với lưu ý sau đây của Francis Bacon về quyền của thẩm phán: “Các thẩm phán cần nhớ rằng nhiệm vụ của họ là *Jus dicere* [công bố luật] chứ không phải *Jus dare* [ban hành luật], là *giải thích luật* chứ không phải *làm luật*” (Francis Bacon, *The Essays*, ed. M. Kiernan, 56: Of Judicature, tr. 165). (theo H.B. Nisbet).

⁽²⁸⁰⁾ Xem chú thích (281).

⁽²⁸¹⁾ “*Luật trích dẫn*” được hoàng đế Valentinian III (trị vì 425-455) ban bố năm 446. Theo đó, để quyết định, có thể trích dẫn năm nhà luật học La Mã: *Papinian, Paul, Gaius, Ulpian* và *Modestin*. Khi các quyền uy này không nhất trí, sẽ chọn theo đa số và lấy ý kiến của *Papinian* làm ý kiến chủ đạo.

nhất đối với cả hai⁽²⁸²⁾, bởi điều này tuyệt nhiên không đòi hỏi phải sáng tạo ra một hệ thống luật pháp với một *nội dung mới mẻ*, mà chỉ đòi hỏi rằng nội dung pháp luật hiện có phải được thừa nhận trong *tính phổ biến nhất định* của nó, – tức, được nắm bắt bằng *tư tưởng* – và sau đó, được áp dụng vào những trường hợp đặc thù.

Giải thích thêm (H, G)

Mặt trời và những hành tinh cũng có những định luật của chúng, nhưng chúng không hề hay biết. Những người đã man bị ngự trị bởi những động cơ cảm tính, những tập tục (Sitten) và xúc cảm, nhưng họ cũng không ý thức gì về chúng. Một khi pháp quyền được thiết định và được biết, mọi sự bất tất của cảm xúc và tư kiến, mọi hình thức của sự trả thù, thương hại và ích kỷ đều mất hết để cho chỉ duy có pháp quyền đạt được tính quy định đúng thật của nó và đến với vinh dự nó đáng được hưởng. Chỉ thông qua việc rèn luyện kỷ luật đối với năng lực lĩnh hội thì năng lực này mới vươn đến được tính phổ biến. Những sự xung đột nảy sinh trong việc áp dụng luật pháp, đó là chỗ dành cho đầu óc của quan tòa; điều này là hoàn toàn cần thiết, vì nếu không thế, việc thực thi luật pháp ắt trở thành một tiến trình hoàn toàn mang tính máy móc. Nhưng đi quá xa đến chỗ loại bỏ tất cả những sự xung đột này bằng cách chỉ còn biết dựa

⁽²⁸²⁾ Đây là luận điểm chủ yếu của Karl Friedrich von Savigny trong *Vom Beruf unserer Zeit für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft* (1815). (Bản dịch tiếng Anh của Abraham Hayward: *Of the Vocation of our Age for Legislation and Jurisprudence* (New York: Argo, 1975) rằng người Đức không nên theo gương người Pháp để diễn lệ hóa luật pháp của mình. Savigny đáp trả quyển *über die Notwendigkeit eines allgemeinen bürgerlichen Rechts in Deutschland/Về sự cần thiết của một bộ luật dân sự phổ quát cho nước Đức* (1814) của Anton Friedrich Justus Thibaut (1772-1840), bạn của Hegel. Xem §3. Nhưng, trong thực tế, Savigny sẽ là cha đẻ của Bộ luật dân sự Đức hiện hành.

vào sự tự do làm theo ý mình của quan tòa lại là một giải pháp còn tệ hại hơn, bởi những sự xung đột là cố hữu ở trong tư tưởng, trong ý thức suy tưởng và phép biện chứng của nó, trong khi quyết định đơn thuần của một vị quan tòa ắt chỉ là tùy tiện mà thôi. Người ta thường lập luận để bảo vệ luật pháp theo tập quán rằng nó có một chất lượng sống động, nhưng, chất lượng sống động này, tức, sự đồng nhất giữa sự quy định với chủ thể, không phải là toàn bộ bản chất của Sự việc; pháp quyền phải được biết bởi tư tưởng; nó phải là một hệ thống trong chính nó, và chỉ có như thế nó mới có thể có một tính giá trị hiệu lực nào đó trong các dân tộc văn minh. Nếu gần đây lại có người phủ nhận rằng các quốc gia có sự mệnh phải ban hành luật pháp, thì điều ấy không chỉ là xúc phạm mà còn điên rồ nữa, bởi nó thậm chí không tin vào những cá nhân có tài năng sẽ quy được số lượng vô hạn những luật lệ hiện có thành một hệ thống mạch lạc, bất chấp yêu cầu bức bách vô hạn của thời đại chúng ta là phải hệ thống hóa chúng lại, tức là, nâng chúng lên cái phổ biến. Lại cũng cho rằng tập hợp những phán quyết (án lệ) như trong bộ *corpus juris*⁽²⁸³⁾ là có giá trị nhiều hơn một Bộ luật được soạn thảo theo cách tổng quát nhất, với lý do rằng những phán quyết như thế bao giờ cũng còn lưu giữ lại một tính đặc thù nào đó và có dính líu với lịch sử mà ta không muốn bỏ đi. Nhưng, những bộ sưu tập như thế tại hai như thế nào, việc thực hành của luật pháp nước Anh đã cho thấy rõ mười mươi.

§212

Trong sự đồng nhất này của cái tồn tại-tự-mình và cái tồn tại-được-thiết-định, thì chỉ có cái gì là *luật pháp*^(a) mới có sức mạnh ràng buộc như là *pháp quyền* [hay công lý]^(b). Một khi cái tồn tại-

(a) Gesetz / law / loi; (b) Recht / right / droit.

(283) Xem §3.

được-thiết-định tạo nên phương diện của sự tồn tại-hiện-có (Dasein), thì trong đó sự bất tất của ý chí riêng tư lẫn các yếu tố đặc thù khác cũng có thể chen vào, khiến cho luật pháp có thể khác về nội dung với pháp quyền [hay công lý] tự-mình.

Vì thế, trong pháp quyền thực định, cái gì là *hợp pháp*^(a) chính là nguồn gốc để nhận thức cái gì là *pháp luật*^(b), hay chính xác hơn, là cái gì *đúng thật*^(c); trong chừng mực đó, khoa luật học thực định là một khoa học lịch sử, lấy quyền uy làm nguyên tắc của mình. Còn những gì khác có thể xảy ra, là công việc của giác tính [của việc hiểu] và thuộc về trật tự bên ngoài, sự kết hợp, hệ quả, sự áp dụng tiếp theo v.v... và v.v... khi giác tính bàn đến bản tính của bản thân Sự việc, thì các lý thuyết (chẳng hạn lý thuyết về luật hình sự) cho thấy nó tệ hại như thế nào với lập luận “lý sự” của nó^(d).

- Một mặt, khoa học thực định không chỉ có quyền mà có cả nghĩa vụ nhất thiết là diễn dịch trong mọi chi tiết từ những dữ kiện thực định của nó những sự phát triển lịch sử và những sự áp dụng lẫn những sự phân nhánh của những quy định có sẵn của luật pháp cho đến tận những hậu quả của chúng; nhưng mặt khác, nếu sau tất cả những sự chứng minh ấy, người ta thử hỏi có quy định nào của pháp luật là *hợp-lý tính*, những người làm việc với môn khoa học này ít ra cũng không nên hoàn toàn lấy làm ngạc nhiên, cho dù họ xem câu hỏi này là *câu hỏi “ngang phè”*, xa lạ với họ! (Về việc “*Hiểu*”, Xem: *Nhận xét* cho §3).

^(a) gesetzmäßig / legal / légal; ^(b) Recht / right / droit; ^(c) was Rechtens ist / what is lawful / ce qui est de droit; ^(d) was er mit seinem Raisonement aus Gründen anrichtet / what mischief it can do with its deductive reasoning / montrent ce qu'il est capable de faire en raisonnant sur les principes.

§213

Trong khi pháp quyền đi vào *sự tồn tại-hiện có (Dasein)* thoát đầu trong hình thức của cái gì *được thiết định*, nó cũng hiện hữu về *mặt nội dung* khi nó được *áp dụng* vào cho *chất liệu* của xã hội dân sự – vào cho những mối quan hệ và những loại hình khác nhau của sở hữu và hợp đồng trong tính đa tạp và phức tạp tăng lên đến vô hạn của chúng –, và vào cho những mối quan hệ đạo đức dựa trên xúc cảm, tình yêu và lòng tin cậy (nhưng chỉ trong chừng mực những điều này chứa đựng phương diện pháp quyền trừu tượng – Xem §159). Vì lẽ luân lý và những quy điều luân lý liên quan đến ý chí trong tính chủ thể và đặc thù riêng biệt nhất của ý chí, nên chúng *không thể* là đối tượng của việc lập pháp thực định. Các chất liệu xa hơn [cho nội dung thực định của pháp quyền] sẽ được cung cấp bởi những quyền và nghĩa vụ ra đời từ bản thân sự quản trị và thực thi công lý, từ Nhà nước v.v...

Giải thích thêm (H)

Trong các mối quan hệ cao hơn của hôn nhân, tình yêu, tôn giáo và Nhà nước, chỉ những phương diện nào mà từ bản tính có thể có một kích thích ngoại tại thì mới có thể trở thành đối tượng của sự lập pháp. Tuy nhiên, sự lập pháp của các dân tộc khác nhau cũng dị biệt rất lớn trên phương diện này. Chẳng hạn, nhà nước Trung Quốc có một đạo luật buộc người chồng phải yêu thương người vợ cả hơn những người vợ khác. Nếu phạm tội, người chồng bị phạt đánh trượng. Trong những sự lập pháp ngày xưa cũng có nhiều quy định tương tự liên quan đến lòng trung thành và sự lương thiện vốn không phù hợp với bản tính của luật pháp, bởi chúng hoàn toàn áp dụng cho lĩnh vực nội tâm. Chỉ duy nhất trong trường hợp tuyên thệ, nơi những sự việc được quy về cho lương tâm, thì sự lương thiện và lòng trung thành mới được tính đến như là cái gì có tính thực thể.

§214

Nhưng, ngoài việc áp dụng vào cho *cái đặc thù*, thì sự tồn tại được quy định của pháp quyền [tức pháp luật thực định] cũng được áp dụng vào cho *trường hợp cá biệt*. Ở đây, nó đi vào trong lĩnh vực của *cái Lượng*, là cái không được Khái niệm quy định (tức là, cái Lượng xét cho riêng nó [für sich], hay như là sự quy định về giá trị khi một lượng được trao đổi với một lượng khác). Tính quy định của Khái niệm chỉ mang lại một ranh giới khái quát, bên trong đó có thể du di qua lại. Nhưng, sự du di này phải bị cắt đứt nếu cái gì đó [cá biệt] đã được hiện thực hóa, ở điểm mà một quyết định bất tất và tùy tiện đã đạt tới trong khuôn khổ ranh giới đã nói.

Cái phổ biến *không tập trung* chỉ vào cái đặc thù mà còn vào trường hợp cá biệt, – tức, trong sự áp dụng trực tiếp của nó –, chính đó là phương diện *thuần túy thực định* của luật pháp. Không thể dùng *lý tính* để xác định hoặc áp dụng một quy định rút ra từ Khái niệm để quyết định xem hình phạt nào mới là công chính: đánh bốn mươi hèo hay ba mươi chín hèo, phạt tiền năm Taler hay bốn Taler và hai mươi ba Groschen⁽²⁸⁴⁾, phạt tù một năm hay 364 ngày hay một năm cộng thêm một, hai hay ba ngày. Và quả là một sự bất công khi chỉ thêm một hào, một Taler hay một Groschen, nhiều hay ít hơn một tuần hay một ngày phạt tù.

- Chính bản thân lý tính thừa nhận rằng sự bất tất, mâu thuẫn và vẻ ngoài quả là có lĩnh vực và quyền của chúng ở đây (*nhưng bị hạn chế!*), và nó không nỗ lực làm cho những sự mâu thuẫn ấy trở thành một sự ngang bằng và công chính; ở đây, mối quan tâm duy nhất là quan tâm về việc *hiện thực hóa*, quan

⁽²⁸⁴⁾ Đồng tiền Đức thời Hegel: 24 Groschen (xu) ăn một Reichtaler (đồng).

tâm rằng một loại quy định và quyết định nào đó phải đạt được, bất kể điều này được tiến hành như thế nào (tất nhiên, *bên trong một ranh giới nhất định*). Quyết định này thuộc về sự tự-xác tín hình thức, thuộc về tính chủ quan trừu tượng, có thể dựa trên khả năng dừng lại – *bên trong những ranh giới được cho* – và giải quyết sự việc để sự việc được giải quyết, hoặc dựa trên những lý do quy định như chọn con số *tròn* hoặc con số bốn mươi trừ một.

- Bản thân Sự việc không bị ảnh hưởng gì nếu luật pháp không quy định thật rõ những gì hiện thực đòi hỏi mà dành việc đó cho quan tòa quyết định và chỉ đơn thuần *hạn chế* quan tòa ở [hình phạt] *tối đa và tối thiểu*; vì bản thân cái tối đa và tối thiểu này là các con số tròn, và chúng không triệt tiêu yêu cầu của quan tòa lấy một quyết định hữu hạn và *thuần túy* thực định, trái lại, giao cho quan tòa như một trách vụ cần thiết vì không thể làm khác được.

Giải thích thêm (H, G)

Một phương diện cơ bản nơi các đạo luật và việc thực thi pháp luật là chúng chứa đựng sự bất tất, ở chỗ điều luật là một sự quy định tổng quát cần được áp dụng vào cho trường hợp cá biệt. Nếu ai đó muốn tuyên bố chống lại sự bất tất này thì người đó chỉ nói lên một sự trừu tượng mà thôi. Chẳng hạn, phương diện lượng của một hình phạt không thể được làm cho hoàn toàn tương ứng với bất kỳ sự quy định [định nghĩa] nào về mặt Khái niệm, và bất kỳ điều gì được quyết định về phương diện này cũng luôn mang tính tùy tiện. Nhưng, bản thân sự tùy tiện này là cần thiết; và nếu ta dùng nó như một luận cứ chung chung để chống lại một bộ luật, chẳng hạn, dựa vào lý do rằng bộ luật như thế là không hoàn hảo, ta đã không thấy được rằng ở phương diện này, sự hoàn hảo là không thể nào đạt được, và vì thế, phải chấp nhận hiện trạng.

b. Sự tồn tại-hiện có (Dasein) của Luật pháp**§215**

Vì luật pháp có giá trị ràng buộc, nên, từ quan điểm về quyền của Tự-y thức (Xem: *Nhận xét* cho §132), cần thiết phải làm cho những điều luật được mọi người *biết đến một cách phổ biến*.

Treo những luật lệ lên thật cao khiến không người dân nào đọc được như nhà độc tài Dionysius đã làm⁽²⁸⁵⁾ là một điều phản công lý không khác gì việc đào sâu chôn chặt chúng vào dưới những quyển sách uyên bác khổng lồ và những bộ sưu tập những án lệ dựa trên những phán quyết, ý kiến, thực hành khác nhau v.v..., hoặc viết bằng tiếng nước ngoài khiến cho kiến thức về pháp luật hiện hành chỉ đến được với những ai xem chúng là đối tượng nghiên cứu hàn lâm.

- Những nhà cai trị nào đã mang lại cho nhân dân họ một tập hợp những luật lệ – dù chỉ là tập hợp chưa đúng thể thức như của Justiana – hoặc tốt hơn nữa, *luật pháp của quốc gia* được

⁽²⁸⁵⁾ *Dionysius I* (430-367 tr. CN), xuất thân tầng lớp dưới, cầm quân chống lại xâm lược của Carthage vào Sicily năm 406. Năm 405 lợi dụng quyền chỉ huy quân sự để tự lên làm độc tài, cai trị từ 405-367. Con trai là *Dionysius II* (395-343 tr. CN) cai trị độc tài từ 367 đến 357, rồi bị *Dion* lật đổ (chú và cố vấn của cha). Dion hy vọng tái lập một chính quyền lập hiến, nhưng bị ám sát năm 353 và *Dionysius II* lại nắm quyền cho đến 344. Quan hệ thân tình của Platon và Dion – và nỗ lực không thành công của Platon để cải cách sự cai trị của *Dionysius I* và dạy dỗ *Dionysius II* – là chủ đề chính trong nhiều *đối thoại* (*Euthydemus*, *Euthyphro*) của Platon. Ở đây Hegel nói đến việc “luật pháp được treo cao khiến dân chúng không đọc được của *Dionysius*” là không rõ hoặc không đúng, vì không biết ông ám chỉ *Dionysius* cha hay con (theo H.B. Nisbet).

hiện thân trong một Bộ luật riêng biệt và đàng hoàng⁽²⁸⁶⁾ – thì không chỉ là những người làm điều ích lợi lớn nhất cho nhân dân của họ và đáng được ca ngợi và biết ơn, mà đồng thời, những gì họ làm là một hành động vĩ đại của sự công chính.

Giảng thêm (G)

Giới luật gia [chuyên nghiệp]^(a), có kiến thức chuyên ngành về luật pháp, thường xem điều này như là độc quyền của giới họ và không quan tâm đến những ai không thuộc vào giới ấy. Thật thế, các nhà vật lý dè bủ lý thuyết của Goethe về màu sắc⁽²⁸⁷⁾, vì ông không thuộc giới họ và còn là một thi sĩ nữa. Nhưng, cũng như người ta không cần phải là một thợ đóng giày mới biết đôi giày nào vừa với mình, thì cũng không nhất thiết phải thuộc về một nghề nghiệp riêng biệt để biết về những vấn đề thuộc về

(a) der Juristenstand / the legal profession / le corps de juristes.

(286) Có thể Hegel nhắc đến “Bộ luật tổng quát của nước Phổ” năm 1794, nhưng mẫu mực về “một Bộ luật riêng biệt và đàng hoàng” của Hegel chính là Bộ luật Napoléon được ông ngưỡng mộ và mong muốn các tiểu quốc của nước Đức mô phỏng theo. So sánh với Nhận xét sau đây của Hegel trong các Bài giảng năm 1819-1820: “Ở đâu nó được du nhập, Bộ luật Napoléon đều được thừa nhận là kết quả của một tấm lòng tốt đẹp. Chính nhờ có Napoléon mà Bộ luật này được hoàn tất, cho dù nội dung chất liệu của nó không thuộc về ông. Người Đức có thói quen xấu là không bao giờ làm được việc gì đến nơi đến chốn... Bộ luật Napoléon chứa đựng những nguyên tắc lớn về sự tự do của sở hữu và về việc xóa bỏ mọi sự nảy sinh từ thời đại phong kiến” (VPR 19, 172-173).

(287) “Học thuyết về màu sắc” (Farbenlehre) của Goethe (Xem: Goethe, Werke/Tác phẩm XIII, ấn bản Erich Trunz, München: Beck, 1982, tr. 314-523; bản dịch tiếng Anh của C. L. Eastlake (1840): Goethe, *Theory of Colors*, (Cambridge: MIT Press, 1976)) được đọc và thảo luận rộng rãi trong thời Hegel, thu hút nhiều nhân vật tên tuổi, trong đó có cả Hegel lẫn Schopenhauer (hai đối thủ!), nhưng lại bị cộng đồng khoa học từ đó đến nay ít lưu ý.

mối quan tâm chung. Pháp quyền liên quan đến sự tự do, tài sản có giá trị nhất và thiêng liêng nhất của con người, và người ta phải biết về nó, nếu muốn nó có giá trị ràng buộc đối với họ.

§216

Một mặt, một Bộ luật công cộng cần phải có những sự quy định đơn giản và phổ biến, nhưng mặt khác, chính bản tính của *chất liệu hữu hạn* nói trên dẫn đến vô vàn những sự quy định tiếp theo. Phạm vi của luật pháp vừa phải là một cái toàn bộ *hoàn chỉnh* và chặt chẽ, nhưng vừa phải có một nhu cầu thường trực về những sự quy định pháp luật mới mẻ. Nhưng, vì lẽ sự nghịch lý (Antinomie) này chỉ là một sản phẩm của việc *chuyên biệt hóa* những nguyên tắc phổ biến mà bản thân là không thay đổi, nên qua đó, quyền đòi hỏi một Bộ luật hoàn chỉnh vẫn không bị suy giảm, cũng như pháp quyền đòi hỏi rằng những nguyên tắc phổ biến và đơn giản ấy cần phải dễ hiểu và có thể được trình bày độc lập với việc chuyên biệt hóa của chúng.

Một trong những nguồn gốc chủ yếu của tính phức tạp của việc lập pháp là: cái hợp-lý tính, tức cái gì là đúng đắn tự-mình-và-cho-mình, có thể từng bước thâm nhập vào những định chế nguyên thủy vốn chứa đựng một yếu tố khộng-công chính^(a), và, vì thế, chỉ còn có ý nghĩa lịch sử mà thôi. Điều này đã xảy ra với các định chế La Mã, như đã có nhắc đến (Xem: *Nhận xét* cho §180), và với pháp luật phong kiến trước đây, v.v... Nhưng, cũng thiết yếu phải nhận ra rằng chính bản tính của chất liệu hữu hạn [những điều luật] dẫn đến một tiến trình vô hạn, khi những quy định phổ biến và cái hợp lý tính tự-mình-và-cho-mình được áp dụng vào cho nó.

^(a) ein Unrecht / an unjust element / une injustice.

- Vì thế, thật sai lầm khi đòi hỏi rằng một Bộ luật phải được hiểu theo nghĩa đã tuyệt đối hoàn chỉnh và không thể có những sự quy định nào tiếp theo được nữa (đòi hỏi này chủ yếu là căn bệnh của người Đức!) và mặt khác, viện cớ rằng không thể nào đi đến được sự hoàn chỉnh, nên không chịu chấp nhận cho nó được trình bày dưới hình thức còn chưa hoàn chỉnh để mang lại cho nó một sự hiện hữu hiện thực. | Cả hai sai lầm này đều dựa trên một sự thiếu hiểu biết về bản tính của những sự vật hữu hạn như là Luật dân sự mà cái gọi là sự hoàn hảo của nó là một *sự tiệm cận miên viễn* đến sự hoàn hảo, và do sự hiểu sai về sự khác biệt giữa cái phổ biến của *lý tính* và cái phổ biến của *giác tính* và của việc *áp dụng* cái sau vào cho chất liệu của tính hữu hạn và tính cá biệt diễn tiến đến vô tận.
- "*La plus grand ennemi du bien c'est le mieux*" (tiếng Pháp: "*Kẻ thù lớn nhất của cái tốt là cái tốt hơn*")^(a) là cách nói của lương thức con người lành mạnh đích thực chống lại cái "lương thức" lý sự và phản tư rộng tuếch⁽²⁸⁸⁾.

^(a) Chúng tôi theo bản Suhrkamp (Werke/Tác phẩm VII, tr. 369 và VPR (II, 663) đọc là "*mieux*", thay vì là "*meilleur*" như trong Ấn bản lần thứ I.

⁽²⁸⁸⁾ Câu ngạn ngữ trở nên nổi tiếng từ khi được Voltaire sử dụng (*La Bagueule, conte morale*, 1772, trong *Oeuvres complètes* X, Paris: Garnier; 1877, tr. 50):

Dans ces écrits, un sage Italien
Dit que le mieux est l'ennemi du bien
(Trong các tác phẩm của mình, một nhà thông thái người Ý
nói rằng cái tốt hơn là kẻ thù của cái tốt).

Trong các bài giảng của mình, Hegel dùng một ngạn ngữ khác để bác luận cứ của Savigny (Xem: §211 ở trên): "Người Đức có thói quen xấu là không bao giờ làm được việc gì đến nơi đến chốn cả. Thời tiết xấu bao giờ cũng hơn là không có thời tiết gì hết!" (VPR 19, 172).

Giải thích thêm (H, G)

Sự hoàn chỉnh có nghĩa là sự tập hợp đầy đủ tất cả mọi chi tiết cá biệt thuộc về một lĩnh vực nào đó, và không có môn khoa học hay lĩnh vực kiến thức nào có thể là hoàn chỉnh theo nghĩa đó cả. Bây giờ nếu bảo rằng triết học hay bất kỳ môn khoa học nào khác là không hoàn chỉnh thì dễ đi đến kết luận rằng ta cứ ngồi chờ cho đến khi phần còn lại được bổ sung, vì biết đâu cái tốt nhất vẫn còn chưa đến. Nhưng đó không phải là cách tạo nên sự tiến bộ, ngay cả trong hình học là nơi những sự quy định mới liên tục xuất hiện bất kể việc nó tỏ ra là một đề tài đã xong bản, hay trong triết học bao giờ cũng có thể tiếp tục được chuyên biệt hóa, dù nó liên quan đến ý niệm phổ biến. Bộ luật phổ biến luôn được dùng trước đây là Mười Điều Răn, và quả thực là phi lý khi không chịu đề ra điều luật: “Người không được giết người!” chỉ vì lý do rằng một Bộ luật không thể hoàn chỉnh được. Một sự phản tư của kẻ nhàn hạ ắt sẽ bảo rằng bất kỳ Bộ luật nào cũng có thể tốt hơn vì biết đâu một cái rứt rõ nhất, lớn lao nhất và đẹp đẽ nhất vẫn còn có thể rứt rõ hơn, lớn lao hơn, đẹp đẽ hơn nữa! Nhưng, một cây cổ thụ ngày càng đâm chồi song không vì thế mà trở thành một cây mới; và thật là điên khùng khi không chịu trồng cây chỉ vì nó có thể đâm ra những cành nhánh mới.

§217

Giống như pháp quyền tự-mình trở thành luật pháp trong xã hội dân sự, thì quyền cá biệt của tôi – mà tồn tại-hiện có (Dasein) của nó trước đó là trực tiếp và trừu tượng cũng chuyển sang một ý nghĩa mới khi sự tồn tại-hiện có của nó được thừa nhận ở trong cái muốn và cái biết phổ biến đang hiện hữu. Vì thế, các việc sở đắc sở hữu và các giao dịch liên quan đến nó phải được tiến hành và thể hiện trong hình thức mà sự tồn tại-hiện có này mang lại cho chúng. Theo đó, từ nay, sở hữu dựa trên hợp đồng

và trên những thủ tục^(a) để làm cho nó có thể được chứng minh và có giá trị pháp lý trước pháp luật.

Các loại hình và danh nghĩa sở đắc [sở hữu] nguyên thủy, tức có tính trực tiếp (Xem: §§54 và tiếp), trong thực tế, đều bị bãi bỏ trong xã hội dân sự và chỉ xảy ra như là những sự ngẫu nhiên cá biệt hay những mômen bị hạn chế.

- Cả hai, xúc cảm vẫn còn khép kín trong cái chủ quan và sự phản tư gắn chặt với những tính bản chất trừu tượng vứt bỏ những thủ tục này, trong khi đó, giác tính lạnh lùng, về phần mình, lại duy trì chúng để đối chứng với bản thân sự việc và nhân chúng lên đến vô tận.
- Vả chăng, tiến trình của sự phát triển nào cũng bắt đầu với một nội dung mà hình thức của nó là cảm tính và trực tiếp, rồi thông qua nỗ lực làm việc lâu dài và gian khổ mới đi đến được hình thức của tư tưởng phù hợp với nội dung ấy, và qua đó, mang lại cho nội dung một sự diễn đạt đơn giản và thích hợp. Bản tính của tiến trình này là: ở cấp độ phát triển ban đầu của pháp quyền, những nghi thức và thủ tục là hết sức rườm rà và được xem như là bản thân Sự việc hơn là một biểu trưng cho nó mà thôi; đó là lý do tại sao ngay trong Luật La Mã, vô số những quy định, và nhất là những thuật ngữ vẫn còn mang dấu vết của những nghi thức trước đó thay vì được thay thế bằng những quy định của tư tưởng với cách diễn đạt phù hợp với chúng.

Giải thích thêm (H, G)

Khi pháp quyền đã được thiết định theo những gì nó vốn là tự mình, nó trở thành luật lệ. Tôi chiếm hữu cái gì đó, có một sở

^(a) *Förmlichkeiten / formalities / formalités.*

hữu mà tôi đã chiếm lấy như vật vô chủ, thì bây giờ điều này còn phải được thừa nhận và thiết định như là của tôi. Vì thế, trong xã hội (dân sự), xuất hiện những thủ tục liên quan đến sở hữu: người ta dựng những cột đá làm ranh giới như là những biểu trưng để người khác nhận biết; người ta lập danh sách về sở hữu, những quyển sổ ghi chép vật cầm cố v.v... Hầu hết sở hữu trong xã hội dân sự dựa trên hợp đồng với những thủ tục nhất định và cố định. Người ta có thể không ưa thích những thủ tục này, cho rằng chúng chỉ được bày ra để người cầm quyền kiếm tiền, thậm chí có thể xem đó như là cái gì làm xúc phạm và là dấu hiệu của việc không tin cậy, khi câu “đã nói một lời” không còn hiệu lực nữa! Nhưng, bản chất của thủ tục là ở chỗ: cái gì là pháp quyền tự-mình thì cũng phải được thiết định đúng như thế. Ý chí của tôi là một ý chí hợp-lý tính; nó có giá trị hiệu lực và việc có giá trị này cần phải được những người khác thừa nhận. Ở đây, tính chủ quan của tôi lẫn của người khác phải dẹp bỏ đi, và ý chí phải đạt tới được một sự an toàn, vững chắc và khách quan, điều mà ý chí chỉ có thể có được bằng thủ tục.

§218

Vì sở hữu và tính nhân thân có được sự thừa nhận và giá trị pháp lý ở trong xã hội dân sự, nên tội ác không còn chỉ là việc làm tổn thương một cái vô hạn chủ quan, mà vi phạm Sự việc phổ biến vốn có một sự hiện hữu (Existenz) mạnh mẽ và vững chắc. Do đó, nảy sinh giác độ về tính nguy hiểm của hành động đối với xã hội, qua đó, một mặt, độ lớn của tội ác được tăng cường, nhưng mặt khác, sức mạnh ngày càng vững chắc của xã hội lại làm giảm mức độ quan trọng bên ngoài của việc vi phạm, và, do đó, dẫn tới việc giảm nhẹ hình phạt.

Việc gây tổn thương cho một thành viên của xã hội là gây tổn thương cho tất cả mọi người khác không làm thay đổi bản tính của tội ác xét theo Khái niệm về nó, nhưng xét theo sự hiện

hữu (Existenz) bên ngoài của nó, vì việc gây tổn thương bây giờ tác động đến thái độ và ý thức của xã hội dân sự chứ không chỉ đến sự tồn tại-hiện có (Dasein) của phía bị tổn thương một cách trực tiếp. Trong các thời đại anh hùng – xem các bi kịch cổ đại –, người dân không xem những tội ác mà các thành viên của triều đình gây cho nhau như là những việc gây tổn thương đến bản thân họ.

- Tội ác *tự-mình* là một sự vi phạm vô hạn, nhưng, xét như một cái *tồn tại-hiện có (Dasein)*, nó phải được đo lường dựa theo các sự khác biệt về chất và về lượng (Xem: §96); và vì lẽ tồn tại-hiện có của nó thiết yếu được quy định như là *thái độ và ý thức về giá trị hiệu lực của những điều luật*, nên *sự nguy hiểm của nó đối với xã hội dân sự* là một sự quy định về độ lớn của nó hay thậm chí chỉ về *một* trong những quy định về chất của nó mà thôi.
- Tuy nhiên, *chất* của độ lớn này thay đổi tùy theo *điều kiện* của xã hội dân sự, và đó là sự biện minh cả cho việc tuyên án tử hình cho kẻ chỉ ăn cắp một xu hay một cái bắp cải lẫn cho việc trừng phạt nhẹ kẻ ăn cắp gấp trăm lần hay nhiều hơn số lượng đó. Quan điểm về sự nguy hiểm đối với xã hội dân sự thoát nhìn có vẻ như làm trầm trọng hóa tội ác, nhưng, trong thực tế, lại góp phần làm giảm nhẹ hình phạt. Một Bộ luật thiết yếu thuộc về thời đại của nó và phù hợp với tình trạng tương ứng của xã hội dân sự.

Giải thích thêm (H)

Một tội ác phạm phải trong xã hội [dân sự] tỏ ra lớn hơn nhưng lại bị trừng phạt nhẹ hơn có vẻ là một sự mâu thuẫn. Nhưng, trong khi đối với xã hội, không thể để cho một tội ác không bị trừng phạt – vì như thế tội ác hóa ra được thiết định như là luật pháp –, thì chính việc xã hội đã tự tin vào chính mình, nên, so sánh với nó, tội ác bao giờ cũng mang tính cách đơn thuần cá

biệt, là một hiện tượng cô lập và không ổn định. Chính sự ổn định của xã hội đã làm cho tội ác có vị trí của một cái gì đơn thuần chủ quan, tỏ ra là sản phẩm của một động lực tự nhiên hơn là một ý chí được cân nhắc. Cách nhìn này làm cho tội ác có vị trí nhẹ nhàng hơn và hình phạt vì thế cũng nhẹ đi. Khi xã hội tự nó vẫn còn thiếu ổn định thì hình phạt phải được thiết lập như là để làm gương, vì bản thân hình phạt là một điển hình để chống lại điển hình của tội ác. Nhưng trong xã hội đã ổn định, sự được-thiết định của tội ác là yếu ớt khiến cho việc thủ tiêu sự được-thiết định này cũng phải có tỉ lệ tương ứng. Cho nên, những hình phạt nặng không phải là bất công tự-mình-và-cho-mình mà tỉ lệ thuận với những điều kiện của thời đại của chúng; một Bộ luật không thể có giá trị cho mọi thời, và tội ác là những hình thức hiện hữu bề ngoài có thể bị xã hội từ khước ở mức độ ít hơn hay nhiều hơn.

c. Tòa án

§219

Khi pháp quyền đã đi vào trong sự tồn tại-hiện có (Dasein) với hình thức của pháp luật, nó đã tồn tại *cho-mình*; và, đối lập lại với ý chí và ý kiến đặc thù về pháp quyền, nó là độc lập-tự tồn và phải tự khẳng định mình như là *cái phổ biến*. Nhận thức này và việc hiện thực hóa pháp quyền trong trường hợp đặc thù, không có cảm xúc chủ quan về lợi ích đặc thù, là trách nhiệm được giao cho một [cơ quan] công quyền^(a), đó là *tòa án*.

Nguồn gốc lịch sử của thẩm phán và tòa án có thể đã từng mang hình thức của mối quan hệ gia trưởng, hay của bạo lực

^(a) eine öffentliche Macht / a public authority / une puissance publique.

[cưỡng chế] hay của sự lựa chọn tự nguyện; nhưng điều này là không quan trọng liên quan đến Khái niệm về Sự việc đang bàn. Xem việc du nhập quyền xét xử^(a) như là công việc đơn thuần của *thiện ý tùy tiện và ân sủng* của các ông hoàng và các chính phủ như quan niệm của ông *von Haller* (trong quyển *Restauration der Staatswissenschaft/Khôi phục khoa học chính trị [về Nhà nước]*⁽²⁸⁹⁾) là một điển hình của sự vô-tư tưởng, không nhận ra rằng, vì lẽ các định chế chính trị và pháp lý nói chung là hợp-lý tính, nên chúng là tất yếu tự-mình-và-cho-mình, và rằng *hình thức* của việc chúng ra đời và được du nhập như thế nào không liên quan gì đến cuộc thảo luận về cơ sở [hợp] lý tính của chúng cả.

- Một cực đoan khác đối lập lại quan niệm này là quan niệm thô thiển cho rằng việc quản trị và thực thi luật pháp như trong các thời kỳ của *Faustrecht* [tiếng Đức: quyền của kẻ mạnh hơn] là một sự sử dụng bạo lực tùy tiện, một sự áp bức đối với sự tự do, và là sự cai trị của chủ nghĩa chuyên chế⁽²⁹⁰⁾. Sự quản trị và thực thi luật pháp phải được xem như là nghĩa vụ lẫn quyền hạn của công quyền. Vấn đề không tùy thuộc vào ý chí tùy tiện của cá nhân để ủy quyền cho một quyền lực công cộng như thế hay là không.

^(a) Rechtsprechen / jurisdiction / juridiction.

⁽²⁸⁹⁾ Xem thêm §258 ở sau.

⁽²⁹⁰⁾ Chỉ từ khi có công cuộc cải cách của Stein (1757-1831) thì hệ thống pháp luật của Đức mới được thống nhất dưới sự kiểm soát của Nhà nước. Trước 1807, phần lớn nước Phổ nằm dưới hệ thống phong kiến với nền “công lý gia trưởng”: tầng lớp quý tộc địa chủ có toàn quyền thi hành công lý với nông dân sống trong vùng đất đai của họ. Xem: Walter Simon, *The Failure of the Prussian Reform Movement 1807-1819* (Ithaca: Cornell University Press 1955, tr. 27-29, 94-95).

§220

Khi pháp quyền chống lại tội ác mang hình thức của *sự trả thù* (Xem: §102), nó chỉ là pháp quyền *tự-mình*, chứ không phải trong hình thức của *cái đúng pháp luật*^(a), nói cách khác, không phải là *công chính* trong sự hiện hữu (Existenz) của nó. Thay chỗ cho phía bị hại thì bây giờ xuất hiện *cái phổ biến* bị hại; cái phổ biến này có hiện thực riêng biệt ở trong tòa án. | Tòa án đảm nhận công việc truy tố^(b) và chế tài^(c) đối với tội ác; và các việc làm này không còn chỉ là việc đáp trả một cách *chủ quan* và ngẫu nhiên bằng sự trả thù nữa, mà được chuyển hóa thành sự hòa giải đích thực của pháp quyền với chính mình, tức, trong *việc trừng phạt*. | Về một cách khách quan, sự hòa giải này áp dụng cho *luật pháp*, là cái khôi phục và, qua đó, *tự hiện thực hóa chính mình như là giá trị hiệu lực* thông qua việc thủ tiêu tội ác; và, xét một cách chủ quan, sự hòa giải áp dụng vào cho kẻ phạm tội ở chỗ *luật pháp của họ, được họ biết và có giá trị hiệu lực đối với họ và nhằm bảo vệ họ*, được thực thi đối với họ theo cách bản thân họ tìm thấy trong đó sự thỏa mãn về sự công bằng và chỉ là việc làm của *chính họ*.

§221

Thành viên nào trong xã hội dân sự cũng có *quyền có mặt* cũng như có *nghĩa vụ trình diện trước tòa* và chỉ chấp nhận quyết định của tòa khi tranh tụng về quyền của mình.

(a) Rechtens / lawful / de droit; (b) Verfolgung / prosecution / la poursuite; (c) Ahndung / penalization / la répression du crime.

Giải thích thêm (H)

Vì bất cứ cá nhân nào cũng có quyền có mặt trước tòa, nên người đó phải biết những điều luật, nếu không, thẩm quyền này không giúp được gì cho họ. Nhưng, cá nhân cũng có nghĩa vụ trình diện trước tòa. Trong thời phong kiến, các người có quyền lực thường không trình diện, thách thức tòa án, và xem việc đòi người có quyền lực ra trình diện trước tòa là một sự phi pháp của tòa án. Nhưng, đó là những tình trạng mâu thuẫn lại với mục đích của tòa án. Trong thời gần đây, các ông hoàng cai trị cũng phải thừa nhận thẩm quyền của tòa án trong những vấn đề dân sự, và trong các Nhà nước tự do, họ thường thua kiện.

§222

Trước tòa, pháp quyền mang sự quy định là phải có thể chứng minh được. Diễn trình pháp luật đặt các bên vào trong vị trí phải làm cho các bằng chứng và các cơ sở pháp lý của mình là có giá trị và làm cho thẩm phán biết về điều ấy. Bản thân những bước này là quyền; do đó, diễn trình của chúng phải được luật pháp quy định, và chúng cũng tạo nên một phần cơ bản trong khoa luật học.

Giải thích thêm (H)

Có thể phản nộ khi biết rằng ai đó có lý nhưng lại bị phủ nhận với lý do điều ấy đã không được chứng minh. Nhưng, quyền mà tôi có cũng phải là một quyền được thiết định: tôi phải có năng lực trình bày và chứng minh nó, và một quyền tự mình không thể được xã hội thừa nhận trước khi nó được thiết định.

§223

Việc phân mảnh những hành động này thành những hành động ngày càng tách rời nhau là không có giới hạn. | Qua việc phân mảnh này, diễn trình của luật pháp – *tự nó* chỉ là một phương tiện – đối lập lại với mục đích của nó, như là cái gì xa lạ. – Các bên có quyền theo đuổi tất cả những thủ tục lê thê này, vì chúng là quyền *của họ*. Nhưng, cũng vì lẽ chúng có thể biến thành một điều xấu, và thậm chí, một công cụ của sự phi pháp, nên các bên được pháp luật đòi hỏi có nghĩa vụ trình sự việc trước một tòa án đơn giản hơn (tòa án trọng tài, tòa hòa giải [hay tòa sơ thẩm]) để giải quyết sự bất đồng trước khi đi xa hơn. | Điều này là cần thiết để bảo vệ họ và bảo vệ bản thân pháp quyền – như là Sự việc thực thể có liên quan – trước diễn trình của luật pháp và việc lạm dụng nó.

Sự “công bằng”^(a) là một phương cách để tránh khỏi pháp quyền hình thức khi nó xem xét vấn đề dưới ánh sáng của luân lý hay vì các lý do khác, và, trước hết, liên quan đến *nội dung* của sự tranh tụng. Tuy nhiên, chức năng của một “*tòa công bằng*”^(b) là để đi đến một quyết định về trường hợp cá biệt, không gắn liền với những thủ tục của diễn trình pháp lý và nhất là với bằng chứng khách quan được lý giải trước tòa; nó cũng có thể đạt được quyết định vì lợi ích riêng của trường hợp cá biệt chứ không phải vì lợi ích của một quyết định pháp lý có thể trở thành một quy tắc chung⁽²⁹¹⁾.

(a) Billigkeit / equity / l'équité; (b) Billigkeitsgerichtshof / court of equity / une cour d'équité.

(291) J. H. Merryman, nhà lịch sử pháp luật, cho định nghĩa sau đây về “tòa công bằng” (equity court): “Sự công bằng (equity) nói về quyền lực của thẩm phán trong việc giảm nhẹ sự gay gắt của một đạo luật (statute)... Nói khác đi, “sự công bằng” là việc giao quyền có giới hạn cho tòa áp dụng các nguyên

§224

Các quyền của ý thức chủ quan không chỉ bao gồm quyền làm cho những quy định pháp luật trở nên được biết một cách công khai (Xem: §215), mà còn bao gồm cả khả năng hay biết luật pháp được *hiện thực hóa* như thế nào trong những trường hợp đặc thù, nghĩa là, hay biết về diễn trình của những hành động ngoại tại, của những cơ sở pháp lý v.v..., nói ngắn, về *tính công khai của sự quản trị và thực thi pháp luật*, bởi diễn trình của pháp luật tự nó là một sự kiện có giá trị hiệu lực phổ biến, và mặc dù nội dung đặc thù của trường hợp tranh tụng có thể chỉ là lợi ích của bản thân các bên liên quan, nhưng nội dung phổ biến của nó

tắc của sự công bằng để giải quyết một vụ tranh tụng” (*The Civil Law Tradition*, Stanford: Stanford University Press, 1985, tr. 49). “Tòa công bằng” (Courts of equity) hay “Tòa đại pháp” (Chancery court) là một định chế trong luật phổ thông của nước Anh. Khác với Hegel, Kant phủ nhận tính chính đáng của những tòa án như thế, vì cho rằng chúng vi phạm các nguyên tắc cộng hòa về sự phân quyền. Dường như Kant cho rằng như thế là giao cho thẩm phán quyền vượt ra khỏi những quy định của công lý theo đúng pháp luật, và như thế không khác gì quyền lực của một nhà lập pháp (RL 233-235/39-41). Trong truyền thống của luật ở Châu Âu lục địa, quan điểm đa số ngã về phía Kant: “Luật nước Đức – giống như luật lục địa Châu Âu – không có gì tương đương với hai sự phân biệt vốn rất quan trọng trong luật của nước Anh, đó là sự phân biệt giữa “luật phổ thông” (common law) và “luật công bằng” (equity law) và giữa “luật trường hợp” (case law) và “luật chuẩn” (statute law). Người Đức luôn có một hệ thống luật thống nhất, trong đó không cần và không có chỗ cho một hệ thống riêng biệt của “sự công bằng” (E.J. Cohn, *Manual of German Law III* (London: British Institute of Comparative Law, 1968, tr. 3)).

Như thế, việc Hegel tán thành “tòa công bằng” là một trường hợp khá ngoại lệ và không tiêu biểu cho thái độ thường có tính phê phán của ông đối với các định chế pháp lý của nước Anh nói chung so với của các nước ở Châu Âu lục địa (theo H.B. Nisbet).

(tức, quyền bên trong nó và sự quyết định về quyền này) là thuộc lợi ích [và sự quan tâm] của mọi người.

Sự cân nhắc của những thành viên của tòa án trong vòng nội bộ về án sẽ tuyên là sự thể hiện những ý kiến và quan điểm vẫn còn có tính đặc thù, và, do đó, không có tính chất công khai.

Giải thích thêm (H)

Litong thức thẳng thắn của con người xem tính công khai của việc quản trị và thi hành pháp luật là điều đúng đắn và công bình⁽²⁹²⁾. Nhưng trở ngại lớn cho việc ấy bao giờ cũng là thái độ cao ngạo của những người nắm quyền xét xử, không muốn xuất hiện trước mặt mọi người và xem mình là những kẻ canh giữ cho pháp quyền mà những người “ngoại đạo” không được xía vào. Nhưng, đặc điểm hàng đầu của pháp quyền là sự tin tưởng của người công dân dành cho nó, và cũng chính phương diện ấy đòi hỏi rằng việc xét xử phải được công khai. Quyền của tính công khai dựa trên cơ sở rằng, mục đích của tòa án là pháp quyền [và công lý], và, với tư cách là một cái phổ biến, nó cũng phải xuất hiện trước cái phổ biến; và cũng vì lý do rằng qua đó người công dân được thuyết phục rằng công lý đã thực sự được thực thi.

§225

Trong việc xét xử như là việc áp dụng điều luật vào cho trường hợp cá biệt, ta cần phân biệt hai phương diện:

- **thứ nhất, một nhận thức rõ về tính chất của trường hợp ấy trong tính cá biệt trực tiếp của nó, chẳng hạn: liệu có một hợp**

⁽²⁹²⁾ Ở nước Phổ dưới thời Hegel, các phiên tòa không xét xử công khai.

đồng v.v... hay không, liệu có hành động vi phạm hay không và ai là thủ phạm; và, trong *luật hình sự*, liệu tính chất *thực thể* tội ác của hành vi có phải do sự tính toán, dự mưu từ trước hay không (Xem: *Nhận xét* cho §119); và

- *thứ hai*, là việc thu gom trường hợp [cá biệt ấy] vào dưới *điều luật* để phục hồi pháp quyền [và công lý], và, trong trường hợp hình sự, bao gồm cả sự trừng phạt. Do đó, các quyết định về hai phương diện riêng biệt này có các chức năng khác nhau.

Trong hệ thống tòa án La Mã, sự phân biệt giữa hai chức năng này mang hình thức sau đây: vị “*Prätor*” đưa ra quyết định *dựa trên giả định* rằng các dữ kiện của Sự việc là như thế, rồi cử ra một “*iudex*” đặc biệt để điều tra về những sự kiện này⁽²⁹³⁾.

⁽²⁹³⁾ Trong hệ thống Luật La Mã, có hai quan chức hiện diện trong một phiên tòa: một *magistratus* (pháp quan) và một *iudex* (hay thẩm phán). *Magistratus* là một chuyên gia về luật, có nhiệm vụ chuẩn bị *actio* hay lập hồ sơ về vấn đề pháp lý của sự vụ. *Iudex* (thẩm phán) thường không phải là chuyên gia về luật; công việc của ông là kiểm tra nhân chứng, xác định các sự kiện và xét sự vụ phù hợp với hồ sơ. Công bố của *magistratus* được gọi là *ius*, còn quyết định của *iudex* gọi là *iudicium*. Sau năm 367 tr. CN, tầng lớp mới của những *magistratus* gọi là *prætor*. Trong Luật La Mã sơ kỳ, chỉ có một “thượng nghị sĩ” mới được làm *iudex*, nhưng sau cải cách của Gracchus (Xem: §46), được chuyển sang cho một cơ quan đông đảo thuộc giới quý tộc La Mã (thường có cả thương nhân hay các nhà tài chính). Sau sự sụp đổ của nền Cộng hòa, mở rộng quyền làm *iudex* sang cả cho người bình dân. *Iudex* (thẩm phán) thường được chọn theo sự đồng thuận của hai bên tranh tụng, nếu vẫn không đồng ý, sẽ chọn bằng cách bốc thăm giữa những người đủ tư cách.

Ở đây, dù *iudex* xét xử theo sự hướng dẫn của *magistratus*, nhưng Hegel đã lầm khi cho rằng quyền hạn của *iudex* bị giới hạn ở việc xác định các sự kiện của một sự vụ. Hegel mô tả hai vai trò này là để biện hộ cho chủ trương của ông là phiên tòa phải do một thẩm phán chuyên nghiệp chủ tọa, còn dành việc xem xét sự kiện cho đoàn bồi thẩm (theo H. B. Nisbet).

- Trong hệ thống luật pháp của nước Anh, người ta dành cho sự hiểu biết hay ý chí tùy tiện của bên nguyên cáo xác định hành vi dựa theo tính chất hình sự nhất định của nó (chẳng hạn: như là cố sát hoặc ngộ sát), và tòa án không thể xác định cách nào khác, nếu tòa thấy kết luận ấy là không đúng.

§226

Trước hết, việc lãnh đạo toàn bộ tiến trình điều tra, rồi về những hành vi pháp lý giữa hai bên (bản thân những hành vi này cũng là những quyền. Xem: §222), và, thêm vào đó, cả phương diện *thứ hai* của việc xét xử (Xem: §225), đều là nhiệm vụ thực sự của *thẩm phán [chuyên nghiệp]*^(a). Đối với thẩm phán, như là cơ quan pháp luật, trường hợp [tranh tụng] phải được chuẩn bị cho ông ta để trường hợp ấy có thể được thu gom [vào dưới điều luật liên quan], nghĩa là, xuất phát từ tính cách thường nghiệm bề ngoài [do những hoàn cảnh đã tạo ra nó], trường hợp ấy phải trở thành một sự kiện được thừa nhận và, do đó, được nâng lên thành một cái gì có tính phổ biến.

§227

Phương diện thứ nhất – tức phương diện *nhận thức* về trường hợp [tranh tụng] trong tính cá biệt *trực tiếp* của nó và việc phân loại nó – tự nó không phải là sự phán xử pháp lý. Đó là một nhận thức mà bất cứ *người có học* nào cũng có thể có được. Yếu tố cơ bản trong việc phân loại [hay tội danh] là một mômen chủ quan của nhận thức và ý định của tác nhân (Xem: *Phần Hai ở trên*); ngoài ra, bằng chứng nói ở đây cũng không phải là các

^(a) der juristische Richter / the professional judge / juge.

đối tượng của lý tính hay những đối tượng *trừu tượng* của giác tính, mà chỉ là những chi tiết, những hoàn cảnh và những đối tượng của trực quan cảm tính và sự xác tín chủ quan, vì thế, không chứa đựng một sự quy định tuyệt đối khách quan. Vì các lý do đó, yếu tố kỳ cùng trong một quyết định như thế là *sự tin chắc chủ quan*^(a) và lương tâm (*animi sententia*)⁽²⁹⁴⁾; còn đối với bằng chứng vốn dựa trên lời khai và những sự khẳng quyết của những người khác, thì bảo đảm cuối cùng (mặc dù mang tính chủ quan) là *sự tuyên thệ*^(b).

Khi bàn về chủ đề này, điều quan trọng chủ yếu cần ghi nhớ là về bản tính của *bằng chứng* hay của *sự chứng minh* nói ở đây; và cần phân biệt nó với các loại nhận thức và chứng minh khác. Để mang lại một bằng chứng cho một sự quy định của lý tính như Khái niệm về pháp quyền – tức, nhìn nhận sự tất yếu của nó –, đòi hỏi phải có một phương pháp khác với việc đòi hỏi chứng minh một định lý hình học. Vả chăng, trong trường hợp sau, hình thể hình học được xác định bởi giác tính và đã được làm cho trở nên trừu tượng phù hợp với một quy luật. Nhưng, với một nội dung thường nghiệm như một “*sự kiện*”^(c) [pháp lý], chất liệu của sự nhận thức là một trực quan cảm tính được cho và là sự xác tín chủ quan của các giác quan, cùng với những sự sắp đặt và khẳng định về chất liệu ấy; và từ những lời khai, những chứng từ, những hoàn cảnh v.v..., người ta rút ra những kết luận và suy luận. Sự thật khách quan xuất hiện từ chất liệu như thế và từ phương pháp phù hợp với nó – nếu có nỗ lực để xác định nó một cách khách quan – chỉ dẫn đến

(a) Überzeugung / conviction / conviction; ^(b) der Eid / the oath / le serment; ^(c) Tatsache / fact / un fait.

(294) Công thức mà một *iudex* (thẩm phán) La Mã sử dụng khi tuyên án là *ex animi sententia*, có nghĩa đại thể: “theo lương tâm và sự hiểu biết tốt nhất của tôi”.

những bằng chứng-nửa-vời^(a), và, do đó, như là một kết quả hoàn toàn logic đồng thời chứa đựng một tính không-lôgic hình thức, dẫn đến những hình phạt khác thường^(b) [ám chỉ việc thẩm vấn, tra hỏi như phương thức tìm bằng chứng]. | Sự thật khách quan này là hoàn toàn khác với chân lý của một sự quy định của lý tính hay của một mệnh đề mà nội dung của nó đã được giác tính xác định một cách trừu tượng cho chính mình. Cho thấy rằng việc thừa nhận loại sự thật thường nghiệm này về một sự kiện là nằm trong sự quy định pháp lý riêng biệt của một tòa án, và rằng sự quy định này cũng mang lại một chất lượng nhất định và một quyền ngoại lệ tự-minh, cần thiết phải làm để hoàn thành nhiệm vụ này – là một yếu tố quan trọng trong việc xem xét phạm vi mà những xét đoán về những sự kiện cũng như về những vấn đề pháp lý cần được giao cho các tòa án.

Giải thích thêm (H)

Không có lý do nào để giả định rằng chỉ riêng thẩm phán chuyên nghiệp mới có thể khẳng định những sự kiện [có thật] của sự vụ, vì bất kỳ ai có trình độ học vấn phổ thông (khác với học vấn thuần túy pháp lý) đều có thể làm được. | Việc đánh giá những sự kiện ở đây dựa vào những hoàn cảnh thường nghiệm, vào những chứng từ liên quan đến hành động đang xem xét và những quan sát trực quan tương tự, những cũng dựa vào những dữ kiện từ đó có thể rút ra những kết luận về bản thân hành động và làm cho nó tỏ ra có thể xảy ra hoặc không thể xảy ra. Ở đây, mục đích là đạt được sự xác tín chứ không phải chân lý theo nghĩa cao hơn có tính chất vĩnh cửu, bất biến. Sự xác tín này là sự tin chắc chủ quan hay là lương tâm; và vấn đề đặt ra ở đây là: sự xác tín như thế mang hình thức nào trong

^(a) halbe Beweise / half-proofs / des demi-preuves; ^(b) außerordentliche Strafen / extraordinary punishments / des peines extraordinaires.

tòa án? Điều hỏi thông thường trong Luật của nước Đức là kẻ phạm tội cần phải thú nhận tội lỗi có chỗ đứng trong chừng mực thỏa mãn được quyền của Tự-ý thức chủ quan [của kẻ phạm tội], bởi những gì thẩm phán tuyên không phải khác biệt với những gì có ở trong ý thức; và chỉ khi kẻ phạm tội thú nhận thì sự phán xử không còn chứa đựng một điều gì xa lạ với anh ta [hay chị ta] nữa. Nhưng khó khăn nảy sinh ở đây là kẻ phạm tội có thể chối tội, với kết quả là làm tổn hại đến sự quan tâm của công lý. Mặt khác, nếu sự tin chắc chủ quan của thẩm phán có giá trị hiệu lực, thì lại du nhập vào đây một yếu tố của sự khắc nghiệt, vì con người [bị cáo] ở đây không còn được đối xử như là một cá nhân tự do nữa. Sự trung giới [dung hòa giữa các khả năng này] là đòi hỏi rằng lời tuyên có tội hoặc vô tội phải phát xuất từ tâm hồn của người phạm tội, như trong tòa án có đoàn hội thẩm tuyên thệ ^(a).

§228

Khi án đã được tuyên – theo nghĩa rằng trường hợp [tranh tụng] đã được *thâu gồm* vào dưới một điều luật – thì quyền của Tự-ý thức của phía [bị tác động] đã được bảo tồn trong quan hệ với luật pháp, trong chừng mực luật pháp đã được biết và, do đó, là luật của [bản thân] bên liên quan; và nó được bảo tồn trong quan hệ với việc *thâu gồm*, trong chừng mực quy trình tố tụng là công khai. Nhưng, trong chừng mực liên quan đến *nội dung đặc thù* mang tính chủ quan và ngoại tại của Sự việc (mà sự nhận thức về nó thuộc về phương diện thứ nhất trong hai phương diện đã bàn ở §225 trên đây), thì quyền này [quyền của Tự-ý thức] được thỏa mãn bởi lòng tin tưởng có thể được đặt vào trong tính chủ quan của những người đã đưa ra phán quyết. Lòng tin tưởng này chủ yếu dựa trên sự bình đẳng giữa họ với

^(a) das Geschworenengericht / trial by jury / l'institution du jury.

bên liên quan về phương diện tính đặc thù của cả hai bên – chẳng hạn *tầng lớp xã hội* của họ và những thứ tương tự.

Quyền của Tự-ý thức, tức mômen của *sự tự do chủ quan*, có thể được xem như là giác độ thực thể khi ta xem xét về sự cần thiết của tính công khai trong sự quản trị và thực thi công lý và của cái gọi là *đoàn hội thẩm có tuyên thệ*⁽²⁹⁵⁾. Nó đã tóm tắt những gì có thể nói về *sự hữu ích* của các định chế ấy. Những sự xem xét và lý lẽ khác liên quan đến các điểm lợi và bất lợi có thể tạo ra những luận cứ và phản-luận cứ, nhưng, giống như mọi “lý sự” (*Räsonnement*), chúng đều là thứ yếu và không thể quyết định được, hoặc được rút ra từ những lĩnh vực khác và có lẽ cao hơn. *Có thể* việc quản trị và thực thi công lý được tiến hành thật tốt bởi những tòa án thực sự chuyên nghiệp và có lẽ tốt hơn các định chế khác. Nhưng, ngay cả điều “có thể” này được tăng lên thành “chắc chắn” – hoặc thậm chí thành “nhất định” đi nữa, cũng chẳng có giá trị gì, vì phía đối lập luôn là *quyền của Tự-ý thức* giữ vững các yêu sách của mình và thấy rằng chúng vẫn không được thỏa mãn.

- Ngay cả khi có toàn bộ luật pháp, có hiểu biết về luật và về mọi thủ tục tố tụng, cũng như có đủ khả năng theo đuổi những quyền của mình, thì chúng vẫn có thể trở thành *sở hữu* của một tầng lớp [hay giai cấp] độc quyền ngay cả ở thuật ngữ

⁽²⁹⁵⁾ Vì các phiên tòa xét xử không công khai ở nước Phổ thời Hegel (Xem: §224) nên bản án chỉ được tuyên bởi một phán quan hay một thẩm phán được chỉ định. Xét xử bằng “đoàn bồi thẩm” hay “đoàn hội thẩm” không bao giờ có trong hệ thống pháp lý của nước Phổ khi Hegel còn sống. Hệ thống bồi thẩm đã được Anselm Feuerbach đề xướng từ trước đó (Xem: §99) vào năm 1812. Dưới thời trị vì của Napoléon, tòa bồi thẩm đã được thiết lập tại Magdeburg, Hannover và Westfalen (Phổ), nhưng về sau bị bãi bỏ (Xem: Eduard Gans, *Naturrecht und Universalrechtsgeschichte/Pháp quyền tự nhiên và lịch sử pháp quyền phổ biến*, Manfred Riedel ấn hành (Stuttgart: Klett-Cotta, 1981, tr. 89)).

được nó sử dụng, khi thuật ngữ này là một thứ “tiếng nước ngoài” đối với những ai cần bảo vệ những quyền của mình. | Trong tình hình đó, những thành viên của xã hội dân sự, những người đặt sự sinh tồn của mình trên *hoạt động*, trên *cái biết* và *cái muốn của chính họ* vẫn bị biến thành *xa lạ* không chỉ với những lợi ích thiết thân nhất của mình và cả với nền tảng thực thể và hợp-lý tính của chúng, đó là *pháp quyền [hay công lý]*, và họ bị quy giản thành thân phận của kẻ *bị giám hộ*, hay thậm chí thân phận của một loại nông nô trong quan hệ với tầng lớp [hay giai cấp] nói trên. Ngay cho dù họ có quyền đích thân hiện diện ở tòa án, được “*đặt một chân vào đó*” (*in iudicio stare*), thì điều này cũng chẳng có ý nghĩa gì mấy nếu họ không hiện diện ở *trong tinh thần* và với *cái biết* của chính họ, và, pháp quyền (hay công lý) mà họ nhận được vẫn sẽ mãi mãi là một *định mệnh* ngoại tại đối với họ.

§229

Trong việc quản trị và thực thi công lý, xã hội dân sự – trong đó, Ý niệm đã đánh mất mình trong tính đặc thù và phân hóa thành sự phân chia giữa cái bên trong và cái bên ngoài – quay trở về lại Khái niệm của mình, về lại với sự thống nhất tồn tại tự-mình với tính chủ thể đặc thù (mặc dù tính đặc thù đang bàn là tính đặc thù của trường hợp cá biệt, và cái phổ biến là cái phổ biến của *pháp quyền trừu tượng*). Việc hiện thực hóa sự thống nhất này trong sự mở rộng ra toàn bộ phạm vi của tính đặc thù, trước hết như là một sự hợp nhất tương đối [tương quan], tạo nên sự quy định của “*cảnh sát*”^(a); và thứ hai, như là một tính toàn thể bị hạn chế, nhưng cụ thể, tạo nên *hiệp hội*^(b).

^(a) Polizei / Police / Police (Xem: §230 và tiếp); ^(b) Korporation / Corporation / Corporation.

Giảng thêm (H)

*Trong xã hội dân sự, tính phổ biến chỉ đơn thuần là sự tất yếu. Trong chừng mực liên quan đến những nhu cầu, chỉ có pháp quyền, xét như là pháp quyền, mới là cái vững chắc [và cố định] duy nhất. Nhưng, pháp quyền này, vốn chỉ là một lĩnh vực bị hạn chế, chỉ liên quan đến việc bảo vệ những gì tôi có, còn sự an lạc là cái gì ở bên ngoài pháp quyền xét như là pháp quyền. Tuy nhiên, sự an lạc này là một sự quy định bản chất trong hệ thống những nhu cầu. Vì thế, cái phổ biến – thoạt đầu chỉ đơn thuần là pháp quyền – phải được mở rộng ra cho toàn bộ phạm vi của tính đặc thù. Công lý [hay sự công bằng] là một điều lớn lao trong xã hội dân sự: những luật lệ tốt sẽ làm cho Nhà nước thịnh vượng, và sở hữu tự do là một điều kiện nền tảng cho sự thành công rực rỡ của Nhà nước. | Nhưng, vì lẽ tôi hoàn toàn bị vướng vào trong tính đặc thù, tôi có quyền đòi hỏi rằng, bên trong sự nối kết này, sự an lạc đặc thù của tôi cũng phải được tăng tiến. Cần phải quan tâm đến sự an lạc của tôi, đến tính đặc thù của tôi, và đó chính là nhiệm vụ của **cảnh sát** và của **hiệp hội**.*

C. CẢNH SÁT VÀ HIỆP HỘI**§230**

*Trong hệ thống của những nhu cầu, sự sinh tồn và sự an lạc của mỗi cá nhân riêng lẻ là một **khả thể** mà việc hiện thực hóa chúng bị điều kiện hóa bởi ý chí tùy tiện riêng của cá nhân và bản tính đặc thù cũng như bởi [bản thân] hệ thống khách quan của những nhu cầu. | Thông qua việc quản trị và thực thi công lý, việc vi phạm sự sở hữu và tính nhân thân được xóa bỏ. Nhưng, pháp quyền đang hiện diện hiện thực trong tính đặc thù không chỉ có nghĩa rằng những sự ngẫu nhiên bất tất chống lại*

mục đích này hay mục đích kia phải được *thủ tiêu*^(a) và *sự an toàn không bị quấy nhiễu* của *nhân thân* và *sở hữu* phải được đảm bảo, mà còn có nghĩa rằng sự sinh tồn và an lạc của những cá nhân cũng được *bảo vệ*, – nghĩa là, *sự an lạc đặc thù* [cũng] phải được *đối xử như là một quyền* và cần được *hiện thực hóa*.

a. “Cảnh sát”⁽²⁹⁶⁾

§231

Trong chừng mực nguyên tắc chi phối mục đích này hay mục đích kia vẫn còn là nguyên tắc của ý chí đặc thù, quyền lực của

^(a) aufgehoben / cancelled / supprimés.

⁽²⁹⁶⁾ Hegel sử dụng thuật ngữ “cảnh sát” (*Polizei*) theo nghĩa rất rộng đối với chúng ta ngày nay, và ông định nghĩa nó như là “*Nhà nước, trong chừng mực nó quan hệ với xã hội dân sự*” (VPR 19 187). Theo nghĩa này, “cảnh sát” bao gồm mọi chức năng của *Nhà nước* để hỗ trợ và điều tiết những hoạt động của xã hội dân sự, hướng đến sự “an lạc” của những cá nhân. Do đó, nó bao gồm các công trình công cộng (như đường sá, cảng biển và đường sông (VPR IV, 595)), mọi cơ quan điều hành kinh tế, tức tất cả những gì ngày nay ta gọi là hệ thống “phúc lợi”. Trong “*Bộ luật tổng quát của nước Phổ*” 1794, “cảnh sát” (*Polizei*) bao gồm cả việc điều chỉnh ngành xây dựng, phòng và chữa cháy, sức khỏe công cộng và cứu tế người nghèo. Vì thế, chữ “*Polizeistaat*” (“*Nhà nước cảnh sát*”) được Fichte và Hegel sử dụng không có nghĩa xấu theo nghĩa “*Nhà nước cảnh sát trị*”. Chỉ từ thế kỷ XIX, nghĩa của chữ “cảnh sát” bị giới hạn lại ở nghĩa bảo vệ an ninh và trật tự như ngày nay (Xem: G. C. von Unruh, *Polizei, Polizeiwissenschaft und Kriminalistik / Cảnh sát, Khoa cảnh sát học và tội phạm học*, trong K. G. A. Jeserich, Hans Pohl và G. C von Unruh (ấn hành): *Deutsche Verwaltungsgeschichte I / Lịch sử hành chính Đức* (Stuttgart, Deutsche Verlagsanstalt, 1983, tr. 388-427)). Ở một vài nơi, Hegel nhấn mạnh đến từ nguyên của chữ “*Polizei*” là *politeia* (“*Hiến pháp*”) của Hy Lạp cùng với những sự khác biệt giữa hiến pháp cổ Hy Lạp với hiến pháp hiện đại bắt nguồn từ nguyên tắc hiện đại về sự tự do chủ quan (Xem: VPR 17 III, 259, 266; VPR IV, 587; Fichte, GNR 292-303/374-387 và Hegel phê bình Fichte trong VPR 19 152, VPR IV, 190-191, 617; VPR 17 139). (Xem: *Chú giải dẫn nhập*, 9.3.3.1).

cái phổ biến làm nhiệm vụ bảo đảm an ninh, một mặt, trước hết bị giới hạn trong phạm vi của những sự *ngẫu nhiên, bất tất*, và, mặt khác, nó vẫn còn là một *trật tự ngoại tại*.

§232

Ngoài những tội ác – tức sự ngẫu nhiên bất tất trong hình thái của cái xấu [hay cái ác] tùy tiện – mà quyền lực phổ biến phải ngăn chặn và đưa chúng ra tòa án công lý, thì sự tùy tiện được cho phép của những hành động tự chúng là hợp pháp luật và của việc sử dụng riêng tư sự sở hữu cũng có những mối quan hệ bên ngoài với những cá nhân khác, cũng như với những cơ quan công cộng^(a) phục vụ mục đích chung. Thông qua phương diện phổ biến này, những hành động riêng tư trở nên một sự ngẫu nhiên bất tất vượt ra khỏi sự kiểm soát^(b) của tôi và *có thể* hoặc *đang* gây nên sự thiệt hại và sự phi pháp đối với người khác.

§233

Sự thiệt hại có xảy ra hay không tuy *chỉ là một khả năng*, nhưng việc không gây nên thiệt hại gì lại cũng chỉ là một khả năng ngẫu nhiên bất tất, không hơn không kém. | Và đó chính là phương diện của *sự phi pháp* nằm ngay trong những hành động như thế, do đó, đây là lý do tối hậu cho việc chế tài của “cảnh sát”.

§234

Các quan hệ của tồn tại-hiện có (Dasein) bên ngoài rơi vào bên trong tính vô tận của giác tính; do đó, không có một ranh giới

(a) öffentliche Veranstaltungen / public arrangements / organismes publics; (b) Gewalt / control / emprise.

tự-mình nào hiện diện giữa cái có hại và không-có hại (kể cả đối với tội ác), giữa cái gì khả nghi và không-khả nghi, hay giữa cái gì cần cấm hay phải giám sát và cái gì không bị cấm, giám sát, nghi ngờ, điều tra và quy kết trách nhiệm. Các sự quy định chính xác hơn về chúng sẽ tùy thuộc vào tập tục, tinh thần của hiến pháp nói chung, tình trạng hiện tại của những Sự việc, mối nguy hiểm trước mắt v.v...

Giảng thêm (H)

Ở đây không thể đưa ra những sự quy định cứng nhắc nào và cũng không thể vạch ra những ranh giới tuyệt đối. Ở đây tất cả đều có tính cá nhân; tư kiến chủ quan tham gia vào, và chính tinh thần của hiến pháp lẫn những mối nguy hiểm hiện hành sẽ quy định những tình huống chính xác hơn. Chẳng hạn, trong thời chiến, nhiều việc bình thường là vô hại phải được xem là có hại. Chính vì những phương diện này của sự bất tất và của tính nhân thân tùy tiện, nên “cảnh sát” mang một tính cách đáng ghét nào đó. Khi sự phản tư [suy diễn] được phát triển quá cao, “cảnh sát” có xu hướng muốn kéo tất cả mọi việc vào trong lĩnh vực của mình, nếu được, bởi bao giờ cũng có thể phát hiện một phương diện có hại nào đó tiềm tàng trong mọi sự việc. Trong những trường hợp ấy, cảnh sát có thể ra vẻ rất thành thạo và làm phiền đến cuộc sống bình thường của những cá nhân. Tuy nhiên, dù tình trạng tồi tệ đến đâu đi nữa, cũng không thể vạch ra một đường ranh giới khách quan nào cả⁽²⁹⁷⁾.

⁽²⁹⁷⁾ Rõ ràng khi Hegel cho rằng không thể vạch một ranh giới rõ ràng giữa sự can thiệp chính đáng và không chính đáng của Nhà nước (ở đây là “cảnh sát” như là đại diện cho mối quan hệ giữa Nhà nước và xã hội dân sự) vào đời sống của những cá nhân cho thấy không phải bất kỳ sự can thiệp nào của Nhà nước cũng đều có thể biện minh được. Hegel nhấn mạnh rằng sự tự do cá nhân thoát khỏi sự can thiệp của Nhà nước (ông gọi là “sự tự do dân sự”) cùng với sự tự do của cá nhân tham gia vào công việc của Nhà nước (ông gọi là “sự tự do chính trị”) đều có tính thiết yếu đối với sự lành mạnh của kinh tế

§235

Trong việc nhân lên và đan xen một cách bất định của những nhu cầu hằng ngày, có những phương diện liên quan đến lợi ích chung và là nơi mà công việc của *một người* duy nhất cũng là công việc vì *mọi người*. Đó chính là trường hợp liên quan đến việc *tạo ra và trao đổi những phương tiện* (mà ai cũng có thể sử dụng, không bị ngăn cản), cũng như giảm đến mức tối thiểu những sự nghiên cứu và thương lượng. Đó chính là những phương tiện và những định chế có thể được cộng đồng sử dụng chung. Các *chức năng phổ biến* và các tổ chức phục vụ *công ích* này cần được sự giám sát và tiên liệu của quyền lực công cộng.

và Nhà nước (VPR 17 140-141). Vì thế, Hegel đã kích chủ trương của Fichte cho phép “cảnh sát” có quyền biết rõ về từng cá nhân “mọi lúc mọi nơi” (ở đâu? đi đâu? làm gì?) (GNR 298/378):

“Toàn bộ Nhà nước của Fichte là cảnh sát... Cảnh sát cần biết mỗi công dân đang làm gì ở từng thời điểm, địa điểm, nhưng tất nhiên đời sống nội tâm của công dân thì không thể nào thanh tra được. Nếu ai đó mua một con dao, cảnh sát phải biết lý do tại sao, và sẽ theo dõi người ấy liên tục để ngăn không cho họ giết chết người khác. Một du khách lập tức bị nghi ngờ, và không đủ khi chứng minh rằng anh ta có hộ chiếu hay một giấy căn cước: hộ chiếu phải chính là bản thân anh ta!” (VPR IV, 617).

Hegel nhấn mạnh rằng, để nhất quán, trong Nhà nước của Fichte, bản thân cảnh sát cũng phải bị theo dõi và như thế dẫn đến một tiến trình đến vô tận của việc dò thám. Ông bảo, giải pháp duy nhất là “cái phổ biến [Nhà nước] nên thiết yếu không phải là một mục đích ngoại tại mà là một mục đích nội tại, nội tâm, là hoạt động của bản thân những cá nhân” (VPR IV, 617). Nhưng, cả Fichte lẫn Hegel đều nhấn mạnh rằng cảnh sát không có quyền xâm nhập vào nhà riêng mà không có lệnh đặc biệt “vì việc làm của nội bộ gia đình không được phép bị theo dõi” (VPR 17 138; Fichte, GNR 240-242/322-324). Hegel cho rằng cảnh sát cũng không nên xuất hiện lộ liễu: “Thật là chướng mắt khi thấy cảnh sát có mặt khắp nơi... Nhưng ngay cả hoạt động kín đáo của cảnh sát cũng phải có mục đích là làm cho đời sống công cộng được tự do” (VPR 17 139). Lại đồng ý với Fichte (GNR 303/386-387), Hegel phê phán định chế “mật thám của cảnh sát” ở Anh (VPR 17 139).

§236

Những lợi ích khác biệt giữa những người sản xuất và những người tiêu dùng có thể dẫn đến chỗ xung đột nhau; và cho dù, *trong toàn bộ*, quan hệ đúng đắn sẽ tự động được tái lập, nhưng việc điều hòa nó cũng cần đến một sự điều chỉnh có ý thức đứng lên trên cả hai phía. Quyền điều chỉnh những vấn đề cá biệt như thế (chẳng hạn, định giá trị cho những mặt hàng thiết yếu nhất của đời sống) dựa trên sự kiện rằng, đối với cá nhân, khi những hàng hóa thuộc về sự sử dụng phổ biến hàng ngày được bày bán công khai, chúng không phải được chào bán cho một cá nhân đặc thù xét như một cá nhân mà cho một cá nhân theo nghĩa phổ biến, tức, cho công chúng; và nhiệm vụ bảo vệ cho quyền của công chúng không bị lừa bịp và kiểm tra những hàng hóa trên thị trường có thể được giao cho một *quyền lực công* như là một công việc thuộc lợi ích chung.

- Ngoài ra, lý do chủ yếu tại sao một sự thiên lệch và hướng dẫn chung nào đó là cần thiết đối với các ngành công nghiệp rộng lớn, đó là vì các ngành hàng phụ thuộc vào những tình huống bên ngoài và những mối liên hệ rất xa mà ý nghĩa đầy đủ của chúng không thể được nắm bắt và thấu hiểu hết bởi những cá nhân gắn chặt trong phạm vi hẹp của ngành nghề mình.

Chống lại sự tự do của doanh nghiệp và thương nghiệp trong xã hội dân sự là một thái cực khác: sắp đặt và chỉ định công việc cho mọi người bằng bộ máy công quyền, chẳng hạn như việc xây các kim tự tháp ở thời cổ đại và các công trình khổng lồ ở Ai Cập và Châu Á cho những mục đích công cộng, nhưng trong đó lao động của cá nhân không được trung giới bởi ý chí và lợi ích đặc thù của mình. Lợi ích này vậy gọi sự tự do nổi lên chống lại sự điều hành của bên trên, thế nhưng, nếu lợi ích ấy càng mù quáng đắm

mình sâu chừng nào trong mục đích vị kỷ thì lại càng phải dẫn dắt nó trở về lại với cái phổ biến và, qua đó, giảm nhẹ những sự chấn động nguy hiểm này và rút ngắn khoảng thời gian trong đó các xung đột này đã phải được giải quyết bằng một sự tất yếu vô-ý thức.

Giảng thêm (H)

Mục đích của việc giám sát và tiên liệu về phía cảnh sát là nhằm trung giới giữa cá nhân và khả thể phổ biến đang có sẵn cho việc đạt được những mục đích cá biệt. Cảnh sát phải cung ứng việc chiếu sáng công cộng, xây dựng cầu cống, định giá những hàng hóa thiết yếu hàng ngày và sức khỏe công cộng. Về chủ đề này, có hai quan điểm chính. Một bên cho rằng cảnh sát nên có sự giám sát về mọi việc⁽²⁹⁸⁾, và bên kia cho rằng cảnh sát không dính líu gì đến mọi việc này, bởi mọi người sẽ được hướng dẫn trong hành động của mình bởi những nhu cầu của những người khác. Cá nhân tất nhiên có quyền kiếm sống theo kiểu của riêng mình, nhưng mặt khác, [đời sống] công cộng cũng có quyền đòi hỏi rằng những gì cần thiết [nhất] cũng phải được thực hiện một cách đàng hoàng. Cả hai quan điểm đều phải được đáp ứng, và sự tự do của doanh nghiệp phải làm thế nào để không gây nguy hiểm cho cái tối hảo phổ biến^(a) [lợi ích chung, công cộng].

§237

Bây giờ, cho dù khả thể để cá nhân có thể chia sẻ nguồn lực phổ biến là có sẵn đó, và cho dù khả thể này có được quyền lực công cộng đảm bảo đi nữa, thì – độc lập với việc một sự đảm bảo như thế bao giờ cũng phải là không hoàn chỉnh – khả thể ấy vẫn để

^(a) das allgemeine Beste / the general good / le bien général.

⁽²⁹⁸⁾ Có lẽ ám chỉ Fichte. Xem §231, §234 và các chú thích liên quan.

mở cho những sự ngẫu nhiên bất tất thuộc loại chủ quan. Trường hợp này càng gia tăng khi đó là điều kiện thuộc về tài năng, sức khỏe, vốn liếng v.v...

§238

Thoạt đầu, gia đình là cái toàn bộ thực thể với nhiệm vụ cung ứng cho phương diện đặc thù này của cá nhân, vừa cung cấp cho cá nhân phương tiện và tài khéo cần có để kiếm sống từ nguồn lực chung, đồng thời bảo đảm duy trì sự sinh tồn của cá nhân trong trường hợp không thể chăm sóc được cho mình. Nhưng, xã hội dân sự kéo cá nhân ra khỏi sợi dây gia đình, làm cho những thành viên trong gia đình xa cách với nhau và thừa nhận họ như là những nhân thân độc lập-tự tồn. Thêm nữa, nó lấy mảnh đất riêng của nó thay thế cho giới tự nhiên vô cơ bên ngoài và cho mảnh đất cha sinh mẹ đẻ nơi cá nhân sinh tồn và bất sự tồn tại của toàn bộ gia đình phải lệ thuộc vào xã hội dân sự và vào sự ngẫu nhiên bất tất. Như thế, cá nhân trở thành *một người con của xã hội dân sự*; xã hội ấy đặt ra những yêu sách cho cá nhân cũng như cá nhân có những quyền hạn trong quan hệ với nó.

Giải thích thêm (H)

Ai cũng thừa nhận rằng gia đình phải cung cấp thực phẩm cho các thành viên của nó, nhưng, trong xã hội dân sự, gia đình là phụ thuộc và chỉ làm nhiệm vụ là nền móng mà thôi; tính hiện thực của nó không còn toàn diện nữa. Ngược lại, xã hội dân sự, là một sức mạnh vô biên, kéo con người về với nó và đòi họ phải lao động cho nó, có được tất cả là nhờ nó và làm được mọi việc đều thông qua nó. Vì thế, nếu một con người phải là một thành viên của xã hội dân sự, người ấy có những quyền hạn và yêu sách đối với nó cũng như đã có đối với gia đình của mình. Xã hội dân sự phải che chở những thành viên của mình và bảo vệ

những quyền của họ, cũng như cá nhân có bổn phận đối với những quyền của xã hội dân sự.

§239

Trong tính cách như là một gia đình phổ biến, để chống lại ý chí tùy tiện của cha mẹ, xã hội dân sự có quyền và nghĩa vụ kiểm soát và ảnh hưởng đến việc giáo dục, trong chừng mực việc này có ảnh hưởng đến năng lực trở thành thành viên của xã hội, và nhất là khi sự giáo dục này không phải do bản thân cha mẹ thực hiện toàn bộ mà còn do những người khác nữa. Điều này chỉ có thể được thực hiện trong chừng mực phải tạo ra những định chế tập thể, nhằm đảm bảo việc kiểm soát và giám sát.

Giải thích (H, G)

Khó vạch một ranh giới rạch ròi giữa những quyền của cha mẹ và của xã hội dân sự. Liên quan đến việc giáo dục, cha mẹ thường cho rằng họ toàn quyền tự do và muốn làm gì thì làm. Chính vì thế, đối với nền giáo dục công cộng, sự chống đối chủ yếu thường đến từ phía cha mẹ, và cũng chính họ trách móc và la lối về thầy giáo và các trường học, bởi họ bắt gặp ở đây một ý chí chống lại sự tùy tiện của họ. Dù vậy, xã hội có quyền làm theo những quan niệm đã được thử thách của mình về vấn đề này và buộc cha mẹ phải cho con cái đến trường, cho chúng được chính ngĩa v.v... Các sự tranh cãi đã xảy ra ở nước Pháp giữa đòi hỏi về sự tự do trong giáo dục (tức, tùy theo ý cha mẹ) và đòi hỏi sự giám sát của Nhà nước là thuộc về bối cảnh này.

§240

Cũng thế, xã hội có nghĩa vụ và quyền hạn thực hiện quyền giám hộ đối với những ai vì hoang phí mà phá hủy sự an toàn

của sự sinh tồn của chính mình và của gia đình mình, và thay thế họ để thực hiện mục đích của xã hội và của chính họ.

Giải thích (G)

Ở Athenes [cổ đại], luật pháp buộc mỗi công dân phải khai báo về việc họ sống bằng gì; nhưng quan niệm ngày nay lại cho rằng đó là công việc thuần túy riêng tư⁽²⁹⁹⁾. Một mặt, đúng là mỗi cá nhân có sự hiện hữu độc lập cho riêng mình, nhưng mặt khác, cá nhân cũng là một thành viên thuộc hệ thống của xã hội dân sự; và giống như ai cũng có quyền đòi hỏi sự sinh tồn từ xã hội, thì xã hội cũng phải bảo vệ họ ngay trước [nguy cơ đến từ] bản thân họ. Vấn đề ở đây không chỉ là ngăn ngừa nạn chết đói, mà giác độ rộng hơn là ngăn không để hình thành một lớp “dân đen” [cùng quần]. Bởi xã hội dân sự có trách nhiệm nuôi sống những thành viên của mình, nên nó cũng có quyền buộc họ phải lo lắng cho sự sinh tồn của chính họ.

(299) Xem: Herodotus [sử gia cổ Hy Lạp], *The Histories* 2.177, bản dịch tiếng Anh của Aubrey de Sélincourt (Harmondsworth: Penguin, 1954, tr. 171-172): “Amasis (ở Ai Cập) đã thiết lập một tập tục đáng phục được Solon bắt chước và du nhập vào Athens và đến nay vẫn còn duy trì, đó là mọi người hằng năm phải trình báo trước quan cai trị địa phương về nguồn lực cho việc sinh tồn của mình; nếu không làm được hay không chứng minh được nguồn lực ấy là lương thiện sẽ bị phạt tử hình”. Ngay trước năm 600 tr. CN, công dân Athens chỉ được xem là trưởng thành khi thuộc về một *gene* (bộ tộc) hay một *orgeones* (phường hội). Cái trước bảo đảm sự sở hữu ruộng đất, chứng minh rằng công dân sống bằng nông nghiệp. Cái sau cho thấy công dân sống bằng thương nghiệp hay thủ công nghiệp. Các điều khoản về kinh tế này đã tạo cơ sở cho các cải cách về pháp luật và hiến pháp của Solon và Cleisthenes (Xem: N. G. L. Hammond, *A History of Greece* (Oxford: Clarendon Press, 1967, tr. 153-154)). Trong học thuyết chính trị của Fichte, mọi công dân đều buộc phải chứng minh nguồn lực sinh sống cho Nhà nước (GNR §18 210-215/289-295). (H. B. Nisbet).

§241

Tuy nhiên, không chỉ sự tùy tiện mà cả những yếu tố ngẫu nhiên, vật lý và những hoàn cảnh dựa trên những điều kiện bên ngoài (Xem: §200) có thể làm cho những cá nhân rơi vào *sự nghèo khổ*. Trong tình trạng ấy, họ bị bỏ lại với những nhu cầu của xã hội dân sự và, – vì lẽ xã hội đã đồng thời lấy đi của họ những phương tiện tự nhiên để kiếm sống (Xem: §217) và cũng giải thể mối dây gia đình trong nghĩa rộng hơn của nó như là một gia tộc (§181) – nên họ ít hay nhiều bị mất đi tất cả những thuận lợi của xã hội, như khả năng sở đắc những kỹ năng và sự giáo dục nói chung cũng như sự quản trị và thực thi công lý, sự chăm sóc sức khỏe và thưởng cả sự an ủi của tôn giáo. Đối với *người nghèo*, quyền lực phổ biến giữ vai trò của gia đình không chỉ đối với sự túng thiếu trực tiếp của họ mà cả đối với tâm thế e ngại lao động, tính bất lương và những tật xấu khác, bắt nguồn từ hoàn cảnh như thế và từ cảm nhận về sự phi pháp của họ.

§242

Phương diện chủ quan của sự nghèo khổ, và nói chung của mọi loại túng quẫn mà mọi cá nhân đều phải chịu, kể cả trong môi trường tự nhiên chung quanh của mình, đều đòi hỏi sự trợ giúp *chủ quan*, cả đối với những hoàn cảnh *đặc thù* lẫn về mặt *xúc cảm* và *lòng yêu thương*. Đây chính là nơi mà, cho dù có mọi sự sắp đặt phổ biến [của xã hội], *luân lý* cũng có vô số việc để làm. Nhưng, vì lẽ sự trợ giúp này, cả xét riêng nơi nó (*für sich*) lẫn trong những tác dụng của nó, phụ thuộc vào tính ngẫu nhiên bất tất, nên xã hội phải nỗ lực làm cho nó trở nên ít cần thiết bằng cách nhận diện các phương diện phổ biến của sự túng quẫn và cứu chữa nó.

Tính chất ngẫu nhiên của việc bố thí và của các tổ chức nhân đạo (chẳng hạn, như đốt đèn trước ảnh các Thánh v.v...) được bổ sung bằng những định chế công cộng như nhà tế bần, bệnh viện, chiếu sáng đường sá v.v... Hoạt động nhân đạo vẫn có rất nhiều việc để làm, và thật là sai lầm khi tìm cách hạn chế việc làm nhằm giảm bớt sự túng quẫn này do *tính đặc thù* của cảm xúc và tính *ngẫu nhiên* của tâm thế và kiến thức của nó, và nhất là khi việc làm này cảm thấy bị xúc phạm và tổn thương bởi những quy định và điều lệnh phổ biến có tính cách *bất buộc*. Nhưng ngược lại, cần phải thừa nhận rằng tình trạng công cộng sẽ tốt hơn nếu càng ít để cho cá nhân tự ý làm theo tư kiến riêng của họ, khi so với những gì được sắp đặt bằng những biện pháp giúp đỡ có tính chất phổ biến⁽³⁰⁰⁾.

§243

Nếu hoạt động của xã hội dân sự không bị kìm hãm, nó liên tục gia tăng *dân số* và *nền công nghiệp* bên trong lòng nó.

- Một mặt, do việc *phổ quát hóa* sự liên kết giữa những con người thông qua những nhu cầu và các phương pháp để chế tạo và phân phối những phương tiện cho việc thỏa mãn những nhu cầu này, *việc tích lũy sự giàu có* gia tăng lên – vì tính phổ biến gấp đôi này mang lại thu hoạch lớn nhất –, thì mặt khác, cũng gia tăng việc *chuyên môn hóa* và tính *bị hạn chế* của lao động đặc thù, và qua đó gia tăng *sự lệ thuộc* và *túng quẫn* của *giai cấp*^{(a)(301)} gắn liền với [loại] lao động này;

^(a) Klasse / class / classe.

⁽³⁰⁰⁾ Xem thêm ý tương tự trong các Bài giảng của Hegel ở Heidelberg 1817-1818 (VPR 17 125).

⁽³⁰¹⁾ Hegel phân biệt giữa “*tầng lớp*” hay “*giới*” (*Stand/estate/état*) với *giai cấp* (*Klasse/class/classe*) như sau:

điều này dẫn đến sự bất lực của họ để cảm nhận và hưởng thụ những sự tự do rộng rãi hơn, và nhất là những thuận lợi về tinh thần của xã hội dân sự.

§244

Khi một số lớn quần chúng hạ xuống dưới một mức sống nào đó – mức sống này tự động điều chỉnh ở mức cần thiết cho một thành viên của xã hội đang bàn – thì cảm thức về pháp quyền, về sự chính trực và danh dự do hoạt động và lao động của chính mình mang lại sẽ bị mất đi. | Điều này dẫn đến việc hình thành *đám dân đen*^(a); và đám người này, đến lượt mình, lại tạo điều kiện dễ dàng hơn cho sự giàu có mất cân đối được tập trung vào trong tay một số ít người.

Giải thích thêm

Mức sống thấp nhất như của đám dân đen thì tự nó đã rõ, tuy nhiên, cái tối thiểu này lại rất khác nhau nơi các dân tộc khác nhau. Ở nước Anh, ngay kẻ nghèo nhất cũng tin rằng mình có quyền; điều này khác với những gì người nghèo cảm thấy vừa lòng trong các nước khác. Sự nghèo khổ tự nó không làm cho con người trở thành “dân đen”: một “dân đen” chỉ được tạo ra bởi tâm thế đi liền với sự nghèo khổ, bởi sự phẫn nộ trong nội

^(a) Pöbel / rabble / le populace.

“Các tầng lớp (*Stände*) của một Nhà nước, nói chung, là các sự phân biệt cụ thể, dựa theo đó những cá nhân được chia thành những *giai cấp*; các giai cấp dựa chủ yếu trên sự bất bình đẳng về sự giàu có, nuôi dưỡng, giáo dục, cũng như những điều này lại dựa vào sự bất bình đẳng của nguồn gốc ra đời, qua đó một số người nhận được một loại hoạt động có lợi nhiều hơn cho Nhà nước so với những người khác” (NP 63). Từ §243, khi đề cập sự bất bình đẳng, Hegel bắt đầu dùng chữ “giai cấp”.

tâm chống lại người giàu, chống lại xã hội, chống lại chính quyền v.v... Thêm vào đó, những người chỉ biết dựa vào sự ngẫu nhiên thì trở nên bông lông và ngại lao động, giống như bọn lazzaroni ở Napoli [Ý] chẳng hạn. Điều này, đến lượt nó, lại làm nảy sinh cái xấu, khi "dân đen" không có cả danh dự để đi tìm sự sinh tồn của mình bằng lao động của chính mình, trong khi vẫn cứ đi tìm sự sinh tồn ấy như thể đó là quyền của mình. Không có thể khẳng định một quyền gì đối với giới Tự nhiên cả, nhưng trong trạng thái xã hội, sự kềm kuyết này lập tức mang hình thức của một sự phi pháp [hay phản công lý] đánh vào giai cấp này hay giai cấp kia. Câu hỏi quan trọng làm thế nào để cứu chữa được sự nghèo khổ là một câu hỏi đặc biệt kích động và gây vò các xã hội hiện đại⁽³⁰²⁾.

(302) Vấn đề nghèo khổ trong xã hội dân sự hiện đại vào thời ông là mối bận khoăn lớn và thường trực nơi Hegel và dẫn đến những tư tưởng khó hòa giải được với thái độ nói chung là lạc quan của ông về các triển vọng đạo đức của xã hội dân sự hiện đại. Xem thêm các *Nhận xét* sau đây từ Các bài giảng của ông năm 1819-1820:

"Việc xuất hiện sự nghèo khổ nhìn chung là một hệ quả của xã hội dân sự, và, xét toàn bộ, nó nảy sinh một cách tất yếu từ đó... Nghèo khổ là một tình trạng trong xã hội dân sự gây bất hạnh cho mọi phía. Người nghèo không chỉ bị gánh nặng bởi sự đau khổ bên ngoài mà cả sự xuống cấp về luân lý. Người nghèo phần lớn bị mất cả sự an ủi của tôn giáo; họ không thể thường xuyên đến Nhà Thờ, vì họ không có áo quần thích hợp hoặc phải làm việc vào những ngày Chủ nhật. Thêm nữa, họ phải tham dự vào các buổi lễ chủ yếu dành cho cử tọa gồm những người có học, trong khi đức Kitô đã nói rằng Phúc Âm là dành để rao giảng cho người nghèo. Cũng thế, việc thụ hưởng nền quản trị và thực thi công lý cũng thường gây khó khăn cho họ. Sự chăm sóc sức khỏe cho họ cũng thường rất tồi tệ. Ngay cả khi được chữa bệnh, thì họ cũng thiếu những phương tiện cần thiết để bảo tồn và chăm sóc sức khỏe...

Người nghèo còn là nạn nhân của một sự phân ly khác, sự phân ly trong tâm hồn giữa họ và xã hội dân sự. Người nghèo cảm thấy bị loại trừ và khinh khi bởi mọi người, và điều này nhất định làm nảy sinh một nỗi phẫn uất trong nội tâm. Họ ý thức về chính mình như là một thực thể tự do, vô hạn, và, vì thế trở dậy sự đòi hỏi rằng sự hiện hữu bên ngoài của mình cũng phải tương ứng

§245

Nếu gánh nặng [trợ giúp người nghèo] đặt lên vai giai cấp giàu hơn, hoặc nếu các phương tiện trực tiếp có thể tìm thấy nơi các định chế công cộng khác (chẳng hạn, các bệnh viện giàu có, các quỹ nhân đạo, các tu viện v.v...) để giúp duy trì mức sống bình thường cho quần chúng ngày càng nghèo đi, thì sự sinh tồn của những người cần được giúp đỡ này có thể được đảm bảo mà không cần thông qua lao động, song điều ấy ắt sẽ đi ngược lại

với ý thức ấy. Trong xã hội dân sự, người nghèo không phải chỉ đấu tranh chống lại sự đau khổ tự nhiên. Họ không chỉ bị tự nhiên chống lại như một thực thể đơn thuần mà còn do ý chí của tôi nữa. Người nghèo cảm thấy như thể mình phải quan hệ với một ý chí tùy tiện, với sự bất tất của con người, và, xét đến cùng, điều làm họ phẫn uất là họ bị đẩy vào trạng thái bị phân ly này bởi một ý chí tùy tiện. Tự-ý thức dường như bị đẩy đến chỗ không còn có một quyền hạn gì nữa, không còn sự tồn tại của tự do. Trong tình cảnh ấy, khi sự tự do trở thành cái gì hoàn toàn bất tất, sự phẫn uất trong nội tâm là tất yếu. Bởi sự tự do của cá nhân không hiện hữu, thì việc thừa nhận sự tự do phổ biến cũng tiêu tan. Sự trâng tráo, không biết xấu hổ nảy sinh từ hoàn cảnh ấy là điều ta chứng kiến trong người “dân đen”. Một lớp “dân đen” chủ yếu ra đời trong một xã hội dân sự phát triển...

Trước đây ta đã xem sự đau khổ [PR §127 trong sách này] như cái gì chỉ liên quan đến nhu cầu nhất thời. Nhưng ở đây, sự đau khổ không còn mang tính chất nhất thời nữa. Khi sự nghèo khổ xuất hiện, sức mạnh của tính đặc thù tồn tại đối lập lại với thực tại của sự tự do. Điều ấy có thể tạo ra sự đánh giá cực kỳ tiêu cực về người phạm tội. Tất nhiên, tội ác thì phải bị trừng phạt, nhưng sự trừng phạt này cũng chỉ là ngẫu nhiên, bất tất... Một mặt, sự nghèo khổ là cơ sở cho tâm thế của lớp “dân đen”, đó là việc không-thừa nhận pháp quyền; mặt khác, tâm thế “dân đen” cũng xuất hiện nơi nào có sự giàu có. Người giàu nghĩ rằng họ có thể mua mọi thứ, vì họ biết mình như là sức mạnh của tính đặc thù của Tự-ý thức. Vì thế, sự giàu có có thể dẫn đến cùng một sự khinh nhờn và không biết xấu hổ không khác gì nơi lớp dân đen nghèo khổ. Tâm thế của người chủ đối với nô lệ cũng là tâm thế của người nô lệ... Cả hai mặt này, sự nghèo khổ và sự giàu có, tạo nên sự đối bại của xã hội dân sự” (VPR 19 194-196; VPR I, 322).

với nguyên tắc của xã hội dân sự và với cảm thức về sự độc lập-tự chủ và danh dự trong những thành viên của nó. Một cách lựa chọn khác đó là sự sinh tồn của họ có thể thông qua lao động (chẳng hạn bằng cơ hội làm việc), nhưng điều này ắt sẽ làm tăng thêm quy mô sản xuất; và chính trong sự sản xuất thừa và trong việc thiếu cân đối về số lượng người tiêu dùng – bản thân họ cũng sản xuất! – sẽ tạo nên điều xấu vốn chỉ càng trầm trọng hơn do hai phương thức trên đây. Điều này cho thấy rằng, bất kể sự giàu có quá mức thì xã hội dân sự cũng không đủ giàu có – nghĩa là, các nguồn lực riêng của nó là không đủ – để ngăn chặn sự gia tăng quá mức của sự nghèo khổ và sự hình thành nên [tầng lớp] dân đen.

Trường hợp điển hình của nước Anh⁽³⁰³⁾ cho phép ta nghiên cứu các hiện tượng này ở phạm vi rộng, nhất là những kết quả đạt được bằng các hình thức như: thuế [để dành tiền cho] người nghèo, những quỹ nhân đạo rộng lớn cũng như những hành vi cứu tế tư nhân không giới hạn, và trên hết là việc thủ tiêu các hội đoàn [Xem: §255 dưới đây. N.D].

Người ta cũng thấy rõ rằng (nhất là ở Scotland) các biện pháp trực tiếp đối phó với sự nghèo khổ, nhất là để chống lại việc vứt bỏ lòng xấu hổ và danh dự – như là các cơ sở chủ quan của xã hội – và chống lại sự lười biếng và hoang phí khiến tạo ra tầng lớp dân đen, đó là hãy phó mặc người nghèo cho số phận của họ và để họ đi ăn xin [ở nơi] công cộng.

⁽³⁰³⁾ Tác phẩm của F. Engels, *Tình cảnh của các giai cấp lao động ở nước Anh* (Leipzig, 1845) ra đời 24 năm sau văn bản này của Hegel. Nước Anh là hình mẫu cho việc tìm hiểu xã hội dân sự và chủ nghĩa tư bản thế kỷ XIX.

§246

Phép biện chứng nội tại của xã hội thúc đẩy xã hội dân sự, trước hết là xã hội *nhất định này*⁽³⁰⁴⁾, đi ra khỏi khuôn khổ của nó để tìm kiếm những người tiêu dùng, tức, đi tìm phương tiện cần thiết cho sự sinh tồn của nó, ở trong các dân tộc khác vốn thiếu phương tiện để được dư thừa như nó hay nói chung, tụt hậu hơn nó về kỹ năng sáng tạo v.v...

§247

Giống như mặt đất, *mảnh đất* và *đồng ruộng* vững chắc là điều kiện tiên quyết cho nguyên tắc của đời sống gia đình thì đối với công nghiệp, môi trường tự nhiên hướng ra bên ngoài làm cho nó phấn chấn chính là *biển*. Trong sự say cuồng doanh lợi và phơi mình ra cho sự hiểm nguy, nền công nghiệp lập tức vượt lên trên mỗi hiểm nguy ấy; và thay cho những sợi dây ràng buộc vào đất đai và vòng quan hệ quần quanh hẹp hòi của đời sống dân sự với những lạc thú và sự ham muốn là môi trường của sự

⁽³⁰⁴⁾ “trước hết là xã hội nhất định này”: ám chỉ nước Anh đương thời như là điển hình của xã hội dân sự tư bản chủ nghĩa đầu thế kỷ XIX. Erich Weil (trong *Hégel et l'état*, Cinq conférences) chú giải như sau: ... “không thấy có chữ “sau đó” tương ứng với chữ “trước hết” ở đây. Nhưng, điều ông muốn nói là khá rõ ràng: “xã hội nhất định” ấy – theo kiểu xã hội Anh – chuyển sang chính sách thực dân hóa; nhưng *sau đó*, với việc công nghiệp hóa của mọi quốc gia, cuộc đấu tranh bắt đầu diễn ra bởi thị trường thế giới. Xã hội nhất định ấy, như ta thường nói mãi về sau này, sản xuất nạn thất nghiệp với cái giá của sự xung đột. Vậy là, hoặc có một sự bành trướng vô hạn, và, cùng với nó là sự xung đột bạo lực, hoặc là sự khủng hoảng xã hội ngay trong lòng Nhà nước, sự khủng hoảng sẽ kết thúc bằng sự tiêu biến của Nhà nước và của quốc gia với tư cách là quốc gia tự trị và độc lập; hoặc là sự ngự trị của lý trí, của sự thỏa mãn của tất cả ở trong và bởi nhà nước” (Xem thêm: §324). (dẫn theo R. Derathé).

trôi chảy, của hiểm nguy và của sự tiêu vong. Thông qua phương tiện to tát nhất này của sự giao thông, nó tạo ra những đường dây làm ăn giữa những đất nước xa xôi, tạo ra mối quan hệ pháp lý để ra đời những bản hợp đồng, và đồng thời sự giao dịch như thế cũng là phương tiện giáo dục, đào luyện lớn nhất và là nguồn suối từ đó nền thương mại rút ra ý nghĩa lịch sử-toàn thế giới của mình.

Các dòng sông không phải là những ranh giới tự nhiên như vẫn còn được khẳng định trong thời gần đây⁽³⁰⁵⁾. Ngược lại, cả chúng lẫn các đại dương nối kết con người lại với nhau. Vì thế, thật là một tư tưởng không đúng khi Horaz nói rằng (*Carmina* I, 3):

... *deus abscondit*
Prudens Oceano dissociabili
Terras...

[Latinh: “Một Thần linh sáng suốt đã phân ly các nước bằng đại dương ngăn cách”]⁽³⁰⁶⁾.

Điều này có thể thấy rõ không chỉ từ sự kiện các lưu vực sông chỉ được một bộ lạc đơn độc hay một dân tộc cư trú mà còn,

⁽³⁰⁵⁾ Có thể ám chỉ Fichte trong quyển *Nhà nước thương mại khép kín* (1800, quyển III, chương III): “Một số phần trên bề mặt trái đất, cùng với cư dân của chúng, rõ ràng do Tự nhiên dành cho để hình thành các nhà nước chính trị. Lãnh thổ của họ được tách rời với phần còn lại bằng những dòng sông lớn, biển cả, núi non không vượt qua được... Trong chính trị học gần đây, khi người ta nói về *những biên giới tự nhiên* của các quốc gia, đó là những chỉ báo của Tự nhiên mà ta thấy được và cho phép xác định cái gì phải hợp nhất và cái gì phải phân ly. Đây là một cách nhìn quan trọng hơn nhiều và cần xem trọng hơn nhiều so với những gì ta tưởng”.

⁽³⁰⁶⁾ Horace, *Odes* 1.3.

chẳng hạn, từ các mối quan hệ xa xưa giữa Hy Lạp, Ionia và Magna Graecia, giữa Brittany và nước Anh, giữa Đan Mạch và Na Uy, Thụy Điển, Phần Lan, Livonia v.v...; điều ấy cũng đặc biệt rõ ràng khi ta đối chiếu điều này với mức độ liên lạc ít hơn giữa những cư dân vùng duyên hải với cư dân vùng nội địa.

- Nhưng, để nhấn mạnh đến phương tiện giáo dục đào luyện hiện diện trong việc kết nối với biển, ta thử so sánh quan hệ với biển của những quốc gia trong đó tính sáng tạo được nở rộ với những đất nước đã ngăn cản nền hàng hải và với những dân tộc – như người Ai Cập và Ấn Độ – đã trì trệ từ bên trong và ngập chìm trong sự mê tín kinh hoàng và thảm hại; và ta cũng cần ghi nhớ rằng những quốc gia vĩ đại và đầy óc tiến thủ đã dẫn mình ra biển như thế nào.

§248

Mối liên kết được mở rộng này cũng cung cấp phương tiện cần thiết cho việc *thực dân hóa* – dù là lác đác hoặc có hệ thống – mà xã hội dân sự đã phát triển đầy đủ đã được đẩy tới, và qua đó, nó cung cấp cho một bộ phận dân cư của nó quê hương mới để quay về với nguyên tắc gia đình, mang lại cho bản thân nó thị trường và lãnh thổ cho hoạt động công nghiệp.

Giảng thêm (G)

Xã hội dân sự được thúc đẩy để thiết lập các thuộc địa. Chỉ duy việc gia tăng dân số đã có hiệu ứng này, nhưng một yếu tố đặc thù chính là sự xuất hiện của một khối dân chúng không thể đạt được sự thỏa mãn cho những nhu cầu của họ bằng lao động một khi sản xuất vượt quá nhu cầu của những người tiêu thụ. Việc thực dân hóa lác đác diễn ra đặc biệt ở nước Đức. Những kẻ thực dân dời sang Châu Mỹ, sang nước Nga, không còn quan hệ với nước mẹ và cũng không mang lại lợi ích gì cho nước mẹ.

Một loại thực dân hóa thứ hai và hoàn toàn khác với loại thứ nhất là loại có hệ thống. Nó phát xuất từ sáng kiến của Nhà nước, là kẻ có ý thức về cách làm và điều tiết nó một cách thích hợp. Phương thức thực dân hóa này thường được người có đại áp dụng, nhất là người Hy Lạp. Lao động nặng không phải là công việc của người công dân Hy Lạp, vì hoạt động của họ thường thích hưởng về các công việc công cộng hơn. Theo đó, hễ khi nào dân số tăng lên đến một mức trở nên khó khăn cho việc cung ứng, thì những người trẻ tuổi được gửi sang một vùng mới, hoặc được lựa chọn trước hoặc phó cho việc phát hiện may rủi. Trong thời gian gần đây, các thuộc địa không được hưởng những quyền tương đương với những cư dân của mẫu quốc, và tình hình này đã dẫn đến các cuộc chiến tranh giành độc lập như lịch sử của các thuộc địa của Anh và Tây Ban Nha đã cho thấy. Việc giải phóng bản thân các thuộc địa chứng tỏ là một lợi thế lớn nhất đối với mẫu quốc cũng như việc giải phóng nô lệ là lợi thế lớn nhất cho người chủ nô⁽³⁰⁷⁾.

§249

Cảnh sát trước hết có nhiệm vụ hiện thực hóa và bảo tồn cái phổ biến được chứa đựng ở trong tính đặc thù của xã hội dân sự, dưới hình thức của một trật tự bên ngoài [trật tự công cộng] và những sự sắp đặt nhằm bảo vệ và đảm bảo khối lượng của những mục đích và lợi ích đặc thù có sự tồn tại vững chắc ở trong cái phổ biến này. | Ngoài ra, như là sự hướng dẫn cao hơn,

⁽³⁰⁷⁾ Khoảng 30 năm sau khi phần lớn Bắc Mỹ độc lập với nước Anh vào năm 1776, các thuộc địa của Tây Ban Nha và Bồ Đào Nha ở Tân thế giới bắt đầu giành độc lập, dẫn đầu bởi Simon Bolívar (1783-1830). Các phong trào này thắng lợi ngay trước thời gian Hegel viết quyển *Triết học pháp quyền* này: Ecuador tuyên bố độc lập khỏi Tây Ban Nha vào năm 1809, sau đó là Venezuela năm 1810, Paraguay năm 1811, Mexico năm 1813, Argentina năm 1816 và Chile năm 1818. Brasil tuyên bố độc lập khỏi Bồ Đào Nha năm 1815.

nó còn chăm lo cho những lợi ích vượt ra khỏi khuôn khổ của xã hội này (Xem: §246). Vì lẽ, dựa theo Ý niệm, bản thân tính đặc thù lấy cái phổ biến – tồn tại trong những lợi ích nội tại của nó – làm mục đích và đối tượng cho ý muốn và hoạt động của mình, nên [yếu tố] đạo đức *quay trở lại* vào trong xã hội dân sự như một cái gì nội tại; chính điều này tạo nên sự quy định của *hiệp hội* [Xem thêm: *Bách khoa thư III*, §534. N.D].

b. Hiệp hội^(a)

§250

Tầng lớp nông dân, xét về tính thực thể^(b) của đời sống tự nhiên và đời sống gia đình của nó, có bên trong nó, trong hình thức trực tiếp, cái phổ biến cụ thể để sống trong đó. | *Tầng lớp phổ biến*, xét trong sự quy định [theo định nghĩa] của nó, có cái phổ biến cho-mình như là cơ sở và như là mục đích của hành động. Tầng lớp trung gian, tức, *tầng lớp doanh nghiệp* [công và thương nghiệp] hướng chủ yếu đến cái đặc thù, và vì thế, hiệp hội là đặc điểm riêng có của nó⁽³⁰⁸⁾.

^(a) Korporation / corporation / corporation; ^(b) an der Substantialität / in view of substantiality / dans la substantialité.

⁽³⁰⁸⁾ Với Hegel, “hiệp hội” không chỉ bao gồm các tổ chức của những người cùng một ngành kinh doanh hay nghề nghiệp mà cả những hội đoàn nào được Nhà nước thừa nhận về pháp lý mà không phải là một bộ phận của Nhà nước chính trị. Như thế, các giáo hội (Xem *Nhận xét* cho §270) và các “chính quyền địa phương” (Xem: §288) cũng được gọi là các “hiệp hội”.

§251

Công việc do xã hội dân sự thực hiện được chia ra thành nhiều ngành^(a) khác nhau dựa theo bản tính đặc thù của nó. Do sự giống nhau vốn có của [những] cái đặc thù như là tính chất chung của chúng đi vào sự hiện hữu (Existenz) ở trong *hội đoàn* [hay “*hợp tác xã*”]^(b), nên mục đích *vị kỷ* – theo đuổi lợi ích đặc thù – đồng thời nắm bắt và thể hiện chính mình như là một mục đích phổ biến; và thành viên của xã hội dân sự, phù hợp với kỹ năng hay tài nghệ đặc thù của mình, là một thành viên của một hiệp hội mà mục đích phổ biến của nó, do đó, là một mục đích hoàn toàn *cụ thể*, và không mở rộng ra khỏi phạm vi những công việc làm ăn và những lợi ích của hiệp hội trong hoạt động doanh nghiệp.

§252

Do sự quy định [định nghĩa] này, hiệp hội có quyền, dưới sự giám sát của quyền lực công cộng, chăm lo những lợi ích bên trong phạm vi của mình, có quyền thu nạp những thành viên phù hợp với phẩm chất khách quan của họ về kỹ năng và sự nghiêm chỉnh, theo đúng số lượng được quy định do tình hình chung, bảo vệ những thành viên của mình trước những sự ngẫu nhiên bất ngờ và giáo dục những người khác, làm cho họ đủ tư cách trở thành thành viên. Nói ngắn, hiệp hội có quyền giữ vai trò của một gia đình *thứ hai* đối với những thành viên của mình, một vai trò còn khá bất định trong xã hội dân sự nói chung, vốn xa cách với những cá nhân [cụ thể] và với những yêu cầu đặc thù của họ.

^(a) Zweige / branches / branches; ^(b) Genossenschaft / association / corporation.

Nhà doanh nghiệp^(a) khác với người lao động hưởng lương công nhật cũng như khác với người làm công việc có tính thời vụ. Nhà doanh nghiệp là – hay mong muốn trở thành – một *người chủ* ^(b), làm thành viên của một hiệp hội không phải do công việc làm ăn cơ hội nhất thời mà do *toàn bộ* phạm vi và tính phổ biến của sự sinh tồn đặc thù của mình.

- *Những đặc quyền ưu đãi*, theo nghĩa những quyền của một ngành thuộc xã hội dân sự tạo nên một hiệp hội là *khác* với những đặc quyền theo nghĩa từ nguyên⁽³⁰⁹⁾, ở chỗ những đặc quyền theo nghĩa sau là những ngoại lệ bất tất đối với một quy luật phổ biến, trong khi theo nghĩa trước, chúng không gì hơn là những sự quy định hợp pháp nằm trong bản tính *đặc thù* của một ngành của bản thân xã hội.

§253

Trong hiệp hội, gia đình không chỉ có cơ sở vững chắc ở chỗ sự sinh tồn của mình được *đảm bảo*, – tức, có *nguồn lực* an toàn (Xem: §170) – do có sở hữu một *năng lực* nhất định, mà còn ở chỗ cả hai [sự sinh tồn và năng lực] đều được *thừa nhận*, khiến cho thành viên của một hiệp hội không cần phải chứng minh sự đặc lực, thu nhập thường xuyên và phương tiện sinh sống bằng bất kỳ bằng chứng nào, nghĩa là, ở chỗ thành viên được thừa nhận là một người “*có máu mặt*”. Bằng cách ấy, thành viên cũng được thừa nhận là thuộc về một cái toàn bộ mà bản thân cũng

^(a) der Gewerbsmann / the tradesman / l’homme de métier; ^(b) der Meister / master / le maître.

⁽³⁰⁹⁾ Chữ “*các đặc quyền ưu đãi*” (*Privilegien*) ra đời từ thế kỷ XIII, có nguồn gốc từ hai chữ Latinh *privus* (đặc biệt, riêng tư hay ngoại lệ) và *lex* (luật pháp, cương vị pháp lý), nhằm biểu thị một cương vị pháp lý được hưởng một số quyền hay lợi ích đặc biệt cho một hay những cá nhân nhất định.

là một thành viên của xã hội nói chung, và thành viên có sự quan tâm lẫn nỗ lực cho cái toàn bộ này với mục đích ít vị kỷ hơn. | Như thế, thành viên có được *danh dự cả trong tầng lớp của mình*.

Như một kẻ đảm bảo cho nguồn lực, định chế của hiệp hội tương ứng với việc du nhập nền nông nghiệp và sự sở hữu tư nhân trong lĩnh vực khác (Xem: *Nhận xét* cho §203).

- Khi lên tiếng tố cáo sự xa hoa và thói ham thích phung phí của các giai cấp doanh nhân chuyên nghiệp gắn liền với sự ra đời của lớp “dân đen” (Xem: §244), thì, cùng với những nguyên nhân khác [của hiện tượng này] (chẳng hạn, tính chất cơ giới của lao động ngày càng tăng lên), ta không nên bỏ qua cơ sở *đạo đức* của nó bao hàm trong những điều vừa nói ở trên. Nếu cá nhân riêng lẻ không phải là thành viên của một hiệp hội được thừa nhận về pháp lý (và chỉ thông qua sự thừa nhận về pháp lý mà một cộng đồng trở thành một hiệp hội), cá nhân ấy *không có cái vinh dự được thuộc về một tầng lớp*; sự cô lập sẽ quy giảm cá nhân vào phương diện vị kỷ của việc làm ăn của mình, và sự sinh tồn lẫn sự thỏa mãn [những nhu cầu] thiếu đi *tính ổn định*. Như thế, cá nhân phải nỗ lực để tìm kiếm *sự thừa nhận* bằng những sự thể hiện ra bên ngoài của sự thành công trong việc làm ăn, và những điều này thì không có điểm dừng, bởi không thể sống phù hợp với một tầng lớp nếu tầng lớp ấy không hiện hữu, vì một cộng đồng chỉ có thể *hiện hữu* trong xã hội dân sự nếu nó được thành lập và được thừa nhận về pháp lý, và, do đó, không có một lối sống phổ biến nào phù hợp với cá nhân ấy cả.
- Bên trong hiệp hội, sự trợ giúp mà sự nghèo khổ nhận được mất đi tính cách ngẫu nhiên và nhục nhã, còn sự giàu có do hoàn thành nghĩa vụ đối với hiệp hội cũng mất đi khả năng gây nên sự kiêu ngạo nơi người sở hữu lẫn sự ghen tị nơi

những người khác; sự nghiêm túc cũng nhận được sự thừa nhận đích thực và vinh dự xứng đáng.

§254

Trong hiệp hội, cái gọi là *quyền tự nhiên* để thi thố tài nghệ của mỗi người và để thu hoạch những gì có thể thu hoạch được chỉ bị hạn chế trong chừng mực tài nghệ này phải được quy định một cách hợp-lý tính. Nghĩa là, nó được giải phóng khỏi tư kiến cá nhân và sự ngẫu nhiên bất tất, khỏi sự nguy hiểm cho bản thân và cho những người khác, và nó được thừa nhận, được đảm bảo, đồng thời được nâng lên thành một hoạt động tự giác cho một mục đích chung.

§255

Gia đình là gốc rễ *đạo đức* thứ nhất của Nhà nước; còn hiệp hội là gốc rễ thứ hai và có cơ sở ở trong xã hội dân sự. Gia đình chứa đựng những mômen của tính đặc thù chủ quan và tính phổ biến khách quan ở trong sự thống nhất *thực thể*; còn trong hiệp hội, những mômen này – trong xã hội dân sự thoát đầu được chia thành tính đặc thù đã *phản tư trong mình* của nhu cầu và sự thỏa mãn nhu cầu, và bên kia là tính phổ biến pháp lý trừu tượng – được hợp nhất lại một cách nội tại khiến cho sự an lạc đặc thù hiện diện như một quyền và được hiện thực hóa ở trong sự hợp nhất này.

Sự phân hóa của xã hội dân sự xoay chung quanh hai mômen: sự thiêng liêng của hôn nhân và sự vinh dự ở trong hiệp hội.

Giải thích thêm (H)

Khi các hiệp hội bị bãi bỏ (aufgehoben) trong thời gian gần đây, thì ý định của việc này là để cho cá nhân riêng lẻ phải tự lo cho

mình. Nhưng, cho dù ta có chấp nhận điều này đi nữa, thì hiệp hội cũng không hề tác động đến bốn phận của mỗi cá nhân phải tự lo kiếm sống cho riêng mình. Trong các Nhà nước hiện đại của chúng ta, những người công dân chỉ có một sự tham gia hay chia sẻ hạn chế trong công việc phổ biến của Nhà nước, thế nhưng, vẫn cần thiết cung cấp cho con người đạo đức một hoạt động phổ biến bổ sung vào mục đích riêng tư của họ. [Hoạt động] phổ biến này, mà Nhà nước hiện đại không phải lúc nào cũng cung ứng được, có thể tìm thấy trong hiệp hội. Ta đã thấy trước đây⁽³¹⁰⁾ rằng, khi lo liệu cho bản thân mình, cá nhân riêng lẻ trong xã hội dân sự cũng hành động cho những người khác. Nhưng, sự tất yếu không tự giác này là không đủ; chỉ trong hiệp hội nó mới trở thành một bộ phận được biết và được suy tưởng của đời sống đạo đức. Hiệp hội, tất nhiên, phải đặt dưới sự giám sát cao hơn của Nhà nước, bởi nếu không, nó sẽ trở thành xơ cứng, chỉ biết lo phận mình và thoái hóa thành một hệ thống phường hội^(a) thậm hại⁽³¹¹⁾. Nhưng, hiệp hội tự-mình-

(a) *Zunftwesen* / guild system / caste.

(310) Xem §199, và có lẽ cả §184.

(311) Tin vào nguyên tắc tự do kinh doanh, Heinrich Karl von Stein (1757-1831) đề xướng và được Hardenberg thi hành (theo nghị định ngày 2.11.1810 và 7.9.1812) việc xóa bỏ các độc quyền phường hội (Xem: Meinecke, *The Age of German Liberation*, Sdd, tr. 86-88 và Max Braubach, *Von der französischen Revolution bis zum Wiener Kongreß/Từ Cách mạng Pháp đến Hội nghị Wien* (Stuttgart: Klett, 1974, Chương 17). Dù tán thành việc giải tán "hệ thống phường hội thậm hại", nhưng Hegel cũng có nhiều băn khoăn về vấn đề này:

"Sự khác biệt tự nhiên giữa các tầng lớp xã hội (*Stände/estates*) không nên để đơn thuần tự nhiên mà cũng phải hiện hữu như là một cái phổ biến, để nó có thể được thừa nhận như là một cái phổ biến. Mỗi người, trong tồn tại dân sự (như là *bourgeois/nhà tư sản*) phải thuộc về một tầng lớp (Stand) nhất định. Nhưng trước hết phải xác định liệu người ấy có kỹ năng và nguồn lực cho việc ấy không đã. Các tầng lớp này, thoát đầu chỉ liên quan đến các nhu cầu, phải trở thành những hiệp hội vững mạnh. Phương diện hợp-lý tính của

và-cho-mình không phải là một phường hội khép kín, mà đúng hơn, là một phường hội mang lại vị thế đạo đức [hay đạo đức hóa] cho hoạt động doanh nghiệp riêng lẻ, bị cô lập, và đưa nó vào một vòng [quan hệ], trong đó nó thu hái được sức mạnh và niềm vinh dự.

§256

Mục đích của hiệp hội – vốn bị hạn chế và hữu hạn – có sự thật [hay chân lý] của nó ở trong mục đích mang tính phổ biến tự-mình-và-cho-mình và trong hiện thực tuyệt đối của mục đích này. Cũng giống như sự phân ly và sự đồng nhất tương đối đã có mặt trong tổ chức bên ngoài của “cảnh sát”. | Lĩnh vực của xã hội dân sự, do đó, quá độ sang *Nhà nước*.

Thành thị là địa bàn của doanh nghiệp [công-thương nghiệp] dân sự, của sự phân tư về chính mình và tự cá biệt hóa, của những cá nhân trung giới việc tự-bảo tồn chính mình trong quan hệ với những pháp nhân khác. | Nông thôn là địa bàn của một đời sống đạo đức dựa trên tự nhiên và gia đình. | Thành thị và nông thôn, cả hai tạo nên hai mômen có tính ý thể^(a) nói

^(a) ideel / ideal / ideaux.

hiệp hội là ở chỗ lợi ích chung, – cái phổ biến này – hiện hữu một cách hiện thực trong một hình thức nhất định. [Nhưng], dựa theo nguyên tắc về tính nguyên tử, mỗi người chỉ lo riêng cho bản thân mình và không quan tâm gì đến cái chung; mỗi người tùy ý quyết định mình thuộc về tầng lớp xã hội nào mà không xét đến tính hữu ích của lựa chọn đó từ quan điểm chính trị... Nguyên tắc [của tính nguyên tử] dẫn một nhân thân đến chỗ bất tất. Quan điểm phản tư của ta, tinh thần của tính nguyên tử ấy, tức tinh thần tìm kiếm danh dự của ta ở trong tính cá nhân chứ không phải trong cái chung, là có tính phá hủy và là nguyên nhân làm cho những hiệp hội tan vỡ” (VPR 17 142-143).

chung, từ đó Nhà nước xuất hiện như là cơ sở đúng thật của chúng.

- Sự phát triển này của đời sống đạo đức trực tiếp [gia đình] thông qua sự phân đôi của xã hội dân sự để đi tới Nhà nước – cái tự chứng tỏ là cơ sở đích thực của chúng – là sự phát triển duy nhất mang lại sự chứng minh khoa học cho Khái niệm về Nhà nước.
- Vì lẽ trong diễn trình của Khái niệm khoa học, Nhà nước tỏ ra như là *kết quả* ở chỗ nó tự chứng tỏ là *cơ sở đích thực* [của sự phát triển này], nên *sự trung giới* và *về ngoài*^(a) nói trên đều tự thải hồi^(b) thành *tính trực tiếp*. Vì thế, trong hiện thực, Nhà nước nói chung thực ra là *cái thứ nhất*^(c), chỉ bên trong Nhà nước mà gia đình mới phát triển^(d) thành xã hội dân sự, và cũng chính Ý niệm về bản thân Nhà nước phân chia thành hai mômen nói trên. | Trong sự phát triển của xã hội dân sự, thực thể đạo đức mang hình thức *vô hạn* của mình, bao hàm trong nó hai mômen sau đây: 1. sự *dị biệt hóa vô hạn* cho tới chỗ ở đó cái *tồn tại-bên-trong mình*^(e) của Tự-ý thức đạt tới cái tồn tại-cho-mình; và 2. hình thức của *tính phổ biến* hiện diện trong sự giáo dục đào luyện, hình thức của *tư tưởng*, qua đó Tinh thần là khách quan và là hiện thực cho chính mình như là một *tính toàn thể hữu cơ* ở trong *những luật lệ và định chế*.

^(a) Schein / appearance / apparence; ^(b) sich aufhebt / superseded / se supprime; ^(c) das Erste / the primary factor / le premier; ^(d) Ausbildung / development, se transformer; ^(e) bis zum fürsichseienden Insichsein des Selbstbewußtsein / to the point at which the inward being of self-consciousness attains being-for-itself / qui aboutit à l'être de la conscience de soi, existant pour soi et résidant en soi.

CHÚ GIẢI DẪN NHẬP

XÃ HỘI DÂN SỰ (§§182-256)

9. HEGEL: nhà lý thuyết về xã hội hiện đại

- “*Xã hội dân sự*” là chương nổi tiếng nhất và cũng gây ảnh hưởng nhiều nhất, không chỉ của quyển GPR mà còn của toàn bộ triết học chính trị-xã hội của Hegel. Vô số công trình nghiên cứu từ những lập trường hết sức khác nhau đều thừa nhận chất lượng lý thuyết đặc sắc trong bề rộng lẫn bề sâu của chương sách này. Đây cũng là chương khá dài, phức tạp về cấu trúc và đa dạng về các lĩnh vực khảo sát, vì thế, khuôn khổ *Chú giải dẫn nhập* chỉ xin giới hạn ở một số điểm khái quát nhất.
- Khi Hegel xem *xã hội* là một lĩnh vực khác với *gia đình* và *Nhà nước*, và lấy *xã hội* làm đối tượng nghiên cứu của triết học thực hành, học thuyết của ông đã – lần đầu tiên – xây dựng được bộ máy khái niệm lẫn hệ thống để xem xét tiến trình *tự trị hóa* của yếu tố xã hội, một đặc trưng tiêu biểu nhất của thời cận-hiện đại, trước lĩnh vực riêng tư (gia đình) và lĩnh vực chính trị (Nhà nước). Trong chừng mực đó, thật không quá lời khi hậu thế tôn vinh ông là người có công xác lập môn *triết học xã hội* trong sự phân biệt với triết học pháp quyền [trừu tượng] và triết học về Nhà nước theo kiểu truyền thống, đồng thời là một trong những người tiên phong của môn *xã hội học*, mặc dù tên gọi “*triết học xã hội*” ra đời muộn hơn, cũng như từ “*xã hội học*” chỉ được lưu hành rộng rãi kể từ August Comte.
- Lý thuyết xã hội ở đây chủ yếu là lý thuyết về *xã hội hiện đại* với ý thức đầy đủ về sự khác biệt hay sự đứt gãy của nó so với xã hội truyền thống Âu Châu. Trong chừng mực đó, nó tác động đến nhận thức về Nhà nước, về nghệ thuật, tôn giáo, triết học... như

là một bước đột phá hướng tới một lý thuyết toàn diện về *Hiện đại* (*die Moderne*). Lý thuyết ấy bao gồm cả hai phương diện:

- ghi nhận tính không thể đảo ngược về mặt lịch sử của tiến trình hiện đại hóa (mà kết quả là sự hình thành “xã hội dân sự”).
- đồng thời với việc nhận diện là nhu cầu *phê phán*, như là một đặc trưng gắn liền với bản chất của *Hiện đại*, vì *Hiện đại* và *phê phán Hiện đại* luôn đồng hành và cùng một nguồn cội như nhau. Do đó, không có gì ngạc nhiên khi động lực phê phán này liên tục tiếp diễn dưới nhiều góc độ khác nhau, từ Marx-Engels, Max Weber... cho đến Georg Lukács, Max Horkheimer, Th.v. Adorno, Michel Foucault... (Ta nhớ rằng sự phê phán Hegel của Marx chủ yếu liên quan đến việc Hegel trình bày về mối quan hệ giữa xã hội dân sự và Nhà nước cùng những hệ quả của nó, trong khi vẫn tiếp thu và phát triển sự phân tích và phê phán xã hội dân sự của Hegel)⁽¹⁾.
- Nhưng, mặt khác, việc Hegel phê phán “chủ nghĩa tự do kinh tế” (tạo ra sự bất công xã hội và dẫn tới sự hình thành tầng lớp “*dân đen*”, tức “giai cấp vô sản” nơi Marx sau này) lại khiến ông mang tiếng là có khuynh hướng toàn trị, phản tự do. Vì thế, việc tìm hiểu cần làm rõ “nghị án” này, để góp phần trả lại... sự công bằng cho Hegel!

9.1. Về khái niệm “xã hội dân sự” (*bürgerliche Gesellschaft*)

- Khó khăn đầu tiên ta gặp phải là khái niệm “*dân sự*” (*bürgerliche*). Nếu “cấu trúc” của xã hội dân sự (Xem: 9.2) đòi hỏi ta phải tìm hiểu “cấu trúc tư biện” khá khúc mắc của nó thì

⁽¹⁾ Karl Marx: *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* (1843/*Góp phần phê phán triết học pháp quyền của Hegel*; trong K. Marx/F. Engels, *Werke/Tác phẩm*, tập I, Berlin, tr. 201-333.

trước hết, thuật ngữ “*bürgerlich*” lại đòi hỏi một sự xác định “nội hàm” không dễ dàng. Theo kinh nghiệm của nhiều nhà chú giải (Horstmann, 1974; Riedel, 1969, 1975; Schnädelbach, 2000...), cần trở lại với các tác phẩm thời trẻ của Hegel để dõi theo tiến trình phát triển của khái niệm này cho đến GPR.

- Nhận định chung của các tác giả này là: phạm vi của khái niệm mới mẻ này (“xã hội dân sự”) sẽ bị giảm thiểu và bất túc nếu chỉ hiểu bổ ngữ “*bürgerlich*” chủ yếu từ khái niệm “*giai cấp tư sản*” (*Bürgertum/bourgeois, bourgeoisie*). Cần nhìn thấy bối cảnh lịch sử của khái niệm: nguồn gốc của nó là khái niệm cổ điển về *koinonía politiké* (Hy Lạp: cộng đồng “chính trị”, tức cộng đồng được hiện thực hóa ở trong “thành quốc”/Polis) của Aristoteles, rồi được Cicero gọi là *societas civilis* và từ đó trở thành định nghĩa hầu như đương nhiên dành cho *Nhà nước* cho tới Christian Wolff, Rousseau và Kant: *civitas sive societas civilis*. Hegel đã tiến hành một sự biến đổi về thuật ngữ: ông tìm cách phiên dịch khái niệm truyền thống này sang tiếng Đức dựa trên tình hình xã hội hoàn toàn mới mẻ đương thời: đó chính là lĩnh vực xã hội đã tự trị hóa, đối lập với kinh tế hộ-gia đình (*oikos*) cổ đại lẫn với Nhà nước.
- Khái niệm này được định hình trong GPR này, nhưng bản thân vấn đề đã được Hegel đề cập trong NR (“Về các phương cách nghiên cứu triết học về pháp quyền tự nhiên”, 1802). Ở đó, ông xem “thế giới dân sự” là thế giới xã hội của những cá nhân theo đuổi những lợi ích riêng tư, trong sự độc lập với Nhà nước, với tư cách là “công việc” của **một tầng lớp (Stand) nhất định**, khác với “tầng lớp phổ biến” (viên chức Nhà nước) như là tầng lớp “tự do và có tính đạo đức đích thực”. Lý giải đặc điểm “*bürgerlich*” như là đặc điểm của một *tầng lớp*, NR rõ ràng nhắm đến “tầng lớp hay giai cấp thứ ba” ở thế kỷ XVIII, đó là tầng lớp thương nghiệp và doanh nghiệp thành thị, hay nói chung, “giai cấp tư sản” (*Bürgertum*) theo nghĩa cận đại. Hegel gọi đó là “hệ thống của thực tại” (System der Realität) (NR, tr. 487) hay “hệ thống của sở

hữu và pháp luật” (System von Eigentum und Recht) (NR, tr. 492) (ở GPR sẽ trở thành “**Hệ thống của những nhu cầu**”/System der *Bedürfnisse*, §§189-208, Xem: 9.3) và khảo sát lĩnh vực của nhu cầu và lao động này ở ba giác độ:

- như là một hình thức *nhất định* của đời sống đạo đức phổ biến;
 - như là lĩnh vực *tự lập* (*eigenständig*) bên trong đời sống đạo đức phổ biến và phải có một quan hệ nhất định với đời sống đạo đức *tuyệt đối* này;
 - như là một *tầng lớp* hay một *giai cấp* (*Stand*) nhất định trong những tầng lớp hay giai cấp khác.
- Quan niệm về “xã hội dân sự” như là “*một tầng lớp hay giai cấp nhất định*” đã được Hegel *từ bỏ* trong JR (*Triết học về Tinh thần thời kỳ Jena*, phiên bản II, 1805-1806). Sự từ bỏ này đã được chuẩn bị ngay trong NR (và được lặp lại trong GPR này) bằng luận điểm triết học lịch sử sau đây: đế quốc La Mã đã thủ tiêu sự đối lập “cổ điển” của Hy Lạp cổ đại giữa người tự do và người không-tự do và đã dẫn tới một thế giới, trong đó “đời sống đạo đức... bị đổ vỡ thành hai đối cực là Tự ý thức riêng tư có tính nhân thân và tính phổ biến trừu tượng” (§357). Sự đổ vỡ, giằng xé (*Zerrissenheit*) này chính là điều sẽ được Hegel mô tả trong PhG (*Hiện tượng học Tinh thần*, 1807) như là giữa “*Thế giới của Tinh thần tự tha hóa*” và “*Tình trạng pháp quyền*” (PhG, BVNS, Sdd, tr. 970 và tiếp; tr. 997 và tiếp), và nó không còn là công việc của một tầng lớp hay giai cấp nhất định nào nữa, mà là của thế giới xã hội xét như cái toàn bộ. Theo đó, các đặc điểm sẽ được mô tả trong “xã hội dân sự” không giới hạn trong “thế giới cuộc sống” của một tầng lớp nhất định, trái lại, chữ “*bürgerliche Gesellschaft*” biểu thị *toàn bộ tình trạng* của thế giới xã hội ở thời Cận đại.

- Cách lý giải này (phổ quát hóa yếu tố “bürgerlich” vào toàn bộ xã hội cận-hiện đại) dựa trên các căn cứ sau đây trong chính các phân tích và trình bày của Hegel trong GPR:
 - tuy gia đình được phân biệt với “xã hội dân sự”, nhưng bản thân nó – như đã thấy ở 8.6 – cũng phải được hiểu là “gia đình dân sự” (*bürgerliche Familie*).
 - tuy Nhà nước (như sẽ bàn ở Chú giải dẫn nhập 10) không thể được “tắt cạn” trong xã hội dân sự, nhưng nó vẫn là “Nhà nước dân sự” (*bürgerlicher Staat*), vì, một mặt, nó thoát thai một cách nội tại từ xã hội dân sự như là *giải pháp cho những vấn đề của xã hội này*; mặt khác, nó tự chứng tỏ như là “cơ sở” theo nghĩa được “biện minh” và “thoát thai” về mặt cấu trúc từ xã hội dân sự.
- Thêm nữa, các tầng lớp truyền thống (“tiền-hiện đại”) như tầng lớp “thực thể” của những người nông dân tự do và những địa chủ quý tộc lẫn tầng lớp “phổ biến” [viên chức Nhà nước] – từng được Hegel quy vào cho “đời sống đạo đức” đích thực – nay đều *thuộc về bản thân xã hội dân sự* (§§203, 205). Nói khác đi, tầng lớp “thực thể” (tức “giai cấp nông dân” theo cách nói ngày nay) cũng không thể tránh khỏi được “hiện đại hóa” giống như mọi tầng lớp khác (§203, *Nhận xét*). Về mặt tâm lý và tinh thần, tức tính “tôn trọng pháp luật” (*Rechtschaffenheit*, §207) được Hegel – trong các tác phẩm trước đây – dành riêng cho “tầng lớp thứ ba”, tức “giai cấp tư sản công thương nghiệp” thì bây giờ cũng đã trở thành đức tính chung của mọi tầng lớp, nghĩa là cũng được phổ quát hóa. Khi Hegel xem đức tính này bây giờ là “nội dung đích thực” của luân lý dành cho *mọi tầng lớp*, rõ ràng ông muốn nhấn mạnh đến tiến trình *hiện đại hóa*, hay, “dân sự hóa/”*tư sản hóa*” (*Verbürgerlichung*) *toàn diện*” đối với xã hội tiền-hiện đại bao gồm các giai tầng⁽²⁾.

⁽²⁾ Ta lưu ý đến nhận xét sau đây: “Khi Marx – ngay trong *Phê phán triết học Hegel về Nhà nước* (1841/42) – đảo ngược quan hệ giữa xã hội dân sự và Nhà

- Vậy, có thể nói rằng: xã hội dân sự của Hegel không chỉ là xã hội của tầng lớp hay giai cấp "*bourgeoisie*" ("*tư sản*") trong sự khác biệt với các tầng lớp quý tộc, nông dân và "*dân đen*" (Pöpel) ["giai cấp vô sản"]. Trái lại, nó mang tính chất là "*bourgeoisie*", bao trùm hết tất cả mọi tầng lớp. Tính chất ấy là gì? Đó chính là nguyên tắc của *tính chủ thể*, là quyền hạn của "*tính đặc thù của chủ thể*", của "*sự tự do chủ quan*" như là một mômen không thể thiếu được của việc triển khai bản thân Ý niệm đạo đức ở quy mô "lịch sử thế giới", như Hegel viết: "Việc sáng tạo nên xã hội dân sự thuộc về thế giới hiện đại, là thế giới lần đầu tiên cho phép mọi sự quy định của Ý niệm đạt được [những] quyền của chúng" (§182, *Giảng thêm*). Như thế, tính chất "dân sự", hay đúng hơn, *tính chất làm chủ thể của mọi quyền lực* trở thành tính chất "đạo đức" hiện đại, và cũng trở thành gia đình hiện đại lần Nhà nước hiện đại (Vì thế, ta không ngạc nhiên khi trải qua bao thăng trầm của khái niệm "xã hội dân sự" từ Hegel qua Marx đến ngày nay, yếu tố "*tính chủ thể lịch sử*" của xã hội dân sự – dù chữ "xã hội dân sự" được hiểu theo nhiều cách khác nhau – vẫn không ngừng được khôi phục và củng cố, phát triển).

nước nơi Hegel và xem xã hội mới là cơ sở lịch sử của Nhà nước, và qua đó, xem Nhà nước chỉ như là cấu trúc thượng tầng đơn thuần, ông thực tế chỉ rút ra những hệ luận từ những động cơ vốn đã tìm thấy nơi bản thân Hegel. Nếu, cùng với Marx, ta tiếp thu viễn tượng triết học xã hội hay lý luận xã hội do chính Hegel đã mở ra, và thêm vào đó, cùng với Hegel, hiểu tiến trình "dân sự hóa" như là một xu hướng có tính *lịch sử thế giới* [BVNS nhấn mạnh] thì ắt thấy rằng lịch sử và cấu trúc của xã hội dân sự mới chính là bối cảnh đúng thật để giải thích cái *Hiện đại* chứ không còn là lịch sử và cấu trúc của Nhà nước hiện đại nữa. Do đó, có thể nói rằng quyển GPR của Hegel nếu không chuẩn bị thì cũng đã gợi ý cho chủ nghĩa duy vật lịch sử" (Schnädelbach, 2000, 266-267). Cách hiểu này là đáng tin khi chính Marx (*Hệ tư tưởng Đức*, 1845-46) sẽ xem xã hội dân sự là "sân khấu", là "lò luyện" của "*toàn bộ lịch sử*" (BVNS nhấn mạnh).

9.2. Cấu trúc của xã hội dân sự (§181)

- Cấu trúc của xã hội dân sự được Hegel lý giải dựa theo “mô hình tư biện” cơ bản, một mô hình xuyên suốt triết học thực hành của ông ngay từ những tác phẩm thời trẻ, đó là tư tưởng về sự đối lập giữa *tính phổ biến trừu tượng* và *tính đặc thù cụ thể* như là kết quả của một sự tự-tha hóa tất yếu (về mặt hệ thống lẫn lịch sử) của một cái toàn thể nguyên thủy vẫn giữ vững chính mình ở trong sự tha hóa, rồi được tái tạo và cụ thể hóa thông qua chính sự tha hóa ấy. Mô hình ấy giúp ta dễ hiểu hơn tiểu đoạn §181 (về *bước chuyển từ gia đình sang xã hội dân sự*) khá tối tăm cũng như lý do tại sao “xã hội dân sự” vừa là một cái toàn thể, vừa chưa phải là mômen cuối cùng của triết học thực hành.

Tại sao hình thái tha hóa của cái “đạo đức” được Hegel gọi là “xã hội dân sự” trong GPR? Xã hội dân sự hiện thân cho cấp độ của *sự khác biệt (Differenz)* của cái đạo đức, bởi nếu không có sự khác biệt này, xã hội dân sự sẽ không có thực tại (§181). Theo thuật ngữ của NR, ở đây, *ý thể (Idealität)* và *thực tại (Realität)* phân ly với nhau, còn theo thuật ngữ của GPR, điều này đồng nghĩa với sự đối lập giữa *tính phổ biến trừu tượng* và *tính cá biệt khập kỉnh chống lại cái phổ biến* của bản thân cái đạo đức, được gọi một cách nghịch lý là “sự tổn thất hay mất mát của đời sống đạo đức” ngay trong lĩnh vực của đời sống đạo đức (§181). Cách viết tối tăm, nghịch lý này cần được hiểu như thế nào? Hay nói cách khác, sau sự “giải thể” của gia đình, phải chăng đời sống đạo đức đã bị mất đi một cách vĩnh viễn khi chuyển sang xã hội dân sự? Thật ra, Hegel không còn xem sự ra đời của xã hội dân sự (tức của yếu tố tính chủ thể) như là “bi kịch của cái đạo đức” như trong NR nữa (NR, 2, 495), trái lại, ông bắt đầu lý giải nó dựa trên những thành tựu lý luận của phần “*Lôgic học về bản chất*” (*Wesenslogik*) trong bộ *Khoa học Lôgic* (1816) của mình. Ông dùng công cụ khái niệm của Lôgic học để chứng minh rằng: sự phủ định *đối với* cái đạo đức chính là sự phủ định *của bản thân* cái đạo đức, là tính phủ định *của* chính bản thân nó, và vì thế,

không đi ra ngoài cái toàn thể đạo đức, mà sẽ ở trong *kết quả* của sự đồng nhất giữa phủ định và khẳng định. Đây chính là mục đích chứng minh của Chương “Xã hội dân sự”, khi tiền-giả định rằng đối tượng này là một trường hợp áp dụng điển hình của các phạm trù thuộc Logic học về bản chất (chẳng hạn: “bản chất”, “về ngoài”, “hiện tượng” v.v...) (Xem lại: §181).

- Thật thế, ta thấy ngay ở đây sự tương tự về cấu trúc: nếu trong Logic học, “*Bản chất*” là phần trung gian giữa “*Tồn tại*” và “*Khái niệm*”, thì ở đây, “*xã hội dân sự*” là chương nằm giữa “*gia đình*” và “*Nhà nước*”. Đi vào nội dung, ông cố tình sử dụng các phạm trù “*về ngoài*” (*Schein*), “*ánh hiện*” (*scheinen*), “*hiện tượng*” (*Erscheinung*) một cách khá lộ liễu trong cách viết rất tối tăm! Tại sao Hegel gọi “*xã hội dân sự*” là “*thế giới hiện tượng*” của cái đạo đức (§181)? Chắc chắn ông không muốn nói rằng bản thân đời sống đạo đức *xuất hiện ra* trong xã hội dân sự (theo nghĩa là “*sự hiện diện*”, “*sự có mặt*”/Parusie, từ gốc Hy Lạp: parousia) bởi xã hội dân sự đã cho thấy là sự “*mất mát*” của cái đạo đức (§185). Vậy, ở đây ông muốn nói đến sự khác biệt (Differenz) giữa *bản chất* và *hiện tượng*, qua đó *hiện tượng của đời sống đạo đức* (xã hội dân sự) tự cho thấy là cái đối lập lại với *bản chất* của nó, như là *về ngoài* đơn thuần (bloßer Anschein/Hy Lạp: dóxa) hay sự dối lừa (Hy Lạp: pseudos) của cái đạo đức. Thế nhưng, cái *về ngoài* (*Schein/dóxa*) này của cái đạo đức cũng chính là *về ngoài của cái đạo đức*, tức, là *chỗ* cho nó xuất hiện ra, khiến cho “*sự mất mát của cái đạo đức*” tự chứng tỏ chỉ là *về ngoài* ngay trong bản thân môi trường của *sự ánh hiện* (*Scheinen*) hay *sự xuất hiện ra* (*erscheinen*) của nó. Luận cứ vẫn được giữ nguyên từ NR cho đến GPR, chỉ có sự biến đổi bằng các phạm trù của *Logic học bản chất*, đó là luận cứ về *sự phủ định nhất định*: cái đặc thù – với tư cách là sự phủ định *đối với* cái phổ biến – là sự phủ định *của bản thân* cái phổ biến, vì thế, cái phổ biến vẫn cứ “là cơ sở của nó, dù chỉ mới là *cơ sở bên trong* của nó mà thôi”, và “cái phổ biến này chỉ hiện hữu như một cách *ánh hiện* đơn thuần hình thức ở trong cái đặc thù” (§181). Việc “*ánh hiện*

một cách đơn thuần hình thức của cái phổ biến vào trong cái đặc thù” được Hegel diễn tả một cách cụ thể và khá dễ hiểu ngay trong phần Giảng thêm cho §181:

“Điểm xuất phát của tính phổ biến ở đây [xã hội dân sự] là sự độc lập-tự tồn của cái đặc thù, khiến cho đời sống đạo đức có vẻ như bị mất đi ở cấp độ này, vì, đối với ý thức, sự đồng nhất của gia đình quả là cái đầu tiên, cái thần linh và là bốn phận bắt buộc. Nhưng, bây giờ ra đời một quan hệ nơi đó cái đặc thù phải là nguyên tắc [có chức năng] quy định tôi đầu tiên, và, qua đó, sự quy định đạo đức bị thải hồi (aufgehoben). Song, thật ra tôi đã nhầm tưởng về điều ấy, vì trong khi tôi tin rằng mình giữ vững cái đặc thù, thì cái phổ biến và sự tất yếu của việc nối kết [rộng hơn giữa cái cá biệt, cái đặc thù và cái phổ biến] vẫn là cái thứ nhất và cái bản chất: do đó, tôi hoàn toàn ở trong cấp độ của *sự ánh hiện* [về ngoài], và trong khi tính đặc thù của tôi vẫn là [nguyên tắc] quy định tôi – tức, mục đích của tôi –, thì qua đó tôi đang phục vụ cái phổ biến, là cái thực ra vẫn là quyền lực tối hậu ngự trị lên trên tôi” (§181, *Giảng thêm*).

- §§182-187:

- Như đã thấy, Hegel muốn chứng minh rằng: những luận điểm siêu hình học-lôgic học của ông về mối quan hệ đúng thật giữa cái phổ biến và cái đặc thù, về bản chất và hiện tượng v.v... là hoàn toàn đúng đắn và có giá trị chân lý ngay trong môi trường của thế giới hiện đại với tất cả những cấu trúc kinh tế, pháp lý và định chế của nó. Toàn bộ Chương “Xã hội dân sự” là nơi ông triển khai chi tiết các luận điểm ấy:
- Ông bắt đầu bằng một số tiểu đoạn dẫn nhập (§§182-185). Một bên là nhân thân bám chặt lấy tính đặc thù của mình như là mục đích tối cao, bên kia là tổng thể những điều kiện phổ biến có giá trị ngang nhau cho mọi nhân thân và chỉ nhờ đó họ

mới có thể thực hiện những mục đích đặc thù của mình. Nhưng, họ chỉ xem những điều kiện phổ biến ấy đơn thuần như là *phương tiện* cho mục đích đặc thù của họ mà thôi. Cái phổ biến mà bị xem là *phương tiện* cho các mục đích đặc thù thì quả là *sự mất mát* của cái “đạo đức”, bởi trước đây, trong hình thái cổ điển, tình hình là hoàn toàn ngược lại. Hegel mô tả “tình trạng vô-đạo đức” này một cách triệt để hiếm thấy (§185). Song, “biện chứng” ở đây là: cái phổ biến – bây giờ bị hạ thấp xuống thành phương tiện – vẫn là quyền lực ngự trị lên tất cả. Vì sao? Bởi tuy chỉ bị xem là *phương tiện*, nhưng mọi người *đều phải* sử dụng nó để đạt được mục đích của mình, và đây chính là chỗ Hegel nhìn ra “cơ chế” của việc “đạo đức hóa”: cái cơ chế này dường như vẫn cứ diễn ra *đằng sau lưng* những con người đặc thù, dù họ không muốn và không cố tình tác động.

- Việc thực hiện quyền hạn và sự an lạc “vị kỷ” của từng cá nhân, trong sự thật, lại gắn liền với “quyền hạn và sự an lạc” của mọi người, và tạo nên một “hệ thống của sự phụ thuộc lẫn nhau một cách toàn diện”. Theo Hegel, thoát đầu, người ta có thể xem đó như là “*Nhà nước bên ngoài, Nhà nước của nhu cầu bức thiết và Nhà nước của giác tính*” (§183). Ta không khỏi ngạc nhiên: tại sao lại xuất hiện “Nhà nước” ở đây, khi khái niệm này chưa thể có khi đang nói về những nhân thân hành động theo mô hình phương tiện-mục đích và cùng lắm chỉ mới hình thành một “hệ thống xã hội” của những nhu cầu?

Thật ra, ở đây, Hegel sử dụng các chữ “quyền hạn” và “sự an lạc” theo nghĩa đã bàn ở các phần “*Pháp quyền trừu tượng*” và “*Luân lý*” trước đây. Sự “an lạc” được hiểu theo nghĩa khách quan như là cái phổ biến của những lợi ích chủ quan của nhân thân, và những điều kiện để thực hiện nó sẽ được bàn ở mục sau: “*Hệ thống những nhu cầu*” (§§189-208). Còn “quyền hạn” là tổng thể những điều kiện của “tồn tại-hiện có có tính pháp lý” (§183) của cá nhân mỗi nhân thân, nghĩa là, sự đảm bảo an

toàn cho tự do chủ quan trong xã hội dân sự. Nói cách khác, “pháp quyền trừu tượng” lẫn “luân lý” (như đã bàn trước đây) chỉ có được vị trí và môi trường xã hội của chúng ở trong xã hội dân sự. Thế còn “Nhà nước”? Rõ ràng ở đây, ông không hề muốn nói rằng hệ thống “kinh tế-pháp luật” của “sự phụ thuộc lẫn nhau một cách toàn diện” hình thành *một* Nhà nước hay *bản thân* Nhà nước, trái lại, chỉ muốn nói rằng ta *có thể xem đó (ansehen können)* như là “Nhà nước bên ngoài của nhu cầu bức thiết và của giác tính” mà thôi, bởi: một Nhà nước “đơn thuần bên ngoài”, “Nhà nước của nhu cầu bức thiết” thì chỉ là một Nhà nước của sự tất yếu chứ không phải của sự tự do, còn một Nhà nước của giác tính (Verstandsstaat) thì mâu thuẫn lại với những quy định cơ bản của Nhà nước *đúng thật*, *Nhà nước của lý tính (Vernunftsstaat)* vốn (sẽ) là Nhà nước *cụ thể* như là hiện thực của Tự do và của lý tính (§§257-360).

- Vì thế, theo Hegel, ở đây có một sự *nhầm lẫn* (nhầm lẫn xã hội dân sự với bản thân Nhà nước), và ông nói: “Nhiều nhà lý luận hiện đại về Nhà nước đã không thể mang lại quan niệm nào khác về Nhà nước ngoài quan niệm trên đây” (§182, *Giảng thêm*). Thật ra, không phải Hegel không biết phân biệt giữa hệ thống kinh tế thị trường của xã hội dân sự với “Nhà nước tối thiểu” theo quan niệm của chủ nghĩa tự do, trái lại, ông chỉ muốn nói rằng kinh tế và pháp luật đều cùng tạo nên hệ thống của xã hội dân sự, và khi “nhiều nhà lý luận hiện đại” nói về Nhà nước, họ muốn nói đến điều ấy, và việc quy giản những chức năng của Nhà nước vào việc đảm bảo pháp lý cho sở hữu của chủ nghĩa tự do kinh tế chỉ là cái đối ứng và là kết quả của việc gắn liền “hệ thống (kinh tế) của những nhu cầu” với sự an lạc cá nhân.
- “Xã hội dân sự” là *mômen lịch sử* hay *mômen lôgic-hiện thực*?
- “Xã hội dân sự” cùng với gia đình và Nhà nước tạo nên lĩnh vực Tinh thần khách quan, được Hegel gọi là *đời sống đạo đức*

(*Sittlichkeit*): Ta ôn lại cách ông xác định các yếu tố cấu thành ấy ở §157:

... “Vì thế, nó [Tinh thần đạo đức] là:

A. Tinh thần đạo đức trực tiếp và tự nhiên: *gia đình*;

Tính bản thể này chuyển sang tình trạng mất đi sự thống nhất, tức chuyển sang sự phân ly và chuyển sang quan điểm về *sự tương quan*, và, vì thế, là:

B. *Xã hội dân sự*, tức là, một sự nối kết những thành viên như là những cá nhân riêng lẻ độc lập-tự tôn trong cái mà vì thế được gọi là một *tính phổ biến hình thức*, bằng những nhu cầu của họ và bằng *hiến chế luật pháp* như là phương tiện để bảo đảm sự an toàn cho những nhân thân và sự sở hữu, cũng như bằng một *trật tự bên ngoài* phục vụ cho những lợi ích riêng và chung của họ là Nhà nước bên ngoài ấy.

C. Quay trở về và đi đến chỗ tập trung vào mục đích và hiện thực của cái phổ biến [mang tính] bản thể và của đời sống công cộng được dành cho nó, đó là *hiến chế của Nhà nước*” (§157).

Cách viết này dễ dẫn đến cách hiểu rằng: đây là sự cấu tạo có tính lịch sử về cộng đồng chính trị, và Nhà nước (§272) là *kết quả* của một sự phát triển lịch sử có điểm khởi đầu là gia đình, rồi thông qua việc thiết lập xã hội dân sự – điều tiết quan hệ kinh tế của những gia đình như một *giai đoạn tạm thời* –, và rút cục dẫn đến cuộc sống chung được tổ chức hợp lý tính trong Nhà nước. Thật ra, như đã thấy, với Hegel, gia đình, xã hội dân sự và Nhà nước đều là những *sự dị biệt hóa* những gì đã chứa đựng trong khái niệm về một cái toàn bộ đạo đức (§256, *Nhận xét* và §182, *Giải thích*). Cơ sở cho sự phân chia ấy không phải được rút ra từ sự phát triển lịch sử, trái lại, chỉ phản ánh cách thức trở thành “hiện thực” của một cái toàn bộ: nó chỉ là “hiện thực” khi những

yếu tố cấu tạo nên *Khái niệm* của nó tự chứng tỏ mình là hiện thực. Điều kiện duy nhất là: những yếu tố hay mômen này xuất hiện trong hình thức có trật tự, và các quy tắc cho trật tự ấy chính là những gì đã được chứng minh trong *Khoa học Lôgic*, theo sự xác tín của ông.

- Áp dụng vào “đời sống đạo đức”, điều này có nghĩa: các yếu tố hay mômen: gia đình, xã hội dân sự và Nhà nước vừa thể hiện cái toàn bộ của đời sống đạo đức, vừa thể hiện quan hệ nội tại giữa các mômen ấy với nhau. Quan hệ nội tại này là ***có tính khái niệm***, tức ***tính lôgic***, ***chứ không phải có tính lịch sử***, và chỉ căn cứ vào *chức năng* của các mômen này mà thôi. Mượn cách phân biệt của Kant trong triết học thực hành về quan hệ giữa tự do và luân lý (Xem: Kant, *KpV/Phê phán lý tính thực hành*, A5, BVNS, Sdd, tr. 2-3), ở đây ta có thể nói: đời sống đạo đức (*Sittlichkeit*) (bao gồm toàn bộ các quan hệ gia đình, xã hội (dân sự) và chính trị (Nhà nước)) giữ vai trò của ***cơ sở tồn tại*** (Kant gọi là *ratio essendi*) cho từng mỗi mômen, trong khi bản thân những quan hệ đó là ***cơ sở [để] nhận thức*** (Kant gọi là *ratio cognoscendi*) đời sống đạo đức. Ta nhớ rằng, với Hegel, mômen *thứ ba* của Khái niệm (ở đây là Nhà nước) bao giờ cũng giữ vị trí quan yếu nhất trong sự trình bày về một cái toàn bộ, trong chừng mực nó là *bản chất đúng thật* của mỗi mômen và là *cơ sở* cho mọi mômen khác. Tuy nhiên, trung thành với phép biện chứng khái niệm của Hegel trong *Khoa học Lôgic*, ta nên ghi nhớ rằng sự phân biệt giữa gia đình, xã hội dân sự và Nhà nước là ***có tính khái niệm***, chứ tuyệt nhiên ***không có tính lịch sử***, vì thế, trong mọi trường hợp, xã hội dân sự không thể được hiểu là một “giai đoạn tạm thời” như thường thấy trong nhiều cách giải thích (Xem: R. P. Horstmann, 2005, 103-104).

9.3. Ba mômen của xã hội dân sự

- Trở lại với xã hội dân sự, Hegel nêu các nguyên tắc để định nghĩa lĩnh vực *đặc thù* này của đời sống đạo đức như sau:

“Nhân thân cụ thể – như là một mục đích *đặc thù*, một cái toàn bộ của những nhu cầu, và một sự trộn lẫn giữa sự tất yếu tự nhiên và sự tùy tiện – là *một* [trong hai] *nguyên tắc* của xã hội dân sự. Nhưng, nhân thân cụ thể này, về bản chất, là ở trong *mối quan hệ* với những nhân thân *đặc thù* tương tự, khiến cho trong mỗi quan hệ ấy, mỗi bên tự khẳng định chính mình và đạt được sự thỏa mãn thông qua những nhân thân khác, và, như thế, đồng thời thông qua *sự trung giới* tuyệt đối của hình thức của *tính phổ biến*, đó là *nguyên tắc thứ hai*” (§182).

“*Hai nguyên tắc*” này cho thấy:

- Tính chất *hình thức*, đó là tính *đặc thù* và tính *phổ biến*, nói lên quan hệ nhất định nhưng khá khác biệt của mọi hình thái như đã được đặt cơ sở triết học trong *Khoa học Logic*.
- Hai nguyên tắc này cho thấy *phương thức* quan hệ giữa tính *đặc thù* và tính *phổ biến* trong xã hội dân sự cũng như vai trò trong đó những thành viên của xã hội dân sự quan hệ với nhau và với cái toàn bộ đạo đức. *Phương thức* quan hệ giữa tính *đặc thù* và tính *phổ biến* ở đây là *sự tự tồn* của mỗi bên: chúng tồn tại độc lập-tự tồn trong một mối quan hệ *làm điều kiện* cho nhau, nhưng *không hội nhập* vào nhau. Còn về *vai trò* của những thành viên thì họ hành xử với nhau trong xã hội dân sự như là những *nhân thân* theo đuổi những nhu cầu *đặc thù* và cá biệt của mình và chỉ cho phép *những lợi ích phổ biến* tồn tại, trong chừng mực chúng phục vụ và tương thích với việc thực hiện những lợi ích riêng.
- Dựa trên sự xác định ấy, Hegel có thể mô tả xã hội dân sự đã phát triển như là *một hình thức* của đời sống đạo đức với *ba đặc điểm cơ bản* (Hegel gọi là *ba mômen*):

“Xã hội dân sự bao gồm ba mômen sau đây:

- A. Sự trung giới của *nhu cầu* và sự thỏa mãn của *cái cá biệt* [cá nhân] thông qua lao động của mình và thông qua lao động và sự thỏa mãn *nhu cầu* của *mọi người khác*: *hệ thống của những nhu cầu*;
- B. Hiện thực của cái phổ biến của *sự tự do* bao hàm trong đó, việc bảo vệ sở hữu bằng *sự quản trị và thực thi công lý*;
- C. Sự *dự phòng* chống lại sự ngẫu nhiên bất tất vẫn còn có mặt trong các hệ thống nói trên, và chăm lo cho lợi ích đặc thù như một cái chung, bằng *cảnh sát và hiệp hội*” (§188).

Cách viết của Hegel trong phần này (§§189-256) nhìn chung là sáng sủa, và đến nay đã có khá nhiều công trình nghiên cứu chung quanh “ba mômen” này, nên phần *Chú giải dẫn nhập* chỉ đề cập một vài điểm đáng chú ý mà thôi.

9.3.1. Hệ thống những nhu cầu

- Trong NR (1802), Hegel đã từng gọi “*hệ thống những nhu cầu*” là “*hệ thống của cái gọi là kinh tế chính trị*” (2, 482); rồi trong phần *Nhận xét* cho §189 trong GPR này, ông lại gọi là “*kinh tế-nhà nước*” (Staatsökonomie). Chữ “*chính trị*” (*politische*) ở đây có nghĩa là gì? Khác với chủ đề của *oikonomía* truyền thống của Aristoteles theo nghĩa là học thuyết về những quy luật hay những quy tắc của việc quản lý kinh tế *hộ gia đình*, bây giờ “*Ökonomie*” đã trở nên có tính “*politisch*”, không phải theo nghĩa có sự điều khiển hay có tính “*chính trị*” của chính quyền và Nhà nước, mà có nghĩa: bao hàm *toàn bộ đời sống của cộng đồng* (theo từ gốc Hy Lạp: *politéia*), vì thế, cũng còn được gọi là “*Staatsökonomie*”

hay “*Nationalökonomie*”, tương ứng với chữ thông dụng ngày nay là “*kinh tế quốc dân*” (*Volkswirtschaft*).

- Đó chính là nền kinh tế đặc trưng của thời hiện đại, trong đó diễn ra “sự trung giới của *nhu cầu* và sự thỏa mãn của *cái cá biệt* [cá nhân] thông qua lao động của mình và thông qua lao động và sự thỏa mãn nhu cầu của *mọi người khác*” (§188). Và Hegel hiểu đó là *cơ sở kinh tế* cho việc *tự trị hóa* xã hội trước gia đình và Nhà nước và là tiến trình “*dân sự hóa*”/“*hiện đại hóa*” (*Verbürgerlichung*) mọi lĩnh vực của đời sống như đã nói ở 9.1.
- Việc nghiên cứu “hệ thống những nhu cầu” ở đây không mang lại một lý thuyết kinh tế *theo nghĩa hẹp*, có tính *định lượng* như lý thuyết về giá trị, giá cả, vốn tư bản, sản xuất hay thị trường v.v... Trái lại, có thể nói nó là một “lý thuyết xã hội” về nền kinh tế dân sự, nghĩa là, giải thích những khái niệm cơ bản trong lý thuyết về xã hội dân sự như: nhu cầu, lao động, sự phân công lao động, sự đào luyện, nguồn lực/năng lực kinh tế... cho tới các tầng lớp hay giai cấp xã hội cũng như quan hệ giữa nền kinh tế dân sự với xã hội có giai cấp. Việc quy “tính thứ nhất” (Primat) của xã hội dân sự trước Nhà nước thành “tính thứ nhất” của kinh tế như là “cơ sở hạ tầng” đối với kiến trúc thượng tầng chính trị và văn hóa và lấy đó làm đối tượng nghiên cứu của khoa “kinh tế-chính trị học” nơi Marx-Engels sau này khởi nguồn từ các tiếp cận này của Hegel, với sự biến đổi phương pháp của Hegel thành thuyết duy vật lịch sử.
- Giống như mọi nhà kinh tế học từ thời các nhà trọng nông, điều hấp dẫn Hegel chính là tính cách **hệ thống** của nền “kinh tế chính trị”: bất chấp sự vị kỷ của những nhu cầu, mục đích và các phương cách thỏa mãn chúng, vẫn có ở đây một cái *phổ biến* mà “những nguyên tắc phổ biến” của nó có thể trở thành đối tượng của một môn khoa học: “kinh tế chính trị học” (§189, *Nhận xét*). Ta lưu ý đến nhận định của Hegel trong phần *Giảng thêm* của tiểu đoạn §189 này: “Sự tương tác này – thoát đầu ta không thể

ngờ tới vì tất cả tưởng như tùy thuộc vào sự tùy tiện của những cá nhân – lại đặc biệt đáng chú ý và có một sự tương đồng với **hệ thống những hành tinh** [BVNS nhấn mạnh] vận động rối rắm trước mắt ta, nhưng *những định luật* của chúng vẫn có thể nhận thức được” (§189, *Giảng thêm*)⁽³⁾.

Về mặt lịch sử, ta thấy rằng từ Aristoteles cho đến Christian Wolff, nền kinh tế được xem là thuộc về “triết học thực hành”, trong khi đó, việc phát hiện rằng nền kinh tế là một *hệ thống tự điều chỉnh* để có thể trở thành một môn *khoa học lý thuyết* là một nhận thức mới mẻ từ thời các nhà trọng nông. Nhưng, để có thể xây dựng một môn khoa học như thế, bản thân nền kinh tế, một cách khách quan, phải phá vỡ những ranh giới hạn hẹp của *oikós* [kinh tế hộ gia đình] và mang tính chất hệ thống bao trùm toàn bộ xã hội.

- Lấy cảm hứng từ môn thiên văn học về sự vận động của những thiên thể, nỗ lực lý thuyết của Hegel (§189, *Nhận xét*) không chỉ nhằm *mô tả* những hiện tượng kinh tế phổ biến mà còn *giải thích* chúng từ “một số nguyên lý đơn giản”, hay, nói theo kiểu của ông, “tìm ra *cái giác tính* (*Verstand*) ngự trị và phát huy tác dụng trong thế giới hiện tượng ấy” (§189). Thế nhưng, theo Hegel, môn học này vẫn chỉ là *Khoa học của giác tính* (*Verstandeswissenschaft*), vì cái phổ biến mà nó tìm ra chỉ đơn

⁽³⁾ K. Marx: ... “cứu cánh tối hậu của tác phẩm này [bộ *Tư bản*] là phát hiện quy luật vận động kinh tế của xã hội hiện đại” (*Kapital/Tư bản* I, 7), và ông hiểu quy luật ấy là “*những định luật tự nhiên* của nền sản xuất tư bản chủ nghĩa” (nt, tr. 6). F. Engels, trong *Chống-Dühring*, sử dụng sự so sánh với *hệ thống những hành tinh* rõ hơn nữa khi viết: “một sự phân tích khoa học về sự cạnh tranh chỉ có thể có được, bao lâu nắm bắt bản tính bên trong của tư bản, hoàn toàn giống như sự vận động bề ngoài của *những thiên thể* [BVNS nhấn mạnh] chỉ hiểu được với người nào nhận ra sự vận động thực sự của chúng dù không thể tri giác được một cách cảm tính” (*MEW/Tác phẩm Marx-Engels*, tiếng Đức, tập 20, 198).

thuần là một cái *phổ biến-giác tính* (ein *Verstandes-Allgemeines*), còn đứng đối lập lại với sự đa tạp của cái đặc thù. Nó chưa đủ sức thấu hiểu (bằng khái niệm) sự đa tạp này như là tính quy định bên trong của cái *Phổ biến-cụ thể*. Tuy ông vẫn dành cho nó chức năng “hòa giải” (như là sự khôi phục của yếu tố “*tư tưởng*” trong thực tại) (§189 và *Nhận xét*), nhưng cái phổ biến này dù sao vẫn chỉ là sự “*ánh hiện của tính lý tính*” (das *Scheinen der Vernünftigkeit*) với tất cả ngụ ý được Hegel dành cho các phạm trù “*vẻ ngoài*” (Schein) và “*hiện tượng*” (Erscheinung) như đã nói ở §181. Tính chất “*vẻ ngoài*” này của “*tính lý tính*” trong *hệ thống những nhu cầu* làm cho việc hòa giải bị hạn chế, và điều này được thể hiện một cách khách quan thành “*bao nổi bất đồng và bất mãn về luân lý*” (§189, *Nhận xét*).

Sự “*ánh hiện của tính lý tính*” (thành vẻ ngoài trong xã hội dân sự) được Hegel chứng minh trước hết trong lĩnh vực của những nhu cầu và việc thỏa mãn chúng: tính lý tính (còn ở cấp độ của giác tính!) ở đây chính là “*tính phổ biến xã hội*” (§§192-193) thể hiện ra không chỉ bất chấp mà còn nhờ vào việc cá biệt hóa những nhu cầu và phương tiện để thỏa mãn chúng.

- Các tiểu đoạn §§190-194 có mấy điểm đáng chú ý:
- Ở §190, Hegel đột ngột đưa ra một nhận định có tính “*nhân học*” (anthropologisch), gợi lên hình ảnh sau này của Nietzsche về con người như “*con vật chưa được khẳng định*”, tuy ở đây chỉ liên quan đến những nhu cầu và việc thỏa mãn chúng. Theo Hegel, chính việc không bám chặt lấy những nhu cầu nhất định mới tạo nên sự khác biệt giữa nhu cầu của con người và của thú vật: việc đi ra khỏi những ranh giới của thú vật được Hegel hiểu như là bằng chứng cho “*tính phổ biến*” của con người (§190). Đáng chú ý khi Hegel bảo: “*cái cụ thể của biểu tượng* được ta gọi là “*con người*” (§190, *Nhận xét*) là thuộc về “*hệ thống những nhu cầu*” cũng giống như biểu tượng “*nhân thân*” (Person) thuộc về pháp quyền [trừu tượng], “*chủ*

thể” thuộc về luân lý, “thành viên gia đình” thuộc về “gia đình”, và “Bürger/bourgeois” thuộc về xã hội dân sự. Chữ “con người” (Mensch) chỉ thuộc về “hệ thống những nhu cầu” chứ không thuộc về “xã hội dân sự” xét như cái toàn bộ! Nói cách khác, theo Hegel, nói về “con người” là hoàn toàn trừu tượng và khả nghi. Hegel chỉ xét “con người” (bên ngoài quan hệ với hệ thống những nhu cầu) như là đối tượng nghiên cứu của “Nhân học” (Anthropologie) trong phần *Tinh thần chủ quan*, còn trong học thuyết về *Tinh thần khách quan* như ở đây, khái niệm “con người” chỉ được ông dùng theo nghĩa phê phán. Hegel đã cung cấp lập luận cho việc “phê phán ý hệ tư sản” sau này khi nói đến những quan niệm về “quyền con người” (Marx đã sử dụng chính xác luận cứ này trong *Về vấn đề Do Thái/Zur Judenfrage*, 1843 cũng như về sau, nơi Michel Foucault trong luận điểm về sự xuất hiện của “con người” vào cuối thời đại cổ điển và sự biến mất của nó trong hiện tại (Xem: M. Foucault: *Les Mots et les Choses*).

- Trong §192 (và sẽ phát triển ở §196), Hegel phân tích tính chất vừa *trừu tượng* (“không còn là nhu cầu mà là *tư kiến* phải được thỏa mãn), vừa có *tính xã hội* của những nhu cầu. Vì lẽ những nhu cầu và phương tiện để thỏa mãn chúng không còn bị giới Tự nhiên giới hạn như nơi thú vật, chúng chỉ còn bị giới hạn bởi những “con người” khác và những nhu cầu của họ, qua đó tư tưởng cốt lõi của Hegel về *sự thừa nhận lẫn nhau* lại tái xuất hiện (§192). Sự nối kết liên-chủ thể giữa “những con người” đã thay chỗ cho giới Tự nhiên với hai hệ quả: một mặt là “sự giải phóng” (§194) khỏi sự cưỡng chế của Tự nhiên (qua đó những nhu cầu và sự thỏa mãn chúng là những *gi mang tính người*), mặt khác là *sự hàm hồ* của hệ thống những nhu cầu xã hội này. Đó là nhu cầu hai mặt: vừa bình đẳng vừa khác biệt giữa những “con người”. Tính chất “đơn thuần hình thức” của cái phổ biến xã hội này trong lĩnh vực những nhu cầu và việc thỏa mãn chúng rút cục là nguyên nhân cho xu hướng *xa hoa*, đồng hành với việc phụ thuộc và túng quẫn

ngày càng gia tăng vô hạn (§195) (một dự đoán không chỉ bó hẹp trong nghĩa kinh tế của lý thuyết về sự tích lũy và bản cùng hóa trong giai đoạn chủ nghĩa tư bản sơ kỳ, rồi về sau nơi Marx/Engels).

- Sự trung giới giữa những nhu cầu *xã hội* (vừa cá biệt hóa, vừa trừu tượng) và việc thỏa mãn chúng, theo Hegel, chính là ***lao động*** (§196). Ông đồng tình với lập trường của những nhà kinh tế học cổ điển từ Adam Smith khi họ – chống lại các nhà trọng nông – cho rằng lao động của con người là nguồn gốc duy nhất của sự giàu có của xã hội (Dù không nói ra, nhưng chắc Hegel cũng sẽ đồng tình với luận điểm rằng lượng lao động chính là thước đo giá trị của sản phẩm lao động!).
- Một hệ quả khác của tính cách xã hội của lao động là ***sự đào luyện/giáo dục (Bildung)*** về phương diện lý thuyết lẫn thực hành (§197). Về mặt lý thuyết, việc nối kết giữa sự cá biệt hóa và sự trừu tượng trong “hệ thống những nhu cầu” sẽ nâng cao nền văn hóa phổ biến của giác tính, kể cả ngôn ngữ. Còn chức năng đào luyện thực hành thông qua lao động (chuyên môn hóa những kỹ năng) dẫn đến ***sự phân công lao động*** (§198) như là tiền đề cơ bản cho nền sản xuất xã hội thông qua những cá nhân riêng lẻ. Các hệ quả kinh tế-xã hội của việc phân công lao động – đã từng được Adam Smith phân tích và trở thành thành tựu lý luận của học thuyết kinh tế cổ điển – là: - đơn giản hóa và đồng thời nâng cao năng suất lao động của sản xuất cá nhân; - xã hội hóa những nhà sản xuất cá thể, - và sau cùng, là cơ sở cho việc cơ giới hóa và tự động hóa lao động.
- Đáng chú ý ở §198 là sự xuất hiện của thuật ngữ “***lao động trừu tượng***”, một khái niệm giữ vai trò lý thuyết quan trọng nơi Marx và nhà lý luận về sau. “Lao động trừu tượng” không chỉ biểu thị tiến trình trừu tượng hóa về tư duy mà cả tiến trình trừu tượng hóa thực tồn khi phương thức sản xuất công nghiệp cơ giới hóa thải hồi những loại hình lao động truyền thống, khiến cho “sự

trừu tượng của phạm trù lao động”, “lao động nói chung, lao động *sans phrase*, trở thành đúng thật một cách thực tiễn như là điểm xuất phát của nền kinh tế hiện đại” (Marx, *Kritik der politischen Ökonomie/Phê phán kinh tế chính trị học*, 261). Và, nó cũng sẽ là điểm xuất phát cho công cuộc “phê phán văn hóa”, cho “phép biện chứng của khai minh” (*Dialektik der Aufklärung*) nơi George Lakács, Franz Borkenau, Max Horkheimer và Theodor v. Adorno sau này.

- §199 tổng kết những gì đã bàn về “hệ thống những nhu cầu” để bước vào một phân tích mới: sự bất bình đẳng xã hội và việc hình thành các tầng lớp xã hội. Sự trung giới về kinh tế của cái đặc thù thông qua cái phổ biến như là vận động biện chứng là cách tiếp cận triết học đối với một kết luận kinh điển của kinh tế học cổ điển và tân-cổ điển: nền kinh tế quốc dân là một hệ thống tự điều chỉnh, được vận hành bởi một “*bàn tay vô hình*” nổi tiếng của Adam Smith và càng được vận hành tốt nếu không có sự can thiệp từ bên ngoài (tức của Nhà nước). Thế nhưng, đó chưa phải là khẳng định cuối cùng của Hegel về “hệ thống những nhu cầu”. §199 và §200 phân tích phương diện quan trọng khác nữa: **nguồn lực (*Vermögen*)** với cả hai nghĩa trong thuật ngữ tiếng Đức này: một mặt, Hegel phân biệt nguồn lực phổ biến (toàn bộ sản phẩm của nền kinh tế quốc dân theo cách nói ngày nay) và nguồn lực đặc thù (phần tham gia của cá nhân). Mặt khác, “*Vermögen*” còn có nghĩa thứ hai bên cạnh nghĩa sở hữu, đó là *năng lực, kỹ năng, trình độ nghề nghiệp*: không chỉ những gì cá nhân có mà còn là những gì cá nhân có *năng lực làm về* phương diện kinh tế. Đó có thể là *vốn tư bản* hoặc chỉ là *phương tiện để sống còn* (§200). Chính phương diện “nguồn lực” này sẽ trực tiếp dẫn đến học thuyết về sự phân tầng xã hội.
- Học thuyết của Hegel về *sự phân tầng xã hội* (§§201-208) bắt đầu với việc phê phán tư tưởng về sự bình đẳng kinh tế (§200, *Nhận xét*) của triết học khai minh Pháp. Tuy nhiên, ông trình bày và bảo vệ học thuyết của mình về sự phân tầng xã hội với khá

nhiều sự mâu thuẫn khó giải quyết. Ở đây, chỉ xin nêu một vài nhận xét:

- Trước hết, về nguyên tắc để phân tầng xã hội. Theo Hegel, hình thức sinh hoạt dựa trên những nhu cầu đa dạng và việc thỏa mãn chúng dẫn đến việc tổ chức toàn bộ những thành viên của xã hội dân sự thành *những tầng lớp (Stände)* (§202 và tiếp). Các tầng lớp được xác định bởi phương thức hoạt động, và phương thức này lại được phân biệt tùy theo mối quan hệ với *giới Tự nhiên*. Theo đó, có ba tầng lớp:
 - tầng lớp gọi là *“thực thể”*, nguồn thu nhập từ việc khai thác ruộng đất để tạo ra những sản phẩm tự nhiên: *nông dân chiếm hữu ruộng đất*;
 - *“tầng lớp doanh nghiệp”* (§204) không còn khai thác tự nhiên một cách trực tiếp mà *xử lý* những sản phẩm tự nhiên, gồm ba bộ phận: *tầng lớp thủ công nghiệp, công nghiệp và thương nghiệp*;
 - tầng lớp *“phổ biến”* lấy *“những lợi ích phổ biến của tình trạng xã hội làm công việc của mình”* (§205). Hoạt động của tầng lớp này tuyệt nhiên không còn quan hệ với Tự nhiên và những sản phẩm của Tự nhiên mà chỉ đảm bảo khả năng vận hành của xã hội dân sự bằng cách duy trì và bảo vệ những quan hệ dân sự: *quản lý hành chính, cảnh sát và quân đội thuộc về tầng lớp này*.
- Việc phân chia này chỉ còn có ý nghĩa lịch sử, nhưng đáng xem xét là một số mâu thuẫn của nó:
 - Cách phân chia của Hegel không những mang hơi hướng tàn dư của Platon và Aristoteles mà còn xuất phát từ lý do triết học nội tại. Cái toàn thể đạo đức – xét như Ý niệm – phải được nhận thức như là một cái toàn bộ hữu cơ, cụ thể, nghĩa là được phân thù, nhưng là một cái toàn bộ *tự* tổ chức, *tự* phân thù, *tự* cụ thể hóa, chứ không thể dừng lại ở sự đối lập giữa tính phổ biến trừu tượng và tính đặc thù đơn

thuần được thâu gồm vào đó. Trong EPW III, Hegel viết: “Ở đâu có xã hội dân sự và, do đó, có Nhà nước, thì các tầng lớp xuất hiện trong sự phân biệt của chúng, và cái bản thể phổ biến chỉ *hiện hữu* một cách sống thực, trong chừng mực nó *tự đặc thù hóa* một cách hữu cơ” (EPW/Bách khoa thư III, §527). Vậy, học thuyết về sự phân tầng xã hội là “*cái lý tính*” (§200, *Nhận xét*) và là cái đối ứng với những quy luật đơn thuần có tính “*giác tính*” của kinh tế chính trị học.

- Ta có thể đặt câu hỏi:
 - Ý tưởng về sự tự-tổ chức *hợp-lý tính* của “hệ thống những nhu cầu” thành những tầng lớp làm sao có thể tương thích với sự thừa nhận rằng ở đây chỉ có sự *tất yếu* của một “Nhà nước *giác tính*”, tức “Nhà nước bên ngoài, Nhà nước của sự bức thiết và của *giác tính*” (§183)?
 - Tại sao nhất thiết chỉ có *ba* tầng lớp, trong khi xã hội dân sự vốn đa dạng và đa tạp! Nếu số lượng *cố định* ấy thể hiện *tính lý tính cụ thể* của Nhà nước *đúng thật* thì đó là lý thuyết về xã hội hay chỉ là cái khung “nhịp ba” của Lôgíc học tư biện: “tồn tại-tự mình”, “tồn tại-cho mình” rồi “tồn tại-tự-mình-và-cho-mình”?
 - Quan niệm khá cứng nhắc về tầng lớp có tương thích với hai đặc điểm “*hiện đại*” của các tầng lớp này: tính lao động trừu tượng và nhất là việc thuộc về tầng lớp nào kỳ cùng là một vấn đề của “*tư kiến chủ quan và sự tùy tiện đặc thù*” (§206)?
- Ở §207, Hegel, một lần nữa, lại quay trở lại với vấn đề *luân lý* với khẳng định rằng: “tâm thế đạo đức” có *hiện thực* của nó như là đức hạnh của *tầng lớp* và có *cơ sở* của nó ở trong “hệ thống những nhu cầu”. Có thể nói đây chính là “đạo đức học” của

Hegel, ít nhất ở hai “đức hạnh”: sự tôn trọng luật pháp và sự tôn trọng danh dự của tầng lớp (§207). Nền “đạo đức học quy ước” có tính “giai cấp” ấy ắt không có chỗ cho một nền đạo đức phổ quát, hậu-quy ước, vì Hegel luôn xem cái sau là “trừu tượng” và “hình thức chủ nghĩa”. Cái giá phải trả là quy *luân lý* về cho *đời sống đạo đức của Nhà nước*, rồi đến lượt mình, đời sống đạo đức của Nhà nước sẽ phải bị thải hồi trong “*lịch sử thế giới*”. Một kết luận – như đã nói – hàm ẩn nhiều hệ quả nghiêm trọng.

9.3.2. Mômen thứ hai: Việc quản trị và thực thi công lý (§§209-229)

- Xã hội dân sự tuy là một cộng đồng dựa trên cơ sở những nhu cầu của những thành viên và sự thỏa mãn chúng, nhưng không phải là một cái toàn bộ vô tổ chức. Do quyền sở hữu được thừa nhận, nên cần có sự *bảo vệ* quyền này. Vì thế, phương diện pháp luật chính là *mômen thứ hai* của xã hội dân sự. Pháp quyền – và những luật lệ –, về cơ bản, là những gì được mang lại cùng với sự *hiện hữu* của ý chí tự do, nên ở đây, Hegel không liệt kê và suy diễn những điều luật nhất định, mà tập trung xác định *những điều kiện* cho phép tạo ra sự *an toàn pháp lý* trong khuôn khổ của xã hội dân sự. Hegel nêu lên ba điều kiện:

- tính pháp quy (Gesetzesförmigkeit) của luật pháp;
 - diễn chế hóa luật pháp thành những “bộ luật”;
 - quyền tài phán của tòa án với quy trình tố tụng và thủ tục tố tụng nghiêm chỉnh.
- Về *tính pháp quy*, theo Hegel, chỉ được xem là pháp luật những gì mang *hình thức của điều luật* (§212), vì chỉ có như thế mới đảm bảo *tính giá trị hiệu lực phổ biến* của mỗi quy phạm pháp luật. Vì thế, luật bất thành văn và luật tập quán bị Hegel hết sức nghi ngờ.

- Về việc *diễn chế hóa*, ông yêu cầu luật pháp phải được nêu rõ trong những bộ luật và phải được phổ biến công khai, rộng rãi, dễ hiểu, dễ tiếp cận cho mọi người, có như thế mới thành căn cứ cho những quyết định dứt khoát, minh bạch.
 - *Quyền tài phán* phải giao cho *tòa án*, vì chỉ như thế lợi ích của cá nhân mới được quan tâm bằng một phán quyết vô tư, công bằng (§219). Quan tòa có sự tự do để cân nhắc, quyết định trong khuôn khổ luật pháp, nhưng bản thân việc xét xử phải *công khai* và theo đúng *quy trình tố tụng* và *thủ tục tố tụng*, cũng như có đủ phương tiện để bị can có thể kháng cáo chống lại những phán quyết sai trái hay những phán quyết không đúng thủ tục. Ngoài ra, tòa án chỉ phán quyết trên cơ sở những sự việc có bằng chứng. Nhìn chung, học thuyết của Hegel về việc quản trị và thực thi công lý có nhiều điểm tiến bộ, đi trước thời đại mình.
- Vài nhận xét về ba điểm trên đây:

- Trong vấn đề quản trị và thực thi pháp luật, Hegel chống lại cả hai quan niệm đương thời: thuyết thực định và thuyết duy sử. Thuyết thực định dựa trên công thức nổi tiếng của Thomas Hobbes: "*Auctoritas non veritas facit legem*" (Latinh: Quyền uy, chứ không phải chân lý, mới là cái tạo ra luật pháp) (*Leviathan*, 1668). Thuyết duy sử (đại biểu là F. C. von Savigny, xem *Chú thích* 243) bác bỏ khả năng biên soạn một bộ luật hoàn chỉnh, trái lại, dựa vào những quy định do lịch sử để lại, do xuất phát từ tinh thần bảo thủ, chống lại cải cách của Napoléon.
- Hegel xem hai quan niệm trên đây chỉ là hai mặt của cùng một lối tư duy "trừu tượng", bởi cả hai không thấy sự mới mẻ của tình trạng xã hội đã được hình thành trong "hệ thống những nhu cầu" của xã hội dân sự. Đó là: "tính lý tính của cái hiện thực và hiện thực của cái lý tính" đã được thử thách và thể hiện trong xã hội dân sự. Thêm vào đó, các lực lượng xã hội đều được xã hội dân sự "đào luyện", "giáo dục" đủ mạnh để có thể cho ra đời một thứ luật pháp có nội dung "hợp-lý tính". Vì thế, không thể chấp nhận

một thứ “pháp quyền giác tính” dựa trên tập quán lẫn quyền uy, trái lại, tập quán và quyền uy phải được thâm nhập và định hướng bởi *tư tưởng* (§211, *Nhận xét*). Có thể nói, theo Hegel, chính *sự đào luyện/giáo dục (Bildung)* là cái trung giới đích thực giữa pháp quyền thực định và pháp quyền lý tính.

Đây là điểm lý thú cho phép có hai cách đọc khác nhau:

- là dự báo cho một lý luận pháp luật có tính duy vật lịch sử, theo đó, pháp luật là “kiến trúc thượng tầng” của một trình độ nhất định nào đó của lực lượng sản xuất;
- hoặc phải chăng Hegel chỉ mang lại một phiên bản mới cho “*Tinh thần pháp luật*” của Montesquieu, tức sự phù hợp giữa những hình thức pháp luật nhất định với những hình thức cuộc sống thực tế? (Xem: §3, *Nhận xét*).

Dù hiểu theo cách nào, học thuyết của Hegel về sự quản trị và thực thi công lý cũng là bước đi tiên phong cho môn xã hội học hiện đại về luật pháp.

- Tiểu mục về “*tòa án*” cũng có nhiều điểm đáng chú ý. Trước hết, Hegel xác định tòa án như là *định chế xã hội* để biến tính phổ biến của luật pháp – mới chỉ được hiện thân bằng tư tưởng trong những điều luật công cộng – thành thực tế (§§219-220). Theo ông, tòa án là một bằng chứng tiếp theo cho thấy “*tính hợp lý tính*” của cái hiện thực và tính hiện thực của cái hợp lý tính”, chống lại thuyết thực định lẫn thuyết vô-chính phủ (§219, *Nhận xét*).

Là hiện thực xã hội của pháp quyền, tòa án bảo đảm các quyền hạn và nghĩa vụ cơ bản của công dân chẳng hạn: quyền khiếu tố của mọi người trước tòa; nghĩa vụ phải dựa vào tòa án và chỉ dựa vào tòa án để bảo vệ quyền hạn cá nhân, cũng như sự bình đẳng trước pháp luật. Những điều hầu như hiển nhiên ngày nay, nhưng không phải đã được thực thi vào thời Hegel khi ở nhiều nước Âu

Châu; vẫn còn có những điều luật đặc cách và có chế độ chế tài mang tính đẳng cấp dành riêng cho giới tăng lữ và quý tộc (Sự “bình đẳng của mọi công dân trước pháp luật trong các phiên tòa công khai” chỉ mới được thừa nhận về nguyên tắc ở nước Phổ).

9.3.3. Mômen thứ ba của xã hội dân sự: Cảnh sát và Hiệp hội

9.3.3.1. Cảnh sát

- Khái niệm “cảnh sát” (*Polizei*) của Hegel rộng hơn nhiều so với cách hiểu quen thuộc, vì ông dành cho nó nhiệm vụ rất lớn: “hiện thực hóa sự thống nhất này [giữa cái phổ biến và cái đặc thù] trong việc mở rộng ra toàn bộ phạm vi của tính đặc thù, thoát đầu như một sự hợp nhất tương đối” (§229). Nói dễ hiểu, bất kỳ việc gì trong xã hội dân sự đều có thể là công việc của “cảnh sát”. Đó là khái niệm “cảnh sát” của thế kỷ XVIII, như được định nghĩa trong JR (1806): “Cảnh sát (*Polizei*) từ chữ *Politia* [cách viết kiểu Đức của từ gốc Hy Lạp *politía*] – là bản thân đời sống công cộng và việc cai trị, hành động của cái toàn bộ – bây giờ bị hạ thấp xuống thành hành động của cái toàn bộ đối với sự an toàn công cộng thuộc mọi loại” (JR, III, 248).

Vậy, “cảnh sát” bao trùm toàn bộ việc quản trị công cộng, và đó cũng là nghĩa của chữ “*khoa học cảnh sát*” ở thế kỷ XVIII như là hình thức tiền thân của khoa học quản lý hành chính ngày nay.

- Là “lực lượng bảo đảm an toàn cho cái phổ biến” (§231), nhiệm vụ của “cảnh sát” rất đa dạng: “Mục đích của việc giám sát và tiên liệu về phía cảnh sát là nhằm trung giới giữa cá nhân và khả thể phổ biến đang có sẵn cho việc đạt được những mục đích cá biệt. Cảnh sát phải cung ứng việc chiếu sáng công cộng, xây dựng cầu cống, định giá những hàng hóa thiết yếu hằng ngày và sức khỏe công cộng” (§236, *Giảng thêm*). Ngoài ra, nó còn phụ trách và giám sát cả nền giáo dục công cộng (§239), việc giám hộ (§240) cũng như chăm lo cho người nghèo (§241). Vậy, nói

ngắn, “cảnh sát”, theo cách hiểu rất rộng này, là *quyền lực trị an và quản lý công cộng*.

- “Cảnh sát” không chỉ là cơ quan chăm lo lợi ích công cộng mà còn phục vụ cho cá nhân, “*những người con của xã hội dân sự*” sau sự giải thể của gia đình (§238). Xã hội dân sự không chỉ có trách nhiệm bảo vệ “quyền hạn” cho “những đứa con” của mình mà còn chăm lo cho sự “an lạc” của họ nữa, và ông nhấn mạnh: “*sự an lạc đặc thù phải được đối xử và hiện thực hóa như là pháp luật*” (§230). Như thế, “cảnh sát” rất gần với hình thái “nhà nước phúc lợi” ngày nay. Nói khác đi, “cảnh sát” đảm bảo quyền hạn, sự an lạc và sự tự do của cá nhân trong những lĩnh vực mà “sự quản trị và thực thi công lý” nói trước đây không vươn đến được.
- Mặc dù khẳng định rằng nhà nước pháp quyền không được phép trở thành “nhà nước cảnh sát” (khi phê phán xu hướng ấy nơi Fichte, §234 *Giảng thêm* và chú thích 258 của ND), Hegel rõ ràng đã quá đề cao chức năng của cơ quan “công quyền” này đến mức có thể thay thế cho luân lý! Trở lại phê phán luân lý như là công việc đơn thuần của “tâm thức và tình yêu” (§242), thể hiện một sự “khiếm khuyết” về phương diện đạo đức xã hội, ông cho rằng một *cái toàn bộ đạo đức đúng thật* (hoàn thành tốt các chức năng của “cảnh sát”) ***có thể làm cho luân lý không còn cần thiết nữa***: “Cần phải thừa nhận rằng tình trạng công cộng sẽ tốt hơn nếu càng ít để cho cá nhân tự ý làm theo tư kiến riêng của họ [các hoạt động nhân đạo từ động cơ luân lý] khi so với những gì được sắp đặt bằng những biện pháp giúp đỡ *có tính chất phổ biến*” (§242, *Nhận xét*).
- Giả định khá cực đoan ấy của ông đã vấp phải trở lực nghiêm trọng trong thực tế qua các tiểu đoạn đã trở nên lừng danh (§§243-249): Hegel giao cho “cảnh sát” một nhiệm vụ bất khả thi, đó là đối phó với sự hình thành tầng lớp “*dân đen*” (*Pöbel*).

Ngay từ §195, Hegel đã nói về sự song hành tất yếu giữa *sự xa hoa* và *sự cùng khổ*, một chủ đề phê phán xã hội cổ hữu được Hegel chia sẻ với Rousseau. Tuy tiếp thu sâu sắc những tư tưởng kinh tế chính trị học của thời cận đại (Adam Smith), nhưng Hegel đủ tinh tế để không bao giờ tin rằng cái phổ biến hay cái đạo đức có thể ra đời bằng cách phó mặc cho các lực lượng mù quáng của thị trường. Hegel ý thức đầy đủ về tiềm năng khủng hoảng tiềm ẩn ngay bên trong nền kinh tế thị trường thuần túy như nhận định của các nhà kinh tế sau Adam Smith, nhất là của **Ricardo** (được Hegel trích dẫn ở §189).

- Từ thời Rousseau, sự bần cùng hóa và vô sản hóa một bộ phận dân chúng đông đảo trong quá trình công nghiệp hóa sơ kỳ (Hegel theo dõi tin tức rất chăm chỉ, nhất là những thông tin từ nước Anh) đã được nhiều người mô tả và phê phán, bây giờ Hegel tìm cách **giải thích** nghịch lý giữa việc tích lũy và việc bần cùng hóa (cái đẳng thức “tích lũy sự giàu có” = “bần cùng hóa” trong GPR rõ ràng đã lưu lại dấu ấn sâu đậm cho những nỗ lực lý thuyết của K. Marx, trước hết trong các bản thảo thời trẻ).

Trước hết, Hegel giải thích việc “tích lũy sự giàu có” trong xã hội dân sự công nghiệp hóa và không ngừng gia tăng dân số bằng cách quy về cho một “*tính phổ biến nhân đôi*”: đó là “*việc phổ quát hóa* sự liên kết giữa những con người thông qua những nhu cầu của họ” và “*việc phổ quát hóa* các phương pháp để chế tạo và phân phối những phương tiện cho việc thỏa mãn những nhu cầu này” (§243). Thế nhưng tại sao “tính phổ biến nhân đôi” ấy không chỉ mang lại sự giàu có mà cả sự bần cùng hóa? Hegel giải thích: đó là do “gia tăng việc *chuyên môn hóa* và *tính bị hạn chế* của lao động đặc thù, qua đó gia tăng sự *lệ thuộc* và *túng quẫn* của giai cấp gắn liền với loại lao động này” (nt). (Xin lưu ý: Hegel dùng chữ “*tầng lớp*”/*Stand* có tính chất trung tính trong việc phân tầng xã hội, và dùng chữ “*giai cấp*”/*Klasse* khi nói về

sự bất công và xung đột trong xã hội dân sự⁽⁴⁾. Như thế, Hegel đã gắn liền *hoàn cảnh* kinh tế của người lao động một cách trực tiếp với *phương thức* lao động của họ (sau này Marx sẽ gọi là “*lao động tha hóa*”). Tuy nhiên, một sự lý giải thực sự có tính kinh tế học phải cất nghĩa được tại sao phương thức sản xuất tư bản chủ nghĩa sẽ tất yếu làm giảm tiền công thực tế. Lý giải bằng phạm trù “*tha hóa*” nơi Marx thời trẻ còn nặng tính triết học hơn là kinh tế; ông chỉ hoàn chỉnh lý luận về tích lũy và bản cùng hóa nơi bộ *Tư bản* sau này. Xem: Marx, *Tư bản* I, Chương 23 và tiếp).

- Kết quả lý thuyết quan trọng nhất của các tiểu đoạn nổi tiếng này là khái niệm của Hegel về tầng lớp “*dân đen*” (*Pöpel*) (§244). “*Pöpel*” (có nguồn gốc từ Martin Luther, rút ra từ chữ Latinh *populus*/Anh: people/Pháp: peuple) không có nghĩa đơn giản là “*người nghèo*” mà là những người nghèo “*bất lực trong việc cảm nhận và hưởng thụ những sự tự do rộng rãi hơn, và nhất là những thuận lợi về tinh thần của xã hội dân sự*” (§243). Hegel viết: “*Sự nghèo khổ tự nó không làm cho con người trở thành “dân đen”: một “dân đen” chỉ được tạo ra bởi tâm thế đi liền với sự nghèo khổ, bởi sự phần nộ trong nội tâm chống lại người giàu, chống lại xã hội, chống lại chính quyền v.v... Thêm vào đó, những người chỉ biết dựa vào sự ngẫu nhiên thì trở nên bông lông và ngại lao động, giống như bọn lazzaroni ở Napoli [Ý] chẳng hạn. Điều này, đến lượt nó, lại làm nảy sinh cái xấu, khi “dân đen” không có cả danh dự để đi tìm sự sinh tồn của mình bằng lao động của chính mình, trong khi vẫn cứ đi tìm sự sinh tồn ấy như thể đó là quyền của mình (...). Câu hỏi quan trọng làm thế nào để cứu chữa được sự nghèo khổ là một câu hỏi đặc biệt kích động và giầy vò các xã hội hiện đại*” (§244, *Giảng thêm*).

⁽⁴⁾ Xem chú thích 262.

Cơ chế có tính *hệ thống* chứ không phải tự nhiên cùng với các hậu quả tâm lý xã hội làm cho tầng lớp “dân đen” hiện đại khác với người nghèo trước đây. Tầng lớp này đe dọa phá vỡ mô hình phân tầng của GPR, bởi, trong thực tế, đó là *tầng lớp không có tầng lớp*, bị rơi ra khỏi hệ thống xã hội và không còn hội nhập trở lại được nữa. Nó không chỉ đe dọa “các xã hội hiện đại” mà còn có thể làm hỏng toàn bộ quan niệm của Hegel về “đời sống đạo đức” như là một nhất thể hợp-lý tính! Chỗ khác biệt cơ bản giữa Hegel (tầng lớp “dân đen”) và Marx (“giai cấp vô sản”) là ở chỗ đánh giá tính chất và vai trò lịch sử của nó: với Hegel, tầng lớp này không có năng lực tổ chức tập thể, do đó dù sao cũng không ảnh hưởng đến sơ đồ phân tầng xã hội cơ bản của ông; với Marx, giai cấp này có năng lực tổ chức tập thể, thậm chí là hiện thân lịch sử cho việc thủ tiêu sơ đồ phân tầng ấy.

- Hegel không có ảo tưởng sẽ giải quyết được vấn đề này: “bất kể *sự giàu có quá mức* thì xã hội dân sự cũng *không đủ giàu có* – nghĩa là, các nguồn lực riêng của nó là không đủ – để ngăn chặn sự gia tăng quá mức của sự nghèo khổ và sự hình thành nên [tầng lớp] dân đen” (§245). Lý do của sự bế tắc: xã hội dân sự không thể nuôi sống họ mà không cần buộc họ phải lao động, bởi muốn tiêu thụ thì phải sản xuất; ngược lại, để họ lao động, sẽ tạo ra sản xuất thừa và lại tái tạo đội quân thất nghiệp!

Hegel không thể đề ra giải pháp nào ngoài hai biện pháp “cảnh sát”: tế bần và tổ chức để đưa tầng lớp này sang các thuộc địa (§248). Khi Hegel viết: “Xã hội dân sự được thúc đẩy để thiết lập các thuộc địa” (§248, *Giảng thêm*), ta dễ nghĩ đến hình thức tiền thân của lý luận về “chủ nghĩa đế quốc như giai đoạn tốt cùng của chủ nghĩa tư bản”. Tuy nhiên, đọc kỹ, ta thấy Hegel chủ yếu hình dung các thuộc địa theo kiểu “đi dân lập ấp” của Hy Lạp cổ đại (nt), và chính trong viễn tượng ấy mà ông đưa ra những đánh giá không mấy thiện cảm với các thuộc địa của Anh và Tây Ban Nha thời cận đại bằng một nhận định khá sáng suốt: “Trong thời gian gần đây, các thuộc địa không được hưởng những quyền

tương đương với những cư dân của mẫu quốc, và tình hình này đã dẫn đến các cuộc chiến tranh giành độc lập như lịch sử của các thuộc địa của Anh và Tây Ban Nha đã cho thấy. *Việc giải phóng bản thân các thuộc địa* chứng tỏ là một lợi thế lớn nhất đối với mẫu quốc cũng như việc *giải phóng nô lệ* là lợi thế lớn nhất cho người chủ nô” (§248, *Giảng thêm*).

- Sau cùng, đáng chú ý là câu viết ở §246: “Phép biện chứng nội tại của xã hội thúc đẩy xã hội dân sự, trước hết là *xã hội nhất định* này, đi ra khỏi khuôn khổ của nó”... Ông muốn nói đến việc bành trướng về lượng sang các không gian địa lý mới như vừa nói trên, nhưng chữ “*xã hội nhất định này*” gợi ra nhiều cách lý giải khác nhau:
 - hiểu như hình thái kinh tế-xã hội, phải chăng “*xã hội nhất định*” này sẽ “đi ra khỏi khuôn khổ của nó” bằng sự biến đổi về chất thông qua một cuộc cách mạng toàn diện?
 - hoặc chỉ là viễn tượng một “nhà nước-xã hội” có tính phúc lợi, một khái niệm tuy chưa được phát biểu một cách minh nhiên nhưng không phải không có mầm mống trong mạch suy tưởng của Hegel?

9.3.3.2. Hiệp hội trong GPR và “xã hội dân sự” theo nghĩa ngày nay

- Việc hiện thực hóa sự thống nhất giữa cái phổ biến và cái đặc thù “trong tính toàn thể còn bị hạn chế nhưng cụ thể” được giao cho các *hiệp hội*, và Hegel dành riêng hình thức tổ chức này cho tầng lớp *doanh nghiệp* vì tầng lớp này “chủ yếu hướng đến cái đặc thù” (§250). Hiệp hội dựa trên cái chung [chứ không phải cái “phổ biến”] của những người hoạt động doanh nghiệp trong xã hội dân sự như là các *hợp tác xã ngành nghề* hay các *hội đoàn nghề nghiệp*. Tuy “dưới sự giám sát của cơ quan công quyền” (Cảnh sát), nhưng hiệp hội hoạt động *tự quản* và phát triển dựa

theo nội quy, tôn chỉ, mục đích của riêng mình, thậm chí như là “gia đình *thứ hai*” với các hình thức tương thân tương trợ khác nhau.

- Quan trọng ở đây là việc tái lập “*danh dự của tầng lớp*” (§253) nhờ vào hiệp hội, ngay trong lĩnh vực tưởng như chỉ có lợi ích vị kỷ. Do đó, hiệp hội khác với *phường hội* truyền thống và là “*phường hội thứ hai*” theo nghĩa là sự “phủ định của phủ định”: sự tái lập đời sống đạo đức cụ thể ngay trong lĩnh vực của sự “mất mát” tất yếu của nó, tức trong xã hội dân sự.
- Vì thế, Hegel còn gọi hiệp hội là “*gốc rễ đạo đức thứ hai*” của Nhà nước (gốc rễ thứ nhất là gia đình), với nhận định đáng chú ý: “Trong các Nhà nước hiện đại của chúng ta, những người công dân chỉ có một sự tham gia hay chia sẻ hạn chế trong công việc phổ biến của Nhà nước, thế nhưng, vẫn cần thiết cung cấp cho con người đạo đức một *hoạt động phổ biến* bổ sung vào mục đích riêng tư của họ. Hoạt động phổ biến này, mà Nhà nước hiện đại không phải lúc nào cũng cung ứng được, có thể tìm thấy trong hiệp hội” (§255, *Giảng thêm*).
- Vậy, hiệp hội có chức năng *thay thế* cho việc tham gia chính trị trực tiếp của tầng lớp doanh nghiệp và thương nghiệp, đồng thời Hegel cũng dự kiến cho sự tác động trực tiếp và mạnh mẽ hơn của hiệp hội đối với nhà nước thông qua “yếu tố tầng lớp” (đại biểu của các hiệp hội) (§300) ở trong *quyền lập pháp* như ta sẽ gặp ở phần sau.

Kết hợp cả hai chức năng, ta có thể nói: hiệp hội là giải pháp của Hegel cho vấn đề trung giới giữa con người *citoyen* và con người *bourgeois*. Đời sống đạo đức của *citoyen* (“người công dân”) ánh hiện nơi vị trí của *bourgeois* (“người tư sản doanh nghiệp”) và ngược lại, *bourgeois* có chỗ đứng trong Nhà nước *citoyen*. Ngày nay, trong các nước Tây phương, đó là vai trò của nền dân chủ đa đảng có tính đại diện – độc lập, đồng thời có thể quan hệ với mọi

tầng lớp và tổ chức ngành nghề – như là sự kế tục và phát triển của mô hình đại diện ngành nghề của tầng lớp trung lưu trong nền chính trị.

- Nếu “cảnh sát” là hình thái định chế hoàn hảo nhất (bên cạnh việc quản trị và thực thi công lý của tòa án) của Nhà nước “giác tính”, tức của Nhà nước *pháp quyền* (vì thế, chức năng “cảnh sát” không biến thành “cảnh sát trị”), và, trong quan niệm “nhà nước tối thiểu” của phái tự do, nhiều chức năng “cảnh sát” thậm chí có thể giao cho tư nhân, thì hiệp hội mới thực sự giữ chức năng là “gốc rễ đạo đức thứ hai” của Nhà nước, bên cạnh gia đình (có chức năng yếu hơn vì bản tính tự nhiên của gia đình là thường xuyên bị “giải thể”).
- Ngày nay, năng lực “đạo đức hóa” của hiệp hội ngành nghề là một vấn đề còn phải tranh cãi, đó là chưa nói đến khả năng lũng đoạn có tính “phản-đạo đức” của chúng đối với gia đình và xã hội nói chung dưới hình thức của những *tập đoàn lợi ích* nắm giữ nguồn lực kinh tế và tài chính khổng lồ, có thể xung đột hoặc cấu kết với quyền lực chính trị của bộ máy cầm quyền. Việc hình thành trong thế kỷ XX một *khu vực thứ ba* (còn gọi là “*khu vực công [luận]*”) cũng gồm những hiệp hội tự nguyện nhưng thoát ly khỏi ảnh hưởng trực tiếp của hai quyền lực kinh tế và chính trị để bảo vệ lợi ích chung của người công dân – thường được gọi là “các tổ chức phi-chính phủ” – đã làm thay đổi sâu sắc nội dung của chữ “*xã hội dân sự*”. Tùy theo cách gọi, “*xã hội dân sự*” hay “*xã hội công dân*” ngày nay đang dần thay thế cho khái niệm cổ điển về “*xã hội dân sự*” của Hegel vốn đặt trọng tâm vào hoạt động kinh tế (Xem: Jürgen Habermas: *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats/Kiến tính và hiệu lực. Các đóng góp cho lý thuyết diễn ngôn về pháp quyền và nhà nước pháp quyền dân chủ*, Suhrkamp, Frankfurt/M, 1998).

CHƯƠNG BA

NHÀ NƯỚC

§257

Nhà nước là hiện thực của Ý niệm đạo đức – [là] Tinh thần đạo đức như là ý chí thực thể, *bộc lộ*^(a) và rõ ràng với chính mình, suy tưởng và biết chính mình và thực hiện điều mình biết trong chừng mực biết về điều ấy. Nó [Nhà nước] có sự hiện hữu (Existenz) trực tiếp trong *tập tục*^(b) và có sự hiện hữu gián tiếp [được trung giới] trong Tự-ý thức của cá nhân [cái cá biệt], trong nhận thức và hoạt động của cá nhân, cũng giống như Tự-ý thức, nhờ vào tâm thế^(c) của mình, có sự tự do *thực thể* ở trong Nhà nước như là bản chất, mục đích và sản phẩm của hoạt động của mình.

Những Táo thần^(d) là những vị thần linh bên trong và *bên dưới*, còn *Tinh thần của dân tộc*^(e) là cái thần linh *biết* và *muốn* chính mình. | *Sự hiểu nghĩa*^(f) là tình cảm [hay xúc cảm] và là đời sống đạo đức được ngự trị bởi tình cảm; còn *đức hạnh chính trị* là cái muốn về mục đích được suy tưởng, [về mục đích] tồn tại tự-mình-và-cho-mình.

^(a) der offenbare, sich selbst deutliche, substantielle Wille / substantial will, manifest and clear to itself / volonté substantielle, révélée, claire à elle-même; ^(b) Sitte / custom / les mœurs; ^(c) Gesinnung / disposition / conviction;

^(d) Penaten / Penates / Pénates; ^(e) Volksgeist / spirit of the nation / l'esprit du peuple; ^(f) Pietät / piety / piété.

§258

Nhà nước là hiện thực của ý chí thực thể, một hiện thực mà Nhà nước có được trong *Tự-ý thức* đặc thù khi ý thức này đã được nâng lên tính phổ biến của nó; và, với tư cách ấy, Nhà nước là *cái hợp-lý tính* tự-mình-và-cho-mình. Sự thống nhất [hay nhất thể] thực thể này là mục đích-tự thân tuyệt đối và bất động, và trong nó, sự tự do đi đến quyền hạn cao nhất của nó, cũng giống như mục đích tối hậu này có quyền hạn cao nhất trong quan hệ với những cá nhân riêng lẻ, mà *nghĩa vụ tối cao* của họ là làm thành viên của Nhà nước.

Nếu Nhà nước bị lẫn lộn với xã hội dân sự, và sự quy định [hay vận mệnh, đích đến] của nó bị đánh đồng với [việc bảo đảm] sự an ninh và bảo vệ tư hữu và sự tự do cá nhân thì hóa ra *lợi ích của những cá nhân, xét như bản thân chúng*, lại là mục đích tối hậu khiến họ hợp nhất lại; và do đó, kết quả là việc làm thành viên của Nhà nước là một cái gì tùy thích.

- Thế nhưng, quan hệ của Nhà nước với cá nhân là hoàn toàn khác. | Vì Nhà nước là Tinh thần khách quan, nên bản thân cá nhân chỉ có được tính khách quan, chân lý và đời sống đạo đức khi là một thành viên của nó. Bản thân sự *hợp nhất* xét như sự hợp nhất là nội dung và mục đích đúng thật, và vận mệnh^(a) của những cá nhân là sống một cuộc sống phổ biến; sự thỏa mãn đặc thù tiếp theo của họ, hoạt động và phương thức ứng xử lấy cái cơ sở thực thể và có giá trị hiệu lực phổ biến này làm điểm xuất phát và kết quả của chúng.
- Xét một cách trừu tượng, tính hợp-lý tính chính là sự thống nhất và thâm nhập vào nhau của tính phổ biến và tính cá biệt.

^(a) Bestimmung / destiny; destination / destination.

Ở đây, theo nghĩa cụ thể và xét về nội dung, tính hợp lý tính là ở trong sự thống nhất giữa sự tự do khách quan (tức, ý chí thực thể phổ biến) và sự tự do chủ quan (như là sự tự do của nhận thức cá nhân và ý chí khi theo đuổi những mục đích đặc thù). Vì thế, xét về mặt hình thức, nó nằm trong hoạt động tự quyết phù hợp những quy luật [hay luật lệ] và những nguyên tắc đặt nền trên *tư tưởng*, và, do đó, có *tính phổ biến*.

- Ý niệm này là sự tồn tại tất yếu và vĩnh cửu tự-mình-và-cho-mình của Tinh thần.
- Trong chừng mực liên quan đến Ý niệm về bản thân Nhà nước, thì câu hỏi về nguồn gốc *lịch sử* của Nhà nước nói chung (hay của một Nhà nước đặc thù nào đó với những luật lệ và những sự quy định của nó) – hoặc nó trước hết ra đời từ các điều kiện gia trưởng, do lòng sợ hãi hay lòng tin cậy, do những hiệp hội v.v..., hoặc cơ sở của những luật lệ của nó đã được hiểu và được cắm sâu trong ý thức như là pháp quyền linh thiêng và pháp quyền thực định hay khế ước, tập quán v.v... đều không dính dáng gì đến Ý niệm này cả. | So với nhận thức *khoa học* là mối quan tâm chủ yếu của ta ở đây, đó là các câu hỏi về hiện tượng bề ngoài, và do đó, là công việc của *môn sử học*. Còn về *những lý do* tạo nên quyền uy của một Nhà nước hiện thực nào đó thì chúng có thể được rút ra từ các hình thức của pháp quyền đang có hiệu lực hiện hành trong Nhà nước ấy.
- Cách tiếp cận *triết học* chỉ làm việc với phương diện bên trong của tất cả những điều ấy, với *Khái niệm được suy tưởng* mà thôi^(a). Trong việc đi tìm Khái niệm này, Rousseau đã có cố gắng, đó là xem *ý chí* như là nguyên tắc của Nhà nước, một nguyên tắc đã *được suy tưởng* không chỉ như là hình thức của

^(a) mit dem gedachten Begriff / with the concept as thought / au concept pensé.

nó (như với bản năng xã hội chẳng hạn, hoặc với quyền uy thần linh) mà còn như là nội dung của nó, và, trong thực tế, chính là *bản thân tư duy*. Chỉ có điều, Rousseau đã xem ý chí chỉ trong hình thức quy định của ý chí cá biệt [ý chí cá nhân] (giống như Fichte đã làm sau này) và đã xem ý chí phổ biến không phải như là tính hợp-lý tính tự-mình-và-cho-mình của ý chí, mà chỉ như là *cái chung*^(a) nảy sinh từ ý chí cá biệt này như là một *ý chí có ý thức*⁽³¹²⁾. Vì thế, sự hợp nhất của những cá nhân với Nhà nước trở thành một *khế ước* dựa trên ý chí tùy tiện, tư kiến và sự tán thành công khai do ý thích của họ; và các hệ quả xa hơn từ đó – và chỉ đơn thuần liên quan đến giác tính [chứ không phải lý tính] – là đã phá hủy cái linh thiêng^(b) tồn tại tự-mình-và-cho-mình cùng với quyền uy và sự uy nghiêm tuyệt đối của nó. Vì thế, khi có quyền lực trong tay, những cái trù tượng này một mặt tạo nên một quang cảnh khủng khiếp – mà lần đầu tiên ta biết đến trong lịch sử nhân loại – đó là lật nhào tất cả mọi điều kiện đang có bên trong một Nhà nước hiện thực to lớn và xét lại hiến pháp của nó ngay từ những nguyên tắc đầu tiên và hoàn toàn dựa theo *tư tưởng*; ý định nằm phía sau là muốn mang lại cho nó một cơ sở thuần túy *hợp-lý tính* như đã được giả định. Mặt khác, bởi chúng chỉ là những sự trù tượng vô-Ý niệm, nên chúng đã chuyển nỗ lực ấy thành một biến cố quyết liệt và kinh hoàng nhất⁽³¹³⁾.

- Đối lập lại với nguyên tắc của ý chí cá biệt [này], ta cần nhớ đến Khái niệm nền tảng theo đó ý chí khách quan là cái hợp-

(a) das Gemeinschaftliche / the common element / intérêt commun; (b) das Göttliche / the divine (element) / le divin.

(312) Jean Jacques Rousseau, *Du contrat social/Về khế ước xã hội* (1762). Về lý luận khá phức tạp của Fichte về lý thuyết khế ước xã hội, Xem GNR §17 191-209/209-233.

(313) Âm chỉ Cách mạng Pháp, Xem §5.

lý tính tự-mình ở trong Khái niệm của mình, bất kể những cá nhân có nhận thức và mong muốn theo ý thích của riêng mình hay không. | Ta cần nhớ rằng cái đối lập lại với điều vừa nói, tức tính chủ quan của sự tự do, cái biết và cái muốn (là cái duy nhất được khẳng định trong nguyên tắc nói trên) chỉ chứa đựng một mômen (và vì là một nên là một mômen *phiến diện*) của Ý niệm về ý chí hợp-lý tính; ý chí này sở dĩ là hợp-lý tính chỉ vì nó vừa tồn tại *tự-mình*, vừa tồn tại *cho-mình*.

- Một sự đối lập khác đối với tư tưởng rằng Nhà nước, trong nhận thức, phải được lĩnh hội như là một cái hợp-lý tính tự-mình, đó là xem *tính ngoại tại* của hiện tượng, tính ngẫu nhiên của sự túng quẫn, sự cần được bảo vệ, sức mạnh, sự giàu có v.v... không phải như những mômen của sự phát triển mang tính *lịch sử* [đơn thuần], trái lại xem đó là *thực thể* [hay bản thể] của Nhà nước. Ở đây cũng chính là tính cá biệt của những cá nhân tạo nên nguyên tắc của nhận thức, nhưng tuyệt nhiên không phải là *tư tưởng* về tính cá biệt này [như nơi Rousseau], mà trái lại, là những chi tiết *thường nghiệm* dựa theo những thuộc tính ngẫu nhiên, bất tất như là sức mạnh và sự yếu ớt, giàu có hay nghèo khổ v.v... Một thứ hư tưởng như thế đã bỏ qua cái vô hạn và cái hợp-lý tính tự-mình-và-cho-mình ở trong Nhà nước và *xua đuổi tư tưởng* ra khỏi việc nắm bắt bản tính nội tại của Nhà nước, không xuất hiện ở đâu không chút pha trộn như trong quyển *Restauration der Staatswissenschaft/Khôi phục khoa học về Nhà nước* của ông v. Haller⁽³¹⁴⁾. | “Không chút pha trộn”, bởi vì trong mọi nỗ lực khác nhằm nắm bắt bản chất của Nhà nước, cho dù các nguyên tắc của chúng có

(314) Karl Ludwig von Haller (1768-1854): *Khôi phục khoa học về Nhà nước [khoa học chính trị]* (1816-1820; ấn bản 2; 1834), 6 tập; Xem thêm: *Lời Tựa* của PR. Nghiên cứu về tư tưởng chính trị của Haller, Xem: Robert M. Berdahl, *The Politics of the Prussian Nobility: The Development of a Conservative Ideology, 1770-1848* (Princeton: Princeton University Press, 1988, Chương 7).

phiến diện và hơi hợt đến đâu đi nữa, thì ý định *thấu hiểu bằng Khái niệm* cũng có mang theo mình những tư tưởng hay những quy định phổ biến. Còn ở đây, không những ông Haller cố tình từ khước nội dung hợp-lý tính của Nhà nước cũng như hình thức của tư tưởng, mà còn lỏng lẻo chống lại cả hai. Một phần, như ông Haller cam kết với chúng ta, quyển “*khôi phục*” này sở dĩ có được ảnh hưởng rộng rãi là nhờ trong khi trình bày, ông cố tình gạt bỏ hết *mọi tư tưởng* và biết cách giữ cho cả quyển sách thành một khối *nhất phiến* của sự vô-tư tưởng. Nhờ đó tránh được sự rối rắm và phiến hà làm yếu đi ấn tượng của một sự trình bày trong đó việc quy chiếu đến cái thực thể bị pha trộn với cái bất biến và việc lưu ý đến cái phổ biến và cái hợp-lý tính bị trộn lẫn với cái đơn thuần thường nghiệm và ngoại tại, với kết quả là, chính trong lĩnh vực của cái trống rỗng và vô ý nghĩa này, lại khiến ta nhớ đến lĩnh vực cao hơn của cái vô hạn!

- Sự trình bày này cũng còn *nhất quán* ở một phương diện khác nữa! Vì lĩnh vực của cái bất tất – thay chỗ cho cái thực thể – được lấy làm bản chất của Nhà nước, nên nội dung của một công trình như thế là nhất quán ngay trong sự không nhất quán rõ rệt nhất của sự vô-tư tưởng của nó, ở chỗ nó cứ xông lên bất chấp tất cả và sớm thấy mình “ở chung một nhà” với cái đối lập của điều vừa được nó ủng hộ ngay trước đó!*

* *Chú thích của Hegel:* Xét về đặc điểm nói trên thì quyển sách vừa nêu [của ông Haller] quả thật độc đáo! Tự nó, sự phản nộ của tác giả có thể có một sự cao thượng nào đó, bởi nó bùng phát từ những lý thuyết sai lầm nói ở trên (phần lớn bắt nguồn từ Rousseau), và trên hết là do các nỗ lực thực hiện các lý thuyết ấy trong thực tế. Nhưng, để thoát khỏi chúng, ông Haller lại rơi vào một cực đoan khác, hoàn toàn thiếu tư tưởng và, do đó, không có nội dung thực chất nào đáng nói cả, đó là việc ông cực kỳ căm ghét *mọi luật pháp, việc ban hành luật pháp và mọi pháp quyền mang tính hình thức và được quy định về pháp lý*. Căm ghét *luật pháp*, căm ghét *pháp quyền* được quy định về pháp

Giải thích (G)

Nhà nước tự-mình-và-cho-mình là cái toàn bộ đạo đức, là sự hiện thực hóa của tự do, và mục đích tuyệt đối của lý tính

lý, là khẩu hiệu nơi đó chủ nghĩa cuồng tín, sự đại đột, và sự đạo đức giả của những ý định tốt đẹp tự phơi bày lỗ ló và không thể nghi ngờ, dù núp dưới lớp áo nguy trang nào.

Tính độc đáo như kiểu của ông Haller luôn là một hiện tượng đáng chú ý, và tôi muốn trích dẫn vài ví dụ để dành cho những người đọc chưa quen với quyển sách này. Trước hết, ông Haller đề ra nguyên tắc cơ bản (Tập I, tr. 342 và tiếp) rằng: “giống như trong thế giới *vô tri vô giác*, cái lớn hơn, mạnh hơn giành chỗ của cái nhỏ hơn, yếu hơn v.v... thì trong giới *động vật*, và, cũng thế, trong thế giới con người, *cũng cùng một* quy luật ấy tái xuất hiện trong các hình thái cao thượng hơn” (nhưng chắc chắn cũng thường đề tiện hơn?) [lời viết thêm của Hegel] và rằng “*đúng theo mệnh lệnh vĩnh cửu và bất di bất dịch của Thượng đế*, cái gì mạnh hơn thì cai trị, phải cai trị và sẽ mãi mãi cai trị”. Điều hiển nhiên từ ý này cũng như từ các ý về sau là ý nghĩa ông dành cho chữ “*sức mạnh*”: không phải là sức mạnh của công lý và đạo đức mà là sức mạnh bất tất của giới tự nhiên. | Để bảo vệ cho luận điểm ấy, trong nhiều lập luận khác (tr. 365 và tiếp), ông nói thêm rằng giới tự nhiên có sự sáng suốt đáng thán phục khi sắp đặt rằng chính cảm xúc về *sự ưu việt của chính mình* sẽ cao quý hóa tính cách một cách không cưỡng lại được [cho kẻ cai trị] và tạo thuận lợi cho sự phát triển những đức tính cần thiết nhất cho những kẻ bị trị. Rồi ông lại đặt câu hỏi với vẻ hùng biện thường ốc rằng “trong vương quốc của các khoa học, ai, kẻ mạnh hay người yếu mới lạm dụng quyền uy và lòng tin tưởng cho những mục đích vị kỷ thấp hèn của mình, gây tổn hại cho những người nhẹ dạ; và, trong giới luật gia, phải chăng chính những bậc thầy trong môn học này mới tạo ra bọn thầy cãi lưu manh chuyên lừa đảo lòng hy vọng của những thân chủ cả tin, biến trắng thành đen, biến đen thành trắng, lạm dụng luật lệ thành phương tiện cho sự phi pháp, biến những người cần được giúp đỡ thành những kẻ ăn xin giống như *lũ điều hâu* háo đói xé thịt *chú cừu vô tội*?” v.v... Ở đây, ông Haller quên mất rằng ông dùng lối hùng biện này chính là để bảo vệ cho luận điểm rằng *sự cai trị của kẻ mạnh hơn* là mệnh lệnh vĩnh cửu của Thượng đế, và chính mệnh lệnh ấy đã khiến *lũ điều hâu* xé xác con cừu vô tội, và chính những kẻ mà kiến thức về pháp luật đã

là [làm sao cho] sự tự do phải là hiện thực. Nhà nước là Tinh thần hiện diện trong thế giới, và tự thực hiện chính mình trong thế giới với ý thức, trong khi, ở trong giới Tự nhiên, nó chỉ

cho họ có sức mạnh lớn hơn để cướp bóc những người nhẹ dạ cần sự bảo vệ chỉ vì họ yếu hơn. Thật khó chờ đợi hai tư tưởng này ăn nhịp với nhau được khi mà chẳng có tư tưởng nào ở đây cả!

- Ai cũng biết ông Haller là kẻ thù của những *bộ luật*. Ông bảo luật dân sự, một mặt, là hoàn toàn “không cần thiết, vì nó chỉ *hiển nhiên* tuân theo luật tự nhiên”. Và, “ắt đã tiết kiệm được biết bao công sức để ban bố luật pháp và những bộ luật kể từ khi Nhà nước bắt đầu thành lập và cả công sức để nghiên cứu các bộ luật ấy nữa, nếu ta chỉ cần yên tâm với tư tưởng cơ bản rằng *mọi việc là hiển nhiên như thế*.” Mặt khác, trong thực tế, luật pháp không phải được làm ra cho những nhân thân riêng tư mà là những “*hướng dẫn*” cho những phán quan cấp thấp để họ biết ý chí của những người làm chủ công lý. Việc *xét xử* hay *tài phán* tuyệt nhiên không phải là một nghĩa vụ của Nhà nước mà là một hành vi nhân từ, tức một sự trợ giúp của kẻ mạnh hơn và chỉ đơn thuần có tính bổ trợ (Tập I, tr. 297 và tiếp và các nơi khác). | Trong số những biện pháp để bảo vệ công lý, nó không phải là phương tiện hoàn hảo nhất mà đúng ra là *không an toàn và không chắc chắn*. Đó là phương tiện duy nhất mà các nhà luật học để lại cho chúng ta, trong khi lại cướp mất đi *ba phương tiện khác* vốn sẽ dẫn đến mục tiêu *một cách nhanh chóng và đáng tin cậy nhất*, và, độc lập với hệ thống pháp luật, chúng là quà tặng mà Tự nhiên *thân thiện* đã trao cho con người để bảo đảm *sự tự do hợp công lý* của con người”. Và, ba phương tiện ấy là – bạn nghĩ sao? –: “1. *sự tuân thủ của chính mình và sự mài sắc* luật tự nhiên; 2. *đề kháng* sự phi pháp [phản-công lý] và 3. *bỏ trốn*, nếu không tìm ra sự giúp đỡ nào khác” (các luật gia thật *thiếu thân thiện* so với giới tự nhiên *thân thiện*!). “Luật *tự nhiên* và *thần linh* mà giới Tự nhiên lòng lành đã ban cho mỗi con người là (Tập I, tr. 292): tôn trọng người ngang hàng với mình (theo nguyên tắc của tác giả thì câu này phải đọc là: tôn trọng kẻ *không* ngang hàng với mình, mà tôn trọng kẻ mạnh hơn!); không được làm tổn thương *kẻ nào không làm tổn thương mình*; không đòi cái gì người khác không *nợ* mình (ủa, người ấy *nợ* gì?), vâng, thậm chí còn: yêu thương người bên cạnh và làm lợi cho họ khi nào mình có thể”.
- Chỉ cần *ghi nhớ luật* này thì việc ban hành luật pháp và hiến pháp, thể chế đều trở thành thừa thãi hết. Thật thú vị để xem ông Haller giải thích làm

hiện thực hóa mình như là cái khác của chính mình, như là Tinh thần đang ngủ yên. Chỉ khi có mặt trong ý thức, biết bản thân mình như là đối tượng đang hiện hữu, nó là Nhà nước. Bất kỳ việc bàn thảo nào về sự tự do cũng phải xuất phát không

sao việc ban hành luật pháp và hiến pháp, thể chế vẫn cứ xuất hiện trên thế giới, bất chấp việc ghi nhớ này!

- Trong tập III, tr. 362 và tiếp, tác giả đi đến “những cái gọi là sự tự do” của quốc gia, tức những luật lệ hiến định và pháp định của một đất nước (trong nghĩa rộng này, mọi luật pháp được quy định đều có thể được xem như là *một quyền tự do*). Cùng với nhiều ý khác, ông cho rằng “nội dung của chúng thường rất ít quan trọng, cho dù người ta có dành một giá trị lớn trong sách vở cho các quyền tự do *trên văn bản ấy*”. Khi ta xem tác giả bàn về “các quyền tự do” ấy trong “Định chế của đế chế Đức”⁽³¹⁵⁾, của nước Anh (chẳng hạn trong Magna Charta⁽³¹⁶⁾ “vốn ít được đọc và càng ít được hiểu bởi lối diễn đạt cổ xưa của nó”, trong Bill of Rights⁽³¹⁷⁾ v.v...), của nước Hung v.v..., ta kinh ngạc khi thấy những tài sản được xem là quý giá này bị ông coi là không quan trọng gì hết, và những luật lệ vốn ảnh hưởng từng ngày từng giờ đến tấm áo mỗi người đang mặc, đến miếng bánh mì mỗi người đang ăn lại chỉ có mặt trong sách vở.
- Nếu ta cũng nhắc đến *Bộ luật phổ thông của nước Phổ* ⁽³¹⁸⁾, thì ông Haller lại nói về nó với sự bất bình đặc biệt (Tập I, tr. 185 và tiếp) vì sai lầm phản-triết học (dù sao cũng chưa phải là triết học của Kant mà ông Haller cũng chống lại một cách gay gắt nhất) đã gây ra một ảnh hưởng không thể nào tin nổi lên nó, trước hết và trên hết bởi vì, trong nhiều điều khác, nó đụng đến *Nhà nước*, nguồn lực của Nhà nước, mục đích của Nhà nước, lãnh đạo Nhà nước, các *nhiệm vụ* của lãnh đạo Nhà nước, những người phục vụ cho Nhà nước v.v... Tệ hại hơn hết, theo ý ông Haller, đó là “quyền đánh thuế trên nguồn lực của cá nhân, trên thương nghiệp, sản xuất, tiêu thụ của họ để chi trả cho các nhu cầu của Nhà nước, bởi điều này có nghĩa rằng cả hai: bản thân ông vua (vì nguồn lực là của Nhà nước chứ không phải tài sản riêng của quốc vương) lẫn những người công dân Phổ đều không có cái gì của riêng mình cả, và, trước pháp luật, mọi người đều là những tên nông nô vì họ không thể tránh khỏi việc phục vụ Nhà nước”.
- Trên tất cả sự thô thiển đến khó tin ấy, có lẽ điều buồn cười nhất là sự “xúc động” được ông mô tả về niềm hân hoan không nói nên lời trước những phát hiện ấy (Tập I, Lời Tựa, tr. XXIII-XXIV) – “một niềm vui mà

phải từ tính cá biệt, từ Tự-ý thức cá biệt mà phải từ bản chất của Tự-ý thức, vì cho dù con người có biết về nó hay là không, thì cái bản chất này thực hiện chính mình như là sức mạnh độc lập-tự tồn, trong đó những cá nhân riêng lẻ chỉ là những mômen của nó mà thôi.

chỉ có người bạn với chân lý mới có thể cảm nhận được khi, sau sự tìm tòi nghiêm chỉnh, đạt tới sự xác tín rằng... mình đã, *có thể nói* (vâng, chỉ “có thể nói” mà thôi!), tìm ra được tiếng nói của *Tự nhiên*, lời của *chính bản thân Thiên Chúa*” (xin lỗi, lời của Thiên Chúa phân biệt rõ giữa những khái thị của Người với tiếng nói của Tự nhiên và của con người bình thường!). Ông bảo với ta rằng “ông đã phải quỳ xuống trước sự kính mộ to lớn đến như thế nào, nước mắt ông đã tuôn chảy ào ạt như thế nào, và từ đó lòng tín ngưỡng sống động đã nảy sinh nơi ông ra sao. – Lòng tín ngưỡng của ông Haller thiết tưởng nên dành để khóc than trước hình phạt nặng nề nhất của Thiên Chúa (vì đó là hình phạt gay gắt nhất mà con người có thể biết được) vì ông đã đi lạc quá xa khỏi tư tưởng và sự hợp-lý tính, khỏi sự tôn trọng luật pháp, khỏi sự nhận thức rằng những nghĩa vụ của Nhà nước và những quyền hạn của công dân phải được quy định *bằng pháp luật* là hệ trọng và thiêng liêng vô hạn; tóm lại, đã đi lạc quá xa khi lấy điều phi lý đánh tráo thành lời của Thiên Chúa.

(315) Vào thời trung cổ, trong “đế chế Romain thần thánh”, đã có định chế *Reichstag*, tức một hội đồng chỉ gồm giới quý tộc có chức năng tư vấn cho hoàng đế. Vào thế kỷ XIII, nó gồm hai viện: Viện của những cử tri và Viện của các đại vương (tiền thân của hình thức “Quốc hội lưỡng viện” sau này). Năm 1489, *Reichstag* bao gồm cả đại diện của các “thành phố tự do” của đế chế. Bây giờ, nó được tổ chức thành ba “Viện” (*curiae*), gọi là các *Reichsstände*/tiếng Anh dịch là: *imperial Estates*, bao gồm: a) mười cử tri (chọn ra hoàng đế); b) các đại vương và c) các đại diện địa phương của các “thành phố tự do” (Xem J. Zophy (chủ biên) *The Holy Roman Empire* (Westport, CT: Greenwood Press, 1980, tr. 108-109)). Vào thế kỷ XVIII, có nhiều hội đồng như thế ở các tiểu quốc Đức. Hegel muốn xem các định chế này là *tiền thân* cho hệ thống đại diện hiện đại, mặc dù, trong thực tế, các “hội đồng” ấy không hiểu là các định chế tiến bộ. Chúng thường bảo vệ đặc quyền của bản thân những thành viên, chống lại sự tập quyền trung ương cũng như quyền tham gia chính trị của quần chúng rộng rãi. Ở quê nhà của Hegel, năm 1816, tiểu quốc Württemberg (bang Württemberg ngày nay của CHLB

Chính [nhờ] hành trình của Thượng đế ở trong thế giới mà Nhà nước tồn tại; và cơ sở của nó là sức mạnh của lý tính tự hiện thực hóa như là ý chí. Khi xét Ý niệm về Nhà nước, ta không được nhớ đến bất kỳ nhà nước đặc thù hay những định chế đặc thù nào, mà đúng hơn, ta phải xét riêng Ý niệm này, đáng Thượng đế hiện thực này, một cách độc lập (für sich). Bất kỳ Nhà nước nào, ngay cả khi ta tuyên bố nó là tối tể dựa theo các nguyên tắc mà ta có, và ngay cả khi ta phát hiện ra khuyết tật nào khác ở trong nó, thì nó vẫn có những mômen bản chất của sự hiện hữu (Existenz) bên trong chính nó một cách bất biến,

Đức), chính hội đồng ấy đã bác bỏ đề nghị của nhà vua muốn cải tổ thử thể theo hướng mới mẻ và tương đối tiến bộ hơn, kể cả các định chế đại diện đích thực. Hegel ủng hộ đề nghị của nhà vua và đã phê phán gay gắt quyết định của hội đồng vì đã khư khư bám vào “quy tắc vàng của cổ nhân” (LW 493-508/271-284).

(316) Vào năm 1215, ở Runnymede, các nam tước Anh buộc vua John phải ký một thỏa ước bảo đảm các đặc quyền của quý tộc chống lại sự can thiệp của hoàng gia. Sau đó, được sự ủng hộ của Hồng y Panduph, đại diện Giáo Hoàng, vua John thành công trong việc hủy bỏ thỏa ước này. Tuy nhiên, truyền thống về sau vẫn xem thỏa ước gọi là *Magna Charta* này là văn bản quan trọng nhất trong lịch sử hiến pháp Anh, vì đã xác lập nguyên tắc về quyền tối cao của Hiến pháp so với quyền của Nhà vua.

(317) “*Bill of Rights*” của nước Anh vào năm 1689, do William và Mary ban hành sau khi trục xuất chế độ quân chủ của Stuart, thừa nhận một số nhân quyền và dân quyền của công dân Anh và xác lập nguyên tắc về quyền tối cao của Quốc hội.

(318) *Bộ luật phổ thông nước Phổ* năm 1794 được nhiều người, kể cả Hegel, xem là phần quan trọng trong di sản của Frederick Đại đế và của thời khai minh. Hegel viết: “Friedrich II đáng được nêu ở đây, vì ông đã nắm bắt trong tư tưởng về mục đích phổ biến của Nhà nước... Công trình bất tử của ông là *Bộ luật phổ thông nước Phổ*” (VPG 523/441) (Tuy Frederick đã mất năm 1786, nhưng việc điển chế hóa bộ luật này là chủ trương của ông). Cũng vì thế, *Bộ luật phổ thông* này là đối tượng đả kích chung của phái *lãng mạn*, kể cả Haller và Savigny.

với điều kiện nó thuộc về những Nhà nước tiên tiến của thời đại chúng ta. Nhưng, vì lẽ dễ phát hiện những khuyết điểm hơn là thiếu hiểu cái khẳng định, ta dễ rơi vào sai lầm của việc chỉ thấy những phương diện riêng lẻ mà quên đi cấu trúc hữu cơ bên trong của Nhà nước. Nhà nước không phải là một công trình nghệ thuật [nhân tạo]; nó hiện hữu ở trong thế giới, và, vì thế, ở trong lĩnh vực của sự tùy tiện, bất tất và sai lầm; và sự hành xử tồi tệ có thể làm méo mó nó ở nhiều phương diện. Song, ngay một kẻ đáng ghét, một tên tội phạm, một người bệnh hay một người tàn tật thì bao giờ cũng vẫn là một con người đang sống thật; cái [phương diện] khẳng định [tích cực] – tức sự sống – vẫn sống bất chấp những khuyết tật ấy, và chính cái khẳng định ấy là điều [duy nhất] mà ta quan tâm ở đây [Xem: Chú giải dẫn nhập, 10.2].

§259

Ý niệm về Nhà nước

- a) có hiện thực *trực tiếp* và là Nhà nước cá biệt như là một sinh thể hữu cơ tự quan hệ với mình: *hiến pháp* hay *luật hiến pháp* [luật công pháp nội bộ của Nhà nước]^(a)
- b) chuyển sang *quan hệ* của Nhà nước cá biệt với những Nhà nước khác: *công pháp quốc tế* [hay *luật công pháp đối ngoại của Nhà nước*]^(b)
- c) là Ý niệm phổ biến xét như là *Loài*^(c) và như một quyền lực tuyệt đối trong quan hệ với những Nhà nước cá biệt: *Tinh*

(a) Verfassung oder inneres Staatsrecht / constitution or constitutional law / la constitution ou le droit public interne; (b) äußeres Staatsrecht / international law / le droit public international (Xem: §330 và chú thích liên quan); (c) Gattung / a genus / genre.

thần tự mang lại hiện thực của nó cho mình trong diễn trình của lịch sử thế giới.

Giải thích (G)

Nhà nước như là Nhà nước hiện thực, về cơ bản, là một Nhà nước cá biệt, và xa hơn nữa, còn là Nhà nước đặc thù. Tính cá biệt cần phải được phân biệt với tính đặc thù; tính cá biệt là một mômen của chính Ý niệm về Nhà nước, trong khi đó, tính đặc thù thuộc về lịch sử. Các Nhà nước, xét như các Nhà nước, là độc lập với nhau, và quan hệ giữa chúng, vì thế, chỉ là một quan hệ ngoại tại, khiến cho cần phải có một cái [yếu tố] thứ ba đứng lên trên chúng. Cái thứ ba này chính là Tinh thần, tự mang lại hiện thực cho mình ở trong lịch sử thế giới và là ông quan tòa tuyệt đối đứng lên trên họ [để phán xử]. Tất nhiên, một số Nhà nước cũng có thể lập ra một liên minh để hầu như trở thành một quan tòa xét xử một số Nhà nước khác; họ có thể tham gia vào liên minh, chẳng hạn như Liên Minh Thần thánh⁽³¹⁹⁾, nhưng các liên minh này bao giờ cũng có tính tương đối và hạn chế, không khác gì [ý tưởng về] sự hòa bình vĩnh cửu. Quan tòa duy nhất và tuyệt đối bao giờ cũng tự khẳng định quyền uy của mình đối với cái đặc thù chính là Tinh thần tồn tại tự-mình-và-cho-mình và là cái tự thể hiện như cái phổ biến và như là loài tác động tích cực ở trong lịch sử thế giới.

⁽³¹⁹⁾ “Liên Minh thần thánh” thành hình vào tháng chín 1815 gồm ba nước lục địa: Áo, Nga, Phổ để chống lại nước Pháp của Napoléon. Sa hoàng Alexander I xem đây là một thỏa ước để bảo đảm sự “hòa bình vĩnh cửu” theo các nguyên tắc và các giá trị Kitô giáo để chống lại các xu hướng nghịch đạo và bạo loạn của thời hiện đại như đã dẫn đến Cách mạng Pháp và đế chế Napoléon.

A. LUẬT HIẾN PHÁP [HAY LUẬT CÔNG PHÁP NỘI BỘ CỦA NHÀ NƯỚC]

§260

Nhà nước là hiện thực của sự tự do cụ thể. | Nhưng, *sự tự do cụ thể* đòi hỏi rằng tính cá biệt [cá nhân] và các lợi ích đặc thù của họ phải đạt tới sự *phát triển* hoàn chỉnh và có được sự *thừa nhận về quyền độc lập của mình* (bên trong hệ thống gia đình và xã hội dân sự), và, một mặt phải từ chính mình chuyển sang lợi ích của cái phổ biến, và mặt khác, với nhận thức và ý chí, thừa nhận lợi ích phổ biến này như là *Tinh thần thực thể* [bản thể] của chính mình và *tích cực theo đuổi* nó như là *mục đích tối hậu* của mình. | Kết quả là: cái phổ biến không thể đạt được giá trị hiệu lực hay sự thực hiện nếu không có lợi ích, nhận thức và ý muốn của cái đặc thù; và, những cá nhân không thể sống như những nhân thân riêng tư chỉ cho những lợi ích đặc thù này mà đồng thời không hướng ý chí của mình đến mục đích phổ biến và hành động trong ý thức đầy đủ về mục đích này. Nguyên tắc của các Nhà nước hiện đại sở dĩ có sức mạnh và sự sâu sắc là vì nó cho phép nguyên tắc của tính chủ thể thực hiện hoàn toàn *cái đối cực độc lập-tự tôn* của tính đặc thù, trong khi đồng thời *mang tính đặc thù này về trở lại trong sự thống nhất thực thể* [bản thể], và, do đó, bảo tồn sự thống nhất này ở trong nguyên tắc của bản thân tính chủ thể.

Giải thích thêm (H, G)

Ý niệm về Nhà nước trong thời hiện đại có đặc điểm là: Nhà nước là sự hiện thực hóa của sự tự do, không phải dựa theo sự tùy thích chủ quan mà phù hợp với Khái niệm của ý chí, tức, phù hợp với tính phổ biến và tinh thần linh của nó. Các Nhà

nước không hoàn hảo là các Nhà nước trong đó Ý niệm về Nhà nước vẫn còn phong bế ^(a) [chưa thấy rõ được] và là nơi những sự quy định đặc thù của Ý niệm này vẫn chưa đạt tới sự độc lập-tự tôn tự do. Trong các Nhà nước của thời cổ đại kinh điển, tính phổ biến tuy đã hiện diện, nhưng tính đặc thù ^(b) vẫn chưa được tháo gỡ và thả cho tự do để được quay trở về lại với tính phổ biến, tức với mục đích phổ biến của cái toàn bộ. Còn bản chất của Nhà nước hiện đại là cái phổ biến gắn liền với sự tự do đầy đủ của tính đặc thù và với phúc lợi ^(c) của những cá nhân, và vì thế, lợi ích của gia đình và của xã hội dân sự phải trở nên được tập trung vào Nhà nước; nhưng tính phổ biến của mục đích không thể tiến lên nếu không có nhận thức và ý muốn của chính những cá nhân đặc thù, là những người giữ vững những quyền hạn của mình. Như thế, cái phổ biến phải được kích hoạt, nhưng tính chủ thể, mặt khác, cũng phải được phát triển như là một cái toàn bộ sống động. Chỉ khi cả hai mômen đều tồn tại trong sức mạnh đầy đủ của chúng, thì Nhà nước mới được xem như là đã được phân thù ^(d) và được tổ chức một cách đúng thật.

§261

So với lĩnh vực của luật dân sự và sự an lạc riêng tư, với lĩnh vực của gia đình và xã hội dân sự thì Nhà nước, một mặt, là sự tất yếu bên ngoài và là quyền lực cao hơn mà do bản tính của nó, những luật lệ và lợi ích của chúng phải phục tùng và phụ thuộc. | Nhưng, mặt khác, Nhà nước là mục đích nội tại ^(e) của chúng và sức mạnh của Nhà nước là ở sự thống nhất giữa mục đích phổ biến và tối hậu của nó với lợi ích đặc thù của những cá nhân,

^(a) noch eingehüllt / still invisible / encore cachée; ^(b) Partikularität / particularity / particularité; ^(c) Wohlergehen / well-being / la prospérité; ^(d) gegliedert / articulated / différencié; ^(e) immanent / immanent / immanent.

thể hiện trong sự kiện rằng họ có *những nghĩa vụ* đối với Nhà nước cùng một mức độ như họ có *những quyền hạn* (Xem: §155).

Như đã có lưu ý trước đây (Xem: *Nhận xét* cho §3), chính trước hết là Montesquieu trong tác phẩm thời danh của ông: *L'esprit des Lois/Tinh thần của Pháp luật*, đã tập trung và nỗ lực xem xét một cách chi tiết tư tưởng cho rằng mọi pháp luật, kể cả luật dân sự nói riêng, là phụ thuộc vào tính cách nhất định của Nhà nước và cả quan niệm triết học rằng bộ phận chỉ có thể được xét trong quan hệ với cái toàn bộ⁽³²⁰⁾.

- *Nghĩa vụ* trước hết là một thái độ *đối với* cái gì có tính *thực thể* đối với tôi và có tính phổ biến *tự-mình-và-cho-mình*. Ngược lại, *quyền hạn*, nói chung, là sự *tồn tại hiện có (Dasein)* của cái thực thể này, và, do đó, là phương diện *đặc thù* của nó và của sự tự do *đặc thù* của tôi⁽³²¹⁾. Như thế, ở cấp độ hình thức, *quyền* và *nghĩa vụ* tỏ ra thuộc về các phương diện khác nhau hay các nhân thân khác nhau. Trong Nhà nước, như là bản thể đạo đức, như là sự thâm nhập vào nhau của cái bản thể và cái đặc thù, bốn phần của tôi đối với cái bản thể ấy đồng thời là sự hiện hữu của sự tự do đặc thù của tôi, nói khác đi, *nghĩa vụ* và *quyền hạn* là *hợp nhất* bên trong Nhà nước *trong một và cùng một quan hệ*. Song, vì các mômen này mang hình thái và thực tại *riêng* của chúng bên trong Nhà nước, nên sự phân biệt giữa *quyền hạn* và *nghĩa vụ* lại nảy sinh ở đây: các mômen này, tuy đồng nhất *nơi bản thân chúng* (tức, theo nghĩa hình thức) nhưng đồng thời lại *khác nhau về nội dung*. Trong lĩnh vực luật dân sự và luân lý, quan hệ [giữa *quyền hạn* và *nghĩa vụ*] thiếu sự tất yếu *hiện thực*, khiến cho chỉ có một sự ngang bằng *trừu tượng* về nội dung mà thôi; trong các lĩnh vực trừu tượng này, *cái gì* là *quyền* và *nghĩa vụ* của người này cũng

⁽³²⁰⁾ Xem §3.

⁽³²¹⁾ Xem §30.

phải là quyền và nghĩa vụ của người khác. Sự đồng nhất tuyệt đối ấy giữa quyền hạn và nghĩa vụ chỉ xuất hiện như là một sự đồng nhất ngang bằng về *nội dung*, ở chỗ bản thân sự quy định của nội dung là hoàn toàn có tính phổ biến, nghĩa là, chỉ có một nguyên tắc duy nhất cho cả nghĩa vụ lẫn quyền hạn, đó là sự tự do cá nhân của con người. Vì thế, người nô lệ không có nghĩa vụ nào, bởi họ không có quyền hạn nào cả và ngược lại. (Ta không bàn đến những nghĩa vụ tôn giáo ở đây)⁽³²²⁾.

- Nhưng, trong sự phát triển nội tại của Ý niệm cụ thể, các mômen của nó trở nên được dị biệt hóa, và tính quy định của chúng đồng thời cũng trở thành một nội dung khác: trong gia đình, các quyền hạn của người con *không cùng một nội dung* với các nghĩa vụ của người con đối với cha mình, và các quyền hạn của người công dân *không cùng một nội dung* với các nghĩa vụ đối với quốc vương^(a) và chính quyền.
- Khái niệm trên đây về sự thống nhất giữa nghĩa vụ và quyền hạn là một yếu tố cực kỳ quan trọng, và sức mạnh nội tại của Nhà nước được hiện thân trong đó.
- Phương diện *trừu tượng* của nghĩa vụ chỉ có nghĩa đơn giản là bỏ qua và loại trừ các lợi ích đặc thù như là mômen không bản chất và thậm chí không xứng đáng. Nhưng, nếu ta xét về phương diện *cụ thể*, tức, Ý niệm, ta có thể thấy rằng mômen của tính đặc thù cũng có tính bản chất, và vì thế, việc thỏa mãn nó là hoàn toàn cần thiết; trong tiến trình thực hiện nghĩa vụ của mình, cá nhân phải đạt được lợi ích và sự thỏa mãn của mình bằng cách nào đó, và từ vị trí của mình trong Nhà nước, một quyền hạn phải được thêm vào cho cá nhân để cho sự

^(a) Fürst / sovereign / prince.

⁽³²²⁾ Xem §137.

ngiệp phổ biến^(a) trở thành *sự nghiệp đặc thù của chính mình*. Các lợi ích đặc thù rõ ràng không được gạt bỏ, bị đè nén, trái lại, chúng phải được làm cho hài hòa với cái phổ biến, khiến cho cả chúng lẫn cái phổ biến đều được bảo tồn. Cá nhân, mà các nghĩa vụ của mình mang lại cho mình vị trí của một thần dân^(b), thấy rằng, khi thực hiện các nghĩa vụ của mình như một công dân, họ có được sự bảo vệ cho nhân thân và sở hữu của mình, sự quan tâm cho an lạc đặc thù, cho sự thỏa mãn bản chất thực thể của mình, cũng như có ý thức và sự tự giác là thành viên của một cái toàn bộ. Qua việc thực hiện nghĩa vụ đối với Nhà nước, bản thân Nhà nước được bảo tồn và giữ vững. Nhìn một cách *trừu tượng*, tưởng như lợi ích duy nhất của cái phổ biến là ở chỗ đảm bảo rằng những dịch vụ và công việc mà nó đòi hỏi phải được thực hiện như là *những nghĩa vụ*.

Giải thích thêm (H)

Tất cả phụ thuộc vào sự thống nhất giữa cái phổ biến và cái đặc thù bên trong Nhà nước. Trong các Nhà nước cổ đại, mục đích chủ quan là hoàn toàn đồng nhất với ý chí của Nhà nước; còn trong thời hiện đại, ta đòi hỏi phải có ý kiến, sự mong muốn và lương tâm của riêng ta. Người cổ đại không có những điều như thế theo nghĩa ngày nay; với họ, yếu tố tối hậu là ý chí của Nhà nước. Trong khi đó, dưới các chế độ chuyên chế ở Châu Á, cá nhân không có đời sống bên trong và không có [quyền biện minh] sự chính đáng bên trong chính mình; còn trong thế giới hiện đại, con người đòi hỏi rằng đời sống bên trong của mình phải được tôn trọng. Sự kết hợp giữa nghĩa vụ và quyền hạn có một phương diện song đôi: những gì Nhà nước đòi hỏi như một nghĩa vụ cũng lập tức có nghĩa là quyền hạn của những cá

(a) die allgemeine Sache / the universal cause / la chose universelle; (b) Untertan / subject / sujet.

nhân, vì ở đây không có gì ngoài sự tổ chức của Khái niệm về Tự do. Những sự quy định của ý chí của cá nhân đòi hỏi một sự hiện hữu khách quan thông qua Nhà nước, và, chỉ thông qua Nhà nước mà họ mới đạt được chân lý và sự hiện thực hóa của họ. Nhà nước là điều kiện tiên quyết duy nhất cho việc đạt được những mục đích đặc thù và sự an lạc.

§262

Ý niệm hiện thực là Tinh thần tự phân chia thành hai lĩnh vực mang tính ý thể^(a) của Khái niệm về nó – đó là gia đình và xã hội dân sự – như là [phương thức của] tính hữu hạn của nó, và qua đó, từ tính ý thể của mình, trở nên Tinh thần vô hạn và hiện thực cho-mình. | Khi làm như thế, nó phân chia chất liệu của hiện thực hữu hạn của mình, tức, phân chia những cá nhân xét như *một đám đông quần chúng*, thành hai lĩnh vực trên đây, khiến cho nơi mỗi cá nhân riêng lẻ, sự phân chia này tỏ ra như là *được trung giới* bởi những hoàn cảnh, bởi ý chí tùy tiện và sự chọn lựa vận mệnh của riêng mình (Xem: §185, và các *Nhận xét liên quan*)⁽³²³⁾.

Giải thích thêm (H)

Trong nước Cộng hòa của Platon, sự tự do chủ quan chưa được thừa nhận, vì những cá nhân vẫn còn bị các cơ quan quyền lực của Nhà nước chỉ định những nhiệm vụ phải làm⁽³²⁴⁾. Trong nhiều Nhà nước ở phương Đông, việc chỉ định này được căn cứ

^(a) Idealität / ideality / idéalité [tính ý thể là cái gì bị hạ thấp xuống thành một mômen, và, về nguyên tắc, có thể bị tiêu vong].

⁽³²³⁾ Xem thêm §206.

⁽³²⁴⁾ Xem §185.

trên nguồn gốc xuất thân. Nhưng, sự tự do chủ quan – là cái phải được tôn trọng –, đòi hỏi phải có sự tự do lựa chọn về phía những cá nhân.

§263

Trong các lĩnh vực này, nơi các mômen của nó – tính cá biệt và tính đặc thù – có thực tại trực tiếp và được phản tư, Tinh thần hiện diện như là tính phổ biến khách quan của chúng và ánh hiện trong chúng với tư cách là sức mạnh của cái hợp-lý tính trong sự tất yếu (Xem: §184), tức, như là các định chế đã xem xét trước đây⁽³²⁵⁾.

Giải thích thêm (H)

Nhà nước, là Tinh thần, được phân chia thành những sự quy định đặc thù của Khái niệm của nó, hay, của phương thức tồn tại của nó. Nếu ta lấy một ví dụ từ giới Tự nhiên, thì hệ thần kinh, nói đúng ra, là hệ thống của cảm giác: đó là mômen trừu tượng của việc tồn tại nơi-chính-mình và, qua đó, có một sự đồng nhất với chính mình. Nhưng, khi phân tích cảm giác, ta thấy hai phương diện; và chúng được chia ra theo kiểu cả hai tỏ ra như là hai hệ thống hoàn chỉnh: hệ thống thứ nhất là sự cảm nhận trừu tượng hay sự tự-ngăn chặn^(a), là sự vận động trì hoãn bên trong chính mình, sự tái tạo, sự dinh dưỡng và sự tiêu hóa. Còn mômen thứ hai là sự tồn tại-nơi-chính mình này trong sự đối lập với mômen của sự dị biệt hay sự vận động ra bên ngoài.

^(a) das Beisichbehalten / self-containment / la capacité de rester auprès de soi.

⁽³²⁵⁾ Theo phần Nhận xét cho §256, các định chế nói ở đây rõ ràng là hôn nhân và hiệp hội. Nhưng ở chỗ khác, Hegel lại bảo rằng “sự bảo đảm và hiện thực của cái toàn bộ tự do nằm trong các định chế của sự tự do về nhân thân và sở hữu, luật lệ công cộng, hệ thống quản trị và thực thi công lý gồm tòa công bằng, tòa hội thẩm và tòa công cộng” (VPR 17 271).

Đó là tính cảm ứng^(a), là vận động hướng ngoại của cảm giác, tạo nên một hệ thống riêng, và có những sinh vật cấp thấp chỉ phát triển hệ thống này chứ không phát triển sự thống nhất mang tính linh hồn của cảm giác nội tại. Nếu ta so sánh các mối quan hệ tự nhiên này với các mối quan hệ của Tinh thần, ta có thể xem gia đình là tương ứng với tính cảm thụ^(b), còn xã hội dân sự với tính cảm ứng. Rồi đến yếu tố thứ ba là Nhà nước, là bản thân hệ thần kinh với sự tổ chức nội bộ của nó, nhưng nó chỉ sống thật trong chừng mực hai mômen kia – trong trường hợp này là gia đình và xã hội dân sự – đều được phát triển bên trong nó. Các quy luật ngự trị chúng là các định chế của tính hợp-lý tính tự-thể hiện chính mình bên trong chúng. Nhưng, cơ sở và chân lý tối hậu của các định chế này là Tinh thần và đó là mục đích phổ biến lẫn đối tượng được nhận thức của chúng. Gia đình cũng là thực thể đạo đức, nhưng mục đích của nó không phải là một mục đích được nhận thức, còn trong xã hội dân sự thì sự phân ly là yếu tố quy định.

§264

Bản thân những cá nhân bên trong các đám đông quần chúng là những bản tính tinh thần, vì thế, họ cũng mang trong mình một mômen song đôi, đó là cái đối cực của *tính cá biệt* [tính cá nhân] biết và muốn *cho riêng mình* (*für sich*), và cái đối cực của *tính phổ biến* biết và muốn cái phổ biến. Vì thế, họ có thể đạt được những quyền hạn của mình trong cả hai phương diện khi nào họ có hiện thực vừa như là nhân thân riêng tư và như là nhân thân thực thể. Trong các lĩnh vực đang bàn [gia đình và xã hội dân sự], họ đạt được *trực tiếp* quyền của họ trong phương diện thứ nhất, còn trong phương diện thứ hai, họ đạt được nó khi phát hiện ra Tự-ý thức mang tính bản chất của họ trong các định chế

(a) Irritabilität / irritability / irritabilité; (b) Sensibilität / sensibility / sensibilité.

[xã hội] như là phương diện *phổ biến* tồn tại tự-mình của những lợi ích đặc thù của họ và khi thông qua các định chế này, có được một nghề nghiệp và hoạt động trực tiếp hướng tới mục đích phổ biến bên trong một hiệp hội.

§265

Tất cả các định chế này gộp lại tạo thành *Hiến pháp* – tức, tính hợp-lý tính đã phát triển và đã hiện thực hóa – ở trong lĩnh vực của *tính đặc thù*.¹ Và vì thế, chúng là cơ sở vững chắc của Nhà nước và của sự tin cậy và tâm thế của những cá nhân đối với Nhà nước. Chúng là những cột trụ trên đó sự tự do công cộng được thiết lập, bởi chỉ có ở trong chúng thì sự tự do đặc thù mới được thực hiện và hợp-lý tính; đó là sự thống nhất giữa sự tự do và sự tất yếu hiện diện *tự-mình* trong các định chế ấy.

Giải thích thêm (G)

Như đã lưu ý trước đây, sự thiêng liêng của hôn nhân, và các định chế trong đó xã hội dân sự xuất hiện trong tính đạo đức của chúng, tạo nên sự ổn định của cái toàn bộ – nghĩa là, cái phổ biến lập tức trở thành công việc của mỗi cá nhân với tư cách là thực thể đặc thù. Vấn đề cốt yếu ở đây là quy luật của lý tính cần phải hòa nhập với quy luật của sự tự do đặc thù và mục đích đặc thù của tôi phải trở nên đồng nhất với cái phổ biến, vì nếu khác đi, Nhà nước đất sẽ lừng lơ giữa trời. Chính sự tự giác của những cá nhân tạo nên hiện thực của Nhà nước; và sự ổn định của Nhà nước là ở trong sự đồng nhất của hai phương diện nói trên. Ta thường nghe nói rằng mục đích của Nhà nước là [mang lại] hạnh phúc cho những công dân của nó. | Điều này hiển nhiên là đúng, bởi nếu họ không an lạc, nếu những mục đích chủ quan của họ không được thỏa mãn, và nếu họ không thấy rằng Nhà nước, xét như Nhà nước, là phương tiện cho sự thỏa mãn ấy, thì bản thân Nhà nước sẽ không đứng vững.

§266

Nhưng, Tinh thần là khách quan và hiện thực không chỉ như là sự tất yếu này và như là một lĩnh vực của hiện tượng [Xem: §265] mà còn như là *tính ý thể* và kích thước bên trong của chúng. Do đó, tính phổ biến thực thể này trở thành *đối tượng và mục đích đối với chính mình*, và qua đó, sự tất yếu nói trên cũng có đối tượng và mục đích của nó trong *hình thái* của sự tự do.

§267

Sự tất yếu ở trong tính ý thể là *sự phát triển* của Ý niệm bên trong bản thân nó: với tư cách là tính thực thể *chủ quan*, nó là *tâm thế* chính trị; và, đối lập với cái này là tính thực thể *khách quan*, tức *cơ cấu hữu cơ* của Nhà nước, là Nhà nước *chính trị* đúng nghĩa và *Hiến Pháp của nó*⁽³²⁶⁾.

Giảng thêm (G)

Sự thống nhất [hay nhất thể] của sự tự do – biết và muốn chính mình – thoát đầu [như thể] là sự tất yếu. Ở đây, cái thực thể hiện diện như là sự hiện hữu (Existenz) chủ quan của những

⁽³²⁶⁾ *Tính ý thể (Idealität)*: ở đây, tính ý thể là mômen của tính phổ biến trong một cái toàn bộ cụ thể, tự khẳng định trong cái đặc thù của cái toàn bộ này, xuất hiện ra như một lực lượng xa lạ để hạn chế cái đặc thù. “*Tính ý thể*” của tự do còn gọi là *tính thực thể* hay *tính bản thể*, còn thực tại của tự do là *tính chủ thể*. Nhưng, bản thân tính ý thể này của tự do cũng xuất hiện vừa chủ quan vừa khách quan: chủ quan như là tâm thế chính trị (“*chủ nghĩa yêu nước*”: §268), còn khách quan như là “*cơ cấu hữu cơ của Nhà nước, là Nhà nước chính trị đúng nghĩa và là Hiến pháp [theo nghĩa hẹp] của nó*”. Xem: *Chú giải dẫn nhập* 10.4.2.

cá nhân [với tâm thế chính trị], nhưng phương thức [tồn tại] khác của sự tất yếu là cơ cấu hữu cơ, nghĩa là, Tinh thần là một tiến trình nội tại, tự phân thù, thiết định những sự khác biệt, qua đó nó hoàn tất vòng tuần hoàn của nó.

§268

Tâm thế chính trị, tức, chủ nghĩa yêu nước nói chung^(a) là sự xác tín đứng vững trong chân lý (trong khi đó, sự xác tín đơn thuần chủ quan không bắt nguồn từ chân lý mà chỉ là tư kiến) và là một ý muốn nay đã thành tập quán. | Với tính chất ấy, chủ nghĩa yêu nước đơn thuần là một hệ quả của các định chế bên trong Nhà nước, một hệ quả trong đó tính hợp-lý tính có mặt một cách hiện thực, cũng giống như tính hợp-lý tính nhận được sự áp dụng của nó thông qua hành động phù hợp với các định chế của Nhà nước.

- Tâm thế này, nói chung, là tâm thế của lòng tin tưởng^(b) (là cái có thể chuyển thành sự thức nhận ít hay nhiều được đào luyện) hay là ý thức rằng lợi ích đặc thù và thực thể của tôi được bảo tồn và bao hàm trong lợi ích và mục đích của một cái khác (trong trường hợp này là Nhà nước) và trong quan hệ của cái khác này [Nhà nước] với tôi như là một cá nhân riêng lẻ. | Kết quả là: cái khác này lập tức không còn là một cái khác đối với tôi, và, trong ý thức về điều ấy, tôi là tự do.

Chủ nghĩa yêu nước thường được hiểu chỉ như một sự sẵn sàng thực hiện những sự hy sinh và hành động khác thường. Nhưng, trong bản chất, đó là tâm thế mà, trong những điều kiện và hoàn cảnh bình thường của đời sống, có thói quen

^(a) der Patriotismus / patriotism / patriotisme; ^(b) die Aufgelegtheit / trust / la confiance.

biết rằng cộng đồng là cơ sở và mục đích thực thể [của mình]. Nó cũng là cùng một ý thức được phấn đấu và thử thách trong mọi hoàn cảnh của cuộc sống đời thường luôn nhấn mạnh đến tinh thần sẵn sàng làm những việc phi thường. Nhưng, cũng giống như con người chuộng sự hào hiệp hơn là sự nghiêm chỉnh về pháp luật, nên họ cũng sẵn sàng tự thuyết phục mình rằng họ có chủ nghĩa yêu nước phi thường này để tránh khỏi có tâm thế đúng mực, hay để biện hộ cho việc thiếu tâm thế ấy.

- Hơn nữa, nếu ta xem *tâm thế* này như cái gì có thể ra đời một cách độc lập từ các biểu tượng và tư tưởng chủ quan, ta sẽ lẫn lộn nó với tư kiến; bởi trong cách lý giải này, nó bị tước bỏ mất cơ sở đúng thật của nó, đó là thực tại khách quan.

Giảng thêm (H)

Những người ít học thường thích “lý sự” và vạch lá tìm sâu, vì tìm khuyết điểm thì dễ mà thừa nhận cái tốt và sự tất yếu nội tại của nó thì khó. Việc giáo dục ở những cấp đầu tiên luôn bắt đầu với việc tìm lỗi, nhưng khi nó đã hoàn bị, nó nhìn yếu tố tích cực trong mọi sự mọi vật. Trong tôn giáo, cũng rất dễ nói rằng điều này hay điều kia là mê tín dị đoan, nhưng thật khó hơn rất nhiều để thấu hiểu được chân lý được hàm ngụ trong tôn giáo. Vì thế, tâm thế chính trị biểu kiến của con người cần phải được phân biệt với những gì họ thực sự mong muốn, bởi trong nội tâm, họ mong muốn bản thân Sự việc, nhưng họ lại bám lấy những chi tiết và thích thú trong sự huênh hoang tự phụ cho rằng mình có sự thức nhận cao hơn. Họ tin tưởng rằng Nhà nước [dị bản: Sự việc] sẽ tiếp tục tồn tại và những lợi ích đặc thù chỉ có thể được đáp ứng bên trong đó mà thôi, nhưng thói quen lại che mắt không cho ta thấy cơ sở của toàn bộ sự hiện hữu (Existenz) của ta. Ít có ai đi dạo an toàn trên đường phố ban đêm lại nghĩ rằng tình hình có thể khác, bởi thói quen

[được sống trong sự] an toàn đã trở thành một bản tính thứ hai, và hiểm khi ta nghĩ rằng việc này chỉ là hiệu quả của các định chế đặc thù. Tư duy biểu tượng thường tưởng tượng rằng Nhà nước sở dĩ đứng vững là nhờ bạo lực, nhưng thật ra cái đã giữ vững nó đơn giản chỉ là cảm thức cơ bản về trật tự mà ai nấy đều có.

§269

Tâm thế [chính trị] lấy *nội dung* được quy định một cách đặc thù của nó từ nhiều phương diện khác nhau của sinh thể hữu cơ của Nhà nước. *Sinh thể hữu cơ* này là sự phát triển của Ý niệm trong các sự khác biệt của nó và trong hiện thực khách quan của các sự khác biệt này. Theo đó, các phương diện khác nhau này chính là các *quyền lực* [bên trong Nhà nước] với các nhiệm vụ và chức năng tương ứng để qua đó cái phổ biến liên tục *tạo ra* chính mình. Nó làm điều ấy bằng một cách tất yếu, bởi các quyền lực khác nhau này được quy định bởi *bản tính của Khái niệm*; và nó bảo tồn chính mình trong việc làm ấy, vì bản thân nó là tiền đề [điều kiện tiên quyết] của việc *tạo ra* chính nó. Sinh thể hữu cơ này là *Hiến pháp chính trị*.

Giải thích thêm (G)

Nhà nước là một sinh thể hữu cơ, tức là sự phát triển của Ý niệm trong những sự khác biệt của nó. Các phương diện khác nhau này là các quyền lực với các nhiệm vụ và chức năng khác nhau, qua đó cái phổ biến liên tục tạo ra chính mình bằng một cách tất yếu, và, nhờ thế, nó bảo tồn chính mình, vì bản thân nó là tiền đề của việc tạo ra chính nó. Sinh thể hữu cơ này là *Hiến pháp chính trị*; nó vĩnh viễn ra đời từ Nhà nước, giống như Nhà nước dùng nó để bảo tồn chính mình. Nếu hai cái tách rời nhau và các phương diện khác nhau ai đi đường nấy thì sự thống nhất do *Hiến pháp* tạo ra cũng không còn nữa. Câu chuyện cổ tích về cái dạ dày và các bộ phận khác trong cơ thể

rất thích hợp ở đây⁽³²⁷⁾. Bản tính của một sinh thể hữu cơ là mọi bộ phận của nó ắt sẽ tiêu ma nếu chúng không đạt được sự đồng nhất và nếu một bộ phận trong chúng đòi độc lập. Với nào là những thuộc tính, những nguyên tắc v.v... ta không đi đến đâu trong việc đánh giá về Nhà nước là cái cần phải được nắm bắt như là một cơ cấu hữu cơ, cũng như ta không thể thấu hiểu được bản tính của Thượng đế bằng những thuộc tính, bởi sự sống của Người chỉ có thể được trực quan trong chính bản thân Người⁽³²⁸⁾.

§270

Chính vì mục đích của Nhà nước vừa là lợi ích phổ biến, xét như lợi ích phổ biến, vừa là việc bảo tồn những lợi ích đặc thù bên trong lợi ích phổ biến ấy như là thực thể của chúng, tạo ra:

1. *hiện thực trùu tượng* hay tính bản thể [tính thực thể] của Nhà nước. Nhưng, tính bản thể [tính thực thể] này là
2. *sự tất yếu* của Nhà nước, bởi nó tự phân chia thành *những sự khác biệt* có tính khái niệm bên trong các chức năng của Nhà nước; và các chức năng này, nhờ vào tính thực thể ấy, cũng là các sự quy định hiện thực và *cố định*, tức là *các quyền lực*;

⁽³²⁷⁾ Vào năm 503 tr. CN, một bộ phận của giới bình dân La Mã tẩy chay đô thị để phản đối các đặc quyền của giới quý tộc. Meneius Agrippa, tổng tài Roma, tìm cách thuyết phục họ quay về bằng câu chuyện ngụ ngôn: Mọi bộ phận của cơ thể nổi dậy chống lại dạ dày, tố cáo nó lười biếng, chỉ biết tận hưởng lao động của chúng. Dạ dày đáp lại rằng các bộ phận ấy chỉ sống được là nhờ có dạ dày tiêu hóa thức ăn! Meneius Agrippa so sánh Thượng viện La Mã với cái dạ dày, còn các người phản đối là các cơ quan của cơ thể. Chuyện ngụ ngôn nổi tiếng là nhờ phiên bản của Shakespeare (*Coriolanus* I. 1. 93-151). Hegel cũng nhắc đến ngụ ngôn này ở nhiều chỗ khác (VPG 15/5; VA III, 368/IV, 148).

⁽³²⁸⁾ Xem thêm: EL §§28-29; VR II, 224; VR III, 13-14.

3. Nhưng, chính tính thực thể này là Tinh thần biết và muốn chính mình như là *đã kinh qua hình thức của sự giáo dục đào luyện*. Vì thế, Nhà nước *biết* điều mình muốn, và *biết* điều ấy trong tính phổ biến của nó như cái gì *đã được suy tưởng*. | Kết quả là, Nhà nước hành động và thực hiện chức năng phù hợp với những mục đích đã được biết và với những nguyên tắc đã được thừa nhận, cũng như với những luật lệ không chỉ *tự-mình* mà còn *cho ý thức*, và Nhà nước cũng hành động như thế trong sự hiểu biết nhất định khi liên quan đến những tình huống và quan hệ hiện có.

Bây giờ đã đến lúc đụng chạm đến *quan hệ giữa Nhà nước và tôn giáo*⁽³²⁹⁾, vì gần đây người ta thường hay cho rằng tôn giáo là nền tảng của Nhà nước và thậm chí xem khẳng quyết này là đã tạt cạn hết môn khoa học về Nhà nước [môn chính trị học]. | Không có khẳng quyết nào thích hợp hơn để tạo nên nhiều sự hỗn loạn đến như thế, hay nói đúng hơn, chính nó đã biến sự hỗn loạn thành Hiến pháp của Nhà nước, thành hình thức mà ta cần phải biết đến.

- Trước hết, có vẻ đáng ngờ khi người ta được khuyến khích theo tôn giáo và tìm chỗ trú ẩn trong tôn giáo nhất là khi đời sống công cộng trải qua những thời điểm đói khổ, xâu xé, bị áp bức và người ta đến với tôn giáo để tìm sự an ủi khi đối diện với sự *bất công, phi pháp* và hy vọng được đền bù cho những gì *bị mất mát*. Thêm vào đó, khi xem việc hãy đứng vững trước những lợi ích trần gian và những biến cố của thế sự như là lời khuyên dạy của tôn giáo, bất chấp sự thật rằng Nhà nước chính là *Tinh thần đang hiện diện trong thế gian*, thì lời khuyên dạy ấy của tôn giáo hoặc tỏ

(329) Xem thêm: VR I, 236-246/246-257.

ra không thích hợp để thúc đẩy lợi ích và công việc của Nhà nước như là một mục đích cơ bản và nghiêm chỉnh, hoặc dường như hình dung rằng toàn bộ chế độ chính trị là một công việc của sự vô tình và tùy tiện bằng cách nói rằng Nhà nước bị thống trị bởi những mục đích của sự ham hố, của bạo lực bất chính v.v... hay do lời khuyên bảo ấy muốn ra sức giành độc quyền giá trị cho mình và yêu sách quyền hành để tự tay quy định và quản trị [tiến trình] của luật pháp, công lý. Mặc dù thoát nghe có vẻ nhạo báng và xem nhẹ mọi sự phấn uất chống lại nền độc tài chuyên chế khi bảo rằng những người bị áp bức tìm thấy sự an ủi trong tôn giáo, nhưng ta không nên quên rằng tôn giáo có thể mang một hình thức dẫn đến sự nô lệ tồi tệ nhất trong vòng xiềng xích của sự mê tín và dẫn đến việc hạ thấp phẩm giá của con người xuống dưới cả hàng thú vật (như trong những người Ai Cập và Ấn Độ khi họ tôn thờ thú vật như những thực thể thần linh)⁽³³⁰⁾. Hiện tượng này ít ra cũng giúp ta lưu ý đến sự kiện rằng ta không nên nói về tôn giáo một cách chung chung, mà thay vào đó, cần có một sức mạnh để giải cứu chúng ta ra khỏi một số hình thái của nó, và sức mạnh ấy phải hiện thân cho các quyền hạn của lý tính và ý thức tự giác.

- Yếu tố cơ bản quy định quan hệ giữa tôn giáo và Nhà nước chỉ có thể tìm thấy khi ta nhớ lại Khái niệm về tôn giáo. Tôn giáo lấy chân lý tuyệt đối làm nội dung của mình, và vì thế, gắn liền với một tâm thế tối cao. Như là trực quan, cảm xúc và nhận thức bằng tư duy hình tượng mà quan tâm của nó là Thượng đế như là cơ sở và nguyên nhân không bị giới hạn của mọi sự mọi vật, tôn giáo bao hàm đòi hỏi rằng tất cả mọi điều khác đều phải được xem xét trong quan hệ này và đạt được trong đó sự xác nhận, sự biện minh, sự xác

⁽³³⁰⁾ Xem thêm: VR I, 373/II, 63; II, 417/II, 94, 112.

tín. Chính bên trong mối quan hệ này mà Nhà nước, luật pháp và nghĩa vụ có được sự hậu thuẫn lớn nhất và sự ràng buộc cao nhất đối với ý thức, vì bản thân Nhà nước, luật pháp và nghĩa vụ, trong hiện thực của chúng, là một cái được quy định-nhất định và phải chuyển sang một lĩnh vực cao hơn như là cơ sở của chúng (Xem: *Bách khoa thư các khoa học triết học* §453 [Ấn bản 3: §§553 và tiếp]). Vì thế, tôn giáo cũng chứa đựng một điều mà bất chấp mọi biến thiên, mọi thất bại trong mục đích và lợi ích, và cả sự mất mát của cải vẫn tạo ra một ý thức về sự bất biến, về sự tự do và thỏa mãn cao nhất*. Vậy, nếu tôn giáo tạo nên cơ sở chứa đựng lĩnh vực đạo đức nói chung và, đặc biệt, chứa đựng bản tính của Nhà nước như là ý chí thần linh, thì đồng thời cũng chỉ mới là cơ sở mà thôi, và đây chính là nơi hai bên [Nhà nước và tôn giáo] tách rời nhau. Nhà nước là ý chí thần linh với tư cách là Tinh thần hiện tiền, đang triển khai như là hình thái hiện thực và là tổ chức của một thế giới.

- Những ai đối diện với Nhà nước, mà chỉ dừng lại ở hình thức của tôn giáo thì hành xử không khác gì những người,

* *Chú thích của Hegel*: Nguyên tắc của tôn giáo, giống như của nhận thức và khoa học là có một hình thức riêng khác với hình thức của Nhà nước. Vì thế, cả ba đều đi vào trong Nhà nước, một phần như là phương tiện cho việc giáo dục và [đào luyện] tâm thế, và phần khác, có một tồn tại-hiện có (*Dasein*) bên ngoài trong chừng mực chúng, về bản chất, vẫn là những mục đích tự thân. Trong cả hai phương diện, các nguyên tắc của Nhà nước đều có thể được áp dụng vào cho chúng. Do đó, một công trình nghiên cứu cụ thể và thấu đáo về Nhà nước ắt phải xem xét các lĩnh vực này, cũng như xem xét cả nghệ thuật, những quan hệ đơn thuần tự nhiên v.v... đúng theo tầm quan trọng và vị trí của chúng ở bên trong Nhà nước. Tuy nhiên, trong công trình nghiên cứu này [của tôi] – chỉ trình bày nguyên tắc của Nhà nước trong lĩnh vực riêng biệt của nó phù hợp với Ý niệm về nó – các nguyên tắc của các lĩnh vực khác này và việc áp dụng pháp quyền của Nhà nước vào cho chúng chỉ có thể được đề cập sơ qua mà thôi.

trong lĩnh vực nhận thức, cứ cho rằng mình đúng dù họ bao giờ cũng chỉ mới dừng lại ở cái *bản chất* mà không vượt ra khỏi cái trừu tượng ấy để đi đến với cái tồn tại-hiện có (Dasein), hay cũng giống như những kẻ (Xem lại *Nhận xét* cho §140 trước đây) chỉ muốn cái *Thiện trừu tượng* còn cứ để cho ý chí tùy tiện tha hồ xác định *điều gì* là thiện. Tôn giáo là mối quan hệ với cái Tuyệt đối *trong hình thức của tình cảm, biểu tượng và lòng tin*, và, bên trong cái trung tâm bao hàm tất cả ấy của nó, mọi sự mọi vật chỉ đơn thuần là một cái bất tất và giả tạm. Nếu, trong quan hệ với Nhà nước, ta vẫn cứ bám chặt vào hình thức này và làm như thể đó là yếu tố quy định có giá trị bản chất trong lĩnh vực [chính trị] này, thì thế là ta phó mặc Nhà nước – như là một cơ cấu hữu cơ trong đó những sự khác biệt, luật lệ và định chế *bền vững* đã được phát triển – cho sự bất ổn định, mất an toàn và sự đổ vỡ. Pháp luật, như là cái phổ biến và khách quan [bên trong Nhà nước] không còn có một sự quy định lâu dài và hiệu lực nữa mà cũng mang sự quy định tiêu cực, phủ định trong quan hệ với hình thức ấy [của tôn giáo], vốn che phủ mọi cái xác định và, do đó, mang tính chất chủ quan. I Hậu quả cho hành vi của con người đó là [lời khuyên đại loại như]: “Không có luật lệ nào cho người chính trực cả!”, “Hãy ngoan đạo, rồi tha hồ muốn làm gì tùy thích!”, hay “Người hãy chiều theo sự tùy tiện và đam mê của mình, còn những nạn nhân của người thì cứ để cho họ đi tìm sự an ủi và hy vọng trong tôn giáo, hay (còn tệ hại hơn) hãy vứt bỏ và lên án họ là vô-tín ngưỡng!”⁽³³¹⁾. Tuy nhiên, nếu thái độ tiêu cực này không chỉ đơn thuần là một

⁽³³¹⁾ Không rõ Hegel trích dẫn các câu này từ nguồn nào. Câu nổi tiếng có ý tương tự là của thánh Augustino: *Dilige et quod vis fac/Hãy yêu thương và hãy làm những gì người muốn làm* (In epistolam Ioannis tractatus 7.8). Bản thân Hegel, trong các bản thảo thời trẻ ở Frankfurt, cũng từng cho rằng tôn giáo của Jesu về tình yêu siêu việt lên và xóa bỏ cả nghĩa vụ lẫn luật lệ (chống lại tinh thần luân lý của Kant) (TJ 324-326/ETW 213-215).

tâm thế và quan niệm trong nội tâm mà còn chuyển sang thế giới hiện thực và tự khẳng định trong ấy, thì nó sẽ dẫn đến *chủ nghĩa cuồng tín* tôn giáo. | Giống như chủ nghĩa cuồng tín chính trị, nó cự tuyệt mọi định chế chính trị và trật tự luật pháp như là những sự hạn chế đối với xúc cảm nội tâm và như là những gì không so sánh nổi với tính vô tận của những xúc cảm này, và, do đó, vứt bỏ hết [các định chế như] sự tư hữu, hôn nhân, các mối quan hệ và nhiệm vụ của xã hội dân sự v.v... như là những gì không xứng đáng so với tình yêu và sự tự do của cảm xúc. Song, vì lẽ vẫn phải lấy những quyết định trong sự hiện hữu và hành động hiện thực, nên điều tương tự ắt sẽ xảy ra giống hệt như trong trường hợp mà tính chủ quan của ý chí nói chung biết chính mình như cái Tuyệt đối (Xem: §140), nghĩa là, những quyết định được đưa ra trên cơ sở của sự hình dung chủ quan, tức, của *tư kiến* và *sự tùy hứng của ý chí tùy tiện*.

- Trong khi đó, chân lý – đối lập lại với thứ chân lý cuộn mình trong tính chủ quan của cảm xúc và tư duy biểu tượng – là bước chuyển khổng lồ của cái bên trong ra cái bên ngoài, của sự tưởng tượng của lý tính sang thực tại mà toàn bộ lịch sử thế giới đã cật lực để đạt được, và kinh qua lao động cật lực này, nhân loại được đào luyện đã có được hiện thực và ý thức về sự tồn tại-hiện có (Dasein) hợp-lý tính, về các định chế nhà nước và pháp luật. Những ai “*đi tìm Chủ nhân*” [Thiên Chúa] và, trong tư kiến không được giáo dục, rèn luyện của mình, tưởng rằng có thể chiếm hữu mọi việc *lập tức* mà không cần lao động để nâng tính chủ quan của họ lên sự nhận thức về chân lý và hiểu biết về quyền hạn và nghĩa vụ khách quan sẽ chẳng tạo ra được gì ngoài sự điên rồ, sự ghê tởm và sự hủy hoại mọi quan hệ đạo đức. | Đó là những hậu quả tất yếu của tâm thế tín ngưỡng chỉ biết nhấn mạnh vào hình thức của nó, quay lưng lại với hiện thực và chân lý vốn đang hiện diện bằng hình thức phổ biến ở trong luật pháp. Nhưng, tâm thế này không nhất thiết

phải tự hiện thực hóa theo cách ấy. Với cách nhìn tiêu cực, nó vẫn có thể giữ mãi tính cách nội tâm, sống phù hợp với các định chế và luật pháp, nhưng chỉ đơn thuần cam chịu với sự thờ ơ, hoặc khinh miệt và hoài vọng. Đó không phải là sức mạnh mà là sự yếu đuối khi, trong thời đại chúng ta, nó đã biến lòng tin ngưỡng thành một lòng sùng mộ có tính *tranh biện*, hoặc gắn liền với một nhu cầu thực sự hoặc chỉ với một lòng tự phụ không được thỏa mãn. Thay vì làm chủ tư kiến của mình bằng lao động học tập và đặt ý muốn của mình vào khuôn khổ kỷ luật để từ đó nâng nó lên thành sự tuân phục *tự do*, thì con đường dễ dãi nhất lại là chối bỏ chân lý khách quan, nuôi dưỡng lòng bất bình và, do đó, cả lòng tự phụ, và dựa vào lòng mộ đạo của mình để làm như thể nhìn thấu suốt bản tính của luật lệ và các định chế chính trị, lên tiếng phán xét về chúng và đề ra những gì chúng nên và phải trở thành theo ý mình. Và quả thật, bởi lẽ đó đều là những phát hiện của tấm lòng mộ đạo, ắt chúng không thể sai lầm và cũng bất khả luận bàn nữa, vì một khi đã biến tôn giáo thành cơ sở cho những ý định và khẳng quyết, thì ắt không ai làm gì được chúng cả, dù xét về sự nông cạn lẫn tính phản công lý của chúng⁽³³²⁾.

Nhưng, nếu tôn giáo thuộc loại đích thực và không có thái độ tiêu cực, tranh biện đối với Nhà nước, trái lại, thừa nhận và hậu thuẫn Nhà nước, thì cũng sẽ có một *cường vị* và một *sự thể hiện* của riêng mình. Công việc thờ phượng của tôn giáo bao gồm trong *hành vi* và *giáo lý*. | Đối với hai điều này, tôn giáo cần có *của cải* và *sở hữu* cũng như *những con người* hiến mình cho việc *phụng vụ* đối với cộng đồng. Vì thế nảy sinh một mối quan hệ giữa Nhà nước và cộng đồng tôn giáo, và sự quy định cho quan hệ ấy là đơn giản. Lẽ tất

(332) Lại ngụ ý đả kích Fries, vì đạo đức học về sự xác tín của Fries (Xem §140) có màu sắc tôn giáo.

nhiên, Nhà nước có nhiệm vụ hỗ trợ và bảo vệ cộng đồng tôn giáo trong việc theo đuổi mục đích tôn giáo. Thật thế, vì tôn giáo chính là mômen để hội nhập Nhà nước vào cấp độ sâu xa nhất của tâm thế [của dân chúng], nên Nhà nước thậm chí còn cần yêu cầu mọi công dân tham gia vào một cộng đồng như thế – nhưng tham gia tự nguyện theo ý thích riêng của mỗi người, vì Nhà nước không thể có vai trò gì trong nội dung [của đức tin tôn giáo] trong chừng mực nội dung này quan hệ đến kích thước nội tại của tư duy biểu tượng. Một Nhà nước mạnh về tổ chức của nó đã hoàn toàn phát triển có thể có một thái độ “thoảng” (liberal) hơn về mặt này, và có thể hoàn toàn bỏ qua những chi tiết vụn vặt có thể tác động đến mình, hay thậm chí khoan dung cả những cộng đồng tôn giáo không chấp nhận những nghĩa vụ trực tiếp của họ đối với Nhà nước (điều này tất nhiên phụ thuộc vào *số lượng* liên quan).¹ Nhà nước có thể làm như thế bằng cách để cho những thành viên ấy hoạt động trong xã hội dân sự với những luật lệ của nó và vừa lòng với việc họ hoàn thành các nghĩa vụ trực tiếp theo kiểu thụ động, chẳng hạn thực hiện các nghĩa vụ thay thế*. Nhưng, trong

* *Chú thích của Hegel*: Về những người theo giáo phái Quakers, Anabaptist [giáo phái chủ trương rửa tội cả cho người lớn hay “rửa tội lại”], có thể nói rằng họ chỉ là thành viên tích cực ở xã hội dân sự, còn với tư cách nhân thân riêng tư, họ giữ các quan hệ thuần túy riêng tư với những người khác. Ngay trong điều kiện đó, họ vẫn được miễn trừ khỏi phải tuyên thệ; họ thực hiện các nghĩa vụ trực tiếp với Nhà nước một cách thụ động và mặc dù họ thẳng thừng từ chối một trong những nghĩa vụ quan trọng nhất là bảo vệ Nhà nước chống lại kẻ thù, họ vẫn được phép thực hiện nghĩa vụ này bằng các hình thức phục vụ thay thế⁽³³³⁾. Đối với các giáo phái này, Nhà nước thực hành *sự khoan dung* đúng theo nghĩa của từ này, vì họ không thừa nhận các nghĩa vụ của họ đối với Nhà nước, thì họ cũng không thể yêu sách quyền thuộc về Nhà nước. Khi có một phong trào mạnh ở Quốc hội Mỹ muốn bãi bỏ chế độ nô lệ da đen, một đại biểu từ các tiểu bang miền Nam đã đáp lời thích đáng: “Để lại người da đen cho chúng tôi, chúng tôi sẽ giao những người Quakers cho các vị!”. (tiếp trang sau).

chừng mực cộng đồng tôn giáo có *sở hữu* và thực hiện *các hành vi* thờ phượng với sự giúp sức của những cá nhân chuyên trách về việc này, nó đi ra khỏi lĩnh vực nội tâm, bước vào công việc thế gian, tức đi vào một khu vực của Nhà nước, qua đó đặt mình *trực tiếp* dưới pháp luật của

- Chỉ khi Nhà nước đủ mạnh trong các phương diện khác thì nó mới bỏ qua và khoan dung trước những điều bất bình thường ấy, và tin tưởng trước hết vào sức mạnh của tập quán và tính hợp-lý tính nội tại của các định chế của mình để giảm thiểu và vượt qua sự bất đồng, một khi Nhà nước không cần tăng cường các quyền hạn của mình trong phương diện này. Chẳng hạn, mặc dù trái với pháp luật hình thức khi dành cả những quyền dân sự cho *những người Do Thái*, với lý do rằng những người này không chỉ được xem là một nhóm tôn giáo đặc thù mà là thành viên của một dân tộc nước ngoài, thì sự la lối do cách nhìn ấy tạo ra đã quên rằng những người Do Thái trước hết là *những con người*; đây không chỉ là một phẩm tính trung lập và trừu tượng (Xem: *Nhận xét* cho §209), bởi hậu quả của nó là: khi đảm bảo các quyền dân sự là mang lại cho những ai nhận được chúng một sự *tự-giác* rằng mình được thừa nhận như là *pháp nhân* trong xã hội dân sự, và chính từ gốc rễ này, – vô hạn và thoát ly khỏi mọi ảnh hưởng khác – mới nảy sinh được thái độ và tâm thế cân bằng như mong muốn. [Nếu không được đảm bảo các quyền dân sự], những người Do Thái tiếp tục ở trong sự cô lập mà họ thường bị phỉ nhổ, trong khi chính Nhà nước mới có lỗi và đáng trách vì đã loại trừ họ; bởi Nhà nước đã không chịu thừa nhận chính nguyên tắc của mình như là một định chế *khách quan* với quyền lực của riêng mình (Xem: đoạn cuối phần *Nhận xét* cho §268). Trong khi việc đòi loại trừ người Do Thái cho rằng mình cực kỳ có lý thì thật ra là cực kỳ điên rồ, và đường lối hành động của Nhà nước trong việc này đã cho thấy là sáng suốt và đáng kính trọng⁽³³⁴⁾.

⁽³³³⁾ Vào thời Hegel chưa có chế độ nghĩa vụ quân sự ở nước Phổ (Xem: §271). Nhưng sau khi được du nhập vào cuối thế kỷ XIX, việc các tôn giáo chống thi hành nghĩa vụ quân sự được cho phép cho đến cuộc chiến tranh Pháp-Phổ.

⁽³³⁴⁾ Ý nói đến “Nghị định về các quan hệ dân sự của người Do Thái” (11.3.1812) của thủ tướng Hardenberg tuyên bố rằng người Do Thái được hưởng sự bình đẳng hoàn toàn về mọi quyền hạn chính trị và dân sự ở nước Phổ.

Nhà nước. Đúng là lời tuyên thệ và lĩnh vực đạo đức nói chung, kể cả quan hệ hôn nhân đều có sự thấm nhuần trong nội tâm và sự nâng cao *tâm thế* được tôn giáo xác nhận ở cấp độ rất sâu xa, nhưng vì các quan hệ đạo đức, về cơ bản, là các quan hệ của *tính hợp-lý tính hiện thực*, nên các quyền hạn của tính hợp-lý tính này phải được khẳng định *trước hết* trong chúng, còn sự xác nhận của Nhà thờ được bổ sung vào các quyền này như là phương diện thuần túy nội tâm và trừu tượng hơn.

- Trong các phương cách khác để thể hiện mình của cộng đồng tôn giáo, kích thích nội tâm bên trong chiếm ưu thế hơn hẳn kích thích bề ngoài, đó là lĩnh vực *giáo lý* so với các hành vi *thờ phượng* và các loại hành vi tương tự, bởi cái sau lập tức cho thấy phương diện *pháp lý*, là công việc của Nhà nước, ít ra là khi xét chúng một cách độc lập (cũng phải chấp nhận rằng Nhà Thờ cũng đã luôn tìm mọi cách để đặt những kẻ phục vụ mình và sở hữu của mình ra ngoài quyền lực và sự tài phán của Nhà nước, và cũng đã có được quyền tài phán đối với tín đồ không phải tu sĩ trong các vấn đề như tiến trình ly dị, lập lời tuyên thệ v.v..., trong đó tôn giáo giữ một phần vai trò).
- Vai trò của “cảnh sát” đối với các hoạt động này, tất nhiên, càng bất định hơn, nhưng điều này nằm trong bản tính của chức năng của cảnh sát và áp dụng tương tự cho các hoạt động thuần túy dân sự khác (Xem: §234 ở trên). Tuy nhiên, một khi những cá nhân có cùng một tín ngưỡng tập hợp nhau lại để thành lập một giáo hội hay hiệp hội, tổ chức này, nói chung, phải chịu sự giám sát về mặt cảnh sát của Nhà nước.

- Nhưng, bản thân *giáo lý* có địa hạt của nó ở trong lương tâm và hưởng quyền hạn của sự tự do chủ quan của Tự-ý thức; lĩnh vực của sự nội tâm này không phải là địa phận của Nhà nước. Song, Nhà nước cũng có chủ thuyết của mình, vì các định chế của nó và bất kỳ cái gì được nó thừa nhận là có giá trị hiệu lực trước pháp quyền, trước Hiến pháp v.v... đều thiết yếu hiện diện trong hình thức của *tư tưởng* như là pháp luật. | Nhưng, vì Nhà nước không phải là một cơ chế máy móc mà là đời sống hợp-lý tính của sự tự do tự giác và là hệ thống của thế giới đạo đức, nên *tâm thế* [của những người công dân của nó] và cả ý thức của họ về tâm thế này thể hiện nơi *những nguyên tắc* cũng là một mômen cơ bản trong Nhà nước hiện thực. Trong khi đó, giáo lý của Nhà thờ, đến lượt nó, không chỉ là một vấn đề nội tâm đối với lương tâm; mà, với tư cách là giáo lý, nó là một sự *biểu đạt*; tức sự biểu đạt một nội dung gắn bó một cách mật thiết, hay thậm chí một cách trực tiếp, với những nguyên tắc đạo đức và với pháp luật của Nhà nước. Như thế, ở điểm này, Nhà nước và Nhà thờ có thể *nhất trí* trực tiếp hoặc *đối lập* trực diện với nhau. Nhà thờ có thể đẩy sự khác biệt giữa hai địa hạt này thành một sự đối lập thẳng thừng, khi cho rằng Nhà thờ là hiện thân cho nội dung tuyệt đối của tôn giáo, nên *cái Tinh thần* nói chung và, do đó, cả môi trường đạo đức cũng đều là bộ phận của mình, trong khi Nhà nước [chỉ] là một bộ khung máy móc phục vụ cho những mục đích vô-tinh thần và ngoại tại. | Nhà thờ có thể xem chính mình là vương quốc của Thượng đế, hay ít ra là con đường và tiền sảnh để dẫn đến đó, còn xem Nhà nước là vương quốc của thế gian, tức, của cái gì giả tạm và hữu hạn; nói cách khác, tôn giáo có thể xem mình là một mục đích-tự-thân, còn Nhà nước chỉ đơn thuần là một *phương tiện*. Và, liên quan đến việc *giảng dạy giáo lý*, các yêu cầu nói trên có thể song hành với đòi hỏi rằng Nhà nước không chỉ phải đảm bảo sự tự do hoàn toàn trong lĩnh vực này cho Nhà thờ mà còn phải tôn trọng vô điều kiện những lời

giảng huấn của mình, bất kể nội dung của chúng như thế nào, với lý do rằng Nhà thờ là kẻ duy nhất có trách nhiệm trong việc xác định chúng. Nhưng, trong khi Nhà thờ đặt các yêu sách này trên căn cứ xa xôi rằng môi trường tinh thần nói chung là sở hữu của mình, thì *khoa học* và sự nhận thức nói chung cũng được đại diện trong địa hạt này, và, giống như Nhà thờ, phát triển thành một cái toàn thể với nguyên tắc của riêng mình để có thể tự xem mình có cùng một thể đứng như là Nhà thờ, thậm chí còn có tính chính đáng lớn hơn nữa. Như thế, khoa học cũng có thể đòi hỏi một sự độc lập giống như thế đối với Nhà nước và xem Nhà nước đơn giản như một phương tiện cần phục vụ cho mình với tư cách là một mục đích tự thân.

- Ngoài ra, không có gì khác biệt đối với mối quan hệ này [giữa Nhà thờ và Nhà nước] khi các cá nhân và các bậc trưởng thượng của giáo hội dành trọn đời cho việc phục vụ cộng đồng tôn giáo có một cuộc sống *tách rời* khỏi Nhà nước và chỉ những thành viên khác của cộng đồng mới phục tùng sự kiểm soát của Nhà nước, hoặc họ vẫn sống bên trong Nhà nước về các phương diện khác, còn xem sứ mệnh tu hành của mình chỉ là một phương diện của tầng lớp (Stand) xã hội của họ và được họ tách rời khỏi Nhà nước. Trước hết, cần lưu ý rằng một quan hệ như thế gắn liền với sự hình dung về Nhà nước, theo đó, chức năng duy nhất của nó là bảo vệ và đảm bảo đời sống, sở hữu và ý chí tùy tiện của mọi người, trong chừng mực những người này không vi phạm vào đời sống, sở hữu và ý chí tùy tiện của những người khác; với cách nhìn ấy, Nhà nước chỉ là một sự sắp đặt do sự túng quẫn (Not) mà thôi. Bằng cách ấy, môi trường tinh thần cao hơn của cái đúng thật tự-mình-và-cho-mình – như là lòng tin ngưỡng chủ quan hay khoa học lý thuyết – được đặt ra bên ngoài [khuôn khổ hạn hẹp của] Nhà nước, vì Nhà nước – như là *tính thể tục* tự-mình-và-cho-mình – chỉ phải đơn thuần bày tỏ sự tôn kính [đối với

môi trường tinh thần], và, do đó, bị tước bỏ hết tính cách đạo đức thực sự của nó. Quả thật, ta đều biết từ lịch sử rằng đã có những thời kỳ trong quá khứ và trong điều kiện còn hoang dã, mọi tính tâm linh cao siêu đều nằm trong Nhà thờ, trong khi Nhà nước chỉ là một chế độ thế tục của bạo lực, sự tùy tiện và lòng tham dục; và sự đối lập *trừu tượng* [giữa Nhà thờ và Nhà nước] vừa nói là nguyên tắc chủ yếu của hiện thực (Xem: §358)⁽³³⁵⁾. Thế nhưng, bảo rằng tình hình ấy là tương ứng đích thực với Ý niệm là một cách làm mù quáng và nông cạn. Ngược lại, sự phát triển của Ý niệm này đã xác lập chân lý [của mệnh đề] rằng Tinh thần – như là cái gì tự do và hợp-lý tính – tự-mình là có tính đạo đức, rằng Ý niệm đúng thật là tính hợp-lý tính hiện thực, và rằng chính tính hợp-lý tính này hiện hữu như là Nhà nước. Thêm nữa, cũng hoàn toàn rõ ràng từ Ý niệm này rằng chân lý *đạo đức* mà nó hiện thân là hiện diện cho ý thức *tư duy* như là một nội dung được xử lý trong hình thức của *tính phổ biến*, như là *pháp luật*, và rằng Nhà nước nói chung *biết* những mục đích của mình, thừa nhận và thực hiện chúng với ý thức xác định và phù hợp với những nguyên tắc. Bây giờ, như đã lưu ý ở trên, ta thấy tôn giáo có chân lý như là đối tượng phổ biến của nó, nhưng [chỉ] như là một nội dung *được cho sẵn* chứ những sự quy định cơ bản của nó đã không được nhận thức *bằng tư duy* và *Khái niệm*. I Cũng thế, quan hệ của cá nhân với đối tượng này là một bốn phần bố buộc dựa trên quyền uy; và sự *làm chứng* cho Tinh thần và trái tim của *riêng họ* – như cái gì có bao hàm mômen của sự tự do – chính là *lòng tin* và *cảm xúc*. Chính *sự thức nhận triết học* mới nhận thức rằng Nhà thờ và Nhà nước là không đối lập nhau về *nội dung* – đó là chân lý và tính hợp-lý tính – mà chỉ đơn thuần khác nhau về hình thức.

⁽³³⁵⁾ Hegel xem đó là tình hình của thời Trung cổ Kitô giáo, Xem VPG 385-406/318-336; PhG 484-487.

Vì thế, khi Nhà thờ chuyển sang [phát huy] *giáo lý* (có và cũng đã có các Nhà thờ chỉ có sự thờ cúng; còn các Nhà thờ khác thì xem việc thờ cúng là chính, còn ý thức được đào tạo cao hơn chỉ là phụ) và đưa giáo lý quan hệ với *những nguyên tắc khách quan*, với những tư tưởng đạo đức và hợp-lý tính, thì sự biểu đạt của những giáo lý này lập tức đi vào trong địa hạt của Nhà nước. Khác với *lòng tin* và *quyền uy* của Nhà thờ về đạo đức, pháp quyền, luật pháp, các định chế, khác với sự *tin chắc chủ quan* của Nhà thờ, Nhà nước sở hữu *nhận thức*. | Bên trong nguyên tắc của mình, nội dung không còn chủ yếu gói gọn trong hình thức của cảm xúc và lòng tin mà thuộc về *tư tưởng [được quy định] nhất định*. Khi nội dung tự-mình-và-cho-mình [chân lý] xuất hiện trong hình thái của tôn giáo như là một nội dung đặc thù, như là giáo lý thuộc về Nhà thờ với tư cách là một cộng đồng tôn giáo, chúng vẫn còn đứng ngoài địa hạt của Nhà nước (Trong đạo Tin lành, không có *kẻ thế tục* nên cũng không có giới tăng lữ hành xử như là kẻ quản thủ độc quyền giáo lý của Nhà thờ). Vì lẽ các nguyên tắc đạo đức và tổ chức của Nhà nước nói chung có thể bị lôi kéo vào trong địa hạt tôn giáo và không chỉ có thể mà còn phải được đặt vào trong khuôn khổ của tôn giáo, nên mối quan hệ này mang lại cho bản thân Nhà nước sự xác nhận của tôn giáo. | Nhưng, mặt khác, Nhà nước giữ vững quyền hạn và hình thức của tính hợp-lý tính khách quan, tự giác, quyền tăng cường tính hợp-lý tính ấy và bảo vệ nó để chống lại những khẳng quyết dựa trên *hình thái chủ quan* của chân lý [tức tôn giáo], bất kể chân lý này mang theo mình sự *bảo đảm* và *quyền uy* nào. Do nguyên tắc cơ bản của hình thái của Nhà nước – với tư cách là cái phổ biến – chính là *tư tưởng*, nên, trong thực tế, chính từ Nhà nước mà sự tự do của tư tưởng và khoa học mới khởi phát được (trong khi

chính một giáo hội trong quá khứ đã đưa Giordano Bruno⁽³³⁶⁾ lên giàn thiêu và buộc Galileo phải quỳ gối van xin tha tội vì đã trình bày học thuyết của Copernicus về hệ thống mặt trời v.v...^{(337)*}. Như thế, cả khoa học cũng đã

(336) Giordano Bruno (1548-1600), triết gia Ý, bị Nhà thờ lên án theo chủ nghĩa vô thần và phủ nhận quyền uy của giáo hội. Bị tuyên bố rỗi đạo và bị đưa lên giàn hỏa ở Roma.

(337) Galileo Galilei (1564-1642) bảo vệ thuyết nhật tâm của Copernic trong quyển *Dialogue on the Two Chief World Systems* (1632). Năm 1634 ông bị đưa ra Tòa án Dị giáo và buộc phải thề bỏ học thuyết đã bị tuyên bố là rỗi đạo vào năm 1616. Vào năm 1679, giáo hoàng John Paul II đã thừa nhận Nhà thờ đã phán xét sai lầm và đối xử bất công với Galileo. Hegel nhắc đến Bruno và Galileo ở đây có lẽ vì giáo hội La Mã tái lập Tòa án Dị giáo ở Ý và Tây Ban Nha vào năm 1814.

* *Chú thích của Hegel*: Xem: Laplace: *Exposition du système du monde*/Trình bày về hệ thống của thế giới Paris, 1796, quyển V, Chương 4: “Khi Galileo công bố những phát hiện của ông bằng kính viễn vọng (các tuần trăng của sao Kim v.v...), ông đồng thời cho thấy rằng chúng đã chứng minh không thể nghi ngờ về vận động của bản thân trái đất. Nhưng, quan niệm về sự vận động này bị tuyên bố là rỗi đạo bởi một Hội đồng các Hồng y, và Galileo, người biện hộ nổi tiếng nhất cho thuyết này, bị đòi ra trước tòa án dị giáo (Inquisition) và ông buộc phải thu hồi để tránh một hình phạt tù nghiêm khắc. Đối với người hoạt động tinh thần, lòng say mê chân lý là một trong lòng say mê mạnh mẽ nhất. Galileo, vững tin vào sự vận động của trái đất từ chính sự quan sát của mình, đã suy nghĩ từ lâu về một công trình mới nhằm phát triển thêm các bằng chứng ủng hộ cho thuyết ấy. Nhưng, để tránh việc truy tố mà ông biết chắc mình sẽ là nạn nhân, ông đã khéo léo trình bày vấn đề dưới dạng một cuộc đối thoại giữa ba nhân vật. Rõ ràng là người biện hộ cho hệ thống Copernic chiếm thế thượng phong, nhưng vì Galileo không muốn làm kẻ phân xử giữa ba người, nên ông đã cố dành sức nặng càng nhiều càng tốt cho các phản bác từ phía ủng hộ hệ thống [địa tâm] của Ptolemy, với hy vọng ông được yên thân mà tuổi tác và sự nghiệp đã cho phép ông được an hưởng. Vào năm bảy mươi tuổi, ông lại bị gọi ra tòa án dị giáo; họ tống giam ông vào ngục, đòi ông phải lên tiếng rút lại ý kiến của mình lần thứ hai với lời đe dọa sẽ dùng hình phạt nặng cho kẻ rỗi đạo tái phạm. Họ bắt ông phải ký vào mẫu tuyên bố thề bỏ như sau: “Tôi, Galileo, đã đích thân trình diện trước tòa vào

đứng về phía Nhà nước, vì nó có cùng một môi trường về hình thức giống như Nhà nước, và mục đích của nó là *sự nhận thức* nhờ vào *tư duy*, nhờ vào chân lý và tính hợp-lý tính *khách quan*. Sự nhận thức bằng tư duy tất nhiên có thể rơi từ [cấp độ của] khoa học xuống [cấp độ của] tư kiến và sự “lý sự cãi cọ”, và, khi hướng sự chú ý đến các đối tượng đạo đức và tổ chức của Nhà nước, tự đặt mình đối lập lại với các nguyên tắc của chúng. Và, khi làm như thế, nó có thể có cùng những tham vọng như của Nhà thờ là lập riêng một địa hạt cho chính mình, bằng cách xem *tư kiến* của mình như là lý tính, như là quyền hạn của Tự-y thức chủ quan đối với sự tự do của tư kiến và của lòng tin chắc. Nguyên tắc của tính chủ quan này của nhận thức đã được bàn ở trên (Xem: *Nhận xét* cho §140). Tất cả những gì cần nói thêm ở đây là: thái độ của Nhà nước đối với *tư kiến* – trong chừng mực nó chỉ là tư kiến đơn thuần, là một nội dung chủ quan, và vì thế, không có sức mạnh nội lực và quyền lực nào dù nó hô hào đến mấy –, một mặt là thái độ hoàn toàn đứng vững, giống như các nhà họa sĩ kiên quyết sử dụng ba màu căn bản trong bản màu, bất chấp *sự thông thái trường ốc* dạy họ rằng tất cả có đến bảy màu. Nhưng, mặt khác, khi các tư kiến này dựa trên các nguyên tắc sai trái này tự mang lại cho mình một sự tồn tại-hiện có

năm bảy mươi tuổi, kính cẩn quỳ gối và hướng nhìn lên Phúc Âm thiêng liêng trước mắt và trong tay tôi đây, với lòng thành khẩn và đức tin chân chính, thể bỏ, kết án và nguyên rủa sự lệch lạc, sai trái và rối đạo của học thuyết về sự vận động của trái đất v.v...”. Hãy thử hình dung cảnh tượng một vị lão tượng đáng kính, lưng danh vì suốt đời đã hiến mình lâu dài vào duy nhất cho việc nghiên cứu Tự nhiên, phải quỳ gối thể bỏ bằng chứng của chính lương tâm mình về chân lý mà mình đã chứng minh một cách thuyết phục! Một phán quyết của Tòa Dị giáo kết án ông tù chung thân. Một năm sau, may nhờ sự can thiệp của Đại Công tước của Florenz, ông được trả tự do. Ông mất năm 1642. Cả Châu Âu thương tiếc ông, vì sự nghiệp của ông đã soi sáng cho cả lục địa này và họ cảm phần biết bao trước phán quyết của Tòa án đáng ghét đã đổ xuống đầu một vĩ nhân như thế”.

(Dasein) phổ biến làm xói mòn hiện thực, thì Nhà nước phải bảo vệ chân lý khách quan và các nguyên tắc của đời sống đạo đức; và Nhà nước cũng phải làm hết như thế, nếu hình thức của tính chủ quan vô-điều kiện tìm cách biến khoa học thành căn cứ và điểm xuất phát, và làm cho những cơ sở giáo dục của Nhà nước quay lại chống Nhà nước bằng cách kích động – chúng có những tham vọng giống như những tham vọng của Nhà thờ. Và ngược lại, khi đối đầu với một Nhà thờ yêu sách *quyền uy* vô-giới hạn và vô-điều kiện, Nhà nước phải hoàn toàn khẳng định quyền hạn hình thức của Tự-y thức hướng đến sự thức nhận và sự tin chắc, và nói chung, hướng đến những tư tưởng về những gì được xem là chân lý khách quan.

- *Sự thống nhất giữa Nhà nước và Nhà thờ*, một chủ đề cũng được bàn nhiều gần đây và xem mình như là một lý tưởng tối hậu, thiết tưởng cũng nên được nhắc qua ở đây⁽³³⁸⁾. Mặc dù sự thống nhất cơ bản giữa chúng nằm trong chân lý của những nguyên tắc và trong tâm thế, thì cũng cơ bản không kém là, cùng với sự thống nhất này, *sự khác biệt* giữa các hình thức ý thức của chúng cũng phải có được *sự hiện hữu* (Existenz) *đặc thù*. Sự thống nhất giữa Nhà thờ và Nhà nước như thường được mong ước đã có mặt trong *chế độ chuyên chế ở phương Đông* – nhưng, trong trường hợp ấy,

⁽³³⁸⁾ Trong chương cuối của quyển *Signatur des Zeitalters/Chữ ký của Thời đại* (1820-1823), Friedrich Schlegel tán dương các nhà tư tưởng ở thời đại ông đã bảo vệ quan niệm về một “Nhà nước Kitô giáo, với thể chế quân chủ chuyên chế, đặt nền trên định chế của Nhà thờ”; đây có lẽ là ý tưởng về việc “thống nhất Nhà thờ và Nhà nước” mà Hegel muốn nhắm đến và phản bác. Schlegel xem Adam Müller (1779-1829) (trong *Elemente der Staatskunst/Chính trị học cơ bản*, Berlin: Sander 1809) là kẻ chủ xướng quan niệm này, cùng với các nhà tư tưởng sau đây: Louis Gabriel Ambroise, Vicomte Bonald (1754-1840), Karl Ludwig von Haller, Joseph Görres (1776-1848) và Joseph de Maistre (1753-1821).

tuyệt nhiên không có Nhà nước theo nghĩa của một cấu hình^(a) tự giác của pháp quyền, của đời sống đạo đức tự do và của sự phát triển hữu cơ, những gì là duy nhất xứng đáng với Tinh thần.

- Thêm nữa, nếu Nhà nước muốn có được sự tồn tại-hiện có (Dasein) như là hiện thực đạo đức *tự-nhận thức chính mình* của Tinh thần, thì hình thức của nó phải trở nên khác với hình thức của quyền uy và lòng tin. Nhưng, sự khác biệt này chỉ xuất hiện trong chừng mực Nhà thờ, về phía mình, cũng phải được phân chia [thành nhiều giáo hội khác nhau]. Chỉ bấy giờ, [khi đứng lên] trên những giáo hội *đặc thù*, Nhà nước mới có thể đạt tới *tính phổ biến* của tư tưởng như là nguyên tắc hình thức của nó và mang nó vào sự hiện hữu (Existenz); nhưng, để nhận thức được điều này, ta không chỉ phải biết thế nào là tính phổ biến *tự-mình* mà cả về *sự hiện hữu* (Existenz) của nó nữa. Do đó, tuyệt nhiên không và cũng đã từng không phải là một điều bất hạnh cho Nhà nước khi Nhà thờ được phân chia, trái lại, chính *chỉ thông qua sự phân chia* này mà Nhà nước mới từng có thể làm tròn sứ mệnh của mình như là tính hợp-lý tính tự giác và đời sống đạo đức. Sự phân chia này cũng là điều may mắn nhất đã có thể xảy ra cho Nhà thờ và cho tư tưởng khi xét về sự tự do và tính hợp-lý tính của chúng.

Giảng thêm

Nhà nước là hiện thực, và hiện thực của nó là ở chỗ lợi ích của cái toàn bộ tự thực hiện thông qua những mục đích đặc thù. Hiện thực bao giờ cũng là sự thống nhất giữa tính phổ biến và tính đặc thù, là sự phân hóa của tính phổ biến thành tính đặc thù; cái sau bấy giờ xuất hiện như là độc lập-tự tồn, mặc dù nó

^(a) Gestaltung / configuration / figure.

chỉ được chống đỡ và duy trì ở trong cái toàn bộ. Nếu sự thống nhất này không có mặt thì không điều gì có thể là hiện thực cả, cho dù giả định rằng nó có một sự hiện hữu (Existenz). Một Nhà nước tồi tệ là Nhà nước chỉ đơn thuần hiện hữu; một cơ thể bệnh hoạn vẫn hiện hữu, nhưng nó không có hiện thực đúng thật. Một bàn tay đã bị cắt rời thì vẫn giống như một bàn tay và vẫn hiện hữu, nhưng không có hiện thực⁽³³⁹⁾. Hiện thực đúng thật là sự tất yếu: cái gì là hiện thực thì tất yếu tự-mình. Sự tất yếu là ở trong sự phân chia cái toàn bộ thành những sự phân biệt bên trong Khái niệm, và ở trong việc cái toàn bộ được phân chia này biểu lộ một tính quy định lâu bền và cố định, không chết đi và không thay đổi mà tiếp tục sản sinh chính mình trong sự phân hóa của mình. Một bộ phận cơ bản của Nhà nước đã phát triển đầy đủ là ý thức hay tư tưởng; theo đó Nhà nước biết điều mình muốn và biết rằng đó là một cái đã được suy tưởng. Như thế, vì lẽ trí sở của sự nhận thức là ở bên trong Nhà nước, nên khoa học cũng có trí sở ở đây, chứ không phải ở bên trong Nhà thờ. Dầu vậy, trong thời gian gần đây người ta vẫn thường nói nhiều rằng Nhà nước phải phát sinh ra từ tôn giáo. Nhà nước là Tinh thần đã phát triển [đầy đủ] và nó triển khai những mômen của nó trong ánh sáng của ý thức; và qua việc những gì nằm ở bên trong Ý niệm xuất hiện ra trong [lĩnh vực của] tính khách quan có nghĩa rằng Nhà nước tỏ ra là một thực thể hữu hạn, và, do đó là một địa hạt thế tục, trong khi tôn giáo tự thể hiện như là địa hạt của tính vô hạn. Vì thế, Nhà nước dường như là phụ thuộc, và, vì cái hữu hạn không thể tự tồn, nên nó – theo ý họ – cần có Nhà thờ làm cơ sở. Theo ý đó, là một thực thể hữu hạn, Nhà nước chỉ có thể thông qua tôn giáo mới được thánh hóa và thuộc về cái vô hạn được. Nhưng, thật ra, quan

(339) Lấy ý từ Aristoteles, *Chính trị học* I. 2. 1253a: “Thành quốc có sự ưu tiên hơn gia đình và bất kỳ cá nhân nào, vì cái toàn bộ phải ưu tiên hơn những bộ phận. Cắt rời một bàn tay hay bàn chân ra khỏi toàn bộ cơ thể thì chúng không còn là một bàn tay hay một bàn chân nữa – ngoại trừ trên tên gọi cũng như ta có thể nói về bàn tay hay bàn chân của một pho tượng bằng đá”.

niệm này về Sự việc là hết sức phiến diện. Nhà nước, về bản chất, tuy đúng là có tính thể tục và hữu hạn; nó có những mục đích và những quyền lực đặc thù, nhưng tính thể tục ở đây, chỉ là tính thể tục của những phương diện của nó, và chỉ có một cách nhìn vô-tính thần mới có thể xem nó là đơn thuần hữu hạn. Bởi vì Nhà nước có một linh hồn tạo nên sức sống cho nó, và cái linh hồn kích hoạt này chính là tính chủ thể, vừa tạo ra những sự phân biệt, nhưng cũng vừa bảo tồn sự thống nhất của chúng. Trong vương quốc của tôn giáo, những sự phân biệt và những yếu tố hữu hạn cũng có mặt. Như ta biết, Thượng đế là ba trong một; theo đó, có ba sự quy định, và chỉ có sự thống nhất của cả ba sự quy định này mới tạo nên Tinh thần. Do đó, nếu ta thấu hiểu bản tính thần linh một cách cụ thể, thì cũng chỉ có thể thông qua những sự phân biệt đó. Như thế, những yếu tố hữu hạn cũng có ở trong địa hạt thần linh lẫn trong địa hạt thể tục, cho nên bảo rằng Tinh thần thể tục, tức, Nhà nước, là thuần túy hữu hạn là một cái nhìn phiến diện, bởi hiện thực không phải là cái gì phi-lý tính. Tất nhiên, một Nhà nước tồi tệ là thuần túy thể tục và hữu hạn, nhưng một Nhà nước hợp-lý tính thì là vô-hạn bên trong chính mình. Thứ hai là lập luận cho rằng Nhà nước phải đi tìm sự biện minh [tính chính đáng] của mình từ tôn giáo. Ý niệm, bên trong tôn giáo, là Tinh thần được nội tâm hóa trong xúc cảm, nhưng cũng chính cùng Ý niệm ấy tự mang lại cho mình biểu hiện thể tục ở trong Nhà nước và đảm bảo một sự tồn tại-hiện có (Dasein) và hiện thực cho bản thân mình ở trong cái biết và cái muốn. Như thế, bảo rằng Nhà nước phải được đặt cơ sở trên tôn giáo cũng có nghĩa rằng nó phải được đặt cơ sở và phát sinh từ tính hợp-lý tính. Song, cùng một mệnh đề ấy lại có thể bị hiểu sai khi cho rằng những ai bị gông cùm bởi một thứ tôn giáo không-tự do là những kẻ được trang bị tốt nhất để biết vâng lời. Trong khi đó, Kitô giáo là tôn giáo của sự tự do, mặc dù có thể xảy ra tình hình là sự tự do này bị thoái hóa thành sự không-tự do do chịu ảnh hưởng của sự mê tín. Vậy nên, nếu mệnh đề trên đây có nghĩa rằng những cá nhân phải có tôn giáo để cho tinh thần bị xiềng xích của họ có thể bị áp bức một cách hiệu quả hơn ở trong Nhà nước, thì

đấy quả là một ý nghĩa bậy bạ; nhưng nếu nó có nghĩa rằng con người cần phải tôn trọng Nhà nước như là cái toàn bộ mà họ là những cành nhánh, thì tất nhiên, cách tốt nhất để đạt được điều ấy là phải thông qua sự thức nhận triết học về bản chất của Nhà nước. Thiếu sự thức nhận này, tâm thể tôn giáo có thể dẫn đến cùng một kết quả. Do đó, Nhà nước có thể cần đến tôn giáo và lòng tin. Nhưng, Nhà nước, về bản chất, vẫn mãi mãi khác biệt với tôn giáo, bởi điều nó đòi hỏi phải có hình thái của một nghĩa vụ hợp pháp, và nó đứng dưng với việc nghĩa vụ này được thực hiện bằng thái độ xúc cảm nào. Ngược lại, lĩnh vực của tôn giáo là tính nội tâm; và cũng giống như Nhà nước sẽ vi phạm tính nội tâm khi nó áp đặt những đòi hỏi theo kiểu tôn giáo, thì nếu Nhà thờ cũng hành động giống như Nhà nước và áp đặt các hình phạt, nó sẽ thoát hóa thành một tôn giáo độc tài, chuyên chế. Một sự khác biệt thứ ba gắn liền với điều vừa nói, là: nội dung của tôn giáo là và mãi là cái gì tiềm tàng, nên cơ sở của nó là xúc cảm, tình cảm và tư duy biểu tượng. Trên cơ sở ấy, mọi sự đều có hình thức của tính chủ quan, trong khi đó, Nhà nước hiện thực hóa chính mình và mang lại cho những sự quy định của mình một sự tồn tại-hiện có (Dasein) ổn định. Như thế, nếu tính tôn giáo tìm cách khẳng định mình trong Nhà nước theo cách thức quen dùng trên các cơ sở nói trên, nó ắt sẽ làm đảo lộn tổ chức của Nhà nước, vì, trong Nhà nước, những sự khác biệt có khoảng cách với nhau rất rộng, trong khi nơi tôn giáo, tất cả đều quy về cái toàn thể. Và nếu cái toàn thể này muốn bao trùm hết mọi mối quan hệ của Nhà nước, thì nó là chủ nghĩa cuồng tín [Nhà nước]; nó muốn nhìn thấy cái toàn bộ ở trong mỗi cái đặc thù, và, để làm như thế, không có cách nào khác là hủy diệt cái đặc thù, vì chủ nghĩa cuồng tín [Nhà nước] chỉ là thứ chủ nghĩa không dung tha những sự khác biệt đặc thù. Khi nói rằng “luật pháp không được làm ra cho những ai sùng tín” thì đó không gì khác hơn là chính khẩu hiệu của chủ nghĩa cuồng tín ấy. Vì sự sùng tín, mỗi khi nó chiếm hữu của Nhà nước, sẽ không thể duy trì cái [đặc thù] nhất định, mà sẽ hủy diệt nó. Cũng gắn liền với tình trạng ấy là khi lòng sùng đạo giữ vai trò quyết định đối với lương tâm, với tính nội tâm

chỉ không phải bởi những lý lẽ [của lý tính]. Tính nội tâm này không phát triển thành những lý lẽ và không thể quy trách nhiệm được. Vì thế, nếu lòng sùng đạo được xem như hiện thực của Nhà nước, thì mọi luật lệ đều bị vứt bỏ hết và tình cảm chủ quan là cái ban bố quy luật. Tình cảm này có thể là sự tùy tiện đơn thuần; và để xét có phải là sự tùy tiện hay không, chỉ có thể nhận thức từ hành động. | Nhưng, một khi chúng đã trở thành hành động hay điều lệnh, chúng sẽ mang hình thái của luật lệ, là cái mâu thuẫn trực diện với tình cảm chủ quan. Thượng đế – là đối tượng của tình cảm này – cũng có thể được ta biến thành nhân tố quy định, nhưng Thượng đế là Ý niệm phổ biến, vẫn mãi mãi là cái gì bất định ở bên trong tình cảm này, và chưa đủ trưởng thành để quy định những gì hiện hữu trong hình thức đã phát triển bên trong Nhà nước. Chính vì mọi việc đều được ổn định và an toàn ở bên trong Nhà nước, nên đó là một sự đề kháng chống sự tùy tiện và tư kiến. Tóm lại, tôn giáo, xét như là tôn giáo, không được phép là kẻ giữ vai trò cai trị.

§271

Hiến pháp chính trị^(a), trước hết, là tổ chức của Nhà nước và là tiến trình của đời sống hữu cơ của nó trong quan hệ quy chiếu với chính mình^(b), trong đó nó dị biệt hóa những mômen ở bên trong mình và phát triển chúng thành sự tồn tại được xác lập^(c).

Thứ hai, Nhà nước, với tư cách là một tính cá biệt, là cái Một loại trừ, qua đó, hành xử với những cái Một [cá biệt] khác, tức

^(a) die politische Verfassung / the political constitution / la constitution politique; ^(b) in Beziehung auf sich selbst / with reference to itself / par rapport à lui-même; ^(c) zum Bestehen / to established existence / une existence stable.

chuyển sự dị biệt hóa^(a) của nó ra bên ngoài [đối ngoại], và, tương ứng với sự quy định này, thiết định những sự khác biệt đang tồn tại bên trong mình trong *tính ý thể* của chúng^(b).

Giải thích thêm (H)

Giống như tính cảm ứng^(c) trong sinh thể hữu cơ, về một phương diện, là một phẩm tính bên trong thuộc về bản thân sinh thể, thì, trong trường hợp ở đây, việc quan hệ với bên ngoài lại là một sự hướng về tính bên trong. Phương diện bên trong hay nội bộ của Nhà nước là quyền lực dân sự, còn việc hướng ra bên ngoài là quyền lực quân sự, mặc dù quyền lực quân sự cũng là một phương diện riêng nằm ngay bên trong bản thân Nhà nước. Sự cân bằng của hai phương diện này là một yếu tố quan trọng trong lịch sử^(d) của Nhà nước. Có khi quyền lực dân sự hoàn toàn bị triệt hạ và chỉ còn dựa duy nhất vào quyền lực quân sự như trong thời của các hoàng đế La Mã và các *praetorium*⁽³⁴⁰⁾; còn trong những lúc khác – chẳng hạn trong thời kỳ hiện đại –

^(a) seine Unterscheidung / its differentiation / sa différence [c'est-à-dire ses organes différenciés]; ^(b) in ihrer Idealität / in their ideality / dans son idéalité;

^(c) Irritabilität / irritability / irritabilité [Xem §263, *Giải thích thêm*]; ^(d) Trong các ấn bản của *Triết học pháp quyền*, chữ "*Gesinnung*" ("*tâm thể*") ở đây nên đọc là "*Geschichte*" ("*lịch sử*") như trong ghi chú của Gotha mới đúng nghĩa. Có lẽ là do Gans đọc nhầm khi sử dụng ghi chú của Hotho làm bản nền cho phần *Giải thích thêm* này (theo H. B. Nisbet).

⁽³⁴⁰⁾ Dưới thời Cộng hòa La Mã, các tướng lĩnh thường có đội cận vệ gồm bạn hữu và thuộc hạ, gọi là *praetorium* (bộ chỉ huy quân đội La Mã). Về sau, các đội thân binh này ngày càng có quy mô lớn và gồm nhiều lính đánh thuê. Dần dần hệ thống này biến chính quyền La Mã thành nền độc tài quân sự dẫn đến sự sụp đổ của nền Cộng hòa và chuyển sang hình thái Đế quốc, mà giới cai trị thường trở thành hoàng đế thông qua vị trí chỉ huy quân đội.

quyền lực quân sự chỉ là một sản phẩm của quyền lực dân sự, khi mọi công dân đều bình đẳng trong nghĩa vụ quân sự⁽³⁴¹⁾.

I. HIẾN PHÁP NỘI BỘ (XÉT RIÊNG)

§272

Hiến pháp là hợp-lý tính trong chừng mực Nhà nước *dị biệt hóa* và quy định hoạt động của mình *phù hợp với bản tính của Khái niệm* [về Nhà nước]. | Nhà nước làm việc ấy bằng cách: *mỗi quyền lực trong các quyền lực này của nó tự bản thân là một cái toàn thể*^(a), vì mỗi cái chứa đựng các mômen khác trong bản thân nó và các mômen này phát huy hiệu lực ở bên trong nó, và vì tất cả các mômen này – như là các biểu hiện của sự dị biệt hóa của Khái niệm, vẫn hoàn toàn ở bên trong tính ý thể của nó [của Khái niệm] và chúng chỉ tạo nên *một cái toàn bộ cá biệt duy nhất*.

Trong thời gian gần đây, ta đã được nghe vô số những luận bàn nhằm nhí về hiến pháp và về bản thân lý tính. | Nhặt nhẻo nhất trong các luận bàn này là đến từ nước Đức, những người cứ tưởng rằng mình có một sự hiểu biết hơn hẳn bất kỳ ai –

(a) Totalität / totality / totalité.

(341) Sau khi bị Pháp đánh bại nhục nhã vào năm 1806 (năm Hegel vừa hoàn thành quyển *Hiện tượng học Tinh thần* khi quân Napoléon tiến chiếm thành phố Jena), quân đội Phổ được tổ chức lại theo đề án cải cách của Stein. Kế hoạch là chấm dứt chế độ sĩ quan ưu đãi và độc quyền của quý tộc, thay bằng quân đội đánh thuê với “quân đội công dân” mà nam giới trưởng thành nào cũng có thể tham gia. Thiết lập hệ thống đăng ký nghĩa vụ quân sự và chế độ huấn luyện quân sự tối thiểu (Xem: Friedrich Meinecke, *The Age of German Liberation 1795-1815* (1906), bản tiếng Anh của Peter Paret (Berkeley: University of California Press, 1977, Chương V)).

nhất là các chính quyền – về việc hiến pháp là gì, và tin rằng tất cả những sự nong cạn của mình đều được biện minh không thể phản bác được bởi chúng đều được đặt nền trên tôn giáo và lòng sùng đạo. Không có gì ngạc nhiên khi hậu quả là những người có đầu óc^(a) đều ngán ngẩm trước những từ như “lý tính”, “sự khai minh”, “pháp quyền” v.v... và cũng thế, trước những từ như “hiến pháp”, “sự tự do”, và người ta rất ngượng không muốn đi vào bất kỳ cuộc bàn thảo nào xa hơn về hiến pháp chính trị⁽³⁴²⁾. Nhưng, ít ra ta cũng có thể hy vọng sự quá đáng này sẽ dẫn đến một sự tin chắc ngày càng lan rộng rằng một nhận thức triết học về các chủ đề ấy không thể đến từ sự “lý sự” cái cọ suông, từ [việc xem xét] những mục đích, lý do và những sự hữu ích, càng không phải từ cảm xúc, lòng yêu thích và nhiệt hứng, mà chỉ có thể từ Khái niệm mà thôi; và cũng hy vọng những ai tin rằng cái thần linh là không thể thấu hiểu được [bằng Khái niệm] và rằng nhận thức về chân lý là một việc làm hoài công sẽ không còn chen chân vào cuộc thảo luận này nữa. Vả chăng, những lời nhảm nhí khó tin lẫn những tình cảm “nâng cao tâm hồn” với những xúc cảm và lòng nhiệt hứng của chúng đều không đáng để được triết học quan tâm đến.

- Trong số những quan niệm đang thịnh hành, thì quan niệm về *sự cần thiết phải phân chia các quyền lực* bên trong Nhà nước là đáng nhắc đến (liên quan đến §269 ở trên)⁽³⁴³⁾. Đây là một

^(a) vernünftige Männer / reasonable men / des hommes raisonnables.

⁽³⁴²⁾ Rõ ràng nhầm đến Fries, vì trong quyển *Liên Bang Đức và Hiến pháp Đức*, Fries hô hào “một Nhà nước liên bang thuần Đức” trong hình thức “Cộng hòa liên bang” gồm mọi nước nói tiếng Đức (Fries, DBS I, 167-168; II, 112).

⁽³⁴³⁾ Kant (RL §49) đã xem việc phân chia các quyền hành pháp và lập pháp là nguyên tắc cơ bản của hình thức chính thể cộng hòa. Tuy nhiên, người đầu tiên đề ra ý tưởng phân chia quyền lực là nhà quân chủ lập hiến Montesquieu (*Tinh thần của luật pháp* / *De l'Esprit des Lois*, I, 11, 6).

sự quy định cực kỳ quan trọng mà nếu được hiểu trong ý nghĩa đúng đắn của nó, thì có lý để có thể được xem là sự đảm bảo cho sự tự do công cộng. | Song, đây cũng là một quan niệm mà những ai tin rằng mình phát biểu ra từ tình yêu thương và sự nhiệt hừng ắt không biết gì và cũng không muốn biết gì cả, bởi ngay trong quan niệm này có mặt mômen của *tính quy định hợp-lý tính*. Thật thế, nguyên tắc phân chia các quyền lực chứa đựng mômen cơ bản của *sự dị biệt hóa*, của tính hợp-lý tính *thực tồn*; nhưng, theo cách hiểu của giác tính trừu tượng, thì một mặt, nó gán cho nguyên tắc này sự quy định sai lầm về *sự độc lập-tự tồn tuyệt đối* của các quyền ấy đối với nhau, và, mặt khác, nó lý giải phiến diện mối quan hệ giữa các quyền lực ấy với nhau như là mối quan hệ *phủ định*, như là *sự hạn chế lẫn nhau*^(a). Trong cách nhìn này, phản ứng của mỗi quyền lực trước các quyền lực khác là một phản ứng của sự thù địch và lo sợ, như thể trước một cái xấu, và sự quy định của chúng với nhau là ở chỗ chúng đối lập nhau, và, nhờ sự đối trọng^(b) này, tạo nên một sự cân bằng chung, thay vì một khối thống nhất sinh động. Chỉ có *sự tự-quy định* của Khái niệm bên trong chính nó, chứ không phải các mục đích hay sự hữu ích nào khác, mới chứa đựng nguồn gốc tuyệt đối của các quyền lực khác nhau, và sở dĩ chỉ như thế là vì tổ chức của Nhà nước hợp-lý tính một cách mặc nhiên, tự-mình và là hình ảnh [hay bản sao]^(c) của lý tính vĩnh cửu.

- Khái niệm, và rồi trong phương thức cụ thể hơn, Ý niệm, trở nên được quy định trong chính mình và qua đó, thiết định nên các mômen của mình – tính phổ biến, tính đặc thù và tính cá biệt – *như thế nào*, đó là điều ta có thể nhận thức được, một cách trừu tượng, từ môn *Lôgic học* (dù tất nhiên không phải từ

^(a) gegenseitige Bechränkung / mutual limitation / une limitation réciproque;

^(b) Gegengewichte / counterpoise / contrepoids; ^(c) Abbild / image / l'image.

môn logic học được dùng tràn lan thông thường)⁽³⁴⁴⁾. Song, thế nào đi nữa thì việc lấy *cái phủ định* làm điểm xuất phát và biến ác tâm và sự mất lòng tin của ác tâm thành yếu tố hàng đầu, và rồi, từ tiền-giả định đó, bày đặt ra các con đề – gần chặn đầy khôn khéo mà hiệu quả của chúng lại phụ thuộc vào các con đề đối phó ngược lại, xét về mặt tư tưởng, là đặc điểm của *loại giác tính phủ định*, và, xét về mặt tâm thế, là đặc điểm của nhân quan của lớp “dân đen” (Xem: §244 ở trên).

- Nếu các quyền lực – tức những cái được gọi là *quyền hành pháp* và *quyền lập pháp* – đạt được sự *độc lập-tự tồn*, thì sự phá hủy Nhà nước đã lập tức được thiết định, như là đã từng chứng kiến ở quy mô rộng lớn [trong thời đại chúng ta]⁽³⁴⁵⁾; hoặc nếu Nhà nước được bảo tồn về cơ bản, và sự thống nhất được tái lập bằng cách này hay cách khác khi sự xung đột dẫn đến kết quả là một quyền lực phục tùng các quyền lực kia, thì chính điều ấy đã cứu vãn được cái cốt yếu nhất là sự sống còn của Nhà nước.

Giảng thêm (H)

Ta không nên chờ đợi điều gì từ Nhà nước ngoài việc nó là một sự biểu đạt của sự hợp-lý tính. Nhà nước là thế giới do Tinh thần đã sáng tạo ra cho chính mình; vì thế, nó đi theo một hành trình nhất định tồn tại tự-mình-và-cho-mình. Ta thường nghe nói nhiều về sự hiện mình của Thượng đế ở trong giới Tự nhiên biết bao nhiêu! Nhưng, ta tuyệt nhiên không nên tin rằng thế giới

⁽³⁴⁴⁾ Tính phổ biến, tính đặc thù và tính cá biệt là ba mômen của Khái niệm trong Logic học tư biện của Hegel (Xem: EL §§163-165; WL VI, 273-300/600-621).

⁽³⁴⁵⁾ Cách mạng Pháp năm 1789 cũng như cuộc Nội chiến ở Anh năm 1640 đều do sự xung đột giữa Hoàng gia (hành pháp) và Quốc hội hay hội Quốc Ước (lập pháp).

vật lý của Tự nhiên là thuộc về một trật tự cao hơn thế giới của Tinh thần, vì Nhà nước đứng cao hơn đời sống vật lý giống như Tinh thần là cao hơn giới Tự nhiên. Cho nên, ta nên tôn thờ Nhà nước như một tính thần linh ở trên trần thế và hãy nhận ra rằng nếu việc thấu hiểu Tự nhiên là khó, thì việc nắm bắt Nhà nước lại còn khó khăn đến vạn bội. Quả thật là điều cực kỳ quan trọng khi thời gian gần đây, ta đã đạt được nhiều "trực quan" ^(a) nhất định về Nhà nước nói chung và đã bỏ công sức rất nhiều để nói và làm những biến pháp. Nhưng, điều ấy vẫn chưa đủ để giải quyết vấn đề; còn cần mang lý tính của trực quan vào cho một Sự việc hợp-lý tính để biết cái gì là cái bản chất và để nhận ra rằng cái lộ lộ trước mắt không phải bao giờ cũng là cái bản chất. Vì thế, trong khi các quyền lực của Nhà nước đứng ra phải được phân biệt với nhau, nhưng mỗi quyền lực phải tạo nên một cái toàn bộ trong chính mình và chứa đựng các mômen khác ở trong nó. Khi ta nói về các hoạt động được phân biệt của các quyền lực này, ta không được rơi vào sai lầm rất lớn khi xem điều này có nghĩa là mỗi quyền lực phải hiện hữu một cách độc lập (*für sich*) và trong sự trừu tượng, trái lại, các quyền lực cần phải được phân biệt chỉ như là các mômen của Khái niệm. Mặt khác, nếu các sự khác biệt này tồn tại độc lập và trong sự trừu tượng, thì rõ ràng là hai thực thể độc lập-tự tồn không thể tạo nên một nhất thể thống nhất mà nhất định sẽ gây xung đột, và trong trường hợp đó, cái toàn bộ hoặc bị phá hủy hoặc sự thống nhất được tái lập bằng sức mạnh bạo lực. Thật thế, trong thời kỳ Cách mạng Pháp, khi thì quyền lập pháp nuốt chửng quyền hành pháp, khi thì quyền hành pháp nuốt chửng quyền lập pháp khiến cho trong tình hình ấy, thật là phi lý khi nêu ra, chẳng hạn, yêu cầu luân lý về sự hòa hợp. Vì, nếu ta giao phó Sự việc cho sự xúc cảm, thì ta chẳng phải vất vả gì, nhưng, cho dù tình cảm đạo đức là cần thiết đến mấy đi nữa thì nó cũng không thể tự mình xác định các quyền lực của Nhà nước. Điều cốt yếu ở đây là, nếu mọi sự quy định của các quyền

^(a) Anschauungen / intuitions / intuitions.

lực tự mình là cái toàn bộ, thì, trong sự hiện hữu (Existenz), tất cả chúng cũng phải tạo thành toàn bộ Khái niệm. Khi ta thường nói về ba quyền lực – quyền lập pháp, quyền hành pháp và quyền tư pháp – thì quyền lực thứ nhất tương ứng với tính phổ biến [của Khái niệm]; quyền lực thứ hai tương ứng với tính đặc thù, nhưng, quyền tư pháp lại không phải là cái thứ ba của Khái niệm [tính cá biệt], vì tính cá biệt nằm bên ngoài các lĩnh vực trên. [tính cá biệt, theo Hegel, là cá nhân quốc vương trong chính thể quân chủ lập hiến, Xem §275 và tiếp].

§273

Nhà nước chính trị, do đó, được chia ra thành ba sự phân biệt có tính thực thể^(a)(346) sau đây:

- a. Quyền lực quy định và thiết lập cái phổ biến: quyền lực lập pháp^(b)
- b. sự thu gom các lĩnh vực đặc thù và những trường hợp cá biệt vào dưới cái phổ biến: quyền lực hành pháp^(c)
- c. tính chủ thể như là quyết định tối hậu của ý chí: quyền lực của quốc vương^(d), trong đó các quyền lực khác nhau được hợp nhất lại trong một sự thống nhất [hay nhất thể] cá biệt; sự

^(a) die substantielle Unterschiede / three substantial elements / les différences substantielles; ^(b) die gesetzgebene Gewalt / the legislative power / le pouvoir législatif; ^(c) die Regierungsgewalt / the executive power / le pouvoir gouvernemental; ^(d) die fürstliche Gewalt / the power of the sovereign / le pouvoir du prince.

⁽³⁴⁶⁾ Thay vì phân chia các quyền lực Nhà nước thành hành pháp, lập pháp và tư pháp như Montesquieu, Hegel lại chủ trương việc phân chia ấy phải dựa trên ba mômen của Khái niệm (Xem §272).

thống nhất này, do đó, là đỉnh cao và là chỗ bắt đầu của cái toàn bộ, tức của *chính thể quân chủ lập hiến*^(a).

Sự phát triển của Nhà nước thành chính thể quân chủ lập hiến là thành tựu của thế giới hiện đại, trong đó Ý niệm thực thể đã đạt đến hình thức vô tận. *Lịch sử* của việc Tinh thần của thế giới đi sâu vào trong chính mình, hay, cũng đồng nghĩa như thế, sự phát triển tự do trong đó Ý niệm buông thả^(b) các mômen của nó (và chúng chỉ là các mômen của nó mà thôi!) ra khỏi mình như là các cái toàn thể, và, khi làm như thế, bao hàm chúng trong sự thống nhất mang tính ý thể ấy của Khái niệm, là nơi tồn tại của tính hợp-lý tính thực tồn^(c) – [nói khác đi], lịch sử của cấu hình^(d) đúng thật này của đời sống đạo đức là công việc^(e) của lịch sử thế giới phổ quát.

- Các Hiến pháp trước đây sở dĩ được phân loại thành *chính thể quân chủ, chính thể quý tộc*^(f) và *chính thể dân chủ* là vì chúng có cơ sở là một *sự thống nhất thực thể* và *còn chưa được phân chia*, [nghĩa là] chưa đạt tới chỗ *đi biệt hóa bên trong* (như một tổ chức đã phát triển trong chính mình) và, do đó, vẫn còn thiếu *bề sâu* và *sự hợp-lý tính cụ thể*⁽³⁴⁷⁾. Cho nên, từ quan điểm của thế giới cổ đại, sự phân loại này là một sự phân loại đúng đắn và đúng thật, vì, đối với một

^(a) die konstitutionelle Monarchie / the constitutional monarchy / la monarchie constitutionnelle; ^(b) aus sich entläßt / releases from itself / donne naissances à ses moments; ^(c) als worin die realen Vernünftigkeit besteht / in which real rationality consists / dans laquelle réside la rationalité réelle; ^(d) Gestaltung / formation / formation; ^(e) Sache / concern / formel'objet; ^(f) Aristokratie / aristocracy / aristocratie.

⁽³⁴⁷⁾ Về các loại hình chính thể hay hiến pháp, Xem Aristoteles, *Chính trị học*, 3. 7. 1279a, và Montesquieu, *Tinh thần của luật pháp/De l'Esprit des Lois*, I, 3.

sự thống nhất vẫn còn mang tính thực thể [hay bản thể] và chưa đi đến được sự triển khai [hay phát triển] bên trong chính mình thì sự khác biệt, về bản chất, chỉ là bề ngoài và thoát tiên xuất hiện ra như một sự khác biệt về *con số* của những cái trong đó cái nhất thể mang tính thực thể được giả định là cái gì nội tại (Xem: *Bách khoa thư các khoa học triết học I*, §82 [Ấn bản III, §132]). Trong chế độ quân chủ, các hình thức này thuộc về các cái toàn bộ khác nhau, bị quy giản thành [vị thế của] những mômen. Quốc vương là *cái Một* [cá biệt]; *Một Số* thì tham gia vào quyền hành pháp, còn *cái Nhiều* tham gia vào quyền lập pháp. Nhưng, như đã nói, các sự khác biệt đơn thuần về *lượng* này chỉ là hời hợt và không chuyển tải được Khái niệm của Sự việc. Thời gian gần đây người ta cũng nói nhiều về các yếu tố quý tộc và dân chủ ở trong *chính thể quân chủ*, nhưng điều này cũng không phù hợp, vì trong chừng mực các sự quy định này diễn ra *trong chính thể quân chủ*, chúng đã mất hết tính cách quý tộc và dân chủ của chúng.

- Một số quan niệm về Hiến pháp lại chỉ đơn thuần hiểu Nhà nước như *một cái trùu tượng* chỉ biết cai trị và ra lệnh, còn việc Nhà nước được cần đến bởi *Một* người, *một số* người hay *tất cả mọi* người thì để bất định và thậm chí xem là dừng đứng, không quan trọng.
- Trong quyển *Grundlage des Naturrechts/Cơ sở của pháp quyền tự nhiên* (Phần I, tr. 196) của mình, Fichte nói rằng: “Tất cả các hình thức ấy đều phù hợp với pháp quyền và đều có thể tạo ra và bảo tồn pháp quyền phổ biến bên trong Nhà nước, miễn là có một “*Ephorat*”” (tức một định chế do Fichte nghĩ ra để làm đối trọng với quyền lực tối cao)⁽³⁴⁸⁾.

(348) Fichte dứt khoát chủ trương phải có một sự kìm chế quyền lực của chính

- Một cách nhìn như thế (cũng như việc bày ra một định chế *Ephorat* vừa nói) là sản phẩm của quan niệm nông cạn về Nhà nước như đã nói trên. Nếu tình trạng xã hội là hết sức đơn giản, thì các sự khác biệt ấy quả là nhỏ bé hay không chút quan trọng, chẳng hạn như khi *Moses* ban bố luật pháp cho nhân dân của ông, nếu nhân dân đòi hỏi phải có một ông vua, thì *Moses* không cần thay đổi các định chế mà chỉ đơn giản bổ sung mệnh lệnh rằng ông vua ấy không được có quá nhiều ngựa, vợ, và vàng bạc (5. Mose, 17, 16 và tiếp).
- Hơn nữa, theo một nghĩa nào đó, ta có thể nói rằng Ý niệm cũng hoàn toàn đứng vững đối với cả ba hình thức ấy (kể cả đối với chính thể *quân chủ*, ít nhất theo nghĩa hạn chế là một *lựa chọn khác* so với *chính thể quý tộc* và *chính thể dân chủ*), nhưng nó đặc biệt đứng vững với chúng theo nghĩa đối lập [lại với quan niệm của *Fichte*], vì cả ba đều không phù hợp với Ý niệm trong sự phát triển hợp-lý tính của nó (Xem: §272), và sự phát triển này ắt không thể đạt được quyền hạn và hiện thực trong cả ba. Vì thế, thật là vô ích khi hỏi hình thức nào trong ba hình thức ấy là hay hơn cả, bởi chúng chỉ có thể được bàn theo kiểu sử học trong từng bối cảnh cụ thể mà thôi.
- Tuy nhiên, trong vấn đề này cũng như nhiều vấn đề khác, ta cần phải thừa nhận sự thức nhận sâu sắc của *Monstesquieu* trong nghiên cứu lừng danh của ông về các nguyên tắc của các hình thức chính thể này. | Nhưng, trong

quyền nhưng lại không đồng ý với việc phân quyền. Giải pháp của ông cho thế lưỡng nan này là thiết lập một định chế gọi là *Ephorate*: Những nhà "Ephoren" ("giám quan") là một nhóm gồm các công dân lão thành và hiền minh nhất được nhân dân cử ra. Họ không trực tiếp nắm quyền nhưng lại được phép giải tán chính phủ bất kỳ lúc nào và triệu tập hội nghị quốc dân để phán xét về việc làm của chính phủ (GNR 166-178/253-271).

khi thừa nhận sự đúng đắn trong nghiên cứu của ông, ta không được hiểu sai nó. Ta đều biết rằng ông xem *đức hạnh* như là nguyên tắc của *chính thể dân chủ*⁽³⁴⁹⁾, và một hiến pháp như thế, trong thực tế, dựa vào *tâm thế* [của công dân] như là hình thức thuần túy có tính thực thể, trong đó tính hợp-lý tính của ý chí tự-mình-và-cho-mình vẫn còn hiện hữu trong hiến pháp này. Nhưng Montesquieu⁽³⁵⁰⁾ nói thêm rằng *nước Anh*, vào thế kỷ 17, đã cho thấy một quang cảnh hay ho là mọi nỗ lực thiết lập chính thể dân chủ đều bất lực vì việc thiếu đức hạnh từ phía những người lãnh đạo, và nhận xét thêm rằng, khi đức hạnh biến mất khỏi nền cộng hòa thì tham vọng và lòng tham lam chiếm ngự, khiến Nhà nước trở thành miếng mồi ngon cho sự khai thác từ mọi phía và sức mạnh của Nhà nước chỉ còn ở trong tay một số ít người và trong sự thờ ơ của mọi người. | Trước các nhận xét này, ta cần đáp lại rằng, khi tình trạng của xã hội đã trưởng thành hơn lên và khi các quyền lực của *tính đặc thù* đã được phát triển và giải phóng, thì việc các người lãnh đạo Nhà nước có đức hạnh là không đủ nữa, mà cần đòi hỏi một hình thức khác của pháp quyền hợp-lý tính, độc lập với tâm thế [cá nhân], để cho cái toàn bộ có đủ sức mạnh duy trì sự thống nhất của nó cũng như đảm bảo cho tính đặc thù được phát huy hết những quyền hạn chủ động lẫn thụ động của mình. Cũng thế, ta phải tránh sự ngộ nhận khi tưởng rằng tâm thế của sự đức hạnh – vốn là hình thức thực thể trong chế độ cộng hòa dân chủ – lại trở nên thừa, hay thậm chí hoàn toàn vắng mặt trong chính thể quân chủ; và càng không nên tưởng rằng *đức hạnh* và hoạt động *được luật pháp quy định* của một tổ chức đã được *phân thù hóa* là đối lập và không tương thích với nhau.

(349) Montesquieu, *Tinh thần của luật pháp*, I, 3.3; I, 5.1-7.

(350) Montesquieu, *Tinh thần của luật pháp*, I, 11.6.

- Quan niệm cho rằng sự *ôn hòa* là nguyên tắc của *chính thể quý tộc*⁽³⁵¹⁾ cho thấy sự phân hóa đã bắt đầu manh nha giữa quyền lực công cộng và lợi ích riêng tư, điều này đồng thời tác động lên nhau một cách trực tiếp khiến cho hiến pháp này bất cứ lúc nào cũng có thể bị rơi vào tình trạng độc tài hay vô chính phủ một cách tệ hại nhất – như ta đã chứng kiến trong lịch sử La Mã – và đi đến chỗ tự hủy.
- Việc Montesquieu nhận ra rằng *danh dự* là nguyên tắc của *chính thể quân chủ*⁽³⁵²⁾ đủ cho thấy rằng nền quân chủ mà ông nghĩ đến trong đầu không phải là kiểu quân chủ gia trưởng hay cổ đại, cũng không phải là nền quân chủ đã phát triển một hiến pháp khách quan [nền quân chủ lập hiến như chủ trương của Hegel] mà là nền *quân chủ phong kiến*, trong đó các mối quan hệ được luật hiến pháp này chế định đã được thiết lập vững chắc như là các quyền về sở hữu tư nhân và các đặc quyền của những cá nhân và hiệp hội. Vì lẽ, trong thể chế ấy, đời sống của Nhà nước dựa vào những tính nhân thân được hưởng đặc quyền, và việc bảo tồn Nhà nước [phong kiến] được phó thác phần lớn vào ý muốn tùy tiện của nhóm người này, nên phương diện *khách quan* của việc làm của họ không phải là *những nghĩa vụ* mà là *quan niệm* và *tư kiến*, do đó, Nhà nước được cố kết lại không phải bằng nghĩa vụ mà chỉ bằng *danh dự* mà thôi.
- Một câu hỏi khác cũng được đặt ra một cách tự nhiên ở đây: *ai là kẻ có trách nhiệm làm ra hiến pháp?* Câu hỏi dường như khá rõ ràng, nhưng nhìn kỹ thì thật vô nghĩa. Bởi nó tiền-giả định rằng chưa có một hiến pháp nào cả mà chỉ có một *hỗn hợp* của những cá nhân *nguyên tử* mà thôi. Làm sao một hỗn hợp như thế có thể đi đến được một hiến pháp

⁽³⁵¹⁾ Montesquieu, *Tinh thần của luật pháp*, I, 3.4; 5.8.

⁽³⁵²⁾ Montesquieu, *Tinh thần của luật pháp*, I, 3.7-10; I, 5.9-12.

- hoặc bằng sức mình hoặc nhờ bên ngoài, bằng lòng tốt, tư tưởng hay sức mạnh – là chuyện tùy ý họ quyết định, vì Khái niệm thì không thể áp dụng vào cho một tập thể ô hợp. Nhưng, nếu câu hỏi trên tiên-giả định rằng một hiến pháp thực ra *đã* có mặt, thì việc “*làm*” ra nó chỉ nghĩa là *biến đổi* nó; và chính ngay việc tiên-giả định có một hiến pháp thì lập tức cũng ngụ ý rằng việc biến đổi này chỉ có thể tiến hành bằng con đường hợp-hiến.
- Nhưng, dù thế nào thì điều tuyệt đối thiết yếu là ở chỗ *không* thể xem hiến pháp như một cái gì *đã được làm ra*, cho dù nó có một nguồn gốc trong thời gian. Ngược lại, điều đúng hơn là: cái gì tồn tại tự-mình-và-cho-mình, thì, chính vì tính chất ấy, phải được xem là có tính thần linh và trường tồn, là cái gì cao hơn hẳn lĩnh vực của mọi sự vật được tác tạo ra⁽³⁵³⁾.

(353) Dù công khai ủng hộ việc ban hành những đạo luật *thành văn* (§§211-218), nhưng Hegel không nói gì về việc Hiến pháp có cần thành văn hay không. Năm 1817, Hegel ủng hộ kế hoạch ban hành Hiến pháp thành văn của nhà vua tại tiểu quốc Württemberg (quê hương của ông) và phê phán những ai chống lại việc ấy (Xem LW). Ở nước Phổ cũng thế. Năm 1810 và 1815, Friedrich Wilhelm III hứa bằng văn bản rằng sẽ soạn thảo một Hiến pháp thành văn. Năm 1819, cả Hardenberg lẫn Humboldt đều đã phác thảo kế hoạch làm hiến pháp, nhưng cánh bảo thủ đã chống lại. Humboldt bị cách chức và lời hứa của F. Wilhelm III không bao giờ được thực hiện. Các khẳng định của Hegel về mối quan hệ giữa Hiến pháp với luật thành văn và với quyền lập pháp cũng đa dạng và không thống nhất. Đôi khi ông xem Hiến pháp là cái gì nằm bên ngoài luật thành văn và cần phải giữ mãi mãi như thế: “Bản thân Hiến pháp nằm bên ngoài quyền lập pháp, nhưng sự phát triển của Hiến pháp nằm ngay bên trong sự phát triển của pháp luật” (VPR 19 259). Tuy nhiên, ở chỗ khác, ông lại đề cập Hiến pháp cùng với luật pháp như là một mômen của Nhà nước: “Có ba mômen trong Khái niệm về Nhà nước: 1. ý chí phổ biến, lý tính, một phần như là Hiến pháp và luật Hiến pháp; phần khác như là pháp luật theo đúng nghĩa – tức bản thân Hiến pháp và quyền Lập pháp; 2. quyền Hành pháp; và 3. quyền của quốc vương [nguyên thủ]” (VPR 17. 151).

Giảng thêm (H)

Nguyên tắc của thế giới hiện đại nói chung là sự tự do của tính chủ thể, theo đó, mọi phương diện bản chất có mặt trong cái toàn thể mang tính tinh thần đều phát triển và đi đến quyền [bạn] của chúng. Nếu ta phát xuất từ quan điểm này, ắt ta sẽ không đặt câu hỏi thừa thãi xem hình thức nào, dân chủ hoặc quân chủ, là ưu việt hơn. Ta chỉ có thể nói rằng các hình thức của một^(a) hiến pháp hay thể chế chính trị đều là phiến diện, nếu chúng không đủ sức gánh vác trong lòng nó nguyên tắc của tính chủ thể tự do và không có khả năng tương ứng với lý tính đã phát triển đầy đủ.

§274

Vì lẽ Tinh thần chỉ là hiện thực như cái gì biết chính mình là gì, và vì lẽ Nhà nước, với tư cách là Tinh thần của một dân tộc, vừa là luật pháp xuyên thấm vào mọi mối quan hệ bên trong nó, và vừa là những tập tục và ý thức của những cá nhân thuộc về Nhà nước ấy, nên hiến pháp của một dân tộc nhất định, nói chung, sẽ phụ thuộc vào bản tính và sự đào luyện [hay sự phát triển] của Tự-ý thức của dân tộc ấy; chính sự tự do chủ quan, và, do đó, cả hiện thực của thể chế nằm trong chính Tự-ý thức này của dân tộc.

Nguyên vọng mang lại một hiến pháp cho một dân tộc một cách *a priori* [tiên nghiệm], bất kể nó có tính hợp-lý tính ít hay

^(a) Trong ghi chú của Hotho (bản nền của phần *Giảng thêm* này), chữ này không viết là “của mọi hiến pháp” (*aller Verfassungen*) mà là “của những hiến pháp cổ đại” (*alter Verfassungen*). Gans đã chỉnh lại để câu này mang ý nghĩa tổng quát, áp dụng cho mọi thời (theo H. B. Nisbet).

nhiều, là một “sáng kiến”^(a) bỏ qua không thấy chính cái mômen mà nhờ đó một thể chế hay hiến pháp là cái gì nhiều hơn một sản phẩm [đơn thuần] của tư tưởng. Do đó, mỗi dân tộc có hiến pháp [hay thể chế] thích hợp và dành riêng cho mình.

Giải thích thêm (H, G)

Hiến pháp [hay thể chế] của một dân tộc phải xuyên thấm mọi mối quan hệ bên trong nó. Chẳng hạn, Napoléon đã cố mang lại cho Tây Ban Nha một hiến pháp theo kiểu a priori [tiên nghiệm, áp đặt] và các kết quả là rất tồi. Vì một hiến pháp không phải chỉ đơn thuần được “làm ra”: nó là lao động của hàng nhiều thế kỷ, là Ý niệm và ý thức của cái hợp-lý tính (trong chừng mực ý thức ấy đã phát triển trong một dân tộc). Vì thế, không một thể chế hay hiến pháp nào có thể được sáng tạo ra một cách thuần túy chủ quan. Những gì Napoléon đã mang lại cho người Tây Ban Nha là hợp-lý tính hơn nhiều so với những gì họ đã có trước đó, nhưng họ đã vứt bỏ nó như cái gì xa lạ, bởi họ chưa được giáo dục đào luyện (gebildet) đến mức đó⁽³⁵⁴⁾. Thể chế hay hiến pháp của một dân tộc phải thể hiện

^(a) Einfall / “idea” / une initiative singulière.

⁽³⁵⁴⁾ Napoléon trục xuất hoàng gia Bourbons ra khỏi Tây Ban Nha năm 1808 và đưa em mình là Joseph Bonaparte làm quốc vương Tây Ban Nha dựa trên Hiến pháp Bayone. Dựa theo các nguyên tắc cộng hòa của Jacobin, Hiến pháp này dành cho vua rất ít quyền lực, hoàn toàn tước quyền của giới tăng lữ, và dành quyền chủ yếu cho Hội nghị quốc ước (Cortes hay Estates). Nhưng, Hiến pháp Bayone rất không được lòng dân: người Tây Ban Nha chưa quen với các định chế đại diện, không có tầng lớp trung lưu có trình độ chính trị, lại bất bình vì sự áp đặt của người Pháp; họ mất phương hướng vì thiếu quyền uy của hoàng gia trong đời sống chính trị và thấy bị tổn thương khi Nhà thờ bị tước bỏ mọi thế lực chính trị. Trước sức mạnh hải quân của Anh, Pháp rút ra khỏi Tây Ban Nha năm 1812-1813. Khi vua Ferdinard VII của dòng

tình cảm của dân tộc đó về những quyền và về thực trạng [hiện có] của mình; nếu khác đi, nó sẽ không có ý nghĩa hay giá trị, cho dù có mặt. Thật thế, nhu cầu và khát vọng về một thể chế hay hiến pháp tốt hơn thường có nơi những cá nhân riêng lẻ, nhưng để cho quảng đại quần chúng của dân tộc ấy thấm nhuần một sự mong mỏi như thế lại là việc hoàn toàn khác, và việc này chỉ diễn ra muộn hơn nhiều. Nguyên tắc về luân lý của Socrate hay tính nội tâm của ông là một sản phẩm tất yếu của thời đại ông, nhưng cần có thời gian để nguyên tắc này trở thành [bộ phận của] Tự ý thức phổ biến.

a. Quyền lực của Quốc Vương^(a)

§275

Bản thân quyền lực của quốc vương chứa đựng ba mômen của tính [cái] toàn thể bên trong chính mình (Xem: §272), đó là:

- tính phổ biến của Hiến pháp và pháp luật⁽³⁵⁵⁾;
- sự tham vấn^(b) như là việc quy chiếu của cái đặc thù vào cái phổ biến, và

^(a) Die fürstliche Gewalt / The power of the Sovereign / Le pouvoir du prince;

^(b) die Beratung / consultation / la délibération.

Bourbon được khôi phục vào năm 1814, nhân dân phấn khởi chào mừng: “Vạn tuế đức Vua chuyên chế!” “Đả đảo Hiến pháp!”.

Tinh thần chính trị chung của Hegel ở đây là ông xem Hiến pháp Bayone tự nó là hợp-lý tính, nhưng sự thất bại của nó chỉ là do sự chưa trưởng thành về chính trị của Tây Ban Nha.

⁽³⁵⁵⁾ “Hiến pháp và pháp luật là cơ sở cho quyền lực của quốc vương, và quốc vương phải cai trị dựa theo chúng” (VPR 17. 162).

- mômen của sự quyết định tối hậu như là sự tự quyết ^(a), là nơi mọi việc khác đều quay trở lại và từ đó phát sinh ra hiện thực của chúng. Sự tự quyết [hay sự tự-quy định] tuyệt đối này tạo nên nguyên tắc để phân biệt quyền lực của quốc vương, xét như quyền lực của quốc vương, và, vì thế, cần đề cập trước tiên.

Giải thích thêm (H)

Ta bắt đầu với quyền lực của quốc vương, tức là, với mômen của tính cá biệt [tính cá nhân] ^(b), vì nó bao hàm trong mình ba mômen của Nhà nước xét như một cái toàn thể. Nói khác đi, cái "Tôi" [hay "Ta"] là cái cá biệt nhất đồng thời là cái phổ biến nhất. Trong giới tự nhiên thì thoát đầu cũng là một cái cá biệt, nhưng thực tại của nó, tức tính không-phải-ý-thể, cái tồn tại-bên-ngoài-nhau, không phải là cái gì tồn tại-nơi-chính-mình ^(c) mà là những tính cá biệt tồn tại bên cạnh nhau mà thôi. Ngật ngược lại, trong Tinh thần, tất cả mọi cái khác nhau ^(d) chỉ tồn tại như là cái ý thể và như là một thể thống nhất. Do đó, Nhà nước – với tư cách là một cái gì mang tính tinh thần – là sự phơi bày tất cả mọi mômen của mình, song, tính cá biệt cũng đồng thời là cái có linh hồn ^(e) và là nguyên tắc kích hoạt, là chủ quyền ^(f) bao hàm trong mình mọi sự khác biệt.

§276

1. Sự quy định cơ bản của Nhà nước chính trị là sự thống nhất thực thể như là tính ý thể của những mômen của nó, trong đó:

(a) die Selbstbestimmung / Self-determination / autodétermination; (b) Einzelheit / individuality / individualité; (c) das Beisichseiende / has being with itself / être-auprès-de-soi; (d) alles Verschiedene / all the various elements / tout ce qui est différent; (e) die Seelenhaftigkeit / its inner soul / l'âme; (f) die Souveränität / sovereignty / la souveraineté.

- a) Trong sự thống nhất này, các quyền lực và chức năng đặc thù của Nhà nước vừa bị giải thể vừa được bảo tồn. | Nhưng, chúng được bảo tồn chỉ theo nghĩa chúng được biện minh không phải như các thực thể độc lập, mà chỉ theo kiểu và chỉ trong chừng mực như là được quy định bởi Ý niệm của cái toàn bộ; nguồn gốc của chúng chính là sức mạnh của Ý niệm, và chúng là các thành viên “trôi chảy”^(a) của Ý niệm cũng giống như Ý niệm là cái tự ngã^(b) đơn giản của chúng.

Giảng thêm (H)

Tính ý thể này của các mômen [trong Nhà nước] giống như sự sống ở trong một cơ thể hữu cơ: nó có mặt ở mọi điểm; chỉ có duy nhất một sự sống trong tất cả chúng và không có sự đề kháng lại sự sống ấy. Nếu bị tách rời khỏi sự sống, mỗi điểm đều phải chết đi. Điều tương tự như thế áp dụng cho tính ý thể của mọi tầng lớp, quyền lực, hiệp hội cá biệt, cho dù chúng đều có động lực muốn tồn tại và độc lập cho riêng mình (für sich). Về phytơng diện này, chúng giống như cái dạ dày của một sinh thể tự thiết định như là độc lập (für sich) nhưng đồng thời bị thải hồi và hy sinh và chuyển sang cái toàn bộ⁽³⁵⁶⁾.

§277

- b) Các chức năng và hoạt động đặc thù của Nhà nước đều thuộc về chính Nhà nước như là các mômen bản chất của nó; và những cá nhân phụ trách và thực hiện chúng đều gắn liền với

^(a) flüssige Glieder / fluid members / les membres flexibles; ^(b) das einfache Selbst / their simple self / leur soi simple.

⁽³⁵⁶⁾ Xem §269.

chúng *không* phải nhờ vào tư cách là những tính nhân thân trực tiếp mà chỉ nhờ vào phẩm chất khách quan và phổ biến của mình. Vì thế, mỗi dây liên kết giữa các chức năng ấy với những tính nhân thân đặc thù là có tính ngoại tại và bất tất về tính cách. Đó là lý do tại sao các chức năng và quyền lực của Nhà nước không thể là *sở hữu riêng tư* của ai cả⁽³⁵⁷⁾.

Giảng thêm (H)

Hoạt động của Nhà nước gắn liền với những cá nhân. | Tuy nhiên, những cá nhân này không phải có thẩm quyền tự nhiên để đảm trách các nhiệm vụ này, mà [chỉ] nhờ vào các phẩm chất khách quan của mình. Năng lực, tài nghệ và tính cách là các phẩm chất đặc thù của một cá nhân, và cá nhân ấy phải được huấn luyện và đào tạo cho một công việc đặc thù. Vì thế, một cơ quan [Nhà nước] thì không thể được bán đi hoặc cho thừa kế được. Ở Pháp, xưa kia các ghế nghị sĩ có thể bán được, giống như trong quân đội Anh với các cấp bậc sĩ quan còn kéo dài đến ngày nay trong mức độ nào đó, song hiện tượng này đã bay đang còn gắn liền với thể chế thời trung cổ của một số Nhà nước, và đến nay thì dần dần biến mất.

⁽³⁵⁷⁾ Các định chế phong kiến vẫn còn tồn tại trong nhiều tiểu quốc ở nước Đức vào cuối thế kỷ XVIII. Một số chức năng Nhà nước (vd: quyền chỉ huy quân sự, quyền quản trị hành chính ở địa phương đối với một vùng lãnh thổ) là tài sản thừa kế của một gia đình quý tộc. Nhà nước Phổ – được Stein tổ chức lại về mặt hành chính và quân sự – đã xóa bỏ tình trạng này, thay chúng bằng những công chức do Nhà vua bổ nhiệm. Phương thức chủ yếu là xóa bỏ việc phân chia chính quyền theo địa phương, để thay bằng hệ thống các bộ có chịu trách nhiệm toàn quốc về từng lĩnh vực của chính quyền (Xem: §289). Quan niệm cho rằng mọi cơ quan công quyền, kể cả của quốc vương đều là tài sản tư nhân là một trong các nguyên tắc cơ bản của học thuyết của Haller về Nhà nước (Xem: Lời Tựa và §258). Haller cho rằng sai lầm cơ bản của *Bộ luật phổ thông nước Phổ* năm 1784 là do Frederick Đại đế (Frederich II) chịu ảnh hưởng của phong trào khai minh, xem viên chức Nhà nước là “công bộc” thay vì là sở hữu tư nhân (Xem: Haller, *Restauration I*, tr. 181-185).

§278

Hai sự quy định trên đây, theo đó các chức năng và quyền lực đặc thù của Nhà nước không phải là độc lập-tự-tôn và cố định nơi chính chúng hoặc trong ý chí đặc thù của những cá nhân mà kỳ cùng đều bắt rễ từ trong sự thống nhất của Nhà nước như là cái tự ngã đơn giản của chúng – tạo nên *chủ quyền của Nhà nước*^(a).

Đó là chủ quyền *bên trong* [hay *đối nội*]. (Phương diện thứ hai là chủ quyền *bên ngoài* [hay *đối ngoại*], xem ở dưới [từ §321]).

- Trong *chính thể quân chủ phong kiến* thời xưa, Nhà nước tất nhiên có chủ quyền đối ngoại, nhưng về mặt đối nội, không chỉ bản thân vị quốc vương mà cả Nhà nước đều không có chủ quyền. Một mặt (Xem: *Nhận xét* cho §273), các chức năng và quyền lực của Nhà nước và xã hội dân sự được trao cho những hiệp hội và cộng đồng độc lập, khiến cho cái toàn bộ giống với một sự hỗn hợp hơn là với một sinh thể hữu cơ, và, mặt khác, chúng [các chức năng và quyền lực ấy] là *tư hữu* của những cá nhân khiến cho những gì liên quan đến cái toàn bộ bị phó mặc cho tư kiến và ý thích riêng của chúng.
- Thuyết “*duy tâm*” [hay đúng hơn, *thuyết ý thể*]^(b) tạo nên chủ quyền, chính là sự quy định nói trên, theo đó cái gọi là *những bộ phận* của một cơ thể sinh vật thật ra không phải là những bộ phận mà là *những thành viên* hay *những mômen hữu cơ* mà sự cô lập và sự tồn tại độc lập cho riêng mình gây ra bệnh hoạn (Xem: *Bách khoa thư các khoa học triết học*, §293 [Ấn

^(a) die Souveränität des Staats / the sovereignty of the state / la souveraineté de l'Etat; ^(b) Idealismus / idealism / idéalisme.

bản III, §371]. Nó cũng chính là nguyên tắc mà ta đã gặp (Xem: §7) trong Khái niệm trừu tượng về ý chí (Xem: *Nhận xét* cho §279) như là tính phủ định tự-quan hệ-với-chính-mình, và do đó, như là tính phổ biến *tự quy định mình thành tính cá biệt*, trong đó mọi tính đặc thù và tính quy định đều được thải hồi, tức là, cơ sở tự-quy định một cách tuyệt đối. Để nắm bắt điều này, trước hết, ta phải hiểu toàn bộ Khái niệm về bản thể [hay thực thể] cũng như tính chủ thể đúng thật của Khái niệm.

- Vì lẽ chủ quyền là tính ý thể của bất kỳ thẩm quyền^(a) đặc thù nào nên ta dễ rơi vào sự ngộ nhận rất thông thường khi xem tính ý thể này như là quyền lực *đơn thuần* và sự tùy tiện *trống rỗng*, và đánh đồng chủ quyền với chủ nghĩa chuyên chế. Nhưng, chủ nghĩa hay chế độ chuyên chế là tình trạng vô-pháp luật nói chung, trong đó ý chí đặc thù, xét như ý chí đặc thù, bất kể là của một ông vua hoặc của nhân dân (“chính quyền nhân dân”)^(b), đều được xem như là pháp luật (hay đúng hơn, thay chỗ cho pháp luật), trong khi đó, chủ quyền phải được tìm thấy đặc biệt trong tình trạng hợp pháp và hợp hiến như là các mômen của tính ý thể của các lĩnh vực và chức năng đặc thù [bên trong Nhà nước]. Nói khác đi, các lĩnh vực này không độc lập hay độc lập-tự tồn trong những mục đích và phương thức vận hành của chúng, cũng không phải chỉ bị đắm chìm vào trong chính mình; trái lại, trong cùng những mục đích và phương thức vận hành ấy, chúng được quy định bởi và phụ thuộc vào *mục đích của cái toàn bộ* (thường được gọi bằng thuật ngữ khá bất định là “*sự an lạc của Nhà nước*” hay “*sự thịnh vượng của quốc gia*”^(c)). Tính ý thể này tự biểu lộ theo hai cách:

^(a) Berechtigung / authority / autorité; ^(b) Ochlokratie / ochlocracy / ochlocratie; ^(c) das Wohl des Staats / the welfare of the state / le Bien de l’Etat.

- Trong *thời bình*, các lĩnh vực và chức năng đặc thù [bên trong Nhà nước] theo đuổi việc thỏa mãn chính mình và những mục đích của mình, mà một phần chỉ như là kết quả của sự *tất yếu* không tự giác của Sự việc khiến cho sự vị kỷ của chúng *được chuyển hóa* thành một sự đóng góp vào cho sự bảo tồn lẫn nhau, và vào cho sự bảo tồn cái toàn bộ (Xem: §183). | Nhưng, một phần khác, chính *ảnh hưởng trực tiếp* từ bên trên thường xuyên mang chúng trở về lại với mục đích của cái toàn bộ và hạn chế chúng dựa theo đó (Xem: “*Quyền lực hành pháp*”: §289 và tiếp) và đồng thời buộc chúng phải thực thi những nhiệm vụ trực tiếp cho việc bảo tồn cái toàn bộ.
- Nhưng, trong tình hình *lâm nguy hay khủng hoảng*^(a), – dù trong việc đối nội hoặc đối ngoại – thì cũng chính xoay quanh Khái niệm đơn giản về chủ quyền này mà cả cơ chế hữu cơ lẫn mọi lĩnh vực đặc thù của nó siết chặt hàng ngũ, và việc cứu vãn Nhà nước được giao phó cho chủ quyền này, trong khi đó, các chức năng hợp pháp trước đây đều [có thể] bị hy sinh; và đó chính là lúc tính ý thể nói trên đạt tới hiện thực riêng biệt của mình (Xem: §321 trước đây).

§279

2. Chủ quyền, thoát đầu chỉ là tư tưởng *phổ biến* về tính ý thể này, chỉ có thể *hiện hữu* như là *tính chủ thể* xác tín về chính mình và như là *sự tự quyết* hay *sự tự-quy định* còn trừu tượng – và, trong chừng mực đó, là chưa có cơ sở – của ý chí được dành cho quyền quyết định tối hậu. Đây là phương diện cá biệt của Nhà nước, xét như cái cá biệt, và chính trong phương diện duy nhất này mà bản thân Nhà nước là *cái Một*. Nhưng, *tính chủ thể* chỉ đạt được chân lý [hay sự thật] của nó như là

^(a) die Not / situation of crisis / dan l'état de danger.

chủ thể, và *tính nhân thân* như là một *nhân thân*; và trong một chính thể hay hiến pháp đã đạt tới tính hợp-lý tính thực tồn, thì mỗi mômen trong ba mômen của Khái niệm có hình thái riêng biệt và [là hình thái] *hiện thực cho-mình*. Vì thế, mômen quyết định một cách tuyệt đối này của cái toàn bộ *không phải là tính nhân thân* nói chung, mà là *một cá nhân*, là *vị quốc vương*^(a).

Sự phát triển nội tại của một môn khoa học, *việc rút ra toàn bộ nội dung của nó* từ Khái niệm đơn giản – mà nếu không có việc rút ra ấy, nó ắt không xứng đáng để mang tên là một khoa học triết học – có đặc điểm nổi bật sau đây:

Một và cùng một Khái niệm – trong trường hợp này là [khái niệm về] ý chí – bắt đầu một cách trừu tượng (vì bản thân nó mới là sự bắt đầu), giữ vững [tính cách của] chính mình, đồng thời củng cố [hay làm dày thêm]^(b) những sự quy định của nó nhưng chỉ thông qua chính nó và, qua đó, có được một nội dung cụ thể. Như thế, mômen cơ bản của tính nhân thân, thoạt đầu là trừu tượng trong lĩnh vực của pháp quyền *trực tiếp*, đã tiếp tục phát triển thông qua các hình thức khác nhau của tính chủ thể cho tới điểm hiện nay, tức, trong lĩnh vực của pháp quyền *tuyệt đối*, trong Nhà nước, và trong tính khách quan hoàn toàn cụ thể của ý chí; nó trở thành *tính nhân thân của Nhà nước*, thành *sự xác tín của nó về chính mình*. | Cái [bước đi] sau cùng này, thủ tiêu (aufhebt) mọi tính cá biệt vào trong cái tự ngã đơn giản của mình, cất dứt sự cân nhắc giữa lý lẽ và phản-lý lẽ (mà giữa chúng luôn có thể có sự chao đảo theo hướng này hay hướng

^(a) der Monarch / the monarch / le monarque; ^(b) durch sich selbst verdichtet / consolidates its determinations, again through its own exclusive agency / rassemble ses déterminations par sa seule activité.

khác) để *quyết định* bằng cái “*Tôi muốn*”, qua đó khởi đầu mọi hoạt động và mọi hiện thực.

- Nhưng, *tính nhân thân* (và tính chủ thể nói chung), như cái gì vô hạn và tự-quan-hệ-với-mình, *chỉ* có chân lý [hay sự thật] của mình – tuy có thể mới là chân lý trực tiếp và gần đúng – với tư cách là *một nhân thân*, tức như là *một* chủ thể tồn tại cho-mình, và, cái gì tồn tại-cho-mình thì cũng tuyệt đối là *cái một*. Vậy, tính nhân thân của Nhà nước chỉ có được hiện thực với tư cách là *một nhân thân*, với tư cách là *vị quốc vương*.
- *Tính nhân thân* diễn đạt Khái niệm xét như là Khái niệm, trong khi đó, *nhân thân* còn chứa đựng hiện thực của Khái niệm, và chỉ khi nó được quy định theo cách này [tức, như *một nhân thân*] thì Khái niệm mới là *Ý niệm* hay chân lý.
- Một cái gọi là *nhân thân luân lý* [như] một xã hội, cộng đồng hay gia đình, cho dù tự-mình có cụ thể đến mấy thì cũng bao hàm *tính nhân thân* một cách trừu tượng như là một trong các mômen của nó. Trong một nhân thân như thế, *tính nhân thân* vẫn chưa đạt tới được sự thật hay chân lý của sự hiện hữu (Existenz) của nó. Song, Nhà nước lại chính là cái toàn thể này, trong đó các mômen của Khái niệm đạt được hiện thực phù hợp với sự thật hay chân lý riêng biệt của chúng.
- Tất cả những sự quy định này, cả nơi bản thân chúng lẫn trong những hình thái [đặc thù] của chúng, là điều đã được bàn xuyên suốt toàn bộ công trình nghiên cứu này; nhưng vẫn cần được lặp lại ở đây bởi vì, dù chúng đã được chấp nhận khi mang một hình thái đặc thù, lại không còn được nhận diện trở lại và thấu hiểu một cách chính xác khi chúng tái xuất hiện trong chỗ đứng đúng thật của chúng, nghĩa là,

không còn ở trong sự cô lập, mà ở trong sự thật hay chân lý của chúng như là *các mômen* của Ý niệm.

- Vì thế, Khái niệm về vị quốc vương là cực kỳ khó khăn đối với tư duy “lý sự” – tức với lối tiếp cận phản tư của giác tính – để nắm bắt được nó, bởi sự lý sự ấy dừng lại ở các sự quy định bị cô lập, và, vì thế, chỉ biết những lý lẽ [cá biệt], những cách nhìn hữu hạn, và sự *suy diễn* từ những lý lẽ ấy. Theo đó, nó [giác tính] trình bày phẩm giá của vị quốc vương như cái gì *phái sinh*, không chỉ trong hình thức mà cả trong sự quy định, trong khi đó, chính Khái niệm về chính thể quân chủ là ở chỗ nó không được rút ra từ bất kỳ cái gì khác ngoài *việc tự-bắt đầu một cách tuyệt đối từ chính mình*. Vì vậy, quan niệm cho rằng quyền của quốc vương dựa trên quyền uy thần linh là sự tiếm cận sát sao nhất đến Khái niệm này, bởi nó nói lên được phương diện vô-điều kiện của quyền lực đang bàn. Nhưng, do sự ngộ nhận gắn liền với Ý niệm này là quá quen thuộc, nên nhiệm vụ của việc nghiên cứu triết học chính là ở chỗ thấu hiểu [bằng Khái niệm] phẩm tính thần linh này.
- Thuật ngữ “*chủ quyền nhân dân*” có thể được dùng để biểu thị rằng một dân tộc là một cái gì tự tồn về *mặt đối ngoại* và tạo nên một Nhà nước cho riêng mình, chẳng hạn như Đại Vương quốc Anh (Great Britain) để phân biệt với England, Scotland hay Ireland, hay của Venice, Genoa, Ceylon v.v... là những dân tộc nay không còn chủ quyền nữa vì không còn có quốc vương hay chính quyền tối cao cho riêng mình.
- Ta cũng có thể nói rằng chủ quyền *đối nội* rằng ở nơi *nhân dân*, nhưng chỉ khi ta nói về cái [Nhà nước] toàn bộ nói chung, phù hợp với điều đã chứng minh ở trên (Xem: §§227 và 278) rằng chủ quyền thuộc về *Nhà nước*. Nhưng, nghĩa thông thường trong đó thuật ngữ “chủ quyền nhân dân” bắt

đầu được dùng trong thời gian gần đây là để biểu thị *sự đối lập của chủ quyền này với chủ quyền đang hiện hữu nơi quốc vương*. Trong nghĩa đối lập này, chủ quyền nhân dân là một trong những tư tưởng mù mờ dựa trên quan niệm *méo mó về nhân dân hay dân tộc (Volk)*. Nếu không có quốc vương và *sự phân thù* của cái toàn bộ vốn thiết yếu và trực tiếp gắn liền với chính thể quân chủ thì nhân dân hay dân tộc là một đám đông vô hình thể. Đám đông này không còn là một Nhà nước nữa, và không có quy định nào trong những sự quy định vốn chỉ hiện diện trong một cái *toàn bộ được tổ chức một cách nội tại* (như chủ quyền, chính quyền, tòa án, các cơ quan công quyền, các tầng lớp xã hội v.v...) là có thể áp dụng vào cho nó cả. Chỉ khi các mômen như vừa kể có quan hệ với một sự tổ chức, với đời sống chính trị xuất hiện trong một nhân dân hay dân tộc thì nhân dân hay dân tộc ấy mới ngưng không còn là sự trừu tượng bất định mà quan niệm đơn thuần “chung chung” về chữ “nhân dân” hay “dân tộc” đã biểu thị.

- Nếu “chủ quyền nhân dân” được hiểu theo nghĩa là hình thức *cộng hòa* [của chính quyền], hay, chính xác hơn, là chính thể *dân chủ* (vì thuật ngữ “cộng hòa” bao trùm nhiều sự pha trộn thường nghiệm khác nữa và tuyệt nhiên không quan trọng gì trong một sự nghiên cứu triết học), thì tất cả những gì cần nói đã được nói ở trên (Xem: *Nhận xét* cho §273), hơn nữa, đối diện với Ý niệm đã phát triển thì chẳng có gì đáng bàn về quan niệm ấy nữa.
- Nếu một dân tộc được hình dung không phải như một bộ lạc gia trưởng, cũng không phải hiện hữu trong một tình trạng không phát triển trong đó hình thức dân chủ hay quý tộc có thể có được (Xem: *Nhận xét* cho §273), hay, thậm chí trong bất kỳ tình trạng tùy tiện và không-hữu cơ nào khác, mà như là một cái toàn thể hữu cơ đích thực và đã được phát triển một cách nội tại, thì chủ quyền của nó phải ở nơi *tính*

nhân thân của cái toàn bộ, rồi, đến lượt mình, tính nhân thân này hiện hữu trong thực tại phù hợp với Khái niệm của mình, tức là, ở trong *nhân thân của vị quốc vương*.

- Ở cấp độ đã nói trước đây, khi các chính thể được phân loại thành chính thể dân chủ, chính thể quý tộc và chính thể quân chủ, tức, từ quan điểm của sự thống nhất thực thể vẫn còn ở yên trong chính mình và chưa đạt tới sự dị biệt hóa vô hạn lẫn sự đào sâu vào trong mình, thì mômen của *sự tự quyết tối hậu của ý chí* chưa xuất hiện một cách độc lập trong *hiện thực riêng biệt của chính mình* như là một mômen hữu cơ có tính nội tại của Nhà nước. Tất nhiên, ngay cả khi Nhà nước còn mang hình thái kém phát triển này, bao giờ cũng vẫn phải có một cá nhân đứng đầu. Cá nhân này hoặc đã có sẵn đấy như trong chính thể quân chủ đã nói [chính thể quân chủ thế tập], hoặc, như trong chính thể quý tộc và nhất là trong chính thể dân chủ, người đứng đầu này có thể trỗi dậy trong số những chính khách hay tướng lĩnh bằng một cách ngẫu nhiên, bất tất theo đòi hỏi của *tình hình đặc thù*, bởi mọi hành động và hiện thực đều xuất phát và được thực thi bởi một người lãnh đạo xét như đơn vị quyết định. Nhưng, bị khép kín trong một sự hợp nhất các quyền lực còn chưa được dị biệt hóa, tính chủ thể của việc ra quyết định ấy hoặc có nguồn gốc và sự xuất hiện bất tất, ngẫu nhiên hoặc đều giữ một vị trí lệ thuộc. Bao lâu các kẻ cầm đầu Nhà nước còn phải phục tùng các điều kiện như thế, thì một quyết định thuần túy, không bị pha trộn chỉ có thể tìm thấy ở bên ngoài họ, tức ở trong hình thái của một định mệnh quy định [những biến cố] từ bên ngoài. Như là một mômen bên trong Ý niệm, quyết định này phải đi vào sự hiện hữu (Existenz), nhưng gốc rễ của nó lại nằm ở bên ngoài phạm vi tự do của con người trong khuôn khổ Nhà nước.

- Đó là nguồn gốc của nhu cầu *suy diễn* ra quyết định tối hậu về những vấn đề quốc sự hệ trọng của Nhà nước từ những lời *sấm ngôn*, từ *một vị thần* (như trong trường hợp Socrates), từ bộ đồ lòng của thú vật, từ cách ăn uống và bay lượn của chim v.v...⁽³⁵⁸⁾; bởi một khi con người chưa đi vào bề sâu của Tự-ý thức hay chưa thoát ra khỏi tình trạng chưa được dị biệt hóa của sự thống nhất thực thể để đạt tới cái tồn tại cho-mình, thì họ vẫn chưa đủ mạnh để nhìn thấy sự quyết định này *nằm ngay bên trong* sự tồn tại của chính mình.
- Trong *vị thần (Dämon)* của Socrates (Xem: *Nhận xét* cho §138 trước đây), ta có thể thấy việc ý chí trong quá khứ đã đơn giản phóng-chiếu chính mình *ra bên ngoài mình* đã bắt đầu quay trở lại với chính mình như thế nào để nhận ra chính mình từ bên trong, đó là khởi điểm của việc *tự-nhận thức*, và, do đó, của sự tự do đích thực. Vì lẽ sự tự do thực tồn này của Ý niệm là ở chỗ mang lại cho mỗi mômen tính hợp-lý tính hiện thực *tự giác* và hiện tiền của riêng nó, sự xác tín tự quyết tối hậu – tạo nên đỉnh cao của Khái niệm về ý chí – được mang chức năng của *một ý thức* [cá biệt]. Song, sự tự quyết tối hậu này chỉ có thể có mặt trong sự tự do của con người trong chừng mực nó nắm được vị trí tối cao này, tức, *tách rời và đứng cao hơn hẳn mọi cái đặc thù và có-điều kiện*, bởi chỉ có như thế, hiện thực của nó mới phù hợp với Khái niệm về nó.

⁽³⁵⁸⁾ Về “vị thần” (Dämon) của Socrate, Xem: Platon, *Apologie / Socrate tự biện*, 31 (Phạm Trọng Luật dịch, giới thiệu và chú thích, NXB Tri thức, 2008). Người Hy Lạp cổ đại thường lấy những quyết định chính trị quan trọng từ sự mách bảo của các sấm ngôn (vd: sấm ngôn của Thần Apollo ở đền Delphi) hoặc dựa trên các kết quả bói toán từ bộ lòng của thú vật hay đường bay của chim.

Giảng thêm (H)

Trong tổ chức của Nhà nước (ở đây muốn nói đến chính thể quân chủ lập hiến), điều quan trọng nhất cần ghi nhớ là sự tất yếu nội tại của Ý niệm, tất cả mọi sự xem xét khác đều không quan trọng. Nhà nước phải được xem như một ngôi đại hạ đồ sộ, một chữ viết tượng hình của lý tính đã trở nên hiện thực. Vì thế, mọi sự xem xét khác về tính hữu ích, tính ngoại tại và những thứ giống như thế phải bị loại bỏ ra khỏi một công trình nghiên cứu triết học [về đề tài này]. Tư duy hình tượng có thể dễ dàng hiểu ra rằng Nhà nước là ý chí chủ quyền hoàn toàn mang tính tự quyết, là nguồn gốc tối hậu của những quyết định. Nhưng, thật khó hơn nhiều để thấu hiểu cái “Ta muốn” này với tư cách một nhân thân, vì công thức này không ngụ ý rằng vị quốc vương có thể hành động một cách tùy tiện, trái lại, ông ta bị ràng buộc bởi nội dung cụ thể của lời khuyến cáo mà ông đón nhận, và nếu thể chế hay hiến pháp được xác lập vững chắc, vị quốc vương thường không có việc gì để làm ngoài việc ký tên mình. Nhưng tên này là quan trọng: nó là thẩm quyền tối hậu và không có gì cao hơn được nữa [non plus ultra]. Có thể nói rằng một sự phân thù hữu cơ đã có mặt trong nền dân chủ đẹp đẽ của [thành quốc] Athenes, nhưng ta lập tức thấy ngay rằng những người Hy Lạp [cổ đại] đã đặt sự quyết định tối hậu trên hiện tượng hoàn toàn ngoại tại, như lời sám ngôn, bộ đồ lông của thú vật được hiến tế, đường bay của chim v.v..., và họ đã xem giới tự nhiên như là một quyền năng tuyên bố điều gì là tốt cho con người được các phượng tiên nói trên diễn đạt. Vào thời bấy giờ, Tự-ý thức đã chưa đạt tới sự trừu tượng của tính chủ thể, cũng chưa nhận ra rằng một cái “Ta muốn” phải được chính bản thân con người tuyên bố về vấn đề cần quyết định. Cái “Ta muốn” này tạo nên sự khác biệt to lớn giữa thế giới cổ đại và thế giới hiện đại, khiến cho nó phải có sự hiện hữu (Existenz) rành mạch của riêng nó ở trong tòa đại hạ đồ sộ của Nhà nước. Song, thật không may là sự quy định này đã bị xem là đơn thuần ngoại tại và tùy hứng.

§280

3. Nhìn một cách trừu tượng, cái tự ngã tối hậu này của ý chí về Nhà nước là đơn giản và, do đó, là một tính cá biệt [tính cá nhân] *trực tiếp*, khiến cho sự quy định của *tính tự nhiên* là mặc nhiên có mặt trong chính Khái niệm này. Cho nên, vị quốc vương thiết yếu được xác định như là cá nhân này, được trừu tượng hóa khỏi mọi nội dung khác; và, cá nhân này được xác định theo kiểu trực tiếp và tự nhiên, tức, bằng *nguồn gốc sinh để tự nhiên* để có được phẩm cách của vị quốc vương.

Bước chuyển [hay sự quá độ] từ Khái niệm của sự tự-quyết thuần túy sang tính trực tiếp của tồn tại, tức, sang lĩnh vực tự nhiên là có tính chất thuần túy tư biện, và nhận thức về điều này là thuộc về môn triết học lôgic học. Hơn nữa, về toàn bộ, cùng một sự quá độ như thế đã khá quen thuộc với ta từ bản tính của ý chí nói chung như là tiến trình chuyển dịch một nội dung từ tính chủ quan (như là mục đích được hình dung) thành sự tồn tại-hiện có (Dasein) (Xem: §8). Nhưng, hình thức riêng biệt của Ý niệm và sự quá độ ở đây lại là *sự chuyển hóa trực tiếp* của Tự-ý thức thuần túy của ý chí (tức của bản thân Khái niệm đơn giản) thành một *cái* [thực thể đặc biệt] này, thành sự tồn tại-hiện có tự nhiên *mà không qua sự trung giới* của một nội dung *đặc thù* (như là mục đích của một hành động).

- Trong cái gọi là *luận cứ chứng minh bản thể học* về sự hiện hữu của Thượng đế, chính cùng một sự chuyển hóa như thế của Khái niệm tuyệt đối sang tồn tại đã mang lại sự sâu sắc cho Ý niệm trong thời hiện đại. Thế nhưng, điều này gần đây lại bị bảo rằng *không thể thấu hiểu được*, dẫn đến việc từ khước mọi nhận thức về *chân lý*, bởi chân lý chỉ đơn giản

là sự thống nhất giữa Khái niệm và sự tồn tại-hiện có (Dasein) (Xem: §23)⁽³⁵⁹⁾. Vì lẽ sự thống nhất này không được tìm thấy ở trong ý thức của giác tính, nên giác tính tiếp tục xem hai mômen này của chân lý như là *tách rời* nhau; và ý thức này họa chăng – trong bối cảnh [tôn giáo] hiện nay – chỉ thú nhận về khả năng của một *lòng tin* vào sự thống nhất này mà thôi. Và, bởi lẽ quan niệm về vị quốc vương bị xem xét hoàn toàn trong khuôn khổ của ý thức thông thường này, nên giác tính càng bám chặt hơn nữa vào sự tách rời [hai mômen] và vào các hệ luận mà sự “lý sự” tình ranh này có thể rút ra từ đó. Theo đó, nó [giác tính] phủ nhận rằng mômen của sự quyết định tối hậu trong Nhà nước được gắn liền *một cách tự-mình-và-cho-mình* (tức, trong Khái niệm của lý tính) với cái trực tiếp và cái tự nhiên; và, trước hết rút ra kết luận rằng sự gắn liền này là *bất tất*; thứ hai, – vì nó đánh đồng tính hợp-lý tính với sự phân biệt rạch ròi hai mômen này –, cho rằng sự gắn liền ấy là phi-lý tính. | Từ đó, vô số những hệ quả có tính hủy hoại đã đi cùng với Ý niệm về Nhà nước.

Giải thích thêm (H)

Sự phản bác quen thuộc đối với chính thể quân chủ là cho rằng chế độ này biến những công việc của Nhà nước thành những gì phụ thuộc vào sự ngẫu nhiên bất tất – vì vị quốc vương có thể kém giáo dục hay không xứng đáng để giữ trọng trách tối cao – và thật là phi pháp khi một tình trạng như thế lại được xem là hợp-lý tính. Nhưng, sự phản bác này dựa trên giả định không đứng vững rằng tính cách đặc thù của vị quốc vương là có tầm

(359) Về việc Hegel bảo vệ luận cứ bản thể học để chứng minh sự hiện hữu của Thượng đế chống lại các phản bác của Kant, Xem: EL §52; VR II, 518-529/III, 416-430.

quan trọng sống còn. Thật ra, trong một Nhà nước được tổ chức hoàn chỉnh, vấn đề đặt ra cho cơ quan quyền lực tối cao chỉ là một quyết định hình thức, và tất cả những gì cần đến ở một vị quốc vương là nói “Đồng ý” và đặt dấu chấm lên chữ “i”, vì cơ quan tối cao phải là nơi mà tính cách đặc thù của người đứng đầu không có sự quan trọng nào. Bất kể các phẩm chất nào khác mà vị quốc vương có thêm vào cho vai trò quyết định tối hậu của ông ta, thì chúng đều thuộc về lĩnh vực đặc thù và không được phép tác động đến sự việc. Tất nhiên, đã có thể có những tình hình trong đó tính đặc thù này giữ một phần chính yếu, nhưng, trong trường hợp ấy, Nhà nước hoặc còn chưa được phát triển đầy đủ hoặc nó được xây dựng quá tồi. Trong một chính thể quân chủ có nề nếp, phương diện khách quan chỉ là công việc của luật pháp, còn vị quốc vương chỉ đơn thuần bổ sung thêm vào đó cái “Ta muốn” chủ quan của mình mà thôi⁽³⁶⁰⁾.

⁽³⁶⁰⁾ Xem thêm các Nhận xét sau đây của Hegel trong các bài giảng ở Heidelberg (1817-1818) và ở Berlin (1819-1820):

“Quốc Vương chỉ hành động với tư cách là một chủ thể. Và, chỉ có những gì trong hành động là khách quan thì mới có thể [cần] được biện minh. Vì thế, quốc vương không chịu trách nhiệm [không thể bị quy kết trách nhiệm]” (VPR 17 164).

“Luật pháp và định chế là cái gì tự-mình-và-cho-mình, và quốc vương không quyết định về những điều ấy... Trách nhiệm chỉ thuộc về các bộ trưởng. Chịu trách nhiệm có nghĩa là các hành động phải phù hợp với hiến pháp và v.v... Phương diện khách quan này thuộc về các bộ trưởng. Sự tôn nghiêm của quốc vương tuyệt nhiên không thể được xem là chịu trách nhiệm về những hành động của chính phủ... Chính chính phủ là kẻ phải luôn luôn tiếp thu ý kiến của nhân dân để cải tiến công việc” (VPR 19 252-253, 246).

Các trích dẫn trên cho thấy dư âm của Điều 13 trong Hiến pháp (Charte constitutionnelle) của nước Pháp năm 1815: “Nhân thân của đức vua là bất khả xâm phạm và thiêng liêng. Các bộ trưởng của Ngài là những người chịu trách

§281

Hai mômen trong sự thống nhất không bị phân chia của chúng – tức, cái tự ngã không [cần] có cơ sở của ý chí và sự hiện hữu (Existenz) cũng không cần có cơ sở (vì thuộc về Tự nhiên, xét theo sự quy định của nó) – tạo nên Ý niệm về cái gì *bất dịch chuyển* trước ý chí tùy tiện, tức, tạo nên *sự tôn nghiêm*^(a) của vị quốc vương. Sự thống nhất hiện thực của Nhà nước nằm ở trong sự thống nhất này [của Khái niệm], và chỉ nhờ vào tính trực tiếp đối nội lẫn đối ngoại mà sự thống nhất này được cứu vãn khỏi bị lôi kéo vào lĩnh vực của tính đặc thù với sự tùy tiện, các mục đích và thái độ của nó, khỏi tranh giành ngai vàng của các phe phái, khỏi sự suy yếu và sự tan vỡ của quyền lực Nhà nước.

Quyền hạn về dòng dõi và thừa kế [nối ngôi] tạo nên cơ sở của tính chính đáng^(b), tức, cơ sở không chỉ của một pháp quyền thực định mà của cả [pháp quyền được bao hàm] trong Ý niệm.

^(a) Majestät / majesty / majesté; ^(b) legitimität / legitimacy / légitimité.

nhiệm” (J. Godechot, *Les Constitutions de la France depuis 1789/Các Hiến pháp của nước Pháp từ 1789* (Paris: Garnier – Flammarion, 1970, tr. 219)).

Điều khoản này được lý giải khác nhau. Các nhà bảo hoàng hiểu rằng các bộ trưởng chịu trách nhiệm trước Nhà vua, còn Nhà vua là bất khả xâm phạm, không chịu trách nhiệm trước ai cả (trừ Thượng đế). Ngược lại, các nhà lập hiến (như Benjamin Constant (1767-1830), Victor Cousin (1792-1867), Pierre Royer Collard (1763-1845) và François Guizot (1787-1874) lại hiểu rằng các bộ trưởng chịu trách nhiệm trước nhân dân, và vì thế, họ phải là cơ quan lấy quyết định, và đó là cái giá mà Nhà vua và các nhà bảo hoàng phải trả cho sự bất khả xâm phạm của ngôi quốc vương. Ở đây, rõ ràng Hegel tán đồng cách hiểu của các nhà lập hiến về nguyên tắc bất khả xâm phạm của quốc vương và trách nhiệm điều hành của hành pháp.

- Nếu phương thức nối ngôi được xác định rành mạch – tức, nếu ngai vàng được thừa kế – việc hình thành các phe phái được ngăn ngừa khi ngai vàng vắng chủ; tình hình này từ lâu đã được lưu ý và quả cần như thế để đảm bảo việc truyền ngôi theo thừa kế. Tuy nhiên, phương diện này chỉ đơn thuần là một hệ quả, và nếu được biến thành một *cơ sở* hay *lý lẽ*, nó ắt sẽ hạ thấp sự tôn nghiêm [của quốc vương] xuống lĩnh vực của việc “lý sự”, và, bất kể tính chất của sự trực tiếp và tồn tại nội tại tối cao vốn không cần có cơ sở nào, nó không dựa vào Ý niệm về Nhà nước nội tại mà dựa vào một cái gì ở *bên ngoài* nó, dựa vào một số ý tưởng thuộc tính chất hoàn toàn khác, chẳng hạn như sự an lạc của *Nhà nước* hay của *nhân dân*. Từ một sự quy định như thế, tất nhiên có thể thông qua một *medios terminos* [hạn từ trung gian] để suy ra [sự cần thiết của] việc thừa kế, nhưng các hạn từ trung gian khác, rồi các hệ quả khác từ đó cũng đều là có thể cả, và, bằng cách ấy, các hệ quả quá quen thuộc đã được rút ra từ [cái hạn từ trung gian] là *sự an lạc* của nhân dân (*salut du peuple*).
- Vì thế, *chỉ duy có triết học* là có thể xét sự tôn nghiêm [của quốc vương] bằng tư tưởng, vì bất kỳ phương pháp nghiên cứu nào khác với phương pháp tư biện về cái Ý niệm vô hạn và tự đặt cơ sở cho mình này đều thủ tiêu (*aufhebt*) bản tính của sự tôn nghiêm tự-mình-và-cho-mình.
- *Nền quân chủ tuyển cử* ^{(a)(361)} cũng có vẻ là quan niệm *tự nhiên* nhất, nghĩa là, gần gũi nhất với sự nông cạn của tư

(a) Wahlreich / elective monarchy / la monarchie électorale.

(361) Vào thời Hegel, quan niệm về nền quân chủ tuyển cử gắn liền với định chế của “Hoàng đế Romain thần thánh” được chọn từ sáu ứng viên có vị trí thế tập. Có lẽ Hegel cũng nghĩ đến chính thể quân chủ tuyển cử ở Balan (VPR 19 247; VPG 517/427).

tướng, vì nếu quan niệm rằng vị quốc vương phải chăm lo cho công việc và lợi ích của nhân dân thì cũng phải để cho nhân dân chọn lựa người được họ ủy nhiệm cho công việc này, và, chỉ từ sự ủy nhiệm đó mới phát sinh quyền cai trị. Quan niệm này, cũng như sự hình dung về vị quốc vương như là viên công bộc cao nhất⁽³⁶²⁾ hay về một quan hệ khế ước giữa quốc vương và nhân dân v.v... đều xuất phát từ ý chí như là *sự tùy hứng*, *tư kiến* và *sự tùy tiện* của *số đông* – một sự quy định mà như đã nhận xét trước đây [§§182-189 ở trên] là có tầm quan trọng hàng đầu trong xã hội dân sự (hay chỉ mới tìm cách khẳng định mình như thế), nhưng lại không phải là nguyên tắc [cơ bản] của gia đình, lại càng không phải của Nhà nước và hoàn toàn đi ngược lại Ý niệm về đời sống đạo đức.

- Thật ra, tư duy “lý sự” vẫn có thể suy ra từ *các hậu quả* của nền quân chủ tuyển cử để thấy rằng nó là cái tồi nhất của mọi định chế. Nhưng với lối tư duy này, các hậu quả ấy chỉ có vẻ như cái gì *có thể* xảy ra hay *giả định* sẽ xảy ra, trong khi đó, trên thực tế, chúng nằm ngay trong bản chất của định chế này. Thật vậy, trong bản tính của nền quân chủ tuyển cử, khi ý chí *đặc thù* bị biến thành nguồn gốc tối hậu của những quyết định thì có nghĩa rằng thể chế hay hiến pháp trở thành một “*thỏa ước bầu cử*”^{(a)(363)}, tức, thành một sự dâng nộp quyền lực nhà

^(a) Wahlkapitulation / electoral contract / capitulation électorale.

⁽³⁶²⁾ Khẩu hiệu của Fries trong “*Liên bang Đức và Hiến pháp Đức*” (1816) là: “Chỉ duy có Frederick Đại đế xuất hiện và từ ngai vàng tuyên bố rằng quốc vương là *kẻ đệ nhất công bộc* của Nhà nước” (Fries, DBS, 2). Hegel không cho rằng chữ “*đệ nhất công bộc*” là thích hợp danh hiệu của quốc vương (VPR 19 248).

⁽³⁶³⁾ Hegel đã bàn về chỗ yếu của “Đế quốc Romain thần thánh” trong bản thảo thời trẻ, nay thường được gọi là “*Hiến pháp Đức*” (DV). Năm 1356 xác lập hệ thống các ứng cử viên cho Đế quốc Romain thần thánh. Từ khi bầu Charles V vào năm 1519, hoàng đế đã phải chấp nhận một “*thỏa ước bầu cử*”,

nước cho sự tự do làm theo ý mình của ý chí đặc thù, từ đó biến các quyền lực đặc thù của Nhà nước thành tài sản riêng; chủ quyền của Nhà nước bị suy yếu và mất đi, và bản thân Nhà nước bị tan rã từ bên trong và bị phá hoại từ bên ngoài.

Giải thích thêm (G)

Để nắm bắt Ý niệm về quốc vương, thật không đủ khi nói rằng các ông vua là được Trời chỉ định, vì Trời thì đã làm mọi thứ, kể cả cái tồi tệ nhất⁽³⁶⁴⁾. Quan điểm về sự hữu ích cũng không đi đến đâu, vì bao giờ cũng có thể chỉ ra những điều bất lợi. Và lại càng không giúp được gì khi xem chính thể quân chủ là một luật thực định. Bảo rằng tôi có sở hữu là tất yếu, nhưng việc chiếm hữu đặc thù cái này [hay cái kia] là bất tất, và quyền để một cá nhân chiếm giữ cơ quan công quyền cao nhất cũng không khác gì thế, nếu nó được biểu theo một nghĩa trừu tượng và thực định. Thật ra, quyền này hiện diện như một nhu cầu được mọi người cảm nhận và đồng thời như là một nhu cầu của bản thân Sự việc tự-mình-và-cho-mình. Các quốc vương không phải khác người ở sức mạnh thể chất hay tinh thần khiến hàng triệu người chấp nhận họ làm kẻ cai trị. Nhưng cũng thật phi lý khi nói rằng con người đồng ý để bị cai trị bất chấp lợi ích, mục đích và ý định của riêng mình, vì họ không ngu dại như thế; vậy, chính nhu cầu của họ, chính sức mạnh nội tại của Ý niệm buộc họ chấp nhận sự cai trị ấy và giữ họ ở yên trong tình trạng ấy, cho dù họ tỏ ra đối lập lại nó một cách có ý thức. Cho nên, trong khi

thừa nhận quyền tư hữu của các ứng cử viên trong một số cơ quan công quyền cũng như bị hạn chế quyền lực đối nội lẫn đối ngoại (Xem thêm: *Encyclopédie* của Diderot và D'Alambert: *Capitulation impériale*, tập II, tr. 633).

⁽³⁶⁴⁾ Âm chỉ nhận xét sau đây của J. J. Rousseau: “Tôi thừa nhận rằng mọi quyền lực đến từ Thượng đế. Nhưng mọi điều xấu xa cũng đến từ Ngài. Chẳng lẽ điều này có nghĩa rằng cấm người ta không được đi tìm một thầy thuốc để cứu chữa?” (*Du Contrat social/Về khế ước xã hội*, I, Chương 3).

vị quốc vương đứng đầu Nhà nước và là bộ phận của thể chế hay hiến pháp, cần phải nói rằng một dân tộc bị [mức khác] chinh phục thì không đồng nhất mình với vị quốc vương ấy về mặt thể chế. Một cuộc nổi loạn xảy ra trong một địa phương bị chinh phục trong chiến tranh khác hẳn với một cuộc khởi nghĩa trong một Nhà nước được tổ chức tốt. Nhân dân bị chinh phục không nổi dậy chống vị quốc vương của mình, và họ không phạm tội ác chính trị, vì họ không hề liên kết với kẻ cai trị họ dựa vào Ý niệm hay thông qua sự tất yếu nội tại của thể chế, hiến pháp. Đó chỉ là một khế ước chứ không phải là một cộng đồng Nhà nước. "*Je ne suis pas votre prince, je suis votre maître*" [tiếng Pháp: "Ta không phải là vua của các người; ta là thầy của các người"], đó là lời đáp của Napoléon cho các đại biểu tại Erfurt⁽³⁶⁵⁾.

§282

Chủ quyền của quốc vương là nguồn gốc của quyền ân xá^(a) những kẻ phạm tội, vì chỉ có chủ quyền này mới có tư cách hiện thực hóa sức mạnh của Tinh thần, đó là làm cho cái đã xảy ra thành đã không xảy ra và tiêu hủy tội ác bằng cách tha thứ và quên nó đi.

Quyền ân xá là một trong những sự thừa nhận cao nhất về sự tôn nghiêm của Tinh thần.

^(a) Begnadigungsrecht / right to pardon / le droit de grâcier.

⁽³⁶⁵⁾ Sau khi đánh thắng Phổ và Áo, Napoléon gặp Sa hoàng Alexander I ở Erfurt (Đức) vào tháng 10.1808. Đại diện của một số tiểu quốc Đức bị chinh phục hy vọng sẽ được Napoléon nhượng bộ chút ít khi giữ vị trí của thần dân thỉnh cầu hoàng đế. Câu trả lời của Napoléon là cách khéo léo để tránh né.

- Hơn nữa, quyền hạn này là một trong những thẩm quyền trong đó một sự quy định từ lĩnh vực cao hơn được áp dụng vào cho hay được phản tư vào trong một lĩnh vực thấp hơn.
- Nhưng, những sự áp dụng ấy là công việc của ngành khoa học đặc thù, phải làm việc với toàn bộ phạm vi thường nghiệm của đối tượng (Xem: Chú thích trong Nhận xét cho §270).
- Ví dụ khác về những sự áp dụng như thế là việc thu gom vào dưới Khái niệm tội ác (đã bàn ở §§95-102) những xúc phạm đến Nhà nước nói chung hay đối với chủ quyền, sự tôn nghiêm và tính nhân thân của vị quốc vương; những sự xúc phạm ấy, trong thực tế, được xếp vào loại tội ác *cao nhất* và có biện pháp đặc biệt để xử lý chúng.

Giải thích thêm (H)

Ân xá là việc xóa hình phạt nhưng không phải là thủ tiêu công lý hay pháp luật. Ngược lại, pháp luật vẫn tiếp tục được áp dụng và cá nhân được ân xá vẫn là một kẻ phạm tội; sự ân xá không tuyên bố rằng người ấy đã không phạm một tội ác. Còn việc thủ tiêu (Aufhebung) [bản thân] hình phạt có thể do tôn giáo thực hiện, vì cái xảy ra có thể được làm cho trở thành đã-không-xảy ra ở trong Tinh thần bởi bản thân Tinh thần⁽³⁶⁶⁾. Nhưng, trong chừng mực việc này được thực hiện ở trong thế gian này, nó chỉ có thể có trong sự tôn nghiêm [của quốc vương] và chỉ là đặc quyền của sự quyết định không cần có lý do [của quốc vương].

⁽³⁶⁶⁾ Xem thêm Nhận xét sau đây của Hegel trong *Hiện tượng học Tinh thần* (PhG 667): “Tinh thần, trong sự xác tín tuyệt đối về chính mình, là chủ nhân đứng trên mọi việc làm và hiện thực, và có thể cắt đứt chúng, làm cho chúng như thể đã không hề xảy ra”.

§283

Mômen *thứ hai* ở trong quyền lực của quốc vương là mômen của tính *đặc thù* hay của nội dung nhất định và việc thu gom nó vào dưới cái phổ biến. Trong chừng mực mômen này có được một sự hiện hữu (Existenz), nó thể hiện trong các cơ quan tư vấn tối cao và trong những cá nhân đảm trách việc ấy. | Những cá nhân này trình lên quốc vương nội dung của những công việc hiện hành của Nhà nước hay những quy định pháp lý cần thiết do những nhu cầu đang có, cùng với những phương diện *khách quan*, các lý do để quyết định, những đạo luật có liên quan, những tình huống v.v... Việc bổ nhiệm *những cá nhân* cho công việc này cũng như việc bãi nhiệm họ là nằm trong thẩm quyền của ý chí tự do không bị hạn chế của quốc vương, vì những cá nhân ấy có quan hệ trực tiếp với quốc vương⁽³⁶⁷⁾.

§284

Những yếu tố có thể *quy trách nhiệm* – tức, những yếu tố có thể có bằng chứng khách quan và những lời tư vấn độc lập với ý chí

⁽³⁶⁷⁾ Xem thêm Nhận xét sau đây của Hegel trong các bài giảng ở Heidelberg năm 1817-1818: “Các bộ trưởng phải do quốc vương lựa chọn và quốc vương cũng có thể lựa chọn mọi viên chức khác, nhưng chỉ có quyền miễn nhiệm các bộ trưởng mà thôi... Các tầng lớp (Stände) thuộc khu vực lợi ích đặc thù đòi hỏi rằng quốc vương phải xử lý đúng đắn, phải chọn các bộ trưởng trên cơ sở tài năng, đức hạnh, sự nghiêm chỉnh và sáng suốt. Thái tử nhiếp chính [của nước Anh, về sau là vua Georg V, cầm quyền trong thời gian vua cha George III bị bệnh] có bạn bè trong đảng đối lập và có kẻ thù trong nội các, nhưng cũng không thể bổ nhiệm bạn bè làm bộ trưởng. Cũng thế, nội các Pháp [năm 1817, dưới thời vua Louis XVIII] gồm toàn những kẻ thù của hoàng gia. Các ví dụ ấy cho thấy việc chọn bộ trưởng trong một chính thể quân chủ lập hiến tốt đẹp không phải là việc làm tùy tiện của kẻ cai trị” (VPR 17 166-167).

cá nhân của quốc vương – chính là các phương diện *khách quan* của sự quyết định như là việc hiểu biết về nội dung và tình huống, cơ sở pháp lý và các cơ sở quy định khác. | Đối với những vấn đề này thì chỉ các cơ quan tư vấn và những thành viên mới bị quy kết trách nhiệm⁽³⁶⁸⁾. Còn sự tôn nghiêm của quốc vương – như là tính chủ thể tối hậu của sự quyết định – đứng lên trên mọi sự quy kết trách nhiệm về những việc làm của chính phủ.

§285

Mômen *thứ ba* trong quyền lực của quốc vương liên quan đến cái phổ biến tự-mình-và-cho-mình, hiện diện một cách chủ quan trong *lương tâm* của quốc vương và một cách khách quan trong *hiến pháp* và *pháp luật* xét như một cái *toàn bộ*. Trong chừng mực đó, quyền lực của quốc vương tiên-giả định các mômen khác cũng giống như từng mỗi mômen đều lấy quyền lực này làm điều kiện tiên quyết.

§286

Sự bảo đảm khách quan cho quyền lực của quốc vương và cho sự tiếp nối hợp pháp ngôi vua bằng sự thừa kế v.v... nằm trong sự kiện rằng: giống như lĩnh vực này có hiện thực của riêng nó, phân biệt với hiện thực của các mômen được quy định một cách hợp-lý tính khác, thì các mômen khác này cũng có những quyền hạn và nghĩa vụ của riêng mình tương ứng với sự quy định của mình. Mỗi thành viên [của cái toàn bộ], trong khi bảo tồn mình một cách độc lập (*für sich*), thì cũng bảo tồn các thành viên khác trong tính cách riêng của họ ở trong một sinh thể hữu cơ hợp-lý tính.

⁽³⁶⁸⁾ Về việc quy kết trách nhiệm cho viên chức hành pháp, Xem: §280 ở trên.

Một trong những thành tựu gần đây của lịch sử là đã phát triển chính thể hay hiến pháp quân chủ tới chỗ sự liên tục về thừa kế ngôi vua được đặt vững chắc trên chế độ con trai trưởng. | Như thế, nền quân chủ đã quay trở lại với nguyên tắc gia trưởng có nguồn gốc lịch sử, mặc dù ngày nay nó có một sự quy định cao hơn, qua đó quốc vương là đỉnh cao tuyệt đối của một Nhà nước đã được phát triển một cách hữu cơ. Thành tựu này là cực kỳ quan trọng cho sự tự do công cộng và cho một hiến pháp hợp-lý tính, mặc dù nó vẫn thường được hiểu ít nhất – như trước đây đã có lưu ý – tuy với sự tôn trọng. Thật thế, lịch sử của chủ nghĩa chuyên chế và của các chính thể quân chủ đơn thuần mang tính phong kiến của các thời trước đây là một chuỗi kế tục của các sự nổi loạn, các hành vi bạo lực của kẻ cai trị, các cuộc nội chiến, sự sụp đổ của các ông hoàng và các triều đại, và kết quả là sự hoang tàn và hủy hoại cả bên trong lẫn bên ngoài. | Lý do cho việc này là ở chỗ: trong tình hình như thế, việc phân chia công việc chính trị là đơn thuần máy móc, với những bộ phận khác nhau được phân phối cho các chư hầu, các quan tổng trấn v.v..., khiến cho sự khác biệt giữa các bộ phận này không phải là sự khác biệt về sự quy định và hình thức mà là ít hay nhiều quyền lực hơn. Do đó, mỗi bộ phận *chỉ lo cho bản thân mình*, và khi làm như thế, nó chỉ tăng cường quyền lực của mình chứ không cùng với những bộ phận khác và có bên trong chính mình *đầy đủ các mômen cần thiết* cho sự độc lập-tự tồn. [Ngược lại], trong một quan hệ hữu cơ, các đơn vị không phải là các bộ phận mà là các thành viên, và mỗi thành viên bảo tồn những thành viên khác trong khi thực hiện chức năng *của chính mình*; mục đích thực thể và sản phẩm của mỗi thành viên là nhằm duy trì các thành viên *khác* trong khi đồng thời duy trì *bản thân mình*. Các sự đảm bảo cần thiết, hoặc cho sự liên tục của việc thừa kế ngôi vua và quyền lực của quốc vương nói chung, hoặc cho việc thực thi công lý, pháp luật, sự tự do công cộng v.v... đều được thỏa ứng *bằng những định chế*. Các yếu tố như là lòng yêu nhân

dân, tính cách, lời tuyên thệ, sự cưỡng chế v.v... có thể được xem như là các sự đảm bảo *chủ quan*, nhưng khi ta bàn đến chính thể hay hiến pháp, ta chỉ quan tâm duy nhất đến những đảm bảo *khách quan* hay *những định chế*, tức, với những mômen liên kết với nhau một cách hữu cơ và làm điều kiện cho nhau. Vì thế, sự tự do công cộng nói chung và sự liên tục của việc thừa kế ngôi vua đảm bảo hỗ tương cho nhau, và sự nối kết này là tuyệt đối, bởi sự tự do công cộng là *hiến pháp hợp-lý tính*, còn tính cách thừa kế trong quyền lực của quốc vương, như đã chứng minh, là *mômen mặc nhiên, cố hữu* ở trong Khái niệm về nó.

b. Quyền hành pháp

§287

Việc thực thi và áp dụng các quyết định của quốc vương, và, nói chung, việc tiếp tục thực hiện và giữ vững các quyết định, các luật lệ, định chế và tổ chức đã có vì các mục đích chung v.v... được phân biệt với bản thân các quyết định. Nói chung, nhiệm vụ *thâu gồm* này là thuộc về quyền *hành pháp*. | Quyền hành pháp bao gồm cả *quyền tư pháp* và *cảnh sát*, tức các quyền có quan hệ trực tiếp hơn đến các công việc đặc thù của xã hội dân sự, và khẳng định lợi ích phổ biến bên trong những lợi ích [đặc thù] này.

§288

Những lợi ích chung *đặc thù* nằm bên trong xã hội dân sự và nằm bên ngoài lợi ích phổ biến của Nhà nước – như là lợi ích tự-mình-và-cho-mình (Xem §256) – được các *hiệp hội* quản trị

(Xem: §251), vì các hiệp hội đại diện cho các cộng đồng và các ngành nghề^(a) và các tầng lớp^(b) khác nhau với đội ngũ gồm những cơ quan thẩm quyền, những người giám sát, những quản trị viên v.v... Một mặt, công việc của những quản trị viên này là chăm lo cho *sự tư hữu* và *những lợi ích* của các lĩnh vực *đặc thù* nói trên, và, về phương diện ấy, quyền uy hay uy tín của họ dựa một phần trên sự tin cậy của những người cùng tầng lớp và đồng đẳng. Mặt khác, các nhóm này phải phục tùng những lợi ích cao hơn của Nhà nước. Vì thế, việc nắm giữ các vị trí trong các cơ quan ấy, nói chung, là sự pha trộn giữa bầu phiếu phổ thông của các thành viên liên quan và sự xác nhận, quy định của cấp quyền lực cao hơn⁽³⁶⁹⁾.

§289

Bên trong các quyền hạn đặc thù ấy, nhiệm vụ *giữ vững pháp luật* và *các lợi ích phổ biến của Nhà nước* cũng như nhiệm vụ đưa các quyền ấy về trở lại với cái phổ biến cần phải do những đại biểu của quyền hành pháp thực hiện, gồm các *quan chức Nhà nước*^(c) và các cơ quan tư vấn cao hơn. Các cơ quan tư vấn này nhất thiết phải làm việc với nhau thành từng nhóm và đều hội

(a) Gewerbe / professions / corps des métiers; (b) Stände / estates / états; (c) Staatsbeamten / executive civil servants / les fonctionnaires exécutives.

(369) Ở đây, Hegel tán thành cải cách của Stein vào năm 1807-1808, thành lập chính quyền địa phương từ các hội đồng sở tại:

“Cơ quan hành chính địa phương phải là lĩnh vực của sự tự quản và của những viên chức được bầu. Sáng kiến này dựa trên việc quản lý hành chính hiện hữu của các “quận nông thôn”: người quản lý hành chính ở đây là đại diện và được các tầng lớp ở nông thôn bầu ra và đồng thời là công chức được hoàng gia bổ nhiệm” (Friedrich Meinecke, *Thời đại giải phóng nước Đức, 1795-1815* (1906, tr. 74)).

tự lại nơi các vị cầm đầu tối cao thường xuyên tiếp xúc với bản thân quốc vương⁽³⁷⁰⁾.

Giống như xã hội dân sự là đấu trường của lợi ích cá nhân riêng tư của mọi người chống lại mọi người⁽³⁷¹⁾, thì ở đây ta có sự xung đột giữa các lợi ích riêng tư với những công việc đặc thù của cộng đồng, và giữa cả hai cái trên gộp lại với quan điểm cao hơn và mệnh lệnh của Nhà nước. Tinh thần của hiệp hội – nảy sinh khi các lĩnh vực đặc thù có được sự thừa nhận hay thẩm quyền pháp lý – bây giờ đồng thời được chuyển hóa từ bên trong thành Tinh thần của Nhà nước, vì nó tìm thấy trong Nhà nước phương tiện để duy trì các mục đích đặc thù của mình. Đó là bí mật của chủ nghĩa yêu nước của những người công dân theo nghĩa rằng họ biết Nhà nước như là thực thể [hay bản thể] của mình, vì chính Nhà nước là kẻ bảo tồn các lĩnh vực đặc thù, sự thừa nhận pháp lý, quyền uy lẫn phúc lợi của họ. Việc *cái đặc thù bắt nguồn từ cái phổ biến* đã được bao hàm một cách *trực tiếp* ở trong tinh thần của hiệp hội, thì cũng chính *trong* tinh thần này ẩn chứa sự sâu sắc và sức

⁽³⁷⁰⁾ Ở đây cũng thế, quan niệm của Hegel về hành pháp cũng được cấu trúc dựa theo các cải cách của Stein:

“Stein yêu cầu thay chính quyền nội các [văn phòng của quốc vương] bằng một hệ thống các bộ trưởng. Hội đồng bộ trưởng làm việc trực tiếp với quốc vương để ra các quyết định quan trọng chứ không giao cho văn phòng của quốc vương nữa. Không phải quá đáng khi xem các đề nghị cải cách của Stein là một cuộc phản kháng của bộ máy quan lại chống lại sự cai trị chuyên chế trước nay, như là bước chuẩn bị cho việc quá độ dứt khoát từ nền quân chủ chuyên chế sang nền quân chủ lập hiến... Stein còn du nhập các cải cách cơ bản khác nữa về vị trí của các bộ trưởng: họ không còn quản trị các tỉnh riêng lẻ mà chịu trách nhiệm về từng lĩnh vực trong phạm vi toàn quốc. Các bộ sẽ được chia thành: nội vụ, tài chính, ngoại giao, quốc phòng và tư pháp” (F. Meinecke, *Sđd*, tr. 70-72).

⁽³⁷¹⁾ Âm chỉ sự mô tả của Hobbes về tình trạng tự nhiên như “chiến tranh của tất cả chống lại tất cả” (*Leviathan* I, Chương 13).

mạnh mà Nhà nước có thể tìm thấy trong *tâm thế* [của những cá nhân]. Việc quản trị các công việc của hiệp hội bởi các người lãnh đạo hiệp hội thường không thích đáng lắm, vì mặc dù họ sành sỏi và có trước mắt những lợi ích và công việc riêng biệt của chính mình, họ lại không nắm bắt được đầy đủ sự nối kết giữa chúng với những điều kiện xa hơn cũng như với quan điểm phổ biến. | Ngoài ra, nhiều tình huống khác cũng gây hiệu quả tương tự, chẳng hạn sự tiếp xúc nhau quá thân mật và sự bình đẳng giữa người quản trị và những người lẽ ra phải là cấp dưới của họ, đó là chưa nói đến nhiều sự phụ thuộc vào những người khác v.v... Lĩnh vực riêng này có thể được xem là bị phó mặc cho mômen của sự *tự do hình thức*, nơi đó việc nhận thức, quyết định và thực thi của cá nhân cũng như những ham mê nhỏ nhặt đều mặc sức tung hoành. | Điều này càng xảy ra nhiều khi những công việc được tiến hành ít hay nhiều hiệu quả ấy càng ít quan trọng so với công việc có tính phổ biến lớn hơn nhiều của Nhà nước, nhất là khi những việc ít quan trọng ấy có quan hệ trực tiếp đến việc thỏa mãn lòng tự ái của cá nhân.

§290

Cũng thế, *việc phân công lao động* (Xem §198) cũng có mặt trong công việc của quyền hành pháp. Theo đó, việc *tổ chức* các cơ quan công quyền đối diện với nhiệm vụ hình thức nhưng khó khăn là vừa phải bảo đảm rằng đời sống dân sự phải được cai quản một cách *cụ thể* từ bên dưới, vì đó là nơi cuộc sống cũng diễn ra một cách *cụ thể*, nhưng đồng thời công việc ấy cũng cần được phân chia ra thành những ban ngành *trừu tượng* do những cơ quan riêng biệt quản lý; những cơ quan này vận hành như những trung tâm khác nhau, nhưng hoạt động của chúng lại vừa

phải hội tụ cả ở cấp thấp nhất lẫn ở trong quyền lực hành pháp cao nhất bằng một tầm nhìn bao quát cụ thể⁽³⁷²⁾.

Giảng thêm (H)

Việc quan trọng nhất của quyền hành pháp là phân chia các chức năng. | Quyền hành pháp làm việc với sự quá độ từ cái phổ biến sang cái đặc thù và cái cá biệt, và các chức năng của nó phải được phân chia phù hợp với các ban ngành khác nhau. Tuy nhiên, khó khăn là ở chỗ bảo đảm rằng chúng đều hội tụ cả ở cấp thấp lẫn ở cấp cao. Bởi, mặc dù quyền hành của cảnh sát và của tòa án chẳng hạn là khác nhau nhưng lại hội tụ trong từng vụ việc đặc thù. Phương sách thường được sử dụng trong những tình huống này là cử ra một Thủ tướng, Phó thủ tướng [trưởng Hội đồng bộ trưởng] và Hội đồng bộ trưởng^(a) để đơn giản hóa cấp cao nhất của chính phủ. Nhưng cách này có hậu quả là mọi việc lại được kiểm soát từ bên trên bởi quyền hành của nội các và các chức năng của nó, như cách nói thông dụng, được tập trung hóa⁽³⁷³⁾. Điều này gắn liền với sự dễ dàng, nhanh chóng và hiệu quả nhất trong việc đề ra các biện pháp vì lợi ích phổ biến của Nhà nước. Một chế độ theo kiểu này đã được Cách mạng Pháp du nhập và sau đó được Napoléon phát triển và vẫn còn tồn tại ở Pháp cho đến ngày nay. Nhưng, mặt khác, nước Pháp lại thiếu các hiệp hội và các tổ chức ở địa phương (Kommunen), tức, thiếu các cơ sở để trong đó các lợi ích đặc thù và phổ biến hội tụ lại với nhau. Đúng là vào thời Trung cổ, các cơ sở này có mức độ độc lập-tự tồn quá lớn khi chúng trở

^(a) Staatskanzler, Premierminister, Ministerkonseils / State Chancellor, Prime Minister, Cabinet Council / un chancelier, un premier ministre, un conseil des ministres.

⁽³⁷²⁾ Xem: §288 và §289 và các chú thích liên quan.

⁽³⁷³⁾ Ở chỗ khác, Hegel cũng phê bình hệ thống của Pháp, trong đó các viên chức địa phương do chính quyền trung ương bổ nhiệm (VPG 537/454).

thành những nhà nước trong một Nhà nước và hành xử một cách cứng cỏi như là những tổ chức độc lập. Nhưng, mặc dù điều này không nên diễn ra, thì vẫn có thể khẳng định rằng sức mạnh thực sự của các Nhà nước là ở trong những cộng đồng địa phương (Gemeinden). Trong chúng, quyền hành pháp đối diện với những lợi ích chính đáng khiến nó phải tôn trọng; và vì lẽ sự quản trị hành chính chỉ có thể khuyến khích những lợi ích như thế – dù cần phải giám sát chúng – nên cá nhân tìm thấy sự bảo vệ cho việc thực hiện những quyền hạn của mình, khiến lợi ích đặc thù của họ gắn chặt với việc bảo tồn cái toàn bộ. Ngày nay đôi khi việc tổ chức luôn được chỉ huy từ bên trên, và dành nhiều nỗ lực cho loại tổ chức này, bất chấp sự thật rằng cấp thấp hơn của số đông xét chung có thể dễ dàng bị bỏ rơi trong tình trạng vô-tổ chức ít hay nhiều. Trong khi đó, điều cực kỳ quan trọng là quần chúng phải được tổ chức lại, vì chỉ có như thế họ mới tạo nên một sức mạnh hay quyền lực; còn nếu không, họ chỉ là một đám ô hợp, một tập hợp lỏng lẻo của những nguyên tử rời rạc. Quyền lực chính đáng chỉ có khi các khu vực cá biệt được tổ chức tốt.

§291

Các chức năng của hành pháp là *khách quan*, bởi, xét riêng nơi bản thân chúng (für sich), các chức năng này, về mặt thực thể, đều đã được quyết định từ trước (Xem: §287); và chúng phải được tiến hành và hiện thực hóa bởi *những cá nhân*. Những cá nhân này đảm nhiệm các cơ quan đặc thù *không phải* do dòng dõi hay tính nhân thân tự nhiên, vì ở đây không có sự liên kết trực tiếp và tự nhiên giữa hai việc. Mômen khách quan trong sứ mệnh của họ chỉ là *tri thức* và *sự chứng minh về năng lực*; sự chứng minh về năng lực này bảo đảm rằng những nhu cầu của Nhà nước sẽ được đáp ứng và là *điều kiện duy nhất* [cho việc bổ nhiệm], đồng thời bảo đảm rằng bất kỳ người công dân nào

cũng có cơ hội để tham gia vào *tầng lớp phổ biến* [của xã hội] [Xem: §205]⁽³⁷⁴⁾.

§292

Nhất thiết phải có *một số lượng bất định* những ứng viên cho một vị trí của cơ quan công quyền, bởi phẩm chất *khách quan* của họ không phải ở trong *tính thiên tài* (như trong nghệ thuật chẳng hạn) và những cống hiến của họ không thể được xác định với sự chắc chắn tuyệt đối. | Việc chọn một cá nhân đặc thù *này* cho một vị trí làm việc, việc bổ nhiệm và giao thẩm quyền giải quyết công việc công là các quyết định chủ quan, trong đó việc nối kết một cá nhân với một cơ quan là hai yếu tố có mối quan hệ luôn bất tất. | Phương diện chủ quan này thuộc về quốc vương với tư cách là quyền lực quyết định và quyền lực tối cao trong Nhà nước.

§293

Các nhiệm vụ đặc thù bên trong Nhà nước được quốc vương chuyển giao cho các cơ quan công quyền tạo nên một phần trong phương diện *khách quan* của chủ quyền mặc nhiên của quốc vương. | Các sự *khác biệt* giữa các nhiệm vụ đặc thù này là ở trong bản tính tự nhiên của Sự việc; và, giống như hoạt động của các cơ quan công quyền là nhằm thực hiện một nghĩa vụ thì chính công việc của họ lại tạo ra một quyền hạn được loại trừ khỏi tính bất tất.

(374) Vào thời Hegel, viên chức cấp cao (dân sự lẫn quân sự) đều chỉ dành riêng cho giới quý tộc. Trong các bài viết thời trẻ, Hegel có vẻ chấp nhận tình trạng này (NR 489/90-100). Nhưng, về sau, ông hoàn toàn tán thành chủ trương cải cách của Stein: “Điều kiện duy nhất để tham gia vào tầng lớp phổ biến là chứng minh năng lực của mình. Vì thế, cần tổ chức các kỳ thi để chứng minh năng lực này” (VPR 17 171).

§294

Cá nhân được bổ nhiệm vào cơ quan công quyền do quyết định của quốc vương (Xem: §292) phải hoàn tất những nhiệm vụ của mình như là hoàn tất phương diện thực thể của vị trí, như là điều kiện của việc được bổ nhiệm. | *Như là một hệ quả* của vị trí thực thể này, việc bổ nhiệm ấy cung cấp cho cá nhân nguồn thu nhập, đảm bảo thỏa mãn tính đặc thù của mình (Xem: §264) và giải phóng hoàn cảnh bên ngoài và hoạt động công vụ khỏi các hình thức của sự lệ thuộc và ảnh hưởng chủ quan⁽³⁷⁵⁾.

Nhà nước không chờ đợi những kiểu phục vụ tùy tiện và tùy hứng (chẳng hạn, quản trị và thực thi công lý bởi những ông quan tòa nay đây mai đó như những hiệp sĩ), bởi bản thân những sự phục vụ ấy là tùy tiện và tùy hứng và bởi những kẻ làm như thế là dành cho mình quyền làm theo chủ kiến riêng hoặc không làm cũng vì những mục đích chủ quan. Đối với công cụ của Nhà nước, cực đoan ngược lại với những ông quan tòa “hành hiệp” ấy là những *quan chức* chỉ thực hiện công việc thuần túy vì bức bách chứ hầu như không thấy có nghĩa vụ lẫn quyền hạn gì hết.

- Thực ra, việc phục vụ Nhà nước đòi hỏi những ai thực thi công vụ phải hy sinh việc thỏa mãn những mục đích chủ quan của mình một cách độc lập và tùy thích, và qua đó mang lại cho họ quyền tìm thấy sự thỏa mãn ở trong việc hoàn thành nghĩa vụ và chỉ ở trong việc này mà thôi. Chính ở đây ta tìm thấy sự liên kết giữa lợi ích phổ biến và lợi ích đặc thù tạo nên Khái niệm về Nhà nước và sự vững chắc nội tại của nó (Xem: §260).

⁽³⁷⁵⁾ Đúng theo các quy định của *Luật phổ thông nước Phổ* điều chỉnh quyền hạn và nghĩa vụ của công chức (Phần 2, Mục 10).

- Cũng thế, quan hệ [của công chức Nhà nước] với cơ quan của mình không phải là quan hệ của *hợp đồng* (Xem: §75), mặc dù có một sự thỏa thuận giữa hai bên. Người công chức không phải được thuê như một nhân viên để làm một công việc ngẫu nhiên đơn độc mà phải biến quan hệ của mình thành mối quan tâm chủ yếu của sự hiện hữu đặc thù và mang tính tinh thần của chính mình. Tương tự như thế, nhiệm vụ người công chức phải thực hiện và được giao phó không phải là một công việc thuần túy cá biệt có tính cách ngoại tại; trái lại, *giá trị* của một công việc như thế là một phẩm tính nội tại, khác biệt với tính chất bên ngoài của nó khiến cho giá trị ấy vẫn chưa bị thương tổn khi điều đã được quy định không được thực hiện. Nhưng nhiệm vụ mà người công chức phải thực hiện, trong tính cách trực tiếp của nó, là một giá trị tự-mình-và-cho-mình. Sự phi pháp (Unrecht) do không thực hiện nhiệm vụ hoặc do vi phạm hiển nhiên (tức do hành vi trái với nhiệm vụ, vì cả hai là cùng một thứ), do đó, là sự vi phạm đối với bản thân nội dung phổ biến (Xem: §95, một phán đoán phủ định vô hạn) và là một sự sơ suất hay thậm chí một tội ác.
- Việc đảm bảo thỏa mãn các nhu cầu đặc thù đã dẹp bỏ sự túng quẫn ngoại tại có thể dẫn dụ ai đó đi tìm phương tiện thỏa mãn chúng bất chấp trách vụ của mình. Những ai được giao phó công vụ phải đi tìm sự bảo vệ trong sức mạnh phổ biến của Nhà nước để chống lại các yếu tố chủ quan khác, đó là chống lại động cơ riêng tư của những người bị cai trị khi lợi ích riêng của họ v.v... bị tổn thương do những quyết định của cái phổ biến chống lại họ.

§295

Việc bảo vệ Nhà nước và những người bị cai trị chống lại sự lạm dụng quyền lực từ phía các cơ quan công quyền và các viên chức của chúng, một mặt, là trách nhiệm trực tiếp của hệ thống cấp

bậc trong bộ máy Nhà nước, nhưng mặt khác, nằm trong thẩm quyền chính đáng của những hội đoàn, những tổ chức địa phương ngăn chặn không cho sự tùy tiện chủ quan của các quan chức được can thiệp vào công việc riêng của mình và bổ sung sự *kiểm soát từ bên dưới* cho sự kiểm soát từ bên trên vốn không thể theo dõi đến tận những hành vi cá nhân.

Cung cách hành xử và trình độ giáo dục của quan chức là điểm giao tiếp giữa luật pháp và những quyết định của cơ quan hành pháp với những cá nhân và được chuyển thành hiện thực. Đây cũng là chỗ mà cả sự hài lòng và tin tưởng của người công dân đối với cơ quan hành pháp lẫn sự thành bại của ý đồ của cơ quan Nhà nước phụ thuộc vào, theo nghĩa rằng *cung cách* thực hiện các ý đồ cũng quan trọng đối với cảm tình và tâm thế của người công dân không khác gì *nội dung* của ý đồ muốn thực hiện, cho dù bản thân nội dung này có thể là nặng nề, khó chịu đối với người dân. Và do tính cách trực tiếp và cá nhân của một sự gián tiếp như thế, nên sự kiểm soát từ bên trên thường chỉ đạt được một phần kết quả, bởi có nhiều trở lực mà chủ yếu là do lợi ích chung của các quan chức câu kết lại thành phe nhóm chống lại cấp trên lẫn dân chúng. Nhu cầu dẹp bỏ các trở lực ấy – nhất là khi các định chế chưa đủ vững mạnh – là lý do cần đến (và cả biện minh cho) sự can thiệp cao hơn của quốc vương (chẳng hạn như Đại đế Friedrich II can thiệp vào trường hợp khét tiếng của người chủ máy xay Arnold⁽³⁷⁶⁾).

⁽³⁷⁶⁾ Ám chỉ cuộc đấu tranh về pháp lý nổi tiếng của Arnold, chủ nhà máy xay ở Züllichan. Arnold không thể trả nổi tiền thuê sau khi bá tước von Schmettau cắt nguồn cung cấp nước cho máy xay để xây một hồ cá. Suốt nhiều năm liền, Arnold chịu bất công cho tới khi Frederick Đại đế đích thân nghe việc này. Ông ủng hộ Arnold và cách chức các pháp quan đã xét xử bất công đối với Arnold.

§296

Tuy nhiên, để cho sự trong sạch, tôn trọng pháp luật và khoan hòa trong cung cách hành xử của các viên chức trở thành *tập tục* thì cần phải có sự giáo dục về *đạo đức* và *trí tuệ*, để làm cái *đối trọng tinh thần* cho tính máy móc trong việc học tập cái gọi là khoa học điều hành, trong việc tập luyện kỹ năng [hành chính] thực hành và trong công việc cụ thể v.v... Song, *độ lớn* của một quốc gia cũng là yếu tố quan trọng, bởi nó sẽ giảm thiểu gánh nặng của mỗi dây ràng buộc gia đình và các sự cam kết riêng tư khác, làm dịu bớt lòng ganh ghét, trả thù và các dục vọng khác v.v... | Khi người ta bận bịu với những lợi ích to tát trong lòng một Nhà nước rộng lớn thì các phương diện chủ quan ấy sẽ bị đẩy xuống hàng thứ yếu, bởi người ta đã trở nên quen thuộc với nhân quan và những công việc liên quan đến lợi ích phổ biến.

§297

Những thành viên của chính phủ và đội ngũ công chức hình thành nên bộ phận chính yếu của *tầng lớp trung lưu*, hiện thân cho trí tuệ được đào luyện và ý thức pháp luật của quần chúng. Các định chế có thể ngăn cản không cho tầng lớp này chiếm vị trí cô lập của một giới quý tộc và sử dụng trình độ giáo dục và kỹ năng như là phương tiện để thống trị, đó chính là vị quốc vương tác động lên nó *từ bên trên* và quyền hạn của những hội đoàn tác động lên nó *từ bên dưới*.

Chính đã bằng cách này mà việc quản trị và thực thi công lý – mục đích của nó là lợi ích chính đáng của mọi cá nhân – đã từng bị chuyển thành công cụ để thủ lợi và thống trị, bởi kiến thức về pháp luật nấp đằng sau sự uyên bác và tiếng nước

ngoài, còn kiến thức về quy trình tố tụng nấp đằng sau những thủ tục cực kỳ phiền toái.

Giảng thêm (H, G)

Tầng lớp trung lưu, trong đó có những viên chức Nhà nước, có ý thức chính trị và có trình độ giáo dục nổi bật nhất. Vì thế, tầng lớp này cũng là trụ cột của Nhà nước về phương diện tính tôn trọng pháp luật và trí tuệ. Vì thế, Nhà nước nào không có tầng lớp trung lưu thì vẫn chưa đạt đến cấp độ cao. Chẳng hạn, nước Nga là một khối quần chúng làm nông nô, còn một nhóm khác thì cai trị. Xây dựng cho được tầng lớp trung lưu là quan tâm chính yếu của Nhà nước, nhưng điều này chỉ làm được trong một tổ chức đúng nghĩa như ta đã thấy, đó là thông qua quyền tồn tại chính đáng của những giới đặc thù, tương đối độc lập, và thông qua một giới viên chức mà sự tùy tiện của nó chịu thất bại trước những định chế chính đáng như thế. Hành động tương ứng với pháp quyền phổ biến và tập quán của hành động như thế là kết quả của sự đối lập do những giới độc lập-tự tồn nơi chính mình mang lại.

c. Quyền lập pháp

§298

Quyền lập pháp làm việc với những điều luật xét như những điều luật, trong chừng mực chúng cần thiết phải được tiếp tục quy định, và với những sự vụ nội bộ của Nhà nước mà về nội dung là có tính phổ biến. Bản thân quyền lực lập pháp là một bộ phận của hiến pháp và lấy hiến pháp làm tiền đề, nhưng bản thân hiến pháp là tự-mình-và-cho-mình, nằm bên ngoài lĩnh vực mà quyền lập pháp có thể quy định một cách trực tiếp; nhưng hiến pháp lại tiếp tục phát triển thông qua sự tiếp tục phát triển của

luật pháp và tính chất tiến bộ dần dần của những sự vụ phổ biến của Nhà nước.

Giải thích thêm (H)

Hiến pháp phải tự-mình-và-cho-mình là nền tảng vững chắc và có hiệu lực để quyền lập pháp đặt cơ sở lên trên ấy, và vì thế, hiến pháp không phải là cái gì trước hết phải được lập ra. Như thế, hiến pháp tồn tại nhưng, về bản chất, là đang trở thành, nghĩa là, nó trên đường phát triển. Sự phát triển tiến lên này là một sự biến đổi, nhưng diễn ra âm thầm và không mang hình thức của sự biến đổi. Chẳng hạn, ở Đức, nếu ban đầu nguồn lực [tài sản] của những ông hoàng và gia đình họ là tài sản tư nhân, nhưng rồi được biến đổi – mà không có xung đột hay đề kháng – thành “khu vực hoàng gia”, tức thành nguồn lực của Nhà nước, điều này sở dĩ xảy ra là vì các ông hoàng cảm thấy nhu cầu duy trì nguyên trạng tài sản của mình và đòi hỏi sự đảm bảo từ tiểu quốc của mình cũng như từ các tầng lớp (Stände) trong tiểu quốc ấy. Vì thế, tiểu quốc và các tầng lớp cũng tham gia bằng cách ấy vào việc bảo tồn các tài sản nói trên, khiến cho các ông hoàng không còn có quyền kiểm soát độc quyền đối với chúng nữa. Tương tự như vậy, trước kia, Hoàng đế là một quan tòa rong ruổi khắp đế quốc của mình để ban phát công lý. Rồi sự tiến bộ (đơn thuần bề ngoài) của nền văn hóa giáo dục tạo ra sự cần thiết khách quan khiến Hoàng đế ngày càng phải nhường công việc này lại cho cơ quan tư pháp, dẫn đến việc trao quyền tư pháp từ đích thân Hoàng đế sang cho các pháp quan⁽³⁷⁷⁾. Như thế, các điều kiện tiến triển có

⁽³⁷⁷⁾ Trước 1495, Hoàng đế “Romain thần thánh” đích thân đảm trách việc xử án thông qua “Tòa án triều đình” (Reichshofgericht). Vào năm ấy, bắt đầu cuộc vận động cải cách do Tổng giám mục Berthold von Henneberg ở Mainz (1484-1504) cầm đầu, lập ra “Viện tư pháp của đế chế” (Reichskammengericht) không do đích thân hoàng đế Maximilian I (trị vì 1493-1519) kiểm soát. Hoàng đế chỉ bổ nhiệm chánh án và hai thẩm phán,

về ngoài hòa bình và không được ai lưu ý, với kết quả là hiến pháp hay thể chế đã thay đổi hoàn toàn tính chất của nó sau một thời gian dài.

§299

Các vấn đề này càng được quy định chính xác hơn trong chừng mực liên quan đến những cá nhân, theo hai phương diện sau đây:

- a) trong quan hệ với những lợi ích mà Nhà nước cho họ hưởng;
và
- b) trong quan hệ với những công việc mà họ phải làm cho Nhà nước.

Cái trước bao gồm *những điều khoản thuộc luật dân sự* nói chung, những quyền hạn của các cộng đồng và các hiệp hội, mọi tổ chức có tính hoàn toàn phổ biến; và, một cách gián tiếp (Xem: §298) bao gồm hiến pháp như một cái toàn bộ. Nhưng, về những nghĩa vụ phải làm cho Nhà nước, thì chỉ khi chúng được thể hiện bằng *tiền* như là *giá trị* hiện tồn và phổ biến của hiện vật và dịch vụ, chúng mới có thể được xác định một cách công bằng, và đồng thời qua đó, công việc và dịch vụ *đặc thù* mà cá nhân có thể thực hiện đều được thông qua ý chí tùy thích của mình.

Có thể phân biệt khái quát giữa *đối tượng* của một sự ban bố luật pháp phổ biến với những gì dành cho việc *quy định* của các cơ quan hành chính hay các loại điều chỉnh của chính quyền. | Cái trước chỉ bao gồm những gì hoàn toàn có tính phổ biến về nội dung – tức những quy định pháp luật –, trong khi

còn tăng lớp quan lại cỡ mười sáu “phó thẩm phán”. Từ 1648, số lượng các “phó thẩm phán” đã tăng hơn năm mươi người (Xem: J. Zophy, chủ biên: *The Holy Roman Empire*, tr. 232-234). (dẫn theo H. B. Nisbet).

cái sau bao gồm cái đặc thù cũng như những cách thức và phương tiện để các biện pháp được *thực thi*. Tuy nhiên, sự phân biệt này không hoàn toàn xác định, bởi, để trở thành một đạo luật thì nó phải nhiều hơn là một mệnh lệnh chung chung (như chẳng hạn “Người không được giết người!”). Xem: *Nhận xét* cho §140), nghĩa là, nó phải là *xác định* trong bản thân nó, song nó càng có tính xác định bao nhiêu, thì nội dung của nó càng dễ có khả năng được thực thi bấy nhiêu. Nhưng, đồng thời, một sự quy định càng đi quá xa thì sẽ mang lại cho đạo luật một phương diện thường nghiệm ắt nhất thiết phải bị thay đổi khi đạo luật được thực thi trong thực tế, và điều ấy ắt sẽ làm hỏng tính chất của nó như là một đạo luật. Điều mặc nhiên trong sự thống nhất hữu cơ của các quyền lực Nhà nước đó là: có *một và cùng một* Tinh thần khẳng định cái phổ biến và Tinh thần ấy mang cái phổ biến đến hiện thực nhất định bằng cách thực thi nó.

- Điều đáng chú ý đầu tiên đó là Nhà nước *không* đòi hỏi những lao dịch trực tiếp từ kỹ năng, sở hữu, hoạt động và tài năng [của người công dân] cũng như từ vô số *nguồn lực* mà họ có và đồng thời gắn liền với tâm thế [của những người sở hữu chúng] mà chỉ đòi hỏi *một* nguồn lực duy nhất dưới dạng *tiền tệ*. (Việc phục vụ trong yêu cầu quốc phòng chống lại những kẻ thù của Nhà nước thuộc về các nghĩa vụ sẽ bàn ở sau). Trong thực tế, *tiền tệ* không phải là *một* nguồn lực *đặc thù* trong số những nguồn lực khác, trái lại, nó là phương diện phổ biến của tất cả chúng, trong chừng mực chúng tự thể hiện ra trong một sự tồn tại-hiện có (Dasein), trong đó chúng có thể được hiểu như *một vật*. Chỉ ở trong cái ngoại tại cực điểm này mà tính quy định về *lượng*, và qua đó, sự công bằng và sự bình đẳng về sự đóng góp mới có thể [lượng định] được.
- Platon, trong “*Nhà nước Cộng hòa*” của ông, dành quyền cho những người bên trên [“những vệ binh”] phân phối những cá nhân vào các tầng lớp khác nhau và quy định những lao dịch

đặc thù mà họ phải thực hiện (Xem: *Nhận xét* cho §185). Trong các chế độ quân chủ phong kiến, các dịch vụ đòi hỏi nơi các chư hầu cũng rất bất định, nhưng các chư hầu này cũng còn phải phục vụ trong năng lực *đặc thù* của họ, chẳng hạn, như làm quan tòa. Các lao dịch ở phương Đông và Ai Cập gắn liền với những công trình kiến trúc đồ sộ v.v... cũng có tính cách *đặc thù* như thế. Trong các hoàn cảnh đó, khi còn vắng bóng nguyên tắc về *sự tự do chủ quan*, thì hoạt động thực thể của cá nhân (nội dung của nó bao giờ cũng có tính *đặc thù*) được trung giới bởi ý chí *đặc thù* của chính mình. Quyền hạn này không thể được hưởng cho tới khi đòi hỏi phục vụ được thể hiện bằng giá trị phổ biến [tiền tệ], và bản thân việc này là lý do tại sao đã dẫn tới sự biến đổi.

Giảng thêm (H)

Hai phương diện của biến pháp liên quan đến các quyền hạn và nghĩa vụ đóng góp của những cá nhân. Về nghĩa vụ đóng góp, hầu như ngày nay tất cả đều được quy thành tiền. Chỉ có nghĩa vụ quân sự là còn đòi hỏi sự cống hiến đích thân của người dân. Vào thời xưa, các yêu sách đặt ra cho cá nhân là có tính cụ thể, và họ bị gọi đi lao động dựa theo tài khéo của mỗi người. Ngày nay, Nhà nước mua những gì mình cần. Điều này thoạt nhìn có vẻ là một phương thức trù tuợng, khô cứng, vô hồn, và thậm chí còn có vẻ như Nhà nước đã trở nên suy đồi nếu nó vừa lòng với những đóng góp trù tuợng. Thế nhưng, điều mặc nhiên trong nguyên tắc của Nhà nước hiện đại là ở chỗ: mọi hành động của cá nhân cần phải được trung giới bởi ý chí của chính mình. Tuy nhiên, sự công bằng của sự bình đẳng có thể đạt được một cách hiệu quả hơn nhiều bằng phương tiện tiền tệ. Còn nếu khác đi, chẳng hạn nếu tiêu chuẩn là năng lực cụ thể thì cá nhân có tài năng ắt sẽ phải bị đóng góp nhiều hơn là kẻ không có tài năng. Song, chính việc mỗi người chỉ bị đòi hỏi đóng góp những gì mình có thể đóng góp là một dấu hiệu cho thấy sự tự do cộng đồng đã được tôn trọng.

§300

Trong quyền lập pháp xét như một toàn bộ, trước hết, hai mômen có phần tác động của mình, đó là: mômen *quân chủ* như là quyền lực của sự quyết định tối hậu, và thứ hai là *quyền hành pháp* như mômen tư vấn, có kiến thức cụ thể và tầm nhìn bao quát về cái toàn bộ với nhiều phương diện khác nhau của nó cũng như các nguyên tắc hiện thực đã được xác lập trong nó, và kiến thức về những nhu cầu của quyền lực Nhà nước nói riêng. Yếu tố (Element) sau cùng [trong quyền lập pháp] chính là *các Tầng lớp (Stände)*.

Giải thích thêm (H, G)

Một trong những quan niệm sai lầm về Nhà nước là cho rằng các thành viên của hành pháp cần được loại ra khỏi các cơ quan lập pháp như đã xảy ra, chẳng hạn, trong Quốc hội lập hiến [của Pháp] ⁽³⁷⁸⁾. Ở nước Anh, các bộ trưởng phải là các thành viên của Nghị viện và điều ấy là đúng đắn, vì những ai

⁽³⁷⁸⁾ Thành viên của hành pháp bị loại ra khỏi mọi chức năng lập pháp là dựa theo Chương 3, §4 của Hiến pháp Cách mạng Pháp năm 1791. Đây là chủ trương của J. J. Rousseau, theo đó chính quyền hay hành pháp – có chức năng áp dụng luật vào các trường hợp đặc thù – phải được phân biệt với cơ quan nắm chủ quyền, tức nhân dân, làm ra luật (các nhà lãnh đạo Cách mạng Pháp hiểu đó là những đại biểu của nhân dân) (*Về kế ước xã hội*, III, Chương I). Hegel đề nghị cho phép hành pháp có tham gia vào lập pháp, không phải với tư cách là thành viên đại biểu của các tầng lớp (như mô hình nước Anh) mà chỉ ở chức năng cố vấn và đưa ra sáng kiến luật. Trong đề nghị hiến pháp cho Württemberg, được Hegel tán thành, hoàng gia (thông qua hành pháp) có quyền đưa ra mọi sáng kiến về luật, nhưng đại biểu các tầng lớp có quyền phủ quyết mọi sự lập pháp nào tác động đến tự do cá nhân, sở hữu hay hiến pháp. Đồng thời, đại biểu các tầng lớp cũng có quyền đệ trình sáng kiến luật lên hoàng gia; nếu bị bác, Hoàng gia phải giải thích lý do (LW 470/253).

tham gia chính phủ thì phải liên kết với quyền lập pháp chứ không phải đối lập lại nó. Quan niệm về cái gọi là sự độc lập của các quyền lực chứa đựng sai lầm cơ bản khi giả định rằng các quyền lực cần phải độc lập với nhau, thậm chí hạn chế nhau. Nhưng, nếu chúng độc lập với nhau thì sự thống nhất của Nhà nước – vốn là đòi hỏi cao nhất – sẽ bị thủ tiêu (*aufgehoben*)⁽³⁷⁹⁾.

§301

Vai trò [hay sự quy định] của các tầng lớp là được lợi ích [hay công cuộc] phổ biến vào sự hiện hữu (*Existenz*) không chỉ *tự-mình* mà còn *cho-mình*, nghĩa là, chuyển thành sự hiện hữu cho mômen của sự tự do hình thức chủ quan, cho ý thức công cộng như là *tính phổ biến thường nghiệm* vào trong nhân quan và tư tưởng của số đông.

Chữ “số đông nhất” hay “nhiều nhất” (Hy Lạp: *oi polloi*) biểu thị tính phổ biến thường nghiệm chính xác hơn là chữ “tất cả” hay “mọi người” quen dùng. Bởi, nếu muốn nói rằng lẽ đương nhiên trong chữ “tất cả mọi người” này ít nhất ta cũng không kể đến trẻ em và phụ nữ v.v..., thì lẽ đương nhiên cũng không nên dùng chữ “tất cả” rất xác định để chỉ một cái hoàn toàn không xác định⁽³⁸⁰⁾.

⁽³⁷⁹⁾ Xem Nhận xét và Giảng thêm cho §272.

⁽³⁸⁰⁾ Vào thời Hegel, quyền bầu cử ở Châu Âu (nếu có) không chỉ bị giới hạn ở nam giới mà còn ở tài sản hay năng lực nghề nghiệp. Trong số những người ủng hộ việc du nhập các định chế đại diện ở những nơi chưa có, hầu hết đều tán thành việc hạn chế này. Chẳng hạn, trong dự thảo hiến pháp cho Württemberg (quê nhà của Hegel), cử tri phải đủ 25 tuổi và có thu nhập tối thiểu là 200 “Gulden” [đơn vị tiền tệ thời Hegel] (LW 470/253). Hegel ủng hộ điều khoản này, mặc dù xem quy định về tài sản là “không quan trọng” (LW

- Trong thực tế, có vô số những quan niệm và cách nói thiên lệch và sai lầm về “nhân dân”, “hiến pháp” [chính thể] và “các tầng lớp” đang tràn ngập trong dư luận khiến thật khó liệt kê, khảo sát và đính chính chúng cho đầy đủ. Khi nói về sự cần thiết hay ích lợi của các tầng lớp tham gia cải tiến luật pháp, quan niệm đầu tiên thường có nơi ý thức thông thường là: những đại biểu do chính nhân dân cử ra hay bản thân nhân dân bao giờ cũng *phải* là những người *hiếu tốt nhất* những gì có lợi cho mình và, không nghi ngờ gì, chính họ là những người quyết tâm nhất trong việc thực hiện điều ấy. Thế nhưng, đối với vế trước, điều ngược lại mới đúng, bởi nếu chữ “nhân dân” biểu thị một bộ phận đặc thù trong những thành viên của một Nhà nước, thì chính loại công dân này là những người *không biết gì về ý chí của chính mình*. Để biết được điều mình muốn, và hơn thế, để biết ý chí tự-mình-và-cho-mình, tức, lý tính, thực sự muốn gì, đó phải là kết quả của một sự hiểu biết và thức nhận sâu sắc, và chính điều này là cái mà “nhân dân” thiếu nhất.
- Chỉ cần một chút suy nghĩ cũng thấy ngay rằng sự đảm bảo mà các tầng lớp mang lại cho sự an lạc phổ biến và sự tự do công cộng không nằm trong bất kỳ sự thức nhận đặc thù nào của các tầng lớp, vì lẽ những viên chức cấp cao nhất của Nhà nước nhất định phải có sự thức nhận sâu hơn và bao quát hơn về bản tính của những định chế và nhu cầu của Nhà nước, cũng như thông thạo hơn về các chức năng của nó, biết cách xử lý

481/262). Trước đó, Kant cho rằng tư cách của người công dân “tích cực” cần được giới hạn nơi những người “*làm chủ chính mình*” trong nghề nghiệp, tức không chỉ loại trừ phụ nữ, trẻ em mà cả những người phụ thuộc, lao động ăn lương và tá điền (RL §46, 313-315/78-80). Lý do chính yếu cho các sự giới hạn ấy là ý tưởng cho rằng những ai lệ thuộc vào người khác về *kinh tế* thì sẽ bị bó buộc bỏ phiếu theo lệnh chủ, như thế là không trung thực và vì thế, không cần thiết phải mở rộng quyền bầu cử cho họ.

tốt hơn với chúng, nên họ mới là những người có năng lực làm được điều tốt nhất cho dù không có các tầng lớp, cũng như vẫn phải tiếp tục làm điều tốt nhất ấy khi các tầng lớp đang ngồi hội họp với nhau. Vậy, rõ ràng sự đảm bảo ấy phải đến từ một sự thức nhận được bổ sung nơi các đại biểu [của các tầng lớp], trước hết, đó là: các đại biểu nắm rõ các hoạt động của các viên chức Nhà nước ở cấp dưới vốn ít được cấp trên của họ biết đến, biết rõ những nhu cầu và khiếm khuyết cấp bách hơn và chuyên biệt hơn đang bày ra một cách cụ thể trước mắt mình; và thứ hai, dựa vào tác động của những sự phê bình góp ý, nhất là sự phê bình công khai để buộc các viên chức phải tiếp thu và áp dụng những ý kiến sáng suốt ấy trước và trong khi thực hiện các đề án của họ, phù hợp với những động cơ trong sáng nhất (sự bắt buộc này cũng có hiệu lực tương đương đối với bản thân các đại biểu của các tầng lớp). Còn nếu cho rằng các tầng lớp là nơi có thiện ý nhiều nhất đối với lợi ích phổ biến thì như đã lưu ý trước đây (Xem: *Nhận xét* cho §272), chính đặc điểm của tầng lớp “dân đen” – và cả quan điểm tiêu cực, phủ định nói chung – là bao giờ cũng gán ý đồ xấu xa ít ra là ý đồ không tốt cho phía chính quyền. Đứng trước giả định này, người ta vẫn có thể đưa ra giả định ngược lại rằng: vì lẽ các tầng lớp bắt nguồn từ tính cá biệt, từ quan điểm riêng tư và các lợi ích đặc thù, cục bộ, nên chúng luôn có xu hướng nghiêng về các lợi ích này bất chấp lợi ích phổ biến, trong khi đó, các mômen khác trong quyền lực Nhà nước [quốc vương, hành pháp, lập pháp], tự bản thân chúng, đã hiến mình cho mục đích phổ biến và luôn đứng trên quan điểm [toàn bộ] của Nhà nước. Nếu sự bảo đảm chung cho lợi ích công cộng được giả định là nằm trong các tầng lớp, thì thật ra các định chế khác của Nhà nước cũng chia sẻ với các tầng lớp trong đặc tính này: đảm bảo lợi ích phổ biến và sự tự do hợp-lý tính; và trong một số định chế của Nhà nước – như chủ quyền của quốc vương, sự thừa kế ngôi vua một cách liên tục, quy chế của các tòa án v.v... –, sự bảo đảm này còn ở mức độ lớn hơn nhiều. Vì vậy, *sự quy định hay định nghĩa đích thực về mặt*

khái niệm đối với các tầng lớp phải được tìm thấy trong sự kiện rằng, chính trong các tầng lớp xã hội, mômen chủ quan của sự tự do phổ biến – mà sự thức nhận và ý chí riêng của lĩnh vực này đã được trình bày trong công trình nghiên cứu này như là xã hội dân sự – mới trở thành sự hiện hữu [thực sự] trong mối quan hệ với Nhà nước. Giống như trong bất kỳ trường hợp nào khác, ở đây, chỉ có quan điểm triết học mới cho phép ta kết luận rằng mômen này [mômen chủ quan của sự tự do phổ biến] là một sự quy định của Ý niệm, một khi Ý niệm đã đạt tới sự phát triển hoàn toàn của nó [hay nói cách khác, đã đạt tới sự phát triển thành cái toàn thể], và, ta không được lẫn lộn sự tất yếu nội tại của mômen này với những sự cần thiết và hữu ích ngoại tại.

Giảng thêm (H)

Thái độ của chính quyền đối với các tầng lớp, về bản chất, không được phép là một thái độ thù địch, và ai cho rằng quan hệ này tất yếu phải là một quan hệ thù địch thì đó là một sai lầm đáng buồn. Chính quyền không phải là một bộ phận đối lập lại một bộ phận khác theo kiểu hai phía phải đấu tranh để giành phần thắng cho mình; và nếu Nhà nước rơi vào một tình trạng như thế thì đó là một điều bất hạnh chứ không thể bảo là lành mạnh được⁽³⁸¹⁾. Ngoài ra, các thuế thu mà các tầng lớp phải đóng cũng không thể được xem là một món quà biếu hiến tặng cho Nhà nước, trái lại, sở dĩ chúng được những người đóng

⁽³⁸¹⁾ Trong các bài giảng ở Heidelberg năm 1817-1818, Hegel cho rằng chính quyền luôn phải có sự ủng hộ của phái đa số trong đại biểu các tầng lớp, nhưng cũng phải có phái đối lập (rõ ràng theo mô hình nước Anh):

“Vì thế, luôn phải có một sự đối lập bên trong Nghị hội đại biểu các tầng lớp. Nội các phải thuộc về phái đa số các đại biểu, nhưng sự hiện hữu của một phái đối lập cũng cần thiết không kém. Nói chung, nếu nội các rơi vào thiểu số, một nội các khác sẽ thay thế và có thể cầm quyền cho đến khi nào vẫn còn có một đa số ủng hộ nó” (VPR 17 187).

thuế đồng tình là vì chúng mang lại lợi ích cho chính những người đã đồng tình đóng thuế. Ý nghĩa đích thực của các tầng lớp là ở chỗ: thông qua các tầng lớp, Nhà nước đi vào trong ý thức chủ quan của nhân dân và nhân dân bắt đầu tham gia vào Nhà nước.

§302

Xét như một cơ quan [làm nhiệm vụ] *trung giới*, các tầng lớp đứng giữa một bên là chính quyền nói chung và bên kia là nhân dân được phân chia thành những lĩnh vực và những cá nhân đặc thù. Sự quy định của chúng [các tầng lớp] đòi hỏi chúng phải thể hiện cân đối cả ý nghĩa và tâm thế của Nhà nước và chính quyền lẫn những lợi ích của những nhóm đặc thù và những cá nhân riêng lẻ. Đồng thời, vị trí này cũng có nghĩa rằng chúng cũng chia sẻ chức năng trung giới của quyền lực hành pháp có tổ chức, một mặt, đảm bảo rằng quyền lực của quốc vương không tỏ ra là một đối cực bị cô lập – và do đó, chỉ đơn thuần là một quyền lực thống trị tùy tiện –, mặt khác, đảm bảo rằng những lợi ích đặc thù của những cộng đồng, hiệp hội và cá nhân cũng không trở thành một đối cực cô lập. Còn quan trọng hơn thế, chúng đảm bảo rằng những cá nhân không tự thể hiện như là một đám đông hay một mớ ô hợp, vô tổ chức trong ý kiến và ý muốn, và không trở thành một quyền lực quần chúng đối lập lại với Nhà nước hữu cơ⁽³⁸²⁾.

⁽³⁸²⁾ Xem thêm Nhận xét sau đây của Hegel trong *Bách khoa thư*: “Đám đông ô hợp gồm những nhân thân riêng tư cũng thường được gọi là “nhân dân”: nhưng, một sự ô hợp như thế là *vulgus* chứ không phải là *populus*, và, về phương diện này, mục đích chủ yếu của Nhà nước là làm cho nhân dân không tồn tại hay nắm quyền lực và hành động như một đám đông ô hợp. Tình trạng ấy của nhân dân là một tình trạng của sự vô-pháp luật, vô-đạo đức, thô lậu: trong đó, nhân dân chỉ là một lực lượng mù quáng, hoang dã và vô hình thái” (EG III, §544).

Một trong những thức nhận quan trọng nhất của Logic học là: một mômen riêng biệt, khi đứng ở thế đối lập, có vị trí của một đối cực, thì sẽ mất phẩm tính này và trở thành một mômen *hữu cơ*, đồng thời là *một hạn từ trung gian*^(a)(383). Càng quan trọng hơn khi phải nhấn mạnh phương diện này trong bối cảnh đang bàn ở đây, vì một định kiến thông thường nhưng cực kỳ nguy hiểm là hình dung các tầng lớp chủ yếu từ quan điểm về sự đối lập của chúng với chính quyền, làm như thể đó mới là vị trí bản chất của chúng. [Thật ra], chỉ thông qua chức năng trung giới của mình mà các tầng lớp mới thể hiện phẩm tính hữu cơ của chúng, tức, sự hội nhập của chúng vào trong cái toàn thể. Do đó, bản thân sự đối lập của chúng được hạ thấp xuống thành một vẻ ngoài [đơn thuần]^(b). Nếu sự đối lập này trở thành hiện tượng^(c), và nếu nó không chỉ ở bề mặt [như một vẻ ngoài] mà thành một sự đối lập có tính thực thể trong hiện thực thì Nhà nước ắt sẽ tiêu vong.

- Từ bản tính của Sự việc, điều hiển nhiên rằng sự xung đột sẽ không thuộc loại này nếu các vấn đề tranh cãi không phải là những yếu tố thực thể của cơ cấu chính trị hữu cơ mà là những vấn đề ít quan trọng hơn và chuyên biệt hơn, cũng như nếu sự hăng say gắn liền với nội dung này chỉ là đấu tranh phe nhóm vì lợi ích chủ quan, chẳng hạn, để kiếm một chức vụ cao hơn trong bộ máy Nhà nước.

Giảng thêm (H)

Hiến pháp [hay chính thể], về cơ bản, là một hệ thống của sự trung giới. Trong các Nhà nước chuyên chế, nơi chỉ có những ông vua cai trị và thần dân, thì nhân dân tác động – nếu họ có

(a) Mitte / mean / moyen terme; (b) Schein / a [mere] semblance / simple appearance; (c) Erscheinung / appearance / se manifeste.

(383) Xem: EL I, §192.

thể tác động! – đơn thuần như một lực quần chúng có tính phá hủy đối với mọi loại tổ chức. Nhưng, khi đã trở thành bộ phận của một cơ chế hữu cơ, quần chúng đạt được các lợi ích của mình bằng một cách hợp pháp và có trật tự. Tuy nhiên, nếu không có các phương tiện ấy, quần chúng luôn tự thể hiện một cách hoang dại. Đó là lý do tại sao, trong các Nhà nước chuyên chế, kẻ cầm đầu chuyên chế luôn tìm cách đối xử mềm mỏng với nhân dân và chỉ trút thịnh nộ vào đám cận thần. Cũng thế, dân chúng trong các Nhà nước như thế trả thuế rất ít, trong khi ở các Nhà nước [quân chủ] lập hiến, thuế cao hơn như là kết quả của ý thức của chính nhân dân. Trong thực tế, không ở nước nào người ta phải đóng thuế nhiều như ở nước Anh.

§303

Bộ phận cấu thành cho định nghĩa [hay sự quy định] về tầng lớp phổ biến, hay chính xác hơn, tầng lớp hiển mình cho việc phục vụ chính quyền [Xem: §205], là: cái phổ biến là mục đích cho hoạt động cơ bản của họ; và trong các tầng lớp [nói chung], như một nhân tố của quyền lập pháp [Xem: §300], tầng lớp tư nhân có được một ý nghĩa và chức năng chính trị. Trong năng lực này, tầng lớp tư nhân không thể xuất hiện như một đám đông đơn giản, không được dị biệt hóa hay như một đám đông phân hóa thành những đơn vị nguyên tử. Đúng hơn, nó xuất hiện như nó vốn đã là, tức, như một tầng lớp bao gồm cả hai phần được phân biệt: một phần dựa vào quan hệ thực thể, phần kia dựa vào những nhu cầu đặc thù và vào lao động để qua đó những nhu cầu được trung giới (Xem: §§201 và tiếp). Chỉ trong phương diện này mới có sự liên kết đích thực giữa cái đặc thù đã có hiện thực ở trong Nhà nước và cái phổ biến.

Điều này đi ngược lại với quan niệm thông thường cho rằng nếu tầng lớp tư nhân một khi đã được nâng lên cấp độ tham gia vào công việc phổ biến thông qua con đường lập pháp, thì

nó phải xuất hiện trong hình thức của *những cá nhân*: hoặc là những đại biểu được bầu để thực hiện chức năng của mình hoặc bất kỳ cá nhân nào sử dụng lá phiếu của chính mình⁽³⁸⁴⁾. Quan niệm trừu tượng và có tính nguyên tử ấy [thật ra] đã không thể áp dụng ngay cả trong phạm vi gia đình lẫn trong xã hội dân sự, là nơi cá nhân chỉ xuất hiện như là *một* thành viên của cái phổ biến. Trong khi đó, Nhà nước, về bản chất, là một tổ chức mà những thành viên của nó tạo nên những nhóm “tự trị”^(a) và không một mômen nào trong đó có thể xuất hiện như là một đám đông vô-tổ chức. *Cái nhiều* hiểu như là những cá nhân đơn độc – và đó là cách lý giải được ưa thích cho từ “nhân dân” – quả là sống *cùng với nhau*, nhưng chỉ như là một *đám đông*, tức như một khối quần chúng vô-hình thể mà vận động và hoạt động của nó chỉ có thể là sơ đẳng, phi-lý tính, hoang dại và đáng sợ. Nếu ta tiếp tục nghe nói về chữ “nhân dân” như một cái toàn bộ vô-tổ chức, ta biết ngay từ đầu rằng ta chỉ có thể chờ đợi nơi nó những cái chung chung và những lời hô hào phiến diện.

- Quan niệm rằng những cộng đồng ấy – vốn đã có mặt trong các nhóm nói trên - lại có thể bị phân hóa thành một hỗn hợp

^(a) die für sich Kreise / circles in their own right / des cercles pour eux-mêmes.

⁽³⁸⁴⁾ Trong đề án cải cách của Stein, và sau đó của Wilhelm von Humboldt, các đại biểu phải là những người đại diện cho các hiệp hội chứ không phải của các khu vực địa lý. Trong đề nghị của Hardenberg, các đại biểu quốc hội [gồm những đại biểu từ các tầng lớp] được các nghị hội các tầng lớp ở địa phương lựa chọn, nhưng các nghị hội ấy phải là đại biểu của các hiệp hội. Một trong những phê phán của Hegel đối với hệ thống đại diện của nước Anh nói chung và *English Reform Bill* năm 1831 nói riêng là việc các thành viên của Quốc hội được bầu từ các khu vực địa lý, vì theo Hegel, không có gì đảm bảo rằng cử tri sẽ có sự đoàn kết về xã hội hay chính trị với các đại biểu của họ. Trong tình hình đó, theo Hegel, việc mở rộng quyền bầu cử chủ yếu có hậu quả là tách rời cử tri ra khỏi tiến trình chính trị bằng cách làm cho lá phiếu cá nhân trở nên ít quan trọng (RB 113/318).

những cá nhân khi chúng đi vào lĩnh vực chính trị – tức đi vào lĩnh vực của *tính phổ biến cụ thể cao nhất* – thực ra chỉ nhằm tách rời đời sống dân sự và đời sống chính trị ra khỏi nhau và để cho đời sống chính trị, có thể nói, bị treo lơ lửng giữa trời, bởi cơ sở của nó bấy giờ chỉ đơn thuần là tính cá nhân trừu tượng của ý chí và tư kiến tùy tiện, và, do đó, chỉ dựa trên sự ngẫu nhiên bất tất hơn là trên nền tảng *vững bền* và *chính đáng* tự-mình-và-cho-mình.

- Mặc dù *các tầng lớp của xã hội dân sự* nói chung và *[nhân tố] tầng lớp* theo nghĩa *chính trị* được hình dung như là xa rời nhau trong các cái gọi là học thuyết [chính trị] thì trong ngôn ngữ sử dụng hằng ngày, chúng vẫn giữ được sự hợp nhất đã có từ thời xa xưa⁽³⁸⁵⁾.

⁽³⁸⁵⁾ Xin lưu ý: ở đây Hegel dùng chữ “*Stände*” để vừa chỉ “*các tầng lớp*” trong xã hội dân sự, vừa chỉ “*các Nghị hội*” (hay “*quốc hội*”) gồm đại biểu của các tầng lớp, vì thế, trong trường hợp sau, để dễ phân biệt, chúng tôi dịch là “*đại biểu các tầng lớp*”. Ý tưởng của Hegel ở đây rất rõ ràng: việc tham gia của nhân dân vào quyền lập pháp phải được thực hiện dưới hình thức đại diện các tầng lớp *được tổ chức*, chứ không phải từ những đại biểu được bầu bởi những nhân thân riêng tư và cô lập như ngày nay. Như thế, những công dân riêng lẻ chỉ tham gia vào quyền lực chính trị một cách gián tiếp, thông qua các nhóm hay các hiệp hội có tổ chức trong xã hội dân sự. Theo Hegel, chỉ có như thế mới có được sự gắn bó hài hòa giữa *đời sống dân sự* và *đời sống chính trị*, chứ không tách rời nhau một cách cô lập. Xem thêm *Nhận xét* cho §544 trong *Bách khoa thư III*: “Trong xã hội dân sự, ta đã gặp cái mômen nơi đó những cá nhân [riêng lẻ] được nâng lên từ lĩnh vực của tính phổ biến ngoại tại sang lĩnh vực của tính phổ biến thực thể, thành những tầng lớp. Và, không phải dưới hình thức phân tán của cá nhân xét như cá nhân – theo thủ tục bầu cử dân chủ – mà chỉ với tư cách là mômen *hữu cơ*, với tư cách là thành viên của một tầng lớp, thì cá nhân mới can thiệp được vào công việc công cộng. Một lực lượng, một hoạt động bất kỳ không thể có và không thể hành động trong Nhà nước dưới một hình thức bất định và không có tính hữu cơ, tức nếu chỉ dựa theo nguyên tắc của số đông”.

§304

Các tầng lớp trong năng lực *chính trị* của chúng vẫn giữ nguyên trong sự quy định của mình những sự phân biệt giữa các tầng lớp khác nhau vốn đã có mặt trong các lĩnh vực trước đây [Xem: *xã hội dân sự*]. Vị trí thoát đầu còn trừu tượng của chúng – tức như là *cái đối cực của tính phổ biến thường nghiệm* đối lập lại với *nguyên tắc của chủ quyền hay của quốc vương* nói chung – chỉ mới chứa đựng *khả thể của sự nhất trí*, và, vì thế, chứa đựng cả *khả thể của sự đối lập thù địch*. | Vị trí trừu tượng này chỉ trở thành một quan hệ hợp-lý tính (tức, như một “kết luận” [lôgic]; Xem: *Nhận xét* cho §302) khi *sự trung giới* của nó đi vào sự hiện hữu (Existenz). Cũng giống như trong trường hợp quyền lực của quốc vương, chức năng hay sự quy định này đã được thực hiện bởi quyền hành pháp (Xem: §300), thì, trong trường hợp của các tầng lớp, một trong các mômen của nó phải có được chức năng hiện hữu thiết yếu như một mômen của sự trung giới.

§305

Một trong các tầng lớp của xã hội dân sự mang theo mình nguyên tắc tự nó có thể thích nghi với quan hệ chính trị này, đó chính là tầng lớp có đời sống đạo đức tự nhiên; cơ sở của nó là đời sống của gia đình, và về phương diện sinh tồn, là *sở hữu ruộng đất*. Vì thế, trong phương diện đặc thù của mình, tầng lớp này chia sẻ ý muốn độc lập và sự quy định tự nhiên vốn cũng đã bao hàm trong mômen hay nhân tố (Element) của chủ quyền quốc vương.

§306

Tầng lớp này được trang bị tốt hơn cho vai trò và ý nghĩa *chính trị* của mình, trong chừng mực nguồn lực của nó vừa độc lập với

nguồn lực của Nhà nước lẫn với sự bóp bênh của hoạt động doanh nghiệp, với sự chạy theo lợi nhuận và với sự thay đổi sở hữu nói chung. | Nó cũng độc lập với sự ưu ái của quyền hành pháp lẫn của số đông và thậm chí được bảo vệ *trước sự tùy tiện của chính mình*, vì: những thành viên có vận mệnh gắn liền với tầng lớp này không có cùng một quyền giống như những công dân [thuộc các tầng lớp] khác, đó là tự do làm chủ hoàn toàn sở hữu của mình hoặc sẽ chuyển giao lại cho con cái tùy theo mức độ tình yêu thương được họ dành cho chúng. | Vì thế, nguồn lực của họ trở thành *sở hữu thừa kế nhưng không được xuất nhượng*^(a), phục tùng chế độ con trai trưởng.

Giảng thêm (H)

Tầng lớp này có một ý chí độc lập hơn. Xét chung, tầng lớp sở hữu ruộng đất có thể được chia ra làm hai loại: loại có học và loại nông dân canh tác. Khác với hai loại này, tầng lớp doanh nghiệp [công nghiệp và thương nghiệp] thì phụ thuộc vào những nhu cầu và việc thỏa mãn chúng; còn tầng lớp phổ biến thì thiết yếu phụ thuộc vào Nhà nước. Sự an toàn và ổn định của tầng lớp [làm chủ ruộng đất] này có thể được tăng cường hơn nữa bằng định chế con trai trưởng, nhưng điều này chỉ được mong mỏi theo nghĩa chính trị, bởi cần một sự hy sinh cho mục đích chính trị khi cho phép người con trai trưởng được sống độc lập. Sự biện minh cho chế độ con trai trưởng là: Nhà nước ắt không thể dựa vào tâm thế [sẵn sàng phục vụ về chính trị] như một khả thể mà như cái gì tất yếu có mặt. Đúng là một tâm thế như vậy không nhất thiết gắn liền với việc sở hữu nguồn lực, nhưng một sự gắn kết tất yếu tương đối giữa hai cái chính là ở chỗ ai có nguồn lực độc lập thì không bị những hoàn cảnh bên ngoài hạn

^(a) ein unveräußerliches, mit dem Majorate belastetes Erbgut / inalienable inherited property, burdened with primogeniture / un bien héréditaire, inaliénable et soumis aux règles du majorat.

ché, có thể hoạt động thoải mái và phục vụ cho lợi ích của Nhà nước. Song, nếu ở đâu chưa có các định chế chính trị, thì việc thiết lập và khuyến khích chế độ con trai trưởng sẽ chỉ là đặt thêm xiềng xích cho sự tự do của pháp quyền dân sự, vì thế, hoặc phải thêm vào cho nó ý nghĩa chính trị hoặc sớm muộn sẽ bị xóa bỏ ^(a).

§307

Bằng cách ấy, quyền của bộ phận này của tầng lớp thực thể [Xem: §203] quả là dựa trên nguyên tắc tự nhiên của gia đình, nhưng đồng thời, nguyên tắc này được mang lại một định hướng mới bởi những sự hy sinh nặng nề cho *mục đích chính trị*, khiến cho tầng lớp này, về bản chất, là *đủ tư cách* cho những hoạt động gắn liền với mục đích chính trị. | Vì thế, nó cũng có sứ mệnh và *thẩm quyền chính đáng* [để đảm nhận nhiệm vụ chính trị] bằng *dòng dõi* chứ không qua sự bất tất, ngẫu nhiên của một cuộc bầu cử. Theo đó, nó chiếm một vị trí vững chắc và thực thể giữa sự tùy tiện chủ quan và sự bất tất của cả hai thái cực; và cũng như bản thân nó chứa đựng một cái đối ứng tương tự với mômen quyền lực của quốc vương (Xem: §305)^(b), nó cũng chia sẻ những nhu cầu và những quyền hạn giống như của đối cực kia, nên nó trở thành chỗ dựa cho cả ngôi vua lẫn cho xã hội [dân sự].

§308

Bộ phận thứ hai của nhân tố tầng lớp [trong đời sống chính trị] là thuộc về phương diện *cơ động* của *xã hội dân sự*, và nó chỉ có thể tham gia bằng cách cử *các đại biểu*; lý do bên ngoài của việc

^(a) câu cuối này dường như là phần của Gans thêm vào vì không thấy có trong các ghi chép của Hotho hay Griesheim (theo H. B. Nisbet); ^(b) Hegel viết: (Xem: tiểu đoạn trên [tức §306]) nhưng đúng ra phải là §305.

này đơn giản là do số lượng của những thành viên, nhưng lý do bản chất là ở trong bản tính của sự quy định và hoạt động của tầng lớp này. Trong chừng mực các đại biểu được xã hội dân sự cử ra, thì điều hiển nhiên là, khi bầu họ, xã hội [dân sự] hành động *đúng như là chính nó*. | Nghĩa là, nó *không* bị phân hóa thành những đơn vị cá nhân nguyên tử chỉ tập hợp lại với nhau một lúc để thực hiện một hành vi duy nhất và nhất thời chứ không có sự cố kết nào hơn cả; trái lại, xã hội dân sự đã được phân thù thành những tổ chức nghề nghiệp^(a), những cộng đồng [địa phương], những hiệp hội, tức những tổ chức *đã tồn tại* nhưng bằng cách này, bây giờ có thêm ý nghĩa chính trị. Như thế, với thẩm quyền cử đại biểu của tầng lớp này theo sự triệu tập của quốc vương cùng với thẩm quyền của tầng lớp thứ nhất [tầng lớp thực thể hoạt động nông nghiệp] được hiện diện [đích thân]^(b) (Xem: §307), sự hiện hữu (Existenz) của các tầng lớp và của các nghị hội của họ đã có được một sự bảo đảm riêng biệt có tính thể chế hay hiến pháp.

Quan niệm cho rằng *tất cả mọi* cá nhân đều cần tham gia vào việc bàn bạc và quyết định về những công việc phổ biến của Nhà nước với lý do rằng tất cả họ đều là thành viên của Nhà nước, và công việc của Nhà nước là công việc của *bất kỳ ai*, nên *bất kỳ ai* cũng có quyền chia sẻ với kiến thức và ý chí của mình. | Quan niệm ấy muốn tìm cách gieo vào cơ chế hữu cơ của Nhà nước một yếu tố dân chủ nhưng không có hình thức hợp-lý tính, trong khi chỉ nhờ dựa vào hình thức hợp-lý tính mà

^(a) Genossenschaften / associations / les groupements (Xem: §251): tổ chức những người cùng một nghề nghiệp giống nhau; chữ này về nay thường được dịch là “hợp tác xã”; ^(b) in der Berechtigung des ersten Standes zur Erscheinung / in the entitlement of the first estate to appear [in person] / les membres de la première classe (la classe substantielle) sont habilités à jouer un rôle politique [bản tiếng Pháp dịch không rõ. Chúng tôi tạm theo cách hiểu của bản tiếng Anh].

Nhà nước mới là một thể hữu cơ. | Quan niệm này thoát nhìn có vẻ hợp lý chính vì nó dừng lại ở sự quy định *trừu tượng* về thành viên của Nhà nước, và vì tư duy nông cạn bám chặt vào những sự trừu tượng. Sự bàn bạc hợp-lý tính hay ý thức về Ý niệm là *cụ thể*, và, trong chừng mực đó, gắn liền với ý nghĩa *thực tiễn* đích thực mà bản thân không gì khác hơn là ý nghĩa hợp-lý tính hay ý nghĩa của Ý niệm; tuy nhiên, không được lẫn lộn nó với sự đều đặn của công việc hằng ngày và với chân trời của một lĩnh vực bị hạn chế. Nhà nước *cụ thể* là *cái toàn bộ*, được phân thù thành những nhóm đặc thù của nó. Mỗi thành viên của Nhà nước là một *thành viên* của một *tầng lớp*, và chỉ trong sự quy định khách quan này mà người đó mới có thể được xem là ở trong quan hệ với Nhà nước. Sự quy định phổ biến của người ấy bao gồm hai mômen, vì người ấy là một *nhân thân riêng tư* (*Privatperson*) và đồng thời là một hữu thể *có tư duy* với ý thức và ý muốn về *cái phổ biến*. Nhưng, ý thức và ý muốn này vẫn cứ hoàn toàn trống rỗng, không được lấp đầy và không có đời sống hiện thực cho tới khi nó được lấp đầy với tính đặc thù: đó chính là tầng lớp đặc thù và sự quy định. | Nói cách khác, cá nhân là *giống loài*^(a), nhưng chỉ đạt được hiện thực phổ biến *nội tại* của mình^(b) ở trong giống loài kế tiếp.

- Do đó, chỉ ở trong phạm vi của hiệp hội, cộng đồng v.v... (Xem: §251), cá nhân mới đạt tới sự quy định hiện thực và sống động như là *cái phổ biến*, và cửa luôn mở cho cá nhân có thể gia nhập bất kỳ tầng lớp nào, kể cả tầng lớp phổ biến nếu đủ năng lực. Quan niệm rằng *ai ai* cũng phải tham gia vào công việc của Nhà nước dẫn tới giả định tiếp theo rằng *ai ai* cũng là *một chuyên gia về các vấn đề ấy*; nhưng điều này là phi lý, dù ta cứ nghe người ta khẳng định như thế mãi. Tuy nhiên, trong *công luận* (Xem: §316 dưới đây), con đường luôn

^(a) Gattung / generic category / genre; ^(b) immanent / immanent / immanent.

rộng mở để mọi người phát biểu và khẳng định ý kiến chủ quan của mình về cái phổ biến.

§309

Vì lẽ các đại biểu được bầu để bàn bạc và quyết định về những vấn đề *phổ biến*, nên mục đích của những cuộc bầu cử như thế là nhằm chỉ định những cá nhân được sự tín nhiệm vì họ có sự hiểu biết tốt hơn những người bầu ra họ về các vấn đề liên quan. | Cũng nằm trong mục đích ấy, những cá nhân được bầu không được đặt lợi ích phổ biến dưới lợi ích đặc thù của một cộng đồng hay hiệp hội mà phải dành cho cái phổ biến sự ủng hộ cơ bản. Theo đó, chỗ đứng của họ không phải là của những kẻ được ủy nhiệm hay những đặc phái viên, nhất là bởi vì mục đích của nghị hội của họ là tạo ra một diễn đàn trao đổi sinh động và bàn bạc tập thể, trong đó mọi thành viên truyền đạt ý kiến và thuyết phục lẫn nhau.

Giải thích thêm (G)

Việc du nhập [hình thức] đại diện có nghĩa rằng sự đồng thuận không phải được mọi người trực tiếp tạo ra mà chỉ thông qua những đại biểu được ủy quyền, vì cá nhân riêng lẻ không còn xuất hiện như một nhân thân vô hạn. Sự đại diện dựa trên sự tin cậy, nhưng sự tin cậy không đồng nghĩa với việc trao lá phiếu của tôi cho cá nhân người ấy. Quyết định theo đa số cũng không phải là nguyên tắc rằng đích thân tôi phải có mặt trong bất kỳ vấn đề gì buộc tôi phải thi hành. Tôi có thể tin cậy một người nếu tôi tin rằng người ấy có đủ sự thức nhận để đối xử với công việc của tôi như thể là công việc của chính họ và xử lý nó với nhận thức tốt nhất và với lương tâm của chính mình. Vì thế, nguyên tắc của ý chí cá nhân chủ quan không còn được áp dụng ở đây nữa, bởi sự tin cậy được giao phó cho một Sự việc, cho các nguyên tắc của một con người với sự hành xử, hành

động và cảm thức cụ thể nói chung của người đó. Cho nên điều được mong mỏi là kẻ nào trở thành thành viên trong cơ quan đại biểu của các tầng lớp phải có một tính cách, sự thức nhận và ý chí phù hợp với nhiệm vụ là tham gia vào công cuộc phổ biến. Vì điều cốt yếu ở đây không phải là một cá nhân cần lên tiếng như một cá nhân trừu tượng, trái lại, tất cả vấn đề là ở chỗ những sự quan tâm và lợi ích của mình được thể hiện ở nghị trường khi bàn về cái phổ biến. Những cử tri đòi hỏi một sự bảo đảm rằng người đại biểu được bầu sẽ thúc đẩy và hoàn thành mục đích ấy.

§310

Trong bộ phận thứ hai của [những đại biểu cho] các tầng lớp đến từ thành phần biến động và động cơ trong xã hội dân sự [tầng lớp doanh nghiệp gồm công nghiệp và thương nghiệp], sự bảo đảm rằng các đại biểu phải có các phẩm chất và tâm thế được đòi hỏi cho mục đích này – yêu cầu phải có nguồn lực hay tài sản độc lập đã bàn ở bộ phận thứ nhất [tầng lớp làm chủ ruộng đất, Xem: §306] – bao gồm trước hết các yêu cầu sau đây: tâm thế, kỹ năng và kiến thức về các định chế và lợi ích của Nhà nước và xã hội dân sự mà họ đã sở đắc được thông qua công tác hiện thực trong các vị trí quyền lực hay các cơ quan công quyền và đã được chứng minh giá trị của chúng trong thực tiễn; và qua đó là sự nhạy cảm về quyền uy và chính trị^(a) đã được vun bồi và thử thách.

Tâm ý chủ quan có thể thấy rằng việc yêu cầu có sự đảm bảo như thế đối với “nhân dân” là thừa và thậm chí là xúc phạm đối với mình. Tuy nhiên, sự quy định của Nhà nước là tính khách quan chứ không phải là tâm ý hay tư kiến chủ quan với

(a) obrigkeitlicher Sinn und der Sinn des Staats / the sense of authority and political sense / le sens de l'autorité et le sens de l'État.

lòng tự tin nơi cá nhân. Đối với cá nhân, Nhà nước chỉ quan tâm đến những phương diện nào có thể nhận thấy được một cách khách quan và đã được thể hiện và thử thách. | Và Nhà nước càng phải quan tâm nhiều hơn đến các phương diện như thế đối với bộ phận *thứ hai* của [những đại biểu] cho các tầng lớp, vì bộ phận này bắt nguồn từ những lợi ích và hoạt động hướng đến cái đặc thù, trong đó tính bất tất, sự cơ động và ý chí tùy tiện có quyền thể hiện chính mình.

- Xét riêng một cách cô lập, điều kiện bên ngoài của việc sở hữu một lượng tài sản nào đó đối với đại biểu có vẻ như là một thái cực phiến diện đối lập lại với thái cực kia cũng không kém phiến diện là sự tin cậy hoàn toàn chủ quan và ý kiến của những cử tri. Trong sự trừu tượng, quả hai đối cực này đối lập lại với những phẩm tính cụ thể vốn cần thiết cho việc bàn bạc các vấn đề chính trị như trong các sự quy định đã nêu ở §302.
- Tuy nhiên, việc chọn lựa những cá nhân cho các vị trí quyền lực và cho các cơ quan thuộc các tổ chức ngành nghề (Genossenschaften) và các cộng đồng [địa phương] lại tạo nên một khu vực trong đó việc sở hữu tài sản có thể có hậu quả tích cực, nhất là nếu một số nhiệm vụ phải làm không được trả thù lao, và lại càng quan trọng trực tiếp đến công việc của cả tầng lớp này nếu các thành viên không ăn lương⁽³⁸⁶⁾.

⁽³⁸⁶⁾ Trong đề nghị lập hiến cho Württemberg (quê nhà Hegel), không có quy định về tài sản cho các đại biểu, nhưng tư cách đại biểu bị giới hạn ở tuổi tác (ít nhất 30 tuổi) và tôn giáo (các đại biểu phải là thành viên của một trong ba giáo hội sau đây: công giáo, Luther hoặc Calvin). Ngoài ra, viên chức của hoàng gia, giáo sĩ, bác sĩ và luật gia đều không được làm đại biểu (LW 469/252). Hegel không có ý kiến về tuổi tác hay tín ngưỡng, nhưng không tán thành việc giới hạn về nghề nghiệp, nhất là đối với luật sư và luật gia. Ông trích dẫn nhận xét của Napoléon rằng luật sư là “những người không thích hợp nhất cho việc tiến hành công việc công cộng” (LW 473/256). Việc Hegel ủng

§311

Do việc các đại biểu được xã hội dân sự bầu ra, nên điều cần chờ đợi là họ phải là những người thật sự quen thuộc và bản thân có trải nghiệm về các nhu cầu, các trở lực và các lợi ích đặc thù của nó. Theo đúng bản tính của xã hội dân sự, các đại biểu đến từ các hiệp hội khác nhau (Xem: §308) và nếu phương thức tiến hành đơn giản này không bị quấy rối bởi các sự [tranh cãi] trừu tượng và các quan niệm theo kiểu nguyên tử luận [về xã hội], thì họ đã trực tiếp đáp ứng các yêu cầu nêu ở trên và việc bầu cử chỉ là một việc làm thừa thãi hoặc chỉ còn là trò chơi của tư kiến và sự tùy tiện mà thôi.

Rõ ràng có lợi cho công cuộc chung nếu các đại biểu bao gồm những cá nhân hoàn toàn quen thuộc và đích thân tham gia vào các ngành nghề lớn trong xã hội (chẳng hạn: thương nghiệp, công nghiệp v.v...) – trong quan niệm về một sự bầu cử lỏng lẻo, bất định, một vấn đề quan trọng như thế lại bị phó mặc cho sự may rủi. Tuy nhiên, các ngành nghề này của xã hội đều có quyền ngang nhau trong việc cử đại biểu đại diện cho mình. Nếu các đại biểu được xem như *những người đại diện*, thì danh hiệu này chỉ có thể được áp dụng cho họ theo đúng ý nghĩa hữu cơ và hợp-lý tính một khi họ là những đại diện không phải với tư cách *những cá nhân* xét như một đám đông, mà là đại diện của một trong những *lĩnh vực* cơ bản của xã hội, tức của những lợi ích trọng đại của nó. Vì thế, đại diện không còn có nghĩa là cá nhân này *thay chỗ* cho cá nhân khác, trái lại, bản thân lợi ích có mặt một cách hiện thực trong bản

hộ việc giới hạn về tài sản phản ánh ý kiến cho rằng các đại biểu của các tầng lớp phải là những đại biểu *đích thực* của nhân dân (tức, phải là thành viên của các nghề nghiệp và hiệp hội đặc thù) chứ không được phép là những nhà chính trị chuyên nghiệp.

thân người đại diện, và người đại diện có mặt ở đó để thay mặt cho nhân tố khách quan mà mình là hiện thân.

- Còn đối với việc bầu cử đại trà, cần lưu ý rằng, nhất là ở các quốc gia rộng lớn, việc bỏ *một* lá phiếu không tránh khỏi trở nên *ít hiệu quả* khi so với số lượng quá lớn của cử tri, và mặc dù người ta xem trọng quyền được đi bầu của mình, nhưng họ cũng sẵn sàng không thêm đến thùng phiếu. Kết quả là, một định chế như thế gặt hái được kết quả trái ngược với mục đích dự kiến, và việc bầu cử sẽ rơi vào sự kiểm soát của một số ít người, của một đảng phái, và, do đó, của lợi ích đặc thù và bất tất mà chế độ bầu cử vốn được đặt ra để vô hiệu hóa nó.

§312

Mỗi bộ phận trong hai bộ phận của [đại biểu cho] các tầng lớp (Xem: §305 và 308) tạo ra một sự biến thái đặc thù cho tiến trình bàn bạc [công việc Nhà nước]; và vì lẽ một trong các mômen đang bàn cũng có chức năng tiêu biểu là làm trung giới trong lĩnh vực này – trung giới giữa hai cái đang hiện hữu –, nên mômen này cũng cần có một sự hiện hữu (Existenz) riêng biệt. Vì thế, nghị viện của [đại biểu] các tầng lớp cần được chia thành *hai Viện*^{(a)(387)}.

^(a) Kammern / houses / chambres.

⁽³⁸⁷⁾ Giống như học thuyết về đại diện của Hegel, cả hai kế hoạch cải cách hiến pháp của Herdenberg và Humboldt đều ủng hộ chế độ “*hai viện*” với một “*Thượng viện*” (tương tự với *Viện quý tộc của Anh/British House of Lords*) gồm giới quý tộc thế tập. Nhưng, riêng cho Württemberg, chỉ đề nghị một viện, gồm 53 ghế cho quý tộc và 73 ghế cho các đại biểu được bầu (LW 471/254).

§313

Do việc không chỉ có một *cơ quan thẩm quyền*^(a) duy nhất, nên sự phân chia này [thành hai Viện] càng làm cho việc quyết định thêm chín chắn, tránh được sự ngẫu nhiên bất tất của việc bỏ phiếu nhất thời^(b) cũng như của quyết định theo đa số. | Nhưng, trên hết, nhờ sự phân chia thành hai Viện, thành phần đại biểu [cho các tầng lớp] ít có dịp đối đầu trực tiếp với chính phủ, hoặc, trong trường hợp thành phần trung giới [Thượng viện gồm đại biểu của tầng lớp thực thể] đứng về phía thứ hai này, thì sức nặng của ý kiến của phía thứ hai càng được gia tăng, bởi thành phần thứ nhất tỏ ra vô tư và làm cho ý kiến đối lập bị vô hiệu hóa.

§314

Với tư cách là một định chế, sự quy định [hay đích đến] của [đại biểu các] tầng lớp không đòi hỏi họ phải đạt được những kết quả tốt nhất trong việc bàn bạc và giải quyết những công việc của Nhà nước một cách tự-mình, bởi vai trò của họ trong phương diện này chỉ đơn thuần là bổ trợ (Xem: §301). | Trái lại, họ có chức năng hay sự quy định riêng biệt là đảm bảo rằng, thông qua việc cùng hiểu biết, cùng bàn bạc và cùng quyết định về những công việc phổ biến, mômen của sự tự do *hình thức* đạt được quyền hạn của nó trong quan hệ với những thành viên của xã hội dân sự không tham gia vào chính quyền. | Bằng cách ấy,

^(a) Instanzen / instances / instance; ^(b) Stimmung des Augenblicks / mood of the moment; instantaneous vote / un vote d'un instant [hình như Hegel cố ý chơi chữ: vừa có nghĩa “không khí nhất thời”, vừa có nghĩa “sự bỏ phiếu nhất thời”. (Ngày nay chữ “bỏ phiếu” trong tiếng Đức là “Abstimmung” thay vì “Stimmung” như thời Hegel).

nó trước hết là mômen của việc có sự hiểu biết *phổ biến*^(a) được mở rộng bằng sự *công khai*^(b) dành cho các cuộc thảo luận của nghị hội của các tầng lớp.

§315

Việc mở ra cơ hội để có sự hiểu biết [về các công việc của Nhà nước] còn có một phương diện phổ biến hơn nữa, đó là cho phép *công luận*^(c) lần đầu tiên đi đến được *những tư tưởng và sự thức nhận đúng thật* đối với tình hình và Khái niệm về Nhà nước^(d) cùng những công việc của nó, và qua đó cũng lần đầu tiên làm cho công luận *có năng lực đánh giá hợp-lý tính hơn* về công việc của Nhà nước. ! Thêm vào đó, công luận cũng sẽ biết rõ hơn và biết tôn trọng những công việc, năng lực, đức hạnh và tài nghệ của các cơ quan công quyền và các viên chức Nhà nước. Cũng giống như công luận dành cơ hội mạnh mẽ cho sự phát triển các tài năng ấy và cũng là sân khấu để chúng được tôn vinh, thì cũng chính công luận lại là liều thuốc chữa cho sự tự phụ của cá nhân lẫn tập thể và đồng thời là phương tiện – thật ra là phương tiện quan trọng nhất – để giáo dục họ.

Giải thích thêm (H, G)

Nếu các nghị hội của đại biểu các tầng lớp diễn ra công khai, chúng mang lại một quang cảnh có giá trị giáo dục cực lớn đối với công dân, và, trên hết chính từ đó mà nhân dân có thể nhận ra bản tính thực sự của những lợi ích của chính mình. Về nguyên tắc, tất nhiên ai cũng đồng ý rằng mọi người đều đã

^(a) das Moment der allgemeinen Kenntnis / the moment of universal knowledge / le moment de la connaissance; ^(b) Öffentlichkeit / publicity / la publicité; ^(c) die öffentliche Meinung / public opinion / l'opinion publique; ^(d) Begriff des Staats / the concept of the State / le concept de l'État [tức thực trạng của Nhà nước trên đường thực hiện Khái niệm về chính mình].

biết điều gì là tốt cho Nhà nước, và rằng các nghị hội của đại biểu các tầng lớp không làm gì khác ngoài việc thảo luận về điều hiểu biết ấy. Nhưng, trong thực tế, chính điều ngược lại mới đúng: bởi, chỉ trong những nghị hội như thế mà đức độ, năng lực, tài năng mới được phát triển để làm gương cho những người khác. Lẽ dĩ nhiên, các nghị hội như thế sẽ làm cho các bộ trưởng hết sức mệt mỏi, vì họ phải tự trang bị cho mình tài hùng biện và sự sắc xảo để đương đầu với những đả kích nhắm vào họ. Tuy nhiên, công khai như thế là phương tiện quan trọng nhất để giáo dục về những gì liên quan đến những lợi ích của Nhà nước nói chung. Trong một đất nước có sự công khai này, thái độ đối với Nhà nước sẽ sinh động hơn nhiều so với những nơi mà các đại biểu các tầng lớp không có cơ quan đại diện của mình và nơi các nghị hội ấy không diễn ra công khai. Chỉ có cách thông tin cho công chúng về mọi động thái của mình thì hai Viện mới giữ được sự tiếp xúc với công luận rộng rãi. Rõ ràng là: ngôi tâm sự trong gia đình với vợ con, bạn bè là hoàn toàn khác với việc xuất hiện ở một nghị hội hay một Viện dân biểu để tài ăn nói của mình được những người khác nuốt từng lời!

§316

Sự tự do chủ quan hình thức, qua đó những cá nhân có và diễn đạt những đánh giá, ý kiến, lời khuyên về các vấn đề phổ biến, khi xuất hiện một cách tập thể, thì đó là *công luận*. Trong công luận, cái phổ biến tự-mình-và-cho-mình, cái *thực thể* và cái *đúng thật* gắn liền với cái đối lập lại với nó, với cái hoàn toàn riêng biệt như là những *tư kiến đặc thù* của số đông. Vì thế, sự hiện hữu (Existenz) của công luận là một sự tự-mâu thuẫn, là *hiện tượng bên ngoài* của sự nhận thức; trong nó, cái bản chất cũng như cái không-bản chất đều đồng thời có mặt.

Giải thích (G)

Công luận là phương thức không có tính hữu cơ [không được tổ chức] để ý chí và ý kiến của nhân dân được biết đến. Tất nhiên, trong Nhà nước, điều thực sự được thừa nhận phải tiến hành một chức năng hữu cơ [có tổ chức] như trong trường hợp với hiến pháp hay thể chế. Nhưng, công luận thời nào cũng có một sức mạnh khổng lồ, nhất là trong thời đại chúng ta, khi nguyên tắc về sự tự do chủ quan đã có một tầm quan trọng và một ý nghĩa lớn lao đến như thế. Ngày nay, muốn đạt được sự thừa nhận thì không thể bằng vũ lực như trước kia, và ngoại trừ một phạm vi hẹp thông qua thói quen và tập tục, còn chủ yếu phải thông qua sự thức nhận và lý lẽ hợp-lý tính.

§317

Vì thế, công luận không chỉ thể hiện những nguyên tắc thực thể và vĩnh cửu của công lý – nội dung đúng thật và sản phẩm của toàn bộ hiến pháp và lập pháp và của điều kiện phổ biến nói chung – trong hình thức của lý trí con người lành mạnh (tức nền tảng đạo đức có mặt nơi mỗi người trong hình thái của những tiên kiến), cũng như những nhu cầu thực sự và những xu hướng chính đáng của hiện thực.

- Một khi nội dung bên trong này đi vào trong ý thức và được hình dung thành những mệnh đề khái quát (hoặc cho riêng mình hoặc nhằm “lý sự” cụ thể về những nhu cầu cảm thấy bức xúc và về những biến cố, tình huống, chỉ đạo của Nhà nước), thì những sự bất tất của tư kiến, với sự thiếu hiểu biết và xuyên tạc, thông tin sai lạc, nhận định lầm lẫn v.v... cũng đồng thời xuất hiện. Vì điều ta muốn nói ở đây là ý thức về tính cách cá nhân riêng biệt của một quan điểm hay một kiến thức, nên một tư kiến [trong công luận] càng có tính cá nhân

riêng biệt bao nhiêu thì nội dung của nó càng đỡ bấy nhiêu. | Đỡ là những gì hoàn toàn có tính đặc thù và riêng biệt trong nội dung của nó. | Trái lại, cái hợp-lý tính là cái phổ biến tự-mình-và-cho-mình, trong khi tư kiến thì *huênh hoang tự phụ* về cái gì có tính cá nhân riêng biệt của mình.

Vì vậy, quả không phải là một sự khác biệt về ý kiến chủ quan gì cả khi một đảng ta thường nghe nói rằng:

Vox populi, vox dei
 (“Ý dân là ý Trời”)

nhưng đảng khác lại là, chẳng hạn như Ariosto:

Che'l Volgare ignorante ogn' un riprenda
E parli più di quel che meno intenda

(Quần chúng ngu muội chê trách bất kỳ ai và
 bàn tán nhiều nhất về những gì mình mù tịt)*⁽³⁸⁸⁾

* Chú thích của Hegel:

Hay như cách nói của Goethe:
Zuschlagen kann die Masse
Da ist sie respektabel;
Urteilen gelingt ihr miserabel
 (Quần chúng thì giỏi đánh đấm
 Đó là điều đáng phục
 Nhưng phán đoán thì chẳng ra gì)⁽³⁸⁹⁾

⁽³⁸⁸⁾ Ariosto, *Orlando furioso* 28.1.

⁽³⁸⁹⁾ Xem: J. W. Goethe, “Tục ngữ”, trong *Goethes poetische Werke I/Tác phẩm của Goethe I* (Stuttgart: Cotta, 1959, tr. 441).

Dư luận quần chúng chứa đựng đồng thời cả hai tính chất, và nếu chân lý và sai lầm liên tục vốn gắn chặt với nhau trong ấy thì thật không thể *xem trọng* cả hai. Có vẻ thật khó quyết định nên *xem trọng* cái gì, và trong thực tế là như thế khi ta bám theo *phát biểu tức thời* của dư luận quần chúng. Nhưng, vì lẽ cái thực thể là *nội dung bên trong* của nó, nên chỉ có cái này là phải hoàn toàn *xem trọng*. Song, cái thực thể là điều không thể nhận biết được từ bản thân dư luận, vì chính ngay *tính thực thể* của nó có nghĩa rằng nó chỉ có thể được nhận biết từ và ở trong chính nó mà thôi. Cho dù một ý kiến có cuồng nhiệt đến mấy hoặc khẳng định, đả kích hay bác bỏ một cách nghiêm chỉnh đến mấy thì cũng chẳng có tiêu chuẩn gì về việc này, nhưng điều rất ráo có thể làm cho ý thức này tỉnh ngộ, đó là sự nghiêm chỉnh của nó chẳng nghiêm chỉnh một chút nào cả.

- Một đầu óc lớn đã nêu đề tài cho một cuộc thi viết luận văn rằng: “*Có cho phép lừa gạt nhân dân hay không?*”⁽³⁹⁰⁾. Câu trả lời duy nhất khả hữu cho câu hỏi này là: tuyệt nhiên không thể lừa gạt nhân dân về cơ sở thực thể, về *bản chất* và tính cách riêng biệt của Tinh thần của nhân dân, nhưng nhân dân lại bị lừa gạt bởi chính mình về phương thức làm thế nào để biết được tính cách này, từ đó đưa ra những nhận định về những sự kiện, những hành động v.v... của chính mình.

Giảng thêm (H)

Nguyên tắc của thế giới hiện đại đòi hỏi rằng những gì buộc con người phải nhận thì bản thân chúng phải tự chứng tỏ là chính đáng đã. Thêm vào đó, ai ai cũng muốn được góp tiếng

⁽³⁹⁰⁾ Vào năm 1780, Frederick Đại đế (Frederich II) đề xướng kỳ thi viết luận văn với đề tài trên.

nói và muốn người khác lắng nghe mình. Một khi đã làm xong trách nhiệm này và đã nói được ý, rồi, tính chủ thể của mỗi người được thỏa mãn và sẵn sàng chấp nhận quyết định. Ở nước Pháp, sự tự do ngôn luận bao giờ cũng được xem là ít nguy hiểm hơn so với sự im lặng, bởi nếu nhân dân im lặng, sợ rằng họ sẽ giữ mãi trong lòng sự chống đối, trong khi việc tự do lý sự sẽ mở lối thoát và mang lại cho họ một mức độ thỏa mãn nào đó, khiến công việc được tiến hành dễ dàng hơn.

§318

Do đó, công luận là cái gì vừa đáng phải *tôn trọng* vừa đáng để *xem thường*: xem thường vì ý thức và sự diễn đạt cụ thể của nó, còn tôn trọng vì cơ sở thực thể của nó; cơ sở này thường xuất hiện ít hay nhiều mờ mờ trong ý thức cụ thể ấy. Vì không có tiêu chuẩn để phân định và không đủ năng lực để nâng phương tiện thực thể này lên cấp độ của nhận thức xác định, nên điều kiện hình thức hàng đầu để đạt được cái gì lớn lao và hợp-lý tính – dù trong hiện thực hay trong khoa học – là phải độc lập với dư luận. Thành tựu vĩ đại có thể, đến lượt mình, cho thấy rút cục dư luận sẽ chấp nhận, sẽ thừa nhận và tiếp nhận nó làm một trong những tiên kiến của mình.

Giảng thêm (H)

Trong dư luận quần chúng có cả cái đúng lẫn cái sai, nhưng tìm được cái đúng ở trong nó chính là công việc của bậc vĩ nhân. Ai thể hiện được ý nguyện của thời đại mình, ai nói cho thời đại mình biết điều mà thời đại mong muốn, và hoàn thành ý nguyện ấy, là vĩ nhân của thời đại. Điều người ấy làm là bản chất và là nội dung bên trong của thời đại, là người mang lại hiện thực cho thời đại; và không ai thành tựu được điều gì lớn lao nếu không đủ sức xem thường dư luận nghe được đó đây.

§319

Sự tự do của truyền thông công cộng (trong hai phương thức của nó thì *báo chí* có phạm vi tiếp xúc rộng hơn so với lời nói, tuy nó lại không sinh động bằng), sự thỏa mãn thôi thúc nóng bỏng phải nói và đã nói ra ý kiến của mình, được đảm bảo trực tiếp bằng những luật lệ và quy định nhằm ngăn ngừa hay trừng phạt các sự quá đà của nó. | Tuy nhiên, nó cũng được đảm bảo một cách gián tiếp bởi sự vô hại của nó nhờ chủ yếu vào tính hợp-lý tính của hiến pháp và sự vững mạnh của chính quyền cũng như nhờ tính công khai của các nghị hội đại diện cho các tầng lớp. | Nó được làm cho trở nên vô hại là nhờ trong các nghị hội này, nhận thức lành mạnh và có trình độ cao về những lợi ích của Nhà nước đều đã được phát biểu hết, khiến cho những người khác không còn gì nhiều để nói thêm, và nhất là đã phủ nhận ý kiến cho rằng những gì báo chí nói ra thì đều có tầm quan trọng và tầm tác động đặc biệt. | Ngoài ra nó cũng còn được đảm bảo gián tiếp [cho sự vô hại] bởi sự dũng dưng và khinh miệt [của người đọc] trước những lối nói nông cạn và nhảm nhí, và điều ấy sẽ nhanh chóng làm cho nó suy yếu không thể tránh khỏi.

Nếu định nghĩa sự tự do của báo chí như là tự do tha hồ nói và viết *những gì mình thích* thì cũng tương đương với việc cho rằng sự tự do nói chung có nghĩa là *muốn làm gì thì làm*.

- Cách nói như thế là sản phẩm của lối suy nghĩ còn hoàn toàn thiếu văn hóa, thô lậu và nông cạn. Ngoài ra, thuộc về bản tính của Sự việc ở đây là không ở đâu chủ nghĩa hình thức lại ương ngạnh và không khoan nhượng cho bằng trong lĩnh vực này, vì vấn đề ở đây là phương diện phù du nhất, ngẫu nhiên nhất và cũng đặc thù nhất của tư kiến trong tính đa tạp vô hạn về nội dung và thiên biến vạn hóa [về hình thức]. | Ngoài việc kích thích việc trộm cướp, giết người, gây rối v.v... thì phải kể

tối nghệ thuật và sự tinh vi trong cách diễn đạt mà thoát nhìn thì có vẻ rất chung chung và bất định, nhưng đồng thời lại che đậy ẩn ý hoặc dẫn đến những hệ luận không được nói toạc ra, và vì thế, không thể nào xác định xem liệu những hệ luận này quả được suy ra từ đó hay tưởng rằng được suy ra từ đó hay không. Chính sự bất định của nội dung và hình thức của nó làm cho pháp luật về lĩnh vực này không thể đạt tới sự chính xác đúng như đòi hỏi của pháp luật và làm cho phán xét của pháp luật cũng trở thành một quyết định hoàn toàn mang tính *chủ quan*, bởi sự sơ suất, phi pháp hay vi phạm ở đây cũng mang hình thái *chủ quan hơn đâu hết*. Vả lại, sự vi phạm ấy nhằm vào tư tưởng, ý kiến và ý chí của những người khác và đó là môi trường để nó trở thành hiện thực. Nhưng, môi trường này là bộ phận của sự tự do của những người khác, và, vì thế, lại phải tùy thuộc vào những người này để xét xem việc vi phạm ấy có tạo nên một hành vi [phạm pháp] hiện thực hay không.

- Vì thế, trong lĩnh vực này, luật pháp thường rất dễ bị phê phán do tính bất định, không chính xác của nó và cũng vì người ta có thể tha hồ nghĩ ra những cách viết đầy mưu mẹo để qua mặt luật pháp hay thậm chí khẳng định rằng quyết định của tòa án là một phán quyết chủ quan. Thêm vào đó, nếu một cách viết [gây tổn thương] bị xét như một *hành vi vi phạm*, thì lại lập luận rằng đó tuyệt nhiên không phải là một *hành vi* mà chỉ là *ý kiến* và *suy nghĩ* hoặc chỉ là *lời nói* mà thôi. Thế là, cùng một lúc, có thể biện luận rằng ý kiến và lời nói đơn thuần thì *không thể bị trừng phạt*, bởi hình thức và nội dung của chúng là đơn thuần mang tính chủ quan, *không có nhiều ý nghĩa* và *không quan trọng* gì, thậm chí chính ý kiến và lời nói ấy còn phải được *đặc biệt tôn trọng* và *đánh giá cao* với lý do rằng ý kiến là sở hữu tư nhân thuộc loại có *giá trị tinh thần cao nhất*, còn lời nói là sự thể hiện và sử dụng sở hữu tư nhân ấy.

- Nhưng, vấn đề thực chất ở đây là và vẫn là sự kiện rằng mọi sự xúc phạm đến danh dự của cá nhân, vu cáo, lạm dụng, phi báng chính quyền, các cơ quan công quyền và công chức nhà nước, và nhất là đích thân quốc vương, khinh nhờn luật pháp, kích động nổi loạn v.v... đều là những tội ác và hành vi phạm pháp thuộc nhiều mức độ trầm trọng khác nhau. Việc các hành động ấy trở nên khó xác định – như là kết quả của môi trường trong đó chúng diễn ra – không thủ tiêu tính cách thực thể này, và vì thế, hiệu quả của tính cách này đơn giản là đảm bảo rằng miếng đất *chủ quan* trong đó chúng vi phạm cũng xác định *tính chất* và *hình thái* của sự *phản ứng* lại. Chính lĩnh vực này diễn ra các vi phạm ấy tất yếu dẫn đến tính chủ quan trong cách nhìn, tính bất tất v.v... trong phản ứng chống lại nó, dù cho phản ứng này là các biện pháp của cảnh sát để ngăn ngừa tội phạm hay là bản thân sự trừng phạt. Ở đây, bao giờ chủ nghĩa hình thức [tư duy hình thức] cũng ra sức cãi chối bản tính thực thể và cụ thể của Sự việc để nêu bật các phương diện *cá biệt* vốn thuộc về hiện tượng bề ngoài của nó và nêu bật các sự trừu tượng được nó rút ra từ các phương diện ấy.
- Tuy nhiên, *các ngành khoa học* – nếu quả đích thực là khoa học – thì tuyệt nhiên không thuộc về lĩnh vực của tư kiến [dư luận] và các quan điểm chủ quan; và sự trình bày của chúng không dính líu đến nghệ thuật ám chỉ, lắt léo, lấp lửng, trái lại, nội dung và ý nghĩa của chúng được diễn đạt một cách công khai, xác định và không hàm hồ. Do đó, *các khoa học không thuộc về phạm trù công luận* (Xem: §316)⁽³⁹¹⁾.
- Ngoài ra, như tôi đã nói trước đây, môi trường – trong đó các quan niệm và các cách diễn đạt trở thành *những hành động đã*

⁽³⁹¹⁾ Đây là luận điểm cơ bản của Hegel để bảo vệ sự tự do của khoa học, tuy nhiên, bản thân công trình này của ông, khi công bố, cũng bị kiểm duyệt nghiêm ngặt theo “Chỉ thị Karlsbad”, vì thế Hegel phải viết *Lời Tựa* để tự biện hộ (Xem *Lời Tựa*).

hoàn tất và đã có sự hiện hữu hiện thực – chính là trí tuệ, những nguyên tắc và những ý kiến của những người khác. Do đó, phương diện này của các hành động trên – tức, tác động thực sự của chúng và sự nguy hiểm chúng mang lại cho những cá nhân, xã hội và Nhà nước (Xem: §218) – lại cũng phụ thuộc vào bản tính của miếng đất hay môi trường này, giống như một tia lửa bắn vào một thùng thuốc nổ thì nguy hiểm hơn nhiều so với việc nó rơi vào một mảnh đất trống và tiêu biến không dấu vết.

- Vì thế, giống như các phát biểu của khoa học có quyền hạn và sự bảo đảm an toàn trong chất liệu và nội dung của mình, thì ở đây cũng có một sự bảo đảm an toàn, hay, ít ra là một sự *khoan dung* cho những lời phát biểu sai trái nhờ người ta không trầm trọng hóa chúng. Một số sai trái thuộc loại này – thậm chí tự chúng có thể bị trừng phạt về mặt pháp luật – thì được xếp vào loại *ăn nói bất mãn để phục hận (Nemesis)*. Đó là do sự bất lực nội tại, khi cảm thấy bị những tài năng và đức hạnh cao hơn đè nén thì buộc phải phát biểu ra để tái khẳng định mình trước ưu thế vượt trội kia hầu mang lại một Tự-ý thức mới cho sự vô giá trị của chính mình. Tình trạng này cũng giống như các chiến binh La Mã thời xưa thường bày tỏ sự bất mãn vô hại để phục hận bằng cách hát những bài ca châm biếm, chế nhạo trong những buổi lễ khải hoàn nhằm cân đối lại cho sự vất vả và vâng lời của họ trước cấp trên, nhất là vì tên tuổi của họ không hề được khắc ghi trong bảng vàng danh dự. Nhờ làm như thế, sự cân bằng ít nhiều đã được khôi phục⁽³⁹²⁾. Sự phục hận thấp hèn và gay gắt trước đó được làm

⁽³⁹²⁾ Quân đội La Mã thường tổ chức lễ khải hoàn tưng bừng và tưởng thưởng cho tướng sĩ sau mỗi trận thắng. Ở đây, Hegel nhắc đến mô tả nổi tiếng của Suetomius về binh sĩ của Julius Caesar sau khi Caesar đánh thắng xứ Gaulle. Caesar vừa hậu thưởng cho một kẻ tên là Nicomedes vì đã hầu hạ về tình dục. Binh sĩ đồng ca bài hát chế nhạo, gán việc Caesar chinh phục xứ Gaulle với việc Nicomedes chinh phục Caesar!

cho trở nên vô hiệu quả bằng cách xem thường nó, và, giống như cử tọa công cộng có thể dành cho nó một miếng đất để thể hiện, bản thân nó cũng tự giới hạn trong một trò vui không mấy quan trọng khi muốn thấy giới khác bị tổn hại và tự-chê trách mình mà thôi.

§320

Tính chủ thể [hay tính chủ quan] mà biểu hiện ra bên ngoài cực độ của nó là [ý muốn] giải thể đời sống hiện tồn của Nhà nước bằng dư luận và sự “lý sự” – mà thực chất là cho thấy tính cách bất tất của mình và qua đó tự hủy chính mình – lại có hiện thực đúng thật của nó ở trong cái đối lập của chính nó, đó là, trong tính chủ thể đồng nhất với ý chí thực thể, tức tính chủ thể tạo nên Khái niệm về quyền lực của vị quốc vương, và là tính chủ thể – như là tính ý thể của cái toàn bộ – cho đến nay vẫn chưa đạt tới được quyền hạn và sự tồn tại-hiện có (Dasein) của mình.

Giải thích thêm (H)

Ta đã xét tính chủ thể trước đây trong quan hệ với quốc vương như là đỉnh cao của Nhà nước. Phương diện khác của nó là hiện tượng tùy tiện trong dư luận quần chúng như là biểu hiện ra bên ngoài cực độ của nó ^(a). Tính chủ thể của quốc vương tự nó là trừu tượng, nhưng nó cần phải được trở thành cụ thể trong tính cách như là tính ý thể xuyên thấu cái toàn bộ. Nhà nước yên bình là Nhà nước trong đó mọi lĩnh vực của đời sống dân sự đều tồn tại, nhưng sự tồn tại bên-cạnh-nhau và bên-ngoài-nhau này phát xuất từ Ý niệm của cái toàn bộ. Tiến trình

^(a) Gans dùng tính từ “*äußersten*” (“cực độ”) trong khi đúng ra phải là “*äußerlichsten*” (“ra bên ngoài cực độ”) như trong bản ghi chép nguyên thủy của Hotho (VPR III, 826) và ngay trong câu đầu của đoạn chính văn cho tiểu đoạn §320 này.

phát xuất này cũng phải đi đến chỗ xuất hiện ra như là hiện tượng với tư cách là tính ý thể của cái toàn bộ.

II. CHỦ QUYỀN ĐỐI NGOẠI^(a)

§321

Chủ quyền đối nội (Xem: §278) [cũng] là tính ý thể này, trong chừng mực các mômen của Tinh thần và của hiện thực của nó, tức Nhà nước, đã phát triển trong sự tất yếu, và tồn tại như là các thành viên của Nhà nước. Nhưng, Tinh thần – như là *quan hệ phủ định vô hạn với mình* trong sự tự do –, về bản chất, cũng là cái tồn tại-cho-mình đã tiếp thu hết vào trong mình [những] sự khác biệt đang tồn tại, và, do đó, có tính loại trừ [những cái tồn tại-cho-mình khác]. Trong sự quy định này, Nhà nước là *tính cá biệt*, hiện diện một cách bản chất như là *một cá vị* [một cá nhân], và, trong vị quốc vương, như là một cá nhân trực tiếp, hiện thực (Xem: §279).

§322

Tính cá vị^(b), như là cái tồn tại-cho-mình loại trừ [cái khác], xuất hiện ra như là *mối quan hệ [của Nhà nước] với các Nhà nước khác*; mỗi cái đều độc lập-tự tồn trong quan hệ với các cái khác. Vì lẽ sự tồn tại-cho-mình của Tinh thần hiện thực có cái tồn tại-đang-có (*Dasein*) của mình trong sự độc lập-tự chủ này, nên sự độc lập-tự chủ là sự tự do đầu tiên và là danh dự tối cao của một dân tộc [hay quốc gia].

^(a) die Souveränität gegen außen / External Sovereignty / La souveraineté vis-à-vis de l'extérieur; ^(b) Individualität [*tính cá vị*, khác với *Einzelheit*: *tính cá biệt*] / individuality / individualité.

Những ai nói về các nguyện vọng hướng đến một tính tập thể toàn bộ^(a) – vốn đã tạo nên Nhà nước ít hay nhiều độc lập với một trung tâm riêng của nó – là hãy từ bỏ điểm trung tâm và sự độc lập-tự chủ này đi để hình thành một cái tập thể toàn bộ với một Nhà nước khác là những kẻ không hiểu gì về bản tính của một cái tập thể toàn bộ và về ý thức tự giác của mỗi quốc gia độc lập⁽³⁹³⁾. – Thật thế, quyền lực đầu tiên mà các Nhà nước có được khi chúng xuất hiện trong lịch sử không gì khác hơn là sự độc lập-tự chủ này, cho dù còn hoàn toàn trừu tượng và chưa có sự phát triển nội tại. | Vì thế, tương ứng với hiện tượng nguyên thủy này, kẻ đứng đầu bao giờ cũng phải là một cá nhân, chẳng hạn người gia trưởng hay một tù trưởng bộ lạc v.v...

§323

Vì thế, trong sự tồn tại-hiện-có (*Dasein*), quan hệ phủ định này của Nhà nước với chính mình xuất hiện ra như là quan hệ của một cái khác với một cái khác, như thể cái phủ định là cái gì ngoại tại. Cho nên, sự hiện hữu (*Existenz*) của quan hệ phủ định

^(a) Gesamtheit / totality / collectivité.

⁽³⁹³⁾ Hegel ca tụng Nhà nước hiện đại khiến ông thường được xem là người “quốc gia chủ nghĩa”. Nhưng, *Nhận xét* cho §322 này cho thấy ông không thích các tiểu quốc nhỏ của Đức (kể cả quê nhà của ông là Württemberg) bị nước Phổ thôn tính như sẽ xảy ra vào thế kỷ XIX. Khác với Fries, ông không muốn các tiểu quốc Đức hình thành một sự hợp nhất về chính trị, mà luôn chống lại việc này. Tuy nhiên, quan niệm của Hegel về mối quan hệ giữa nước nhỏ và nước lớn cũng không phải cứng nhắc: “Các tiểu quốc có thể được hợp nhất thành một Nhà nước lớn, nếu Nhà nước lớn này được tổ chức thật tốt” (VPR IV, 732). Xem thêm: Franz Rosenzweig, *Hegel und der Staat/Hegel và Nhà nước II* (Berlin: Oldenburg, 1920, tr. 168) và Shlomo Avineri, *Hegels Theory of the Modern State* (Cambridge University Press 1972, tr. 45-46, 79-80, 240-241).

này mang hình thái của một biến cố, của một sự vướng vào những tình thế ngẫu nhiên đến từ bên ngoài. Song, quan hệ phủ định này lại là mômen cao nhất của chính Nhà nước – đó là tính vô hạn hiện thực như là tính ý thể của tất cả những gì là hữu hạn bên trong nó. | Đây là phương diện qua đó bản thể [hay thực thể] – như là quyền lực tuyệt đối của Nhà nước đối với mọi cái cá biệt và đặc thù, đối với đời sống, tư hữu và các quyền hạn của tư hữu cũng như đối với rộng rãi các giới bên trong nó – mang lại sự tồn tại-hiện có (Dasein) và ý thức cho tính vô hiệu của chúng.

§324

Sự quy định này – mà với nó, lợi ích và quyền hạn của những cá nhân riêng lẻ bị thiết định như là một mômen đang tiêu biến đi – lại đồng thời là cái khẳng định, tích cực (*das Positive*), tức phương diện của tính cá vị không [còn] bất tất và biến dịch [nữa] mà tồn tại tự-mình-và-cho-mình. Vì thế, quan hệ này và việc thừa nhận nó là nghĩa vụ thực thể của những cá nhân – tức nghĩa vụ của họ trong việc bảo tồn tính cá vị thực thể này – chính là sự độc lập-tự tồn và chủ quyền của Nhà nước, cho dù cuộc sống và sở hữu của chính mình cũng như và tất cả những gì có mặt một cách tự nhiên trong phạm vi cuộc sống có thể bị nguy hiểm và phải bị hy sinh.

Một tính toán sai lầm rất nghiêm trọng khi nghĩ rằng những gì Nhà nước đòi hỏi phải hy sinh cũng đơn giản như là yêu cầu của xã hội dân sự và xem mục đích tối hậu của Nhà nước chỉ đơn thuần là *bảo đảm an toàn cho mạng sống và sở hữu* của những cá nhân riêng lẻ. Bởi sự an toàn này không thể nào đạt được bằng việc hy sinh những gì được giả định là phải được bảo đảm an toàn, mà ngược lại mới đúng.

- *Mômen* có tính đạo đức của *chiến tranh* vốn mặc nhiên hàm chứa trong điều vừa nói trên đây. Bởi ta không được xem chiến tranh như là cái xấu tuyệt đối và như là sự ngẫu nhiên bất tất hoàn toàn ngoại tại mà bởi thế, bản thân nguyên nhân của nó cũng có tính bất tất ngẫu nhiên, dù nguyên nhân đó nằm trong sự say cuồng của những người lãnh đạo quốc gia, trong những sự bất công, phản công lý v.v... hoặc trong cái gì khác vốn không nên trở thành như thế. Cái gì bất tất ngẫu nhiên về bản tính thì cũng phải phục tùng những sự bất tất ngẫu nhiên, và, vì thế, *bản thân định mệnh này là một sự tất yếu*, cũng giống như, trong mọi trường hợp tương tự, triết học và Khái niệm vượt bỏ quan điểm về sự bất tất ngẫu nhiên đơn thuần và nhận thức nó như là *một vẻ ngoài* mà bản chất của nó là sự tất yếu. Điều *tất yếu* là: cái hữu hạn – chẳng hạn như sở hữu và mạng sống – phải được *thiết định* như là ngẫu nhiên bất tất, bởi sự ngẫu nhiên bất tất chính là Khái niệm về cái hữu hạn. Một mặt, sự tất yếu này mang hình thái của sức mạnh tự nhiên, và bất kỳ cái gì hữu hạn đều là nhất thời và có thể chết đi. Nhưng, trong bản chất đạo đức, tức, trong Nhà nước, giới tự nhiên bị tước đi sức mạnh này của nó, và sự tất yếu được nâng lên thành thành quả của sự tự do, thành cái gì có tính cách đạo đức. | Sự nhất thời của cái hữu hạn bây giờ trở thành một sự phù du *được mong muốn*, và tính phủ định làm nền tảng cho nó trở thành tính cá nhân thực thể đúng với bản chất đạo đức.
- Chiến tranh là tình trạng làm cho sự hư ảo của những sự vật và đồ vật nhất thời – mà bình thường chỉ là một cách nói bóng bẩy – có được một ý nghĩa nghiêm chỉnh, và theo đó, là mômen trong đó tính ý thể của *cái đặc thù đạt được quyền hạn của nó* và trở thành hiện thực. Ý nghĩa cao hơn của chiến tranh là ở chỗ: thông qua nó, như tôi đã có nói ở một dịp khác, “sức khỏe đạo đức của các dân tộc được bảo tồn trong sự đứng vững của chúng đối với sự thường hằng của những tính quy định hữu hạn, cũng giống như vận động của gió giữ cho mặt

biến khỏi bị trì đọng mà một sự yên tĩnh kéo dài ắt sẽ gây ra – một sự trì đọng mà một nền hòa bình lâu dài, chứ đừng nói vĩnh cửu, nhất định cũng sẽ gây ra cho các dân tộc”⁽³⁹⁴⁾. Còn về lập luận cho rằng đó *chỉ* là một Ý niệm triết học hay – để dùng cách nói quen thuộc khác – một sự biện minh cho *sự Thiên hựu*^(a) và các cuộc chiến tranh hiện thực đòi hỏi một sự biện minh khác nữa, ta sẽ bàn ở sau⁽³⁹⁵⁾.

- Tính ý thể xuất hiện ra trong chiến tranh bằng hình thái của một mối quan hệ ngoại tại, bất tất thì cũng chính là tính ý thể làm cho những quyền lực nội bộ của Nhà nước trở thành những mômen hữu cơ của cái toàn bộ. Nó thể hiện rõ ràng trong thực tế lịch sử khi những cuộc chiến thắng lợi ngăn chặn sự bất ổn bên trong và củng cố sức mạnh nội tại của Nhà nước⁽³⁹⁶⁾. Các hiện tượng cùng loại là: những quốc gia nào miễn cưỡng hay e ngại chấp nhận chủ quyền nội bộ thì cũng

(a) Rechtfertigung der Vorsehung / a justification of providence / une justification de la providence.

(394) Xem thêm NR 481/93. Về “nền hòa bình vĩnh cửu”, ám chỉ đến quyển sách cùng tên của Kant (EF). Về ẩn dụ cơn bão trên mặt biển dường như ám chỉ nhận xét nổi tiếng của Anne-Robert-Jacques Turgot (1727-1781), nhà chính trị, nhà kinh tế, triết gia về lịch sử người Pháp:

“Chiến tranh chỉ phá vỡ ranh giới giữa các đế quốc, [trong chiến tranh], thành phố và nông thôn tiếp tục thở hít bầu khí thanh bình; sợi dây xã hội hợp nhất lại một số đông người hơn; sự truyền thông về tư tưởng trở nên nhanh chóng và rộng rãi hơn; nghệ thuật, khoa học... tiến bộ nhanh hơn. Cũng giống như cơn bão làm dậy sóng trên đại dương, những điều xấu xa gắn liền với cách mạng sẽ tiêu tan, cái tốt ở lại và nhân loại tự hoàn thiện mình” (“Diễn văn ở Đại học Sorbonne về sự tăng tiến không ngừng của trí tuệ con người” (1750); trong Oeuvres de Turgot I, ấn bản Gustave Schelle, Paris: Alcan, 1913, tr. 218).

(395) Xem §§334, 337 ở sau.

(396) Có lẽ ám chỉ lời trấn trối của vua Henry IV trong vở kịch cùng tên của Shakespeare (King Henry IV, Phần II, IV, V. 181-213).

có thể bị những quốc gia khác khuất phục, và sự thất bại của họ trong việc dành lại danh dự và thắng lợi trong các cuộc đấu tranh cho nền độc lập dân tộc đã tỉ lệ thuận với sự thất bại ban đầu trong việc tổ chức sức mạnh của Nhà nước từ bên trong (nghĩa là, *sự tự do của họ đã chết chính vì lòng sợ chết của họ*); và Nhà nước nào mà nền độc lập không được bảo vệ an toàn bằng sức mạnh vũ trang của mình và phải nhờ vào các yếu tố khác (chẳng hạn như những nước có tỉ lệ quá nhỏ so với các nước lân bang) thì cũng vẫn có thể sống sót bằng một hiến pháp hay chính thể nội bộ nhưng tự mình không thể đảm bảo sự an ninh đối nội lẫn đối ngoại.

Giải thích thêm (G)

Trong thời bình, khuôn khổ của đời sống dân sự được mở rộng hơn; mọi lĩnh vực được xác lập cứng nhắc, và, về lâu dài, con người sẽ bị chìm đắm trong đó. Các đặc tính độc đáo^(a) của họ ngày càng cố định và xơ cứng đi. Nhưng, [như ta biết rằng] sự thống nhất của cơ thể là thiết yếu cho sức khỏe, và nếu các bộ phận của nó ngày càng xơ cứng thì cơ thể sẽ chết. Nên hòa bình vĩnh cửu thường được kêu gọi như một lý tưởng mà nhân loại phải cố gắng tiệm cận. Do đó, Kant đã đề nghị một sự liên minh giữa các quốc vương để dàn xếp các sự tranh chấp giữa các quốc gia, và liên minh-Thần thánh đã có ý định trở thành một định chế tương tự như thế⁽³⁹⁷⁾. Song, Nhà nước là một cá thể; và sự phủ định là một bộ phận cấu thành cơ bản nhất của tính cá thể. Cho nên, dù có một số quốc gia liên kết lại với nhau như một gia đình, thì liên minh này, trong tính cá thể của nó, nhất định sẽ sinh ra sự đối lập và tạo ra một kẻ thù. Không chỉ các dân tộc ra khỏi chiến tranh với sức mạnh được tăng cường hơn mà các quốc gia (Nationen) bị bất đồng thuận trong nội bộ cũng

^(a) Partikularitäten / particular characteristics / Les particularités.

⁽³⁹⁷⁾ Xem: §259.

đạt được sự yên ổn bên trong như là kết quả của các cuộc chiến tranh với các kẻ thù bên ngoài. Tất nhiên, ta thừa nhận rằng chiến tranh làm cho sở hữu bị mất an toàn, nhưng sự mất an toàn thực tồn này không gì khác hơn là một vận động tất yếu. Ta thường nghe vô số những lời thuyết giảng về sự bấp bênh, hư ảo và vô thường của những sự vật nhất thời, nhưng dù có nghe hết và dù chúng có gây xúc động đến mấy thì ai cũng nghĩ trong lòng rằng cái gì của tôi thì tôi phải giữ! Và một khi sự mất an toàn này thật sự trở thành câu chuyện nghiêm trọng dưới hình thức những đoàn kỵ binh giơ giáo sáng loáng thì những tình cảm khuyến thiện đầy xúc động ấy lập tức biến thành những lời nguyện rủa dành cho bọn xâm lược. Thế là chiến tranh vẫn diễn ra ở đâu nó nằm ngay trong bản tính của Sự việc; những hạt giống vẫn lại nảy mầm, và những lời nói suông phải câm nín khi đối diện với sự lặp lại đầy uy nghiêm của lịch sử^(a).

§325

Vì sự hy sinh cho tính cá vị của Nhà nước là quan hệ thực thể của mọi người và, do đó, là nghĩa vụ phổ biến, nên bản thân việc hy sinh – như một *phương diện* của tính ý thể (phân biệt với thực tại) của sự tồn tại đặc thù – trở thành một quan hệ đặc thù được dành cho một tầng lớp riêng của nó, đó là, *tầng lớp chiến binh*^(b).

§326

Các sự tranh chấp giữa các Nhà nước có thể lấy một phương diện *đặc thù* nào đó trong mối quan hệ giữa họ làm đối tượng, và

^(a) Câu sau cùng này không có trong ghi chép gốc của Griesheim (VPR IV, 733 và tiếp), có thể do Gans thêm vào; ^(b) der Stand der Tapferkeit / the estate of valour / la classe du courage [nghĩa đen: tầng lớp dũng cảm].

chính ở đây, một bộ phận *đặc thù* được giao cho sứ mệnh chính yếu là bảo vệ Nhà nước. Nhưng, trong chừng mực Nhà nước xét như Nhà nước và nền độc lập của nó bị lâm nguy, nhiệm vụ đòi hỏi toàn dân phải tham gia vào việc phòng thủ⁽³⁹⁸⁾. Nếu toàn bộ Nhà nước trở thành một lực lượng [quân sự] và bị lôi kéo ra khỏi đời sống nội bộ để hoạt động ở mặt trận bên ngoài, cuộc chiến tranh tự vệ trở thành cuộc chiến tranh chinh phục.

Việc lực lượng vũ trang của Nhà nước trở thành một *quân đội thường trực* và sứ mệnh đặc thù bảo vệ đất nước trở thành một *tầng lớp (Stande)* là kết quả của cùng một sự tất yếu khiến cho các mômen lợi ích và chức năng đặc thù khác cũng trở thành tầng lớp như hôn nhân, tầng lớp doanh nghiệp, tầng lớp phục vụ Nhà nước v.v... “Lý sự” tranh cãi tới lui về điều lợi hoặc bất lợi của việc duy trì quân đội thường trực, và cuối cùng ý kiến thích nghiêng về mặt bất lợi, thì lý do của việc này là: khó nắm bắt Khái niệm về Sự việc hơn là nắm bắt các mặt cá biệt và ngoại tại của nó; và cũng bởi vì các lợi ích và mục đích đặc thù (tổn phí quá lớn và những hệ quả của nó, phải đóng thuế nhiều v.v...) được ý thức của xã hội dân sự đánh giá cao hơn những gì là cần thiết tự-mình-và-cho-mình. | Chính sự cần thiết này lại bị xem chỉ như là một phương tiện cho các mục đích đặc thù.

§327

Dũng cảm là một đức tính *hình thức*, vì nó là sự trừu tượng [hóa] cao nhất của sự tự do, thoát ra khỏi mọi mục đích đặc thù, khỏi sự chiếm hữu, sự hưởng thụ và mạng sống, mặc dù phương thức phủ định những cái ấy là có tính *hiện thực-ngoại tại*. | Và

⁽³⁹⁸⁾ Xem: §271 ở trên.

việc xuất nhượng^(a) những điều trên – như là việc *thi thố* lòng dũng cảm – tự nó không có tính chất tinh thần; thêm vào đó, tâm thế bên trong gắn liền với nó có thể là sản phẩm của lý do đặc thù nào khác, và kết quả hiện thực của nó có thể chỉ tồn tại cho cái khác chứ không phải cho mình.

Giảng thêm (H)

Tầng lớp chiến binh hay tầng lớp quân sự là tầng lớp phổ biến được giao phó nhiệm vụ bảo vệ quốc gia, và nghĩa vụ của nó là mang lại sự hiện hữu (Existenz) cho tính ý thể ở trong chính mình, nghĩa là, tự hy sinh mạng sống. Tất nhiên có nhiều loại dũng cảm khác nhau. Có sự can đảm của con vật hay của một tên tướng cướp, có sự dũng cảm vì danh dự hay của người hiệp sĩ, nhưng đều không phải là các hình thức đúng thật của nó. Sự dũng cảm đích thực của các dân tộc văn minh là lòng sẵn sàng hy sinh của họ để phục vụ quốc gia, khiến cho mỗi cá nhân riêng lẻ chỉ được tính như là một trong số nhiều người. Không phải sự dũng cảm cá nhân mà là sự hội nhập vào trong cái phổ biến mới là yếu tố quan trọng ở đây. Ở Ấn Độ, năm trăm người đã đánh thắng hai vạn người, không phải vì số đông này hèn nhát mà chỉ vì họ không có cái tâm thế để hành động sát cánh với những người khác⁽³⁹⁹⁾.

(a) Entäußerung / alienation / l'extériorisation.

(399) Vào năm 1751, Lord Robert Clive (1725-1774) bị vây ở thành Arcot ở Ấn Độ. Ở tuổi 26, ông thiếu kinh nghiệm và chỉ có 500 quân giữ thành chống lại cuộc tấn công gồm 18.000 người do Raja Chandra Sahib chỉ huy. Sau 50 ngày, Clive chỉ còn 320 quân và Raja Sahib quyết định tổng tấn công. Sau một giờ chiến đấu, quân tấn công phải rút lui, thiệt hại 400 người, trong khi Clive chỉ mất sáu. Cuộc bao vây chấm dứt, và Clive nổi tiếng là một tướng tài của Anh tại Ấn Độ.

§328

Ý nghĩa hay nội dung thực chất^(a) của sự dũng cảm xét như là một tâm thế là nằm ở trong mục đích đúng thật, tuyệt đối và tối hậu, đó là *chủ quyền* của Nhà nước. *Hiện thực* của mục đích tối hậu này, như là kết quả của sự dũng cảm, được trung giới bởi sự hiến dâng hiện thực cá nhân. Vì thế, hiện tượng này thể hiện sự gay gắt của hai đối cực: sự xuất nhượng chính mình, nhưng như là sự hiện hữu (Existenz) của tự do; sự *độc lập-tự chủ* cao nhất của cái *tồn tại-cho-mình*, nhưng đồng thời lại hiện hữu trong việc phục vụ một cách máy móc một *trật tự bên ngoài*; sự triệt để tuân lệnh và từ bỏ ý kiến và sự lý sự của cá nhân, tức là một sự *vắng mặt* của Tinh thần, nhưng lại song hành với sự *có mặt* căng thẳng và kiên quyết nhất vào giây phút quyết định; nói khác đi, là một hành động thù địch nhất và trực tiếp nhất chống lại những cá nhân, song hành với một tâm thế hoàn toàn đứng vững hay thậm chí rất tốt lành đối với họ [kẻ địch] xét như những cá nhân.

Liều mạng sống chắc chắn là cao hơn việc chỉ biết sợ chết, nhưng việc này cũng là thuần túy tiêu cực, phủ định, và, vì thế, là bất định và không có giá trị tự mình. Chỉ có mục đích và nội dung khẳng định, tích cực mới mang lại ý nghĩa cho một sự can đảm như thế. Kẻ cướp, kẻ giết người có mục đích là tội ác, những kẻ phiêu lưu có mục đích là ý kiến riêng của họ, cũng đều có lòng can đảm để liều mạng sống.

- Nhưng, nguyên tắc của thế giới hiện đại – là *tư tưởng* và *cái phổ biến* – đã mang lại một hình thái cao hơn cho sự dũng cảm, ở chỗ: biểu hiện của nó có vẻ như có tính cơ giới hơn và

^(a) Gehalt / significance / la valeur réelle.

không phải là việc làm của một cá nhân *đặc thù* cho bằng của một *thành viên* của một cái toàn bộ. Cũng thế, nó tỏ ra không nhằm hướng đến việc chống lại những nhân thân riêng lẻ, mà chống lại cái toàn bộ mang tính thù địch nói chung, khiến cho sự can đảm cá nhân xuất hiện ra như là vô-danh xưng (impersonel). Đó là lý do tại sao nguyên tắc của *tư duy* đã phát minh ra *súng ống*, và phát minh này – vốn không phải là kết quả ngẫu nhiên – đã chuyển đổi hình thức thuần túy cá nhân của sự dũng cảm thành một hình thức trừu tượng hơn nhiều⁽⁴⁰⁰⁾.

§329

Việc hướng ra bên ngoài của Nhà nước bắt nguồn từ việc nó là một chủ thể cá vị. Vì thế, quan hệ của nó với các Nhà nước khác phục tùng *quyền lực của quốc vương*, là người có trách nhiệm trực tiếp và duy nhất trong việc chỉ huy lực lượng vũ trang, xử lý quan hệ với các Nhà nước khác không qua các sứ thần v.v..., quyết định về chiến tranh và hòa bình cũng như ký kết các hiệp ước đủ mọi loại.

Giải thích thêm (G)

Trong hầu hết tất cả các nước ở Châu Âu, thẩm quyền cá nhân cao nhất là quyền lực của quốc vương trong việc xử lý các quan hệ đối ngoại. Ở đâu đại biểu của các tầng lớp là một bộ phận

⁽⁴⁰⁰⁾ Hegel đã từng nói tương tự về chiến tranh và tác động của việc du nhập vũ khí hiện đại (súng đạn) lên thái độ của binh sĩ (Xem: JR 261-262/171).

... “Sự ngoại tại hóa này phải có cùng một hình thức trừu tượng, phải không có tính cá nhân – cái chết, phải lạnh lùng đón nhận hoặc gây ra cho người khác không phải bằng cuộc chiến đấu trực diện khi mỗi cá nhân nhìn thẳng vào mắt người khác và giết họ với sự căm thù trực tiếp, mà thay vào đó là cái chết – bị đón nhận và gây ra – một cách trống rỗng, *vô-nhân cách*, từ khói của thuốc súng”.

của thể chế, câu hỏi đặt ra là liệu họ có nên chịu trách nhiệm về chiến tranh và hòa bình hay không, và, trong mọi trường hợp, họ vẫn có ảnh hưởng, nhất là về phytong tiện tài chính. Chẳng hạn, ở nước Anh, không ai dám tiến hành một cuộc chiến không hợp lòng dân. Nhưng, nếu tưởng rằng các vị quốc vương và nội các dễ bị sự cuồng nhiệt chi phối hơn là các nghị viện, và theo đó, nếu tìm cách chuyển trách nhiệm về chiến tranh và hòa bình vào tay các nghị viện thì cần phải đáp lại rằng thật ra toàn bộ quốc gia lại thường cuồng nhiệt và bị những đam mê chi phối hơn là các nhà cai trị họ. Ở nước Anh, trong nhiều trường hợp, chính toàn bộ nhân dân đã hối thúc gây chiến và hầu như buộc các vị bộ trưởng phải làm theo. Sở dĩ Pitt⁽⁴⁰¹⁾ rất được lòng dân là vì ông ta biết cách đáp ứng đúng điều mong muốn của cả nước lúc bấy giờ. Mãi về sau, khi sự cuồng nhiệt đã giảm bớt, nhân dân mới nhận ra rằng cuộc chiến là vô ích và không cần thiết, để lao vào mà không tính toán đến tổn phí. Và lại, Nhà nước có quan hệ không chỉ với một Nhà nước khác mà với nhiều nước, và sự phức tạp của các mối quan hệ này trở nên ngày càng tế nhị khiến chỉ có thể xử lý được bởi cơ quan quyền lực tối cao.

⁽⁴⁰¹⁾ William Pitt (1759-1806) trở thành Thủ tướng Anh năm 1783. Về mặt cá nhân, Pitt muốn có hòa bình với Cộng hòa Pháp, nhưng vào năm 1793, sau vụ hành quyết vua Louis XVI, ông chiều theo phản ứng cuồng nhiệt của dân Anh, tổ chức một liên minh (gồm Hà Lan, Tây Ban Nha và Bồ Đào Nha) nhằm lật đổ nền Cộng hòa Pháp cách mạng ("Cuộc chiến tranh của Đệ Nhất liên minh"). Liên minh sớm tan rã và chiến tranh kết thúc với Hòa bình Campo Formio tháng 4.1797 (nhưng nước Anh không tham dự). Vào năm 1798, Pitt lại cố lập một liên minh mới có cả Nga và Áo ("Cuộc chiến tranh của Đệ nhị liên minh"). Nhưng cũng không thành công vì Nga rút lui vào năm 1799, còn Áo thỏa thuận hòa bình riêng rẽ ở Lunéville năm 1801. Lúc này, chính sách chiến tranh của Pitt lại mất lòng dân ở Anh và ông phải từ chức Thủ tướng vào năm 1801.

B. CÔNG PHÁP QUỐC TẾ^(a)(402)

§330

Công pháp quốc tế áp dụng cho các *quan hệ* giữa các nhà nước độc lập. | Vì thế, nội dung *tự-mình-và-cho-mình* của nó mang hình thức của một sự “*phải là*”/Sollen, vì hiện thực của nó phụ thuộc vào các ý chí có chủ quyền khác nhau.

Giải thích thêm (H)

Các Nhà nước không phải là các nhân thân riêng tư mà là các cái toàn thể hoàn toàn độc lập nơi chính mình, nên các quan hệ giữa chúng không giống như các quan hệ thuần túy luân lý hay các quan hệ của tư pháp. Đã có nhiều nỗ lực muốn áp dụng tư pháp và luân lý vào cho các Nhà nước, nhưng vị trí của các pháp nhân tư pháp là ở chỗ họ phải phục tùng quyền lực của tòa án khi thi hành pháp luật tự-mình. Quan hệ giữa các Nhà nước cũng cần phải được pháp luật điều chỉnh, nhưng trong những vấn đề của thế giới, cái gì tồn tại tự-mình thì cũng có quyền lực. Nhưng, vì lẽ không có quyền lực nào quyết định thế nào là pháp luật tự-mình trong quan hệ với Nhà nước và để hiện thực hóa các quyết định như thế, nên quan hệ này bao giờ cũng mãi mãi là một sự “phải là” (Sollen). Nói khác đi, quan hệ

(a) Das äußere Staatsrecht / International Law / le Droit public international.

(402) Chúng tôi tạm dịch chữ “*das äußere Staatsrecht*” là “*công pháp quốc tế*” tương tự như cách dịch thông dụng sang tiếng Anh và Pháp để dễ hiểu, tuy nhiên, cần lưu ý rằng Hegel không dùng chữ “*Völkerrecht*” (đúng nghĩa là “*công pháp quốc tế*”) mà chỉ dùng chữ “*das äußere Staatsrecht*” (nghĩa đen: *công pháp đối ngoại*). Lý do nằm ở trong học thuyết của Hegel về kế ước: ông không chấp nhận việc mở rộng quan hệ kế ước sang lĩnh vực Nhà nước.

giữa các Nhà nước là một quan hệ giữa các đơn vị độc lập, đưa ra các sự cam kết hỗ tương nhưng đồng thời đứng lên trên các sự cam kết ấy.

§331

Nhà nước quốc gia^(a) là Tinh thần trong tính hợp-lý tính thực thể và trong hiện thực trực tiếp của nó, và, vì thế, là quyền lực tuyệt đối *trên trái đất*; mỗi Nhà nước là một thực thể độc lập, có chủ quyền trong quan hệ với các Nhà nước khác. Nhà nước có một tư cách chính đáng tuyệt đối đầu tiên như là một quyền lực độc lập *dưới mắt các Nhà nước khác*, nghĩa là, nó được các Nhà nước khác công nhận. Tuy nhiên, thẩm quyền chính đáng này đồng thời là thuần túy có tính hình thức, và đòi hỏi rằng Nhà nước cần phải được công nhận bởi vì nó là một Nhà nước chỉ là một đòi hỏi trừu tượng. Trong thực tế, Nhà nước có tồn tại tự-mình-và-cho-mình hay không là tùy thuộc vào nội dung của nó, tức vào hiến pháp hay thể chế và tình trạng [hiện tại] của nó; và việc công nhận – ngụ ý rằng cả hai [hình thức và nội dung] là đồng nhất – cũng phụ thuộc vào nhận thức và ý chí của Nhà nước khác.

Không có quan hệ với các Nhà nước khác, Nhà nước không còn là một cá vị hiện thực nữa, cũng giống như một cá nhân riêng lẻ không thể là một nhân thân hiện thực nếu không có quan hệ với các nhân thân khác (Xem: §322). Một mặt, tính chính đáng của một Nhà nước, hay chính xác hơn nữa, – trong chừng mực nó có các quan hệ bên ngoài – tính chính đáng của quyền lực quốc vương của nó, là một vấn đề thuần túy *nội bộ* (một Nhà nước không được can thiệp vào công việc nội bộ của nước khác). | Nhưng mặt khác, cũng thiết yếu không kém là

^(a) Das Volk als Staat / the nation state / le peuple en tant d'État.

tính chính đáng này cần phải được *bổ sung* bằng sự công nhận về phía các Nhà nước khác. Nhưng sự công nhận này đòi hỏi một sự đảm bảo rằng Nhà nước cũng sẽ công nhận các Nhà nước khác khi các Nhà nước khác công nhận mình, nghĩa là, nó cũng sẽ tôn trọng sự độc lập của các Nhà nước này, theo đó, các Nhà nước khác không thể đứng trước công việc nội bộ của nước được công nhận.

- Đối với các dân tộc du mục hay những dân tộc còn ở trình độ văn hóa thấp, thậm chí đặt ra câu hỏi trong chừng mực nào một dân tộc như thế được xem như là một Nhà nước. Quan điểm tôn giáo (như trước đây với người Do thái và các dân tộc Islam) có thể còn gây ra khó khăn lớn hơn khi nó không cho phép nhận ra một căn cước phổ biến như là điều kiện cần thiết cho sự công nhận.

Giảng thêm (G)

Khi Napoléon, trước cuộc hòa bình Campo Formio, nói rằng: "Cộng hòa Pháp, cũng như mặt trời, không cần đến sự công nhận nào cả"⁽⁴⁰³⁾, lời ông không ngụ ý gì khác hơn rằng sức mạnh của sự hiện hữu (Existenze) tự nó mang theo sự đảm bảo của việc được công nhận, cho dù sự công nhận không được phát biểu minh nhiên.

§332

Hiện thực trực tiếp trong sự cộng tồn giữa các Nhà nước được đặc thù hóa thành nhiều mối quan hệ khác nhau, được quy định bởi các ý chí tùy tiện độc lập giữa hai bên, và, do đó, có bản tính hình thức của các thỏa ước^(a) nói chung. Tuy nhiên, nội dung chất

^(a) Verträge / contracts / des contrats.

⁽⁴⁰³⁾ Hòa bình Campo Formio (04.1797). Xem §329.

liệu của các thỏa ước này là kém đa dạng hơn nhiều so với [các hợp đồng trong] xã hội dân sự, là nơi những cá nhân riêng lẻ phụ thuộc vào nhau trong rất nhiều phương diện, trong khi đó, các Nhà nước độc lập là các cái toàn bộ chủ yếu tự thỏa mãn các nhu cầu của mình trong nội bộ.

§333

Nguyên tắc của công pháp quốc tế – xét như pháp quyền *phổ biến* cần phải có giá trị hiệu lực tự-mình-và-cho-mình giữa các Nhà nước với nhau (phân biệt với nội dung đặc thù của các *hiệp định*^(a)) – là: *các hiệp định, cơ sở cho các sự ràng buộc bốn phần giữa các Nhà nước, cần phải được tôn trọng*. Nhưng, vì lẽ chủ quyền của các Nhà nước lại là nguyên tắc chi phối các quan hệ hỗ tương, nên, trong chừng mực đó, các Nhà nước ở trong một *tình trạng tự nhiên* đối với nhau, và các quyền hạn của họ *không được hiện thực hóa* ở trong một ý chí phổ biến cấu thành các quyền lực đứng lên trên họ, trái lại, ở trong ý chí đặc thù của mỗi Nhà nước. Cho nên, sự quy định phổ biến nói trên [nguyên tắc của công pháp quốc tế] vẫn chỉ là một bốn phần *phải-là*^(b) mà thôi, và tình trạng [bình thường] sẽ là một sự thay đổi luân phiên giữa việc thi hành nghiêm chỉnh các hiệp định và việc thủ tiêu các hiệp định ấy.

Không có một “pháp quan”, một vị trọng tài tối cao và kể trung gian [hòa giải] giữa các Nhà nước; và, nếu có, thì cũng chỉ ngẫu nhiên, bất tất tức, bị quy định bởi các ý chí đặc thù. Quan niệm của *Kant* về một *nền hòa bình vĩnh cửu* thông qua một liên hiệp của các Nhà nước có chức năng dàn xếp các cuộc tranh chấp, và, như là một quyền lực được mọi Nhà nước

^(a) Traktaten / treaties / traités; ^(b) ein Sollen / obligation / devoir-être.

cá biệt công nhận, giải quyết mọi bất đồng và, qua đó, làm cho chiến tranh không thể xảy ra được, tiền-giả định một sự *nhất trí* giữa các Nhà nước. | Nhưng, sự nhất trí này – dù dựa trên các lý do hay sự xem xét có tính luân lý, tôn giáo hay cái gì khác – bao giờ cũng lại phụ thuộc vào ý chí chủ quyền đặc thù và, do đó, không thoát khỏi tính ngẫu nhiên, bất tất.

§334

Vì thế, trong chừng mực các ý chí đặc thù không tìm được sự nhất trí, sự tranh chấp giữa các Nhà nước chỉ có thể được giải quyết bằng *chiến tranh*. Vì lẽ phạm vi của Nhà nước là rất rộng và các mối quan hệ thông qua những công dân của mình là hết sức đa dạng, nên Nhà nước có thể dễ dàng hứng chịu nhiều sự *xâm phạm* khác nhau^(a). | Nhưng, trong số ấy, xâm phạm nào có thể được xem là do phá vỡ các hiệp định, xâm phạm nào là làm thương tổn đến sự công nhận và danh dự của Nhà nước thì tự nó (an sich) là bất định, bởi một Nhà nước có thể kết nối tính vô hạn và danh dự của mình với bất kỳ một lợi ích cá biệt nào của mình, và càng dễ có xu hướng xâm phạm [Nhà nước khác] nếu nó có một tính cá biệt mạnh mẽ được thúc đẩy bởi một thời kỳ hòa bình kéo dài ở trong nước để tìm và tạo cơ cho một hành động đối ngoại.

§335

Thêm vào đó, Nhà nước, như một thực thể tinh thần nói chung, không thể chỉ dừng lại ở việc ghi nhận rằng một sự *xâm phạm* đã *thực sự* diễn ra. | Trái lại, một nguyên nhân gây thêm bất hòa là xảy ra ý tưởng rằng sự xâm phạm ấy là một *mối nguy hiểm*

^(a) Verletzungen / injuries / violations.

đây đe dọa từ một Nhà nước khác, rồi liên tục thay đổi sự đánh giá về khả năng trở thành sự thật của mối nguy hiểm ấy cũng như phỏng đoán về các ý đồ của nước khác v.v...

§336

Quan hệ giữa các Nhà nước với nhau là một mối quan hệ giữa các thực thể độc lập, tức, giữa các ý chí *đặc thù*, và đó chính là cơ sở cho giá trị hiệu lực của các hiệp định. Nhưng, ý chí *đặc thù* của cái toàn bộ, *xét về nội dung*, là sự *an lạc* nói chung của Nhà nước ấy. Do đó, sự an lạc này là luật tối cao cho một Nhà nước trong quan hệ với các Nhà nước khác, nhất là vì Ý niệm về Nhà nước chủ yếu là phải thủ tiêu sự đối lập giữa pháp quyền như là sự tự do trừu tượng với nội dung *đặc thù* lấp đầy nó, tức, sự an lạc của bản thân Nhà nước; và sự công nhận ban đầu các Nhà nước dựa trên Ý niệm này xét như một cái toàn bộ *cụ thể* (Xem: §331).

§337

Sự an lạc thực thể của Nhà nước là sự an lạc với tư cách của một Nhà nước *đặc thù* trong lợi ích riêng biệt của nó, trong một tình trạng và những tình thế bên ngoài nhất định, kể cả các quan hệ *đặc thù* nảy sinh từ các hiệp định: chính quyền, do đó, là một *sự khôn ngoan đặc thù* chứ không phải là *Thiên hựu phổ biến* (Xem: *Nhận xét* cho §324). | Cũng thế, mục đích của nó trong quan hệ với các Nhà nước khác cũng như nguyên tắc của nó để biện minh các cuộc chiến tranh lẫn các hiệp định đều không phải là một tư tưởng phổ biến (tư tưởng “*yêu con*”

người”^(a)), mà là sự an lạc bị làm thương tổn hay bị đe dọa một cách hiện thực trong *tính đặc thù nhất định* của mình.

Từng có lúc người ta bàn rất nhiều về sự đối lập giữa luân lý và chính trị và đòi hỏi rằng chính trị phải phù hợp với luân lý⁽⁴⁰⁴⁾. Trong bối cảnh hiện nay, ta chỉ cần lưu ý khái quát rằng sự an lạc của một Nhà nước có một sự biện minh hoàn toàn khác với sự an lạc của một cá nhân riêng lẻ. Sự tồn tại-hiện-có (Dasein) trực tiếp của Nhà nước với tư cách là bản thể đạo đức, tức quyền hạn của nó, không thể hiện trực tiếp trong sự hiện hữu (Existenz) trữu tượng mà cụ thể; và chỉ có sự hiện hữu cụ thể này – chứ không phải các tư tưởng phổ biến được xem là các mệnh lệnh luân lý – mới có thể là nguyên tắc cho hành động và lối ứng xử của nó. Còn trong sự đối lập được giả định ấy, lập luận cho rằng chính trị bao giờ cũng là sự phi pháp, phản-công lý rõ ràng là dựa trên các quan niệm hời hợt về luân lý, về bản tính của Nhà nước và về quan hệ giữa Nhà nước và quan điểm luân lý.

§338

Ngay cả trong chiến tranh – tức trong tình trạng vô-pháp luật, bạo lực và sự ngẫu nhiên bất tất – việc các Nhà nước vẫn công nhận lẫn nhau là *sợi dây liên lạc* qua đó chúng vẫn giữ được giá trị hiệu lực cho nhau ở trong sự tồn tại tự-mình-và-cho-mình, khiến cho ngay trong thời chiến thì bản thân cuộc chiến cũng được quy định như là cái gì tạm thời, nghĩa là, phải đi đến chỗ kết thúc chiến tranh. Do đó, chiến tranh vẫn chứa đựng sự quy

^(a) philanthropischer Gedanke / philanthropic thought / une pensée philanthropique.

⁽⁴⁰⁴⁾ Chẳng hạn, nơi Kant, EF 370-386/116-130.

định của công pháp quốc tế là bảo tồn khả năng tái lập hòa bình⁽⁴⁰⁵⁾, chẳng hạn, các sứ thần phải được tôn trọng, và chiến tranh không được phép tiến hành chống lại các định chế nội bộ, chống lại đời sống riêng an lành của gia đình, và chống lại những nhân thân riêng tư⁽⁴⁰⁶⁾.

Giải thích (G)

Vì thế, các cuộc chiến tranh hiện đại được tiến hành một cách nhân đạo hơn, và nhân thân đối đầu nhau không phải như là những nhân thân thù ghét nhau. Có chăng, sự thù địch cá nhân nảy sinh ở những tiền đồn ngoài mặt trận, nhưng, trong quân đội xét như là quân đội, sự thù địch là cái gì bất định, và phải lùi xuống hàng thứ yếu, nhường chỗ cho nghĩa vụ mà mỗi bên tôn trọng phía bên kia.

§339

Nếu khác đi, thái độ hành xử giữa các Nhà nước trong thời chiến (chẳng hạn, trong việc bắt giữ tù binh), và việc nhượng bộ các quyền hạn trong thời bình cho công dân của Nhà nước khác trong các giao dịch riêng tư v.v... tất sẽ chủ yếu dựa vào các tập tục quốc gia, bởi đó là các phương diện hành xử phổ biến được bảo tồn ở trong mọi tình huống.

⁽⁴⁰⁵⁾ Về điểm này, Hegel rõ ràng đồng ý với Kant: “Không Nhà nước nào giao chiến với nước khác lại cho phép tiến hành những thủ đoạn thù địch làm cho mất lòng tin của nhau trong thời bình ở tương lai. Các thủ đoạn ấy gồm ám sát (*percussores*), đầu độc (*venefici*), vi phạm thỏa thuận, xúi giục mưu phản (*perducllio*) trong nước thù địch (Kant, EF 346/96).

⁽⁴⁰⁶⁾ Xem thêm: EL (Bách khoa thư III) §547.

Giảng thêm (G)

Các quốc gia Âu Châu tạo thành một gia đình xét về nguyên tắc phổ biến của việc lập pháp, tập quán và giáo dục văn hóa, khiến cho hành xử của họ về mặt công pháp quốc tế cũng được cải biến dựa theo đó, dù trong tình cảnh [chiến tranh] mà điều chủ yếu là gây thiệt hại cho nhau. Quan hệ giữa các Nhà nước là quan hệ bất bênh: không có một “pháp quan” đứng trên để dàn xếp, [vì thế], vị pháp quan cao hơn ấy chỉ duy nhất là Tinh thần tồn tại-tự-mình-và-cho-mình, đó là Tinh thần thế giới.

§340

Vì lẽ các Nhà nước vận hành như các thực thể đặc thù trong quan hệ với nhau, nên cái nhìn rộng hơn về các mối quan hệ này cần bao hàm “trò chơi” hỗn độn không ngừng nghỉ, không chỉ của sự ngẫu nhiên bất tất ngoại tại, mà cả những đam mê, lợi ích, mục đích, tài năng và đức tính, bạo lực, sự phi pháp, phản-công lý và những thói hư tật xấu trong tính đặc thù nội tại của chúng. | Trong trò chơi hỗn loạn này, bản thân cái toàn bộ đạo đức – sự độc lập của Nhà nước – cũng bị phó mặc cho sự bất tất rủi may. Các nguyên tắc của các *Tinh thần-dân tộc*^(a), nói chung, là có tính chất bị hạn chế bởi chính tính đặc thù này, trong đó chúng có hiện thực khách quan và Tự-ý thức như những cá thể đang hiện hữu; và những việc làm lẫn lộn số phận trong quan hệ hỗ tương giữa chúng chính là phép biện chứng đang xuất hiện ra^(b) của sự hữu hạn của các Tinh thần [dân tộc] này. Chính thông qua phép biện chứng này mà Tinh thần phổ biến, Tinh thần-thế

^(a) Volksgeist / Spirits of nations / des Esprits des peuples; ^(b) die erscheinende Dialektik / the manifest dialectic / la manifestation de la dialectique.

giới, tự tạo ra chính mình một cách không bị hạn chế, và cũng chính Tinh thần này thi thố quyền hạn của nó – quyền hạn này là quyền hạn hay pháp quyền cao hơn tất cả – lên trên các Tinh thần hữu hạn [của các dân tộc] ở trong *lịch sử thế giới* hiểu như là *Tòa án-thế giới*^(a)(407).

C. LỊCH SỬ THẾ GIỚI

§341

Môi trường^(b) của sự tồn tại-hiện-có (Dasein) của *Tinh thần phổ biến* là trực quan và hình ảnh ở trong *nghệ thuật*, là tình cảm và tư duy biểu tượng ở trong *tôn giáo*, rồi là tư tưởng thuần túy và tự do ở trong *triết học*. | Còn ở trong *lịch sử thế giới*, hiện thực tinh thần tồn tại trong toàn bộ phạm vi của tính nội tại và tính ngoại tại. *Lịch sử thế giới* là một *Tòa án*, vì, trong *tính phổ biến* tồn tại tự-mình-và-cho-mình của nó, *cái đặc thù*, – tức, các Táo thần^(c), gia đình, xã hội dân sự và các Tinh thần-dân tộc trong hiện thực đầy màu sắc của chúng – chỉ có mặt như cái gì có *tính ý thế*^(d), và sự vận động của Tinh thần [thế giới] bên trong môi trường này là sự minh chứng cho sự kiện này.

(a) Weltgericht / World's court of judgement / le Tribunal mondial; (b) Element / element / l'élément; (c) Penaten / Penates / Pénates [Xem: *Nhận xét* cho §163]; (d) Ideeles / as ideal / d'une manière idéelle.

(407) Châm ngôn thời danh: "*Lịch sử thế giới là Tòa án thế giới*" (*Die Weltgeschichte ist das Weltgericht*) thường được gán cho bản thân Hegel, nhưng thực ra là ý trong bài thơ "*Resignation*" của F. Schiller (1794). Xem: Schiller, *Werke III/Tác phẩm III* (Frankfurt: Insel, 1966, tr. 61-62).

§342

Thêm nữa, không phải là *sức mạnh* đơn thuần của Tinh thần làm công việc phán quyết ở trong lịch sử thế giới, nghĩa là, không phải sự tất yếu trừu tượng và phi-lý tính của một định mệnh mù quáng. | Trái lại, vì lẽ Tinh thần tự-mình-và-cho-mình là lý tính, và vì lẽ sự tồn tại-cho-mình của lý tính ở trong Tinh thần là sự *nhận thức*, nên lịch sử thế giới là sự phát triển tất yếu, – từ Khái niệm về sự tự do của một mình Tinh thần – của các mômen của lý tính và, do đó, của Tự-ý thức và sự tự do của Tinh thần. | Lịch sử thế giới là sự trình bày và sự *hiện thực hóa của Tinh thần phổ biến*.

§343

Lịch sử của Tinh thần là *kết quả việc làm*^(a) của nó, vì nó chỉ là cái gì nó làm; và việc làm của nó là biến chính nó – trong trường hợp này là Tinh thần – thành đối tượng cho ý thức của chính mình, là nắm bắt chính mình trong sự lý giải chính mình cho chính mình^(b). Sự nắm bắt này là tồn tại của nó, là nguyên tắc của nó, và *việc hoàn tất* tiến trình nắm bắt này đồng thời là sự xuất nhượng và sự quá độ của nó. Diễn đạt một cách hình thức, Tinh thần nắm bắt sự nắm bắt này *một cách mới mẻ* và, cũng đồng nghĩa như thế, quay trở lại vào trong chính mình từ sự xuất nhượng của mình, chính là Tinh thần ở *cấp độ cao hơn* so với cấp độ của nó trong sự nắm bắt trước đây.

(a) Tat / deed / acte; (b) sich für sich selbst auslegend zu erfassen / to comprehend itself in its interpretation of itself to itself / à s'appréhender lui-même en s'explicitant pour lui-même.

Câu hỏi về sự hoàn thiện^{(a)(408)} và về sự giáo dục nhân loại⁽⁴⁰⁹⁾ cũng nảy sinh ở đây. Những ai khẳng quyết về sự hoàn hảo này, đã cóมุมมอง tương ít nhiều về bản tính của Tinh thần như là việc *Gnōti seautón* [Hy Lạp: “*Hãy tự biết chính mình!*”] như là quy luật của sự tồn tại của mình⁽⁴¹⁰⁾, và,

^(a) Perfektibilität / perfectibility / perfectibilité.

⁽⁴⁰⁸⁾ Xem thêm đoạn văn nổi tiếng sau đây từ “*Luận văn thứ hai*” của J. J. Rousseau: “Chính năng lực tự-hoàn thiện – nhờ vào nhiều hoàn cảnh khác nhau – dần dần phát triển mọi năng lực khác của ta và là năng lực cố hữu trong giống loài lẫn trong từng cá nhân. Nhưng, thật buồn khi buộc phải thừa nhận rằng, với thời gian, năng lực đặc sắc và không bị giới hạn này lại kéo con người ra khỏi trạng thái nguyên thủy của mình, trong đó con người đã sống những ngày êm ả trong hòa bình và sự hỗn nhiên vô tội; chính năng lực này, qua nhiều thời đại, tạo nên những phát minh và những sai lầm, những thói hư và đức hạnh, về lâu dài, biến con người thành một tên độc tài đối với chính mình và đối với Tự nhiên” (Rousseau, *Luận văn về Nguồn gốc của sự bất bình đẳng*).

Sau Rousseau cho đến Hegel, nhiều nhà tư tưởng có cái nhìn ít bị quan hơn. Chẳng hạn, Herder cũng bàn về năng lực ấy dưới tên gọi “*Humanität*” (“tính nhân văn”): “đó là mục đích của bản tính con người qua đó Thượng đế đã đặt số phận của giống loài người vào trong tay của chính chúng ta” (*Các ý tưởng hướng đến một Triết học về lịch sử nhân loại*, trong *Herders Sämtliche Werke/Toàn tập* (Berlin: Weidmann, 1877-1913), tập XIII, tr. 115-166, tập XIV, tr. 204-252).

⁽⁴⁰⁹⁾ Gotthold Ephraim Lessing (1729-1781): “*Sự giáo dục loài người*” (1780).

⁽⁴¹⁰⁾ “*Người hãy biết chính mình!*” là lời sấm ngôn của đền Delphi dành cho Socrates. Xem thêm các nhận xét sau đây của Hegel trong *Các bài giảng về triết học lịch sử* và trong *Bách khoa thư*.

“Công việc của Tinh thần là sản sinh ra chính mình, là biến mình thành đối tượng và đạt được nhận thức về chính mình; bằng cách ấy, nó tồn tại cho mình... Tinh thần tạo ra và thực hiện chính mình dưới ánh sáng của sự nhận thức về chính mình; nó hành động theo kiểu mọi nhận thức của nó về chính mình cũng đều được thực hiện. Như thế, mọi việc phụ thuộc vào ý thức tự

khi nắm bắt được *mình là gì*, thì mang được hình thái cao hơn so với hình thái [ban đầu] tạo ra sự tồn tại ấy. Nhưng, đối với những ai bác bỏ tư tưởng này, thì Tinh thần mãi mãi là một từ trống rỗng, và lịch sử mãi mãi là một trò chơi hời hợt của những khát vọng và đam mê *bất tất* được gọi là “đơn thuần của con người”. Cho dù họ đồng thời phát biểu *lòng tin* còn một sức mạnh cai quản cao hơn dưới hình thức của *sự Thiên hựu* và *kế hoạch của sự Thiên hựu*^(a), thì tất cả những điều này vẫn mãi là các ý tưởng trống rỗng, bởi họ đã minh nhiên tuyên bố rằng kế hoạch của sự Thiên hựu là cái gì không thể nhận thức được và không thể nắm bắt được.

§344

Trong công cuộc này của Tinh thần-thế giới, những Nhà nước, dân tộc và cá nhân đều xuất hiện cùng với *nguyên tắc đặc thù*

^(a) Vorsehung und Plan der Vorsehung / Providence and a providential plan / de Providence et de plan de la Providence.

giác của Tinh thần: nếu Tinh thần biết rằng mình là tự do, thì điều ấy hoàn toàn khác với việc nó không có nhận thức ấy... Tuy nhiên, mục đích của lịch sử thế giới là ở chỗ Tinh thần cần phải đạt tới nhận thức về bản tính đúng thật của nó, rằng nó cần phải khách thể hóa nhận thức này và chuyển hóa nó thành một thế giới thực tồn và mang lại một sự hiện hữu khách quan cho chính mình” (VG 56, 74/48, 64).

“*Hãy biết chính mình!*”, mệnh lệnh tuyệt đối này, dù xét nơi bản thân nó hay khi nó xuất hiện lần đầu tiên trong lịch sử, đều không chỉ có nghĩa đơn giản về một sự tự-nhận thức về năng lực, tính cách, xu hướng, sự yếu đuối của *cái tự ngã đặc thù*, trái lại, ý nghĩa của nó là sự nhận thức về chân lý của nhân loại và về cái đúng thật tự-mình-và-cho-mình, về *bản chất* của Tinh thần... Vì thế, yêu cầu phải tự-nhận thức được thần Apollo ở đền Delphi đặt ra cho người Hy Lạp không có nghĩa như là một luật lệ được áp đặt lên cho Tinh thần con người từ bên ngoài bởi một lực lượng xa lạ, trái lại, vị thần linh buộc ta phải tự-nhận thức không gì khác hơn là quy luật tuyệt đối của bản thân tinh thần” (EG §377, *Nhận xét*).

nhất định của mình; nguyên tắc này thể hiện và trở thành hiện thực trong *Hiến pháp hay thể chế* và trong toàn bộ *quy mô hoàn cảnh* của họ. Trong khi có ý thức về hiện thực của mình và đắm mình vào những lợi ích đặc thù, họ đồng thời là *những công cụ và cơ quan vô-ý thức* của hoạt động nội tại ấy của Tinh thần. | Kinh qua tiến trình hoạt động ấy, những hình thái đặc thù này [lần lượt] tiêu biến đi, trong khi Tinh thần tự-mình-và-cho-mình chuẩn bị và mở đường đi đến sự quá độ sang cấp độ kế tiếp và cao hơn.

§345

Sự công bằng và đức hạnh, sự phi pháp và bạo lực, thói xấu và tài năng, cũng như [việc thể hiện chúng trong] những kết quả việc làm, những đam mê nhỏ bé và lớn lao, tội lỗi và vô tội, vinh quang của đời sống cá nhân và dân tộc, sự độc lập, cơ may và sự bất hạnh của những Nhà nước và cá nhân – tất cả những điều ấy đều có ý nghĩa và giá trị nhất định của chúng ở trong lĩnh vực của hiện thực có-ý thức, và đều tìm thấy phần của mình ở trong sự phán xét và sự công bằng, tất nhiên là sự công bằng không hoàn hảo. Trong khi đó, lịch sử thế giới nằm bên ngoài các giác độ ấy; trong nó, [từng] mômen tất yếu của Ý niệm của Tinh thần-thế giới – khi tạo nên cấp độ *hiện tại* của mình – đạt được *quyền hạn hay lẽ phải tuyệt đối* của nó, và dân tộc hay quốc gia nào đang ở trong thời điểm ấy, cùng với kết quả việc làm của mình, cũng đạt tới sự hoàn thành sự nghiệp, hạnh phúc và vinh quang⁽⁴¹¹⁾.

(411) Xem thêm nhận xét sau đây của Hegel trong *Các bài giảng về triết học lịch sử*: “[Những cá nhân mang tầm vóc lịch sử thế giới] không thể nói là họ đã được hưởng điều thường gọi là hạnh phúc... Điều họ chọn lựa không phải là hạnh phúc mà là nỗ lực, sự xung đột và lao động vì mục đích của họ. Và cho dù họ đã đạt được mục tiêu, thì việc an nhàn hưởng thụ hạnh phúc cũng không phải là số phận của họ. Những hành động của họ là toàn bộ sự tồn tại

§346

Vì lẽ lịch sử là tiến trình trong đó Tinh thần mang hình thái của những biến cố và của hiện thực tự nhiên trực tiếp, nên các cấp độ phát triển của nó hiện diện như là *các nguyên tắc tự nhiên trực tiếp*; và vì chúng là tự nhiên, nên tạo ra một đa thể của những thực thể ở bên ngoài nhau [tách rời nhau]^(a), khiến cho *mỗi nguyên tắc được dành riêng cho mỗi dân tộc* trong sự hiện hữu về địa lý và nhân học của nó.

§347

Dân tộc – được dành cho một mômen nói trên như là một nguyên tắc *tự nhiên* – cũng được trao cho nhiệm vụ thực hiện nguyên tắc này trong diễn trình tự-phát triển của Tự-ý thức của Tinh thần-thế giới. Dân tộc này là dân tộc *thống trị* trong lịch sử thế giới vào thời đại ấy, và *nó cũng chỉ giữ vai trò làm nên thời đại một lần duy nhất trong lịch sử* (Xem: §346). Đối chiếu với quyền tuyệt đối này – mà dân tộc ấy có được với tư cách là kẻ gánh vác cấp độ hiện tại của sự phát triển của Tinh thần-thế giới, các Tinh thần của các dân tộc khác không có quyền hạn gì,

^(a) als eine Vielheit außereinander / a plurality of separate entities / une multitude d'êtres naturels extérieurs les uns aux autres.

của họ, và toàn bộ bản tính lẫn tính cách của họ được chi phối bởi lòng đam mê cai trị. Khi đã đạt được mục đích, họ ngã vật ra như những cái vỏ rỗng... Họ chết sớm như Alexander Đại đế, bị ám sát như Caesar, hay bị lưu đày như Napoléon. Ta có thể hỏi họ làm thế để được gì cho họ. Điều họ đạt được chính là Khái niệm hay mục đích mà họ thực hiện. Còn những cái được khác, như sự an nhàn hưởng thụ, không dành cho họ” (VG 99/85).

và, giống như những dân tộc mà thời đại của họ đã qua rồi, không còn được tính đến trong lịch sử thế giới nữa.

Lịch sử đặc thù của một dân tộc [mang tâm vóc của] lịch sử-thế giới, một mặt, bao hàm sự phát triển của nguyên tắc của mình từ giai đoạn ấu thơ còn khép kín cho đến khi nở rộ trong Tự-ý thức đạo đức tự do và tạo dấu ấn của mình lên lịch sử phổ biến; và mặt khác, là giai đoạn suy tàn và sụp đổ của nó, – vì sự suy tàn và sụp đổ này biểu thị sự ra đời ở bên trong nó một nguyên tắc cao hơn vốn đơn giản là cái phủ định của chính nó. Điều này có nghĩa là sự quá độ của Tinh thần sang một nguyên tắc cao hơn, và, do đó, là sự quá độ của lịch sử thế giới *sang một dân tộc khác*. Từ giai đoạn này trở đi, dân tộc trước đã mất hết sự quan tâm tuyệt đối của mình, và mặc dù nó vẫn tích cực tiếp thu nguyên tắc cao hơn và hội nhập nó vào trong sự phát triển của chính mình, nhưng nó phản ứng lại với nguyên tắc này như với một yếu tố ngoại lai hơn là với sức sống và sự tươi mới nội tại. Nó có lẽ sẽ mất đi sự độc lập của mình, hoặc có thể sống sót hoặc kéo lê sự hiện hữu của mình như một Nhà nước hay một nhóm nước đặc thù, và đấu tranh theo kiểu may rủi với mọi loại thử nghiệm bên trong lẫn mọi loại xung đột bên ngoài.

§348

Ở trên đỉnh cao của mọi hành động, kể cả những hành động [có ý nghĩa] lịch sử thế giới, là *những cá nhân* như là những tính chủ thể nhờ đó cái thực thể được hiện thực hóa (Xem: *Nhận xét* cho §279). Vì lẽ những cá nhân này là biểu hiện sinh động của việc làm thực thể của Tinh thần-thế giới và, do đó, là đồng nhất một cách trực tiếp với Tinh thần-thế giới, bản thân họ lại không thể nhận ra Tinh thần-thế giới và nó cũng không phải là đối tượng

và mục đích [tự giác] của họ (Xem: §344). Họ không nhận được *danh dự* hay lòng biết ơn nào dù là nơi những người đương thời (Xem: §344) hay từ công luận của hậu thế; tất cả những gì gắn liền với họ là sự *vẽ vang bất tử* [trong vai trò của họ] như là những tính chủ thể hình thức.

§349

Thoạt đầu, một dân tộc không phải là một Nhà nước, và sự quá độ của một gia đình, bộ lạc, dòng tộc, đám đông nhân dân v.v... sang tình trạng của Nhà nước tạo nên việc thực hiện *hình thức* của Ý niệm nói chung ở bên trong nó. Nếu dân tộc, như là thực thể đạo đức – và đó chính là cái tồn tại *tự-mình* của nó – không có được hình thức này, nó thiếu đi tính khách quan của việc sở hữu một cái tồn tại-hiện có (Dasein) phổ biến và có giá trị hiệu lực phổ biến cho bản thân nó và cho các dân tộc khác trong [hình thái của] pháp luật như là những sự quy định của tư duy, và, vì thế, không được công nhận; và vì lẽ sự độc lập của nó không có tính hợp pháp khách quan hay tính hợp-lý tính cho-mình được xác lập một cách vững chắc, nên nó chỉ có tính đơn thuần hình thức chứ không phải là chủ quyền.

Ngay cả trong sự hình dung thông thường, không ai gọi một tình trạng gia trưởng là một hiến pháp hay thể chế, cũng như ta không gọi một dân tộc đang sống trong tình trạng ấy là một Nhà nước, hay gọi sự độc lập của nó như là chủ quyền. Do đó, cái khởi đầu hiện thực của lịch sử, một mặt, có tiền thân là sự hỗn nhiên mông muội thiếu mọi sự quan tâm, mặt khác, luôn có sự dũng cảm để đấu tranh về mặt hình thức cho việc [được] công nhận và báo thù (Xem: §331 và *Nhận xét* cho §57).

§350

Pháp quyền tuyệt đối của Ý niệm để xuất hiện ra trong những quy định pháp lý và những định chế khách quan, bắt đầu với hôn nhân và nền nông nghiệp (Xem: *Nhận xét* cho §203) có thể mang hình thức của việc hiện thực hóa như là sự lập pháp của thần linh theo kiểu lòng lành, hoặc như là bạo lực và sự phi pháp [phản-công lý]. | [Thực ra], pháp quyền này là *pháp quyền của những bậc anh hùng* thiết lập nên các Nhà nước⁽⁴¹²⁾.

§351

Cùng một sự quy định như thế cho phép các quốc gia văn minh^(a) xem và đối xử với các quốc gia khác như là những người dã man, vì các quốc gia ấy kém phát triển hơn họ trong các yếu tố thực thể của Nhà nước (giống như những người chăn nuôi đại gia súc đối với những người đi săn bắn, những người làm nông nghiệp đối với cả hai loại trên), trong ý thức rằng các quyền hạn của các dân tộc khác này không ngang bằng với các quyền hạn của mình và rằng sự độc lập của các quốc gia ấy chỉ đơn thuần có tính hình thức.

Vì thế, trong các cuộc chiến tranh và xung đột nảy sinh trong các tính huống ấy, nét tiêu biểu mang lại cho chúng ý nghĩa đối với lịch sử thế giới chính là mômen [hay sự kiện] rằng họ đã đấu tranh cho sự thừa nhận đối với *một nội dung thực chất* nhất định^(b).

^(a) zivilisierte Nationen / civilized nations / les nations civilisées; ^(b) einen bestimmten Gehalt / a specific content / un certain contenu.

⁽⁴¹²⁾ Xem §150.

§352

Các Ý niệm cụ thể của các Tinh thần-dân tộc [đặc thù] có chân lý và vận mệnh của mình ở trong Ý niệm cụ thể xét như *tính phổ biến tuyệt đối*, tức, trong Tinh thần-thế giới, mà, *quay chung quanh chiếc ngai vàng ấy*, các Tinh thần-dân tộc [đặc thù] giữ vai trò như các tác nhân cho việc hiện thực hóa của Tinh thần-thế giới, và như là chứng nhân lẫn đồ trang sức cho sự vinh quang của nó. Với tư cách là Tinh thần, Tinh thần-thế giới đơn giản chỉ là sự vận động của chính hoạt động của mình để đạt được *nhận thức tuyệt đối về chính mình*, và, qua đó, giải phóng ý thức của mình ra khỏi hình thức của tính trực tiếp tự nhiên, và, như thế, đi đến với chính mình. Các nguyên tắc để kiến tạo nên các hình thái của Tự-ý thức này trong tiến trình giải phóng của chính mình – tức tạo thành những thế giới [mang ý nghĩa và tầm vóc] lịch sử-thế giới ấy có số lượng là *bốn*.

§353

[1] - Trong sự khai mở đầu tiên và *trực tiếp*, Tinh thần [thế giới] có nguyên tắc của mình trong hình thái của Tinh thần *thực thể* hay *bản thể* như là sự đồng nhất, trong đó tính cá biệt bị chìm đắm trong bản chất của nó, và trong đó, nó chưa có được tính chính đáng cho-mình.

[2] - Nguyên tắc *thứ hai* là *nhận thức* về phía Tinh thần thực thể này, khiến cho Tinh thần thực thể trở thành một nội dung khẳng định, tích cực và là sự thực hiện của Tinh thần, và *sự tồn tại-cho-mình* của nó như là *hình thức* sinh động của chính mình, tức là: tính cá biệt đạo đức *đẹp đẽ*.

[3] - Nguyên tắc *thứ ba* là sự tự-đào sâu của cái tồn tại-cho-mình đang nhận thức này đến *tính phổ biến trừu tượng*; qua đó, nó trở thành *cái đối lập vô hạn* của thế giới khách quan, tức thế giới cũng đã đồng thời bị Tinh thần rời bỏ.

[4] - Nguyên tắc của sự định hình thái *thứ tư* là sự *chuyển hóa* của sự đối lập tinh thần này, theo kiểu là: Tinh thần đạt tới chân lý và bản chất cụ thể của mình trong tính nội tâm bên trong của mình, và trở nên tồn tại-trong-nhà ở *trong* cũng như đã hòa giải với thế giới khách quan; và vì lẽ Tinh thần này, đã quy hồi đến tính thực thể [hay tính bản thể] đầu tiên, chính là Tinh thần *đã quay trở lại từ sự đối lập vô hạn*, nên nó sản sinh ra và nhận biết về chân lý của chính nó như là tư tưởng và như là một thế giới của hiện thực pháp lý.

§354

Tương ứng với bốn nguyên tắc này, các thế giới mang ý nghĩa lịch sử-thế giới có số lượng là *bốn* thế giới sau đây: 1. thế giới Phương Đông; 2. thế giới Hy Lạp; 3. thế giới La Mã và 4. thế giới Géc-manh.

§355

1. Thế giới Phương Đông^(a)

Nhãn quan về thế giới^(b) của thế giới thứ nhất này là có tính thực thể [bản thể] và không được phân chia bên trong, và nó

^(a) das orientalische Reich / the Oriental Realm / le monde oriental; ^(b) Weltanschauung / the world-view / la conception du monde.

bắt nguồn trong cái toàn bộ tự nhiên của xã hội gia trưởng. | Theo nhãn quan này, chính quyền trần thế là thần quyền; người cai trị cũng là giáo chủ hay một thần linh; hiến pháp [thể chế] và sự lập pháp đồng thời là tôn giáo; những mệnh lệnh tôn giáo và luân lý – hay đúng hơn, những tập quán, cũng là những luật lệ của pháp quyền và của Nhà nước. Bên trong cái toàn bộ rực rỡ này, tính nhân thân cá nhân không có quyền hạn gì và điều tiêu biết hết, còn giới tự nhiên bên ngoài là có tính thần linh một cách trực tiếp hay là một món đồ trang sức của thần linh, và lịch sử của thế giới hiện thực là thi ca. Những sự phân biệt phát triển giữa các phương diện khác nhau của tập tục, chính quyền và Nhà nước thế chỗ cho luật pháp, và ngay cả khi tập tục là đơn giản, thì những sự phân biệt ấy vẫn trở thành những nghi lễ nặng nề, dài dòng và mê tín – tức những cái bất tất của quyền lực cá nhân và sự cai trị tùy tiện –, và sự phân chia các tầng lớp xã hội bị cố định hóa thành một hệ thống tự nhiên của các đẳng cấp^(a). Do đó, Nhà nước phương Đông chỉ sống trong sự vận động của nó, và vì trong đó không có gì là ổn định cả, còn những gì được xác lập vững chắc thì bị xơ cứng, nên sự vận động này hướng ra bên ngoài và trở thành một sự cuồng bạo và tàn phá sơ đẳng. Sự yên bình bên trong [của một Nhà nước như thế] là sự yên bình của đời sống riêng tư và của việc chìm đắm trong sự yếu đuối và kiệt sức.

Mômen trong sự hình thành và phát triển của Nhà nước, nơi đó *tính tinh thần* vẫn còn có *tính thực thể [bản thể]* và *tự nhiên*, tạo nên, *xét như là một hình thức*, sự khởi đầu tuyệt đối của bất kỳ lịch sử Nhà nước nào. Điều này đã được nhấn mạnh và chứng minh với cái nhìn uyên bác và sâu sắc cũng như có căn cứ vào lịch sử các Nhà nước đặc thù của tiến sĩ *Stuhr* trong quyển *Vom Untergang der Naturstaaten/Về sự suy vong của*

^(a) Kasten / system of castes / castes.

các Nhà nước tự nhiên (1822). | Quyển sách đã làm rõ con đường cho một cái nhìn hợp-lý tính về lịch sử thể chế và về lịch sử nói chung⁽⁴¹³⁾. Tác giả cũng cho thấy rằng nguyên tắc của tính chủ thể và sự tự do tự giác có mặt trong quốc gia Giéc-manh, nhưng vì nghiên cứu của ông không đi xa hơn sự sụp đổ của các Nhà nước tự nhiên, nên nguyên tắc này chỉ được theo dõi cho tới chỗ hoặc nó xuất hiện ra như tính năng động không ngừng nghỉ, như sự tùy tiện của con người và sự đồi bại, hoặc mang hình thái đặc thù của *sự xúc cảm* chưa được phát triển thành tính khách quan của tính thực thể *tự giác* hay thành *tính pháp lý* có tổ chức.

§356

2. Thế giới Hy Lạp

Trong thế giới này, sự thống nhất mang tính thực thể [hay bản thể] giữa cái hữu hạn và cái vô hạn đã có mặt, nhưng chỉ như một cơ sở thần bí, bị đẩy lùi vào trong sự hồi tưởng mơ hồ, vào trong những “hang động”^(a) và trong những hình ảnh của truyền thống. | Được tái sinh từ Tinh thần tự-dị biệt hóa thành tính tinh thần cá biệt và ánh sáng ban ngày của sự nhận thức, cái cơ sở này được điều hòa và thăng hoa thành vẻ đẹp và đời sống đạo đức tự do và trong trẻo. Bên trong sự quy định này, nguyên tắc của tính cá nhân cũng xuất hiện, mặc dù nó chưa được tập trung trong chính mình mà còn bị giữ lại trong cái nhất

^(a) in Höhlen / into the recesses / dans les cavernes.

⁽⁴¹³⁾ Peter Feddersen Stuhr (1787-1851), với bút hiệu nặc danh là Feodor Eggo, đã viết quyển “*Untergang der Naturstaaten*”/Sự suy tàn của các Nhà nước tự nhiên (Berlin: Salfeld, 1812).

thể lý tưởng của nó. Do đó, cái toàn bộ phân hóa thành một chuỗi những Tinh thần-dân tộc đặc thù. | Một mặt, sự quyết định tối hậu của ý chí như được dành cho tính chủ thể của Tự-ý thức tồn tại *cho-mình*, mà lại dành cho một quyền lực đứng lên trên và đứng bên ngoài nó (Xem: *Nhận xét* cho §279), trong khi ở mặt khác, tính đặc thù kết hợp với những nhu cầu vẫn chưa trở thành bộ phận của sự tự do, mà còn phó mặc cho tầng lớp nô lệ.

§357

3. Thế giới La Mã

Trong thế giới này, [tiến trình của] việc dị biệt hóa đi đến chỗ kết thúc với sự giằng xé vô hạn của đời sống đạo đức thành những đối cực giữa một bên là Tự ý thức *nhân thân* hay riêng tư và bên kia là *tính phổ biến trừu tượng*. Sự đối lập này, bắt đầu với một sự xung đột giữa trực quan mang tính thực thể [bản thể] của một giới quý tộc và nguyên tắc về tính nhân thân tự do trong hình thức dân chủ, đã phát triển thành một bên là sự mê tín và khẳng định quyền lực lạnh lùng và ham muốn chiếm hữu, và bên kia thành tầng lớp dân đen đối bại. Sự giải thể của các mục đích toàn bộ này thành sự bất hạnh và sự cáo chung của đời sống đạo đức, trong đó những tính cá biệt của các dân tộc tiêu vong trong sự nhất thể của một đền bách thần (Pantheon), và mọi cá nhân riêng lẻ bị giáng cấp xuống thành cấp độ của những nhân thân riêng lẻ với cương vị *ngang bằng nhau*, với những quyền hình thức, theo đó, họ chỉ gắn bó với nhau bằng một ý chí trừu tượng và tùy tiện bị gia tăng đến mức độ khủng khiếp.

§358

4. Thế giới Géc-manh^(a)

Đã chịu nếm trải sự mất mát này về chính mình, sự mất mát thế giới của mình và nỗi đau đớn vô hạn từ đó gây ra (một dân tộc đặc thù sẵn sàng hứng chịu điều ấy là dân tộc *Do Thái*, Tinh thần bị đẩy ngược lại vào chính mình ở cái thái cực của *tính phủ định tuyệt đối* của nó. | Đây là *bước ngoặt* tồn tại tự-mình-và-cho-mình. Bây giờ, Tinh thần nắm bắt *tính khẳng định vô hạn*^(b) của cái nội tâm của chính mình, nắm bắt nguyên tắc của sự thống nhất giữa bản tính thần linh và bản tính con người cũng như sự hòa giải giữa chân lý khách quan và sự tự do đã xuất hiện bên trong Tự-ý thức và tính chủ thể. Nhiệm vụ hoàn tất việc hòa giải này được dành cho nguyên tắc Bắc phương của *các dân tộc Géc-manh*⁽⁴¹⁴⁾.

§359

Tính nội tại [hay tính nội tâm] của nguyên tắc này là sự hòa giải và giải quyết – nhưng còn trừu tượng – mọi sự đối lập, và nó

(a) Das germanische Reich / the Germanic Realm / Le monde germanique; (b) die unendliche Positivität / the infinite positivity / la positivité infinie / bản Pháp in nhằm thành “possibilité infinie” (khả thể vô hạn).

(414) Hegel dùng chữ “Germanisch” theo nghĩa rất rộng: nó bao gồm “das eigentliche Deutschland” (“Đức đích thực”) (tức kể cả người Franken, Normans và các dân tộc Anh và Scandinavia (VPG 421/349). Nhưng, nó cũng bao gồm cả các nước Pháp, Ý, Tây Ban Nha, Bồ Đào Nha (VPG 420/348). Thế giới “géc-manh” thậm chí bao gồm cả người Slavs ở Đông Âu (VPG 422/350). Tuy nhiên, nhấn mạnh đến cuộc Cải cách của Luther, Hegel dành vai trò ưu việt trong việc phát triển tinh thần hiện đại cho “văn hóa Đức” theo nghĩa hẹp (DV 465-467/146-150, 532-533/202-203; VPG 494/414).

hiện hữu trong cảm xúc như là lòng tin, tình yêu thương và sự hy vọng. | Nó khai triển nội dung của mình để nâng nó lên thành hiện thực và tính hợp-lý tính tự giác, để biến nó thành một thế giới *thế tục* dựa trên những tình cảm, sự trung thành và tình hữu nghị của những cá nhân tự do, – mặc dù, trong tính chủ thể này, nó vẫn còn là một thế giới của sự tùy tiện thô lậu tồn tại cho-mình và sự dă-man của các tập tục. | Điều này đối lập lại với một thế giới *trí tuệ*; thế giới ở phía bên kia mà nội dung của nó – tuy đúng là chân lý của Tinh thần ở bên trong nó – vẫn chưa phải là *tư tưởng*, và vì thế, còn bị che phủ trong sự hoang đại của tư duy hình tượng, như là một quyền lực tinh thần được đặt lên trên những xúc cảm hiện thực; thế giới này giữ vai trò của một sức mạnh khủng khiếp và không-tự do trong quan hệ với những xúc cảm này⁽⁴¹⁵⁾.

§360

Trong cuộc đấu tranh ác liệt giữa hai thế giới này – mà sự khác biệt giữa chúng bây giờ đã đạt tới cấp độ của sự đối lập tuyệt đối, bất kể sự kiện rằng cả hai đều bắt nguồn từ một nhất thể *duy nhất* và từ Ý niệm –, thì thế giới tinh thần mang sự hiện hữu (Existenz) của thiên đường của nó xuống mặt đất trần tục này⁽⁴¹⁶⁾, xuống với tính trần thế tầm thường của hiện thực và tư duy biểu tượng. | Còn ngược lại, thế giới thế tục lại phát triển

⁽⁴¹⁵⁾ Hegel xem thời Trung cổ Kitô giáo là thời đại tự-tha hóa, mà hình thức sâu sắc nhất của nó là cảm thức về sự phân ly giữa lĩnh vực xã hội – hiểu như thuộc về thế giới bị sa đọa của sự hữu hạn và cái ác – và tính cá nhân có vận mệnh ở trong một lĩnh vực tinh thần ở “thế giới bên kia” (Xem: PhG (*Hiện tượng học Tinh thần*), 487).

⁽⁴¹⁶⁾ Trong *Hiện tượng học Tinh thần*, Hegel đã gọi Cách mạng Pháp là nỗ lực “mang trời xuống trồng dưới đất”. Xem thêm: §5.

cái tồn tại-cho-mình trừu tượng của nó lên cấp độ của *tư tưởng*, lên thành nguyên tắc của sự tồn tại và nhận thức lý tính, tức, lên thành tính hợp-lý tính của công lý và luật pháp. | Kết quả là, sự đối lập giữa hai thế giới đã phai tàn đi *trong chính nó* và trở thành một hình thái không-thực thể^(a). | Cái hiện tại đã phủ sạch sự hoang dại của mình lẫn sự tùy tiện phản công lý; còn chân lý thì phủ sạch cái thế giới bên kia lẫn sức mạnh bất tất, khiến cho sự hòa giải đích thực – cho thấy *Nhà nước* như là hình ảnh và hiện thực của lý tính – đã trở thành khách quan. *Trong Nhà nước*, Tự-ý thức tìm thấy hiện thực của cái biết và cái muốn mang tính thực thể của mình ở trong sự phát triển hữu cơ; rồi *trong tôn giáo*, nó tìm thấy cảm xúc và biểu tượng của chân lý này như là tính bản chất lý tưởng, nhưng, *chính trong khoa học [triết học]*, nó mới tìm thấy sự nhận thức tự do và được thấu hiểu bằng khái niệm về chân lý này như là một và cùng một cái ở trong mọi biểu hiện có tính *bổ túc* của nó, tức, ở trong *Nhà nước*, trong *Tự nhiên* và trong *thế giới lý tưởng hay ý thể*.

HẾT

(a) zur marklosen Gestalt / become an insubstantial shape / une figure mal dessinée.

CHÚ GIẢI DẪN NHẬP

NHÀ NƯỚC (§§257-360)

10.1. Bước chuyển từ “xã hội dân sự” sang “Nhà nước”

- “Xã hội dân sự”, như đã thấy, không gì khác hơn là kết quả của cuộc cách mạng công nghiệp sơ kỳ với sự ra đời của một xã hội phi-chính trị hóa. Trong khi *chính trị* tập trung trong tay nhà nước quân chủ hay nhà nước cách mạng (vd: Cách mạng Pháp), thì *xã hội* có trọng tâm là hoạt động kinh tế, đối tượng mới mẻ của môn “kinh tế chính trị học”.
- Cương lĩnh triết học của Hegel là “*nắm bắt*” thành quả xã hội này “*bằng tư tưởng*” (*Lời tựa*, 20), hay, nói khác đi, nâng lên cấp độ khái niệm, nghĩa là, *chứng minh* rằng kết quả này là phù hợp với khái niệm triết học của ông về “*đời sống đạo đức*” (*Sittlichkeit*). Thật thế, theo Hegel, tất cả những hiện tượng: pháp lý hóa các quan hệ sở hữu, sự hình thành và thỏa mãn những nhu cầu, việc tập hợp và thể hiện những lợi ích này trong hiệp hội v.v... cùng với những biến chuyển trong ý thức của những cá nhân có liên quan đều là những dấu hiệu của một sự “*đạo đức hóa*” thoạt nhìn thật nghịch lý vì nó diễn ra ngay trong miếng đất xã hội tưởng như đã bị “*phi-đạo đức hóa*”. “*Đạo đức hóa*”, theo cách hiểu của Hegel, là việc thực hiện cho được sự thống nhất *cụ thể* giữa cái phổ biến và cái đặc thù. Chữ “*cụ thể*” ở đây còn ngụ ý rằng cái “*đạo đức*” là độc lập với việc đánh giá về luân lý (*wertfrei/valuefree*), như Hegel đã phê phán quan niệm của Kant. Hơn thế nữa, “*đạo đức hóa*” cũng đồng thời là “*Nhà nước hóa*”, theo nghĩa là sự thực hiện *những chức năng nhà nước* phổ biến ngay trong lĩnh vực của xã hội dân sự, tức lĩnh vực của “*chủ nghĩa cá nhân tư sản*”: sự đào luyện/giáo dục, quản trị và thực thi

công lý, sự can thiệp của “cảnh sát”, chấp nhận vai trò của những tầng lớp/giai cấp xã hội v.v...

Vấn đề đặt ra là: *tiến trình “đạo đức hóa” xã hội và tiến trình “Nhà nước hóa” thực sự quan hệ với nhau như thế nào?*

- Khi xem “Nhà nước” như là cái “*thứ nhất*” (*Primat*), cái *cơ sở* (§256) cho cả gia đình và xã hội dân sự – từ đó dẫn đến những cuộc tranh cãi ồn ào và lên án gay gắt về việc Hegel “thần thánh hóa Nhà nước” –, thực ra Hegel chỉ là “tù binh” của sơ đồ lôgic biện chứng của chính ông mà thôi. Trong thực tế, với cái nhìn tỉnh táo hơn, ta thấy những chức năng của Nhà nước như Hegel sẽ trình bày trong chương sách đồ sộ này đều được rút ra từ xã hội dân sự như một “tất yếu xã hội”. “Nhà nước lý tính” của Hegel – trong hình thức của chế độ quân chủ lập hiến – khó tương thích với thực tế “giác tính” ngày càng phức tạp, và nhất là không mặc nhiên giải quyết được những xung đột tiềm ẩn trong xã hội dân sự, bởi Nhà nước của Hegel kỳ cùng là Nhà nước *của* xã hội dân sự, chứ không phải xã hội dân sự là phương thức biểu hiện của “Nhà nước lý tính, đúng thật”. Nếu ta dễ dàng đồng tình với nhận định ấy của Marx thì khoảng cách lịch sử và thực tế cuộc sống cũng tạm đủ để nhận ra rằng những vấn đề của xã hội hiện đại chỉ có thể được giải quyết bằng *nỗ lực lâu dài và hợp nhất của xã hội lẫn nhà nước* chứ không thể bằng sự *thải hồi* hoặc *tiêu vong* của cái này hoặc cái kia, nhưng tất cả phải trên cơ sở *các nguyên tắc hiện đại*: nhà nước pháp quyền và tôn trọng các quyền cơ bản của công dân như là những chủ thể tự do. Về phương diện ấy, Chương “*Nhà nước*” của Hegel trong GPR có những đóng góp đáng kể và vì thế ta sẽ chủ yếu tìm hiểu và tiếp cận ở phương diện này.

10.2. Khái niệm “Nhà nước”

- Là cao điểm của quyển GPR, Chương “*Nhà nước*” – với 103 tiểu đoạn, dài nhất trong quyển sách – cũng là chương có tham vọng lớn nhất. Ở đây, mọi đầu mối đều tập trung về: gia đình và xã

hội dân sự, đời sống đạo đức mang tính *bản thể* và *chủ thể* đều tìm thấy sự thống nhất cụ thể trong Nhà nước, đồng thời Nhà nước là *cơ sở* đúng thật của pháp quyền, luân lý và đời sống đạo đức. Học thuyết của Hegel về Nhà nước muốn giải quyết “*một lần cho xong*” tất cả những gì mà triết học chính trị từ Platon, Aristoteles, cho đến Rousseau, Kant, Fichte... đặt ra: đó là giải quyết *trọn vẹn* Ý niệm về đời sống đạo đức, nhưng trong bối cảnh của xã hội *hiện đại*.

Và, như đã nói, chính vì tham vọng ấy mà không có gì đáng ngạc nhiên khi Chương sách này bị lợi dụng, đả kích và tranh cãi bất tận, nhất là khi nó trực tiếp đi vào việc phác họa *những định chế* của quyền lực chính trị. Trái với chờ đợi của Hegel, nhiều hình dung của ông – trong tinh thần “*nắm bắt thời đại*” của mình bằng tư tưởng – cũng đã nhanh chóng nhạt nhòa cùng với diễn tiến của “*thời đại*”, do đó, ta sẽ chủ yếu tìm hiểu ý tưởng của Hegel về Nhà nước như là một phiên bản quan trọng trong quan niệm về Nhà nước *hiện đại*.

- Hegel không bàn về một Nhà nước nhất định nào, mà bàn về *Ý niệm về Nhà nước (Idee des Staates)*. “*Ý niệm về Nhà nước*”, theo cách hiểu của Hegel về chữ Ý niệm, không phải là Ý niệm của Platon như cái gì chỉ đơn thuần được suy tưởng, cũng không phải của Kant như cái gì “*phải là*” theo nghĩa luân lý, mà là “*hiện thực của Ý niệm đạo đức*” (§257): Nhà nước đơn thuần được suy tưởng (Platon) hay Nhà nước đơn thuần được mong muốn (Kant) bây giờ là hiện thực; và Nhà nước hiện thực *chính là* hiện thực của Nhà nước đơn thuần được suy tưởng hay mong muốn ấy. Như thế, học thuyết Nhà nước của Hegel nhắm đến cái *lĩnh vực trung gian* hết sức khó khăn giữa “*Nhà nước*” [đúng thật] và *những nhà nước* trong thực tại, tức giữa việc nghiên cứu trừu tượng về những nguyên tắc tạo nên “*Nhà nước*” [đúng thật] với việc mô tả *những nhà nước* “*thực tồn*” theo kiểu tập hợp những “*thể chế*” hay “*hiến pháp*” của Aristoteles. Một mặt, phải có sự xuất hiện của một cấu trúc Nhà nước được hiện thực hóa ít ra ở

những nét chủ yếu trong *những* nhà nước hiện đại, để nó không chỉ là một Ý niệm “đơn thuần”, nhưng mặt khác, triết học về Nhà nước phải là cái gì nhiều hơn một sự mô tả những thể chế của môn sử học hay chính trị học. Ranh giới khu biệt ấy được Hegel giải thích trong phần *Giảng thêm* cho §259: “Nhà nước như là Nhà nước hiện thực, về cơ bản, là một Nhà nước cá biệt, và xa hơn nữa, còn là Nhà nước đặc thù. Tính cá biệt cần phải được phân biệt với tính đặc thù; *tính cá biệt là một mômen của chính Ý niệm về Nhà nước, trong khi đó, tính đặc thù thuộc về lịch sử*” [BVNS nhấn mạnh] (§259, *Giảng thêm*). Thế nào là “*tính cá biệt*” (hay đúng hơn “*tính cá vị*”/*Individualität*) như là “mômen của bản thân Ý niệm về Nhà nước”? Đó không gì khác hơn là *cấu trúc bên trong* của Nhà nước như của một “sinh thể hữu cơ tự quan hệ với chính mình”, đồng thời tự phân biệt với những cái khác (§259). Ngược lại, “*tính đặc thù*” (*Besonderheit*) là những ngẫu nhiên, bất tất có tính lịch sử và là những điều kiện phụ trợ cho sự hiện hữu của sinh thể hữu cơ này. Vậy, vấn đề của Hegel là giữ vững *tính cá biệt cụ thể* này như là sự quy định phổ biến của “Nhà nước” [đúng thật] (cùng với những nét đặc thù nhưng không quan yếu về mặt lý luận) để xác lập khoa học về Nhà nước hiện đại.

- “Nhà nước” và “hành trình của Thượng đế trong thế giới”

Chính sự phân biệt ấy giúp ta hiểu được (và nhất là tránh hiểu lầm!) các tiểu đoạn §§257-259 đầy những khẳng định “tuyệt đối” về cái “Tuyệt đối tự-mình-và-cho-mình” của Nhà nước! Sự phê phán và chê trách Hegel đã “thần thánh hóa” Nhà nước chủ yếu tập trung ở đoạn “*Giảng thêm*” của §258, được đưa thêm vào cho ấn bản lần thứ hai của GPR sau khi Hegel đã qua đời. Đoạn văn này không ngừng được trích dẫn để phê phán Hegel, điều ắt khó xảy ra nếu chỉ căn cứ vào các đoạn *Chính văn* do chính Hegel viết. Do tầm quan trọng của nó, ta nên thận trọng đọc lại lời *Giảng thêm* này:

“Nhà nước tự-mình-và-cho-mình là cái toàn bộ đạo đức, là sự hiện thực hóa của tự do, và mục đích tuyệt đối của lý tính là [làm sao cho] sự tự do phải là hiện thực. Nhà nước là Tinh thần hiện diện trong thế giới, và tự thực hiện chính mình trong thế giới với ý thức, trong khi, ở trong giới Tự nhiên, nó chỉ hiện thực hóa mình như là cái khác của chính mình, như là Tinh thần đang ngủ yên. Chỉ khi có mặt trong ý thức, biết bản thân mình như là đối tượng đang hiện hữu, nó là Nhà nước. Bất kỳ việc bàn thảo nào về sự tự do cũng phải xuất phát không phải từ tính cá biệt, từ Tự-ý thức cá biệt mà phải từ bản chất của Tự-ý thức, trong đó những cá nhân riêng lẻ chỉ là những mômen của nó mà thôi: *Chính [nhờ] hành trình của Thượng đế ở trong thế giới mà Nhà nước tồn tại* [BVNS nhấn mạnh]; và cơ sở của nó là sức mạnh của lý tính tự hiện thực hóa như là ý chí. Khi xét Ý niệm về Nhà nước, ta không được nhớ đến bất kỳ nhà nước đặc thù hay những định chế đặc thù nào, mà đúng hơn, ta phải xét riêng Ý niệm này, đáng Thượng đế hiện thực này, một cách độc lập (*für sich*). Bất kỳ Nhà nước nào, ngay cả khi ta tuyên bố nó là tồi tệ dựa theo các nguyên tắc mà ta có, và ngay cả khi ta phát hiện ra khuyết tật nào khác ở trong nó, thì nó vẫn có những mômen bản chất của sự hiện hữu bên trong chính nó một cách bất biến, với điều kiện nó thuộc về những Nhà nước tiên tiến của thời đại chúng ta [BVNS nhấn mạnh]. Nhưng, vì lẽ dễ phát hiện những khuyết điểm hơn là thấu hiểu cái khẳng định, ta dễ rơi vào sai lầm của việc chỉ thấy những phương diện riêng lẻ mà quên đi cấu trúc hữu cơ bên trong của Nhà nước. Nhà nước không phải là *một công trình nghệ thuật* [nhân tạo] [BVNS nhấn mạnh]; nó hiện hữu ở trong thế giới, và, vì thế, ở trong lĩnh vực của sự tùy tiện, bất tất và sai lầm; và sự hành xử tồi tệ có thể làm méo mó nó ở nhiều phương diện. Song, ngay một kẻ đáng ghét, một tên tội phạm, một người bệnh hay một người tàn tật thì bao giờ cũng vẫn là một con người đang sống thật, cái [phương diện] khẳng định [tích cực] – tức đời sống – vẫn sống bất chấp những khuyết tật ấy; và *chính cái khẳng định ấy là*

điều [duy nhất] mà ta quan tâm ở đây [BVNS nhấn mạnh]
(§258, *Giảng thêm*).

Đoạn văn trên đây cho thấy mấy ý quan trọng của Hegel:

- Việc hiện thực hóa sự tự do trong Nhà nước không phải là xoay quanh một Ý niệm “đơn thuần” (Platon) hay một cái Phải là (Kant) mà chính là *hiện thực*.
- Vì thế, theo Hegel, không thể dừng lại ở khái niệm tự do *chủ quan*, trái lại, phải xuất phát từ “*bản chất*” của tự do. “*Bản chất*” của tự do, theo thuật ngữ của GPR, chính là *sự thống nhất của Tinh thần* bao gồm cả *tính khách thể*, *tính bản thể* và *tính chủ thể* của sự tự do. Ông gọi nhất thể ấy là “*sức mạnh độc lập-tự tồn*, trong đó những cá nhân riêng lẻ chỉ là những mômen mà thôi”, và “*chính [nhờ có] hành trình [ấy] của Thượng đế trong thế giới mà Nhà nước tồn tại*”.

“*Hành trình của Thượng đế ở trong thế giới*” (*Der Gang Gottes in der Welt*) là hình tượng quá bóng bẩy và mạnh mẽ rất dễ gây ngộ nhận, nhưng ta nên lưu ý: Ông không bảo Nhà nước là “*hành trình của Thượng đế ở trong thế giới*”, trái lại, chính “*sức mạnh của lý tính tự hiện thực hóa như là ý chí*” ở trong Nhà nước mới là “*hành trình của Thượng đế ở trong thế giới*”⁽¹⁾.

- Như nhiều người cùng thế hệ, Hegel tin rằng con người có thể nhận ra “*hành trình*” hay tác động của Thượng đế ở trong lịch sử,

⁽¹⁾ ... “es ist der Gang Gottes in der Welt, daß der Staat ist”... / “The state consists in the march of God in the world” / “C’est la marche de Dieu dans le monde qui fait que l’État existe”.

Cách dịch sang tiếng Anh của H. B. Nisbet (Sđd, tr. 279) tuy không rõ bằng cách dịch sang tiếng Pháp của Robert Darathé (Sđd, tr. 260) nhưng đều không thể gây hiểu lầm.

hiểu chủ yếu như lịch sử Nhà nước, và ông dành triết học thực hành và triết học lịch sử của mình để chứng minh điều ấy. Tuy nhiên, khi được mệnh danh là “đấng Thượng đế hiện thực” thì, như đã nói, điều này chỉ liên quan đến “Ý niệm về Nhà nước”, chứ không tính đến “những nhà nước đặc thù”, “những định chế đặc thù”. Ý niệm ấy là “cái khẳng định, cái tích cực” nơi nhà nước đặc thù, độc lập với mọi khuyết tật có thể có của chúng. Như thế, đây là chỗ rất tế nhị và Hegel kiên quyết giữ vững sự khác biệt giữa “Ý niệm về Nhà nước” với những nhà nước đặc thù mang tính lịch sử. Việc chê trách ông đã “thần thánh hóa Nhà nước” cần điều chỉnh lại cho đúng với ý tưởng thực sự của ông.

- Trong mấy dòng cuối của phần trích dẫn, chữ “Thượng đế hiện thực” và câu nói: “Nhà nước không phải là một tác phẩm nghệ thuật [nhân tạo]” là nhằm chống lại quan niệm của Thomas Hobbes về Nhà nước như là *“Mortall God”* (“Thượng đế khả tử”) và *“Artificiall Man”* (“con người nhân tạo”) trong tác phẩm *Leviathan* (Chương 17). Theo Hegel, những nhà nước đặc thù là “khả tử” nhưng không phải “nhân tạo”, và chính vì thế mọi nhà nước lịch sử đều là bất toàn so với Ý niệm về Nhà nước.

10.3. Cấu trúc khái niệm của Nhà nước

- “Cấu trúc khái niệm” nói ở đây là cấu trúc tư biện-biện chứng của Khái niệm Nhà nước. Cấu trúc này được suy ra từ “*học thuyết về Khái niệm*”/“*Lehre vom Begriff*” trong *Khoa học Lôgic* của Hegel, cơ sở triết học của toàn bộ hệ thống Hegel. Khái niệm “Nhà nước” vận động trong sự đối lập giữa *tính bản thể* và *tính chủ thể*, cũng như giữa *tính hợp lý tính* và *hiện thực* để đi đến sự thống nhất.
- Sự thống nhất cụ thể giữa *tính bản thể* và *tính chủ thể* của cái “đạo đức” không gì khác hơn là Ý niệm về cái “đạo đức”. Trong chừng mực đó, nói “Nhà nước là hiện thực của Ý niệm đạo đức” (§257) là lặp thừa, vì “Ý niệm” tự nó có nghĩa là sự thống nhất

giữa *Khái niệm* và *hiện thực*. Thế nhưng, trong thực tế, phần “*Đời sống đạo đức*” trong GPR chỉ mới xuất phát từ *Khái niệm đơn thuần* của Ý niệm này, còn *hiện thực* lại là cái cần phải vươn tới. Ta có thể theo dõi tiến trình vận động biện chứng này giữa *tính bản thể* và *tính chủ thể* như sau:

- tính bản thể (Substantialität) của đời sống đạo đức *thoạt đầu* hiện diện trong gia đình, rồi thông qua sự giải thể của gia đình, gia đình “*buông thả*”⁽²⁾ *tính chủ thể* ra khỏi chính mình, hay nói đơn giản, tạo điều kiện cho tính chủ thể ra đời. Thế nhưng qua đó, mômen này (tính bản thể) không biến mất khỏi cái đạo đức, trái lại, được tái lập (phủ định của phủ định) như là *những định chế nhà nước* ngay trên miếng đất của tính chủ thể và *thông qua* sự tung hoành của tính chủ thể ở trong xã hội dân sự (§262). Vì thế, như ta đã thấy, Hegel gọi các *hiệp hội* là “*gia đình thứ hai*” (theo nghĩa phủ định) (§252), và bây giờ, các *định chế nhà nước* thể hiện cái *bản thể* đạo đức trong hình thái *mới, cao hơn* (phủ định của phủ định).
- Còn về phía *tính chủ thể* của cái đạo đức, nó bao hàm pháp quyền trừu tượng và sự an lạc của những cá nhân, nhưng bây giờ cũng bao hàm cả *tâm thế đạo đức*, vì chỉ ở cấp độ này, nó mới có thể có được *nội dung cụ thể* như là đức hạnh *chính trị* (theo nghĩa của một “đạo đức học định chế” lấy Nhà nước làm trung tâm) sau khi vượt bỏ chủ nghĩa *hình thức trừu tượng* của cấp độ *luân lý*. Đời sống đạo đức *chủ quan*, do đó, bao giờ cũng phải là sự cân bằng giữa những quyền hạn và những nghĩa vụ, vì sự cân bằng này là *sự thống nhất chủ quan* giữa sự tự do mang tính bản thể và

(2) “*Buông thả chính mình*” (*entlassen seiner/release of itself/se détacher*) là sự tự xuất nhượng thành cái tồn tại-khác của chính mình. Đây là một trong những thuật ngữ hệ trọng nhất và cũng là uyên áo nhất trong triết học Hegel (Xem: *PhG/Hiện tượng học Tinh thần*, §806, BVNS, Sdd, tr. 1547 và chú thích 1307 cùng trang).

sự tự do mang tính chủ thể, cao hơn hẳn cấp độ pháp quyền trừu tượng (tư pháp) và luân lý (§261 và *Nhận xét*). Theo Hegel, không có gì đứng cao hơn những quyền hạn và nghĩa vụ chính trị!⁽³⁾

- Như thế, Nhà nước – như là “hiện thực của Ý niệm đạo đức” (§257) là một *kết quả*. Nếu tiểu đoạn đầu tiên của quyền sách (§1) mới chỉ xác định một cách “chung chung trừu tượng” hiện thực của pháp quyền như là kết quả của việc tự hiện thực hóa khái niệm về pháp quyền thì bây giờ Nhà nước được nắm bắt như là Ý niệm về cái đạo đức tự hiện thực hóa với “lẽ phải” hay “quyền hạn” (Recht) tối cao. Trong tinh thần ấy, Nhà nước của Hegel là sự thống nhất giữa *Nhà nước pháp quyền (Rechtsstaat)*

(3) - §261, *Giảng thêm*: “Tất cả phụ thuộc vào sự thống nhất giữa cái phổ biến và cái đặc thù bên trong Nhà nước. **Trong các Nhà nước cổ đại**, mục đích chủ quan là hoàn toàn đồng nhất với ý chí của Nhà nước; còn trong thời hiện đại, ta đòi hỏi phải có ý kiến, sự mong muốn và lương tâm của riêng ta. Người cổ đại không có những điều như thế theo nghĩa ngày nay; với họ, yếu tố tối hậu là ý chí của Nhà nước. Trong khi đó, **dưới các chế độ chuyên chế ở Châu Á**, cá nhân không có đời sống bên trong và không có quyền biện minh cho sự chính đáng bên trong chính mình, còn trong thế giới hiện đại, con người đòi hỏi rằng đời sống bên trong của mình phải được tôn trọng. Sự kết hợp giữa nghĩa vụ và quyền hạn có một phương diện song đôi: những gì Nhà nước đòi hỏi như một nghĩa vụ cũng lập tức có nghĩa là quyền hạn của những cá nhân, vì ở đây không có gì ngoài *sự tổ chức* của Khái niệm về Tự do. Những sự quy định của ý chí của cá nhân đòi hỏi một sự hiện hữu khách quan thông qua Nhà nước, và, chỉ thông qua Nhà nước mà họ mới đạt được chân lý và sự hiện thực hóa của họ. Nhà nước là điều kiện tiên quyết duy nhất cho việc đạt được những mục đích đặc thù và sự an lạc.

- §262, *Giảng thêm*: “Trong **nước Cộng hòa** của Platon, sự tự do chủ quan chưa được thừa nhận, vì những cá nhân vẫn còn bị các cơ quan quyền lực của Nhà nước chỉ định những nhiệm vụ phải làm. Trong nhiều **Nhà nước ở phương Đông**, việc chỉ định này được căn cứ trên nguồn gốc xuất thân. Nhưng, sự tự do chủ quan – là cái phải được tôn trọng –, đòi hỏi phải có sự tự do lựa chọn về phía những cá nhân”.

và Nhà nước quyền lực (*Machtsstaat*), vì trong Nhà nước, “Tinh thần đạo đức” không chỉ *biết* rằng mình là hiện thực của ý chí tự do (nghĩa là biết cái tồn tại-hiện có của mình ở trong pháp quyền) mà còn *thực thi* cái tồn tại-hiện có ấy nữa. Vì thế, ta cần ghi nhớ rằng nơi Hegel, Nhà nước là quyền lực nhưng phải phục tùng pháp luật; quyền lực này là quyền lực của pháp luật chứ tuyệt nhiên không phải là quyền hạn vô tận của sức mạnh, như các học thuyết khác về “Nhà nước-quyền lực” ở thế kỷ XIX⁽⁴⁾.

- Theo nghĩa ấy, ta dễ hiểu luận điểm của Hegel khi cho rằng Nhà nước là “mục đích tự thân tuyệt đối và bất động” (§258). Thoạt nhìn, định nghĩa này có vẻ mâu thuẫn với học thuyết về tính cá biệt và tính lịch sử của những nhà nước thực tồn. Thực ra, “mục đích tự thân” (*Selbstzweck*) nơi Nhà nước chính là Ý niệm của nó, là “cái lý tính tự-mình-và-cho-mình” (nt) mà bất kỳ nhà nước thực tồn nào, trong các điều kiện bất tất, cũng mang trong mình ít hay nhiều. Vấn đề ở đây là Ý niệm về pháp quyền phải được trang bị bằng quyền lực để trở thành hiện thực, nhưng không phải là Ý niệm về quyền lực trần trụi.
- Vì lẽ khái niệm “Nhà nước” của Hegel bao trùm các sự quy định của tính bản thể và tính chủ thể cũng như của tính hợp-lý tính và hiện thực của cái đạo đức, nên ông tấn công cả trên hai mặt trận (§258, *Chú thích của Hegel*):
 - chống lại chủ nghĩa tự do quy giản ý chí tự do đúng thật vào ý chí cá nhân, xây dựng Nhà nước theo mô hình của pháp quyền trừu tượng, vì theo Hegel, như thế là không

⁽⁴⁾ §270, *Giải thích thêm*: “Nếu cái toàn bộ này muốn bao trùm hết mọi mối quan hệ của Nhà nước, thì nó là chủ nghĩa cuồng tín [Nhà nước]; nó muốn nhìn thấy cái toàn bộ ở trong mỗi cái đặc thù, và, để làm như thế, không có cách nào khác là hủy diệt cái đặc thù, vì chủ nghĩa cuồng tín [Nhà nước] chỉ là thứ chủ nghĩa không dung tha những sự khác biệt đặc thù”.

xem cái hợp-lý tính của Nhà nước như là “sự thống nhất giữa tính phổ biến và tính cá biệt” (§258) và giữa tự do chủ quan và tự do khách quan. (Đáng ngạc nhiên là khi phê phán Rousseau, Hegel hoàn toàn không lưu ý đến sự phân biệt rất quan trọng của Rousseau giữa *volonté de tous* (“ý chí của tất cả mọi người” căn cứ vào ý chí cá nhân) với *volonté générale* (ý chí phổ biến, khá gần gũi với Hegel)).

- chống lại *chủ nghĩa duy sử* (trong cước chú của Hegel cho §258, phê phán Haller). Nếu chủ nghĩa tự do quy giản cái đạo đức hiện thực và hợp-lý tính vào cái giác tính trừu tượng, không-hiện thực thì phái duy sử (Haller) chỉ đơn thuần lấy cái kiện tính (Faktizität), tức những sự kiện vô-tư tưởng, vô-lý tính của lịch sử trần trụi làm đối tượng cho tham vọng “*phục hồi khoa học về Nhà nước*”. Theo Hegel, đó là nỗ lực “*phản động*” muốn quay trở về lại với những tình trạng tiền-hiện đại, tiền-cách mạng (Pháp). Như thế, chú thích rất dài của Hegel ở §258 cho thấy việc quy kết “âm mưu phục hồi” nơi Hegel là không có căn cứ.

- Phân chia nội dung của pháp quyền Nhà nước (§259)

Vì lý tính chính trị là sự *tự-phân biệt* của Nhà nước ngay trong sự đồng nhất về cơ bản của mình, nên Ý niệm về Nhà nước tự-quy định với diễn trình biện chứng như sau:

1. thoát đầu, như là sự phân biệt ở **bên trong** sự đồng nhất của Nhà nước với chính mình: đó là “*hiến pháp*” hay “*luật hiến pháp*” [luật công pháp nội bộ của Nhà nước] (“*das innere Staatsrecht*”);
2. tiếp theo là sự phân biệt của sự đồng nhất này với chính mình: Nhà nước hiện hữu trong “*công pháp quốc tế*” hay “*công pháp đối ngoại*” (*das äußere Staatsrecht*) như là mối quan hệ giữa các Nhà nước với nhau;

3. và sau cùng, là sự tự-phân biệt **ngay trong môi trường** của sự khác nhau này giữa các Nhà nước, nghĩa là, trong Ý niệm Nhà nước phổ biến vừa đồng nhất với mình, vừa tự cụ thể hóa trong môi trường ấy: Ý niệm tự thể hiện như là lý tính-chính trị ở cấp độ toàn thế giới: “Tinh thần-thế giới tự hiện thực hóa trong “lịch sử thế giới””.
- Cách phân chia theo kiểu “tam phân” này, về hình thức, giống với cách phân chia của Kant trong lĩnh vực công pháp: pháp quyền Nhà nước (*Staatsrecht*), pháp quyền các quốc gia-dân tộc hay công pháp quốc tế (*Völkersrecht*) và pháp quyền công dân thế giới (*Weltbürgerrecht*).
 - Nhưng, về nội dung, Kant và Hegel khác nhau trong việc đánh giá tiến trình phân chia ấy. Với Kant, pháp quyền Nhà nước (*Staatsrecht*) – với tư cách là luật hiến pháp nội bộ – có tính cách cưỡng bách nghiêm ngặt, trong khi tính cách này giảm dần trong hai trường hợp sau. Ngược lại, nơi Hegel, là sự tăng dần lên: pháp quyền Nhà nước tối cao và bất khả đề kháng là pháp quyền của Tinh thần-thế giới. Nó thiết định tự ngã của nó một cách tuyệt đối và tất yếu tương tự như quyền lực tối cao trong pháp quyền nội bộ, đó là của quốc vương (§275 và tiếp). Vì lẽ bấy giờ bản thân bản thể cũng là chủ thể, nên chủ thể thể hiện quyền lực trên mọi cấp độ của cái tồn-tại-hiện có – vừa mang tính bản thể, vừa mang tính phổ biến –, nhất là trong lĩnh vực của lý tính chính trị, chứ không chịu dừng lại như một nguyên lý điều hành tuy cũng có tính bản thể hay phổ biến nhưng chỉ chủ yếu có tính “lý tưởng” hay “quy phạm” để vươn tới như nơi Kant.

10.4. Cấu trúc định chế của Nhà nước

10.4.1. “Nhà nước của sự tự do đúng thật”

Hegel bị chủ nghĩa tự do cổ điển lẫn hiện đại (Haym, 1857; Popper, 1957; Topitsch, 1981...) đá kích mạnh mẽ chỉ vì họ không chia sẻ quan niệm của Hegel về tự do nói chung và về Nhà nước tự do, nói riêng.

Với Hegel, tự do đúng thật là *Ý niệm* về tự do, mà *Ý niệm* – như ta đã biết ngay từ đầu GPR –, là sự thống nhất giữa *Khái niệm* và *hiện thực*, hay, bằng thuật ngữ khác, giữa *ý thể* (*Idealität*) và *thực tại* (*Realität*), nơi đó hiện thực không gì khác hơn là hiện thực do “chính Khái niệm tự mang lại cho chính mình” (§1, *Nhận xét*). Cách viết thoát nghe có vẻ “thần bí” ấy được Hegel giải thích bằng chính quan niệm của ông về chữ “Khái niệm”. Khái niệm là bản chất đúng thật, hợp-lý tính của hiện thực (“*Cái gì hợp-lý tính là hiện thực; và cái gì là hiện thực thì hợp-lý tính*” (Lời Tựa, 17). Hiện thực của tự do như là kết quả của việc “hiện thực hóa” của bản thân Khái niệm về tự do (tức: “tự do với tư cách là *Ý niệm*”, §29) là *sự tồn tại-nơi-chính mình-trong-cái-tồn-tại-khác* (*Beisichsein-im-Anderssein*). Nó bao gồm cả quan niệm tự do cổ điển (sự tự trị, tự mãn tự túc) kết hợp với yếu tố hiện đại của tự do như là sự khác biệt giữa cái chính mình và cái khác, giữa cái chủ quan và cái khách quan với tất cả “quyền hạn” của cái chính mình và cái chủ quan. Vì thế, Hegel vừa chống lại sự tự do đơn thuần có tính “bản thể” của một sự “*tồn tại-nơi-chính-mình*” (*Beisichsein*) của Nhà nước như trong *polis* [thành quốc] Hy Lạp cổ đại (sự tự do chỉ tồn tại ở đây trong quan hệ bên ngoài giữa những *póleis* với nhau), vừa chống lại sự tự do chủ quan có tính phủ định của chủ nghĩa tự do cận đại, chỉ thấy trong Nhà nước và các định chế của nó cái “*tồn tại-khác*” (*Anderssein*) xa lạ, thù địch về nguyên tắc đối với cái chủ quan. Vậy, *Ý niệm cụ thể* của tự do thoát đầu là pháp quyền trừu tượng (§29) rồi đến đời sống đạo đức trong xã hội dân sự (§142) và rút cục được thực hiện

trong Nhà nước, vì Nhà nước là “hiện thực của Ý niệm đạo đức” (§257)⁽⁵⁾.

Tóm lại, học thuyết của Hegel về Nhà nước cần được hiểu trong toàn cảnh của phép biện chứng của ông: tất cả đều quy về *sự tự do*, vì thế, không thể vì Hegel phê phán một quan niệm nhất định nào đó về tự do mà vội vã phê phán ông là thù địch với tự do!

10.4.2. Về khái niệm “Hiến pháp” (“Verfassung”)

- Có hai sự phân biệt trong quan niệm của Hegel về hiến pháp: hiến pháp theo *nghĩa rộng* và hiến pháp theo *nghĩa hẹp*, và, trong hiến pháp theo *nghĩa hẹp*, phân biệt giữa các cấu trúc *bên trong* của Nhà nước với quan hệ *bên ngoài* của nó với những Nhà nước khác.
- Hiến pháp *theo nghĩa rộng* là toàn bộ mọi định chế bên trong một Nhà nước được cá nhân trải nghiệm và sống thật, trong đó sự tự do của những cá nhân được thực hiện và được *biết* như là đã được thực hiện (§265), theo nghĩa đó, mọi định chế của gia đình, xã hội dân sự đều là những định chế của Nhà nước, mặc dù chúng không phải là những định chế nhà nước *theo nghĩa hẹp*. Hegel còn hiểu những định chế này như là những “cột trụ chủ chốt của sự tự do công cộng, bởi trong chúng, sự tự do đặc thù được thực hiện và (...) một cách *tự mình* [mặc nhiên] có mặt sự hợp nhất giữa sự tự do và sự tất yếu” (nt). Nếu Kant và Fichte xem sự tự do và sự tất yếu là cặp đối lập, bởi họ hiểu tự do là cái gì chủ quan, đối lập với sự tất yếu của cái khách quan xa lạ, thì Hegel

⁽⁵⁾ §263, *Giảng thêm*: “Cơ sở và chân lý tối hậu của các định chế này là Tinh thần và đó là mục đích phổ biến lẫn đối tượng được nhận thức của chúng. Gia đình cũng là thực thể đạo đức, nhưng mục đích của nó không phải là một mục đích được nhận thức, còn trong xã hội dân sự thì sự phân ly là yếu tố quy định”...

muốn đẩy tới về mặt triết học, theo đó, tính bản thể của những định chế “tự-mình” (tức: mặc nhiên và trong sự thật) là tính bản thể của sự tự do được định chế hóa. Công thức: “sự hợp nhất giữa sự tự do và sự tất yếu” chỉ là cách nói khác của mô hình biện chứng cơ bản về sự thống nhất giữa *tính chủ thể* và *tính bản thể*, hay giữa *ý thể* (*Idealität*) và *thực tại* (*Realität*).

- Như thế, hiến pháp theo *nghĩa rộng* là *thực tại* (*Realität*) của sự tự do được những cá nhân thể nghiệm, trong khi đó, hiến pháp theo *nghĩa hẹp* là *ý thể* (*Idealität*) của sự tự do. Nơi Hegel, ý thể là mômen của tính phổ biến ở trong một cái toàn bộ cụ thể. Ý thể và thực tại quan hệ với nhau như là giữa *bản chất* (cái bên trong) và *hiện tượng*; ý thể của sự tự do đồng nhất với *tính bản thể* của nó, còn thực tại của sự tự do đồng nhất với *tính chủ thể* của nó. Thêm nữa, bản thân ý thể hay tính bản thể của tự do lại xuất hiện vừa chủ quan vừa khách quan: chủ quan như là tâm thế chính trị hay “chủ nghĩa yêu nước”, còn khách quan như là “sinh thể hữu cơ của Nhà nước, là Nhà nước *chính trị* đích thực cùng với hiến pháp của nó” (§267).

Vậy, theo Hegel, hiến pháp theo *nghĩa hẹp* là tổng thể những định chế *chính trị* của một Nhà nước, là những cấu trúc đơn thuần được những người công dân (citoyens) “yêu nước” đánh thức và nuôi dưỡng để chúng thực sự là những định chế của sự tự do. Cái “*hiến pháp chính trị*” ấy cần được xem xét riêng tùy theo “quan hệ của Nhà nước với chính mình” cũng như trong quan hệ đối ngoại với những Nhà nước khác” (§271). Tóm lại, các Chương: I: “*Hiến pháp nội bộ xét riêng*” (§§272-320) và II: “*Chủ quyền đối ngoại*” (§§321-329) bao gồm học thuyết của Hegel về hiến pháp dân sự và quân sự (hiến pháp chính trị) của Nhà nước lý tính.

- Hai sự phân biệt trên đây giúp ta lý giải chỗ tưởng như khó hiểu sau đây: tại sao Hegel đặt việc “quản trị và thực thi công lý” cũng như các nhiệm vụ của “cảnh sát” vào trong xã hội dân sự, mặc dù chúng rõ ràng là các *chức năng* của Nhà nước (trong

§287, Hegel xếp chúng một cách minh nhiên vào lĩnh vực của “hành pháp”). Lý do: Phần III (*Nhà nước*) không chủ yếu trình bày các *chức năng* của Nhà nước (JR gọi là “chính quyền”/Regierung), trái lại, chỉ bàn về *cấu trúc* theo đúng nghĩa đen của chữ “hiến pháp” là sự “cấu tạo” (Konstitution/Verfassung). Quan hệ giữa *chức năng* của hiến pháp với *cấu trúc* của hiến pháp chính là quan hệ giữa “thực tại” và “ý thể” nói trên. Trong xã hội dân sự, “chức năng nhà nước” là nhiệm vụ của “*Nhà nước bên ngoài, Nhà nước của giác tính*” (§157) chứ chưa phải là bản thân Nhà nước đúng thật. Trong “thực tại” đầy xung đột của xã hội dân sự, Nhà nước phải là sức mạnh “*ý thể*”, làm nhiệm vụ nhất thể hóa, đạo đức hóa. Nói khác đi, Nhà nước của Hegel đúng là Nhà nước của xã hội dân sự, và, trong chừng mực đó, là Nhà nước tự do, nhưng nó không phải là Nhà nước “*giác tính*”, Nhà nước của “*chủ nghĩa tự do*”, bởi nó không bị giới hạn hay được tắt cụt trong những *chức năng* xã hội. Hegel khác với chủ nghĩa tự do ở luận điểm chủ yếu sau đây: cứu cánh của Nhà nước không kết thúc ở những mục đích ngoại tại, vì kỳ cùng nó là “*mục đích tự thân*”, là “*cứu cánh tuyệt đối, bất động*” (§258). Ở đây, không thiếu những nhà chú giải nghi ngại rằng một trong những di sản nguy hiểm của Hegel là xem nhẹ phương diện *chức năng* (thực sự bảo vệ những quyền hạn của công dân) của Nhà nước.

10.4.3. Nhà nước như một “sinh thể hữu cơ” và sự phân quyền

- Chống lại các học thuyết duy lý của thời Khai minh về Nhà nước như là “sản phẩm nhân tạo”, “cơ giới” (Hobbes), tư tưởng chính trị của phong trào lãng mạn Đức (Herder, Novalis, phái duy sử...) xem các quan hệ nhà nước là một “sinh thể hữu cơ” (Organismus). Quan niệm này nhằm bảo vệ những gì đã được hình thành từ lịch sử, chống lại những gì được “làm ra” một cách nhân tạo, tức từ bàn tay của cách mạng Pháp, do đó, là biểu hiện của chủ nghĩa bảo thủ chính trị. Về sau, lại được củng cố thêm dưới ảnh hưởng của thuyết Darwin: Nhà nước trở thành một “sinh

thể” có máu thịt, huyết thống, chủng tộc, đất đai lao vào cuộc “đấu tranh sinh tồn”.

- Về “sinh thể hữu cơ” theo nghĩa đen, Hegel có bàn trong phần *Triết học tự nhiên* của ông (EG, Bách khoa thư IV, §§350 và tiếp). Ông lại bàn về khái niệm “sinh thể hữu cơ” trong *Khoa học Lôgic* (WL II) dựa theo định nghĩa của Kant trong Kd. U (*Phê phán năng lực phán đoán*): “một sản phẩm có tổ chức của Tự nhiên là cái trong đó tất cả đều là mục đích và cũng là phương tiện một cách hỗ tương” (Kd. U, §66). Nhưng, trong học thuyết về Nhà nước, khái niệm này nơi Hegel chỉ mang tính *ẩn dụ*, bởi lý do đơn giản: Nhà nước không thuộc về giới tự nhiên mà là *Tinh thần khách quan*, là giới Tự nhiên thứ hai. Khi bảo “Nhà nước cá biệt” (tức Nhà nước đúng thật) là “sinh thể hữu cơ tự quan hệ với chính mình” (§259), ông hiểu sự “tự-quan hệ” (*Selbstbeziehung*) (§257) là một sự tự-suy tưởng, tự nhận thức và tự-thực hiện của ý chí tự do ở trong Nhà nước, nghĩa là, về mặt lôgic khái niệm, Hegel loại trừ học thuyết Nhà nước mang tính sinh vật học.
- Hegel nhấn mạnh rằng, hiến pháp – như là “sự tổ chức Nhà nước” (§272) – không được dựa theo các cấu trúc *tự nhiên*, mà chỉ tuân theo các cấu trúc *khái niệm* mà thôi. Do đó, hiến pháp-lý tính tất yếu dẫn đến học thuyết về *sự phân quyền*: “Nhà nước là một *sinh thể hữu cơ*, tức là sự phát triển của Ý niệm trong những sự khác biệt của nó. Các phương diện khác nhau này là các quyền lực với các nhiệm vụ và chức năng khác nhau, qua đó cái phổ biến liên tục tạo ra chính mình bằng một cách tất yếu, và, nhờ thế, nó bảo tồn chính mình, vì bản thân nó là tiền đề của sự tạo ra chính nó. Sinh thể hữu cơ này là Hiến pháp chính trị” [tức Hiến pháp theo nghĩa hẹp] (§269, *Giảng thêm*).
- Hegel đồng ý với truyền thống tự do cận đại (Montesquieu) rằng *việc phân quyền* là sự “đảm bảo cho tự do công cộng” (§272, *Nhận xét*), thế nhưng ông lại có quan niệm khác hẳn về sự “phân quyền”. Theo Hegel, đó không phải là sự tồn tại bên cạnh nhau

và chế ước lẫn nhau giữa các quyền lực tương đối độc lập theo mô hình “*checks and balances*” (kiểm soát và cân bằng). Hegel thậm chí còn xem mô hình này là sự “hủy hoại Nhà nước”, là biểu hiện của “tâm thế dân đen”! (§272, *Nhận xét*). Hegel biện minh cho mô hình phân quyền theo kiểu *phân công trong sự thống nhất* của mình bằng “*bản tính của Khái niệm*” (§272) như là thước đo và tiêu chuẩn duy nhất. Như đã biết, sự tự-quy định nội tại của khái niệm thể hiện bằng sự tự-phân biệt bên trong thành những cấu trúc nội bộ của Nhà nước. Như thế, ba quyền lực cơ bản của Nhà nước – quyền lập pháp, quyền hành pháp và quyền của quốc vương – tương ứng chính xác với ba sự quy định lôgíc của Khái niệm: tính phổ biến, tính đặc thù và tính cá biệt, và, mỗi quyền lực trong ba quyền lực này đều chứa đựng, theo cách riêng của mình, cả ba mômen khái niệm nói trên ở trong chính mình (§273)⁽⁶⁾. Cấu trúc tư biện thoát nhìn có vẻ “hài hòa” này thực tế đã kéo lùi quan niệm về sự phân quyền của Hegel so với quan niệm tam quyền phân lập của Montesquieu đã và đang được đại đa số những quốc gia hiện đại lựa chọn.

- Đi xa hơn, từ định nghĩa hiến pháp *theo nghĩa rộng*, Hegel luôn khẳng định rằng chưa từng có Nhà nước nào lại không có hiến pháp, thậm chí không một dân tộc nào không có hiến pháp theo một cách nào đó, cho nên *mọi sự sáng tạo nên hiến pháp mới thật ra bao giờ cũng chỉ là một sự cải biến hiến pháp* (§273, *Nhận xét*). Ý đồ của ông là muốn xem nhẹ và đả kích các hiến pháp “cách mạng” của Pháp và Mỹ:

⁽⁶⁾ §272, *Giải thích thêm*: “Khi ta thường nói về ba quyền lực – quyền lập pháp, quyền hành pháp và quyền tư pháp – thì quyền lực thứ nhất tương ứng với tính phổ biến [của Khái niệm], quyền lực thứ hai tương ứng với tính đặc thù, nhưng quyền tư pháp lại không phải là cái thứ ba của Khái niệm [tính cá biệt], vì tính cá biệt nằm bên ngoài các lĩnh vực trên” [tính cá biệt, theo Hegel, là cá nhân quốc vương trong chính thể quân chủ lập hiến, Xem §275 và tiếp].

- hiến pháp có tính chính đáng không phải bằng ý chí của những nhà lập hiến có tính ngẫu nhiên, lịch sử mà bằng trình độ phát triển của “Tinh thần phổ biến”. (Vì thế, theo Hegel, cũng thật là vô vọng khi muốn áp đặt một hiến pháp cho một dân tộc không tương ứng với trình độ lịch sử của nó, trái lại, trình độ *dân trí* tất yếu sẽ mang lại một hiến pháp phù hợp) (§274). Kỳ cùng, học thuyết của ông về “lý tính trong lịch sử” sẽ dành “quyền hạn” tối cao cho “lịch sử thế giới xét như tòa án thế giới” (§340) (Xem: *Chú giải dẫn nhập*, 10.5).
- Tuy nhiên, ông cũng phân biệt Hiến pháp theo nghĩa rộng nói trên với *luật hiến pháp* (*Verfassungsrecht*) khi hiểu đó là sự tồn tại-hiện có của hiến pháp trong hình thức của pháp luật *thực định*. Chẳng hạn, nước Phổ ở thời ông tuy có một hiến pháp (theo nghĩa rộng) nhưng lại chưa có *luật hiến pháp* (vua Friedrich Wilhelm III đã hứa từ 1813, nhưng đến khi quyền GPR này ra mắt, vẫn chưa được thực hiện!). Theo Hegel, xem nhẹ *luật hiến pháp* là mâu thuẫn lại với yêu cầu tất yếu phải trở thành “thực định” của pháp quyền (§211).

10.4.4. Chính thể quân chủ lập hiến

- Từ bối cảnh của học thuyết về “tổ chức Nhà nước lý tính” để hiểu tại sao Hegel xem chính thể quân chủ lập hiến là hình thức Nhà nước... hợp lý tính nhất, tức tiến bộ nhất về mặt lịch sử thế giới. Hegel không chỉ tán đồng với quan niệm truyền thống cho rằng con người chỉ có thể sống tự do và nhân đạo trong những hình thức chính thể *tổng hợp* (Aristoteles, Polybios, Cicero) mà còn tuyên bố rằng Tinh thần cổ đại đã chưa đủ năng lực để xem ba hình thức chính thể (quân chủ, quý tộc và dân chủ) như là các yếu tố của một sự “*phân biệt nội tại*” (của một tổ chức đã được phát triển) (§273, *Nhận xét*). Chỉ trong chính thể quân chủ lập hiến thì cả ba hình thức này mới được “*hạ thấp xuống thành*

những mômen” (nt). Vì thế, ông xem việc tranh cãi về sự ưu việt của từng hình thức chính thể là đã được giải quyết về mặt lịch sử để từ nay có thể lĩnh hội Nhà nước một cách thực sự hợp-lý tính như là “sinh thể hữu cơ tự quan hệ với chính mình”⁽⁷⁾.

10.4.5. Quyền của quốc vương và vấn đề “chủ quyền”

- Lý luận của Hegel về quyền của quốc vương bị phê phán gay gắt từ nhiều phía đối nghịch:
- Trước hết, nó bắt đầu với một “*sai lầm về khái niệm*”: quy định logic về *tính cá biệt* – hiện thân nơi quốc vương – lẽ ra phải đến sau tính phổ biến và tính đặc thù theo trình tự phương pháp của Logic học, nghĩa là, việc bàn về quyền của quốc vương phải đến sau quyền lập pháp và hành pháp. Có lý do để nghi ngờ một thứ “chủ nghĩa cơ hội” của Hegel ở đây!
- Có thể do ông ngại rằng, nếu đi theo trình tự logic, quyền quốc vương ắt sẽ là một “kết quả” của quyền lập pháp và hành pháp, có nguy cơ dẫn đến một chính thể quân chủ thông qua bầu cử hay thậm chí một tổng thống chế. Điều nghi ngờ này có cơ sở khi ta thấy Hegel đã hết sức lúng túng và mâu thuẫn khi biện minh cho “*tính tự nhiên*” của chế độ quân chủ *thể tập* dựa trên huyết thống, dòng dõi và quyền thừa kế ngai vàng của con trai trưởng (§280), lẽ ra không thể có trong lĩnh vực của “thế giới tự nhiên thứ hai” này!

⁽⁷⁾ §273, *Giảng thêm*: “Nếu ta xuất phát từ quan điểm này, ắt ta sẽ không đặt câu hỏi thừa thừa xem hình thức nào, dân chủ hoặc quân chủ, là ưu việt hơn. Ta chỉ có thể nói rằng, các hình thức của *mọi hiến pháp hay thể chế chính trị đều là phiên diện*, nếu chúng không đủ sức gánh vác trong lòng nó nguyên tắc của *tính chủ thể tự do* và không có khả năng tương ứng với lý tính đã phát triển đầy đủ”.

- Nhưng, xét về *chức năng* của quyền quốc vương, có một sự mất cân đối nghiêm trọng giữa những lời ca tụng hùng hồn về sự “uy nghiêm” của quân quyền với những quyền hạn chính trị thực sự được Hegel dành cho ngôi vị này: “Thật ra, trong một Nhà nước được tổ chức hoàn chỉnh, vấn đề đặt ra cho cơ quan quyền lực tối cao chỉ là *một quyết định hình thức*, và tất cả những gì cần đến ở một vị quốc vương là nói “Đồng ý” và *đặt dấu chấm lên chữ “i”*, vì cơ quan tối cao phải là nơi mà tính cách đặc thù của người đứng đầu không có sự quan trọng nào” (§280, *Giảng thêm*). Giới hạn quân quyền vào việc nói “đồng ý” một cách hình thức, không khác gì vai trò của một “công chứng viên” không có thực quyền, hay đúng hơn, vai trò của một “Tổng thống Liên Bang Đức” ngày nay, Hegel lại phải hứng chịu sự công kích mạnh mẽ của phái bảo hoàng đương thời!
- Chia khóa cho việc thiết lập quân quyền nơi Hegel là học thuyết của ông về *chủ quyền (Souveränität)*:
- một mặt, ông chống lại chủ quyền độc đoán của ông vua chuyên chế (Louis XIV: “L’État, c’est moi/Nhà nước là Trẫm”) và, theo ông, đó là chỗ phân biệt giữa chính thể quân chủ phong kiến với chế độ quân chủ lập hiến, mặt khác chống lại quan niệm quen thuộc về *chủ quyền của nhân dân*. Ông gọi cái trước (§270) là “tình trạng vô-pháp luật” (nt), vì thế, ông hạn chế mạnh quyền hạn của quốc vương. Còn cái sau, ông bác bỏ với lý do: nhân dân chỉ có được chủ quyền của mình *ở trong* Nhà nước, và rõ rệt nhất là khi *một* nhân thân hiện thân cho chủ quyền này (§279, *Nhận xét*). Theo ông, chức năng quan trọng nhất của người nắm chủ quyền là hội nhập những cái khác nhau thành một cái toàn bộ (theo ẩn dụ về “sinh thể hữu cơ” hay “tính ý thể”, §278, *Nhận xét*), nghĩa là quân quyền cũng phải được *phân thù hóa* theo những quy định lôgic gồm ba nhiệm vụ: hiện thân và bảo đảm cho “*tính phổ biến*” của hiến pháp và luật pháp; “sự tham vấn như là quan hệ của *cái đặc thù* đối với cái phổ biến”, và, sau cùng, mômen của *sự quyết định* tối hậu như là sự tự quyết cá

biệt, nơi quy về của mọi cái khác” (§275); quyền “quyết định tối hậu” bao hàm cả quyền ân xá. (Ở đây, các mômen lôgic lại được điều chỉnh theo *đúng* trình tự!).

- Nhưng, sự đúng trình tự này lại vướng vào nhiều mâu thuẫn; nhất là ở mômen thứ hai: mômen của *tính đặc thù*. Đó là: *nội các* hoàng gia chỉ chịu trách nhiệm trước quốc vương chứ không phải trước quyền lập pháp (§283). Lập luận này lạc hậu so với chính thực tế ở nước Phổ lúc bấy giờ, đó là chưa nói là quá yếu trước sự phản bác chính đáng: nếu quả thật nhân dân chỉ có được chủ quyền của mình ở trong quốc vương, thì, về *mặt triết học*, có gì sai trái khi vị nguyên thủ phải được bầu lên và nội các phải chịu trách nhiệm trước cơ quan lập pháp? Tại sao mọi chủ quyền không xuất phát từ nhân dân như trong mọi hiến pháp hiện đại?
- Mômen của tính *phổ biến* được Hegel tương đối hóa trong trật tự hợp hiến của Nhà nước về mặt *khách quan*, và được hiện thân về mặt *chủ quan* trong “*lương tâm của quốc vương*” (§285). Thế nhưng tại sao không thành lập *tòa án hiến pháp* để có thể chế tài những sự vi phạm hiến pháp của quốc vương? Hegel cho rằng một đòi hỏi như thế là rơi trở lại vào trong các quan niệm sai lầm về sự phân quyền! Một lập luận thiếu thuyết phục và nguy hiểm!

10.4.6. Quyền hành pháp

- Hegel hiểu quyền hành pháp đúng theo nghĩa đen là “áp dụng và thi hành” những quyết định chính trị *không* phải do chính quyền đưa ra như cách hiểu ngày nay cũng như thực thi việc quản trị công cộng đã được Hegel nêu trong thuật ngữ “*cảnh sát*” khá cổ lỗ (§231 và tiếp). Vậy, việc cai trị là việc “*thâu gồm*” cái *đặc thù* của đời sống chính trị, xã hội vào dưới “*lợi ích phổ biến*” (§287).

Trong quyền hành pháp có chứa đựng quân quyền (các viên chức hành động nhân danh quốc vương và được quốc vương bổ

nhiệm), đồng thời chứa đựng quyền lập pháp (quy định khuôn khổ pháp luật cho hành động của chính phủ).

- Đáng chú ý ở đây là: Hegel *không* thừa nhận *quyền tư pháp* như là quyền lực thứ tư, độc lập, như quan niệm của Montesquieu mà đặt nó vào trong quyền hành pháp. Lý do không mấy thuyết phục của Hegel:
 - tuy việc “quản trị và thực thi công lý” thuộc về xã hội dân sự, vì ở đó, pháp quyền “trừu tượng” trở nên “thực định” (§209 và tiếp), thế nhưng việc quản trị và thực thi công lý cũng như “các chức năng cảnh sát”, xét kỳ cùng, đều chỉ có thể có như là những “chức năng của Nhà nước”. Cho nên, nơi Hegel, “quyền lực của tòa án và cảnh sát” cũng là một loại hình dịch vụ công cộng của Nhà nước và là cánh tay nối dài của quyền hành pháp đối với xã hội dân sự, trong những vấn đề chỉ nảy sinh bên trong xã hội dân sự và vượt khỏi năng lực tự giải quyết của xã hội ấy.
 - Nếu không có nền tư pháp độc lập, làm sao đảm bảo sự độc lập phán xử của tòa án trước những chỉ đạo của chính phủ? Hegel xem điều này là tất nhiên, bởi “trong những tranh chấp dân sự, ngay quốc vương cũng phải phục tùng tòa án” (§221, *Giải thích*). Hegel còn xem tòa án hành chính là thừa, tuy nhiên, nó không mâu thuẫn với mô hình nhà nước của ông, nên các môn đệ của ông (Adolf Lasson) về sau chủ trương nên bổ sung vào.
- Trong phần bàn về “quyền hành pháp”, Hegel còn đề ra một học thuyết đáng chú ý về nền quản trị hành chính và đội ngũ *viên chức chuyên nghiệp*, một đóng góp sáng giá với tư cách là nhà lý thuyết về xã hội hiện đại và một trong những người tiên phong trong ngành xã hội học. Những nhiệm vụ quản trị đa dạng trong “đời sống dân sự cụ thể” đòi hỏi một nền hành chính được phân công và có trật tự thứ bậc (§290). Đồng thời, ở lĩnh vực này,

không có sự “nối kết tự nhiên” (§291) giữa chức vụ và nhân thân, nghĩa là, không ai được đảm nhận chức vụ chỉ nhờ nguồn gốc xuất thân như trong xã hội tiền-hiện đại, mà chỉ dựa vào tài năng và đức hạnh. Tuy được trả lương và đãi ngộ, nhưng Hegel cố gắng tách rời quan hệ viên chức với mọi quan hệ khế ước khác, với lập luận rằng việc phục vụ cho Nhà nước *bao hàm toàn bộ nhân thân*, qua đó “viên chức nhà nước” được bảo vệ chống lại những lợi ích xã hội riêng tư (chẳng hạn chống lại sự tham nhũng và hối mại quyền thế) (§294).

- Cốt lõi cho sự vận hành của quyền hành pháp là việc *đào tạo* đội ngũ viên chức, không chỉ về kỹ năng nghề nghiệp mà cả về ý thức trách nhiệm đối với những công việc “phổ biến” (§296). Giống như một nhà xã hội học hiện đại, Hegel đánh giá đội ngũ viên chức như là hạt nhân của “tầng lớp trung lưu”, là “giới trí thức có văn hóa và có ý thức pháp luật trong quần chúng” (§296), đồng thời, thay chỗ cho tầng lớp quý tộc cổ điển⁽⁸⁾.

10.4.7. Quyền lập pháp

- Hạt nhân của học thuyết về quyền lập pháp là lý luận về quyền cử đại biểu từ *các tầng lớp*. Ông phân biệt những tầng lớp về phương diện kinh tế-xã hội và về phương diện chính trị, nhưng

⁽⁸⁾ §292: “Nhất thiết phải có *một số lượng bất định* những ứng viên cho một vị trí của cơ quan công quyền, bởi phẩm chất *khách quan* của họ không phải ở trong *tính thiên tài* (như trong nghệ thuật chẳng hạn) và những cống hiến của họ không thể được xác định với sự chắc chắn tuyệt đối”.

§296: “Khi người ta [đội ngũ viên chức] bận bịu với những lợi ích to tát trong lòng một Nhà nước rộng lớn thì các phương diện chủ quan ấy [các lợi ích riêng tư] sẽ bị đẩy xuống hàng thứ yếu, bởi người ta đã trở nên quen thuộc với nhân quan và những công việc liên quan đến lợi ích phổ biến”.

với mục đích trung giới hai phương diện này với nhau (§303, *Nhận xét*). Động cơ chính của Hegel ở đây không nhằm phục hồi quan hệ xã hội theo kiểu hoài cổ, mà muốn vượt ra khỏi sự đối lập giữa một bên là quyền lực Nhà nước “phổ biến-trừu tượng” với bên kia là “khối quần chúng hỗn độn” của những cá nhân riêng lẻ, cô lập thường được gọi là “nhân dân” (§303, *Nhận xét*). Nói cách khác, Hegel muốn dùng học thuyết về các tầng lớp để chống lại “quan niệm nguyên tử, trừu tượng” của những nhà lý luận theo phái “khế ước xã hội” từ Thomas Hobbes. Hegel muốn bảo đảm rằng “những cá nhân không tự thể hiện như là một *đám đông* hay một *mớ ô hợp*, vô tổ chức trong ý kiến và ý muốn, và không trở thành một quyền lực quần chúng đối lập lại với Nhà nước hữu cơ” (§302). Ông muốn dành cho các tầng lớp nhiệm vụ chính trị là trung gian hòa giải giữa lợi ích phổ biến và lợi ích đặc thù trong Nhà nước (§302). Theo nghĩa đó, những tầng lớp đại diện cho “cái xã hội” ở trong lĩnh vực của “cái chính trị”, nhưng không ở trong hình thái của việc cộng dồn những lá phiếu (Hegel và phái Hegel rất hoài nghi “nền dân chủ quần chúng theo lá phiếu”!) mà trong hình thái đã được phân thù về xã hội (vd: các hiệp hội và công đoàn...). Chỉ có như thế, những cá nhân mới *hiện hữu* cho Nhà nước chứ không phải như những cá nhân riêng tư, cô lập hay trong danh nghĩa phổ biến-trừu tượng như là “người công dân” (§308, §310, *Nhận xét*). Ông chờ đợi ở đại diện các tầng lớp trong quyền lập pháp sự hòa giải giữa *citoyen* và *bourgeois*, hay, nói cách khác, sự vượt bỏ hiện hữu “nhân đôi” của cá nhân hiện đại như là “người công dân” và “nhân thân riêng tư”. Cái giá phải trả là rất đắt: những cuộc bầu cử là có thể diễn ra, nhưng, theo Hegel, là vô nghĩa và không có tầm quan trọng nào về mặt chính trị! (§311)

- Hegel tán thành mô hình “lưỡng viện” (“Thượng viện” của tầng lớp địa chủ/quý tộc nông thôn và “Hạ viện” với các tầng lớp dân sự khác, §§305-309) theo hình mẫu của nước Anh và Phổ nhưng không đưa ra được cơ sở triết học nào đáng kể: sự song hành hay tương đồng giữa “tính tự nhiên” của nền quân chủ thế tập với tính

đạo đức “dân dã” của tầng lớp địa chủ/quý tộc (nt) là hoàn toàn giả tạo.

- Đáng chú ý là tác động “*giáo dục*” gắn liền với quyền lập pháp: bản thân đại biểu chính trị của các tầng lớp trong ngành lập pháp là một nguồn gốc của “chủ nghĩa yêu nước” đúng nghĩa. Mặt khác, nghị hội của các tầng lớp dù sao cũng mở ra một *công luận chính trị*, một trong những “phương tiện giáo dục lớn lao nhất” cho con người (§315)⁽⁹⁾.
- Hegel tỏ ra khôn khéo khi bàn về *quyền tự do báo chí* (§319 và *Nhận xét*) trong điều kiện bị kiểm duyệt ngặt nghèo của “Chỉ thị Karlsbad”: cố ý xem nhẹ vai trò và tác động của báo chí để... bảo vệ nó! Đối với *khoa học*, ông cũng tìm ra luận cứ độc đáo: khoa học không nằm trong phạm vi “*công luận*”, do đó, có thể tránh khỏi sự kiểm soát và kiểm duyệt của Nhà nước!

10.5. Công pháp quốc tế và lịch sử thế giới

- Sau khi dành mấy tiểu đoạn (§§321-329) bàn về các cấu trúc pháp lý của quan hệ đối ngoại của Nhà nước (được ông gọi là “*Chủ quyền đối ngoại*”), Hegel đi tới chỗ khẳng định “*quyền hạn*

⁽⁹⁾ §309: “Những cá nhân được bầu (từ các hiệp hội vào quyền lập pháp) không được đặt lợi ích phổ biến dưới lợi ích đặc thù của một cộng đồng hay hiệp hội mà phải dành cho cái phổ biến sự ủng hộ cơ bản. Theo đó, chỗ đứng của họ không phải là của *những kẻ được ủy nhiệm* hay *những đặc phái viên*...”

Về điểm này, Hegel có chỗ tương đồng với John Stuart Mill, nhưng nhìn chung quan niệm của Hegel về tổ chức Nhà nước hiện đại lạc hậu hơn nhiều so với của John Stuart Mill (Xem: J. S. Mill, *Chính thể đại diện*, Nguyễn Văn Trọng và Bùi Văn Nam Sơn dịch và giới thiệu, NXB Tri thức, 2008).

tối cao của lịch sử thế giới như là tòa án thế giới", đỉnh cao và chỗ kết thúc của triết học pháp quyền của ông.

- Luận điểm gây bất bình và lo ngại nhiều nhất cho người đương thời cũng như hậu thế được Hegel nêu ở §330, theo đó các Nhà nước đã được phát triển đầy đủ – với tư cách là những “tính cá nhân đạo đức” – quan hệ với nhau như trong “tình trạng tự nhiên”, nghĩa là hành xử như những chủ thể có ý chí, tuy thừa nhận lẫn nhau và có thể cùng nhau ký kết thỏa ước, nhưng tuyệt nhiên không có một trật tự pháp lý nào đứng cao hơn để buộc các bên phải tuân thủ những thỏa ước ấy (§§330-333). Đây rõ ràng là phản ứng của Hegel chống lại ý tưởng của Kant về một “*nền hòa bình vĩnh cửu*” (§§333, *Nhận xét*), bởi theo Hegel, những tranh chấp giữa các Nhà nước **chỉ có thể giải quyết bằng chiến tranh**. Điều gây lo ngại là việc Hegel kiên quyết đặt *luân lý* vào dưới chính trị và bác bỏ đòi hỏi rằng chính trị phải phù hợp với luân lý: ông gọi đòi hỏi như thế là: “sự nông cạn của những sự hình dung về luân lý, về bản tính của Nhà nước và về mối quan hệ của Nhà nước với quan điểm luân lý” (§§337, *Nhận xét*). Điều duy nhất, theo Hegel có thể hạn chế những sự khủng khiếp của chiến tranh không phải là những nguyên tắc luân lý phổ biến mà chỉ là “mômen của sự thừa nhận lẫn nhau giữa những Nhà nước” (§§338) và việc “đạo đức hóa của con người” ở cấp độ siêu-nhà nước (lịch sử thế giới).
- Lý lẽ của Hegel: Nhà nước – với tư cách là cá nhân riêng lẻ – là “quyền lực tuyệt đối trên trái đất”, nhưng, là cá thể, Nhà nước tồn tại chỉ như là một cá thể giữa những cá thể khác, do đó, tất yếu bị gắn liền với tính đặc thù và tính hữu hạn. “Tinh thần-khách quan” bao giờ cũng chỉ hiện hữu như là một trong “*những Tinh thần-dân tộc*” (*Volkgeister*) và lịch sử thế giới không gì khác hơn là “phép biện chứng của sự hữu hạn của những Tinh thần-dân tộc này”, từ đó “Tinh thần *phổ biến*, *Tinh thần-thế giới*, tự tạo ra chính mình một cách không bị hạn chế và cũng chính Tinh thần này thi thố quyền hạn của nó – quyền hạn này là quyền hạn

hay pháp quyền cao hơn tất cả – lên trên các Tinh thần hữu hạn [của các dân tộc] ở trong *lịch sử thế giới* hiểu như là *Tòa án-thế giới*” (§340).

- Mượn hình ảnh so sánh giữa lịch sử và tòa án của Friedrich Schiller, Hegel xem tòa án của Nhà nước – như là cánh tay nối dài của quyền hành pháp – có mục đích thực hiện *cái phổ biến* của pháp quyền ở trong sự hỗn độn của *cái đặc thù*. Cũng tương tự như thế, nhiệm vụ của lịch sử thế giới như là của tòa án-thế giới là nhằm khẳng định quyền hạn tối cao của Tinh thần-khách quan trong sân khấu hỗn tạp của những Nhà nước riêng lẻ. Như thế, trong triết học về lịch sử thế giới, Hegel muốn kết hợp giữa *sức mạnh* và *Tinh thần*: sức mạnh lịch sử đồng thời có tính tinh thần, còn Tinh thần ở trong lịch sử là cái duy nhất có sức mạnh (§342). Vấn đề là phải chứng minh rằng *bản tính tinh thần* của Tinh thần-thế giới tự thể hiện ở trong lịch sử thế giới. Theo Hegel, đó chính là *quy luật* của *sự tồn tại* của Tinh thần: *Gnôti seautón* [Hy Lạp: Hãy tự biết chính mình!] và khi Tinh thần nhận biết mình là gì, thì nó trở thành một hình thái *cao hơn* so với hình thái đã tạo nên sự tồn tại của nó (§343, *Nhận xét*). Quy luật ấy cũng là quy luật của lịch sử thế giới: quy luật của sự phát triển tinh thần như là sự tự-nhận thức. Vì thế, trong *Các bài giảng về triết học lịch sử [thế giới]*, Hegel viết câu nổi tiếng: “*Lịch sử thế giới là sự tiến bộ trong ý thức về Tự do – một sự tiến bộ mà ta phải nhận ra trong sự tất yếu của nó*” (Suhrkamp 12, 32). Sự tiến bộ này chỉ hoàn thành thông qua một số những dân tộc và Nhà nước cá biệt nhất định, hiện thân cho một cấp độ phát triển nhất định của Tinh thần-thế giới một cách lần lượt và chỉ duy nhất một lần (§§344-347): các dân tộc ấy có một “quyền hạn tuyệt đối” (§345) đối với mọi dân tộc và Nhà nước khác. Rồi, đối với mỗi dân tộc mang sứ mệnh “lịch sử thế giới” ấy (§347, *Nhận xét*) lại có một cá nhân mang tầm vóc lịch sử thế giới, theo đuổi ý đồ riêng của mình, nhưng qua đó, trong sự thật, lại vô tình thực hiện công việc của Tinh thần-thế giới (§348). Đó chính là luận đề nổi tiếng về “*sự ranh mãnh của lý tính*”, sử dụng những “vĩ nhân”

trong lịch sử như Alexander Đại đế, Czar hay Napoléon như những “công cụ vô ý thức” của mình (nt).

- Các tiểu đoạn (§§352-360) ôn lại những luận điểm chủ yếu về *tính chất tinh thần* của lịch sử thế giới, hình thành các nguyên lý cho bốn “thế giới trong lịch sử”: thế giới phương Đông, thế giới Hy Lạp, thế giới La Mã và thế giới Géc-manh (§§353 và tiếp) và sẽ được trình bày chi tiết và có hệ thống trong *Các bài giảng về triết học lịch sử thế giới*.
- Tiểu đoạn sau cùng (§360) mang lại cho người đọc cảm giác “lạc quan” rằng công cuộc vĩ đại của lịch sử thế giới đã hoàn tất về cơ bản: Tinh thần khách quan đã trở nên “trong suốt” về chính mình, và lịch sử thế giới “cáo chung” trong bước chuyển từ *Tinh thần-khách quan* sang *Tinh thần-tuyệt đối*. Thoạt đầu, (§341), ta tưởng rằng lịch sử thế giới – như là cái gì “cụ thể hơn” – ắt phải là cái gì cao hơn so với nghệ thuật, tôn giáo và triết học (ba hình thái phát triển của Tinh thần-tuyệt đối). Tuy nhiên, thật ra, đó mới chỉ là **“Tinh thần-phổ biến”** (*allgemeiner Geist*) (với các thành tố: trực quan và hình ảnh trong nghệ thuật, tình cảm và biểu tượng trong tôn giáo, tư tưởng thuần túy và tự do trong triết học) đang hiện hữu trong lịch sử thế giới như là “hiện thực tinh thần trong toàn bộ phạm vi của tính bên trong và tính bên ngoài” (§341), nghĩa là, còn nằm bên trong lĩnh vực của Tinh thần-khách quan, **bị ràng buộc với “tính bên ngoài”**. Chỉ với tư cách là *Tinh thần-tuyệt đối* (Bách khoa thư III, §§553 và tiếp) thì **“Tinh thần-phổ biến”** nói trên mới thực sự bỏ lại sự khác biệt giữa Ý niệm và hiện thực, tính bên trong và tính bên ngoài ở sau lưng mình!

Triết học về lịch sử thế giới trong các tiểu đoạn sau cùng này của quyển GPR chỉ là nỗ lực “chứng minh” tính chất tinh thần của lịch sử thế giới, tức, như đã nói, chứng minh cương vị của nó như là *Tinh thần-khách quan* với quyền hạn riêng của nó như là “tồn tại-hiện có của ý chí tự do”. Đó cũng chính là *Ý thể* (*Idealität*) tự

khôi phục trong lĩnh vực *thực tại* (*Realität*), giống như đã diễn ra trong khuôn khổ Nhà nước cá biệt trước đây.

- Tạm chia tay với cách nhìn “tư biện” rất hoành tráng và không kém phần quyến rũ ấy, nhiều thực tế ngày nay không thể tương thích với học thuyết của Hegel về Nhà nước và Lịch sử thế giới. Sự không tương thích ấy lại là cơ may cho việc xã hội và nhà nước cùng cộng tác để tôn trọng và bảo vệ *một cách thiết thực* những quyền căn bản của *con người bình thường* (chứ không phải chỉ cho những “vĩ nhân” mang tầm vóc lịch sử!) và cho nền hòa bình thế giới. Con người ngày nay có thừa năng lực để tự hủy diệt chính mình, nhưng việc bảo vệ “thế giới tự nhiên *thứ nhất*” và việc lựa chọn giữa chiến tranh và hòa bình không thể khoán trắng cho “*Tinh thần-thế giới như là Tòa án-thế giới*”!

BẢNG CHỈ MỤC TÊN RIÊNG

- | | |
|--------------------------------|----------------------------------|
| Adams, J., §100 | Arnauld, A., §140 |
| Aeschylus, §101, §117 | Arnold, the Miller of Züllichau, |
| Aesop | §295 |
| Agricola, §358 | Asverus, G. |
| Agrippa, M., §269 | Augustine, St., §270 |
| Aisse, C. E., §124 | Austria |
| Ajax | Avineri, Shlomo, §322 |
| Alexander I, Tsar of Russia, | |
| §281 | Bacon, F., §211 |
| Alexander (the Great), King of | Baring-Gould, S., §126 |
| Macedonia, §348 | Basedow, J. B., §175 |
| America, → Latin America; | Bastille Day, §5 |
| North America; United | Bavarian Penal Code, §99 |
| States of America | Bayonne, Constitution of, §274 |
| Anabaptists, §270 | Beauny, E., §140 |
| Annat, F., §140 | Beccaria, C., §100 |
| Antigone, §144, §166 | Behler, E., §140 |
| Antigonus, Macedonian | Bentham, J., §100 |
| general, §124 | Berdahl, R., §258 |
| Antigonus I, King of | Bible, §101, §273 |
| Macedonia | Bill of Rights, English, §258 |
| Antisthenes, §195 | Bismarck, Otto von |
| Antoninus Pius, Roman | Blackstone, W., §102, §211, |
| emperor, §3 | §225 |
| Ariosto, §317 | Bolivar, S., §248 |
| Aris, R. | Bolland, G. J. |
| Aristotle, §96, §123, §140, | Bologna, law school of, §3 |
| §142, §150, §270 | Bonald, Vicomte, §270 |

- Bonaparte, Joseph, King of
 Spain, §274
 Bonaparte, Napoleon, →
 Napoleon
 Bouterwek, F., §140
 Brahman §5
 Braubach, M., §255
 Bruno, Giordano, §270
 Brutus, L. Junius, §180
 Brutus, Marcus J., §70
 Buckland, W. W., §3
 Burke, E., §329
 Burkhardt, D.

 Caecilius, Sextus §3
 Caesar, Julius, Roman
 emperor, §70, §319
 Campe, J. H., §175
 Campo Formio, Peace of,
 §329, §331
 Carlsbad Decrees, §319
 Carové, F. W.
 Cassius, Caius, §70
 Catherine II (the Great),
 Tsarina of Russia, §100
 Cato, Marcus Porcius, §70
 Ceylon, §78
 Chalybäus, H. M.
 Charles V, Holy Roman
 Emperor, §281
 China, §213
 Christianity, §5, §18, §62,
 §124, §185, §359

 Cicero, Marcus Tullius, §3,
 §180
 Cleisthenes, §240
 Clive, R., §327
 Cohn, E. J., §223
 Constant, B., §280
 Constantine, Roman emperor,
 §180
 Copernicus, N., §270
 Cornuel, Mme, §124
 Cousin, V., §280
 Creon, §144
 Creuzer, G. F., §203
 Crispin, St, §126
 Crispinian, St, §126
 Croesus, King of Lydia, §123
 Cynics, §195
 Cyrus, King of Persia, §123

 deMaistre, J., §270
 Descartes, R., §13
 Dewey, J.
 Diogenes, §195
 Diogenes Laertius, §46, §96,
 §153
 Dion, ruler of Syracuse, §215
 Dionysius I, tyrant of Syracuse,
 §215
 Dionysius II, tyrant of
 Syracuse, §215
 Draco, §96

 Eggo, Feodor, → Stuhr, P. F.

- Egypt, §64, §270, §299
 Eichner, H., §140, §164
 England, §180, §211, §223,
 §248, §273, §300, §302,
 §329
 English Civil War, §272
 English law, → law, English
 (index of subjects)
 Epicurus, §46
 Erdmann, J. E.
 Erinyes, §101
 Estates [*Stände*], → index of
 subjects
 Eumenides, §101
 Europe, §339, §358.

 Faber, K. G.
 Favorinus, §3
 Ferdinand I, Holy Roman
 Emperor, §130
 Ferdinand VII, King of Spain,
 §274
 Feuerbach, A., §99, §228
 Feuerbach, L., §99
 Fichte, J. G., §2, §6, §45, §71,
 §79, §140, §178, §258,
 §273
 Filmer, R.
 Fludd, R.
 Fogarty, H. W.
 Follen, K.
 Förster, F. C.
 Forster, M., §31

 France, §150, §239, §331
 French Revolution, §5, §29,
 §115, §149, §258, §259,
 §272, §360
 Friedrich II (the Great), King
 of Prussia, §75, §100,
 §258, §277, §281, §295,
 §317
 Friedrich Wilhelm III, King of
 Prussia, §273
 Friedrich Wilhelm IV, King of
 Prussia
 Fries, J. F., §2, §4, §15, §19,
 §124, §132, §140, §270,
 §272, §281
 Frommann, F. J.
 Frommann, K. F. E.
 Furies, §101

 Gaius, Roman jurist, §3, §40,
 §46, §50, §55, §62, §79,
 §102, §172, §211
 Galileo, §270
 Gans, E., §13, §145, §180,
 §187, §204, §228, §268,
 §271, §272, §290, §306,
 §317, §318, §320, §324,
 Garve, C., §337
 Gellius, Aulus, §3
 German Imperial Estates, §258
 German nationalism, →
 nationalism, German
 (index of subjects)

- Germanic Realm, §354, §§356-360
 Germany, §150, §211, §216, §227, §248
 Geuss, R.
 Gneisenau, A. N. von, §271
 God, → index of subjects
 Godechot, J., §280
 Goethe, J. W., §13, §18, §124, §140, §145, §215, §317
 Görres, J. von, §270
 Gracchus, Gaius, §46
 Gracchus, Tiberius, §46
 Greece, ancient, §§150-151, §§239-242, §248, §§261-263, §279, §§353-358
 Griesheim, K. G. von, §180, §271, §277, §279, §290, §306, §324, §331
 Grunwald, C. de, §271
 Guizot, V., §280

 Hadrian, Roman emperor, §3
 Haller, K. L. von, §219, §258, §270, §277
 Hardenberg, F. von, → Novalis
 Hardenberg, K. A. von, §255, §270, §273, §303, §312
 Haym, R.
 Hegel, G. W. F.
 Hegelianism, → index of subjects
 Heimsöth, H.
 Heineccius, J. G., §3, §40
 Henneberg, B. von, Archbishop of Mainz, §298
 Henning, L. von
 Henrich, D.
 Hercules, §70, §150
 Herder, J. G., §343
 Herodotus, §123, §240
 Hesiod, §101
 Hinduism, → index of subjects
 Hirsch, E., §140
 Hobbes, T., §75, §289
 Hoffmeister, J.
 Holtzendorff, F. J. W. P. von, §119
 Holy Alliance, §259
 Holy Roman Empire, §258, §281, §298
 Homer
 Homeyer, C. G.
 Hondt, J. d'
 Horace, §247
 Hotho, H. G., §13, §180, §187, §204, §229, §268, §271, §272, §273, §306, §320
 Hugo, G. von, §3, §211
 Humboldt, W. von, §273, §300, §303, §312
 Hyppolite, J., §5, §140

 Iavolenus, Roman jurist, §2

- Ilting, K.-H., §3, §67, §132,
 §139, §189, §195, §216,
 §273
 India, §206, §270, §327
 Inquisition, §270
 Irwin, T., §140
 Islam, §331

 Jacobi, F. H., §140
 Jansenius, C., §140
 Jerome, St, §140
 Jesuits, §140
 Jesus, §134, §140, §163, §244,
 §270
 John, King of England, §258
 John Paul II, Pope, §270
 Joseph II, emperor of Austria,
 §100
 Judaism, §102, §270, §331
 Julius Caesar, → Caesar,
 Julius
 Justinian, Roman emperor, §2,
 §3, §40, §46, §50, §55, §62,
 §64, §65, §75, §77, §79,
 §80, §96, §102, §127, §172,
 §180, §215.

 Kant, I., §3, §6, §15, §17, §18,
 §29, §33, §40, §75, §80,
 §133, §135, §161, §258,
 §324, §333
 Kaufmann, W.
 Kierkegaard, S., §140

 Klein, E. F., §99, §101
 Klenner, H.
 Knox, T. M., §5, §13, §48,
 §101
 Kotzebue, A. von, §140
 Kraus, C. J., §206
 Krug, W. T., §140
 Laplace, P. S. de, §270
 Lares; → Penates
 Lasson, G.
 Lateranus, L. Sextius, §3
 Latin America, 252.
 Leibniz, G. W. von, §3, §15,
 §132
 Leipzig, battle of
 LeMoine, P., §140
 Leopold, Grand Duke of
 Tuscany §100
 Lessing, G. E., §343
 Licinian law, → index of
 subjects
 Licinian rogations, → index of
 subjects
 Livy, §3, §180, §269
 Locke, J., §75, §174
 Lucian, of Samosata, §180
 Lucretius
 Luther, M., §48

 Magna Charta, §258
 Maier, M.
 Manu, §206
 Marcus Antonius, §70

- Marcus Aurelius, Roman emperor, §3
 Maria Theresa, Empress of Austria §100
 Marx, K., §49
 Marxism, → index of subjects
 Maximilian I, Holy Roman Emperor, §298
 Meinecke, F., §255, §271, §§288-289
 Mendelssohn, M., §164
 Mephistopheles, §140
 Merryman, J. H., §223
 Metternich, W. L. von
 Michel, K. M.
 Michelet, K. L.
 Mill, J. S.
 Minerva
 Modestin, Roman jurist §211
 Moldenhauer, E.
 Montaigne, M. de
 Montesquieu, C. L. S. de, §3, §261, §273
 Mueller, G. E.
 Müller, A., §270
 Müller, J. von
 Müller, K. A. von
 Müllner, A., §140
 Napoleon, §5, §215, §228, §271, §274, §281, §290, §331
 Napoleonic Code, → index of subjects
 National Socialism, → index of subjects
 Nicomedes §319
 Niebuhr, B. G., §3, §355
 Niethammer, F. I.
 Nipperdey, T.
 Nisbet, H. B.
 North America, §248, §270
 Novalis, §140
 Octavianus, §70
 Oedipus, §117, §118
 Oken, L.
 Orestes, §101, §117
 Oriental Realm, §355
 Ottmann, H.
 Pandulph, Cardinal, §258
 Papinian, Roman jurist, §211
 Pascal, B., §140
 Paul, Roman jurist, §211
 Penates, §163, §173, §257, → Lares
 Penelope
 Pericles, §15
 Persia, §§353-356
 Phidias, §15
 Pitt, William (the Younger), §329

- Platon, §46, §96, §140, §§184-185, §206, §215, §262, §279
- Plutarch, §96, §124, §140, §151
- Pöggeler, O., §140
- Pompey, §70
- Pope, A., §140
- Popper, K. R.
- Pregizer, R.
- Prior, M., §140
- Propertius, Sextus Aurelius, §124
- Protestantism, → index of subjects
- Prussia, administration;
Machtstaat, military;
 reaction of; reform era,
 §244, §§270-273, §§288-293
- Prussian General Legal Code*,
 §55, §62, §99, §161, §206,
 §228, §258, §277, §294,
 §298, §299
- Ptolemy, §270
- Pufendorf, S., §161
- Pythagoras, §153
- Quakers, §270
- Quintilian, §140
- Raja Chandra Sahib, §327
- Reformation, Protestant, → index of subjects
- Rehberg, A. von, §48
- Rhodes; Colossus of
- Ricardo, D., §189
- Richelieu, Cardinal, §126, §140
- Riedel, M.
- Ritter, J., §5
- Roman Catholicism, → index of subjects
- Rome, ancient, §2, §3, §102, §319, §354, §357, → law, Roman (index of subjects)
- Rome, French occupation of, under Napoleon
- Rosen, A.
- Rosenberg, A.
- Rosencreutz, C.
- Rosenkranz, K.
- Rosenzweig, F., §322
- Rosicrucians
- Ross, W. D., §140
- Rössler, C.
- Rousseau, J.-J., §18, §75, §153, §174, §187, §194, §258, §281, §300, §343
- Royer-Collard, P., §280
- Russia, §297, §329
- Sahib, Raja Chandra, → Raja Chandra Sahib
- Sand, K. L., §140
- Savigny, F. K. von, §3, §211, §216, §258

- Say, J.-B., §189
 Scharnhorst, G. von, §271
 Schelling, F. W. J. von, §140
 Schieder, T.
 Schiller, F., §13, §124, §126,
 §140, §183, §340
 Schlegel, A. W., §140
 Schlegel, F., §15, §140, §141,
 §164, §270
 Schleiermacher, F., §140, §164
 Schlözer, A. L., §281
 Schmid, C. E., §2
 Schön, T. von, §206
 Schopenhauer, A., §215
 Schulze, J.
 Seneca (the Elder), §180
 Sévigné, Marie de Rabutin
 Chantal, Madame de, §124
 Shakespeare, W., §3, §140,
 §269, §324
 Simon, W., §219
 Smith, Adam, §63, §189, §199,
 §206
 Smith, E.
 Socrates, §138, §140, §153,
 §195, §274, §343
 Solger, K. W. F., §140
 Solon, §96, §123, §240
 Sophists, §140.
 Sophocles, §117, §144, §166,
 Spain, §248, §274
 Sparta, §206
 Spinoza, B., §66
 Stahl, F. J.
 Stein, H. F. K. von, §255, §271,
 §273, §288, §289, §291,
 §303
 Stoicism, → index of subjects
 Stolberg, F. L. von, §140, §141
 Stolo, P. Licinius, §3
 Strauss, D. F.
 Stuhr, P. F., §355
 Suetonius, §319
 Tacitus, §358
 Theseus, §117
 Thespius, §150
 Thibaut, A., §211
 Tieck, L., §140
 Toews, J. E.
 Tücher, G. von
 Tücher, M. von (wife of Hegel)
 Turgot, A.-R.-J., §324
 Turkey, §64
 Twelve Tables, → index of
 subjects
 Ulpian, Roman jurist, §211
 United States of America,
 §248, §270
 Unruh, G. C., §228
 Uranus, §101
 Valentinian III, Roman
 emperor, §211
 Varrentrapp, C.

-
- | | |
|----------------------|--------------------------|
| Veit, D., §164 | Wood, A. |
| Veit, S., §164 | Wood, R. |
| Vlastos, G., §140 | Württemberg, §258, §273, |
| Voltaire, §216 | §§300-301, §310, §312, |
| | §322. |
| Wannenmann, P. | |
| Wartburg Festival | Xenophilus, §153 |
| Weil, E. | Xenophon, §153 |
| Wesselhöft, R. | |
| Wesselhöft, W. | Zeno the Stoic, §96 |
| Wolff, C., §15, §132 | |

BẢNG CHỈ MỤC VẤN ĐỀ VÀ NỘI DUNG THUẬT NGỮ

- accessio naturalis*, §§55-56, §69
agnoon, §140
 an lạc (sự), §§113-114, §§121-132, §§154-157, §§182-184, §§260-268, §§334-336
 anh hùng, §§70-71, §150, §§350-352; quyền hạn của, §§92-93, §§350-352
arcera, §3
 ác (cái), §§18-19, §§139-140, §150; nguồn gốc của, §§139-140
 ám sát, chính trị, §140
 ăn cắp, §3
 ăn cướp [*rapina*], §§95-96, §101
 Ấn Độ giáo, §§5-6
 bất định/không được quy định (tính) [*Unbestimmtheit*], §§4-5, §§7-8
 bầu cử, §§309-314
 bài Do Thái (thuyết), §270
 bản thể/thực thể [*Substanz*], §66, §§142-148, §§151-157
 Bảng Mười Hai, §3
beneficium competentiae, §127
 bi kịch, §140
 biện chứng (phép), §31
 biết (cái, sự) [*Wissen*], quyền của, §§116-117
 biểu tượng/hình dung (sự) [*Vorstellung*], §§4-5, §§77-78
 Bill of Rights, English, §258
 bình đẳng (sự), §§5-6, §§49-51, §101, §§192-194, §§200-202, §§209-210
 bốn phần, bắt buộc (sự), §§84-86, §108, §§154-157
bonorum possessio, §3
capitis diminutio, §40
 cá biệt (tính), §§5-6, §§36-38, §§181-187, §§259-268; → tự do chủ quan (sự)
 cá nhân mang tầm vóc lịch sử thế giới, §§348-349
 cá nhân, cá thể (tính), §§7-8, §§12-13
 Cải cách (Tin lành), §64
 cái nhiên (thuyết), §140
 cảnh sát [*Polizei*], §§187-188, §§229-251, §270, §§286-287
 chiếm giữ, như là phương thức của sự chiếm hữu, §§54-55

- chiếm hữu (sự) [*Besitznahme*], §§38-40, §§44-46, §§52-59, §§78-79
- chiến tranh, §§69-71, §§322-329, §§334-336; hiện đại, §§328-329; tù binh, §§338-340; các quy tắc của, §§337-340
- cho phép (sự) [*Erlaubnis*], §§36-40
- chọn lựa (sự) [*Wahl*], §§13-17
- chứng minh; diễn dịch, §3; pháp lý, §§221-223; triết học, §§1-2
- chủ quyền (của quốc vương)/chủ quyền [*Fürst*], §§274-287
- chủ quyền, nhân dân, §279
- chủ quyền, đối ngoại, §§320-331
- chủ quyền, đối nội, §§277-278, §§320-322
- chủ thể (tính) [*Subjektivität*], §§24-26, §§105-114, §§151-153, §§189-190; luật không áp dụng cho, §§93-95, §§212-214; quyền của, §§136-139; → tự do chủ quan (sự); luân lý
- chủ và nô, §57
- chủ ý [*Vorsatz*], §§113-114, §§115-118
- cổ điển (chủ nghĩa), §15
- công dân, §261
- Công giáo La Mã, §141
- Cộng hòa (chủ nghĩa), §279
- công luận, §§315-319, §§319-322
- công lý (quản trị và thực thi) [*Rechtspflege*], §§207-230, §§286-287; áp dụng cho nguyên thủ Nhà nước, §§183-184
- công lý, công bằng (sự) [*Gerechtigkeit*], §99, §§129-130, §§187-188
- công nghiệp, §§203-206
- cộng đồng (sở hữu), §§46-47
- commodatum*, §§79-80
- con cái, §10, §§26-28, §43, §§49-51, §§106-107, §132, §139, §§172-180, §§239-240; giải phóng con cái, §§177-180; nuôi dạy con cái, §§172-178
- “con người” [*Mensch*], §§189-190
- cưỡng bách (sự) [*Zwang*], §§89-95
- Corpus iuris civilis*, → Luật La Mã
- crimina privata*, §102
- dân chủ (chính thể, chế độ), §273, §279, §§300-302, §357
- dân đen (tầng lớp) [*Pöbel*], §§243-246
- dân sự, §190; → xã hội dân sự

- dân tộc [Volk], §3, §§57-59, §§320-336, §§348-352; nguyên tắc của, §§346-355
- di chúc, §80, §§179-180; → thừa kế
- dịch vụ dân sự, §§286-298; các nghĩa vụ (của), §§291-298; tổ chức (của) §§288-290; → quyền hành pháp
- dolus directus et indirectus*, §119
- dominium directum et utile*, §62
- dominium Quiritarium et Bonitarium*, §62
- dũng cảm (sự) [Tapferkeit], §§324-329
- duy sử (trường phái) về pháp quyền, §§2-3, §211, §216
- duy tâm (thuyết), §§44-45
- duy thực (thuyết), §§44-45
- đại biểu của các tầng lớp, §§308-311; không nhận lương, §311; tiêu chuẩn của, §§306-310
- đạo đức giả (sự), §§139-140
- “đạo đức”/đức lý/tập tục [Sitte], §211, §§257-258, §§339-340; như là giới Tự nhiên thứ hai, §151; → đời sống đạo đức
- đạo văn, §§69-70
- đam mê (sự), §§162-163
- đào luyện/giáo dục [Bildung], §§20-21, §32, §§107-108, §132, §§175-176, §§187-188, §§193-201, §209, §239, §§269-270, §§350-355; đạo đức, §§151-153; lý thuyết trò chơi, §§175-176; → nuôi dạy (sự)
- đẳng cấp (Ấn Độ), §206
- đánh dấu, như là phương thức chiếm hữu, §§57-58
- đánh thuế, §§298-299, §§302-303
- điều tiết (sự) kinh tế, §§234-240
- động cơ, §§120-123, §124, §132, §140
- động lực bản năng [Triebe], §§11-12, §§17-20
- định nghĩa, §2
- đời sống đạo đức [Sittlichkeit], §§21-22, §§30-31, §33, §108, §141, §§142-157; như là tập tục, §151; phương diện khách quan, §§142-146; phương diện chủ quan, §§145-148
- đức hạnh [Tugend], §§95-96, §§150-152; như là trung dung, §150
- fiat iustitia, pereat mundus*, §§129-130
- fideicommissa*, §46
- gia đình (thành viên của), §§158-161, §§189-190
- gia đình, §3, §33, §40, §46, §§157-181, §§253-255,

- §§260-263, §§353-356;
 phong kiến, §§170-173
 giai cấp [Klasse], §243
 giá trị [Wert], §§62-64, §§76-77, §§100-101
 giác tính [Verstand], §3, §§5-6
 giáo hội/Nhà Thờ, §176, §270, §310
 giới tính (sự khác biệt giữa các), §§164-168
gnothi seauton, §§343-345
 hầu thiếp (chế độ), §163
 hạnh phúc [Glück, Glückseligkeit], §§16-21, §§121-128, §§264-265
 hành động (bản tính tự nhiên của), §§118-120
 hành vi/kết quả việc đã làm [Tar], §115, §§118-120
 hiến pháp/chính thể [Verfassung], §157, §§269-270, §§270-275, §§302-303; thành văn, §§273-274; → luật hiến pháp
 hiện thực, §1, §22,
 hiện tượng [Erscheinung], §8, §57, §82, §108, §112, §181, §184, → về ngoài
 hiệp hội [Korporation], §§187-188, §§229-230, §§249-256, §§288-290, §§296-297, §§301-302; như là gia đình thứ hai, §§252-253; suy tàn (sự) của, §§255-256; tinh thần của, §§288-289
 hiệp ước [Vertrag], §§328-340
 hiếu nghĩa (sự) (Pietät), §§257-258, §270
 hôn nhân, §§159-169; được dàn xếp, §§161-163; như là hợp đồng, §§161-163; nghi thức kết hôn, §§161-163, §164; một vợ một chồng, §§166-168; La Mã, §§170-172
 hoàn hảo (tính), §§350-355
 hợp đồng/khế ước [Vertrag], §40, §§71-81, §§215-216, §§332-333; ý chí chung trong, §§72-76; bốn loại của, §§79-80; các mômen của, §§75-80; trao đổi, §§75-77, §80; biếu tặng, §§75-77, §80; vay mượn, §§79-80; bán, §80; tiền công, §§68-69, §80; thực hiện hợp đồng, §§78-79; đơn phương và song phương §§77-78
 hòa bình, vĩnh cửu, §324, §§332-333
 hòa giải (sự) [Versöhnung]
 hữu hạn (sự, tính), §§5-6, §§12-14, §108, §§111-112
 hứa hẹn, §§78-80
 Huynh đệ (hội) [Burschenschaften]
iudex, §211, §§225-226
iumentum, §3
joetura, §§55-56, §69

- kẻ hầu bàn, không ai là anh hùng đối với kẻ hầu bàn, §124
- Khắc kỷ (thuyết, phái), §§95-96
- khách quan (sự, tính), §§7-9, §§24-26, §§109-114, §132
- Khái niệm [*Begriff*], §1, §32
- khế ước (học thuyết) về Nhà nước, §258, §281
- khoa học, §§359-360; tự do của, §319; triết học
- không gian, §10
- kiểm duyệt (sự), §§317-319
- kinh tế chính trị học, §189
- ký thác (vật), §§79-80
- lập hiến (chế độ, chính thể) → quân chủ lập hiến
- laesio enormis*, §§76-77
- lao động [*Arbeit*], §§194-200
- lao động, 187-188; → nguồn lực; → phân công lao động (sự)
- lãng mạn (chủ nghĩa), §140, §§161-163, §§270-271
- legatum pium*, §64
- lex Voconia*, §3
- logic học, hình thức §3
- logic học, tư biện, §§2-3, §§7-8
- loạn luân, §§166-169
- loài [*Gattung*], §§159-161, §§173-174, §308
- locatio et conductio*, §80
- lịch sử thế giới, §§32-33, §§258-259, §§338-360; quyền hạn tuyệt đối của nó, §33, §§343-347
- lừa đảo [*Betrug*], §§82-83, §§86-91
- lương tâm [*Gewissen*], §§66-67, §§93-95, §§113-114, §§131-132, §§135-140, §180; tôn giáo, §137; đúng thật, §137
- lương tâm/cẩn rứt lương tâm (sự), §140
- lòng tôn trọng luật pháp [*Rechtschaffenheit*], §150
- luân lý (tính), §§21-22, §§30-31, §33, §§103-104, §§105-141
- luân lý và chính trị, §§337-338
- luật gia/luật sư, §§215-216, §§223-224, §228
- luật Napoléon, §99, §215
- ly dị (sự), §§172-173, §§175-178
- lý tính (tính) [*Vernünftigkeit*], → lý tính
- lý tính [*Vernunft*], II, §§10-11, §§24-26, §§145-146, §258
- magistratus*, §§225-226
- mạng sống/đời sống, §§123-124; quyền về mạng sống/đời sống, §§69-71
- mandatum*, §§79-80
- mang lại hình thức, như là phương thức chiếm hữu, §§52-53, §§55-57
- một vợ một chồng (chế độ), §§166-168

mục đích [*Zweck*], §§7-9,
§§120-121, §§129-130,
§§142-144; chủ quan, §§8-9
mục đích biện minh phương
tiện, §140
mutuum, §§79-80

ngẫu nhiên/bất tất (sự)
[*Zufälligkeit*], §15, §§138-
139, §258

nghề nghiệp (chọn lựa), §§204-
207

nghèo đói (sự), §§241-246; cứu
chữa, §§245-246

nghĩa vụ (các học thuyết về),
§§148-149

nghĩa vụ [*Pflicht*], §§18-19,
§121, §124, §§133-134,
§137, §155, §258, §261;
xung đột (sự) của, §140,
§150; nội dung của, §§133-
135; đạo đức, §§146-149;
luân lý, §§133-135; phải
được làm vì nghĩa vụ,
§§133-135

ngoại thương, §247

ngôn ngữ, §2, §§196-198

nguồn lực/thu nhập [*Vermögen*],
§§198-202; gia đình, §§168-
173

nguyên tử (thuyết), §§154-157,
§§303-304

nhân thân (Person), §§34-38,
§40, §158, §§166-168,
§§187-188, §§189-190,
§§356-358

Nhà nước [*Staat*], §§32-33,
§§46-47, §157, §§257-260,
§§328-338, §§359-360; và
Giáo hội/Nhà thờ, §§269-
271; như là tư hữu của quốc
vương, §§274-277; học
thuyết khế ước về, §§74-76,
§§99-101; chủ quyền đối
ngoại của, §§320-331; chủ
quyền đối nội của, §278;
quan hệ với những cá nhân,
§§259-263; tự nhiên, §§355-
356; của sự bức thiết
[*Notstaat*], §§182-184; sinh
thể hữu cơ của, §§266-268,
§§269-270, §§270-275,
§§284-286; điều tiết nền
kinh tế, §§234-240

nhiều (cái) [*hoi polloi*], §§299-
301, §§316-317

nhu cầu, §§187-210, §§229-230;
tự nhiên, §§189-192; tính tế
hóa, §§190-192, §§194-196;
xã hội, §§190-194

nô lệ (chế độ), §§2-3, §40,
§§56-59, §§65-68, §§95-96,
§§154-157, §§173-174,
§§356-358; nghịch lý của,
§57

nông dân, §§203-206

nông nghiệp, §203

*nullum crimen, nulla poena sine
lege*, §99

ouk eidos, §140

pactum, §§78-79

patria potestas, §3, §§43-44,
§§173-176, §180

phân công lao động (sự), §198,
§§243-244, §290

“phải là”, §§57-58, §§130-132

phán đoán [*Urteil*], §§119-120;
vô hạn phủ định, §§93-96;
khẳng định, phủ định và vô
hạn, §§52-55

pháp luật [*Recht*]; Trung Quốc,
§§213-214; điển chế hóa,
§§211-212, §§214-217; phổ
thông, §211; hiến pháp,
§§258-320; nước Anh,
§§211-212, §§225-226; quốc
tế, §§258-259, §§328-340;
Do Thái, §102; La Mã, §§2-
4, §40, §§43-44, §62, §§74-
77, §102, §§173-175, §§215-
217

pháp luật thực định [*Gesetze*],
§§2-3, §§211-215; hình sự,
§§95-96, §§100-101; công
bố, §§214-219

pháp quyền [*Recht*], §1, §§29-
31, §§70-71, §§154-157,
§§337-338; trừu tượng,
§§32-33, §§34-104, §§129-
130; cưỡng chế, §§28-29,
§§93-95; trừu tượng, chỉ bao
gồm những sự cấm đoán,
§§38-40; Nguyên tắc của
Kant về, §§28-29; của anh
hùng, §§92-93, §§350-353;
của nhân thân, vật, và

những hành động, §§38-40;
trừng phạt như là hiện thực
của, §§96-99; trừng phạt
như là sự khôi phục, §§98-
99; hệ thống của, §§21-33

phi pháp ngay tình (sự)
[*unbefangenes Unrecht*],
§§82-91

phi pháp/sai trái (sự) [*Unrecht*],
§§38-40, §§80-81, §§82-
104, §§230-233; dân sự,
§§82-91

phổ biến (tính), §§4-5, §§22-26,
§§34-35, §§112-114, §§118-
120, §§129-130, §§181-182,
§§186-188, §258; hình thức,
§§20-21; tự-quy định, §§20-
22

phong kiến (chế độ), §46, §§75-
76

phương pháp, triết học, §§30-31
phụ nữ, §§165-168

phủ định (tính), §§4-6

phủ định của phủ định (sự),
§§82-83, §§103-104

quân chủ lập hiến (chính thể,
chế độ), §§272-273, §§274-
287; bầu cử, §281; phong
kiến, §273, §§277-278; thể
tập, §§279-282

quân sự, §§271-272, §§299-301,
§§324-329.

quốc gia (chủ nghĩa), §§322-324
quốc vương, §§274-287; như là
đệ nhất công bộc của Nhà

nước, §281; quyền bổ nhiệm các bộ trưởng, §§282-284; vai trò trong việc lập pháp, §§299-301
 quy kết (tính có thể bị), §§115-121; → trách nhiệm
 quy định (tính) [*Bestimmtheit*], §§5-6, §7-8
 quyền hành pháp, §278, §§286-298; chịu trách nhiệm của, §§282-284, §§294-295; vai trò trong sự lập pháp, §§299-301
 quyền lập pháp, §§297-317
 quyền tác giả, §§69-70
 quý tộc trị, §§273, 357
 quý tộc, phong kiến, §§203-204, §§305-308
 ranh giới, giới hạn [*Grenze, Schranke*], §§109-110
res fungibilis, §80
res Mancipi, nec Mancipi, §62
res nullius, §§49-51
 sai lầm (luân lý), §140
 sáng tạo (sự), §§139-140
 sư phạm (học) [*Pädagogik*], §151
 sự kiện (những) của ý thức, §2, §§18-19
 sử dụng và khai thác sở hữu, §§52-53, §§57-64
 sở hữu (quyền) trí tuệ, §§68-70
 sở hữu (sự) [*Eigentum*], §§39-40, §§41-71, §§77-79, §§86-

88, §§168-172, §§177-180, §§207-208, §§215-217; từ bỏ, §§65-66; xuất nhượng, §§53-55, §§65-71; tự do và toàn vẹn, §§61-63; như là lĩnh vực bên ngoài của sự tự do, §§41-42; cộng đồng, §§46-47; thừa kế, §§46-47; phong kiến, §§62-63; về chất liệu và hình thức, §§52-53; trong tác phẩm nghệ thuật, §64; tu viện, §§46-47; tư nhân, §§45-47, §§184-186; tái phân phối bởi Nhà nước; sử dụng, §§57-64

tâm hồn đẹp [*schöne Seele*], §§13-14

tâm thế [*Gesinnung*], §§93-95, §§172-173, §273, §289; đạo đức, §§150-151; chính trị, §§266-268

Tầng lớp (đại biểu của/yếu tố) [*Stände*], §§299-317; như là cơ quan trung gian, §§301-303; hệ thống lương viện, §§305-315; hạ viện, §§307-309; công khai (tính) của tranh luận trong, §315, §319; thượng viện, §§305-308

tầng lớp [*Stand*], §40, §§198-208, §308; chọn một tầng lớp, §§204-207; hình thức, §§200-202, §§203-206,

- §§249-253; danh dự của, §§252-253; trung lưu, §§295-298; quân sự, §§325-329; riêng tư, §§302-303; thực thể (nông nghiệp), §§200-204, §§249-251; phổ biến (dịch vụ công cộng), §§200-202, §§204-206, §§249-251, §§286-298
- tập quán/thói quen, §150-151
- tha thứ, §§132-134, §§281-284
- thần dân [*Untertan*], §§261-262
- thần quyền (chế độ), §§353-355
- thế chân (vật) [*Pfand*], §§80-81
- thế chấp, §80
- “thế giới” [*Reich*], lịch sử thế giới, §§350-360
- thừa kế (sự), §3, §80
- thừa nhận (sự) [*Anerkennung*], §§49-51, §71, §§84-88, §§209-210, §216, §331
- thời gian, §10, §§63-64
- thời hiệu [*Verjährung*], §§63-64
- thời tiết xấu còn hơn không có thời tiết nào, §216
- Thượng đế, §§139-140, §§258-259, §§269-270, §§281-282, §317; luận cứ bản thể học về, §280
- thương nghiệp, §§204-206
- thương nhân [*Gewerbsmann*], §§252-253
- thức nhận (sự) [*Einsicht*], §§146-148; quyền của, §§130-134
- thuộc địa, §§258-249; độc lập (sự) của, §248
- thủ công nghiệp, §§204-206
- tiền, §§63-64, §§298-299, §§302-303
- tin chắc (sự) [*Überzeugung*], §132; đạo đức học về, §140, Tin lành (đạo), 270
- tình dục, §§159-161, §§164-166, §§168-169
- Tinh thần [*Geist*], §§4-5, §§18-19, §35, §57, §§154-158, §258; dân tộc, §§338-340
- tình yêu/tình thương, §§158-163, §§170-174; Platonic, §163
- tư tưởng, §§21-22, §119, §§130-134, §§146-148, §§209-210, §258
- Tôi (cái) [*das Ich*], §§4-8, §§13-15, §§26-28, §§34-35, §140
- tội ác [*Verbrechen*], §33, §83, §§89-104, §132, §§217-229; như là vi phạm pháp luật, §§95-96; bù đắp cho, §§98-99; đồng ý bị trừng phạt, §§98-100; vô hiệu (tính) của, §§96-100
- tôn giáo, §§66-67, §163, §§165-168, §§269-271, §§353-356, §§359-360; như là cơ sở của Nhà nước, §270; như là quan hệ với cái Tuyệt đối dựa vào biểu tượng và tình cảm, §270; lương tâm trong, §§66-67, §270, cuồng tín,

- §270, §§270-271; không được cai quản chính quyền, §§270-271; → Thượng đế, Giáo hội/Nhà thờ
- tồn tại-hiện có/hiện hữu [*Dasein, Existenz*], §1, §§109-110
- tồn tại-nơi-chính-mình [*Beisichselbstsein*], §7, 22-24, → tự do (sự)
- tổn thất quá đáng, §76-77
- tốt hơn (cái) là kẻ thù của cái tốt, §216
- tốt, §33, §§113-114, §§129-134
- toán học, §3
- tự do (sự) [*Freiheit*], §§4-29, §§89-93, §§142-144, §§192-196, §§266-268; tuyệt đối, §§20-26; trừu tượng, §§4-5, §§34-35, §§89-93, §§148-150; khẳng định, §§150-150; như là sự tùy tiện/sự tự do chọn lựa, §§15-17; như là bất tất, §15; như là đối tượng của chính nó, §§26-28; dân sự, §§234-235; cụ thể; bên ngoài, §§48-49; hình thức, §§4-5, §§187-188, §§289-290, §§312-314; phủ định/tiêu cực, §§5-6; khách quan, §§257-260; của thương mại, §236; của truyền thông công cộng, §§317-319; cá nhân, §35, §261; chủ quan, §§120-124, §§138-139, §§152-153, §§161-163, §§183-188, §§192-196, §§204-207, §§214-215, §227, §228, §§259-268, §299, §§316-317, §§317-322; thực thể/bản thể, §§148-149, §§257-258
- tự do (thuyết) kinh tế
- tự nhiên, §49, §§145-148, §§243-245
- tự tử, §5, §§69-71
- tử thiện (hoạt động), §§241-242
- tòa án, §§176-178, §§218-229; §§223-224; → quản trị và thực thi công lý (sự)
- tòa án, §§223-230; với đoàn hội thẩm, §§224-230; công khai, tính công khai của, §§223-224
- tử hình (án, tội), §96, §§100-101
- tranh tụng, §§84-85
- trả thù/báo thù (sự), §§101-104, §132, §§219-220, §§348-349
- trách nhiệm, §§115-121, §132, §140
- triết học, §§1-3, §6; như một vòng tròn, §2
- trống rỗng (sự) của quan điểm luân lý, §§135-136
- trừng phạt (sự), §33, §§95-104, §§132-134, §§217-230, §§281-284; và trả thù, §§101-104; như là quyền của kẻ phạm tội, §§99-101; như là giáo dục, §§98-99; như là đáp trả, §§98-101; lý

- thuyết kế ước về, §§99-101; biện pháp, §§100-101, §§213-215, §§217-219; chỉ diễn ra trong Nhà nước, §§100-101
- trừu tượng (sự), §§5-6, §§26-27
- tu sĩ (chủ nghĩa), §§46-47, §163
- tùy tiện (sự), tự do chọn lựa (sự) [*Willkür*], §§15-17, §26, §29, §75, §82, §139, §174, §§188-189, §§204-207, §297
- vận động (cái) không vận động, §§142-144, §§257-258
- vật/đồ vật/sự vật [*Sache*], §§41-46
- vật-tự-thân, §§44-45, §§48-49
- vay mượn, §§79-80; hợp đồng, §§79-80
- vẻ ngoài [*Schein*], §§82-86
- vô chủ (sự), §§49-51, §64
- vô hạn (sự, tính), §§6-7, §§22-24; vô hạn tối, §§79-80
- xã hội dân sự [*bürgerliche Gesellschaft*], §33, §49, §157, §§181-256, §§261-263; như là gia đình phổ biến, §§239-240
- xuất nhượng (sự) sở hữu §65
- xung đột (đạo đức), §140, §150
- yêu nước (chủ nghĩa), §§266-268
- yêu sách (pháp lý), §§84-85
- ý chí [*Wille*], §§4-29, §§46-49; chung, §§72-76; tự do (sự) của, §§4-5; trực tiếp, §§10-11; tự nhiên, §§138-139; chủ quan, §§105-114
- ý chí thiện, §§131-132, §140
- ý chí tự do (sự phát triển của), §§4-11
- ý định [*Absicht*], §§113-114, §§118-121, §§139-140; không thể biện minh hành động phi pháp/sai trái, §§124-127, §140; quyền của, §§119-121
- Ý niệm [*Idee*], §§1-2, §§26-29, §§31-32, §§129-132, §141, §§142-146, §§257-258

THƯ MỤC CHỌN LỌC

BẢN NỀN:

- *Nguyên bản tiếng Đức*: G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, Werke in 20 Bänden, Band 7, Suhrkamp 1986/1990.
- *Các bản dịch tham khảo*:
 - *tiếng Anh*: Hegel: *Elements of the Philosophy of Right*, translated by H. B. Nisbet, edited by Allen W. Wood, Cambridge University Press, 1991/2005.
 - *tiếng Pháp*: G. W. F. Hegel: *Principes de la philosophie du droit ou droit naturel et science de l'État en abrégé*, traduit par Robert Derathé, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1998.

THƯ MỤC THEO TÊN TÁC GIẢ:

- Abendroth - Wolfgang Abendroth (Hg.), *Die Linke antwortet Jürgen Habermas*, Frankfurt am Main 1968.
- Albrecht, Reinhart. *Hegel und die Demokratie*. Bonn: Bouvier, 1978.
- Althaus - Horst Althaus, *Hegel und die heroischen Jahre der Philosophie. Eine Biographie*, München 1992.
- Althusser, Louis. *Politics and History*, tr. B. Brewster. London: New Left Books, 1972.
- Angehrn, Emil. *Freiheit und System bei Hegel*. Berlin: W. de Gruyter, 1976.
- Apel - Karl-Otto Apel, "Kann der postkantische Standpunkt der Moralität noch einmal in substantielle Sittlichkeit aufgehoben werden?", in: Kuhlmann, 217 ff.
- Apelt, W., *Hegelscher Machtstaat oder Kantsches Weltbürgertum*, München 1948.
- Avineri, Shlomo. *Hegel's Theory of the Modern State*. Cambridge University Press, 1972.

- Barion, Jakob. *Hegel und die marxistische Staatslehre*, 2nd ed. Bonn: Bouvier, 1970.
- Bartuschat - Wolfgang Bartuschat, "Die Glückseligkeit und das Gute in Hegels Rechtsphilosophie", in: Hösle (1989), 77 ff.
- Baum - Manfred Baum, *Die Entstehung der Hegelschen Dialektik*, Bonn 1986.
- Baum/Meist - Manfred Baum / Kurt Rainer Meist, "Recht-Politik-Geschichte", in: Pöggeler, 106 ff.
- Benhabib, Seyla. "The Logic of Civil Society: A Re-consideration of Hegel and Marx", *Philosophy and Social Theory* (1972).
- Berry, Christopher J. *Hume, Hegel and Human Nature*. The Hague: Nijhoff, 1982.
- Bien - Günter Bien, *Die Grundlegung der politischen Philosophie bei Aristoteles*, Freiburg/München 1973.
- Bitsch, Brigitte. *Sollensbegriff und Moralitätskritik bei Hegel*. Bonn: Bouvier, 1977.
- Blasche - Siegfried Blasche, "Natürliche Sittlichkeit und bürgerliche Gesellschaft. Hegels Konstruktion der Familie als sittliche Intimität im entsittlichten Leben", jetzt in: Riedel II, 312 ff.
- Bloch, Ernst. *Subjekt-Objekt: Erläuterungen zu Hegel* (1951). Bloch, *Werkausgabe*. Frankfurt: Suhrkamp, 1985. Volume VIII.
- Bobbio - Norberto Bobbio, "Hegel und die Naturrechtslehre", in: Riedel II, 109 ff.
- Bonsiepen, Wolfgang. *Der Begriff der Negativität in den Jenaer Schriften Hegels*, Bonn 1977.
- Bubner - Rüdiger Bubner, "Philosophie ist ihre Zeit in Gedanken gefaßt", in: Karl-Otto Apel u. a., *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Frankfurt am Main 1971.
- Bülou, Friedrich. *Die Entwicklung der Hegelschen Sozialphilosophie*. Leipzig: Meiner, 1920.
- Cassirer, Ernst. *The Myth of the State* (1946). Garden City, NY: Doubleday, 1955.
- Chamley, Paul. *Economie politique et philosophie chez Stuart et Hegel*. Paris: Dalloz, 1963.

Claesges - Ulrich Claesges, "Legalität und Moralität in Hegels Naturrechtsschrift", in: Guzzoni/Rang/Siep (Hg.), *Der Idealismus und seine Gegenwart. Festschrift für Werner Marx*, Hamburg 1976, 53 ff.

Colletti, Lucio. *Marxism and Hegel*, tr. L. Garner. London: Verso, 1979.

Cullen, Bernard. *Hegel's Social and Political Thought*. New York: St Martin's, 1979.

Derbolav - Josef Derbolav, "Hegels Theorie der Handlung", in: Riedel II, 201 ff.

d'Hondt, Jacques. *Hegel in his Time* (1968), tr. J. Burbidge. Lewiston, NY: Broadview, 1988.

Düsing, Klaus, "Spekulation und Reflexion. Zur Zusammenarbeit Schellings und Hegels in Jena", in: HST 5 (1969), 95 ff.

Engels - Friedrich Engels, *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie* (1888), Berlin 1946.

Euchner - Walter Euchner, "Auctoritas non veritas facit legem? Zur Abgrenzung von Politik und Nichtpolitik bei Thomas Hobbes", in: Bermbach/Kodalle (Hg.), *Furcht und Freiheit. Leviathan-Diskussion nach 300 Jahren*, Opladen 1982, 176 ff.

Fackenheim, Emil L. "On the Actuality of the Rational and the Rationality of the Actual", *Review of Metaphysics* 13 (1970).

Fleischmann, Eugène. *La Philosophie politique de Hegel*. Paris: Plon, 1964.

Foster, Michael B. *The Political Philosophies of Plato and Hegel* (1935). New York: Garland, 1984.

Foucault - Michel Foucault, *Die Ordnung der Dinge* (dt. Ausg. v. *Les mots et les choses*), Frankfurt am Main 1974.

Fulda, Hans-Friedrich, *Das Recht der Philosophie in Hegels Philosophie des Rechts*, Frankfurt am Main 1968.

Gadamer - Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tübingen 1960.

Garaudy, Roger. *La Pensée de Hegel*. Paris: Bordas, 1966.

- GG - Brunner/Conze/Koselleck (Hg.), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Stuttgart 1972 ff.
- Gulyga, Arsen, *Georg Wilhelm Friedrich Hegel*, Frankfurt am Main 1974.
- Habermas (1963) - Jürgen Habermas, "Hegels Kritik der französischen Revolution", in: *Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien*, Frankfurt am Main.
- Habermas (1966) - Jürgen Habermas, Nachwort zu: Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Politische Schriften*, Frankfurt am Main, 343 ff.
- Habermas (1968a) - Jürgen Habermas, *Technik und Wissenschaft als Ideologie*, Frankfurt am Main.
- Habermas (1968b/1973) - Jürgen Habermas, *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt am Main 1968; mit einem neuen Nachwort 1973.
- Habermas (1984) - Jürgen Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt am Main.
- Habermas, Jürgen. *Theory and Praxis*, tr. J. Viertel. Boston: Beacon, 1974.
- Haller, Michael, *System und Gesellschaft. Krise und Kritik der politischen Philosophie Hegels*, Stuttgart 1981.
- Harris, H. S. *Hegel's Development: Toward the Sunlight 1770-1801*. Oxford: Clarendon Press, 1972.
- Haym - Rudolf Haym, *Hegel und seine Zeit* (1857); zit. nach Riedel I, 365 ff.
- Helferich, Christoph, *Georg Wilhelm Friedrich Hegel*, Stuttgart 1979.
- Heller - Hermann Heller, *Hegel und der nationale Machtstaatsgedanke in Deutschland* (1921), jetzt: *Gesammelte Schriften*, 3 Bde., Leiden 1971, Bd. 1, 21 ff.
- Henrich (1971) - Dieter Henrich, *Hegel im Kontext*, Frankfurt am Main.
- Henrich, Dieter and Horstmann, Rolf-Peter (eds.) *Hegels Philosophie des Rechts: Die Theorie der Rechtsformen und ihre Logik*. Stuttgart: Klett-Cotta, 1983.
- Henrich, Dieter. *Hegel im Kontext*. Frankfurt: Suhrkamp, 1971.
- Henrich/Düsing (Hg.), *Hegel in Jena*, HST-Beiheft 20, Bonn 1980. 1

- Henrich/Horstmann - Dieter Henrich/Rolf-Peter Horstmann (Hg.), *Hegels Philosophie des Rechts. Die Theorie der Rechtsformen und ihre Logik*, Stuttgart 1982.
- Herder - Johann Gottfried Herder, *Sprachphilosophische Schriften*, hg. v. Erich Heintel, Hamburg 1960.
- Herodot - Herodot, *Geschichten*, ausgew. u. übers. v. Hermann Strasburger, Frankfurt am Main 1961.
- Hinchman, Lew. *Hegel's Critique of the Enlightenment*. Tampa: University of Florida Press, 1984.
- Hobbes, *De cive* - Thomas Hobbes, *Lehre vom Bürger*, übers. v. Max Frischeisen-Köhler, in: *Gründzüge der Philosophie*. Zweiter Band, Leipzig 1949.
- Hobbes, Lev. - Thomas Hobbes, *Leviathan*, hg. v. C. B. MacPherson, Harmondsworth 1968.
- Hocevar, Rolf K., *Hegel und der preußische Staat*, München 1973.
- Hocevar, Rolf K., *Stände und Repräsentation beim jungen Hegel*, München 1968.
- Hoffmeister- Johannes Hoffmeister, *Dokumente zu Hegels Entwicklung*, Stuttgart 1936.
- Honneth - Axel Honneth, *Kampf um Anerkennung*, Frankfurt am Main 1992.
- Hook - Sidney Hook, *From Hegel to Marx*, Michigan 1962.
- Horkheimer - Max Horkheimer, "Materialismus und Moral", in: *Kritische Theorie I*, Frankfurt am Main 1968, 71 ff.
- Horstmann (1972) - Rolf-Peter Horstmann: "Probleme der Wandlung in Hegels Jenaer Systemkonzeption", in: *Philosophische Rundschau* 19 (1972), 87 ff.
- Horstmann (1974) - Rolf-Peter Horstmann, "Über die Rolle der bürgerlichen Gesellschaft in Hegels politischer Philosophie", in: HST 9 (1974), 209 ff.; jetzt in: Riedel II, 276 ff.
- Horstmann (1977) - Rolf-Peter Horstmann, "Jenaer Systemkonzeptionen", in: Pöggeler, 43 ff.
- Horstmann (1997) - Rolf-Peter Horstmann, "Hegels Theorie der bürgerlichen Gesellschaft", in: Siep (1997), 193 ff.
- Horstmann, Rolf-Peter, *Wahrheit aus dem Begriff. Eine Einführung in Hegel*, Frankfurt am Main 1980.

- Hösle (1988) - Vittorio Hösle, *Hegels System. Der Idealismus der Subjektivität und das Problem der Intersubjektivität*, Hamburg.
- Hösle (1989) - Vittorio Hösle (Hg.), *Die Rechtsphilosophie des deutschen Idealismus*, Hamburg.
- HST - *Hegel-Studien*.
- HWP - *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hg. v. Joachim Ritter u. a., Basel/Darmstadt 1971 ff.
- Hypolite, Jean. *Studies on Marx and Hegel*, tr. J. O'Neill. New York: Harper & Row, 1969.
- Ilting (1971) - Karl-Heinz Ilting, "Die Struktur der Hegelschen Rechtsphilosophie", jetzt in: Riedel II, 52 ff.
- Ilting (1974) - Karl-Heinz Ilting: "Anerkennung. Zur Rechtfertigung praktischer Sätze", in: Manfred Riedel (Hg.), *Rehabilitierung der praktischen Philosophie II*, Freiburg 1974, 353 ff.
- Ilting (1978) - Karl-Heinz Ilting, Art. "Naturrecht", in: GG, Bd. 4, Stuttgart, 245 ff.
- Ilting (1983) - Karl-Heinz Ilting, *Naturrecht und Sittlichkeit. Begriffsgeschichtliche Studien*, Stuttgart.
- Ilting, Karl-Heinz, "Hegels Auseinandersetzung mit der aristotelischen Politik", in: *Philosophisches Jahrbuch* 71 (1963), 38 ff.; auch in: Göh, 759 ff.
- Irritz, Gerd, Einleitung zu: *Hegel, Jenaer Schriften*, Berlin 1972, 3 ff.
- Jermann - Christian Jermann (Hg.), *Anspruch und Leistung von Hegels "Rechtsphilosophie"*, Stuttgart 1986.
- Jermann, Christian (Hg.), *Anspruch und Leistung von Hegels "Rechtsphilosophie"*, Stuttgart 1987.
- Kaltenbrunner, G.-K. (Hg.), *Hegel und die Folgen*, Freiburg 1970.
- Kaufmann, Walter (ed.). *Hegel's Political Philosophy*. New York: Atherton, 1970.
- Kelly, George Armstrong. *Idealism, Politics and History: Sources of Hegelian Thought*. Cambridge University Press, 1969.

- Kimmerle (1976) - Heinz Kimmerle, "Hegels Naturrecht 1802-1805/06", in: HST II (1976), 219 ff.
- Kimmerle (1989) - Heinz Kimmerle, "Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831)", in: Gernot Böhme (Hg.), *Klassiker der Naturphilosophie*, München, 263 ff.
- Klenner - Hermann Klenner, Anmerkungen zu: G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts, nach der Ausgabe von Eduard Gans*, hg. v. Hermann Klenner, Berlin 1981.
- Knox, T. M. "Hegel and Prussianism", *Philosophy* (1940).
- Kojève, Alexander. *Introduction to the Reading of Hegel*, tr. J. H. Nichols. New York: Basic Books, 1969.
- Kondylis - Panajotis Kondylis, *Die Entstehung der Dialektik. Eine Analyse der geistigen Entwicklung von Hölderlin, Schelling und Hegel bis 1802*, Stuttgart 1979.
- Kuhlmann - Wolfgang Kuhlmann (Hg.), *Moralität und Sittlichkeit*, Frankfurt am Main 1986.
- Lasson - Adolf, Lasson, *Das Kulturideal und der Krieg*, Berlin 1906.
- Litt, Theodor, *Hegel. Versuch einer kritischen Erneuerung*, Heidelberg 1953.
- Livius - Titus Livius, *Ab urbe condita* (Römische Geschichte seit Gründung der Stadt), übers. v. Heinrich Dittrich, Berlin/Weimar 1978.
- Locke - John Locke, *An Essay on Human Understanding*, The Clarendon Edition, ed. P. H. Nidditch, Oxford 1975.
- Löwith, Karl, *Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des 19. Jahrhunderts*, Stuttgart 1958.
- Löwith, Karl. *From Hegel to Nietzsche*, tr. David F. Green. New York: Doubleday, 1967.
- Lübbe - Hermann Lübbe, *Politische Philosophie in Deutschland*, Basel 1963 / München 1974.
- Lucas/Planty-Bonjous (Hg.), *Logik und Geschichte in Hegels System*, Stuttgart / Bad Cannstatt 1989.
- Lucas/Pöggeler (Hg.), *Hegels Rechtsphilosophie im Zusammenhang der europäischen Verfassungsgeschichte*, Stuttgart 1986.

- Lukács - Georg Lukács, *Der junge Hegel und die Probleme der kapitalistischen Gesellschaft*, Berlin 1954.
- Lukács, György. *The Young Hegel*, tr. Rodney Livingstone. Cambridge, MA: MIT Press, 1975.
- MacGregor, David. *The Communist Ideal in Hegel and Marx*. Toronto: University of Toronto Press, 1984.
- MacIntyre, Alasdair (ed.) *Hegel: A Collection of Critical Essays*. Garden City, NY: Doubleday, 1972.
- MacPherson - C. B. MacPherson, *Die politische Theorie des Besitzindividualismus* (aus dem Engl.), Frankfurt am Main 1973.
- Maier, Hans, "Historisches zu Hegels politischer Philosophie", in: Ders., *Politische Wissenschaft in Deutschland. Lehre und Wirkung*, 2. Aufl., München/Zürich 1985
- Marcuse, Herbert, *Vernunft und Revolution. Hegel und die Entstehung der Gesellschaftstheorie*, (dt. Ausg. v. *Reason and Revolution* (1941)), übers. v. Alfred Schmidt, Neuwied 1962.
- Marcuse, Herbert. *Reason and Revolution: Hegel and the Rise of Social Theory* (1941, 2nd ed. 1955). Boston: Beacon, 1960.
- Marquard - Odo Marquard, "Hegel und das Sollen", in: Ders., *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie*, Frankfurt am Main 1973.
- Marx, Kapital- Karl Marx, *Das Kapital*, 3 Bde., Berlin 1954.
- Marx, Karl. *Critique of Hegel's Philosophy of Right*, tr. J. O'Malley. Cambridge University Press, 1970.
- Marx, KdpÖ - Karl Marx, *Zur Kritik der politischen Ökonomie*, Berlin 1951.
- Marx, L - Karl Marx, *Die Frühschriften*, hg. v. Siegfried Landshut, Stuttgart 1953.
- Marx, Mehrwert - Karl Marx, *Theorien über den Mehrwert*, Berlin 1959.
- Maurer - Reinhart K. Maurer, *Hegel und das Ende der Geschichte*, Freiburg/München, 2. Aufl. 1980.
- Max Weber - Max Weber, *Politik als Beruf*, 7. Aufl., Berlin 1982.

- Mayinger, Josef, *Hegels Rechtsphilosophie und ihre Bedeutung in der Geschichte der marxistischen Staats- und Gesellschaftslehre*, Bonn 1983.
- Mead - George H. Mead, *Geist, Identität und Gesellschaft* (dt. Ausg. v. *Mind, Self and Society* (1934), Frankfurt am Main 1973.
- Menegoni - Francesca Menegoni, "Elemente zu einer Handlungstheorie in der Moralität (§§ 104-128)", in: Siep (1997), 125 ff.
- Menke, Christoph, *Tragödie im Sittlichen. Gerechtigkeit und Freiheit nach Hegel*, Frankfurt am Main 1996.
- MEW - Karl Marx/Friedrich Engels, *Werke*, Berlin 1962.
- Miskell, Thomas. *Hegels Lehre vom abstrakten Recht*. Freiburg i.B.: Albert-Ludwigs-Universität, 1972.
- Mitias, Michael. *The Moral Foundation of the State in Hegel's "Philosophy of Right"*. Amsterdam: Rodopi, 1984.
- Mohr-Georg Mohr, "Unrecht und Strafe (§§ 82-104)", in: Siep (1997), 95 ff.
- Moran, Philip. *Hegel and the Fundamental Problems of Philosophy*. Amsterdam: Gruner, 1988.
- Mure, G. R. G. "The Organic State", *Philosophy* (1949).
- Negt - Oskar Negt (Hg.), *Aktualität und Folgen der Philosophie Hegels*, Frankfurt am Main 1970.
- Nicolin, Friedheim. *Hegels Bildungstheorie*. Bonn: Bouvier, 1955.
"Hegel über konstitutionelle Monarchie", *Hegel-Studien* 10 (1975).
- Nozick - Robert Nozick, *Anarchy, State, and Utopia* (1974), dt. Ausg.: *Anarchie, Staat und Utopie*, übers. v. Hermann Vetter, München o. J.
- Nusser, Karl-Heinz. *Hegels Dialektik und das Prinzip der Revolution*. Munich: Pustet, 1973.
- O'Brien, George Dennis. *Hegel on Reason and History*. Chicago: University of Chicago Press, 1975.
- O'Hagan, T. "On Hegel's Critique of Kant's Moral and Political Philosophy", in Stephen Priest (ed.) *Hegel's Critique of Kant*. Oxford: Clarendon Press, 1987.

- Ottmann (1987) - Henning Ottmann, *Individuum und Gemeinschaft bei Hegel*, Bd. I: *Hegel im Spiegel der Interpretationen*, Berlin/New York.
- Ottmann (1997) - Henning Ottmann, "Die Weltgeschichte", in: Siep (1997), 267 ff.
- Ottmann, Henning, *Individuum und Gemeinschaft bei Hegel* Bd. 1: *Hegel im Spiegel der Interpretationen*, München/Salzburg 1973.
- Ottmann, Henning. *Individuum und Gemeinschaft bei Hegel*. Berlin: W. de Gruyter, 1977.
- Parkinson, G.H.R. "Hegel's Concept of Freedom", in M. Inwood (ed.) *Hegel*. Oxford University Press, 1985.
- Pelczynski, Z. (ed.) *Hegel's Political Philosophy: Problems and Perspectives*. Cambridge University Press, 1971.
- (ed.) *The State and Civil Society: Studies in Hegel's Political Philosophy*. Cambridge University Press, 1984.
- Peperzak (1982a) - Adriaan H. T. Peperzak, "Zur Hegelschen Ethik", in: Henrich/Horstmann, 103 ff.
- Peperzak (1982b) - Ders., "Hegels Pflichten- und Tugendlehre", in: Siep (1997), 167 ff.
- Peperzak, Adriaan T. H., *Philosophy and Politics. A Commentary in the Preface to Hegel's Philosophy of Right*, Dordrecht 1986 - , *Hegels praktische Philosophie*, Stuttgart 1981.
- Peperzak, Adriaan T. H., *Selbsterkenntnis des Absoluten. Grundlinien der Hegelschen Philosophie des Geistes*, Stuttgart 1987.
- Pippin, Robert. "Hegel's Political Argument and the Problem of *Verwirklichung*", *Political Theory* 9 (1981).
- Plamenatz, John. *Man and Society*, Volume II. New York: McGraw-Hill, 1963.
- Plant, Raymond. *Hegel: An Introduction*, 2nd ed. Oxford: Blackwell, 1983.
- Platon, Pol. - *Politeia*, in: *Sämtliche Werke*, übers. v. Friedrich Schleiermacher, Neuausg. v. Ursula Wolf, Reinbek 1994, Bd. 2, 195 ff.
- Pöggeler - Otto Pöggeler (Hg.), *Hegel. Einführung in seine Philosophie*, Freiburg/München 1977.
- Pöggeler, Otto. *Hegels Kritik der Romantik*. Bonn: Bouvier, 1956.

- Popper - Karl R. Popper, *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde II, Falsche Propheten: Hegel, Marx und die Folgen*, dt. Ausg., Bern 1958.
- Prior, Andrew. *Revolution and Philosophy: The Significance of the French Revolution for Hegel and Marx*. Capetown: D. Philip, 1972.
- Quante - Michael Quante, "Die Persönlichkeit des Willens als Prinzip des abstrakten Rechts", in: Siep (1997), 73 ff.
- Quante, Michael *Hegels Begriff der Handlung*, Stuttgart 1983.
- Reyburn, Hugh A. *The Ethical Theory of Hegel*. Oxford: Clarendon Press, 1921.
- Riedel (1968) - Manfred Riedel, "Hegels Kritik des Naturrechts", in: Riedel (1969), S. 42 ff.
- Riedel (1969) - Manfred Riedel, *Studien zu Hegels Rechtsphilosophie*, Frankfurt am Main.
- Riedel (1969a) - Manfred Riedel, "Hegels Begriff der bürgerlichen Gesellschaft und das Problem seines geschichtlichen Ursprungs", in: Riedel II, 247 ff.
- Riedel (1975) - Manfred Riedel, Art. "Gesellschaft, bürgerliche", in: GG, Bd. 2, 719 ff.
- Riedel I - Manfred Riedel (Hg.), *Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie*, Bd. I, Frankfurt am Main 1975.
- Riedel II - Manfred Riedel (Hg.), *Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie*, Bd. 2, Frankfurt am Main 1974.
- Riedel, Manfred, *Theorie und Praxis im Denken Hegels*, Stuttgart 1965.
- Riedel, Manfred. *Bürgerliche Gesellschaft und Staat bei Hegel*. Neuwied: Luchterhand, 1970.
- Ritter (1957) - Joachim Ritter, *Hegel und die französische Revolution*, Frankfurt am Main.
- Ritter (1966) - Joachim Ritter, "Moralität und Sittlichkeit. Zu Hegels Auseinandersetzung mit der Kantischen Ethik", jetzt in: Riedel II, 152 ff.
- Ritter (1969) - Joachim Ritter, "Person und Eigentum. Zu Hegels Grundlinien der Philosophie des Rechts", jetzt in: Riedel II, 152 ff.

- Ritter, Joachim. *Hegel and the French Revolution* (1957; 2nd ed., 1965). Cambridge, MA: MIT Press, 1982.
- Rose, Gillian R. *Hegel Contra Sociology*. Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press, 1981.
- Rosenkranz, Karl. *Hegels Leben*. Berlin: Duncker & Humblot, 1844.
- Rosenzweig, Franz, *Hegel und der Staat*, 2. Bde., München/Berlin 1920 (Repr. Aalen 1962).
- Rothe, Klaus. *Selbstsein und bürgerliche Gesellschaft: Hegels Theorie der konkreten Freiheit*. Bonn: Bouvier, 1976.
- Röttges, Heinz, *Der Begriff der Methode in der Philosophie Hegels*, Meisenheim 1976.
- Rottleuthner - Hubert R. Rottleuthner, "Die Substantialisierung des Formalrechts. Zur Rolle des Neuhegelianismus in der deutschen Jurisprudenz", in: Negt, 211 ff.
- Rousseau - Jean-Jacques Rousseau, *Über den Ursprung der Ungleichheit unter den Menschen* (1755), in: ders., *Schriften zur Kulturkritik*, hg. v. K. Weigand, Hamburg 1971.
- Schelling AS - Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *Ausgewählte Schriften in sechs Bänden*, Frankfurt am Main 1985.
- Schelling, STI - Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *System des transzendentalen Idealismus* (1800), Hamburg 1957.
- Schiller - Friedrich Schiller, *Sämtliche Werke*, 2. Auflage, München 1960.
- Schmied-Kowarzik - Wolfdietrich Schmied-Kowarzik, *Die Dialektik der gesellschaftlichen Praxis*, Freiburg/München 1981.
- Schmitt (1928) - Carl Schmitt, *Verfassungslehre*, Berlin.
- Schmitt (1932) - Carl Schmitt, *Der Begriff des Politischen*, Berlin.
- Schmitz - Hermann Schmitz, *Hegel als Denker der Individualität*, Meisenheim 1957.
- Schnädelbach (1974) - Herbert Schnädelbach, *Geschichtsphilosophie nach Hegel. Die Probleme des Historismus*, Freiburg/München.
- Schnädelbach (1983) - Herbert Schnädelbach, *Philosophie in Deutschland 1831-1933*, Frankfurt am Main.
- Schnädelbach (1986) - Herbert Schnädelbach, "Was ist Neoaristotelismus?", jetzt in: Schnädelbach (1992), 205 ff.

- Schnädelbach (1987) - Herbert Schnädelbach, "Hegel und die Vertragstheorie", jetzt in: Schnädelbach (1992), 187 ff.
- Schnädelbach (1992) - Herbert Schnädelbach, *Zur Rehabilitierung des animal rationale. Vorträge und Abhandlungen 2*, Frankfurt am Main.
- Schnädelbach (1993) - "Hegels Lehre von der Wahrheit", in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 41 (1993), 799 ff.
- Schnädelbach, Herbert, *Hegel zur Einführung*, Hamburg 1999, insbes. 120 ff.
- Schnädelbach (2000) - Herbert Schnädelbach, *Hegels praktische Philosophie*, Suhrkamp, Frankfurt/M 2000.
- Schneider, Helmut, "Anfänge der Systementwicklung Hegels in Jena", in: HST 10 (1975), 133 ff.
- Shklar, Judith. *Freedom and Independence: A Study of the Political Ideas of Hegel's "Phenomenology of Mind"*. Cambridge University Press, 1976.
- Siep (1974) - Ludwig Siep, "Der Kampf um Anerkennung. Zu Hegels Auseinandersetzung mit Hobbes in den Jenaer Schriften", in: HST 9 (1974), 155 ff.
- Siep (1976) - Ludwig Siep, *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie*, Freiburg/München.
- Siep (1982) - Ludwig Siep, "Intersubjektivität, Recht und Staat in Hegels Grundlinien der Philosophie des Rechts", in: Henrich/Horstmann (1982), 255 ff.
- Siep (1992) - Ludwig Siep, *Praktische Philosophie im deutschen Idealismus*, Frankfurt am Main.
- Siep (1997) - Ludwig Siep (Hg.), "G. W. F. Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts", in: *Klassiker auslegen*, hg. v. Otfried Höffe, Bd. 9, Berlin.
- Siep, Ludwig (Hg.), G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, in: *Klassiker auslegen*, hg. v. Otfried Höffe, Bd. 9, Berlin 1997.
- Siep, Ludwig, *Praktische Philosophie im Deutschen Idealismus*, Frankfurt am Main 1992.
- Sieyès - Emmanuel Joseph Graf Sieyès, *Was ist der dritte Stand?* in: Ders.,

- Singer - Marcus George Singer, *Verallgemeinerung in der Ethik. Zur Logik des moralischen Argumentierens*, aus dem Amerik. von Claudia Langer u. Brigitte Wimmer, Frankfurt am Main 1975.
- Singer, Peter. *Hegel*. Oxford: Oxford University Press, 1983.
- Smith - Adam Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* (1776), London/New York 1960.
- Smith, Steven B. *Hegel's Critique of Liberalism: Rights in Context*. Chicago: University of Chicago Press, 1989.
- Stein - Lorenz von Stein, *Geschichte der sozialen Bewegung in Frankreich von 1789 bis in unsere Tage* (1850).
- Steinberger, Peter. *Logic and Politics: Hegel's Philosophy of Right*. New Haven: Yale University Press, 1988.
- Stepelevich, L. S. and Lamb, D. (eds.) *Hegel's Philosophy of Action*. Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press, 1983.
- Stillman, Peter. "Hegel's Critique of Liberal Theories of Right", *American Political Science Review* 68 (1974).
- "Property, Freedom and Individuality in Hegel's and Marx's Political Thought", *Nomos* 22 (1980).
- Taylor, Charles, *Hegel*, (aus dem Amerik. v. Gerhard Fehn), Frankfurt am Main 1978, insbes. 477 ff.
- Taylor, Charles. *Hegel*. Cambridge University Press, 1975.
- Hegel and Modern Society*. Cambridge University Press, 1979.
- Theunissen, Michael, *Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat*, Berlin 1970.
- Theunissen, Michael. *Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat*. Berlin: W. de Gruyter, 1970.
- Die Verwirklichung der Vernunft: zur Theorie-Praxis-Diskussion in Anschluß an Hegel*. Tübingen: Mohr, 1970.
- Toews, John Edward. *Hegelianism*. Cambridge University Press, 1980.
- Topitsch - Ernst Topitsch, *Die Sozialphilosophie Hegels als Heilslehre und Herrschaftsideologie*, 2. Aufl., München 1981.
- Tugendhat - Ernst Tugendhat, *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung*, Frankfurt am Main 1979.
- Tugendhat, Ernst. *Self-Consciousness and Self-Determination*, tr. Paul Stern. Cambridge, MA: MIT Press, 1986.

- Verene, Donald P. (ed.) *Hegel's Social and Political Thought*. Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press, 1980.
- Villey - Michel Villey, "Das römische Recht in Hegels Rechtsphilosophie", in: Riedel II, 131 ff.
- Vollrath - Ernst Vollrath, "Wie kann Hegels Philosophie des Rechts als Politische Philosophie gelesen werden?", in: *Philosophische Rundschau* 37 (1990), S. 27 ff.
- Walsh, W. H. *Hegelian Ethics*. New York: Garland, 1984.
- Weber - Carl W. Weber, *Sklaverei im Altertum*, Düsseldorf/Wien 1981.
- Weil, Eric. *Hegel et l'état*, 2nd ed. Paris: Vrin, 1966.
- Wiedmann - Franz Wiedmann, *Georg Wilhelm Friedrich Hegel in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Reinbek 1965.
- Wildt - Andreas Wildt, *Autonomie und Anerkennung. Hegels Moralitätskritik im Lichte seiner Fichte-Rezeption*, Stuttgart 1982.
- Wilkins, Burleigh T. *Hegel's Philosophy of History*. Ithaca: Cornell University Press, 1974.
- Wolf, Dieter, *Hegels Theorie der bürgerlichen Gesellschaft*, Hamburg 1980.
- Wood - Allan W. Wood, "Hegel's Critique of Morality", in: Siep (1997), 147 ff.
- Zimmerli (1981) - Walter Ch. Zimmerli: "Schelling in Hegel. Zur Potenzenmethode in Hegels System der Sittlichkeit", in: L. Hasler (Hg.), *Schelling. Seine Bedeutung für eine Philosophie der Natur und der Geschichte*, Stuttgart, 255-278.

TỦ SÁCH TINH HOA TRI THỨC THẾ GIỚI

Đã xuất bản:

Plutarque: *Những cuộc đời song hành*, 2005
J.S. Mill: *Bàn về tự do*, 2005, 2006, 2007, 2008, 2009
Albert Einstein: *Thế giới như tôi thấy*, 2005
Gustave Le Bon: *Tâm lý học đám đông*, 2006, 2007, 2008, 2009
Plato, Xenophon: *Socrates tự biện*, 2006
Alexis de Tocqueville: *Nền dân trị Mỹ*, 2007, 2008, 2010
Denis Diderot: *Cháu ông Rameau*, 2007
François Lyotard: *Hoàn cảnh hậu hiện đại*, 2007
Carl Jung: *Thăm dò tiềm thức*, 2007
Immanuel Kant: *Phê phán năng lực phán đoán*, 2007
Immanuel Kant: *Phê phán lý tính thực hành*, 2007
John Locke: *Khảo luận thứ hai về chính quyền*, 2007
Hegel: *Bách khoa thư các khoa học triết học I: Khoa học Logic*, 2008
Jean-Jacques Rousseau: *Émile hay là về giáo dục*, 2008, 2010
John Stuart Mill: *Chính thể đại diện*, 2008
John Dewey: *Dân chủ và giáo dục*, 2008, 2010
Voltaire: *Chàng ngây thơ*, 2008
Friedrich August von Hayek: *Đường về nô lệ*, 2008
Max Weber: *Nền đạo đức tin lành và tinh thần của chủ nghĩa tư bản*, 2008, 2010
Roland Barthes: *Những huyền thoại*, 2009
Thomas Kuhn: *Cấu trúc các cuộc cách mạng khoa học*, 2009
Werner Heisenberg: *Vật lý và triết học*, 2009
Claude Lévi-Strauss: *Nhiệt đới buồn*, 2009
Gaston Bachelard: *Sự hình thành tinh thần khoa học*, 2009
Virginia Woolf: *Căn phòng riêng*, 2009
Charles Darwin: *Nguồn gốc các loài*, 2009
Hegel: *Các nguyên lý của triết học pháp quyền*

Sắp xuất bản:

Aristotle : *Thi học*
Aristotle: *Chính trị*
Pierre Bourdieu: *Sự thông trị của nam giới*
Emile Durkheim: *Các quy tắc của phương pháp xã hội học*
Gille Deleuze: *Nietzsche và triết học*
Plato: *Cộng hòa*

NHÀ XUẤT BẢN TRI THỨC

53 Nguyễn Du - Quận Hai Bà Trưng - Hà Nội

ĐT: (84-4) 3944 7278 - Fax: (84-4) 3945 4660

E-mail: lienhe@nxbtrithuc.com.vn

Website: www.nxbtrithuc.com.vn

G. W. F. HEGEL

**CÁC NGUYÊN LÝ CỦA
TRIẾT HỌC PHÁP QUYỀN**

Bùi Văn Nam Sơn dịch

Chịu trách nhiệm xuất bản :

CHU HẢO

Biên tập : HOÀNG THANH THỦY

NGUYỄN ANH QUÂN

Bìa : PHẠM XUÂN THẮNG

Trình bày : NGUYỄN HIỀN

Liên kết xuất bản:



CÔNG TY SÁCH

Thời Đại

THOIDAIBOOKS

In 1.000 bản, khổ 16 x 24 cm

Tại **CÔNG TY CỔ PHẦN IN KHUỖN HỌC PHÍA NAM**, Tp.HCM. ĐT: 38164415

Số Đăng ký Kế hoạch Xuất Bản: 174-2010/CXB/16-03/TtT

Quyết định Xuất Bản số: 08/QĐ-NXB TrT, của Giám đốc NXB Tri Thức,
ngày 25/02/2010. In xong và nộp lưu chiểu Quý I – 2010.



CÁC NGUYÊN LÝ CỦA TRIẾT HỌC PHÁP QUYỀN (1821) *nghiêm* nhiên đứng vào hàng ngũ những tác phẩm gây ảnh hưởng lớn nhất trong lịch sử tư tưởng chính trị, bên cạnh *Cộng Hòa* (Platon), *Chính trị học* (Aristoteles), *Leviathan* (Thomas Hobbes), *Siêu hình học đức lý* (Kant)... lần đầu tiên được dịch, giới thiệu và chú giải cặn kẽ.

“Bài học (...) đã được lịch sử minh chứng: chỉ một khi hiện thực đã đạt tới độ chín muồi thì cái lý tưởng mới xuất hiện ra như là cái đối lập lại với cái hiện tồn, nắm bắt thế giới hiện tồn trong bản thể của nó và tái tạo lại thế giới ấy dưới hình thái của một vương quốc trí tuệ” (...) Con chim cú [minh triết] của nữ thần Minerva chỉ bắt đầu cất cánh lúc hoàng hôn.”

(Hegel, *Lời Tựa*).

Thật khó hiểu hết tâm trạng và nhất là thâm ý của Hegel ở những dòng này. Một mặt, ông bị giằng co giữa *sức mạnh muốn trở thành hiện thực của lý tính* và yêu sách *muốn được xem là lý tính của hiện thực hiện tồn*. (...) Nhưng mặt khác, *vương quốc của trí tuệ để tái tạo lại thế giới* không khỏi kín đáo gợi nên hình ảnh một con phượng hoàng - chứ không chỉ là con chim cú – còn ẩn mình để đợi lúc trỗi dậy từ đống tro tàn!

(Bùi Văn Nam Sơn, *Chú giải dẫn nhập*)

PACE
TỔ CHỨC GIÁO DỤC

Thờiđại 
THOIDAIBOOKSLTD
Website: www.nhasachtre.vn -ĐT: 38344030 -Fax: 38344029. E-mail: nhasachtre@yahoo.com

NHASÁCHTRÉ
394 Nguyễn Thị Minh Khai, Q.3, TP HCM



8 935081 111197

Giá: 240.000Đ