

Martin Heidegger

Tác Phẩm Triết Học



NHÀ XUẤT BẢN ĐẠI HỌC SƯ PHẠM

MARTIN HEIDEGGER
TÁC PHẨM TRIẾT HỌC

M. HEIDEGGER-TÁC PHẨM TRIẾT HỌC
in theo bản dịch của:
*Trần Công Tiến - Trần Xuân Kiêm -
Phạm Công Thiện - Trương Đăng Dung
Quang Chiến* giới thiệu

★

© TRUNG TÂM VĂN HOÁ - NGÔN NGỮ ĐÔNG TÂY
giữ bản quyền về tổ chức, bố cục và trình bày
Tủ sách Triết học Đông Tây

TỦ SÁCH TRIẾT HỌC ĐÔNG TÂY
=== & ===

MARTIN HEIDEGGER
TÁC PHẨM TRIẾT HỌC

- Siêu hình học là gì?
- Thư về nhân bản chủ nghĩa
 - Triết lý là gì?
- Trên đường đến với ngôn ngữ

NHÀ XUẤT BẢN ĐẠI HỌC SƯ PHẠM

THAY LỜI GIỚI THIỆU

TRÊN ĐƯỜNG ĐẾN VỚI HEIDEGGER

Trong thế giới Phương Tây ở nửa sau thế kỷ XX, Martin Heidegger (1889 - 1976) là một trong những nhà tư tưởng có ảnh hưởng sâu rộng nhất và cũng là người bị tranh cãi nhiều nhất: những người phản bác ông quyết liệt nói rằng họ không tiếp nhận được bất kỳ một ý nghĩa khả dĩ nào trong các mệnh đề rắc rối và tối tăm mà ông đã nêu ra; những người có thiện chí hơn thì nói ông có lẽ không phải một triết gia mà là một nhà thơ hoặc một nhà ngôn ngữ học có tài; còn những người ái mộ ông lại khẳng định: các tác phẩm triết học của ông là một cột mốc đánh dấu chấm hết cho sự phát triển hơn hai ngàn năm của triết học và mở đường cho một dòng tư duy hoàn toàn mới và khác lạ, thậm chí có những học giả còn gọi Heidegger là "một ông vua thâm trầm của nền triết học Đức" trong thế kỷ XX.

Martin Heidegger im lặng trước mọi sự ồn ào náo nhiệt của các cuộc tranh luận vây quanh ông, không phản bác, không tán thưởng, cùng lắm ông cũng chỉ khẽ gật đầu tỏ ra mình hiểu được những gì người khác nói về mình. Đó là lần ông ngồi ở hàng ghế đầu trong một giảng đường đại học, chăm chú lắng nghe một giáo sư thành Wien giảng giải về

triết thuyết Heidegger. Vị giáo sư này sau khi lên lớp đã nói với đồng nghiệp của mình là ông giảng dễ hiểu, vì có một *bác nông dân* ngồi ở hàng ghế đầu đã có thể hiểu được những gì ông truyền đạt.

Bác nông dân ấy chính là Heidegger, một triết gia Đức đã cùng với Jaspers và Sartre đóng vai trò quyết định trong việc hình thành và phát triển chủ nghĩa hiện sinh ở châu Âu. Nhưng quả thật nhìn bề ngoài thì không ai có thể nghĩ được con người giản dị ấy lại là một triết gia uyên thâm. Việc một giáo sư nhầm lẫn ông với một bác nông dân cũng là điều dễ hiểu, vì Heidegger sống một cuộc đời vô cùng giản dị và khiêm tốn. Ông xuất thân từ một gia đình thợ thủ công ở vùng Rừng Đen nước Đức, nhỏ người, thường ăn mặc theo kiểu dân dã và gắn bó sâu sắc với nơi mình sinh trưởng. Hầu như suốt đời mình Heidegger không chịu rời xa xứ sở một lần nào. Như những người dân trong vùng, Heidegger yêu mến thiên nhiên và miền quê tĩnh lặng, tránh né mọi sự ồn ào của các thành phố lớn và cũng vì thế đã hai lần từ chối lời mời về làm giáo sư triết học tại Berlin.

Có lẽ hiếm có triết gia nào sống giản dị như Heidegger. Ông không ở trong biệt thự sang trọng hay trong căn hộ hiện đại với đầy đủ tiện nghi sinh hoạt như một người Đức bình thường mà trú ngụ trong căn nhà gỗ đơn sơ bên triền đồi ở khu vực Rừng Đen. Ở nơi ấy, xa lánh mọi cái gọi là nền văn minh hiện đại, Heidegger đã sống như những người dân thuần phác, đi lấy nước từ một cái giếng ở gần đó cho sinh hoạt thường nhật, trò chuyện với nông dân về những gì họ quan tâm và thường ngồi trầm tư trên chiếc ghế gỗ dài đặt trước căn nhà gỗ của mình. Có lẽ trong những giờ phút hòa mình vào thiên nhiên và chìm đắm trong suy tưởng, lặng ngắm mây trôi lơ lửng trên

Rừng Đen, ông đã suy ngẫm nhiều về con người và sự tồn tại người trên trái đất, về nỗi cô đơn phảng phất buồn man mác của thân phận con người...

Cũng như Jaspers, Sartre và nhiều nhà hiện sinh khác, thân phận con người luôn luôn đi về trong mạch tư duy của Heidegger. Trong khi Jaspers đặt con người vào những tình huống giới hạn và khẳng định *sự thất bại cuối cùng gắn chặt với kiếp người* như thể một tất yếu và định mệnh, Sartre nhìn thấy *đời người là kinh tởm, đáng buồn nôn*, thì Heidegger thấy con người sống trong dương thế *như những kẻ bị bỏ rơi*, bị ném vào một thế giới xa lạ không có chốn nương thân nào khác ngoài sự nương tựa vào hoàn cảnh sống của chính mình. Con người là một hiện hữu tồn tại trong thế giới nhưng không biết mình từ đâu đến và đi đâu về đâu, và vì vậy, nơi con người trú ngụ vừa là chốn lưu đầy vừa là nơi cố hương. Với tư cách là một sự hiện sinh, con người bị ném vào thế giới đầy rẫy những hiểm nguy luôn rình rập, bị quăng vào một Tồn tại chới với không quê hương xứ sở để cái Tôi của con người không còn là Tôi nữa mà là một "*người ta*", (man), một phi ngã, và chính trong cõi "*người ta*" ấy con người không hiện tồn với chính mình, không là mình mà chỉ là một ai đó hoặc không là ai cả với ý nghĩa của một đại từ phiếm định. Chính vì lẽ đó Heidegger quan niệm rằng con người trước tiên có sứ mạng là tìm lối ra khỏi "*cõi người ta*" để trở thành chính mình, để tự mình sáng tạo nên mình trong sự ruồng bỏ và lưu đầy nơi trần thế.

Theo ông, sự Hiện hữu của con người là một "*sự Tồn tại-trong-Thế giới*" ("*In-der-Welt-Sein*"). Điều này không có nghĩa là một sự đứng cạnh nhau về mặt không gian của

hai đối thể, cũng không phải là trong không gian ta Tồn-tại-trong-dó ("*Darin-Sein*") hay là một mối quan hệ giữa "khách thể" và "chủ thể" mà Tồn-tại-trong-Thế giới là một *cơ cấu nền tảng của Hiện hữu*. Heidegger cho rằng con người, hay chính xác hơn là Hiện-hữu-người, đã luôn luôn thấy mình hiện diện ở một nơi chốn nhất định ngược lại mọi ý muốn. Nói một cách khác, Hiện-hữu-người không phải một dạng thức chủ động mà ở thể bị động, nó *bị ném vào sự hiện diện của chính mình* ("*geworfen in sein Da*"). Và chính nơi nó phải hiện diện không phải là nơi nó ước mong, nó khát vọng mà là một cõi lưu đầy khổ ải. Vì vậy con người hiện diện trong thế giới gắn liền với *Ưu tư*, Heidegger gọi đó là *Sorge*, là một sự *Lo âu* thường trực trong thân phận con người từ lúc nó cất tiếng khóc vì bị ném vào thế giới cho tới khi kết thúc một Hiện hữu. Cùng với việc *Bị-ném-vào-Thế giới* và *Tồn-tại-trong-Thế giới* con người ưu tư triển miên vì *Ưu tư cũng là một cấu thành nền tảng của Hiện hữu*. Mọi tình cảm, tư duy, hành động của con người đều liên quan trực tiếp hoặc gián tiếp đến cơ cấu nền tảng này. Chính vì Ưu tư, vì có quỹ Lo âu (theo cách nói của Goethe) làm tổ trong thân phận con người nên con người mới suy tư để tìm hiểu và nhận thức, để tìm ra lối thoát khỏi một cõi "người ta" (*das Man*), để trở lại với chính mình và là mình, và cũng chính vì ưu tư mà con người mới hành động. Cho nên theo Heidegger con người tư duy hay hành động đều bắt nguồn từ một động lực duy nhất có tính chất nguyên thủy là ưu tư. Cấu trúc cơ bản này không phải là một hiện tượng (*Erscheinung*), cũng không đồng nhất với các hiện tượng tâm lý mà thuộc về bản-chất-người hoặc nói một cách khác, ưu tư là một vấn đề bản thể luận. Sự ưu tư, lo âu của con người tuy có can hệ đến những cái khác, đến những hiện thể vây quanh nó,

đến các sự vật hiện có ("*das Vorhandene*") hay công cụ ("*das Zeug*") nhưng trong cốt lõi nó luôn can hệ đến hình thái Tồn tại của chính con người.

Một trong những luận đề quan trọng của chủ nghĩa hiện sinh là: "*Đối với con người, Tồn tại có trước bản chất*" (J.P.Sartre). Heidegger cũng quan niệm rằng con người trước hết phải tồn tại, nó được ban phát (hoặc bị ném vào thế giới) để tồn tại rồi sau đó nó mới có bản chất. Có nghĩa là con người là một Hiện hữu và luôn luôn phải quan tâm đến sự Hiện hữu, sự Hoá thành của mình, hoặc nói khác đi, sau khi hiện diện, con người *phải tự làm cho mình thành người* trong những hoàn cảnh khác nhau, và với tư cách là một Hiện hữu trước hết phải hiện thực hóa và thể hiện mình, Hiện hữu của con người mới chỉ là một *phác họa* hay một *dự án* (*Entwurf*) mà thôi. Heidegger coi sự Hiện-hữu-người là một-phác-đồ-người được ném vào thế giới ("*Dasein als geworfener Entwurf*"), nghĩa là một con người cụ thể nào đó mới chỉ là một sự hiện diện thực sự nào đó trong thế giới, nhưng sự hiện diện đó là thế này hay là thế kia sẽ do chính con người tạo nên. Phác-đồ-người trở thành thực thể người (với bản chất tập hợp những thuộc tính nhất định).

Ngoài sự ưu tư hay nỗi lo âu là một cấu thành có trước tiên và thường trực của Hiện hữu, Heidegger cũng nối tiếp Kierkegaard phát biểu rằng: đối với con người, *tâm trạng chủ đạo* chính là *sự sợ hãi* ("*die Angst*"). Con người luôn luôn sống trong tâm trạng kinh hoàng. Nó không sợ hãi gì nhiều trước những hiện thể khác mà là sợ "sự Tồn-tại-trong-Thế giới" hoặc nói chính xác hơn, nó sợ *Khả năng Không Tồn tại của chính mình*. Ai bị vây bủa bởi sợ hãi, người ấy mất đi mọi hiện thực. Và trong nỗi sợ hãi ấy con người đối mặt với cái chết của chính mình. Nhưng cái chết không đến gặp Hiện hữu của con người từ bên ngoài. Cái

chết thuộc về Hiện hữu, nghĩa là: *Hiện hữu chỉ là sự Tồn-tại-đến-cái Chết* ("*Dasein ist nur als Sein-zum-Tod*"). Nhưng theo Heidegger thì chính sự giao tiếp với cái chết của chính mình như là một giới hạn tuyệt đối nên con người càng *thấy rõ ý nghĩa và tính chất cấp thiết đích thực của sự-làm-người*. Nếu con người sống vô hạn thì điều này chẳng có gì là cấp thiết, là quan trọng hay thực tế cả. Sống vô hạn thì con người có thể bình yên nhắm mắt trước tất cả, phó mặc mình cho sự Tồn-tại-trong-Thế giới hay bị quăng ném vào thế giới. Nhưng vì sống trong nỗi sợ hãi không-tồn-tại nên con người cảm nhận được mình *bị ném vào cái chết* ("*in den Tod geworfen*") và *bị đẩy vào Hư không* ("*in das Nichts hineingehalten*"). Và vì sống tức là đang đi về với cái chết, hoặc nói theo cách của Heidegger, sống nghĩa là *"đi trước vào trong cái chết"* nên con người phải nhận thức rõ điều đó để không buông thả mình, không trượt dốc vào những điều vô nghĩa, không để mình rơi vào cỏi "người ta" mà là để khẳng định cuộc sống của mình, một cuộc sống riêng, duy nhất, không thể có gì đánh đổi được. Heidegger quan niệm rằng chính sự tư duy sâu xa về cái chết thuộc về Hiện hữu khiến con người tỉnh ngộ và nhận thức được rằng: cái chết kêu gọi chúng ta tiếp nhận sự hiện sinh của mình và hành động dần bước trong những tháng năm đang sống; cái chết kêu gọi chúng ta hãy dần thân vào một cuộc sống đích thực và riêng biệt trong tự do và với tinh thần tự chịu trách nhiệm. Và con người sẽ thực sự trở thành chính mình trong sự *quyết tâm sẵn sàng chết* ("*todbereite Entschlossenheit*"), *sẵn sàng chấp nhận một sự "hiện sinh hư vô"* ("*nichtige Existenz*"). Con người sẽ trở thành chính mình bằng cách thể hiện mình không theo những quy luật bên ngoài khác lạ mà hãy xuất phát từ thân, vì những nguyên nhân sâu sắc nhất của chính mình mà tồn tại.

Tâm trạng của con người kinh hoàng, lo âu và bi quan giữa hai cuộc thế chiến đã bắt gặp ở Heidegger một hình ảnh tương đồng và tương hợp, và hơn thế nữa, con người hiện sinh của ông vào thời kỳ đó có ý nghĩa thúc đẩy và khích lệ con người vượt qua tâm trạng u uất vì thời cuộc, dẫn thân cho một cuộc sống có ý nghĩa hơn, một cuộc sống tự sáng tạo nên chính mình trong mọi hoàn cảnh và thời thế. Vì vậy, không phải là một sự ngẫu nhiên khi tác phẩm *Tồn tại và Thời gian* (1927) của ông được chào đón nhiệt liệt và "chỉ qua đêm" Heidegger đã trở thành một "thần tượng triết học" ở nước Đức và châu Âu đang chìm trong ảm đạm và bi quan.

Heidegger không chỉ nghiên cứu hoàn cảnh sinh tồn của con người bị ném vào thế giới trong cảnh lưu dầy để thế hiện mình và khẳng định sự hiện hữu của mình, mà còn tìm hiểu xem hoàn cảnh sống có ý nghĩa gì đối với bản tính của con người hay không. Từ việc chiêm nghiệm cái chết luôn thấp tùng Hiện hữu, ông đã đề cập đến vấn đề *thời gian*, một đề tài lúc đó được tranh luận sôi nổi trong triết giới. Theo Heidegger thì thời gian không phải là một sơ đồ ("Schema") mà trong đó diễn ra các quá trình, cũng không phải là một cái gì đó khởi nguyên có tính chất khách thể. Thời gian về thực chất và bản chất là *thời gian tính* ("Zeitlichkeit") của Hiện hữu. *Thời gian tính* chính là cơ sở và giới hạn, là đường chân trời của sự-làm-người, là nội dung đích thực của sự ưu tư lo lắng dọc kiếp người và là *một cấu trúc cơ bản của Hiện hữu*. Theo ông "Hiện hữu không có sự kết thúc trong thời gian mà là nó hiện diện hữu hạn". Con người chạy trước vào cái chết đồng thời cũng *đi trước mình* ("sich vorweg") trong mọi hoạt động thường

nhật. Con người luôn luôn để cho tương lai quyết định hiện tại và tự phác họa mình cho tương lai, tự quăng mình vào những khả năng trong tương lai. Mặt khác, trong từng khoảnh khắc, con người đều bị quyết định và chế ngự bởi việc mình "đã hiện diện" trong thế giới, nó "bị ném vào một sự Hiện hữu cụ thể" mà không hề có một sự tác động nào của chính mình. Vì vậy việc con người *đã tồn tại trong* thế giới ("*schon Sein in*") cũng là một cấu thành của Hiện hữu. Hơn nữa, trong khi "đi trước mình" và "đã tồn tại", con người cũng hiện diện bằng cách thường xuyên tri thức và trải nghiệm được những hiện thể khác vây quanh mình, nghĩa là *tồn tại cùng* ("*Sein bei*") các vật hiện thể ("*Seiende*") trong thế giới. Do đó, theo Heidegger, ba tố thành "đi trước mình" ("*Sich vorweg*"), "đã tồn tại" ("*schon Sein in*") và "tồn tại cùng" ("*Sein bei*") tạo nên Thời gian tính đặc thù ("*die Zeitlichkeit*") của Hiện hữu con người. Và con người thể hiện mình, hiện sinh hóa trong ba yếu tố đó. Đây cũng là nguyên nhân khởi thủy khiến con người tri thức được Thời gian.

Sau *Tồn tại và Thời gian* xuất bản trong cuốn *Niên giám* do Husserl chủ biên (1927) - một tác phẩm có tính chất đột phá mà trong đó Heidegger đã từ bỏ hệ thống các khái niệm truyền thống của triết học sau Descartes, từ bỏ các khái niệm về chủ thể, khách thể, nhận thức, tinh thần, vật chất... và áp dụng phương pháp hiện tượng học để "phá hủy" ("phân tích") các hệ thống lịch sử của trí tuệ và phân tích sự tồn tại con người nhằm vạch ra những tiền đề của chúng⁽¹⁾ - Heidegger

⁽¹⁾ Xem: *Triết học Phương Tây hiện đại*, Nxb Khoa học Xã hội, Hà Nội, 1996, tr 245.

đã công bố hàng loạt công trình theo mạch tư duy rất độc đáo của ông, trong đó có những tác phẩm in đậm dấu ấn lên bức tranh triết học đương thời như: *Siêu hình học là gì?* (1929), *Về bản chất của chân lý* (1930), *Giải minh thơ Holderlin* (1944), *Đường Rừng* (1950), *Triết lý là gì?* (1956). Đặc biệt các công trình *Siêu hình học là gì?* (1929), *Thư về nhân bản chủ nghĩa* (1947), *Đồng nhất và Dị biệt* (1957) đã có tiếng vang lớn và gây xôn xao trong dư luận. Một số học giả cho rằng đó là những cột mốc quan trọng đánh dấu giai đoạn rẽ ngoặt trong lộ trình tư duy của Heidegger.

Heidegger đã trách cứ triết học cổ đại (kể từ Platon trở đi) cũng như triết học Thiên Chúa giáo Tây phương là đã tìm cách xác định sự Hiện hữu của con người theo loại hình tồn tại của vật thể, đã hiểu sự tồn tại của con người theo cách hiện diện và "tồn tại hiện có" của vật thể. Cho dù Husserl và người tiếp nối ông là Max Scheler đã dạy rằng bản chất con người không thể được hiểu như là một đối tượng, một thực thể hoặc như một vật hiện thể ("*Seiende*") mà con người là một sự diễn tiến ("*Vollzug*") của các hành vi hữu ý, nhưng với Heidegger, các nhà tư tưởng này đã không làm sáng tỏ một cách triệt để sự khác biệt cũng như minh chứng về phương diện bản thể luận. Hơn nữa, cho đến nay triết học đã chỉ luôn luôn chất vấn về vật hiện thể trong tổng thể hoặc đặt ra những câu hỏi về vật hiện thể cao nhất - tức là Chúa Trời - chứ chưa bao giờ hỏi rằng: *cái gì mà nhờ nó mọi vật hiện thể mới trở thành hiện thể*, tức là đã không hỏi gì về Tồn tại. Sự Tồn tại này theo Heidegger không phải là một vật thể ("*ein Ding*"), cũng không phải là vật hiện thể ("*kein Seiendes*"). Tồn tại là cội nguồn cơ bản của mọi vật hiện thể và không được phép suy tưởng nó như là một đối tượng ("*Gegen-stand*"). Vì Tồn tại không thể khách thể hóa, vì nó đã được tiếp nhận như một cái gì đó chung nhất, hiển

nhiên nhất và cũng trống rỗng nhất nên Tồn tại đã bị triết học bỏ qua và lãng quên. Ông trách triết học đã lãng quên Tồn tại ("*Seinvergessenheit*"). Và sự quên lãng đó chính là việc phớt mặc và bỏ qua một vấn đề cốt yếu nhất: đó là *sự khác biệt cơ bản giữa một bên là mọi vật Hiện thể ("alle Seinden") và bên kia là Tồn tại*. Sự khác biệt này Heidegger gọi là "sự khác biệt mang tính bản thể luận" ("*die ontologische Differenz*")⁽¹⁾.

Tuy nhiên, nếu cứ theo con đường xưa cũ là thông qua con người và sự Hiện hữu của nó để suy tư thì không có khả năng đến được cái đích mà tư duy của Heidegger muốn vươn tới: đó là Tồn tại. Vì vậy nhiệm vụ của triết học là phải *rẽ ngoặt*, nghĩa là không xuất phát từ con người và sự tri kiến về Tồn tại của con người để suy tư về Tồn tại mà ngược lại, phải xuất phát từ Tồn tại để quan sát, phán định con người cũng như toàn bộ hiện thực hữu hạn trên thế giới. Heidegger kêu gọi: - *Hãy có một bước rẽ ngoặt của tư duy!* ("*Kehre des Denkens*") và ông đã nỗ lực vài thập niên theo hướng này, một sự nỗ lực vật lộn trong trầm tư và cô đơn.

Theo triết gia W. Weischedel thì cách tư duy theo đường hướng này của Heidegger cũng có nghĩa là khi nói về Tồn tại thì vai trò của con người chỉ còn là thứ yếu, chỉ là cái ở bên lề của suy tư. Heidegger đã chối bỏ vị trí trung tâm của con người mà ông đã đặt tới trong chủ nghĩa chủ quan cận đại và chủ nghĩa hiện sinh hiện đại⁽²⁾. Sau này Heidegger có nói rằng: khi nói về con người thì ta không được phép coi nó như là một bản thể tự trị mà chỉ là một sự liên quan đến Tồn tại.

⁽¹⁾ Xem: H.J. Störig, *Kleine Weltgeschichte der Philosophie*, Nxb Kohlhammer, 1990, tr.61a.

⁽²⁾ Xem: W. Weischedel, *Die philosophische Hintertreppe*, Nxb dtv 1992, tr.278 - 279.

Con người là bầy tôi của Tồn tại ("*dem Sein untertaenig*"). Tất cả mọi cái đều hướng vào Tồn tại. Việc có con người không phải vì ý chí tự thân mà vì ý chí của Tồn tại, nghĩa là nhờ con người và thông qua con người thì sự khai mở ("*das Offenbarwerden*") của Tồn tại mới có thể thực hiện được. Tồn tại với Heidegger có cái gì đó đồng nghĩa với sự khai mở ("*Offenbarkeit*") hay sự không giấu giếm, không che giấu hoặc náu mình ("*Unverborgenheit*"). Khi con người nói về một sự vật rằng nó "tồn tại" hay nó "là" như thế này hay như thế kia thì sự vật ấy khai mở và không giấu giếm đối với con người. Vậy cái đang tồn tại, đang là hiện thể đối với Heidegger không phải là cái đang hiện diện theo một cách nào đó mà là cái phát lộ, không che giấu, không náu mình, cái đứng trong ánh sáng và đã bước vào thành hiện tượng ("*in Erscheinung getreten*"). Tồn tại chính là quá trình này của sự rọi sáng ("*die Lichtung*").

Nhưng sự phát lộ, sự khai mở của thế giới diễn ra sao đây? Heidegger cắt nghĩa: khi con người sợ hãi thì mọi vật hiện thể và ngay cả sự Hiện hữu của chính mình tan biến mất, và chính trong khoảnh khắc ấy con người bắt gặp cái Hư không ("*das Nichts*"). Nếu như chúng ta - như vẫn thường xảy ra trong sự hoảng hốt, kinh hãi không bắt gặp cái Hư không làm cho thế giới trượt mất khỏi chúng ta - thì chúng ta có lẽ không biết được rằng mọi vật hiện thể có thể không tồn tại và có lẽ cũng không để ý đến là nó tồn tại. Heidegger đã viết: "Trong đêm sáng trời Hư không của sự sợ hãi hình thành trước hết sự khai mở nguyên thủy của vật hiện thể với tư cách là cái đang hiện thể chứ không phải Hư không"⁽¹⁾. Vậy là tính cấp thiết của vấn đề Tồn tại, kể cả khả năng đến

⁽¹⁾ Xem: W. Weischedel, *Die philosophisch Hintergründe* Nxb dtv, 1992, tr. 281.

gắn với Tồn tại hình thành từ kinh nghiệm của Hư không. Trong cái Hư không và xuyên qua cái Hư không con người nhận biết cái Tồn tại. Hư không là "cái Không đối với Hiện thể" ("*das Nicht zum Seienden*"), nó là cái khác căn bản đối lập với mọi hiện thể. Hư không là tấm màn mỏng che phủ của Tồn tại... Tuy nhiên, theo Heidegger, Hư không không phải do con người tạo thành, nó tự hiện ra đối với con người, không thể hình dung nó như một chủ thể siêu hình, nó là một tiến trình và không có gì khác hơn là diễn tiến của sự hư vô hóa ("*Geschehen des genichtetwerdens*"). Cấu trúc cơ bản của Hư không cũng như của Tồn tại. Tồn tại là chân lý và là sự kiện ("*Ereignis*") vừa khai mở vừa che giấu. Tồn tại tự diễn tiến. Tồn tại là cái được-rọi-sáng. Và với tư cách là "sự rọi sáng" tồn tại tự thân đến với con người mang tính lịch sử. Tồn tại khai mở trong Hư không⁽¹⁾...

Với "bước ngoặt" trong lộ trình tư duy, Heidegger đã chuyển từ chủ nghĩa duy tâm chủ quan phi lý tính của "thời kỳ Tồn-tại-và-Thời gian" sang chủ nghĩa duy tâm khách quan mang tính chất thần bí⁽²⁾. Ông đã truy tìm nhiều năm cái Tồn tại mà theo ông, từ thời cổ đại Hy Lạp cho đến đương đại nó vẫn luôn ẩn náu và khép kín đối với con người. Con người tuy biết được ngày càng nhiều hơn về cái hiện thể nhưng lại đã quên đi sự Tồn tại. Chính vì "lãng quên Tồn tại" ("*Seinsvergessenheit*") mà con người hiện đại ngày càng cảm thấy mình Không có quê hương và Không chốn nương thân trong thế giới. Heidegger đòi hỏi con người phải có cách tư duy mới để tiếp cận Tồn tại, cách tư duy này có quan hệ mật thiết với thi ca. Hölderlin là nhà thơ điển hình cho cách

⁽¹⁾ Xem: W.Weischedel, *Die philosophisch Hintertreppe*, Nxb dtv, 1992. tr. 281.

⁽²⁾ Xem: *Philosophenlexikon*. Nxb Dietz, Berlin. 1984, tr.356 - 357.

tư duy này. Và chỉ có tư duy mới con người mới có thể lĩnh hội được Tồn tại.

Nhưng thực chất Tồn tại là gì vậy? Heidegger đã nhiều lần nói đến nó bằng các ngôn từ gần như là bí hiểm: *"Nhưng Tồn tại - Tồn tại là gì nhỉ? Nó là chính Nó. Để nhận biết và nói về Nó, Tư duy tương lai còn phải học!"* Nghĩa là cho đến nay, kể cả Heidegger, Tồn tại vẫn còn là một cái gì đó chưa hé mở đích thực và thần bí, vì Tồn tại chỉ được rọi sáng, được khai mở trong cái Hư không và xuyên suốt qua cái Hư không...

Khi giảng giải cho các sinh viên của mình về Heidegger, giáo sư H.J.Stoerig đã khẳng định rằng đây quả là điều vô cùng khó khăn, vì Heidegger là một triết gia đặc biệt uyên thâm và khác lạ. Vào mọi thời đại, khi các nhà tư tưởng có điều gì mới lạ để nói với thiên hạ thì họ cũng đều nói bằng một thứ ngôn ngữ mới lạ. Heidegger cũng vậy. Ông triết lý bằng một thứ ngôn ngữ của riêng ông, rất độc đáo, rất sáng tạo, như một thi nhân siêu thoát và thăng hoa vào cõi hư huyền để suy tưởng và chiêm nghiệm rồi ghép các từ thơ được rọi sáng của mình ban phát cho thiên hạ, vì vậy ngay cả với người Đức, ngôn ngữ triết học của Heidegger cũng rất thâm trầm, sâu lắng, độc đáo và khó hiểu. Bản thân Heidegger cũng không muốn triết lý thâm u của mình là một thứ dễ hiểu và dễ nhận thức với mọi người. Heidegger chỉ viết cho ít người, chỉ viết cho một số người hiếm hoi có được sự can đảm cao cả nhất để tiến với Cô đơn mà tư duy về sự Quý phái của Tồn tại và nói về sự độc nhất vô nhị của nó. Ở một công trình khác Heidegger còn viết rằng: mọi sự nỗ lực của triết học làm cho mình thành khả tri và dễ hiểu - đó là sự tụt sát của triết học!

Vì vậy việc chuyển ngữ sang tiếng Việt các triết luận của Heidegger quả là một công việc cực kỳ khó khăn và táo bạo. Cảm ơn các anh *Phạm Công Thiện, Trần Xuân Kiêm, Trương Đăng Dung, Trần Công Tiến...* đã có sự dũng cảm cao cả để đến với Cô đơn và cùng Heidegger suy tư về sự Quý phái của *Tồn tại*, về *Chủ nghĩa nhân bản*, về *Siêu hình học*, *Triết lý* và về *Ngôn ngữ* và rồi truyền đạt lại bằng tiếng Việt cho người đọc chúng ta...

QUANG CHIẾN

Hà Nội, cuối thu năm 2002

SIÊU HÌNH HỌC LÀ GÌ?

TRẦN CÔNG TIẾN *dịch*

In theo bản in của Ca dao, Sài Gòn, Việt Nam;
Xuất bản lần thứ nhất 1974

Dịch từ bản tiếng Đức:
WAS IST METAPHYSIK?
ZEHNTE AUFLAGE
VITTORIO KLOSTERMANN

Tặng Hans Carossa
Ngày Sinh nhật thứ 60

Bản văn của giảng thuyết khai mạc, được trình bày ngày 24-7-1929 ở phòng Khánh tiết của đại học Freiburg I.Br. dưới nhan đề "*Siêu hình học là gì?*" và được ấn hành cùng năm đó, xuất hiện ở đây không thay đổi với lời bạt được duyệt lại của lần xuất bản thứ tư, 1943 và nhập đề của lần xuất bản thứ năm, 1949.

NHẬP ĐỀ

Trở về nền tảng của siêu hình học

Descartes viết cho Picot, người đã dịch sang Pháp văn quyển *Principia Philosophiae*: *Ainsi toute la Philosophie est comme un arbre, dont les racines sont la Métaphysique, le tronc est la Physique, et les branches qui sortent de ce tronc sont toutes les autres sciences.* (Như vậy, toàn bộ môn Triết học thì giống như một cây, mà rễ là Siêu hình học, thân là Vật lý học, và các nhánh đâm ra từ thân cây đó là tất cả các khoa học khác...) (*Opp. ed. Ad. et. Ta, IX, 14*).

Để ở lại với hình ảnh này, chúng ta tự hỏi: rễ của cây triết học ăn bám vào đất nào? Rễ, và qua rễ này, toàn thể cây nhận được nhựa và sức sống từ nền tảng nào? Yếu tố nào, ẩn giấu trong nền và đất, kết dệt với rễ mà cứu mạng và nuôi sống cây? Siêu hình học dựa vào đâu và mọc lên từ đâu? Siêu hình học, nhìn từ nền tảng của nó, là gì? Trong nền tảng và nói chung Siêu hình học là gì?

Nó suy tư hiện vật như là hiện vật (*das Seiende als das Seiende*). Bất cứ ở đâu người ta tra vấn xem hiện vật là gì, hiện vật như là thế được nhìn thấy. Sự

hiện trình (*Vorstellen*) của siêu hình học có được sự nhìn thấy này nhờ ánh sáng của hữu thể. Ánh sáng, nghĩa là cái mà một tư tưởng như thế kinh nghiệm như là ánh sáng, chính nó lại không đi vào trong sự nhìn thấy của tư tưởng này; vì tư tưởng này hiện trình hiện vật luôn luôn và chỉ dưới quan điểm của hiện vật. Từ quan điểm này tư tưởng siêu hình học quả thật tra vấn về nguồn suối đang là và về tác giả của ánh sáng. Còn chính ánh sáng này được xem là đủ sáng tỏ nhờ ở việc nó ứng chuẩn thấu thị (*Durchsicht*) cho mỗi quan điểm về hiện vật.

Dù cho hiện vật có thể được giải thích như thế nào, dù như tinh thần trong ý nghĩa của duy linh chủ nghĩa, dù như vật chất và năng lực trong ý nghĩa của duy vật chủ nghĩa, dù như biến dịch và đời sống, dù như hiện trình (cái được hiện trình), dù như ý muốn, dù như bản thể, dù như chủ thể, dù như *energeia*, dù như hồi quy vĩnh cửu của đồng thể, mỗi lần hiện vật xuất hiện ra như là hiện vật trong ánh sáng của hữu thể. Hữu thể soi sáng mọi nơi mà siêu hình học hiện trình hiện vật. Hữu thể hiện đến trong một tình-trạng-không-ẩn-giấu (*Unverborgenheit*) (*alêtheia*). Việc xem hữu thể mang theo với nó sự-không-ẩn-giấu như thế nào, xem chính nó đặt mình vào trong siêu hình học và như là siêu hình học như thế nào, việc đó vẫn còn mờ tối. Hữu thể không được suy tư trong yếu tính hết ẩn giấu của nó, nghĩa là trong chân lý của nó. Tuy nhiên siêu hình học, trong các câu trả lời của nó về hiện vật như là thế, nói từ tình-trạng-khai-mở (*Offenbarkeit*) không được chú ý của hữu thể. Chính

vì thể chân lý của hữu thể có thể được gọi là nền tảng mà siêu hình học, xét như là rễ của cây triết học, ăn bám vào và được nuôi sống.

Vì tra hỏi về hiện vật như là thể, siêu hình học ở lại với hiện vật và không quay về với hữu thể như là hữu thể. Với tư cách là rễ cây, nó đưa tất cả nhựa và sức sống về thân cây và các cành của thân cây đó. Rễ đâm sâu vào nền và đất để cho cây vì sự tăng trưởng, có thể nảy sinh từ nền và đất này, và vì thế có thể bỏ nền và đất này. Cây triết học thoát ra từ đất sống của siêu hình học. Nền và đất chính là yếu tố ở đó rễ cây tỏa ra, nhưng sự tăng trưởng của cây không bao giờ có thể cất chứa đất sống ở trong nó đến nỗi mà đất sống biến mất đi, như là cái gì có tính cách cây, ở trong cây. Đúng hơn rễ cây mất hút vào trong đất cho đến các sợi nhỏ nhất của nó. Nền là nền cho rễ, ở trong nền đó rễ quên mình đi vì cây. Ngay cả khi phó thác mình, theo cách thể riêng của nó, cho yếu tố đất, rễ vẫn thuộc về cây. Nó phụng phí yếu tố của nó và chính nó vì cây. Xét như là rễ nó không quay về với đất, ít nhất không phải trong cách thể - tượng như đó là yếu tính của nó - chỉ tăng triển lên nhịp theo yếu tố này và lan trải trong đó. Nhưng có lẽ yếu tố không là yếu tố nếu rễ không kết dệt với nó.

Vì luôn luôn chỉ hiện trình hiện vật như là hiện vật, siêu hình học không suy tư về chính hữu thể. Triết học không quy tụ vào nền tảng của nó. Nó luôn luôn quên lãng nền tảng và như thế tại vì siêu hình học. Nhưng tuy thế triết học không bao giờ thoát

khỏi nền tảng. Trong phạm vi một tư tưởng lên đường tìm kinh nghiệm về nền tảng của siêu hình học, trong phạm vi tư tưởng này tìm suy tư về chân lý của chính hữu thể, thay thế cho chỉ hiện trình hiện vật như là hiện vật, tư tưởng một cách nào đó đã từ bỏ siêu hình học. Tư tưởng này, nếu còn được nhìn từ siêu hình học, trở về với nền tảng của siêu hình học. Tuy nhiên cái mà còn xuất hiện ra như là nền tảng như thế có lẽ là, nếu nó được kinh nghiệm từ chính nó, một cái gì khác chưa được nói lên, cũng y như yếu tính của siêu hình học là cái gì khác với siêu hình học.

Một tư tưởng suy tư về chân lý của hữu thể thực sự không còn bằng lòng với siêu hình học, nhưng nó cũng không suy tư phản lại siêu hình học. Dùng hình ảnh để nói, nó không nhổ bật rễ của triết học. Nó đào nền và cày đất cho triết học. Siêu hình học vẫn là cái đầu tiên của triết học. Siêu hình học không đạt tới cái đầu tiên của tư tưởng. Siêu hình học bị vượt qua trong tư tưởng suy tư về chân lý của hữu thể. Kỳ vọng quản trị mối tương quan căn bản với “hữu thể” và xác định một cách mẫu mực mọi tương giao với hiện vật như là thế của siêu hình học trở nên mong manh. Tuy nhiên “vượt qua siêu hình học” này không dẹp bỏ siêu hình học. Bao lâu con người còn là *animal rationale*, nó vẫn là *animal metaphysicum*. Bao lâu con người hiểu mình là sinh vật có lý trí, siêu hình học vẫn thuộc về, theo tiếng của Kant, bản tính của con người. Trái lại, nếu thành công trong việc trở về nền tảng của siêu hình

học, tư tưởng có thể mang lại một thay đổi nơi yếu tính của con người, và một đổi thay nơi siêu hình học cũng theo sau thay đổi đó.

Rồi với sự khai triển câu hỏi về chân lý của hữu thể, một vượt qua siêu hình học sẽ được nói tới, và điều này có nghĩa là: suy tưởng (*Andenken*) về chính hữu thể. Một suy tưởng về hữu thể như thế vượt qua sự bất-suy-tư vẫn có và đạt tới nền tảng cội rễ của triết học. Tư tưởng được toan tính trong *Sein und Zeit* (Hữu thể và Thời gian) dẫn thân trên đường sửa soạn cuộc vượt qua siêu hình học đó. Nhưng cái mà tư tưởng như thế mang trên đường hành trình của nó chỉ có thể là chính cái phải được suy tư. Sự thể chính hữu thể và cách thể chính hữu thể chạm tới tư tưởng không bao giờ trước nhất và không bao giờ chỉ do tại tư tưởng. Chính nhờ sự thể và cách thể chính hữu thể chạm tới tư tưởng và mang tư tưởng vào một cái nhảy, tư tưởng nảy sinh từ chính hữu thể để tương hợp với hữu thể như là thể.

Nhưng thế thì tại sao một sự vượt qua siêu hình học loại đó lại cần thiết? Phải chăng làm như thế chỉ để cho môn học này của triết học, môn học mà từ trước tới giờ vẫn là rễ, được nâng đỡ và thay thế bởi một môn học căn nguyên hơn? Phải chăng cần phải có một thay đổi cho lâu dài chủ thuyết của triết học? Không phải. Hay phải chăng nhờ việc trở về nền tảng của siêu hình học, một giả thiết từ trước đến giờ không được nhìn thấy của triết học được khám phá và nhờ đó người ta thuyết phục được triết học rằng nó chưa dựa trên nền tảng không thể lay chuyển của

nó và vì thế chưa có thể là một khoa học tuyệt đối được? Không phải.

Cùng với sự hiện đến hay sự ẩn dật của chân lý của hữu thể, một việc khác xảy tới: không phải cơ cấu tổ chức triết học, không chỉ chính triết học, nhưng sự gần kề và ở xa Cái đó (*Das*), cái từ đó triết học xét như là tư tưởng hiện trình hiện vật như là thể nhận được yếu tính và thiết yếu tính của nó. Cần phải quyết định xem chính hữu thể có thể, từ chân lý riêng biệt của nó, làm xảy ra mối tương quan của nó với yếu tính của con người hay siêu hình học trong sự xa lìa khỏi nền tảng của nó ngăn cản sự thể mối tương quan của hữu thể với con người xuất hiện ra ánh sáng từ yếu tính của chính tương quan này, một ánh sáng dẫn dắt con người vào sự thuộc về hữu thể.

Siêu hình học, trong các câu trả lời cho câu hỏi về hiện vật như là thể, đã hiện trình, trước cả hiện vật hữu thể rồi. Nó đã thiết yếu và vì thế luôn luôn nói lên hữu thể. Nhưng siêu hình học không đưa chính hữu thể đến ngôn ngữ, vì nó không suy tư về hữu thể trong chân lý của hữu thể, vì nó không suy tư về chân lý như là sự không-ẩn-giấu và vì nó không suy tư về sự không ẩn giấu trong yếu tính của sự không-ẩn-giấu. Yếu tính của chân lý chỉ luôn luôn xuất hiện ra với siêu hình học trong hình thức phái sinh của chân lý của tri thức và của phát biểu của tri thức này. Sự không-ẩn-giấu, tuy nhiên, có thể là cái gì căn nguyên hơn chân lý được hiểu như *veritas* (cái đích thực, cái thật). *Alêthêia* (tình trạng không che giấu)

có thể là tiếng đưa lại một dấu chỉ chưa được kinh nghiệm về yếu tính không được suy tư của *esse* (Hữu thể). Nếu thế thì rõ ràng tư tưởng hiện trình của siêu hình học không bao giờ có thể đạt tới yếu tính này của chân lý, cho dù nó đã hăng hái đến không tiếc công, trên bình diện lịch sử, với triết học tiền-Socrates; vì đây không phải là một phục sinh nào đó của tư tưởng tiền-Socrates, một dự định như thế thì vô ích và phi lý, nhưng đây là sự chú ý đến sự xẩy tới của yếu tính chưa được nói lên của sự không-ẩn-giấu trong đó hữu thể đã thông báo mình ra. Trong khi đó chân lý của hữu thể vẫn ẩn giấu với siêu hình học suốt dòng lịch sử của nó từ Anaximander cho tới Nietzsche. Tại sao siêu hình học đã không suy tư về chân lý đó? Phải chăng việc bỏ bằng một tư tưởng như thế chỉ do tại cách thế suy tư của tư tưởng siêu hình học? Hay sự thể nền tảng riêng tư của siêu hình học tự tách khỏi chính siêu hình học nằm trong định mệnh thiết yếu của siêu hình học, vì vào lúc sự không-ẩn-giấu xuất hiện, cái mà khai triển yếu tính trong sự không ẩn-giấu này, tức là sự ẩn-giấu, ẩn-giấu mình đi và như thế vì lợi ích của cái không-ẩn-giấu, cái mà xuất hiện ra như là hiện vật?

Thế rồi siêu hình học diễn tả hữu thể, thường trực và trong các cách thái khác nhau nhất. Chính nó khơi dậy và củng cố đáng vẻ rằng nhờ nó câu hỏi về hữu thể được tra vấn và trả lời. Tuy nhiên chẳng ở dấu siêu hình học trả lời câu hỏi về chân lý của hữu thể, vì nó không bao giờ đặt câu hỏi này. Nó không đặt vì nó chỉ suy tư về hữu thể khi nó niện trình hiện

vật như là hiện vật. Nó nhằm tới hiện vật trong toàn thể và nói về hữu thể. Nó gọi tên hữu thể và nhắm tới hiện vật như là hiện vật. Phát biểu của siêu hình học di động từ lúc siêu hình học bắt đầu cho đến lúc hoàn thành, một cách kỳ lạ trong sự lẫn lộn thường trực giữa hiện vật và hữu thể. Hiển nhiên sự lẫn lộn này cần phải được suy tư như một biến cố, chứ không như một lỗi lầm. Nó không thể đặt nền tảng nơi một xao lãng thuần túy của tư tưởng hay nơi một khinh xuất của lời nói. Tiếp theo sự xao lãng thường trực này, sự hiện trình đã đạt tới tuyệt đỉnh của lầm lẫn khi người ta quyết đáp rằng siêu hình học đặt câu hỏi hữu thể.

Xem ra hầu như là siêu hình học, qua cách thể nó suy tư hiện vật, bày tỏ ra, ngoài sự hiểu biết của nó, là một chương ngại vật ngăn cản con người nhận biết mối tương quan căn nguyên của hữu thể với yếu tính của con người.

Nhưng sự thể sẽ ra sao nếu sự ẩn dật của mối tương quan này và sự quên lãng sự ẩn dật đó từ ngoài xa xác định thời đại mới? Sự thể sẽ ra sao nếu sự ẩn dật của hữu thể ngày càng giao phó con người một cách độc quyền cho hiện vật thôi, đến nỗi con người hầu như bị mối tương quan giữa hữu thể với yếu tính (con người) của nó bỏ rơi và đồng thời sự bỏ rơi này vẫn ẩn giấu với nó? Sự thể sẽ ra sao nếu sự thực xảy ra như thế và đã như thế từ lâu rồi? Sự thể sẽ ra sao nếu có các dấu hiệu cho thấy sự quên lãng này trong tương lai còn chìm vào quên lãng quyết liệt hơn nữa?

Còn có một nguyên do để một kẻ suy tư có thể có thái độ tự cao trước định mệnh của hữu thể không? Nếu sự thể là như thế, còn có nguyên do để, trong sự bỏ bằng hữu thể đi như thế, tự phỉnh gạt và tự phỉnh gạt như thế hoàn toàn vì một phẩn khích cá nhân không? Nếu sự bỏ bằng hữu thể là như thế, phải chăng không có đủ lý do để một tư tưởng suy tư về hữu thể phải rơi vào trong sợ hãi: sợ hãi rằng tư tưởng không thể làm gì khác hơn là duy trì định mệnh này của hữu thể trong xao xuyên để rồi trước nhất giải quyết sự suy tư về tình trạng quên lãng hữu thể? Tuy nhiên phải tìm hiểu xem một tư tưởng có thể làm điều đó không, bao lâu mà niềm xao xuyên được dùng vào mục đích đó đối với nó chỉ là một tâm trạng đau khổ? Định mệnh hữu thể học của xao xuyên này có liên quan gì với tâm lý học và phân tâm học?

Nhưng giả sử rằng vượt qua siêu hình học tương ứng với cố gắng học chú ý tới sự quên lãng hữu thể để kinh nghiệm được sự quên lãng đó và đón nhận kinh nghiệm này vào trong mối tương quan của hữu thể với con người và bảo vệ kinh nghiệm đó trong mối tương quan đó, thì câu hỏi “siêu hình học là gì?” có lẽ vẫn là, trong nỗi quần bách của sự quên lãng hữu thể, cái cần thiết bậc nhất trong các cần thiết dành cho tư tưởng.

Tất cả nằm trong sự thể rằng tư tưởng đã đến lúc trở nên suy tư hơn. Người ta chỉ có thể tiến tới điều đó nếu tư tưởng, thay vì thực hiện được mức độ cao hơn trong nỗ lực của nó, được gửi vào một căn

nguyên khác. Khi đó tư tưởng mà được đặt ra bởi hiện vật như là thể và vì thế có tính hiện trình và nhờ thế sáng tỏ bị thay thế bởi một tư tưởng gây nên bởi chính hữu thể và vì thế lắng nghe hữu thể.

Những suy xét về việc làm thế nào sự hiện trình luôn luôn vẫn có tính cách siêu hình học và chỉ có tính cách siêu hình học có thể giúp ích, một cách hiệu nghiệm và hữu ích, cho hành động trực tiếp trong đời thường nhật và công cộng, những suy xét đó vẫn lang thang trong khoảng không. Vì tư tưởng càng trở nên suy tư hơn nó càng được hoàn thành một cách tương xứng hơn từ mỗi tương quan giữa hữu thể với chính nó, để tự nó càng đứng một cách thuần túy hơn trong hành động độc nhất phù hợp với nó: trong tư tưởng về cái dành cho nó suy tư và vì thế đã được nó suy tư.

Nhưng ai lại còn suy tư về cái đã được suy tư? Người ta đã thực hiện các phát minh. Mang tư tưởng lên một con đường là đưa tư tưởng tới mỗi tương quan của chân lý hữu thể với yếu tính con người, mở ra cho tư tưởng một lối đi để nó suy tư một cách đặc biệt tới chính hữu thể trong chân lý của hữu thể, đó là mục đích mà tư tưởng được toan tính trong *Sein und Zeit* đang trên đường tiến tới. Trên con đường này, có nghĩa là trong việc phục vụ câu hỏi về chân lý của hữu thể, một suy tư về yếu tính của con người trở nên cần thiết; vì kinh nghiệm và sự quên lãng hữu thể - một kinh nghiệm không được phát biểu vì trước hết nó cần được chứng nghiệm đã - hàm chứa một giả thiết làm nền tảng cho mọi sự: phù hợp với sự không-

ẩn-giấu của hữu thể, mối tương quan của hữu thể với yếu tính của con người thuộc về chính hữu thể. Nhưng làm thế nào giả thiết đã được chứng nghiệm này đã có thể trở nên một câu hỏi được phát biểu ra, nếu trước hết người ta không đặt tất cả cố gắng vào việc rút sự xác định yếu tính con người ra khỏi chủ thể tính, gồm cả chủ thể tính của *animal rationale*? Để đạt tới, đồng thời và bằng một danh từ, không những mối tương quan giữa hữu thể với yếu tính của con người mà còn sự giao hảo cốt yếu của con người với khai tính *Offenheit* (“ở đó”, *Da*) của hữu thể như là thế, thuật ngữ “hiện thể” (*Dasein*) đã được chọn cho lĩnh vực cốt yếu mà trong đó con người hiện hữu như là con người. Thuật ngữ này đã được chọn mặc dù siêu hình học đã dùng nó để chỉ cái mà vẫn thường được gọi là *existentia*, thực hữu tính, thực thể tính và đối tượng tính (*Wirklichkeit, Realitaet, und Objektivitaet*), và mặc dù kiểu nói thông dụng “hiện thể (hiện hữu) con người” (*menschlichen Dasein*) thường được dùng trong ý nghĩa siêu hình học. Cũng chính vì thế giờ đây, mọi phản tính sẽ bị ngưng trệ nếu người ta bằng lòng chấp nhận rằng trong *Sein und Zeit* tiếng “hiện thể” đã dùng thay thế “ý thức”. Dường như ở đây chỉ có tranh luận về việc dùng những tiếng khác nhau, dường như không đề cập đến điều duy nhất này: mang đến trước mặt tư tưởng mối tương quan của hữu thể với yếu tính con người và từ đó, nếu suy tư từ quan điểm của chúng ta, mang đến trước mặt tư tưởng một kinh nghiệm cốt yếu của con người, kinh nghiệm mà đầy đủ đối với sự tra vấn

chính yếu. Thuật ngữ “hiện thể” không thay chỗ tiếng “ý thức” và “sự vật” được gọi là “hiện thể” cũng không thay chỗ cái mà được hiện trình bằng tiếng “ý thức”. Đúng hơn “hiện thể” nói lên cái mà trước hết được kinh nghiệm như là chỗ (*Stelle*), nghĩa là như là nơi chốn (*Ortschaft*) của chân lý của hữu thể và rồi được suy tư tương xứng với kinh nghiệm đó.

Nội dung được suy tư trong suốt khảo luận *Sein und Zeit* của thuật ngữ “hiện thể” được thông báo qua câu (tr.42): “*Yếu tính của hiện thể nằm trong sự hiện hữu của nó*”.

Nếu người ta nghĩ rõ ràng rằng trong ngôn ngữ của siêu hình học thuật ngữ “hiện hữu” (*Existenz*) đồng nghĩa với thuật ngữ “hiện thể (hiện hữu)” (*Dasein*)⁽¹⁾, tức là chúng cùng chỉ thị thực hữu tính của bất cứ thực thể nào từ Thượng đế cho đến hạt cát, thì với câu nói đó, nếu người ta chỉ hiểu đúng có như thế thôi, khó khăn của cái phải suy tư chỉ chuyển từ “hiện thể” sang “hiện hữu”. Từ “hiện hữu” được dùng độc quyền trong *Sein und Zeit* để chỉ đặc tính của hữu thể con người. Từ “hiện hữu” được suy tư nghiêm chỉnh, “yếu tính” của hiện thể có thể được suy tư; trong khai tính của yếu tính đó chính hữu thể biểu lộ mình ra và ẩn giấu mình đi, hoà hợp và lẫn tránh, thế mà chân lý của hữu thể không bị cạn hết trong hiện thể hoặc có thể được thống nhất làm một

⁽¹⁾ *Dasein* và *Existenz* trong ngôn ngữ triết học truyền thống của người Đức đồng nghĩa và vì thế chúng ta có thể dịch cả hai từ đó bằng một từ “hiện hữu”, người Pháp cũng thường dịch hai từ đó bằng một từ *Existence* (N.D).

với hiện thể như kiểu của câu nói siêu hình học: tất cả đối tượng tính là như là chủ thể tính.

“Hiện hữu” trong *Sein und Zeit* có nghĩa gì? Thuật ngữ đó gọi tên một cách thể của hữu thể, nghĩa là gọi tên hữu thể của hiện vật mà đứng khai mở ra cho khai tính của hữu thể, trong khai tính đó hiện vật đứng trong khi nó nâng đỡ khai tính đó. Nâng đỡ (*Ausstehen*) này được kinh nghiệm dưới cái tên “ưu tư”. Yếu tính ngoại xuất (*das ekstatische Wesen*) của hiện thể được suy tư từ ưu tư, cũng như ngược lại, ưu tư chỉ được kinh nghiệm đầy đủ trong yếu tính ngoại xuất của nó. Sự nâng đỡ được kinh nghiệm như thế là yếu tính của *ekstasis* (ngoại xuất tính) mà cần phải được suy tư ở đây. Chính vì thế yếu tính ngoại xuất của hiện hữu chưa được hiểu một cách đầy đủ khi người ta chỉ hiện trình nó là “sự đứng-ra-ngoài” (*Hinausstehen*) và “ra ngoài” được quan niệm như là “xa khỏi” lĩnh vực bên trong của một nội tại tính của ý thức và tinh thần; vì được hiểu như thế, hiện hữu vẫn luôn còn được hiện trình từ “chủ thể tính” và “bản thể” trong khi “ra ngoài” vẫn phải được suy tư như là “sự phân ly” của khai tính của chính hữu thể (*das Auseinander der Offenheit des Seins*). *Stasis* (tình trạng) của cái ngoại xuất (*Die Stasis der Ekstatischen*) dựa vào, kỳ lạ như có thể, “sự đứng vào trong” vào trong sự “ra ngoài” và “ở đó” của sự không-ẩn-giấu, một sự không-ẩn-giấu được hiểu như là chính hữu thể thể hiện yếu tính của mình ra. Điều mà cần phải được suy tư trong thuật ngữ “hiện hữu” khi thuật ngữ này được dùng trong

lòng một tư tưởng suy tư theo chiều và từ chân lý của hữu thể, điều đó có thể được nói lên một cách tốt đẹp nhất bằng thuật ngữ “tình trạng-đứng-vào-trong” (*Instaendigkeit*). Nhưng khi đó chúng ta phải tuyệt đối suy tư sự đứng-vào-trong khai tính của hữu thể, sự nâng đỡ đứng-vào-trong (ưu tư) và sự kiên trì trong cái cùng cực (hữu-quy-tử) chúng với nhau và như là yếu tính toàn vẹn của hiện hữu.

Hiện vật mà là trong cách thể hiện của hiện hữu là con người. Chỉ con người hiện hữu. Tảng đá là, nhưng nó không hiện hữu. Cây là, nhưng nó không hiện hữu. Con ngựa là, nhưng nó không hiện hữu. Thiên thần là, nhưng nó không hiện hữu. Thượng đế là, nhưng ngài không hiện hữu. Câu nói “chỉ con người hiện hữu” không hề có nghĩa chỉ con người là hiện vật có thực, tất cả các hiện vật còn lại không có thực và chỉ là một dáng dấp hay hiện trình của con người. Câu nói: “con người hiện hữu” có nghĩa là con người là hiện vật mà hữu thể của nó được đánh dấu, từ hữu thể và trong hữu thể, bởi sự đứng-vào-trong-một-đứng-vào-trong được duy trì khai mở ra trong sự không-ẩn-giấu của hữu thể. Yếu tính hiện hữu (*Das existenziale Wesen*) của con người là nền tảng cho việc con người có thể hiện trình hiện vật như là thể và có ý thức về hiện vật được hiện trình. Tất cả ý thức đều giả thiết hiện hữu mà được suy tư một cách ngoại xuất (*ekstatisch*) như là *essentia* (bản chất) của con người và ở đây, *essentia* chỉ cái gì như là cái mà con người thể hiện yếu tính của nó ra trong phạm vi nó là người. Ý thức, trái lại, không trước hết tạo nên

khai tính của hiện vật, cũng không trước hết đưa lại cho con người “sự duy trì hiện vật đứng trong tình trạng khai mở”. Vậy tất cả ý hướng tính của ý thức có thể di chuyển về đâu, từ đâu và trong lĩnh vực tự do nào, nếu con người đã không có được yếu tính của nó trong tình-trạng-đứng-vào-trong? Tiếng *sein* (là) trong danh từ *Bewusstsein* (ý thức) và “*Selbstbewusstsein*” (tự ý thức) có thể nói lên, trong trường hợp người ta đã có lần suy tư nghiêm chỉnh, cái gì khác hơn yếu tính hiện hữu của cái mà là trong khi nó hiện hữu? “Là một tự ngã” (*Ein Selbst zu sein*) chắc hẳn biểu thị đặc tính của yếu tính của hiện vật mà hiện hữu, nhưng hiện hữu này không nằm trong ngã hữu (*Selbstsein*), cũng không được xác định từ ngã hữu. Tuy nhiên vì tư tưởng siêu hình học xác định ngã-hữu của con người từ bản thể hay từ chủ thể, xét đến nền tảng cũng giống như trên, cho nên con đường đầu tiên, con đường dẫn từ siêu hình học đến yếu tính hiện hữu-ngoại xuất (*zum ekstatisch-existenzialen Wesen*) của con người, phải đi qua sự xác định siêu hình học về ngã hữu của con người (*Sein und Zeit* §§ 63 và 64).

Nhưng vì câu hỏi về Hiện hữu luôn luôn chỉ phục vụ câu hỏi độc nhất của tư tưởng, tức là câu hỏi phải được khai triển trước nhất, về chân lý của hữu thể xét như là nền tảng ẩn giấu của tất cả siêu hình học, cho nên tựa đề của khảo luận nhằm tìm kiếm sự trở về nền tảng của siêu hình học không phải là *Hiện hữu và Thời gian*, cũng không phải là *Ý thức và Thời gian* mà là *Hữu thể và Thời gian*. Nhưng tựa đề này

cũng không dễ được suy tư tương ứng với những tựa đề quen thuộc: hữu thể và biến dịch, hữu thể và đáng đáp, hữu thể và tư tưởng, hữu thể và bốn phận. Vì khắp nơi hữu thể vẫn được hiện trình một cách giới hạn, tuồng như “biến dịch”, “đáng đáp”, “tư tưởng”, “bốn phận” không thuộc về hữu thể, trong khi rõ ràng chúng không phải là hư vô và vì thế thuộc về hữu thể. “Hữu thể” trong *Hữu thể và Thời gian* không là gì khác hơn “thời gian” trong phạm vi thời gian được xem như là tiền danh của chân lý của hữu thể, một chân lý mà là cái trong đó hữu thể thể hiện yếu tính của nó và vì thế là chính hữu thể. Nhưng tại sao lại “thời gian” và “hữu thể”?

Một hồi tưởng về lúc khởi thủy của triết học, lúc hữu thể khai lộ ra trong tư tưởng Hy Lạp, có thể bày tỏ rằng người Hy Lạp ngay từ đầu đã kinh nghiệm hữu thể của hiện vật như là hiện tính của cái hiện diện (*die Anwesenheit des Anwesenden*). Khi chúng ta dịch *einai* thành “*sein*” (“là”), thì việc dịch đó đúng văn phạm. Tuy nhiên chúng ta chỉ thay thế một âm ngữ bằng một âm ngữ khác. Nếu xem xét lại, chúng ta thấy ngay rằng chúng ta không suy tư *einai* một cách Hy Lạp, cũng không suy tư một xác định tính tương xứng rõ ràng và không hàm hồ của “là”. Vậy chúng ta nói gì khi thay vì *einai* chúng ta nói *sein* (là), thay vì *sein* (là) chúng ta nói *einai* và *esse*? Chúng ta không nói gì hết. Tiếng Hy Lạp, tiếng La tinh và tiếng Đức vẫn cùn nhứt như nhau. Khi chấp nhận lối dùng thông thường, chúng ta tự tỏ ra chỉ là những kẻ nâng đỡ sự thiếu suy tư lớn lao nhất, một

sự thiếu suy tư đã có lần xuất hiện trong lòng tư tưởng và vẫn thống trị cho đến ngày nay. Thực ra *einai* này muốn nói: hiện diện (*Anwesen*). Yếu tính của sự hiện diện này ẩn giấu sâu xa trong những tên nguyên thủy của hữu thể. Nhưng đối với chúng ta *einai* và *ousia* xét như là *par-* và *apousia* trước nhất muốn nói điều này: hiện tại và sự trường tồn ngự trị một cách không được suy tư và một cách ẩn giấu trong sự hiện diện, thời gian thể hiện yếu tính của nó trong sự hiện diện. Hữu thể như là thể thì không ẩn giấu từ thời gian. Thời gian như thế quy chiếu về sự không ẩn giấu, nghĩa là về chân lý của hữu thể. Tuy nhiên thời gian mà từ giờ phải được suy tư không được kinh nghiệm trong tiến trình thay đổi của hiện vật. Thời gian rõ ràng còn mang một yếu tính hoàn toàn khác, yếu tính mà không những chưa được suy tư mà còn không bao giờ để suy tư bởi ý niệm thời gian của siêu hình học. Vì thế thời gian trở nên tiền danh, một tiền danh trước hết cần được suy tư, dành cho chân-lý-kinh-nghiệm-trước-nhất của hữu thể.

Một yếu tính ẩn giấu của thời gian được nói lên như thế nào nơi những tên gọi siêu hình học đầu tiên của hữu thể, yếu tính đó cũng được nói lên như thế trong cái tên sau cùng của nó: “quy hồi vĩnh cửu của đồng thể”. Lịch sử của hữu thể, trong thời đại của siêu hình học, bị chế ngự bởi một yếu tính không được suy tư của thời gian. Không gian không được xếp bên cạnh thời gian, nhưng nó cũng không chỉ được xếp hạng phụ thuộc vào thời gian.

Một dự tính nhằm vượt từ sự hiện trình hiện vật như là thể tới chân lý của hữu thể phải khởi đi từ sự hiện trình này và còn phải một cách nào đó hiện trình chân lý của hữu thể, thể nào mà sự hiện trình này thiết yếu vẫn thuộc loại khác và cuối cùng, xét như là sự hiện trình, vẫn không thích hợp với cái phải suy tư. Mỗi liên quan này - một tương quan phát xuất từ siêu hình học và thuận với sự tương quan của chân lý của hữu thể với yếu tính của con người - được lĩnh hội như là am hiểu. Nhưng am hiểu ở đây đồng thời được suy tư từ sự không-ẩn-giấu của hữu thể. Nó là dự phóng ngoại xuất, nghĩa là dự phóng bị quăng ném đứng vào trong lĩnh vực của các khai mở. Lĩnh vực mà khai mở ra trong sự dự phóng để trong nó một cái gì (ở đây là hữu thể) bày tỏ mình ra như là một cái gì (ở đây là hữu thể xét như là chính nó trong sự không-ẩn-giấu của nó), lĩnh vực đó được gọi là ý nghĩa (xem *Sein und Zeit*, tr.151). “Ý nghĩa của hữu thể” và “chân lý của hữu thể” nói cùng một điều.

Giả sử rằng thời gian một cách còn ẩn giấu thuộc về chân lý của hữu thể, thì mọi dự phóng nhằm duy trì khai tính của chân lý của hữu thể phải tương quan, với tư cách là am hiểu về hữu thể với thời gian xét như là chân trời khả thể của sự am hiểu hữu thể (xem *Sein und Zeit* §§ 31-34 và 68).

Lời nói đầu của *Sein und Zeit* trên trang thứ nhất của khảo luận kết thúc với câu “Đối tượng của khảo luận này là trình bày cụ thể câu hỏi về ý nghĩa của “hữu thể”. Mục đích tạm thời là giải thích *thời gian* như là chân trời khả thể cho mọi am hiểu hữu thể”.

Triết học không thể dễ dàng mang lại cho quyền lực của sự quên lãng hữu thể - một quên lãng mà tất cả triết học đã chìm đắm vào, một quên lãng mà đồng thời đã trở nên và hiện vẫn còn là một đòi hỏi định mệnh đối với tư tưởng, trong *Sein und Zeit* - một chứng cứ rõ ràng hơn là nhờ sự chắc chắn mộng du rằng triết học đã lướt qua bên cạnh câu hỏi riêng tư và độc nhất của *Sein und Zeit*. Chính vì thế không những đã có những hiểu lầm đối với một quyển sách, nhưng còn có sự bỏ rơi hữu thể của chúng ta.

Siêu hình học nói lên cái mà hiện vật xét như là hiện vật là. Nó chứa đựng một *logos* (phát biểu) về *on* (hiện vật). Tên gọi “hữu thể học” sau này biểu thị đặc tính của yếu tính của nó, hiển nhiên với điều kiện chúng ta lĩnh hội nó theo nội dung đích thực của nó chứ không theo sự quy định hạn hẹp trường ốc. Siêu hình học di động trong lĩnh vực của *on hê on*. Sự hiện trình của nó có giá trị cho hiện vật xét như là hiện vật. Trong cách thể như thế, khắp nơi siêu hình học hiện trình hiện vật như là thể trong toàn thể, hiện vật tính (*Seiendheit*) của hiện vật (*ousia* của *on*). Nhưng siêu hình học hiện trình hiện vật tính của hiện vật trong cách thể lưỡng diện: một lần toàn thể hiện vật như là thể trong ý nghĩa của các đường nét tổng quát nhất của nó (*on katholôn, koinon*); nhưng đồng thời toàn thể hiện vật như là thể trong ý nghĩa của hiện vật tối cao và vì thế thần linh (*on katholôn, akrotaton, deinon*). Sự không-ẩn-giấu của hiện vật xét như là một hiện vật như thế được tạo thành một cách đặc biệt trong hình thức

lượng diện này nơi siêu hình học của Aristoteles (xem *Met*, C. E. K).

Chính vì nó mang hiện vật như là hiện vật tới hiện trình, siêu hình học trong chính nó là chân lý của hiện vật trong đặc tính tổng quát và đặc tính tối cao của hiện vật trong cách thể hiện lượng diện và độc nhất này. Theo yếu tính của nó, nó vừa là hữu thể học trong nghĩa hẹp vừa là thần học. Yếu tính hữu thể học - thần học của triết học riêng biệt (*prôte philosophia*) phải được đặt nền tảng nơi cách thể mà *on* xét như là *on* được mang về trong lĩnh-vực-khai-mở. Vì thế đặc tính thần học của hữu thể học không dựa vào sự thể siêu hình học Hy Lạp về sau được cáng đáng bởi thần học giáo đường của Thiên Chúa giáo và bị thay đổi bởi thần học này. Đúng hơn, nó dựa vào cách thức theo đó hiện vật từ thuở đầu đã khai lộ ra như là hiện vật, sự không-ẩn-giấu này của hiện vật trước nhất đã làm cho có thể có việc thần học Thiên Chúa giáo xâm chiếm triết học Hy Lạp, và không biết vì có lợi hay có hại cho thần học các thần học gia, khởi từ kinh nghiệm đặc điểm của Thiên Chúa giáo, đã có thể quyết định làm việc đó trong khi họ suy tư điều mà được viết trong bức thư thứ nhất gửi dân thành Korinther của thánh tông đồ Paulus; *oukhi emôranen ho theos tên sophian tou kosmou*; Thiên Chúa giáo đã không để cho sự khôn ngoan của thế giới trở thành rồ dại sao? (I.Kor, 1,20). *Sophia tou kosmou* là cái mà, theo 1, 22 "*Le lênes zêtousin*, cái mà người Hy Lạp tìm kiếm. Aristoteles gọi *prôte philosophia* (triết học trung thực) rõ ràng là

zêtoumenê - cái được tìm kiếm. Thần học Thiên Chúa giáo có tự quyết định một lần nữa chấp hành nghiêm chỉnh lời nói của vị tông đồ và từ đó xem triết học như một rô đại không?

Siêu hình học, xét như là chân lý của hiện vật như là thể, có tính cách lưỡng thể. Nhưng nền tảng của lưỡng thể này cũng như nguồn gốc của nó vẫn còn ẩn khuất với siêu hình học, và ẩn khuất như thể không phải tình cờ hay do một sao lãng. Siêu hình học có được lưỡng thể này do sự thể nó là cái nó là: hiện trình hiện vật như là hiện vật. Siêu hình học không còn có sự lựa chọn nào khác. Xét như là siêu hình học, nó bị khai trừ, bởi yếu tính của nó, khỏi kinh nghiệm về hữu thể; vì nó chỉ luôn luôn hiện trình hiện vật (*on*) trong cái mà đã bày tỏ như là vật hiện vật (*hê on*) từ hiện vật này. Tuy nhiên siêu hình học không bao giờ chú ý tới cái mà ở trong *on* này, trong phạm vi nó đã trở nên không ẩn giấu, đã ẩn giấu mình đi rồi.

Vì thế đã đến lúc cần phải suy tư lại cái mà đích thực được nói lên với tiếng *on*, “đang là”. Như thế câu hỏi về *on* đã được lập lại trong tư tưởng (xem *Sein und Zeit*, *Lời nói đầu*). Tuy nhiên sự lập lại này không chỉ thuần túy nói lại câu hỏi của Platon và Aristoteles, nhưng tra vấn lại cái mà ẩn giấu mình trong *on*.

Siêu hình học vẫn còn đặt nền tảng nơi cái mà ẩn giấu trong *on* này, nếu quả thực nó phó thác sự hiện trình của nó cho *on hê on*. Vì thế, nhìn từ siêu hình học, câu-hỏi-trở-về với cái ẩn giấu này tìm kiếm nền

tảng cho hữu thể học. Vì thế công việc trong *Sein und Zeit* (t.13) được gọi là “hữu thể học nền tảng”. Nhưng tên gọi này lập tức tỏ ra nguy hiểm như mọi tên gọi khác trong trường hợp này. Suy tư từ siêu hình học, nó chắc chắn nói lên một điều đúng; nhưng chính vì thế nó dẫn vào lầm lẫn, vì vấn đề là cần phải chiếm được con đường vượt qua siêu hình học đến tư tưởng về chân lý của hữu thể. Bao lâu mà chính tư tưởng này vẫn còn biểu thị đặc tính của mình như hữu thể học nền tảng, với tên gọi này nó gây trở ngại cho chính nó trên con đường riêng tư và làm cho con đường đó trở nên tăm tối. Tên “hữu thể học nền tảng” đưa đến ý nghĩ rằng chính tư tưởng nhằm suy tư chân lý của hữu thể và không suy tư, như tất cả hữu thể học, về chân lý của hiện vật vẫn còn là, xét như hữu thể học nền tảng, một loại hữu thể học. Thực ra tư tưởng suy tư về chân lý của hữu thể ngay từ bước đầu đã bỏ, với tư cách là sự trở về nền tảng của siêu hình học, lĩnh vực của mọi hữu thể học. Trái lại, mọi triết học mà di động trong sự hiện trình trực tiếp hay gián tiếp của “siêu việt tính”, vẫn thiết yếu là hữu thể học trong ý nghĩa chính yếu, dù chúng muốn đặt một nền tảng cho hữu thể học hay dù chúng từ bỏ hữu thể học vì, theo sự bảo đảm của chúng, hữu thể học là sự làm cứng động bằng ý niệm các kinh nghiệm sống.

Nếu bây giờ quả chính thực tư tưởng, mà nhằm suy tư chân lý của hữu thể và suy tư như thế theo truyền thống phát xuất từ tập quán lâu dài của sự hiện trình hiện vật như là thế, bị vướng víu trong sự hiện

trình này, thì có lẽ, không những đối với một suy nghĩ đầu tiên mà còn đối với cơ hội của con đường vượt từ tư tưởng hiện trình đến tư tưởng suy tư hữu thể, không gì sẽ cần thiết hơn là câu hỏi: siêu hình học là gì?

Chính sự khai triển câu hỏi này bởi giảng thuyết theo sau chấm dứt với một câu hỏi. Đó là câu hỏi nền tảng của siêu hình học: tại sao lại có hiện vật mà không có vô thể? (*Warum ist ueberhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?*) Chắc chắn người ta đã nói đi nói lại nhiều về xao xuyến và vô thể trong giảng thuyết. Nhưng người ta vẫn chưa bao giờ đi sâu vào việc suy xét xem tại sao một giảng thuyết mà nhảm, từ tư tưởng về chân lý của hữu thể, suy tư về vô thể và từ đó xâm nhập vào yếu tính của siêu hình học, tuyên bố rằng câu hỏi nêu trên là câu hỏi nền tảng của siêu hình học. Điều này không đặt cho một thính giả chăm chú một suy nghĩ mà hẳn phải quan trọng hơn tất cả mọi nhiệt tâm chống lại xao xuyến và vô thể sao? Với câu hỏi cuối cùng này chúng ta thấy mình được đặt trước một suy nghĩ rằng một phản tỉnh, mà suy tư hữu thể trên con đường vượt qua vô thể, cuối cùng lại trở về với một câu hỏi về hiện vật. Trong phạm vi câu hỏi này, phù hợp với cách thể truyền thống của siêu hình học, vẫn còn tra vấn trong chiều hướng đi tìm nguyên nhân dưới sự hướng dẫn của Tại sao, tư tưởng về hữu thể bị từ chối hoàn toàn để nhường chỗ cho tri thức hiện trình về hiện vật từ hiện vật. Thật là thừa phải thêm rằng câu hỏi cuối cùng hiển nhiên là câu hỏi mà nhà siêu

hình học Leibniz đã đặt trong *Principes de la nature et de la grâce* của ông: *Pourquoi il y a plutôt quelque chose que rien?* (Tại sao lại có một cái gì đó hơn là không có gì cả?) *Opp. En Gerh.* Tom. VI, 602, n.7).

Phải chăng giảng thuyết như thế rơi trở lại sau mục đích riêng của nó, một việc tự nó có thể xảy ra vì nỗi khó khăn của con đường vượt từ siêu hình học đến tư tưởng khác? Phải chăng cuối cùng nó đặt với Leibniz câu hỏi siêu hình học về nguyên nhân tối thượng của tất cả các sự vật đang là? Thế tại sao tên của Leibniz đã không được nhắc tới?

Hay phải chăng câu hỏi được đặt ra trong một ý nghĩa hoàn toàn khác? Nếu nó không tra vấn về hiện vật và không tìm kiếm cho hiện vật nguyên nhân đang là đầu tiên, thì câu hỏi phải áp dụng vào cái không phải là hiện vật. Cái đó câu hỏi đặt tên và viết hoa: *das Nichts*, (vô thể) mà giảng thuyết lấy làm chủ đề độc nhất. Thực thường tình khi có sự đòi hỏi phải một lần suy tư về mục đích cuối cùng của giảng thuyết từ chân trời riêng biệt hướng dẫn tất cả giảng thuyết. Cái mà được gọi là câu hỏi nền tảng của siêu hình học khi đó phải được hoàn thành, trên bình diện hữu thể học nền tảng, như là câu hỏi phát xuất từ nền tảng của siêu hình học và như là câu hỏi về nền tảng này.

Nhưng khi đó chúng ta phải hiểu câu hỏi này như thế nào nếu chúng ta chấp nhận rằng giảng thuyết trung thành với mục đích riêng tư của nó cho đến cùng?

Câu hỏi được phát biểu: tại sao có hiện vật mà

không có vô thể? Giả sử rằng ta không còn suy tư một cách siêu hình học theo cách thể quen thuộc trong lòng trong siêu hình học, nhưng suy tư từ yếu tính và chân lý của siêu hình học đến chân lý của hữu thể, thì câu hỏi này cũng có thể được hỏi: do đâu xảy ra sự thể khắp nơi hiện vật có ưu thế và đòi hỏi mọi “là” cho nó, trong khi cái mà không phải là hiện vật, vô thể hiểu như là chính hữu thể, vẫn bị quên lãng? Do đâu xảy ra sự thể một cách trung thực không có gì liên hệ tới hữu thể và vô thể không thể hiện yếu tính của nó một cách trung thực? Phải chăng từ đây xảy ra trong tất cả siêu hình học sự chắc chắn sai lầm không thể lay chuyển rằng hữu thể được tự am hiểu và vì thế vô thể trở nên dễ hơn là hiện vật? Sự thể là thể đối với hữu thể và vô thể. Nếu khác thế thì Leibniz đã không thể nói khi cắt nghĩa đoạn văn đã dẫn: *car le rien est plus simple et plus facile que quelque chose* (vì hư vô thì đơn giản và dễ hiểu hơn một cái gì đó).

Hiện vật là hay hữu thể là, (có hiện vật hay có hữu thể), trong hai sự thể đó sự thể nào bí nhiệm hơn? Hay chúng ta vẫn chưa tiến tới, bằng suy tưởng này, vùng lân cận của bí nhiệm, một bí nhiệm mà đã xảy ra với hữu thể của hiện vật?

Dù câu trả lời có thể được phát biểu thế nào đi nữa, giờ đây quả đã đến lúc để suy tư thấu đáo một lần giảng thuyết “Siêu hình học là gì?”, một sự giảng thuyết đã bị công kích nhiều mặt, và suy tư từ mục đích của nó chứ không phải từ một mục đích được tưởng tượng ra.

GIẢNG THUYẾT

“Siêu hình học là gì?” - Câu hỏi khơi dậy niềm mong đợi một diễn văn về siêu hình học. Chúng ta từ chối điều đó. Thay vào đó chúng ta bàn luận về một câu hỏi siêu hình học rõ ràng. Nhờ thế xem ra chúng ta sẽ đặt mình ngay vào trong siêu hình học. Chỉ như thế chúng ta mới tạo cho siêu hình học khả tính trình bày chính nó ra.

Công việc của chúng ta bắt đầu với việc khai triển một tra vấn siêu hình học, rồi gắng thử soạn thảo câu hỏi và kết thúc với một giải đáp cho câu hỏi.

Khai triển một tra vấn siêu hình học

Nhìn dưới quan điểm của trí năng lạnh mạnh (lượng tri), triết học, theo Hegel, là “thế giới đảo ngược”. Vì thế chúng ta cần phải đánh dấu trước biệt tính của công việc của chúng ta. Sự đánh dấu này nảy sinh từ một đặc tính lưỡng đôi của câu hỏi siêu hình học.

Một đằng mỗi câu hỏi siêu hình học luôn luôn bao trùm toàn thể các vấn đề của siêu hình học. Nó luôn là chính toàn thể. Nhưng khi đó mỗi câu hỏi siêu

hình học chỉ có thể được tra vấn nếu người tra vấn - xét như là thể - cũng được đặt trong câu hỏi, nghĩa là được đặt vào trong câu hỏi. Từ đó chúng ta rút tĩa được lời chỉ dẫn sau: sự tra vấn siêu hình học phải được đặt trong toàn thể và từ tình trạng cốt yếu của hiện thể tra vấn. Chúng ta tra vấn, ở đây và bây giờ, cho chúng ta. Hiện thể của chúng ta - trong cộng đồng những người khảo cứu, giáo sư và sinh viên - được xác định bởi tri thức. Trong phạm vi tri thức trở nên đam mê của chúng ta, cái gì xảy ra như là cái cốt yếu với chúng ta trong nền tảng của hiện thể?

Các lĩnh vực của các tri thức nằm tách biệt xa nhau. Cách thức chúng khảo cứu về các đối tượng của chúng thì khác nhau từ nền tảng. Số đông các môn học phân tán này ngày nay chỉ còn được nối kết với nhau qua tổ chức kỹ thuật của các trường đại học và phân khoa, và chỉ còn giữ được một ý nghĩa nhờ các mục đích thực tiễn của các nhà chuyên môn. Trái lại, sự bất rể của các khoa học trong nền tảng cốt yếu của chúng đã chết ngóm rồi.

Tuy nhiên, ở tất cả các khoa học này, chúng ta vẫn giao hảo với chính hiện vật, trong khi theo đuổi các mục tiêu riêng tư nhất của chúng. Nhìn chính từ các khoa học, không có lĩnh vực nào có ưu thế hơn lĩnh vực nào, thiên nhiên cũng không hơn lịch sử hay ngược lại. Không có cách thức khảo cứu các đối tượng nào vượt lên trên cách thức khác. Kiến thức toán học không nghiêm xác hơn kiến thức lịch sử hay ngữ học. Nó chỉ có "chính xác tính" hơn, và chính xác tính không đồng nhất với sự nghiêm xác. Đòi hỏi nơi sử

học chính xác tính có nghĩa là xúc phạm tới sự nghiêm xác đặc biệt của các khoa học nhân văn. Mỗi tương quan với thế giới, một tương quan mà chế ngự tất cả các khoa học như là thế, làm cho chúng đi tìm chính hiện vật để chuyển hoá hiện vật, tùy theo nội dung sự vật và cách thể hữu của hiện vật đó, thành đối tượng của một khảo cứu và của một xác định nhằm xây dựng nền tảng. Một tiến-tới-gần điểm cốt yếu của tất cả các sự vật được hoàn thành trong các khoa học chiếu theo Ý tưởng của chúng.

Mỗi tương quan với thế giới đặc biệt này, tức là với chính hiện vật, được nâng đỡ và dẫn đạo bởi một thái độ được tự do lựa chọn của hiện hữu con người. Chắc chắn những hoạt động tiền và ngoại khoa học của con người cũng tương giao với hiện vật. Nhưng đặc điểm của khoa học là trong một cách thức riêng của nó, nó sẽ đưa lại một cách rõ ràng và duy nhất cho chính sự vật tiếng nói đầu tiên và cuối cùng. Sự tra vấn, sự xác định và sự đặt nền tảng gắn bó vào sự vật tính đó và trong sự vật tính này xảy ra một sự khuất phục - một khuất phục được giới hạn một cách riêng biệt - chính hiện vật để hiện vật phải khai mở ra nơi chính nó. Vai trò phục vụ của khảo cứu và lý thuyết được khai triển thành nền tảng của khả tính của một sự dẫn đạo - một dẫn đạo riêng biệt, tuy có giới hạn - trong toàn thể hiện hữu con người. Mỗi tương quan với thế giới đặc biệt của khoa học và thái độ dẫn đạo mỗi tương quan đó của con người chắc chắn chỉ có thể được quan niệm đầy đủ nếu chúng ta nhìn thấy và lĩnh hội được cái xảy ra trong một tương

quan với thế giới như thế. Con người - một hiện vật trong các hiện vật khác - “theo đuổi khoa học”. Trong “theo đuổi” này chẳng có gì đã xảy ra hơn là sự xâm nhập của một hiện vật, được gọi là con người, vào trong toàn thể hiện vật, thể nào mà trong và bởi sự xâm nhập đó hiện vật hiện ra trong và như là cái mà nó là. Xâm nhập làm hiện ra này, trong cách thể của nó, trước hết giúp hiện vật trở thành chính hiện vật.

Ba khía cạnh - tương quan với thế giới, thái độ, xâm nhập - mang đến, trong nhất tính cội rễ của chúng, một đơn giản tính bùng sáng và sự sắc bén của hiện thể trong hiện hữu khoa học. Nếu chúng ta minh nhiên chiếm hữu được cho chúng ta hiện thể khoa học được soi sáng như thế đó, thì chúng ta phải nói:

Cái mà mỗi tương quan trong thế giới tương quan với chính là hiện vật - và không gì khác nữa.

Cái mà từ đó tất cả thái độ nhận được sự dẫn đạo là chính hiện vật - và không gì khác nữa.

Cái mà sự phân tích của công việc khảo cứu, trong khi xâm nhập vào, xảy ra với chính là hiện vật - và không gì ngoài ra nữa.

Nhưng điều đáng chú ý là - chính trong cách thể con người khoa học bảo đảm được cái riêng tư của nó, nó nói về một cái khác. Khảo cứu chỉ phải khảo cứu về hiện vật và ngoài ra - không có gì; riêng hiện vật và ngoài ra - không gì cả, duy nhất hiện vật và vượt ra ngoài - không gì cả.

Vô thể (không có gì) này thì thế nào? Phải chăng đó là một tình cờ khi chúng ta nói thế một cách hoàn

toàn tự nhiên không? Phải chăng đó chỉ là một cách nói - và ngoài ra không còn gì nữa?

Tuy nhiên chúng ta không bận tâm về vô thể này sao? Vô thể (*das Nichts*) bị khoa học từ chối và ruồng bỏ vì bị xem là hư không (*das Nichtige*). Tuy thế nếu chúng ta ruồng bỏ vô thể như thế, thì chính khi đó chúng ta không chấp nhận nó sao? Nhưng chúng ta có thể nói về một chấp nhận khi chúng ta không chấp nhận gì cả không? Tuy thế có lẽ sự lang thang đây đó này của ngôn ngữ đã chuyển dịch trong một tranh luận từ ngữ rỗng tuếch mất rồi. Trái lại, giờ đây khoa học phải lấy lại vẻ nghiêm chỉnh và bình thần của nó để chỉ đề cập đến hiện vật mà thôi. Vô thể - đối với khoa học nó có thể là gì khác hơn một kinh hoàng và ảo mộng? Nếu khoa học đúng, thì chỉ có một điều chắc chắn: khoa học không biết gì về vô thể. Cuối cùng đó là quan niệm nghiêm xác và khoa học về vô thể. Chúng ta biết điều đó khi chúng ta muốn không biết gì về vô thể.

Khoa học không muốn biết gì về vô thể. Nhưng điều này cũng vẫn chắc chắn: ở đâu khoa học tìm cách diễn tả yếu tính riêng biệt của nó, ở đó nó kêu gọi vô thể giúp đỡ. Cái mà nó quay đi, nó lại kỳ vọng vào: yếu tính bất đồng nào khai lộ ra ở đó?

Khi phản tỉnh về hiện hữu nhất thời của chúng ta - xét như là về một hiện hữu được xác định bởi khoa học - chúng ta rơi vào giữa một phân tranh. Qua phân tranh này một tra vấn đã được khai triển. Câu hỏi chỉ đòi hỏi diễn tả một cách riêng biệt: vô thể thì thế nào?

Soạn thảo câu hỏi

Việc soạn thảo câu hỏi về vô thể phải đưa chúng ta tới trường hợp hoặc có thể có giải đáp, hoặc trái lại rõ ràng không thể có một trả lời. Vô thể phải được chấp nhận. Khoa học, với một dừng dừng siêu quần đối với vô thể, xem vô thể như là “không có nó”.

Tuy nhiên chúng ta hãy thử tra vấn về vô thể. Vô thể là gì? Dụng chạm đầu tiên với câu hỏi này đã bày tỏ một cái gì bất thường rồi. Trong khi tra vấn như thế, chúng ta đã đặt vô thể như một cái gì rồi, như “là” thế này hay thế kia - như là một hiện vật. Nhưng vô thể khác hẳn thế. Tra vấn về vô thể - vô thể là gì và là thế nào - đảo đối tượng được tra vấn thành cái gọi đối nghịch. Câu hỏi từ bỏ đối tượng riêng tư của chính nó.

Cũng thế mọi trả lời cho câu hỏi này từ căn nguyên đã không thể có được. Vì thiết yếu nó di động dưới hình thức: vô thể “là” cái này hay cái kia. Hỏi và trả lời đối với vô thể đều nghịch nghĩa.

Như thế nó không cần bị chối bỏ bởi khoa học. Quy luật nền tảng được mọi người chấp nhận của tư tưởng, nguyên tắc mâu thuẫn phải tránh, luận lý học tổng quát, xoá bỏ câu hỏi này. Vì tư tưởng mà thiết yếu luôn luôn là tư tưởng về một cái gì phải, nếu như nó là tư tưởng về vô thể, hành động ngược với yếu tính riêng tư của nó.

Vì chúng ta vẫn không được phép lấy vô thể làm đối tượng, chúng ta đã đến chỗ chấm dứt việc tra vấn của chúng ta về vô thể với giả thiết rằng trong câu

hỏi này “luận lý học” là toà án tối cao, trí năng là phương tiện và tư tưởng là đường đi đến việc lĩnh hội vô thể từ căn nguyên và quyết định về sự khai lộ có thể có của vô thể.

Nhưng có thể dừng tới quyền thống trị của “luận lý học” được không? Trí năng thực sự không là chủ nhân trong câu hỏi về vô thể sao? Tuy nhiên, với sự giúp đỡ của nó, chúng ta có thể tiến tới một xác định tổng quát về vô thể và đặt vô thể như là một vấn đề, mặc dù, chỉ như là một vấn đề tự huỷ diệt đi. Vì vô thể là sự phủ định toàn thể hiện vật, là cái-không-đang-là (bất hiện vật) thuần túy (*das schlechthin Nicht-Seiende*). Tuy nhiên như thế chúng ta mang vô thể vào một xác định cao hơn của cái có-tính-cách-hư-không (*des Nichthaften*) và bởi đó của cái bị phủ định. Nhưng theo học thuyết tối thượng và không bao giờ được đụng chạm tới của luận lý học thì phủ định là một tác động đặc biệt của trí năng. Cho nên làm thế nào chúng ta có thể vứt bỏ trí năng trong câu hỏi về vô thể và hơn nữa trong câu hỏi về đặc-tính-đáng-tra-hỏi của câu hỏi đó? Tuy nhiên điều mà chúng ta giả thiết có chắc đúng không? Phải chăng *Không*, phủ định tính và sự phủ định trình bày một xác định tính cao hơn và dưới xác định tính đó vô thể trở thành một loại cái bị phủ định đặc biệt? Phải chăng chỉ có vô thể vì có *Không*, nghĩa là có sự phủ định? Hay trái lại thế? Phải chăng chỉ có sự phủ định và *Không* vì có vô thể? Điều này chưa được giải quyết, và cũng chưa một lần được nêu lên thành câu hỏi rõ ràng. Chúng ta

xác nhận: vô thể căn nguyên hơn là *Không* và sự phủ định.

Nếu chủ đề này là đúng, khả tính của sự phủ định như là hành động của trí năng và bởi đó chính trí năng một cách nào đó lệ thuộc vào vô thể. Vậy làm thế nào trí năng có thể quyết định về vô thể được? Phải chăng cuối cùng sự nghịch nghĩa bề ngoài của câu hỏi và trả lời về vô thể chỉ dựa vào một ý nghĩa riêng tư mù quáng của trí năng lang thang?

Tuy nhiên, nếu chúng ta không ngỡ ngàng với bất khả tính hình thức của câu hỏi về vô thể và dù gặp trở ngại đó chúng ta vẫn đặt câu hỏi, chúng ta ít nhất phải đưa lại cái gì vẫn là đòi hỏi nền tảng cho việc kiện toàn mọi câu hỏi. Nếu vô thể dù sao cũng phải được tra hỏi, thì - chính nó - nó trước hết đã được đưa lại. Chúng ta có thể phải gặp gỡ nó.

Chúng ta tìm kiếm vô thể ở đâu? Làm thế nào chúng ta tìm thấy được vô thể? Để tìm thấy cái gì đó không phải chúng ta đã biết một cách tổng quát rằng nó có đó rồi sao? Thật thế! Trước nhất và thường nhất con người chỉ có thể tìm kiếm khi nó đã tiền kiến được hữu-bản-hữu (*Vorhandensein*) của cái được tìm kiếm. Nhưng bây giờ vô thể được tìm kiếm. Cuối cùng có một tìm kiếm mà không cần đến tiền kiến (*Vorwegnahme*) đó, một tìm kiếm mà một tìm thấy thuần túy thuộc về không?

Dù thế nào đi nữa chúng ta cũng biết vô thể, cho dù chỉ như cái mà chúng ta hàng ngày nói đến đây đó. Chúng ta có thể, không hề lưỡng lự, sẵn sàng đưa ra một định nghĩa cho vô thể bình dân, nhợt nhạt

xanh xao trong một hiển nhiên rất mơ hồ, một vô thể mà chẳng làm cho ai chú ý đến trong các mạn đàm của chúng ta.

Vô thể là phủ định triệt để toàn thể hiện vật. Đặc tính này của vô thể cuối cùng có đưa lại một chỉ dẫn về đường hướng duy nhất từ đó vô thể gặp gỡ chúng ta không?

Toàn thể hiện vật trước nhất phải được đưa lại để nó có thể sụp đổ toàn diện để nhường chỗ cho một phủ định mà trong đó chính vô thể tự thông báo.

Tuy nhiên, ngay cả khi chúng ta quay mặt đi không nhìn khả vẩn tính của mối tương giao giữa sự phủ định và vô thể, làm thế nào chúng ta - xét như hiện vật hữu hạn - có thể đạt tới toàn thể hiện vật tự tại và cùng một lúc được? Cùng lắm chúng ta chỉ có thể suy tư toàn thể hiện vật trong “ý tưởng” và phủ định hình ảnh tưởng tượng như thế bằng tư tưởng và “suy tư” hình ảnh đó như nó được phủ định. Với đường lối này, chúng ta thực ra chiếm được ý niệm hình thức của vô thể tưởng tượng, nhưng không bao giờ chiếm được chính vô thể. Nhưng vô thể là hư không, và giữa vô thể tưởng tượng và vô thể “trung thực” không thể có một khác biệt nếu quả thực vô thể đại diện cho một bất (phân) biệt toàn diện. Tuy nhiên, chính vô thể “trung thực” đó lại không phải là một ý niệm không những bị che giấu mà còn nghịch nghĩa của một vô thể đang là (hiện có) sao? Bây giờ một lần chót các phản kháng của trí năng lại làm dừng lại công cuộc tìm kiếm của chúng ta mà hợp pháp tính của nó chỉ

có thể được chứng minh bằng một kinh nghiệm nền tảng về vô thể.

Chắc chắn bao nhiêu rằng chúng ta không bao giờ lĩnh hội một cách tuyệt đối toàn thể hiện vật tự tại, cũng chắc chắn bấy nhiêu rằng chúng ta thấy mình được đặt giữa hiện vật được khai lộ ra trong toàn thể một cách nào đó. Vậy cuối cùng một khác biệt cốt yếu nằm giữa sự lĩnh hội toàn thể hiện vật tự tại và thấy mình ở giữa hiện vật trong toàn thể. Việc trước có tính cách bất khả, theo nguyên tắc. Việc sau xuất hiện ra thường trực nơi hiện thể của chúng ta. Hiển nhiên, xem ra trong đời sống hàng ngày chúng ta mỗi lần chỉ gắn liền với hiện vật này hay hiện vật khác, hiển nhiên, xem ra chúng ta đắm mình vào trong lĩnh vực hiện vật này hay lĩnh vực hiện vật kia. Dù đời sống hàng ngày có thể xuất hiện ra tản mát như thế, nó vẫn luôn luôn bảo vệ hiện vật trong nhất tính của “toàn thể”, dù một bóng tối che phủ hiện vật. Chính và cả khi chúng ta không bận tâm gì đến sự vật hay chính chúng ta, “toàn thể” này lại xâm lấn chúng ta, chẳng hạn trong buồn chán trung thực. Tuy nhiên, buồn chán vẫn còn xa khi chỉ có quyển sách này hay cảnh tượng kia, công việc này hay giải trí kia làm cho chúng ta buồn chán. Buồn chán hiện lên khi “người ta buồn chán”. Buồn chán sâu xa lan toả như một sương mù yên lặng trong hố thẳm của hiện thể, quy tụ tất cả sự vật, con người và chính các bạn trong một dừng dừng kỳ lạ. Buồn chán này khai mở hiện vật trong toàn thể.

Một khả tính khác của sự khai mở như thế ẩn mình nơi niềm hoan lạc trước sự hiện diện của hiện thể - không phải của một con người thuần túy - nhưng của một người thân yêu.

Cảm thái (*Gestimmtsein*) như thế, cảm thái mà ở đó người ta “là” thế này hay thế kia, để chúng ta thấy mình - vì cảm trạng (*Die Befindlichkeit der Stimmung*) không chỉ khai lộ mỗi lần theo cách thể của nó hiện vật trong toàn thể, nhưng sự khai lộ này đồng thời cũng là - không phải một biến cố đơn thuần - nhưng biến cố nền tảng của hiện thể chúng ta.

Cái mà chúng ta gọi là “tình cảm” không phải là một phụ tượng phù phiếm của thái độ suy tưởng và đầy ý muốn của chúng ta, cũng không phải một xung động thuần túy phát động nên thái độ đó, cũng không phải một trạng thái chỉ bản hữu (*ein nur vorhandener Zustand*) mà chúng ta có thể xếp thế này hay thế khác.

Tuy nhiên nếu các cảm trạng dẫn chúng ta đến trước hiện vật trong toàn thể theo cách đó, chúng cũng che khuất chúng ta với vô thể mà chúng ta tìm kiếm. Bây giờ chúng ta vẫn sẽ ít nghĩ rằng sự phủ định hiện vật trong toàn thể mà được khai mở theo cảm trạng đặt vô thể ra trước mặt chúng ta. Điều đó chỉ có thể xảy ra một cách căn nguyên tương ứng trong một cảm trạng mà khai mở vô thể theo một ý nghĩa riêng biệt của sự khai lộ.

Một cảm thái như thế, cảm thái mà nơi đó chính con người được mang tới trước vô thể, có xảy ra nơi hiện thể của con người không?

Biến cố này chỉ có thể xảy ra và cũng chỉ thực sự xảy ra - dù khá hiếm - với những khoảnh khắc trong cảm trạng nền tảng: xao xuyến (*Angst*). Với xao xuyến này chúng ta không có ý nói nỗi lo lắng rất thường mà kỳ thực nằm trong niềm sợ hãi rất dễ gặp. Xao xuyến khác biệt hẳn với sợ hãi. Chúng ta luôn sợ hãi trước hiện vật này hay kia, hiện vật doạ dẫm chúng ta dưới khía cạnh xác định này hay kia. Sợ hãi trước... luôn luôn cũng sợ hãi cho một cái gì xác định. Vì sợ hãi phải giới hạn cái nó sợ hãi trước và cho, kẻ sợ hãi và hay sợ hãi sẽ thấy mình gắn bó chặt chẽ với cái mà nó cảm thấy mình ở trong đó. Trong cố gắng để cứu vãn mình trước cái đó - trước cái được xác định đó - kẻ đó trở nên bất an khi tương quan với cái khác, nghĩa là trở nên “luống cuống”.

Xao xuyến không để cho một tán loạn như thế xảy ra nữa. Trái lại, nó đem lại một an bình riêng tư. Chắc chắn xao xuyến bao giờ cũng là xao xuyến trước... nhưng không phải là trước cái này hay cái kia. Xao xuyến trước... luôn luôn là xao xuyến cho..., nhưng không phải cho cái này hay cái kia. Tuy nhiên sự bất định của cái mà chúng ta xao xuyến trước hay cho không phải là một thiếu sự xác định thuần túy, nhưng là sự bất khả tính cốt yếu của khả định tính. Nó lộ diện trong một giải nghĩa đã quen biết.

Trong xao xuyến - chúng ta nói - “nó thì xa lạ với người ta” (“người ta cảm thấy xa lạ”). “Nó” là cái gì mà “người ta” là ai? Chúng ta không thể nói được

cái mà trước đó người ta xa lạ. Người ta cảm thấy thể. Tất cả sự vật và chính chúng ta chìm đắm vào một dừng dừng. Tuy nhiên không phải trong ý nghĩa của một biến mất thuần túy, nhưng trong sự lùi xa của chúng các sự vật quay về với chúng ta. Sự lùi xa này của hiện vật trong toàn thể - hiện vật mà bủa vây chúng ta trong xao xuyến - áp đảo chúng ta. Nó vẫn “không” nơi nương tựa. Trong sự lướt xa của hiện vật, chỉ còn lại và chỉ đến với chúng ta “không” này.

Xao xuyến khai mở vô thể.

Chúng ta “trôi nổi bập bênh” trong xao xuyến. Rõ ràng hơn: xao xuyến để chúng ta trôi nổi bập bênh, vì nó đã mang hiện vật trong toàn thể lướt xa đi. Chính chúng ta - những con người hiện có đây - cũng cùng lướt xa đi giữa hiện vật. Vì thế trong nền tảng không phải “anh” hay “tôi” cảm thấy (xa lạ) nhưng “người ta” cảm thấy xa lạ. Trong rung động của trôi nổi bập bênh đến không biết nương tựa vào đâu chỉ có hiện thể thuần túy vẫn còn đó.

Xao xuyến làm chúng ta ghen lời. Vì hiện vật trong toàn thể lướt xa đi và như thế chính vô thể làm ứ đọng chúng ta, cho nên đối diện với vô thể tất cả lời nói “là” đều yên lặng.

Việc chúng ta thường tìm cách làm tan vỡ, trong sự xa lạ của xao xuyến, niềm yên lặng trống rỗng bằng một lời nói băng quơ chỉ là băng chúng cho sự hiện diện của vô thể. Việc xao xuyến khai mở vô thể, chính con người xác nhận lập tức khi xao xuyến đã tan biến đi. Trong sự trong sáng của cái nhìn mà sự

hồi tưởng mới mẻ còn mang, chúng ta phải nói: cái mà chúng ta xao xuyên trước và cho một cách “trung thực” ra đã không là gì cả. Thực thể: chính vô thể - xét như là thể - đã ở đó.

Với cảm trạng nền tảng, với xao xuyên, chúng ta đạt tới biến tính (*das Geschehen*) của hiện thể, biến tính mà trong đó vô thể khai mở ra và từ đó nó sẽ được tra hỏi.

Vô thể thì thế nào?

Giải đáp câu hỏi

Đối với mục đích của chúng ta, chúng ta lập tức thủ đắc được câu trả lời chính yếu duy nhất khi chúng ta tuyên bố rằng câu hỏi về vô thể vẫn thực sự được đặt ra. Việc đòi hỏi bây giờ là: chúng ta phải hoàn thành sự thay đổi của con người trong hiện thể của nó, một thay đổi mà mọi xao xuyên đã để xảy ra với chúng ta, để nhờ đó chúng ta bắt lấy vô thể như là nó tự thông báo. Từ đó đồng thời một đòi hỏi khác cũng xuất hiện: chúng ta phải minh nhiên loại bỏ tất cả những đặc tính của vô thể mà không nảy sinh từ sự bàn đến vô thể.

Vô thể khai lộ ra trong xao xuyên, nhưng không phải như là hiện vật. Nó cũng không được đưa lại như là đối tượng. Xao xuyên không phải là tác động linh hội vô thể. Tuy nhiên vô thể được mở ra bởi và trong xao xuyên, mặc dù, xin nhắc lại, vô thể không bày tỏ mình ra tách khỏi, “ở bên cạnh” hiện vật trong toàn thể, hiện vật mà đã trở nên xa lạ. Đúng hơn chúng ta nói: trong xao xuyên vô thể được gặp gỡ làm

một với hiện vật trong toàn thể. “Làm một với” này có nghĩa là gì?

Trong xao xuyên, hiện vật trong toàn thể trở nên mong manh. Điều đó xảy ra trong ý nghĩa nào? Hiện vật không bị hư vô hoá bởi xao xuyên, để cho vô thể còn lại. Làm thế nào có thể như thế khi mà xao xuyên thấy mình hoàn toàn vô lực đối với hiện vật trong toàn thể. Đúng hơn, vô thể tự thông báo một cách đặc biệt với và nơi hiện vật xét như là một hiện vật đang lướt đi trong toàn thể.

Trong xao xuyên không xảy ra một hư vô hoá toàn thể hiện vật, nhưng chúng ta cũng không thực hiện một phủ định hiện vật trong toàn thể, để thủ đắc được vô thể. Bỏ ra ngoài sự xao xuyên như là thế thì xa lạ với sự thực hiện mình nhiên một phát biểu phủ định, chúng ta cũng luôn luôn, với một phủ định muốn đưa lại vô thể như thế, đến quá muộn rồi. Vô thể đã được gặp gỡ từ trước rồi. Chúng ta đã nói nó được gặp gỡ “làm một với” hiện vật trong toàn thể đang lướt xa đi.

Trong xao xuyên hàm chứa một lùi bước trước... một lùi bước mà hiển nhiên không còn là một trốn chạy, nhưng là một an nghỉ say mê. Lùi bước trước... này phát xuất từ vô thể. Vô thể không lôi kéo về nó, nhưng một cách chính yếu là một đẩy khỏi. Nhưng sự đẩy khỏi xét như là thế là sự đẩy mà để cho lướt đi về hiện vật trong toàn thể đang chìm xuống. Sự đẩy này, khi nó đẩy khỏi về hiện vật đang lướt đi trong toàn thể, - và đó chính là sự thể vô thể bao vây hiện thể trong xao xuyên - là yếu tính của vô thể: sự

vô thể hoá (*Nichtung*). Nó không phải là một hư vô hóa (*Vernichtung*) hiện vật, cũng không nảy sinh từ một phủ định. Sự vô thể hoá không cũng không thể bị kể vào sự hư vô hoá hay sự phủ định. Chính vô thể tự nó vô thể hóa (*das Nichts selbst nichtet*).

Vô thể hoá không phải là một biến cố nào đó nhưng, xét như là sự đẩy, mà đang đẩy khỏi, về hiện vật trong toàn thể đang lướt đi, nó khai mở hiện vật này, trong sự xa lạ hoàn toàn và cho đến giờ vẫn ẩn giấu, như là cái khác hoàn toàn - trước mặt vô thể.

Trong đêm sáng của vô thể của xao xuyến nảy sinh trước nhất khai tính căn nguyên của hiện vật xét như là thế: rằng có hiện vật - và không có vô thể. Nhưng phần “không có vô thể” mà chúng ta thêm vào trong lời nói không phải là một soi sáng phụ thuộc, nhưng là điều kiện đi trước làm cho có thể có tình trạng khai mở của hiện vật nói chung; yếu tính của vô thể vô thể hóa căn nguyên này nằm trong việc: nó mang hiện thể trước nhất ra trước hiện vật như là thế.

Chỉ trên nền tảng của sự khai mở căn nguyên của vô thể, hiện thể con người mới có thể đi về và đi vào hiện vật. Nhưng vì hiện thể theo yếu tính của nó tương giao với hiện vật mà nó không là và hiện vật mà nó là, nó xét như là hiện thể như thế đã đến từ vô thể khai mở rồi.

Hiện thể (*Hữu-ở-đó*) có nghĩa: tình-trạng được-lưu-giữ trong vô thể.

Khi lưu giữ mình trong vô thể, hiện thể đã luôn

vượt ra ngoài hiện vật trong toàn thể. Chúng ta gọi hữu-vượt-ra-ngoài hiện vật này là siêu việt tính. Nếu hiện thể trong nền tảng của yếu tính của nó không siêu việt, nghĩa là nói như bây giờ, nó không lưu giữ mình từ trước trong vô thể, thì nó không bao giờ có thể tương giao với hiện vật, cũng vì thế không tương giao với chính nó.

Không có sự khai mở căn nguyên của vô thể, không có ngã-hữu và tự do.

Như thế câu trả lời cho câu hỏi về vô thể đã được thủ đắc. Vô thể không phải là một đối tượng, nói chung không là một hiện vật. Vô thể không xảy tới cho mình, cũng không ở bên cạnh hiện vật mà nó có thể nói, gắn vào. Vô thể là sự khả thể hoá tình-trạng-khai-mở của hiện vật như là thể cho hiện thể con người. Vô thể trước nhất không đưa lại một ý niệm đối nghịch với hiện vật, nhưng một cách căn nguyên thuộc về chính yếu tính. Trong hữu thể của hiện vật xảy ra sự vô thể hoá của vô thể.

Tuy nhiên bây giờ một suy tư được giữ lại quá lâu cuối cùng phải được thốt lên lời. Nếu hiện thể chỉ có thể tương giao với hiện vật, nghĩa là hiện hữu trong khi lưu giữ mình trong vô thể, nếu nó chỉ có thể hiện hữu như thế và nếu vô thể được khai mở một cách căn nguyên chỉ trong xao xuyến, thì chúng ta không cần phải trôi nổi thường trực trong xao xuyến để có thể hiện hữu sao? Nhưng chúng ta đã không thú nhận rằng vô thể căn nguyên thì hiếm hoi sao? Nhưng trước hết, chúng ta đều hiện hữu và tương giao với hiện vật mà chính chúng ta là và mà chính

chúng ta không là - nhưng không cần tới xao xuyên này. Xao xuyên không phải là một bìa đặt độc đoán và vô thể được gán cho nó không phải là một phóng đại sao?

Tuy nhiên có nghĩa là gì điều này: vô thể căn nguyên này chỉ xảy đến trong những khoảnh khắc hiếm hoi? Không gì khác hơn: vô thể trước nhất và thường nhất che giấu với chúng ta trong căn nguyên tính của nó. Bởi đâu vậy? Bởi việc trong một cách thể nào đó chúng ta hoàn toàn đánh mất mình nơi hiện vật. Chúng ta càng quay cuồng trong vòng giao tiếp với hiện vật, chúng ta càng ít để cho nó như là thể lướt đi, chúng ta càng quay xa khỏi vô thể. Nhưng chính chúng ta, càng chắc chắn xâm nhập vào bề mặt công cộng của hiện thể.

Tuy nhiên sự quay khỏi vô thể thường trực dù hàm hồ này không vượt qua, chuẩn theo ý nghĩa riêng tư nhất vô thể, những giới hạn nào đó. Nó - vô thể trong sự của vô thể hoá của nó - đưa chúng ta về chính nơi hiện vật. Vô thể vô thể hoá không ngừng nghỉ, thế mà chúng ta không, với sự nhận biết trong đó chúng ta di động thường nhật, trung thực biết đến biến cố này.

Cái gì chứng tỏ sự khai mở thường trực và rộng rãi, dù lạc chỗ của vô thể nơi hiện thể của chúng ta, một cách sâu xa hơn sự phủ định? Những sự phủ định này không hề mang lại cho nó tiếng. Không như là một phương tiện phân biệt và đối nghịch với dữ kiện, không đặt tiếng *Không* xen vào trong dữ kiện. Làm thế nào sự phủ định có thể từ chính nó

đưa lại “*Không*” khi mà nó chỉ có thể phủ định nếu một cái có thể bị phủ định đã được tặng cho nó trước rồi? Nhưng làm thế nào một cái có thể bị phủ định và cái cần bị phủ định có thể được nhìn thấy như là một cái có tính cách hư không nếu mọi tư tưởng như là thế đã không nhìn thấy trước “*Không*” rồi? Nhưng “*Không*” chỉ có thể khai mở nếu nguồn gốc của nó, sự hư vô hoá của vô thể nói chung và bởi đó chính vô thể, đã được rút ra khỏi tình-trạng-ẩn-giấu. “*Không*” không bắt nguồn từ sự phủ định, nhưng sự phủ định đặt nền tảng nơi “*Không*”, một “*Không*” mà nảy sinh từ sự hư vô hoá của vô thể. Nhưng sự phủ định cũng chỉ là một cách thể của thái độ hư vô hoá, nghĩa là đặt nền tảng từ trước nơi sự hư vô hoá của vô thể.

Bởi đó chủ đề nói trên, “vô thể là nguồn gốc của sự phủ định và không phải là ngược lại”, được chứng tỏ trong các đường nét nền tảng của nó. Nếu quyền lực của trí năng vỡ nát như thế trong khuôn khổ của câu hỏi về vô thể và về hữu thể, thì định mệnh của sự thống trị của “luận lý học” trong lòng triết học cũng được quyết định theo. Chính ý tưởng “luận lý học” tan biến trong cơn lốc của một tra vấn căn nguyên hơn.

Như thế sự phủ định - được nói lên hay không - xâm nhập mọi tư tưởng một cách thường thường và đa diện bao nhiêu, nó độc nhất là lời chứng đầy giá trị cho sự khai mở của vô thể nơi hiện thể ít bấy nhiêu. Vì thế sự phủ định không thể được xem là thái độ độc nhất, cũng không là thái độ chính yếu

của sự vô thể hoá, thái độ mà trong đó hiện thể vẫn bị lay động bởi sự vô thể hoá của vô thể. Sự cứng rắn của sự hành động chống đối và sự sắc bén của sự ghét bỏ còn sâu thẳm hơn sự thích đáng đơn thuần của sự phủ định bằng tư tưởng. Niềm đau đớn của sự từ chối và nỗi tàn bạo của sự bảo vệ còn có trách nhiệm hơn. Sự chua chát của thiếu sót còn nặng nề hơn.

Những khả tính này của thái độ vô thể hoá - những sức lực trong đó hiện thể nâng đỡ, dù không làm chủ được, tình trạng bị-quăng-ném của nó - không phải là những loại phủ định đơn thuần. Nhưng điều đó không cấm chúng diễn tả mình ra trong tiếng *Không* và trong sự phủ định. Quả thực bởi đó khoảng trống và khoảng rộng của sự phủ định chỉ lộ ra một cách đúng đắn. Tình trạng hiện thể bị thâm nhập bởi thái độ vô thể hoá chúng nhận sự khai mở thường trực và quả thật tằm tối của vô thể, một vô thể mà chỉ xao xuyên khai mở một cách căn nguyên. Nhưng điều đó hàm chứa sự thể này: xao xuyên căn nguyên thường nhất bị trấn áp trong hiện thể. Xao xuyên ở đó. Nó chỉ ngủ. Hơi thở của nó rung động thường trực qua hiện thể: ít nhất qua một hiện thể “đầy xao xuyên” và không cảm thấy những tiếng “phải phải” và “không không” của bận bịu; trước nhất qua một hiện thể ngấm ngấm bí mật; chắc chắn nhất qua một hiện thể cả gan mạo hiểm tận đáy lòng. Nhưng hiện thể này chỉ xảy ra từ cái mà cho đó nó hoang phí cuộc đời để chứng nhận sự vĩ đại cùng tột của hiện thể.

Xao xuyên của kẻ mạo hiểm không chấp nhận được đặt đối nghịch với sung sướng hay hơn nữa với bằng lòng dễ chịu của hoạt động an bình. Vượt ra bên ngoài những đối nghịch như thế, nó liên kết mật thiết với thanh thản và mềm dịu của ước muốn sáng tạo.

Xao xuyên căn nguyên có thể mỗi khoảnh khắc thức dậy trong hiện thể. Nó không cần được đánh thức bởi một biến cố bất thường. Chiều sâu của sự ngự trị của nó tương ứng với sự mỏng manh của cơ hội có thể có của nó. Nó thường trực sẵn sàng nhảy ra, nhưng chỉ ít khi nhảy ra, để lôi kéo chúng ta vào trong trời nổi bập bênh.

Hiện thể được lưu giữ trong vô thể trên nền tảng của xao xuyên ẩn giấu, tình trạng đó làm cho con người trở thành kẻ canh gác vô thể. Chúng ta hữu hạn đến nỗi chúng ta không phải vì quyết định và ước muốn riêng tư có thể mang chúng ta ra trước vô thể một cách căn nguyên. Tính cách hữu hạn của sự hữu hạn đó đào hố thăm trong hiện thể sâu đến nỗi mà hữu hạn tính riêng tư nhất và sâu xa nhất từ chối sự tự do của chúng ta.

Tình trạng được lưu giữ của hiện thể trong vô thể trên nền tảng của xao xuyên ẩn giấu là sự vượt qua hiện vật trong toàn thể: siêu việt tính.

Tra vấn của chúng ta về vô thể phải đem trình diện với chúng ta chính siêu hình học. “Cái tên” “siêu hình học” bắt nguồn từ *meta physika* Hy Lạp. Tựa đề đáng ngạc nhiên này về sau được cắt nghĩa như là dùng để chỉ đặc điểm của sự tra vấn “vượt qua”, *meta-trans*, hiện vật như là thể.

Siêu hình học là tra vấn vượt qua hiện vật để giữ lại hiện vật như là thể và trong toàn thể hầu có thể am hiểu được nó.

Trong câu hỏi về vô thể xảy ra một hành trình vượt qua hiện vật xét như là hiện vật trong toàn thể. Câu hỏi này nhờ đó được bày tỏ như là một câu hỏi “siêu hình học”. Về câu hỏi thuộc loại này chúng ta, lúc bắt đầu, đã đưa lại một đặc tính lưỡng đôi: một đằng mỗi câu hỏi siêu hình học luôn bao gồm toàn thể siêu hình học, đằng khác, trong mỗi câu hỏi siêu hình học hiện thể tra vấn luôn được bao gồm trong câu hỏi.

Trong phạm vi nào câu hỏi về vô thể kinh qua và bao trùm toàn thể siêu hình học?

Về vô thể siêu hình học diễn tả từ xưa trong một câu nói quả thực hàm hồ: *ex nihilo nihil fit*, nghĩa là từ vô thể không có gì được tạo ra. Mặc dù trong sự bàn luận về câu nói này chính vô thể không bao giờ trung thực trở thành vấn đề, tuy nhiên câu nói cũng diễn tả được, từ mỗi cái nhìn đến vô thể, quan niệm hướng dẫn nền tảng về hiện vật. Siêu hình học cổ điển lĩnh hội vô thể trong ý nghĩa bất-hiện-vật, nghĩa là chất thể không hình thức mà tự nó không thể khoác một hình thức để trở thành một hiện vật có hình thức và bởi đó có một hình dáng (*eidos*). Hiện có (đang là) là hình ảnh tự tạo thành chính mình, cái tự trình diện như là thể trong hình ảnh (hình dáng). Nguồn gốc, quyền hạn và giới hạn của quan niệm về hữu thể này cũng ít được bàn cãi như chính vô thể. Giáo điều Thiên Chúa giáo trái lại phủ

nhận chân lý của câu nói *ex nihilo nihil fit* và đồng thời đưa lại cho vô thể một nghĩa bị thay đổi: vô thể được hiểu như là sự khiếm diện hoàn toàn của hiện vật ngoại thần linh *ex nihilo fit-ens, creatum*. Vô thể bây giờ trở thành ý niệm trái ngược với hiện vật trung thực, với *summun ens*, với Thiên Chúa xét như là *ens increatum*. Cũng ở đây giải thích về vô thể thông báo quan niệm nền tảng về hiện vật. Nhưng sự bàn luận siêu hình học về hiện vật được duy trì trên cùng bình diện như câu hỏi về vô thể. Cả hai câu hỏi về hữu thể và vô thể như là thể đã bị cắt đứt. Vì thế người ta cũng không hề quan tâm đến nỗi khó khăn và nếu Thiên Chúa tạo dựng từ vô thể, chính ngài phải có thể tương giao với vô thể. Nhưng nếu Thiên Chúa là Thiên Chúa, ngài không thể biết đến vô thể, nếu đúng là tính cách “tuyệt đối” loại bỏ khỏi ngài mọi vô thể tính (hư không tính) (*Nichtigkeit*).

Hồi tưởng sử học đại để này bày tỏ vô thể như là ý niệm đối nghịch với hiện vật trung thực, nghĩa là như sự phủ định hiện vật. Nhưng nếu vô thể trở thành một vấn đề nào đó, thì tương giao đối nghịch này không phải chỉ kinh nghiệm được một sự xác định rõ ràng hơn mà còn trước nhất đánh thức dậy sự đặt câu hỏi siêu hình học trung thực về hữu thể của hiện vật. Vô thể không còn là đối nghịch bất xác với hiện vật, nhưng nó khai lộ ra như là thuộc về hữu thể của hiện vật.

“Hữu thể thuần túy và vô thể thuần túy như vậy là một”. Câu nói này của Hegel (*Wissenschaft der*

Logik (Khoa học logic), quyển I, WWIII, t, 74) vẫn đúng. Hữu thể và vô thể thuộc về nhau, nhưng không phải vì cả hai chúng - nhìn từ ý niệm của Hegel về tư tưởng - tương đồng trong bất định tính và trực tiếp tính của chúng, nhưng vì chính hữu thể trong yếu tính của nó có tính cách hữu hạn và chỉ khai mở trong siêu việt tính của hiện thể được lưu giữ trong vô thể.

Nếu quả thực câu hỏi về hữu thể như là thể là câu hỏi bao quát của siêu hình học, thì câu hỏi về vô thể bày tỏ ra thuộc loại bao trùm toàn thể siêu hình học. Nhưng đồng thời câu hỏi về vô thể kinh qua toàn thể siêu hình học, vì nó ép đặt chúng ta trước vấn đề nguồn gốc của sự phủ định, nghĩa là trong nền tảng trước sự quyết định về sự thống trị hợp pháp của “luận lý học” trong siêu hình học.

Câu nói cổ xưa *ex nihilo nihil fit* khi đó hàm chứa một câu nói khác, câu nói mà liên hệ đến chính vấn đề hữu thể và được phát biểu: *nihilo omne ens qua ens fit*. Chỉ trong vô thể của hiện thể, hiện vật trong toàn thể tiến đến, theo khả tính riêng tư nhất của nó nghĩa là trong cách thể hữu hạn, với chính nó. Vậy trong phạm vi nào câu hỏi về vô thể, nếu nó là một câu hỏi siêu hình học, lôi kéo hiện thể tra vấn của chúng ta vào trong nó? Chúng ta biểu thị đặc điểm của hiện thể được kinh nghiệm bây giờ và ở đây của chúng ta như là được xác định một cách cốt yếu bởi khoa học. Nếu hiện thể được xác định như thế của chúng ta được đặt vào trong câu hỏi về vô thể thì nó phải trở nên khả vấn bởi câu hỏi này.

Hiện thể khoa học có được sự đơn giản và sự sắc bén trong sự nó một cách đặc biệt tương giao với chính hiện vật và độc nhất với hiện vật. Khoa học muốn ném bỏ vô thể với một cử chỉ cấp trên. Nhưng bây giờ trong câu hỏi về vô thể khai mở việc hiện thể khoa học này chỉ có thể có được nếu nó lưu ngụ từ trước trong lòng vô thể. Hiện thể chỉ được am hiểu trong cái mà nó là nếu nó không ném bỏ vô thể. Sự thần nhiên giả bộ và ưu thế của khoa học trở thành một trò cười nếu nó không nghiêm chỉnh chấp nhận vô thể. Chỉ vì vô thể khai mở, khoa học mới có thể lấy chính hiện vật làm đối tượng khảo cứu. Nếu khoa học hiện hữu từ siêu hình học, nó mới có thể không ngừng đạt được công việc chính yếu của nó, công việc này không nằm trong việc thu thập và sắp xếp các kiến thức nhưng trong việc khai lộ - bằng một hoàn thành luôn luôn mới mẻ - không gian của chân lý toàn diện của thiên nhiên và lịch sử.

Duy vì vô thể khai mở trong nền tảng của hiện thể, vẻ xa lạ hoàn toàn của hiện vật có thể xâm chiếm chúng ta. Chỉ nếu vẻ xa lạ của hiện vật áp đảo chúng ta, hiện vật mới đánh thức và lôi kéo sự ngạc nhiên về nó. Chỉ trên nền tảng của ngạc nhiên - nghĩa là của sự khai mở của vô thể - mới nảy sinh "Tại sao". Chỉ vì "Tại sao" xét như thế có thể có được, chúng ta mới có thể một cách nào đó tra vấn về nền tảng và đặt nền tảng. Chỉ vì chúng ta có thể tra vấn và đặt nền tảng, sứ mệnh của kẻ khảo cứu mới được trao tận tay cho hiện hữu của chúng ta.

Câu hỏi về vô thể đặt chính chúng ta - những kẻ tra vấn - vào trong câu hỏi. Nó là một câu hỏi siêu hình học.

Hiện thể con người chỉ có thể tương giao với hiện vật, nếu nó lưu giữ mình trong vô thể. Sự vượt qua hiện vật xảy ra trong yếu tính của hiện thể. Nhưng sự vượt qua này là chính siêu hình học. Điều đó hàm chứa: siêu hình học thuộc về “bản chất của con người”. Nó không là một ngành của triết học nhà trường mà cũng không phải là lĩnh vực của tưởng tượng độc đoán. Siêu hình học là biến tính nền tảng trong hiện thể. Nó là chính hiện thể. Vì chân lý của siêu hình học cư ngụ trong nền tảng sâu thẳm, nó có ngay nơi lân cận thân cận nhất khả tính - một khả tính thường trực rình mò - của lầm lỗi sâu xa nhất. Chính vì thế không có sự nghiêm xác nào của khoa học đạt tới sự nghiêm nghị của siêu hình học. Triết học không bao giờ có thể đo lường bằng mẫu mực của ý tưởng khoa học.

Nếu câu hỏi về vô thể, mà chúng ta vừa khai triển, thực sự cùng được chúng ta tra vấn, thì chúng đã không trình bày siêu hình học với chúng ta từ bên ngoài. Chúng ta cũng không đã chỉ “chuyển mình” vào trong nó. Chúng ta hoàn toàn không thể chuyển mình vào trong nó, vì chúng ta - trong phạm vi chúng ta hiện hữu - đã luôn luôn đứng ở trong nó. *Phusei gar, ô phile, enesti tis philosophia tê tou andros dianoiā* (Platon, *Phaidros* 279a). Trong phạm vi con người hiện hữu, triết lý xảy ra một cách nào đó. Triết học - cái mà chúng ta

gọi như thế - là sự “làm” siêu hình học “tiến bước”; trong siêu hình học này, triết học tiến tới chính nó và tới công việc minh nhiên của nó. Triết học chỉ tiến bước nhờ một bước nhảy riêng biệt của hiện hữu riêng tư vào trong những khả tính nền tảng của hiện thể trong toàn thể. Đối với bước nhảy vào này đây là điều quyết định: trước nhất sự đưa lại không gian cho hiện vật trong toàn thể; sau đến sự để mình thoát vào trong vô thể, nghĩa là sự thoát khỏi những thần tượng mà mọi người có và thường lẫn tránh; sau cùng sự để lác lư của tình trạng lơ lửng này, ngõ hầu sự lác lư đó thường trực đưa trở về câu hỏi nền tảng của siêu hình học, câu hỏi mà cưỡng chiếm chính vô thể: tại sao lại có hiện vật mà không có vô thể?

LỜI BẠT

Câu hỏi “Siêu hình học là gì?” vẫn là một câu hỏi. Lời bạt sau đây là một lời nói đầu căn nguyên hơn đối với kẻ trì ngự trong câu hỏi đó. Câu hỏi “Siêu hình học là gì?” tra vấn vượt qua siêu hình học. Nó phát xuất từ một tư tưởng đã dẫn mình vào con đường vượt qua siêu hình học. Các vượt qua như thế vẫn phải trong các giới hạn nào đó, một cách cốt yếu nói bằng ngôn ngữ của cái mà chúng giúp vượt qua; đó là một sự thể nằm trong yếu tính của chính các vượt qua đó. Hoàn cảnh đặc biệt, trong đó câu hỏi về yếu tính của siêu hình học được bàn luận, không được phép dẫn đến ý kiến rằng sự tra vấn này buộc phải phát xuất từ các khoa học. Cùng với các cách thể khác của hiện trình hiện vật và các loại khác của sự sản xuất hiện vật, khảo cứu hiện đại xâm nhập vào trong đường nét nền tảng của chân lý này: chân lý theo đó tất cả hiện vật được đánh dấu bởi ý-muốn-quy-ý-muốn (*Willen zum Willen*) mà tiền hình thức của nó “ý-muốn-quy-quyền-lực” (*Wille zur Macht*) đã bắt đầu xuất hiện: “Ý muốn”, xét như là đường nét nền tảng của hiện vật tính của hiện vật, là sự tương

đồng của hiện vật với thực thể thế nào mà thực hữu tính của thực thể được biến thành khả-tạo-tính vô điều kiện của sự khách quan hoá tổng quát. Khoa học hiện đại không phục vụ một mục đích chỉ được đặt ra cho nó, nó cũng không tìm kiếm một “chân lý tự tại”. Xét như là một cách thế của sự khách quan hoá hiện vật một cách có tính toán, nó là một điều kiện được đặt ra bởi chính ý-muốn-quy-ý-muốn, nhờ điều kiện đó ý-muốn-quy-ý-muốn bảo đảm được việc nó thống trị được yếu tính của nó. Tuy nhiên vì tất cả sự khách quan hoá hiện vật xảy ra trong việc trang bị và củng cố hiện vật và rút ra từ hiện vật đó các khả tính của sự tiến triển của nó, sự khách quan hoá trì ngự nơi hiện vật và đã lấy hiện vật làm hữu thể. Như thế, tất cả tương quan với hiện vật đã chứng nhận một nhận biết về hữu thể, nhưng đồng thời cũng chứng nhận một bất khả năng tự mình đứng trong quy luật của chân lý của nhận biết này. Chân lý là chân lý về hiện vật. Siêu hình học là lịch sử của chân lý này. Nó nói cho biết hiện vật là gì trong khi nó mang hiện vật tính của hiện vật lên thành ý niệm. Trong hiện vật tính của hiện vật siêu hình học suy tư hữu thể, tuy thế nó lại không thể, theo cách thế của tư tưởng của nó, suy tư về chân lý của hữu thể. Siêu hình học di động khắp nơi trong lĩnh vực của chân lý của hữu thể, chân lý mà đối với siêu hình học vẫn là nền tảng, không được nhận biết và không được đặt nền tảng. Nhưng giả sử rằng không những hiện vật bắt nguồn từ hữu thể, mà còn cả và còn một cách căn nguyên hơn nữa chính hữu thể an nghỉ

trong chân lý của nó và chân lý của hữu thể thể hiện yếu tính của nó ra như là hữu thể của chân lý, thì câu hỏi “siêu hình học trong nền tảng của nó là gì?” trở nên cần thiết. Tra vấn này phải suy tư một cách siêu hình học và đồng thời phải suy tư từ nền tảng của siêu hình học, nghĩa là không còn một cách siêu hình học nữa. Một tra vấn như thế trong một ý nghĩa chính yếu vẫn hàm hồ.

Mọi toan tính theo đuổi bước tiến của tư tưởng của giảng thuyết bởi đó sẽ đụng phải các khó khăn. Điều đó thì tốt. Sự tra vấn, nhờ đó, trở nên đích thực hơn. Mỗi câu hỏi được đặt ra phù hợp với sự việc đã là một nhíp cầu đưa tới giải đáp. Các giải đáp chính yếu luôn chỉ là bước cuối cùng của các câu hỏi. Nhưng bước này vẫn không có thể được hoàn thành nếu không có một chuỗi dài các bước đầu tiên và kế cận. Khả năng của giải đáp chính yếu được rút ra từ sự đứng-vào-trong (thế-đứng-nội-tại) của sự tra vấn. Giải đáp chính yếu chỉ là bắt đầu của một trách nhiệm. Trong trách nhiệm này tra vấn thức giấc một cách căn nguyên hơn. Cũng chính vì thế câu hỏi đích thực không bị huỷ bỏ bởi giải đáp đã được tìm thấy.

Có hai loại trở ngại cho sự thông hiểu giảng thuyết. Một loại sinh từ những bí nhiệm mà ẩn giấu mình trong lĩnh vực của cái được suy tưởng ở đây. Loại kia phát xuất từ sự thiếu khả năng, cũng thường từ sự không muốn suy tư. Trong lĩnh vực của sự tra vấn bằng con đường suy tư, đôi khi các ý nghĩ thoáng qua có thể đã giúp ích, nhất là các ý nghĩ

được suy xét thận trọng. Những lầm lẫn thô lậu cũng có kết quả nào đó, ngay cả khi chúng được thốt ra trong sự cuồng nộ của một tranh luận mù quáng. Sự phản tỉnh chỉ phải đưa tất cả trở về trong sự thanh thản của trầm tư kiên nhẫn.

Các ý nghĩ và lầm lẫn chủ yếu đối với giảng thuyết này có thể được thu thập vào ba điểm chính. Người ta nói:

1. Giảng thuyết đặt “vô thể” làm đối tượng duy nhất của siêu hình học. Nhưng vì vô thể là cái hư không thuần túy, tư tưởng này dẫn tới ý kiến rằng tất cả là hư vô, thể nào mà chúng không đáng chúng ta sống hay chết với chúng. Một “triết học về vô thể” là một “hư vô chủ nghĩa” hoàn thành.

2. Giảng thuyết nâng một tâm trạng lẻ loi và hơn nữa đau khổ - xao xuyến - lên hàng tâm trạng nền tảng độc nhất. Tuy nhiên vì xao xuyến là trạng thái tâm hồn của “lo lắng” và của nhút nhát, tư tưởng này chới bỏ thái độ tự tin của can đảm. Một “triết học về xao xuyến” làm tê liệt ý muốn hành động.

3. Giảng thuyết bày tỏ ý kiến chống lại “luận lý học”. Tuy nhiên vì trí năng chứa đựng các tiêu chuẩn của mọi tính toán và sắp xếp, tư tưởng này đem trao phó quyền phán đoán về chân lý cho tâm trạng tình cờ. Một “triết học về tình cảm đơn thuần” gây nguy hiểm cho tư tưởng “chính xác” và sự an toàn của hành động.

Lập trường đứng đắn đối với các luận cứ này phát xuất từ một suy tư thấu đáo mới mẻ về giảng thuyết. Chỉ cần xét xem vô thể, mà trong yếu tính của nó

rung cảm xao xuyến, có bị mức cạn trong một sự phủ định trống rỗng tất cả hiện vật không, hay cái mà không bao giờ và không ở đâu là một hiện vật bày tỏ ra như là cái khác biệt với tất cả hiện vật như là cái mà chúng ta gọi là hữu thể. Dù cho tất cả sự tìm kiếm khám phá ra hiện vật ở nơi nào và xa đến đâu đi nữa, chẳng nơi nào nó không tìm thấy hữu thể. Nó luôn luôn chỉ đạt tới hiện vật, vì từ trước nó, trong mục đích cốt nghĩa của nó, gắn liền với hiện vật. Tuy nhiên hữu thể không phải là một đặc tính đang là nơi hiện vật. Hữu thể không có thể được hiện trình và sản xuất một cách khách quan giống như hiện vật. Cái thuần túy khác với mọi hiện vật này là bất-hiện-vật. Nhưng vô thể này khai triển yếu tính của nó ra như là hữu thể. Chúng ta từ chối tư tưởng một cách quá hấp tấp nếu chúng ta trong một giải nghĩa giản tiện, xem vô thể như là hư không đơn thuần và đặt vô thể tương đương với cái thiếu yếu tính. Thay vì nhường bước cho sự vội vã như thế của một sáng trí trống rỗng và thay vì quăng bỏ tính cách hàm hồ đây bí nhiệm của vô thể, chúng ta cần phải trang bị cho chúng ta sự sẵn sàng độc nhất: sẵn sàng để kinh nghiệm trong vô thể lĩnh vực rộng rãi của cái mà đưa lại cho mọi hiện vật sự bảo đảm để chúng có thể là. Đó chính là hữu thể. Không có hữu thể mà yếu tính sâu thẳm nhưng chưa được khai triển ra của nó trao gửi cho chúng ta vô thể trong mỗi xao xuyến cốt yếu, mọi hiện vật vẫn ở trong sự thiếu hữu thể. Những sự thiếu hữu thể này lại không, xét như là sự bỏ rơi hữu thể, là một vô thể (hư vô) hư không, nếu quả thực

chân lý của hữu thể bao hàm sự thể hữu thể không bao giờ khai triển yếu tính của nó mà không có hiện vật và không bao giờ một hiện vật là mà không có hữu thể.

Xao xuyên trao tặng một kinh nghiệm về hữu thể như là cái khác với tất cả hiện vật, với điều kiện là chúng ta, bởi “xao xuyên”, trước xao xuyên nghĩa là trong “sự lo âu” đơn thuần của sợ hãi, không lẫn tránh trước tiếng nói vô âm đang rung động chúng ta trong nỗi hãi hùng của vực thẳm. Nếu quả thực chúng ta, khi nhắc nhở tới xao xuyên cốt yếu này, tự nó bỏ rơi bước đường của tư tưởng của giảng thuyết này, nếu chúng ta tách xao xuyên, xét như là một tâm trạng được gọi lên bởi tiếng nói đó, khỏi sự tương quan với vô thể, thì xao xuyên chỉ còn lại với chúng ta như là một “tình cảm” lẻ loi mà chúng ta có thể phân biệt và tách ra khỏi các tình cảm khác trong toàn bộ các trạng thái tâm hồn được biết đến của tâm lý học. Phù hợp với sự phân biệt rẻ tiền giữa “trên” và “dưới”, các tâm trạng được xếp thành các loại được tán tụng hay bị khinh miệt. Sự sẵn xuôi hăng say các “mẫu” và các “nghịch mẫu” của các “tình cảm”, các hạng và phó hạng của các “mẫu” này sẽ không bao giờ để con mỗi chạy thoát. Tuy nhiên khảo cứu nhân thể học về con người này vẫn luôn luôn ở bên ngoài khả tính đi vào bước đường tư tưởng của giảng thuyết; bởi vì giảng thuyết này suy tư từ sự chú tâm tới tiếng nói của hữu thể trong một rung cảm đến từ tiếng nói đó, rung cảm mà đòi hỏi con người (đáp lại) trong yếu

tính của nó, ngõ hầu con người học kinh nghiệm được hữu thể trong vô thể.

Sự sẵn sàng đón xao xuyên là tiếng *Vâng* dành cho sự khẩn khoản đòi hoàn thành sự đòi hỏi cao nhất mà chỉ yếu tính của con người mới đạt tới được. Độc nhất trong mọi hiện vật, con người kinh nghiệm được, khi được kêu gọi bởi tiếng nói của hữu thể, sự ngạc nhiên của mọi ngạc nhiên: *rằng* hiện vật là (*Dass Seiendes ist*). Bởi thế kẻ mà trong yếu tính của nó được gọi vào trong chân lý của hữu thể luôn luôn được rung cảm một cách cốt yếu. Sự can đảm trong sáng đối với sự xao xuyên cốt yếu bảo đảm cho khả tính đầy bí nhiệm của kinh nghiệm về hữu thể. Vì sự kinh hãi hiểu như là sự lo sợ trước hố thăm cư ngụ gần xao xuyên cốt yếu. Nó soi sáng và bao bọc nơi chốn này của yếu tính con người, trong lòng nơi chốn đó con người trú ngụ như ở nhà mình trong cái mà vẫn còn lại (*im Bleibenden*).

“Xao xuyên” trước xao xuyên, trái lại, có thể đi lạc xa đến nỗi mà nó không nhận ra những tương quan đơn giản trong yếu tính của xao xuyên. Mọi can đảm sẽ ra sao nếu nó không tìm thấy điểm tựa thường trực của nó trong kinh nghiệm về xao xuyên cốt yếu? Trong phạm vi chúng ta hạ thấp xao xuyên cốt yếu và mối tương quan được soi sáng trong xao xuyên đó giữa hữu thể và con người, chúng ta hạ thấp yếu tính của can đảm. Nhưng can đảm có thể nâng đỡ vô thể. Can đảm nhận biết trong hố thăm của lo sợ không gian khó có thể dẫm chân lên của hữu thể, một không gian mà chỉ từ sự sáng của nó

mỗi hiện vật trở về với cái mà nó là và có thể là. Giảng thuyết này không vun trồng một “triết học về xao xuyến”, cũng không tìm đưa lại cảm tưởng về một “triết học anh hùng”. Nó chỉ suy tư cái mà tư tưởng Tây phương ngay từ khởi thủy đã xuất hiện như là cái phải suy tư và tuy thế vẫn bị quên lãng: hữu thể. Nhưng hữu thể không phải là một sản phẩm của tư tưởng. Trái lại, tư tưởng cốt yếu là một biến cố của hữu thể.

Vì thế bây giờ câu hỏi mà khó phát biểu ra cũng trở nên cần thiết: tư tưởng đã đứng trong luật lệ của chân lý chưa nếu nó chỉ theo đuổi tư tưởng mà “luận lý học” hàm chứa trong các hình thức và quy tắc của nó? Tại sao giảng thuyết đặt tiếng “luận lý học” giữa ngoặc kép? Để cho biết rằng “luận lý học” chỉ là *một* giải nghĩa về yếu tính của tư tưởng, và chính là giải nghĩa mà đã dựa vào, như cái tên đó nói lên, kinh nghiệm về hữu thể đã được đạt tới trong tư tưởng Hy Lạp. Mỗi nghi ngờ đối với “luận lý học”, mà luận lý toán học có thể được xem như là một thoái hoá tự nhiên, nảy sinh từ tri thức về tư tưởng mà tìm thấy nguồn gốc của nó trong kinh nghiệm về chân lý của hữu thể, chứ không phải trong sự suy xét về đối tượng tính của hiện vật. Tư tưởng đích xác không bao giờ là tư tưởng nghiêm nghị nhất, nếu thực sự sự nghiêm nghị nhận được yếu tính của nó từ cách thể theo đó tri thức mỗi lúc luôn cố gắng duy trì mối tương quan với cốt tuỷ của hiện vật. Tư tưởng đích xác chỉ gắn bó vào sự tính toán với hiện vật và chỉ phục vụ hiện vật.

Mọi tính toán để cho cái có thể đếm được xuất hiện trong cái được đếm ngõ hầu sử dụng nó trong sự đếm kế tiếp. Sự tính toán không để xuất hiện cái gì khác hơn là cái có thể đếm được. Mỗi vật chỉ là cái mà sự tính toán đếm. Cái mỗi lúc được đếm bảo đảm bước tiến của sự đếm. Sự đếm này tiêu thụ một cách liên tiếp các số đếm và chính nó là một tự tiêu dùng liên tục. Sự thực hiện sự tính toán với hiện vật có giá trị như là cất nghĩa hữu thể của hiện vật đó. Trước hết sự tính toán sử dụng mọi hiện vật như là cái có thể đếm được và tiêu thụ cái được đếm cho sự đếm. Sự sử dụng bằng cách tiêu thụ hiện vật này khai mở đặc tính tiêu dùng của sự tính toán. Chỉ vì số đếm có thể tiến đến vô hạn và như thế không phân biệt theo chiều lớn hay nhỏ, yếu tính tiêu dùng của sự tính toán có thể ẩn giấu đi sau các sản phẩm của nó và cấp cho tư tưởng tính toán dáng vẻ của sản xuất tính, trong khi, ngay nơi ý tưởng ban đầu và không phải chỉ nơi các kết quả sau này, nó đã chỉ đặt giá trị cho mọi hiện vật trong hình thức của cái có thể được thêm vào và bị tiêu dùng. Tư tưởng tính toán tự bắt buộc chính mình trong sự bắt buộc phải làm chủ tất cả nhờ sự hợp lý của tiến trình hành động của nó. Nó không thể hồ nghi rằng tất cả cái có thể tính toán của sự tính toán, trước tổng số và tích số được tính toán bởi sự tính toán này, đã là một toàn thể mà nhất tính thật ra thuộc về cái không thể tính toán, và cái không thể tính toán này và sự xa vắng của nó thoát khỏi bàn tay của sự tính toán. Tuy nhiên cái mà-khắp nơi và luôn luôn - từ trước đã khép kín

mình trước đòi hỏi của tính toán và mặc dù thế đã luôn luôn, trong tình trạng bất tri thức đầy bí nhiệm, ở gần con người hơn là mọi hiện vật mà nơi đó con người tổ chức đời sống là mọi hiện vật mà nơi đó con người tổ chức đời sống và sắp đặt chương trình, có thể thỉnh thoảng làm rung cảm yếu tính của con người trong một tư tưởng mà chân lý của nó không một “luận lý học” nào có thể chứa đựng. Tư tưởng mà các tư tưởng của nó không những không tính toán mà còn tuyệt đối được xác định từ cái khác với hiện vật được gọi là tư tưởng chính yếu. Thay vì tính toán với hiện vật bằng hiện vật, nó tan biến trong hữu thể vì chân lý của hữu thể. Tư tưởng này đáp lại sự đòi hỏi của hữu thể, khi con người trao phó yếu tính lịch sử của nó cho cái đơn giản của sự cần thiết độc nhất mà không cưỡng bách, trong khi nó bắt buộc, nhưng tạo dựng sự khẩn cấp mà được hoàn thành trong sự tự do của lễ vật. Khẩn cấp là việc chân lý của hữu thể phải được bảo toàn dù điều gì có thể xảy ra với con người và mọi hiện vật đi nữa. Lễ vật là tặng vật phung phí - một tặng vật thoát mọi bắt buộc vì phát xuất từ hố thẳm của sự tự do - của yếu tính con người trong sự bảo vệ chân lý của hữu thể cho hiện vật. Trong lễ vật xảy ra lời cảm ơn tiềm ẩn, một lời cảm ơn duy nhất tôn kính ân sủng và ân sủng này chính là sự thể hữu thể chuyển đạt mình cho yếu tính của con người bằng con đường tư tưởng, để con người trong tương quan với hữu thể, dám nhận công việc canh gác hữu thể. Tư tưởng nguyên thủy là tiếng vang của ân huệ của hữu thể, trong ân huệ đó điều

độc nhất được soi sáng và có thể xảy ra: rằng hiện vật là. Tiếng vang này là câu trả lời của con người cho lời nói của tiếng nói vô âm của hữu thể. Câu trả lời của tư tưởng là căn nguyên của lời nói của con người, một lời nói duy nhất làm nảy sinh ngôn ngữ hiểu như là sự phát âm của lời nói thành các tiếng. Nếu một tư tưởng tiềm ẩn không ở trong nền tảng chính yếu của con người lịch sử, thì con người không bao giờ có thể tạ ân, giả sử rằng trong mọi suy tưởng và mọi tạ ân phải có một tư tưởng mà một cách nguyên thủy suy tư về chân lý của hữu thể. Nhưng làm thế nào một nhân loại có thể đã có lần gặp gỡ lời tạ ân căn nguyên một cách khác, nếu ân huệ của hữu thể, qua mối tương quan mở ra với chính mình, ứng chuẩn cho con người về quý phái của sự nghèo túng mà trong đó sự tự do của lễ vật cất giấu kho tàng của yếu tính của nó? Lễ vật là khởi điểm của hiện vật đang trên đường tiến tới sự bảo vệ ân huệ của hữu thể. Chắc chắn lễ vật có thể được chuẩn bị và giúp đỡ bởi những công việc và những thực hiện nơi hiện vật, nhưng nó không được hoàn thành bởi chúng. Sự hoàn thành của nó bắt nguồn từ sự đứng ở bên trong mà từ đó mỗi con người lịch sử khi hành động - cả tư tưởng chính yếu cũng là một hành động - bảo vệ sự hiện hữu đã thủ đắc được cho sự bảo vệ phẩm cách của hữu thể. Sự đứng ở bên trong này là sự bình tâm mà không bận tâm lo lắng về sự chuẩn bị tiềm ẩn cho yếu tính ly biệt (*abschiedliche Wesen*) của mọi lễ vật. Lễ vật ở tại nhà mình trong yếu tính của biến cố này: hữu thể đòi hỏi con người cho chân lý của hữu thể.

Chính vì thế lẽ vật không tha thứ mọi tính toán nào mà bởi đó mỗi lần chỉ có một lợi lộc hay mất mát bị khấu trừ, cho dù mục đích thấp hay cao. Sự khấu trừ như thế làm thay đổi yếu tính của lẽ vật. Sự đam mê theo đuổi các mục đích làm rối loạn sự trong sáng của nỗi sợ hãi sẵn sàng xao xuyến của sự can đảm đáng hiển lẽ vật, một can đảm mà đã đạt tới miền lân cận của cái không thể phá huỷ được (*die Nachbarschaft zum Unzerstoerbaren*).

Tư tưởng về hữu thể không tìm kiếm một điểm tựa nơi hiện vật. Tư tưởng chính yếu chú ý tới những dấu hiệu chậm chạp của cái không thể tính toán được và nhận biết trong cái này sự đến xa xưa lắm của cái không thể tránh được. Tư tưởng lưu tâm tới chân lý của hữu thể và giúp đỡ hữu thể của chân lý đến nỗi mà nó tìm thấy nơi cư ngụ của nó trong nhân loại lịch sử. Sự giúp đỡ này không đưa đến những kết quả, vì nó không cần có hiệu quả. Tư tưởng chính yếu, với tư cách là sự đứng-vào-trong đơn giản, phục vụ ở trong hiện hữu (*Dasein*), trong phạm vi nơi hiện hữu này, hiện hữu mà tư tưởng không thể sắp đặt hay ngay cả chỉ biết tới, cái giống như tư tưởng đó cháy sáng lên.

Tư tưởng, vâng theo tiếng nói của hữu thể, tìm kiếm lời nói mà từ đó chân lý của hữu thể tiến tới ngôn ngữ. Chỉ khi ngôn ngữ của con người lịch sử nảy sinh từ lời nói, nó mới ngay thẳng. Nhưng nếu nó ngay thẳng, thì sự bảo vệ tiếng nói vô âm của những nguồn gốc ẩn giấu báo hiệu ra với nó. Tư tưởng về hữu thể canh gác lời nói và khi canh gác

như thế nó hoàn thành sứ mạng của nó. Nó là sự ưu tư về việc sử dụng ngôn ngữ. Sự nói của tư tưởng gia đến từ sự cảm nín đã được canh gác từ lâu và từ sự làm trong sáng một cách cẩn thận lĩnh vực được soi sáng trong sự cảm nín đó. Sự gọi tên của thi nhân cũng phát xuất từ nguồn gốc giống như thế. Tuy nhiên cái giống như chỉ giống như xét như là cái khác với; nếu làm thơ và suy tưởng một cách thuần túy nhất thì giống nhau trong việc chăm sóc lời nói, chúng đồng thời một cách xa xôi nhất phân cách nhau trong yếu tính của chúng. Tư tưởng gia nói lên hữu thể. Thi nhân gọi tên cái linh thiêng. Còn việc làm thế nào, được suy tư từ yếu tính của hữu thể, làm thơ và tạ ân và suy tưởng quy chiếu về nhau và đồng thời phân biệt nhau, ở đây chúng ta không bàn đến. Có thể là tạ ân và làm thơ bắt nguồn một cách khác nhau từ suy tưởng nguyên thủy mà chúng sử dụng, tuy nhiên chúng đối với mình không thể là một suy tưởng.

Chắc chắn người ta biết nhiều về sự tương giao giữa triết học và thi ca. Nhưng chúng ta không biết gì về song thoại giữa thi nhân và tư tưởng gia, những người mà “cư ngụ gần nhau trên những đỉnh núi tách xa nhau nhất”.

Một trong những nơi ở chính yếu của sự cảm nín là sự xao xuyến hiểu như là sự kinh hãi mà trong đó hố thẳm của vô thể làm rung cảm con người. Vô thể xét như là cái khác với hiện vật là khăn che của hữu thể. Trong hữu thể một cách nguyên thủy tất cả sứ mệnh của hiện vật đã được hoàn thành.

Bài thơ cuối cùng của thi sĩ cuối cùng trong văn hóa Hy Lạp nguyên thủy, *Oedipus ở Kolonos* của Sophokles, chấm dứt với một lời nói mà, một cách ngời sáng, quay trở về với lịch sử dân tộc này và bảo tồn sự xâm nhập của ẩn giấu của dân tộc này vào trong chân lý không được nhận biết của hữu thể:

all apopaute epi pleiô

thrênon egeirete

pantôs gar echei tade kuros.

Nhưng bây giờ hãy ngừng lại, và mai hậu đừng bao giờ đánh thức dậy lời than phiền; vì khắp nơi cái xảy tới bảo vệ bên cạnh mình một quyết định của sự hoàn thành.

THƯ VỀ NHÂN BẢN CHỦ NGHĨA

TRẦN XUÂN KIÊM *dịch*

In theo bản in của Tân An, Sài Gòn, Việt Nam;
Xuất bản lần thứ nhất 11/1974

Bản dịch, căn cứ vào ba văn bản:

1) Bản Đức ngữ *Über den Humanismus*, n.x.b. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1968.

2) Bản dịch Pháp ngữ của Roger Munier, in trong *Questions III*, n.x.b. Gallimard, 1966.

3) Bản dịch Anh ngữ của Edgar Lohner, in trong *Philosophy in the Twentieth Century*, v.III, n.x.b. Random House, 1962.

KHAI LỘ

Lộ trình tư tưởng Heidegger là một nỗ lực cốt yếu để suy tư đến cái phần chưa-được-suy-tư trong truyền thống siêu thể học Tây phương từ thời Platon và Aristote đến nay. Cõi miền chưa-được-suy-tư ấy là Tính thể (Sein) và Lai tính hay Lai thể (Ereignis) của Tính thể.

Lộ trình ấy là một con đường nhằm thể nghiệm một số những kinh nghiệm uyên nguyên của tư tưởng để khai mở lại một khởi đầu chân chính cho sinh hoạt triết lý. Đó là một con đường đang tự hình thành và tự phóng vượt, một con đường lưu lãng vu vơ, im lặng băng qua những náo động của những trào lưu triết lý hiện đại: một nẻo đường rừng (Holwege), như chính tác giả đã có phen gọi thế.

Thể nghiệm một kinh nghiệm tư tưởng mới: đấy là nguyên do tất cả tính cách khúc mắc trong văn từ và suy niệm của Heidegger. Kinh nghiệm mới ấy là kinh nghiệm về Tính thể và về Tính thể như là Lai tính (Sein als Ereignis). Kinh nghiệm mới ấy - đối tượng tính yếu của tư tưởng - đã được hé thấy trong buổi bình minh của tư tưởng Hy Lạp, nhưng rồi sau đấy lại bị rơi vào quên lãng trong suốt 2.500 năm, do một định mệnh kỳ dị của dòng lịch sử Tây phương.

Đánh thức con người hiện đại để chuyển hướng suy niệm từ Vật hiện thể (Seiende) sang trầm tư về Tính thể (Sein)

trong phương trời của sự dị biệt tính thể, rồi suy tư chính sự dị biệt ấy để khước từ nó: đấy quả là một công tác khó khăn, nhất là khi tư tưởng vẫn phải vận chuyển giữa dòng ngôn ngữ biểu tượng của truyền thống mà nó muốn vượt chuyển. Trong số những tác phẩm thể hiện công tác trên, Thư Về Nhân Bản Chủ Nghĩa có một vị trí đặc biệt do ở tính cách thời tượng của vấn đề mà nó đề cập.

Thư về nhân bản chủ nghĩa là một lá thư dài của Heidegger gởi cho triết gia Pháp Jean Beaufret vào mùa thu năm 1946, nhằm giải minh một số những câu hỏi do Jean Beaufret đặt ra trong một lá thư trước. Đây là các câu hỏi: 1) Làm thế nào tái ban cho chủ nghĩa nhân bản một ý nghĩa? 2) Tương quan giữa một khoa tính thể học (Ontologie) với một khoa đức lý học (Ethik) khả hữu được quan niệm như thế nào? 3) Làm thế nào để cứu vãn yếu tố phiêu lưu vốn được cứu mang trong mọi công cuộc sưu tầm, song không vì thế mà biến triết học thành một phiêu lưu lãng đãng?

Xét về niên biểu, thi bức thư nằm giữa cuốn Erläuterungen zu Hoelderlins Dichtung (Giải minh thơ Hoelderlin) in năm 1944, và tập Holwege (Lâm đạo hay Đường đi trong rừng) ấn hành năm 1950, nghĩa là nằm vào giai đoạn mà phần lớn những tác phẩm chủ yếu của tư tưởng Heidegger đã trở thành quen thuộc với độc giả. Vì lẽ đó, mặc dầu tiêu đề bức thư là vấn đề nhân bản chủ nghĩa, song tất cả nội dung bức thư đã dàn trải bao quát tất cả những chủ điểm suy tư căn bản của triết gia.

Có thể nói, theo một nghĩa nào đó, Thư về nhân bản chủ nghĩa là bản tóm lược cô đọng nhất của Heidegger về chính lộ trình tư tưởng của mình. Ta không thể lĩnh hội trọn vẹn những gì được bày tỏ trong bức thư, nếu như trước đó, đã không bước đi trên con đường tư tưởng của tác giả. Ngược lại, bức thư cùng với phần Nhập đề cuốn Was ist Metaphysik?

(Siêu thể học là gì?) vẫn được xem là phần dẫn nhập thích hợp vào phương trời tư tưởng của Sein und Zeit (Tính thể và Thời thể).

Bức thư còn được nhắc nhở nhiều trong giới nghiên cứu, vì lần đầu tiên, đã chính thức đề cập đến khúc quanh hay sự chuyển đảo (Kehre) trên lộ trình tư tưởng của tác giả, dẫn đến tranh luận của triết học giới về vấn đề có hai Heidegger hay chỉ có một Heidegger trên một lộ trình như nhất. Hơn mười lăm năm sau, năm 1962, trong bài diễn thuyết Zeit und Sein (Thời thể và Tính thể), nêu lên sứ mệnh vượt bỏ cả sự vượt bỏ siêu thể học để đưa tư tưởng an định trong sự buông xả an nhiên (Gelassenheit), nhằm nói lên Tính thể (Ereignis), Heidegger cũng lại nhắc đến một lời phân định trong lá thư về một câu tính yếu của Parménide. Bức thư còn là đối tượng cho một nghiên cứu và bình giải của Max Müller, mà phần cốt yếu được trình bày trong cuốn Khủng hoảng của Siêu thể học: Tình trạng triết học thế kỷ XX.

Bằng vào sự cô đọng phong phú của bức thư và giới hạn sẵn có của phần khai lộ, chúng tôi không có tham vọng đưa ra một bình giải toàn diện về nội dung bức thư, mà chỉ nhằm nêu lên một vài yếu điểm khá dễ giúp người đọc có thể theo dõi được vận hành tư tưởng của tác giả.

Trước khi giải đáp câu hỏi thứ nhất: "Làm thế nào tái ban cho chủ nghĩa nhân bản một ý nghĩa?", Heidegger giải minh thể tính đích thực của Hành động, nêu lên tố chất của Tư tưởng và vạch rõ thể tính của Ngôn ngữ: thể tính đích thực của hành động không phải là hiệu năng mà là sự tự thành viên mãn, tố chất nuôi dưỡng Tư tưởng là Tính thể, và Ngôn ngữ là Ngôi nhà an cư của Tính thể. Tất cả những xác quyết trên liên hệ thế nào đến vấn đề chủ nghĩa nhân bản là vấn đề đang được thảo luận?

Chủ nghĩa nhân bản lấy con người (nhân) làm nền tảng (bản). Muốn thế, chủ nghĩa nhân bản phải lập ước trên một quan niệm về thể tính tính yếu (Wesen) của con người. Vấn đề nhân bản, do đấy, là vấn đề về thể tính con người. Thể tính ấy khi thành tựu viên mãn sẽ làm cho con người là con người trọn vẹn, con người nhân tính homo humanus, chứ không phải con người vật tính homo animalis hay con người man dã homo barbarus.

Tư tưởng truyền thống từ chủ nghĩa Hy Lạp hậu thời, qua Descartes, Kant, Hegel, Marx, và các triết gia Kitô giáo, đã thất bại trong việc thiết định một chủ nghĩa nhân bản chính thực, vì quan niệm cốt yếu về thể tính con người hay nhân tính (humanitas) của họ đã dựa trên một giải thích sai lệch về nhiên giới, về lịch sử, về thế giới, về nền tảng của thế giới, nghĩa là về vật hiện thể trong toàn thể. Giải thích sai lệch ấy xem con người là con vật có lý tính, animal rationale, là con người xã hội, là con của Thiên Chúa, nghĩa là được giới hạn trong tương quan với thần tính... Tất cả những giải thích nói trên đều là những khuôn mặt khác nhau của cùng một dòng sinh mệnh lệch hướng: sinh mệnh siêu thể học Tây phương.

Siêu thể học Tây phương đã không thể suy tư triệt để được chủ nghĩa nhân bản, do ở một sự quên lãng tự căn cơ - sự lãng quên chân lý Tính thể - thì ngày hôm nay, Tư tưởng uyên nguyên phải có sứ mệnh phục hồi lại giá trị của nhân bản chủ nghĩa trong viễn tượng sự phục hoạt chân lý Tính thể. Siêu thể học ấy đã thất bại vì đã chỉ suy tư con người như vật hiện thể, như một chủ thể đương đầu với đối vật là thế giới. Tư tưởng ngày nay là suy tư con người trên bình diện Tính thể (Heidegger gọi con người là hiện tính thể: Dasein) để thâm nhập vào tận thể tính tính yếu của con người: thể tính con người là ở nơi xuất thể tính (Ek-sistenz) của con người;

trong xuất thế tính ấy, con người tức là hiện tính thể (Dasein) được phối kết tương liên với Tính thể (Sein).

Tư tưởng thành tựu mối tương quan giữa Tính thể và thể tính con người như thế, nên Tư tưởng chiếm một vị thế rất đặc biệt trong suy niệm của Heidegger. Tư tưởng (Denken) là Tư tưởng về của Tính thể, nên còn được gọi dưới tên Niệm Tưởng hay Tính tưởng (Andenken), nghĩa là một Tư tưởng hồi niệm và được triệu vời kêu gọi bởi Tính thể. Vì thế, trong Sein und Zeit, nếu Heidegger đã dùng chữ Dasein (hiện tính thể) để chỉ con người, thì sang đến cuốn Was ist Metaphysik?, tác phẩm được một số học giả xem là đánh dấu giai đoạn rẽ ngoặt (Kehre) trong lộ trình tư tưởng Heidegger, Heidegger đã xem thể tính con người là tư tưởng và ông còn gọi con người là "Kẻ tư tưởng". Tư tưởng được hiểu như thế không thuộc lãnh vực lý thuyết lẫn thực hành như lối tư tưởng biểu tượng của truyền thống thường quen quan niệm. Tư tưởng đó vượt chuyển cả theoria (lý thuyết) lẫn praxiss (thực hành) vì nó là cách thái uyên nguyên của con người để canh giữ chân lý và cư ngụ trần gian. Như vậy, Tư tưởng uyên nguyên ấy sẽ nhập thân trong mọi lãnh vực, từ hoạt động chính trị đến tác phẩm nghệ thuật, từ thi ngữ của các thi gia đến ngữ ngôn của các nhà tư tưởng.

Tư tưởng uyên nguyên nhằm đến chân lý Tính thể ấy sẽ phổ hiện bằng Ngôn ngữ. Ngôn ngữ đây là Ngôn ngữ uyên nguyên, cái được nói lên cả trong ngôn ngữ lẫn sự im lặng. Ngôn ngữ là một cách thái đặc biệt trong số những cách thái canh giữ và lưu trì chân lý. Trong Holwege (Lâm Đạo), Heidegger quả quyết rằng tất cả những cách thái khác để sản xuất ra chân lý và thế giới đều không thể hiện được nếu không có Ngôn ngữ. Vấn đề Ngôn ngữ được đề cập ở đây, không phải là một vấn đề phụ thuộc. Nó chính là vấn đề chân lý Tính thể và thế giới. Nó giúp ta lĩnh hội

chân lý đã được sản sinh như thế nào, được lưu trì canh giữ như thế nào, và đồng thời, con người cư ngụ trên thế giới ra sao.

Do đó, trong trang đầu, liền sau khi định vị biệt tính của Tư tưởng, Heidegger đưa ra lời xác quyết: Ngôn ngữ là Ngôi nhà an cư của Tinh thể, trong đó con người cư ngụ. Ngôn ngữ ở đây không là dụng cụ diễn đạt của con người, mà là dấu hiệu chỉ trở đến kinh nghiệm tinh yếu nhất: kinh nghiệm về Tinh thể. Sau là trong cuốn Unterwegs zur Sprache (Lộ trình hướng về Ngôn ngữ), Heidegger sẽ nói rõ hơn là không phải ngôn ngữ thuộc về con người, mà trái lại con người thuộc về Ngôn ngữ. Trong cuốn Was heisst Denken? (Sao gọi là tư tưởng?), Heidegger còn gọi con người là Trò chơi của Ngôn ngữ, theo nghĩa con người không phát minh ra Ngôn ngữ mà con người cư ngụ trong Ngôn ngữ, trong Logos sơ nguyên.

Logos sơ nguyên là nơi đan kết mối liên hệ giữa Tư tưởng, Tinh thể, và Con người. Thế mà hiện thể "hòa điệu" hay hiện thể "tương ứng xứng hợp với Logos" lại là chính thể tính của tinh yếu, của philein (ngữ nguyên của chữ philosophia mà sau này ta dịch là triết lý), như Héraclite đã bày tỏ, qua sự phân tích của Heidegger trong cuốn Was ist das-die Philosophie? (Triết lý là gì?). Tinh yếu này, cũng như Tư tưởng, cũng có thể làm dần bày phơi mở một cái gì đó trong nguyên lai chân thực của nó, nghĩa là làm cho nó hiện thể, thế nên "tiềm năng yêu thương" này làm cho Tinh thể có khả năng tư tưởng, hay nói thế khác, làm cho Tư tưởng thành khả hữu. Vì thế, Heidegger mới kết luận: "Trong khao khát yêu thương của nó, Tinh thể có tiềm năng đối với Tư tưởng và do đó, đối với thể tính của con người, nghĩa là có tiềm năng đối với mối tương quan giữa con người và Tinh thể".

Tình yêu ở đây là tình yêu chính thực, ước muốn chính Tính thể, và muốn cho vạn vật vạn sự được hiện tính như chúng là thể, nên Tình yêu ấy vượt quá khỏi phạm vi chủ quan, vượt quá khỏi lãnh vực liên chủ tính, tức là vượt quá sự phân ly chủ thể - đối thể. Đây là tình yêu mà thánh Augustin muốn nói đến trong tiêu lệnh "Ama et fac quod vis: hãy yêu đi, rồi làm bất cứ điều gì anh muốn". Đây cũng là tình yêu trong ý nghĩ thánh Thomas khi ngài bảo rằng "tình yêu là hình thức của tất cả mọi đức hạnh". Và đối với những ai am hiểu tư tưởng Phật giáo, quan điểm này rất gần gũi với quan niệm về Từ bi (Karuna) và Trí huệ (Prajna) trên lộ trình tự thực hiện của bậc Bồ tát. Heidegger đã có dịp đề cập đến tình yêu chính thực ước muốn Tính thể này trong khi giải minh bài thơ Andenken của Hoelderlin.

Để trả lời câu hỏi thứ hai, tức minh định tương quan giữa một khoa tính thể học (Ontologie) và một khoa đức lý học (Ethik) khả hữu, Heidegger cũng sử dụng cùng phương cách lập vấn, tức là truy vấn thẳng vào thể tính tính yếu của tính thể học và đức lý học. Lập vấn như vậy thì mới thấy rằng những gì được chỉ định dưới hai hạn từ đó không còn tương hợp và giao hội với Tư tưởng suy tư chân lý Tính thể. Sự phân chia thành từng bộ môn riêng biệt như tính thể học (Ontologie), đức lý học (Ethik), vân vân, chỉ xảy ra khi Tư tưởng đã suy đổi, nghĩa là đã rơi vào sự lãng quên Tính thể từ thời Platon và Aristote. Khi đó, tính thể học thay vì là khoa học về tính thể thì lại biến thành khoa nghiên cứu vật hiên thể, đức lý học thay vì là khoa nghiên cứu về lý thể (logos) của đức hạnh lại biến thành khoa luận lý về phong tục. Nói theo cách dùng hiện nay, ta có thể bảo là trong sự lãng quên Tính thể, khoa tính thể học đã biến thành khoa hữu thể học, và khoa đức lý đã biến thành khoa đạo đức

học. Đạo đức học thuần lý hay khách quan thất bại vì đã thu giảm sinh hoạt trào vọt đa diện của con người vào những quy điều tĩnh động, trừu tượng. Đạo đức học chủ quan hay đạo đức học của "hoàn cảnh" (Sartre) cũng thất bại vì đã chỉ quan niệm hành động con người theo những hạn từ của duy có chủ thể. Cả hai nền đạo đức học đó đều suy tư con người trong khuôn khổ của sự phân ly chủ thể - đối thể, khi nó nhắm đến con người như một con vật có lý tính. Con người ở đây chỉ là con người vật tính, homo animalis, chứ chưa là con người nhân tính homo humanus, vì thể tính tính yếu của con người đã bị quên lãng không được suy tư đến.

Thể tính của đức lý học (Ethik) là gì? Ethik xuất phát từ chữ Hy Lạp Ethos, và thể tính của khoa học này cô đọng trong câu sau đây của Héraclite "ethos anthropo daimon", được Heidegger giảng dịch thành: "bao lâu còn là con người, thời con người còn cư lưu trong tính chất cận kề gần gũi của thần linh". Do đó, theo Heidegger, nếu tùy hợp với ý nghĩa nền tảng của chữ ethos, hạn từ Ethik (đức lý học) chỉ thị rằng ngành học này suy tư đến sự lưu trú của con người, thời người ta có thể bảo rằng "cái Tư tưởng suy tư đến chân lý Tính thể như là tố chất uyên nguyên của con người xét như con người là xuất tính thể, - Tư tưởng ấy đã là đức lý học uyên nguyên". Tư tưởng này, nơi cuốn Sein und Zeit, Heidegger gọi nó là khoa tính thể học nền tảng hay tính thể học căn nguyên (Fundamentalontologie) để phân biệt với các khoa "tính thể học" của truyền thống kể cả của Kant.

Sự phân tích về ý nghĩa căn bản của khoa đức lý học trên đây, cho phép ta có được khai vực thích hợp để đặt lại vấn đề Thần linh và Linh thể, trong sự thiếu vắng hay khuất mặt của Thượng đế (der Fehl Gottes) của thời đại

hôm nay. Nó cũng cho phép ta linh hội được tại sao về sau này, Heidegger gọi thế giới là das Geviert (thế giới tứ trụ) gồm Trời, Đất, Thần và Người kết thành một nhất thể duy nhất. Quan niệm ấy mở ra những thông lộ đưa đến vấn đề căn-nguyên của khoa thần học, vì nó cho phép ta truy vấn: "Thượng đế là gì?" thay vì vội vã giải đáp "Thượng đế là ai?". Quan niệm này cũng không xa với quan niệm của Đông phương là mấy.

Sau hết, để trả lời câu hỏi thứ ba: "Làm thế nào để cứu vãn yếu tố phiêu lưu vốn được cứu mang trong mọi công cuộc suy tâm, song không vì thế mà biến triết học thành một cuộc phiêu lưu lãng đãng?" Heidegger khẳng nhận: Tư tưởng chính là một cuộc phiêu lưu, và Tư tưởng còn thường xuyên sống trong hiểm họa tối thượng. Hiểm họa tối thượng ấy là: đánh liều trong sự phân tranh để nói lên Như thế (das Selbe). Nói lên Như thế, là sứ mệnh của Tư tưởng, là sứ mệnh của những tư tưởng gia tinh yếu. "Mỗi một tư tưởng gia đều chỉ suy tư đến một tư tưởng duy nhất (...) Tư tưởng gia chỉ cần đến một tư tưởng duy nhất mà thôi. Và nổi khó khăn đối với tư tưởng gia, ấy là lưu trì gìn giữ cái tư tưởng duy nhất, độc nhất đó, như cái đối với ông ta là điều duy nhất ông phải suy tư đến: ấy là suy tư cái Độc nhất thể và cái Như thế đó, và nói năng thích đáng về cái Như thế ấy". (Was heisst Denken?: Sao gọi là Tư tưởng?). Một Tư tưởng như thế, hiển nhiên không phải là triết học hay siêu thể học nữa, vì nó suy tư một cách uyên nguyên hơn. Nó sẽ thu kết vào một mục tiêu duy nhất: suy tư con người trong chân lý tính thể, một mục tiêu vừa gần gũi nhưng cũng vừa xa xôi miên viễn, vừa đơn sơ nhưng cũng vừa phức tạp vô ngần: "Tư tưởng sẽ đi xuống trong sự nghèo hèn của thể tính tạm thời của Tư tưởng. Tư tưởng sẽ kết tập ngôn ngữ lại để nói lên cái lời

đơn giản. Như thế, Ngôn ngữ sẽ là Ngôn ngữ của Tính thể, cũng như những đám mây phiêu lãng là những đám mây phiêu lãng của bầu trời. Do Lời của nó, Tư tưởng sẽ vạch ra trong Ngôn ngữ những luống cày vô ẩn tích, những luống cày còn mờ nhạt dấu tích hơn là những luống cày mà người nông dân kia đào xới khi chạm rãi băng qua cánh đồng".

TRẦN XUÂN KIÊM

Vạn Hạnh, 1972

THƯ VỀ NHÂN BẢN CHỦ NGHĨA

Chúng ta vẫn còn chưa suy tư cho đủ rốt ráo quyết liệt về thể tính của động hành (*Handeln*)⁽¹⁾. Ta chỉ biết động hành như là sự sản xuất ra một hậu quả. Thực tại tính của hậu quả đó được thẩm định tùy theo ích dụng nó mang đến. Nhưng thể tính của hành động là tự thành. Tự thành có nghĩa là: dấn trải một sự vật trong sự viên mãn của thể tính của nó, đạt đến sự viên mãn này, *producere*. Vậy chỉ có thể được thành tự đúng nghĩa, những gì đã hiện thể. Thế nhưng, cái "hiện thể" trước nhất, chính là Tính thể. Tư tưởng thành tự mỗi tương quan giữa Tính thể (*Sein*) và Thể tính (*Wesen*) của con người. Tư tưởng không tự mình kiến tạo hay sản xuất nên mỗi tương quan vừa nói. Tư tưởng chỉ diễn bày mỗi tương quan ấy với Tính thể, như cái được Tính thể quy hồi dâng tặng cho chính Tư tưởng. Quà tặng đó hệ tại ở chỗ: trong Tư tưởng, Tính thể đi đến với ngôn ngữ. Ngôn ngữ là Mái nhà an cư của Tính thể. Trong chốn an cư này, con người cư ngụ. Tư tưởng gia và

⁽¹⁾ *Handeln*: động hành; *Tun*: tác hành; *Machen*: sản hành.

thì nhân là những kẻ canh giữ nơi chốn an cư này. Sự canh giữ của họ là sự thành tựu tính chất khai mở (*Offenbarkeit*) của Tính thể, với tư cách là: do ngôn ngữ của họ, họ mang đến cho ngôn ngữ tính chất khai mở nói trên, và bảo trì tính chất đó trong ngôn ngữ. Thoạt tiên, Tư tưởng không được thăng cấp thành hành động chỉ do sự kiện là có một hậu quả phát sinh từ tư tưởng hoặc tư tưởng được áp dụng vào một cái gì đó. Tư tưởng hành động với tư cách là Tư tưởng tư tưởng. Hành động này có lẽ là hành động đơn giản nhất, đồng thời cũng cao tuyệt nhất, vì nó liên hệ đến tương quan giữa Tính thể với con người. Thế nhưng, mọi hiệu năng thiết thực đều nằm trong Tính thể, và từ Tính thể, đi đến Vật hiện thể (*das Seiende*). Trái lại, Tư tưởng tự để cho mình được triệu vời kêu gọi bởi Tính thể để nói lên chân lý của Tính thể. Tư tưởng thành tựu sự phóng tâm buông thả đó. Tư tưởng là *l'engagement par l'Être pour l'Être*. Tôi không biết ngôn ngữ có thể nào hợp nhất hai chữ *par* và *pour* nói trên trong một định thức duy nhất như sau đây hay chẳng: *penser c'est l'engagement de l'Être*. Ở đây, hình thái sở-thuộc-cách "*de l'...*" phải biểu thị rằng sở-thuộc-cách đó vừa mang tính chất chủ quan vừa khách quan. Nhưng, do cơ duyên nghi ngẫu, "chủ thể" chủ quan và "khách thể" khách quan đều là những hạn từ không chính của khoa siêu hình học - dưới những hình thái của "luận lý học" và "ngữ pháp học" Tây phương, khoa siêu hình học này đã sớm tràn ngập lối giải thích về ngôn ngữ. Những gì còn bị che đậy phong kín trong

một biến cố như thế, hiện nay chúng ta mới chỉ có thể phảng phất linh cảm được một ít mà thôi. Sự giải phóng ngôn ngữ khỏi những trói buộc của ngữ pháp, nhằm đến một phối kết các tố chất có tính cách uyên nguyên hơn, được giao phó cho tư tưởng và thi ca. Tư tưởng không phải chỉ là *l'engagement dans l'action* vì và bởi vật hiện thể theo nghĩa thực thể của hoàn cảnh hiện tại. Tư tưởng là *l'engagement* bởi và vì chân lý của Tính thể, một Tính thể kinh qua một dòng lịch sử chẳng hề kết thúc, nhưng luôn nằm trong trạng thái đợi chờ. Lịch sử của Tính thể (*Die Geschichte der Seins*) nâng đỡ và quy định mọi *condition et situation humaine*. Nếu chúng ta chỉ muốn học thể nghiệm một cách thuần túy cái thể tính nói trên của Tư tưởng mà chúng ta vừa nhắc đến, nghĩa là muốn thành tựu thể tính ấy, thì chúng ta phải tự mình giải phóng khỏi lối giải thích có tính cách kỹ thuật về tư tưởng, bắt nguồn từ tận thời Platon và Aristote. Vào thời đại này, chính Tư tưởng mang giá trị của *Techne*, Tư tưởng là quá trình của sự phản tỉnh nhằm phục vụ cho tác hành (*Tun*) và sản hành (*Machen*). Nhưng lúc bấy giờ, sự phản tỉnh đã được khảo sát từ quan điểm của *praxis* và *poiesis*. Chính vì lý do đó, nếu xét trong tự thân, Tư tưởng không mang tính chất "thực hành". Như vậy, lối xác định đặc tính Tư tưởng như là *theoria* và sự quy định hành vi tri thức như là thái độ "lý thuyết", đã xuất hiện giữa lòng một lối giải thích nặng chất "kỹ thuật" về Tư tưởng. Lối giải thích này là một mưu định nhằm giữ cho Tư tưởng một sự tự lập đối diện với

động hành (*Handeln*) và tác hành (*Tun*). Kể từ đó, triết học luôn thấy cần thiết phải tự biện chính cho mình trước những “khoa học”. Triết học nghĩ rằng mình sẽ đạt đến mục tiêu ấy một cách chắc chắn hơn bằng cách tự nâng mình lên hàng một khoa học. Nhưng cố gắng này là sự bỏ rơi thể tính của Tư tưởng. Triết học bị vây đuổi trong nỗi sợ hãi mình sẽ bị mất đi sự kính trọng và giá trị, nếu mình không phải là khoa học. Người ta thấy đó như một khiếm khuyết, được đồng hóa với một tính-chất-phi-khoa-học. Tính thể với tính cách là tố chất (*das Element*) của Tư tưởng đã bị bỏ rơi vào quên lãng trong lối giải thích có tính chất kỹ thuật về Tư tưởng. Khoa “luận lý học” là sự chuẩn phong cho lối giải thích này, lối giải thích được thực hành mạnh mẽ ngay từ thời những ngụ luận gia và thời Platon. Người ta phán xét Tư tưởng theo một tiêu chuẩn không thích hợp với Tư tưởng. Lối phán đoán này tương tự phương sách nhằm thẩm định thể tính và tài lực của loài cá căn cứ vào khả năng sống trên đất liền của cá! Kể từ lâu, từ quá lâu rồi, Tư tưởng đã bị thảm bại trên đất liền. Giờ đây, có thể nào gọi nỗ lực nhằm đặt định lại Tư tưởng trong tố chất uyên nguyên của Tư tưởng là “chủ trương phi lý” hay chẳng?

Những câu hỏi ông đã nêu ra trong bức thư sẽ được soi sáng dễ hơn trong một cuộc đàm đạo trực tiếp. Còn trong một bản văn, Tư tưởng dễ đánh mất tính chất uyển chuyển năng động của mình. Nhưng nhất là trong một bản văn, Tư tưởng phải hết sức khó khăn mới có thể động cập đến tính chất đa dạng

của những chiều hướng riêng cho lãnh vực của Tư tưởng. Khác biệt với các khoa học, tính chất nghiêm mật của tư tưởng chẳng phải chỉ nằm trong sự chính xác tiền chế của những ý niệm, nghĩa là trong cái kỹ-thuật-mang-chất-lý-thuyết của những ý niệm. Tính chất nghiêm mật của Tư tưởng nằm ở chỗ: ngữ ngôn chỉ lưu trì thuần túy trong tổ chất của Tính thể và để cho ngự trị cái gì đơn giản trong những chiều hướng đa diện của Tính thể. Nhưng, đằng khác, sự việc được viết ra thành chữ lại cống hiến cho ta sự cưỡng chế thiện ích của một sự lĩnh hội tỉnh táo nhờ vào ngôn ngữ. Hôm nay, tôi chỉ muốn tách riêng ra một trong những câu hỏi của ông. Sự khảo sát câu hỏi này có thể sẽ chiếu rọi vài tia sáng lên những câu hỏi còn lại.

Ông hỏi tôi: *Comment redonner un sens au mot "Humanisme"?*: Làm thế nào để tái ban cho danh từ "Nhân bản chủ nghĩa" một ý nghĩa? Tôi tự hỏi có cần phải như vậy chẳng. Tai ương gây ra do những nhãn hiệu loại này chưa đủ rõ ràng lắm rồi sao? Cố nhiên, từ lâu rồi, người ta đã hồ nghi những thứ "chủ nghĩa". Nhưng thị trường công luận vẫn không ngớt kêu đòi những chủ nghĩa mới. Và bao giờ người ta cũng sẵn sàng thỏa mãn lời đòi hỏi đó. Những chữ như "luận lý học", "đạo đức học", "vật lý học" tự chúng chỉ xuất hiện vào lúc mà Tư tưởng uyên nguyên đã đến buổi suy tàn. Vào thời đại huy hoàng của họ, những người Hy Lạp đã tư tưởng mà không cần dùng đến những nhãn hiệu loại trên. Họ còn chẳng gọi Tư tưởng là "triết học" nữa. Tư tưởng bắt

đầu suy đồi khi Tư tưởng tách xa tổ chất của mình. Tổ chất (*das Element*) là cái mà khởi từ đó, Tư tưởng mới có thể là Tư tưởng. Tổ chất chính là cái-có-tiềm-năng: tổ chất chính là tiềm năng khả thể. Tổ chất kết liên với Tư tưởng và như thế, đưa dẫn Tư tưởng về với thể tính của Tư tưởng. Nói gọn lại, Tư tưởng là Tư tưởng về của Tính thể. Sở-thuộc-cách vừa dùng đó có hai nghĩa. Tư tưởng là *của* Tính thể với tư cách: được Tính thể triệu vời kêu gọi, Tư tưởng thuộc vào Tính thể. Đồng thời Tư tưởng là Tư tưởng *về* Tính thể, với tư cách: thuộc vào Tính thể, Tư tưởng lắng nghe Tính thể. Tư tưởng là cái mà nó là, tùy theo nguyên lai tính yếu của Tư tưởng: với tư cách thuộc vào Tính thể, Tư tưởng lắng nghe Tính thể. Tư tưởng là hay Tư tưởng *hiện thể*, có nghĩa: tùy theo định phận của mình, Tư tưởng đã luôn luôn kết liên và ôm siết tính thể của mình. Kết liên ôm siết một "sự vật" hoặc một "con người" trong thể tính của chúng, có nghĩa là yêu thương hay khao khát sự vật hoặc con người. Nếu suy tưởng sự khao khát ấy một cách uyên nguyên hơn, thì sự yêu thương khao khát ấy có nghĩa là: hiến tặng ban phát thể tính. Một sự khao khát như thế là bản chất riêng tư của tiềm năng (*Vermögen*) một tiềm năng chẳng những chỉ có thể thực hiện điều này hay điều nọ, mà còn có thể làm cho "dàn bày phơi mở" một cái gì đó trong nguyên lai chân thực của nó, nghĩa là làm cho nó hiện thể. Khả năng của sự yêu thương khao khát là cái mà "nhờ" đó một cái gì có được tiềm năng riêng tư để hiện thể. Tiềm năng này chính là "khả thể", là cái mà thể tính

của nó nằm trong sự khát khao. Do bởi sự khát khao ấy, Tính thể có khả năng Tư tưởng. Nó làm cho Tư tưởng thành khả hữu. Tính thể với tư cách là sự-khát-khao-tự-thành-tự-mình-trong-tiềm-năng, là "khả thể". Với tư cách là tổ chất, Tính thể là "sức mạnh trầm lặng" của tiềm năng yêu thương, nghĩa là của "khả thể". Dưới sự xâm lăng thống ngự của "luận lý học" và "siêu hình học", những chữ "khả thể" và "khả thể tính" của chúng ta thực ra chỉ được suy tưởng đến trong sự đối nghịch với "thực tại tính", nghĩa là khởi từ một lối giải thích nhất định - lối giải thích siêu hình - về Tính thể được quan niệm như *actus* và *potentia*, sự đối nghịch được người ta đem đồng hóa với sự đối nghịch giữa *existentia* và *essentia*. Khi nói đến "sức mạnh trầm lặng của khả thể", tôi không có ý muốn hiểu khả thể đó là *possibile* của một *possibilitas* chỉ được biểu tượng ra, cũng chẳng phải là *potentia* như là *essentia* của một *actus* của *existentia*, nhưng tôi muốn hiểu đấy là chính Tính thể; trong khao khát yêu thương của nó, Tính thể này có tiềm năng đối với Tư tưởng và do đó, đối với thể tính của con người, nghĩa là có tiềm năng đối với mối tương quan giữa con người và Tính thể. Có tiềm năng điều động một sự vật ở đây có nghĩa là: gìn giữ sự vật đó trong thể tính của nó, duy trì sự vật đó trong tổ chất của nó.

Một khi Tư tưởng xa lìa tổ chất của mình và do đó khởi sự suy đồi, thì Tư tưởng bù trừ sự mất mát ấy bằng cách tự phong cho mình một giá trị như là *techne*, như là khí cụ giáo dục, để rồi chẳng bao lâu,

trở thành môn học của học đường và rốt cuộc, biến thành như là bộ môn văn hóa. Dần dà theo với thời gian, triết học trở thành một kỹ thuật giải thích bằng những nguyên nhân tối hậu. Người ta không tư tưởng nữa mà chỉ bận tâm tới "triết học". Trong trò cạnh tranh nhau, lúc bấy giờ những mối bận tâm như thế phụng hiến cho công chúng dưới hình thức những "chủ nghĩa..." và đều nhắm đến chỗ tăng giá để cạnh tranh lẫn nhau. Uy quyền tối thượng của những nhãn hiệu loại đó, chẳng phải bởi tình cờ mà có. Uy quyền ấy, đặc biệt là trong thời hiện đại, dựa trên sự chuyên chế của đám đông quần chúng. Tuy thế, cái mà người ta gọi là "hiện sinh riêng tư" vẫn chưa phải là: là-con-người một cách tính yếu và tự do. Nó chỉ là một quyết tâm nhất mực trong sự phủ nhận những gì thuộc về đám đông công chúng. "Hiện sinh riêng tư" chỉ là một nhánh chiết tụy thuộc vào cây hiện sinh công cộng và chỉ tự nuôi sống mình nhờ sự tháo lui trước đời sống công cộng. Như vậy, vô hình trung, hiện sinh riêng tư đã xác nhận sự nô lệ vào đám đông công chúng của mình. Thế mà, đám đông công chúng này là nỗ lực - nỗ lực bị quy định một cách siêu hình vì nó bắt nguồn từ sự thống trị của chủ thể tính - để điều khiển khai thể của vật hiện thể về hướng khách thể hóa mọi sự và an định nó trong sự khách thể hóa ấy. Chính bởi đấy mà ngôn ngữ sa đọa xuống để phụng sự cho cơ năng trung gian của những phương tiện trao đổi, nhờ đó sự khách thể hóa - với tư cách là cái làm cho mọi sự thành khả đạt đồng điệu cho mọi người - mới có thể

bành trướng bất luận mọi biên giới. Như vậy, ngôn ngữ rơi vào vòng chuyên chế của đám đông công chúng. Đám đông công chúng này quyết định trước những gì là có thể hiểu được và những gì, vì không thể hiểu được, phải bị vất bỏ. Những gì tôi đã nói đến trong quyển *Sein und Zeit* (1927), phân đoạn 27 và 35, về "cõi-người-ta" (*das "man"*) lại càng không phải chỉ biểu thị bản sao tự thể (*Selbstsein*) của con người, trên bình diện đức lý hiện sinh. Nói đúng ra, xét về sự thống thuộc uyên nguyên của "cõi-người-ta" với Tính thể, những gì tôi đã nói đến về "cõi-người-ta" chứa đựng một chỉ dẫn được suy tưởng khởi từ vấn đề về chân lý của Tính thể. Mối tương quan này bị khuất lấp dưới sự xâm lấn của chủ thể tính - được biểu tượng như là đám đông công chúng. - Nhưng khi được Tư tưởng hồi niệm lại, chân lý của Tính thể đã trở thành đáng cho ta suy tưởng đến, thì sự phản tỉnh về thể tính của ngôn ngữ cũng phải đạt đến một thứ bậc khác. Sự phản tỉnh này không thể nào chỉ là một triết học về ngôn ngữ nữa. Chính vì lý do đó mà cuốn *Sein und Zeit* (phân đoạn 34) chứa đựng một sự chỉ dẫn về kích thước thiết yếu của ngôn ngữ và động cập đến vấn đề đơn giản sau đây: ngôn ngữ hiện thể thực sự như là ngôn ngữ trong cách thái nào của Tính thể? Sự tàn phá của ngôn ngữ tràn lan khắp mặt địa cầu một cách vô cùng nhanh chóng, sự tàn phá ấy không phải chỉ nằm trong trách nhiệm thẩm mỹ học và đức lý học mà người ta đảm nhận ở mỗi một cách thái sử dụng ngôn ngữ. Sự tàn phá ấy xuất sinh từ một hiểm họa đe dọa thể tính của con người.

Sự chú tâm cẩn trọng mà người ta có thể chứng tỏ trong việc sử dụng ngôn ngữ vẫn chưa chứng tỏ được rằng chúng ta đã thoát được hiểm họa tính yếu đó. Hiện nay, sự chú tâm cẩn trọng ấy lại còn có thể là dấu hiệu cho thấy rằng chúng ta hoàn toàn chẳng nhận thức được hiểm họa vừa nói và chẳng thể nhận thức được nó, bởi vì chúng ta hãy còn chưa hề phó mình cho sự bùng nổ của hiểm họa đó. Tuy nhiên, sự suy đồi của ngôn ngữ mà ít lâu nay thiên hạ đã xôn xao bàn tán, và bàn tán đến một cách rất đổi muộn màng, lại chẳng phải là nguyên do, mà chỉ là một hậu quả của cái quá trình theo đó, dưới sức xâm lấn của khoa siêu hình học hiện đại về chủ thể tính, ngôn ngữ hầu như bị cưỡng bức phải lìa khỏi tổ chất của mình. Ngôn ngữ hãy còn từ khước thể tính của nó đối với ta, thể tính ấy là: ngôn ngữ là Ngôi nhà an cư của chân lý Tính thể. Ngôn ngữ lại phụng hiến cho ý lực thuần túy và cho hoạt động của chúng ta như một khí cụ để thống trị trên vật-hiện-thể (*das Seiende*). Chính vật-hiện-thể cũng xuất hiện như là màng lưới đang kết những nguyên nhân và hậu quả. Chúng ta sẽ đề cập đến vật hiện thể được quan niệm như là thực thể bằng đường lối quanh co của sự tính toán và hành động, và còn bằng đường lối quanh co của một khoa học và một triết học hành sự bằng cách cứ trưng bày ra những sự giải minh và những nguyên động lực. Cố nhiên, những nguyên động lực đó còn để lại một phần không thể giải minh được. Và, với những phát biểu loại đó, người ta tưởng rằng mình đang hiện diện với sự bí nhiệm. Họ làm như

chân lý của Tính thể có thể được đặt trên bình diện những nguyên nhân và những lý lẽ giải thích, hoặc nữa, trên bình diện của tính chất bất khả linh hội của nó thực ra cả hai điều vừa nói cũng chỉ là một.

Nhưng nếu một ngày nào đó, con người phải đạt đến tính chất cận kề gần gũi của Tính thể, thì trước nhất, con người phải học hiện thể trong những gì không tên. Con người phải biết nhìn nhận cả sự cảm dỗ của đám đông công chúng lẫn nỗ lực của hiện sinh riêng tư. Trước khi thốt ra một lời nói, thời trước hết con người phải để cho mình được triệu vời kêu gọi bởi Tính thể và dưới sự triệu vời kêu gọi đó, được Tính thể tiên báo cho biết hiểm họa rằng chỉ có ít điều hay hiếm điều cần được nói lên. Chỉ lúc ấy ngôn từ mới được hoàn trả lại sự phong phú vô lượng của thể tính ngôn từ và con người mới được giao hoàn lại nơi chốn trú ngụ để an cư trong chân lý của Tính thể.

Nhưng trong sự triệu vời kêu gọi vừa nói của Tính thể đối với con người, cũng như trong ý định sửa soạn con người cho sự triệu vời kêu gọi đó, há chẳng có một nỗ lực liên quan đến con người? Đây là chiều hướng của sự lo lắng ưu tư (*Sorge*), nếu chẳng phải là để tái lập giao hoàn con người về với thể tính của con người? Điều đó, há chẳng mang ý nghĩa nào khác ngoài chuyện làm cho con người, *homo*, thành có chất người *humanus*, hay sao? Vậy, *humanitas* vẫn nằm giữa lòng một tư tưởng như thế, vì chủ nghĩa nhân bản cốt yếu là: suy tư và canh giữ sao cho con người có nhân tính chứ không phải phi-

nhân-tính, "man dã", nghĩa là ở ngoài thể tính của con người. Thế nhưng, nhân tính của con người nằm tại chỗ nào? Nhân tính ấy nằm trong thể tính của con người.

Nhưng thể tính con người được xác định như thế nào và khởi từ đâu? Marx đòi hỏi rằng "con người nhân tính" phải được biết đến và được nhìn nhận. Ông tìm thấy con người nhân tính đó trong "xã hội". Con người "xã hội" đối với Marx là con người "tự nhiên". Trong "xã hội", "nhiên tính" hay "bản tính" con người, nghĩa là toàn bộ những "nhu cầu tự nhiên" của con người (như thực phẩm, áo quần, sinh sản, những nhu yếu kinh tế), được bảo đảm phân phối một cách công bằng. Người Ky-tô-giáo nhìn thấy nhân tính của con người, *humanitas* của *homo*, trong sự giới hạn của con người đối với thần tính, *deitas*. Trên bình diện lịch sử cứu rỗi, con người là con người xét như "con của Thiên Chúa", nhận ra lời kêu gọi của Chúa Cha trong đấng Ky-tô và đáp ứng lại lời kêu gọi đó. Con người không phải thuộc về thế giới này, xét như thế giới - được suy tư theo cách thuần túy lý thuyết Platon - chỉ là một nẻo đường thoáng qua tạm bợ, đưa đến cõi-bên-kia.

Chính vào thời Cộng hòa La Mã mà lần đầu tiên, *humanitas* (nhân tính) mới được khảo sát và theo đuổi một cách rõ rệt dưới tên đó. *Homo humanus* đối nghịch với *homo barbarus*. Lúc bấy giờ *homo humanus* là người La Mã, kẻ nuôi dưỡng và trau dồi *virtus* (đức hạnh) La Mã nhờ sự "tích nhập" cái mà những người Hy Lạp xưa kia đã thực tập dưới tên là

paideia (giáo dục). Những người Hy Lạp vừa nói là những người của Chủ nghĩa Hy Lạp hậu kỳ, lúc mà nền văn hóa của Hy Lạp đã được giảng dạy trong các trường phái triết học. Nền văn hóa này liên quan đến *eruditioet instituo in bonas artes*. Người ta dùng chữ *humanitas* để dịch chữ *paideia* hiểu theo nghĩa vừa nói. Chính *romanitas* (La Mã tính) của *homo romanus* (con người La Mã) cốt ở trong một *humanitas* như thế, và chính La Mã là nơi mà ta gặp được chủ nghĩa nhân bản đầu tiên. Vì vậy, trong thể tính của nó, chủ nghĩa nhân bản đầu tiên này vẫn là một biểu hiện đặc biệt La Mã, thành quả của một cuộc giao ngộ giữa tính chất La Mã với nền văn hóa của Chủ nghĩa Hy Lạp hậu thời. Điều mà người ta gọi là thời Phục Hưng ở các thế kỷ XIV và XV bên Ý-đại-lợi là một *reneascentia romanitatis*, một sự phục hưng lại tính chất La Mã. Vì liên quan đến *romanitas* (La Mã tính), nên vấn đề ở đó là *humanitas* (nhân tính) và bởi đó, là *paideia* (giáo dục) của Hy Lạp. Nhưng Chủ nghĩa Hy Lạp bao giờ cũng được nhìn dưới hình thức hậu thời của nó, và nói rõ hơn là, dưới hình thức La Mã, *Homo romanus* của thời Phục Hưng cũng lại đối nghịch với *homo barbarus*. Nhưng cái mà lúc bấy giờ người ta hiểu là phi-nhân, chính là sự man dã giả mạo của phái Kinh viện gô-tic thời Trung cổ. Bởi lẽ đó, trong những biểu hiện lịch sử, chủ nghĩa nhân bản bao giờ cũng hàm chứa một *studium humanitatis*, nối kết lại một cách rõ rệt với Thời cổ đại, và mỗi lần như thế, chủ nghĩa nhân bản lại tự xuất hiện như một cuộc hồi sinh lại

Chủ nghĩa Hy Lạp. Đây là điều mà chủ nghĩa nhân bản thế kỷ XVIII hiển lộ ra nơi nước Đức, chủ nghĩa nhân bản như nó đã được Winckelmann, Goethe và Schiller minh giải. Trái lại, Hölderlin không thuộc vào "chủ nghĩa nhân bản", vì lẽ Hölderlin suy tư vận mệnh của thể tính con người một cách uyên nguyên triệt để hơn, theo lối mà "chủ nghĩa nhân bản" ấy không thể nào thực hiện được.

Nhưng nếu ta hiểu chủ nghĩa nhân bản nói chung là nỗ lực làm cho con người thành tự do vì nhân tính con người và làm cho con người khám phá ra phẩm giá của mình, thì chủ nghĩa nhân bản khác biệt nhau tùy theo quan niệm ta có về "tự do" và "nhân tính" hay "bản tính" của con người. Bởi vậy, những phương tiện để thực hiện chủ nghĩa cũng khác biệt nhau, theo cùng lối. Chủ nghĩa nhân bản của Marx không kêu đòi bất cứ một sự quay về với thời cổ nào, cả chủ nghĩa nhân bản mà Sartre quan niệm dưới tên là chủ nghĩa hiện sinh. Theo nghĩa rộng nêu ra trên kia, Ky-tô-giáo cũng là một chủ nghĩa nhân bản với tính cách là, trong giáo lý Ky-tô, mọi sự đều được kết hợp với sự cứu rỗi linh hồn (*salus eterna*), và lịch sử của nhân loại hay nhân tính được ghi vào trong khung khổ của lịch sử cứu rỗi. Dầu những biến thái của chủ nghĩa nhân bản vừa nói có khác biệt đến đâu về mục tiêu và nền tảng, thể thái và những phương tiện thực hiện, hoặc hình thức của học thuyết, thì tất cả chúng cũng đều cùng đồng ý về điểm này là: *humanitas* (nhân-tính) của *homo humanus* (nhân-tính nhân) được quy định

khởi từ một lối giải thích đã cố định về nhiên tính hay bản tính, về lịch sử, về thế giới, về nền tảng của thế giới (*Weltgrund*), nghĩa là về vật-hiện-thể trong toàn thể.

Mọi chủ nghĩa nhân bản đều dựa nên trên một siêu hình học hoặc tự nó làm nền tảng cho một siêu hình học. Mọi sự quy định thể tính của con người mà trong đó đã giả thiết trước - dẫu có ý thức đến hay chẳng - sự giải thích vật hiện thể mà không đặt ra vấn đề về chân lý của Tính thể, đều là siêu hình học. Chính vì thế, nếu ta khảo sát cách thái theo đó người ta quy định thể tính con người, thì ta thấy rõ đặc điểm của mọi siêu hình học nằm ở chỗ mọi siêu hình học đều mang tính chất "nhân bản". Theo cùng lối, mọi chủ nghĩa nhân bản đều là siêu hình học. Trong sự quy định nhân tính của con người, chủ nghĩa nhân bản chẳng những không đặt ra vấn đề về tương quan giữa Tính thể và Thể Tính của con người, mà lại còn ngăn cản không cho đặt ra vấn đề ấy nữa, bằng cách không biết đến vấn đề hoặc không hiểu vấn đề, vì lẽ chủ nghĩa nhân bản bắt nguồn từ siêu hình học. Đảo lại, tính chất tất yếu và hình thức riêng tư của câu hỏi về chân lý Tính thể ấy, câu hỏi bị quên lãng trong khoa siêu hình học và vì cố khoa siêu hình học, chỉ có thể lộ xuất nếu ngay giữa lòng sự xâm lăng thống ngự của siêu hình học, người ta đặt ra câu hỏi: "Siêu hình học là gì?". Lại nữa, ngay từ đầu, mọi câu hỏi về "Tính thể", và ngay cả câu hỏi về chân lý của Tính thể, phải được trình bày như một câu hỏi "siêu hình học".

Chủ nghĩa nhân bản đầu tiên, tôi muốn nói chủ nghĩa nhân bản La Mã, và những hình thái của chủ nghĩa nhân bản kế tục nhau từ thời đó đến giờ, tất cả đều tiên giả "thể tính" phổ quát nhất của con người như là điều rất hiển nhiên. Con người được xem như là *animal rationale* (con vật có lý tính). Định tính ấy không phải chỉ là sự chuyển dịch những chữ Hy Lạp *zoon logon echon* ra chữ La Tinh, nhưng còn là một lối giải thích siêu hình học. Một sự quy định như thế về thể tính con người không phải là sai lầm, nhưng sự quy định ấy bị quy định bởi khoa siêu hình học. Tuy nhiên, điều mà cuốn *Sein und Zeit* cho là đáng đặt thành vấn đề chính là nguyên lai thiết yếu chứ không phải chỉ là những giới hạn của nó. Điều đáng được đặt thành vấn đề, chẳng phải bị giao phó cho hành động phân giải của một chủ nghĩa hoài nghi trống rỗng, trái lại trước hết nó được ký thác cho Tư tưởng như là cái mà chính Tư tưởng phải suy tưởng đến.

Quả thật, siêu hình học biểu tượng vật hiện thể trong thể tính của vật hiện thể, và do đó suy tưởng đến tính thể của vật hiện thể. Nhưng siêu hình học không suy tư đến sự dị biệt giữa Tính thể và vật thể (xin đọc *Vom Wesen des Grundes*, 1929, tr.8; *Kant und das Problem der Metaphysik*, 1929, tr. 225; và *Sein und Zeit*, tr. 230)⁽¹⁾. Siêu hình học không đặt vấn đề về chân lý của chính Tính thể. Chính vì vậy,

⁽¹⁾ Xin đọc: *Về bản chất của căn nguyên*, 1929, tr. 8; *Kant và vấn đề siêu hình học*, 1929, tr. 225; và *Hữu thể và Thời gian*, tr. 230.

siêu hình học cũng chẳng bao giờ tự truy vấn: "thể tính con người thuộc vào chân lý của Tính thể theo lối nào?". Vấn đề này chẳng những mãi đến bây giờ siêu hình học vẫn chưa đặt ra, mà còn không thể được đặt ra đối với khoa siêu hình học xét như là siêu hình học. Tính thể vẫn luôn chờ đợi con người hồi niệm mình như cái đáng được suy tư đến. Đối với sự quy định thể tính của con người nói trên, dấu người ta quy định *ratio* (lý tính) của con vật là lý tính của sinh vật xét như "khả năng thiết định những nguyên lý", xét như "khả năng thiết định những phạm trù", hoặc theo mọi lối khác, thì bao giờ và ở đâu, lý tính con người cũng đều dựa nền trên điều sau đây: đối với mọi tri kiến về vật hiện thể trong thể tính của vật hiện thể, thì chính Tính thể đã được soi sáng và triệu vời trong chân lý của Tính thể. Theo cùng lối, từ ngữ *animal* "con vật" *zoon*, đã bao hàm một lối giải thích về sự sống, lối giải thích này tất yếu dựa trên một lối giải thích về vật hiện thể xem như là *zoo* và *phusis*, trong đó sinh vật xuất hiện. Nhưng, ngoài ra và trên hết, ta vẫn còn phải tự hỏi xem, đứng từ một quan điểm uyên nguyên, quyết định trước vạn sự, thể tính con người có nằm trong chiều kích của *animalitas* (động vật tính) hay không? Nói một cách tổng quát, khi chúng ta định nghĩa con người - và chừng nào chúng ta còn định nghĩa con người - như là một sinh vật giữa những sinh vật khác, bằng cách đem đối nghịch con người với thảo mộc, với động vật, với Thượng đế, khi đó chúng ta có đang ở đúng trên con đường tốt đẹp để

khám phá ra thể tính của con người hay không? Người ta có thể hành sự như trên; và theo lối này, người ta có thể định vị con người giữa lòng vật hiện thể như là một vật hiện thể trong số những vật hiện thể khác. Làm thế, bao giờ người ta cũng có thể phát biểu những mệnh đề chính xác về con người. Nhưng người ta phải hiểu rằng, cũng vì lẽ đó mà con người bị vĩnh viễn xua đuổi trong lãnh vực tính yếu của *animalitas* ngay cả khi, thay vì đồng hoá con người với con vật, người ta gán cho con người một sự dị biệt đặc thù về chủng loại. Trên nguyên tắc, người ta vẫn luôn luôn suy tư *homo animalis*, ngay cả khi người ta xem *anima* như *animus sive mens*, và sau này, xem *animus sive mens* trở thành Chủ thể, Nhân vị hay Tinh thần. Một lập trường như thế nằm trong thể điệu của siêu hình học. Nhưng vì lẽ đó, thể tính con người được thẩm định một cách quá đổi nghèo nàn; thể tính ấy chẳng được suy tư trong nguyên lai của nó, một nguyên lai tính yếu vẫn thường xuyên là tương lai tính yếu đối với nhân tính lịch sử. Siêu hình học suy tư con người khởi từ *animalitas* (động vật tính) siêu hình học không suy tư theo chiều hướng *humanitas* (nhân tính) của con người.

Siêu hình học tự khép mình đối với khái niệm thiết yếu đơn giản là: con người chỉ tự dần bày phơi mở trong thể tính của mình với tư cách là nó được Tính thể triệu vời kêu gọi. Chỉ khởi từ sự triệu vời kêu gọi này, con người mới "đã" tìm thấy chính nơi chốn mà thể tính nó an cư. Chỉ khởi từ hành vi cư ngụ này, con người mới "có" được "ngôn ngữ" như là

nơi an cư gìn giữ tính chất xuất thể cho thể tính của nó. An lập trong khoáng lâm của Tính thể, đấy là điều tôi gọi là *Eksistenz* (xuất tính thể) của con người. Chỉ con người mới có được lối hiện thể độc đáo ấy. *Eksistenz* hiểu theo nghĩa đó, chẳng những là nền tảng cho khả tính của lí tính, *ratio*, mà còn chính là cái trong đó thể tính của con người gìn giữ nguyên lai sự quy định của mình.

Eksistenz chỉ có thể được dùng cho thể tính con người, nghĩa là cho cách thái hiện thể của con người; bởi vì như chúng ta đã từng thể nghiệm, chỉ duy con người mới bị kết buộc vào trong vận mệnh của xuất tính thể, *Eksistenz*. Chính vì thế, xuất tính thể chẳng bao giờ có thể được suy tư như một thể thái đặc thù về chủng loại giữa những thể thái riêng tư khác của sinh vật, giả sử rằng vận mệnh con người là để suy tư thể tính của tính thể mình, chứ không phải để dựng nên những tương quan về sự cấu tạo và hoạt động của mình, đứng từ quan điểm của những khoa học thiên nhiên hay của lịch sử. Vì vậy, điều mà chúng ta đã gán cho con người, khởi từ một sự so sánh với *animal*, như là *animalitas*, tự nó dựa nền trong thể tính của xuất tính thể (*Eksistenz*). Thán xác con người, xét trong thể tính, là một cái gì hoàn toàn khác biệt hẳn với một cơ thể thú vật. Người ta không thể nào vượt bỏ được sự sai lầm của thuyết duy sinh vật chỉ bằng cách là đem linh hồn gán thêm vào cho thực tại thân xác của con người, rồi đem tinh thần gán vào linh hồn đó, rồi đem tính chất hiện sinh gán vào tinh thần, và bằng cách tuyên bố mạnh mẽ

hơn bao giờ hết về giá trị cao cả của tinh thần... để rồi rốt cuộc, làm đủ mọi điều để rơi vào kinh nghiệm hoạt sinh, bằng cách tổ giác với sự chắc tâm sự kiện: vì sử dụng những ý niệm cứng nhắc, Tư tưởng đã phá huỷ trào lưu của sự sống, và Tư tưởng về Tính thể đã làm méo mó hiện sinh. Sự kiện các khoa sinh lí học và sinh lí hoá học có thể nghiên cứu con người như là cơ thể, đứng từ quan điểm những khoa học thiên nhiên, chẳng hề chứng tỏ rằng thể tính con người an vị trong cái "tính chất cơ thể" đó, nghĩa là trong thân xác được giải thích theo khoa học. Nếu chủ trương như thế, chẳng thà quả quyết rằng người ta đã nhốt được thể tính của nhiên giới trong năng lực nguyên tử còn hơn. Rất có thể là nhiên giới lại ẩn khuất thể tính của mình đi ngay trong khía cạnh mà nhiên giới dâng hiến cho sự thống trị kỹ thuật của con người. Vì thể tính con người không nằm tại chỗ con người là một cơ thể động vật, sự quy định khiếm khuyết nói trên về thể tính con người cũng không bị thủ tiêu hay giảm trừ do bởi sự kiện người ta ban cho con người một linh hồn bất tử, một khả năng thuần lý, hay ban con người cái tính chất làm con người thành một nhân vị. Cứ mỗi lần như thế, người ta chỉ mới chạm phớt qua thể tính con người, và sở dĩ như thế chỉ vì chính cái dự phóng siêu hình học đã nói.

Cái mà con người "là", nghĩa là "thể tính" của con người, nói theo ngôn ngữ cựu truyền của siêu hình học, thì nằm trong xuất tính thể của con người. Nhưng xuất tính thể (*Eksistenz*) được suy tư như thế thì không đồng nhất với ý niệm cựu truyền về

existentia, từ ngữ *existentia* chỉ thị thực tại tính, đối nghịch với *essentia* được quan niệm như là khả thể tính. Trong *Sein und Zeit*, trang 42, độc giả đọc thấy câu sau đây in chữ nghiêng: *Das "Wesen" des Daseins liegt in seiner Existenz* (L'essence de l'être - là réside dans son existence): *Thể tính của hiện tính thể nằm trong xuất tính thể của nó*. Nhưng câu đó không nêu ra một đối nghịch giữa *existentia* và *essentia*, bởi vì hai định tính siêu hình vừa nói về Tính thể nói chung - hướng hồ là tương quan giữa chúng - hãy còn chưa được đặt thành vấn đề. Câu vừa trích dẫn lại càng không chứa đựng một phát biểu tổng quát về hiện tính thể (*Dasein*), nếu như định danh *Dasein* xuất hiện ở thế kỷ XVIII cho chữ "đối tượng" phải biểu thị ý niệm siêu hình về thực tại tính của thực thể. Đúng hơn cả, câu ấy muốn nói rằng: con người dần bày phơi mở thể tính của mình thế nào để cho nó là *hiện*, nghĩa là khoáng lâm soi chiếu (*die Lichtung*) của Tính thể. Cái "tính thể" vừa nói của *hiện*, và chỉ có nó, mới chứa đựng đặc trưng nền tảng của xuất tính thể (*Eksistenz*), nghĩa là của sự trạng xuất thể trong chân lý của Tính thể. Thể tính xuất thể của con người nằm trong xuất tính thể, thì khác biệt với *existentia* được suy tưởng từ một quan điểm siêu hình. Triết học thời Trung cổ quan niệm *existentia* này như là *actualitas*. Kant biểu tượng nó như là thực tại tính theo nghĩa khách thể tính của kinh nghiệm. Hegel quy định nó như là ý tưởng về khách thể tính tuyệt đối tự tri thức chính mình. Nietzsche quan niệm nó như là sự quy hồi vĩnh cửu của đồng

nhất thể. Xét xem *existentia* này, trong những giải thích như là thực tại tính của nó - những giải thích chỉ khác biệt nhau khi mới thoát nhìn - có đủ để suy tư Tính thể hay chẳng, dầu là Tính thể của hòn đá, hay ngay cả Tính thể của sự sống, cũng như Tính thể của thảo mộc hay động vật, là vấn đề chúng ta sẽ bỏ lửng tại đây. Chỉ còn lại vấn đề những sinh thể là cái mà chúng đang là. Nhưng, khởi từ Tính thể của chúng xét trong nguyên thể, chúng vẫn không lưu trú trong chân lý của Tính thể, cũng không lưu giữ lại trong tình trạng này cái làm cho Tính thể của chúng dần trải phơi bày thể tính ra. Trong mọi vật hiện thể đang hiện thể, sinh thể (*Lebe - Wesen*) có lẽ là cái khó suy tưởng nhất đối với chúng ta, bởi vì nếu sinh thể là cái thân cận gần gũi nhất với chúng ta theo một lối nào đó, thì đồng lúc, nó lại bị tách biệt khỏi chúng ta bằng một hố thẳm của thể tính xuất thể của chúng ta. Ngược lại, dường như thể tính của Thượng đế còn gần gũi với chúng ta hơn là cái thực tại bất khả thấu nhập của những sinh thể kia; tôi muốn nói: gần gũi hơn theo một khoảng cách tính yếu, mà xét như là khoảng cách, lại thân thuộc với thể tính xuất thể của ta hơn là sự thân thuộc về thân xác đối với con vật, có bản tính khôn dò, khó thể tưởng tượng được. Những suy tư như thế phóng chiếu một lần ánh sáng dị thường trên lẽ thói quen thuộc thông thường, và do đó luôn mang tính chất hấp tấp, xem con người như con vật có lý tính. Nếu thảo mộc và động vật thiếu mất ngôn ngữ, thì chính là vì mỗi bên đều bị giam hãm trong cái vũ-trụ-vây-quanh

(*Um-Welt*) của chúng, mà không bao giờ có thể được đặt định tự do trong khoáng lâm của Tính thể. Thế mà, chỉ có khoáng lâm ấy mới là "thế giới". Nhưng nếu thảo mộc và động vật bị treo lơ lửng không thể giới trong cái "vũ-trụ-vây-quanh" của chúng, thì không phải là vì chúng bị khước từ ngôn ngữ. Đúng hơn, trong chữ "vũ-trụ-vây-quanh" đó, cô đọng toàn thể ẩn ngữ của sinh thể. Trong thể tính của nó, ngôn ngữ không phải là phương tiện để cho một cơ thể tự xuất ngoại, cũng chẳng phải là biểu hiện của một sinh thể. Vì lẽ đó, người ta cũng không bao giờ có thể suy tư ngôn ngữ theo một lối phù hợp với thể tính của ngôn ngữ, khởi từ giá trị ký hiệu của nó, và có thể là từ giá trị ý nghĩa của nó nữa. Ngôn ngữ là con đường lai hồi vừa mang tính chất soi chiếu vừa mang tính chất lung linh của chính Tính thể.

Suy tư theo lối xuất thể, thì xuất tính thể (*Eksistenz*) không trùng với *existentia*, cả về nội dung lẫn hình thức. Về nội dung, xuất tính thể có nghĩa là xuất thể nhằm đến chân lý của Tính thể. Trái lại, *existentia* (existence) có nghĩa là *actualitas* (thực tại tính), đối nghịch với khả thể tính thuần túy được quan niệm như là ý tưởng. Xuất tính thể (*Eksistenz*) chỉ thị sự quy định của tính thể con người trong số mệnh của chân lý. *Existentia* là tên người ta ban cho sự thể hiện của cái mà một vật thể "là", khi vật đó xuất hiện trong ý tưởng về nó, mệnh đề: "Con người xuất tính thể" không phải là một câu trả lời cho câu hỏi để biết xem con người là thực hữu hay chẳng; nó là một trả lời cho câu hỏi nhắm vào "thể tính" của

con người. Câu hỏi này cũng bị đặt sai, dẫu chúng ta hỏi con người là gì? hay chúng ta hỏi con người là ai? Bởi vì với chữ "ai?" hay "gì?" đó, chúng ta đã nhìn con người theo quan điểm của nhân vật hay của sự vật. Thế mà phạm trù nhân vật cũng như phạm trù sự vật đều để vượt thoát đồng thời che giấu cái làm cho xuất tính thể thuộc lịch-sử-tính-luận (*der seinsgeschichtlichen Eksistenz*) dần trải phơi bày thể tính của mình ra. Vì thế, câu trong cuốn *Sein und Zeit* (tr.42) trích dẫn ở trên có chữ "*Wesen*" (essence) nằm trong ngoặc kép, là một điều cố ý. Qua dấu ngoặc đó, tôi muốn nói rằng từ nay chữ "*Wesen*" (essence) không còn được quy định khởi từ *esse essentiae* lẫn *esse existentiae*, nhưng được quy định từ tính chất xuất thể của hiện tính thể (*Dasein*). Với tư cách là xuất thể (*Eksistenz*), con người đảm đương hiện tính thể (*Dasein*), khi mà nhằm đến sự "ưu tư" (*Sorge*) con người đón nhận "hiện" (*Da*) như là khoáng lâm của Tính thể. Nhưng chính hiện tính thể này lại phơi mở phô bày thể tính của mình như là một cái bị "quăng ném", bị "vứt vào". Hiện tính thể (*Dasein*) phơi mở phô bày thể tính của nó trong sự phóng chiếu của Tính thể, một Tính thể mang số mệnh là ban phát trao tặng số mệnh.

Nhưng sự hiểu lầm tệ hại nhất là muốn giải thích mệnh đề về thể tính xuất hiện của con người nói ở trên như thể nó là sự chuyển vị được thể tục hóa và được áp dụng vào con người của một tư tưởng thuộc thần học Ky-tô-giáo về Thượng đế (*Deus est suum esse*); vì xuất tính thể (*Eksistenz*) không còn

phải là sự thực hiện một thể tính, vì nó không sản sinh và không tự thân đặt ra phạm trù của thể tính. Lĩnh hội ý niệm "dự thể" (*Entwurf*) bàn đến trong cuốn *Sein und Zeit*, như là hành vi đặt định trong một biểu tượng, tức là xem nó như một sự thể hiện của chủ thể tính và chẳng hề suy tư nó như là cái độc nhất có thể được suy tưởng đến do "sự tri kiến Tính thể" (*das Seinsverständnis*) trong lãnh vực của "phân tích pháp xuất tính thể" về "tại-thể-tính (*In-der-Welt-Sein*), nghĩa là như tương quan xuất thể đối với khoáng lâm của Tính thể. Sự hoàn tất và thành tựu cho lẽ lối tư tưởng thứ hai này, một tư tưởng bỏ lia chủ thể tính, hiển nhiên đã trở thành khó khăn vì sự kiện là trong khi xuất bản cuốn *Sein und Zeit*, phân đoạn 3 của Phần thứ nhất: *Zeit und Sein* vẫn chưa được xuất bản (xem *Sein und Zeit*, tr.39). Chính mọi sự đảo lộn ở điểm này. Phân đoạn nói trên chưa được xuất bản, bởi vì tư tưởng chưa đạt đến chỗ hiển lộ cho đầy đủ sự lật ngược đó và không đi tới chỗ cùng kiệt với sự trợ lực của ngôn ngữ của khoa siêu hình học được. Bài diễn thuyết nhan đề *Vom Wesen der Wahrheit* (Về Thể Tính của Chân lý) được soạn và đọc năm 1930, nhưng chỉ in ra vào năm 1943, hé cho thấy một chút ít tư tưởng của sự đảo ngược từ *Sein und Zeit* thành *Zeit und Sein*. Sự đảo ngược này chẳng phải là một sự cải biến quan điểm của cuốn *Sein und Zeit*, nhưng chỉ trong sự đảo ngược đó, Tư tưởng đang tự tìm kiếm mới đạt đến Trường sở địa huy hoàng của Chiều kích (*die Ortschaft der Dimension*) khởi từ đó *Sein und Zeit* được thể nghiệm

và được khởi nghiệm từ kinh nghiệm nền tảng về sự lãng quên Tính thể (*Seinsvergessenheit*).

Sartre, trái lại, đã phát biểu nguyên lý của thuyết hiện sinh như sau: *l'existence précède l'essence*, hiện hữu có trước yếu tính. Ở đây, Sartre sử dụng chữ *existentia* và *essentia* theo nghĩa của khoa siêu hình học mà từ thời Platon đã khẳng định rằng *essentia* có trước *existentia*. Sartre đảo ngược mệnh đề trên. Nhưng sự đảo ngược một mệnh đề siêu hình học vẫn là một mệnh đề siêu hình học. Trong nguyên tính của nó, mệnh đề ấy vẫn cùng với khoa siêu hình học đắm chìm mãi vào trong sự lãng quên chân lý của Tính thể. Thực vậy, dấu cho triết học có quy định mối tương quan giữa *essentia* và *existentia* theo ý nghĩa những cuộc tranh luận thời Trung cổ, theo ý nghĩa của Leibniz, hoặc theo lối nào khác hẳn, thì trên hết và trước hết ta vẫn còn phải tự hỏi xem khởi từ số mệnh nào của Tính thể mà sự phân biệt vừa nói giữa *esse essentiae* và *esse existentiae*, trong lòng Tính thể, lại xảy ra đối tượng với tư tưởng. Ta vẫn còn phải suy tư tại sao mà câu hỏi nhắm đến cái số mệnh vừa nói của Tính thể lại chẳng từng bao giờ được đặt ra và tại sao nó lại không có thể được suy tư đến trong quá khứ. Nhưng, trong cái số mệnh của sự phân biệt giữa *essentia* và *existentia* nói trên, há chẳng hiển bày một dấu hiệu của sự lãng quên Tính thể? Chúng ta có quyền chủ trì rằng định mệnh ấy không phát sinh từ một sự sơ hốt của tư tưởng con người, lại càng không phải từ khả năng thấp kém hơn khả năng hiện nay của tư tưởng Tây phương lúc

khởi nguyên. Được che giấu ẩn mật trong nguyên lai tính yếu của nó, sự phân biệt giữa *essentia* (tính thể tính) và *existentia* (thực tại tính) thống ngự vận mệnh của lịch sử Tây phương và toàn thể lịch sử như Âu châu đã quy định.

Trong thực tế, cái nguyên lý đầu tiên của Sartre theo đó *existentia* có trước *essentia*, đã biện chính cho danh xưng "triết học hiện hữu" mà người ta gán cho triết học đó. Nhưng nguyên lý hàng đầu của "triết học hiện hữu" chẳng hề có lấy một chút tương đồng nhỏ nhặt nào đối với câu đã trích trong *Sein und Zeit*, đó là không nói đến sự kiện trong *Sein und Zeit*, tuyệt đối vẫn còn chưa phát biểu một mệnh đề nào về mối tương quan *essentia* - *existentia*, bởi vì nhiệm vụ chính yếu của tác phẩm ấy chỉ là sửa soạn một Cõi Miền tiên quyết. Căn cứ vào những gì đã được nói ra trong cuốn đó, tôi đã chỉ thành đạt mục tiêu ấy một cách khá bất toàn. Cái điều mà ngày hôm nay vẫn còn phải được nói lên, và nói lên lần đầu tiên, cái điều ấy có lẽ sẽ có thể ban phát sức kích động để điều hướng dẫn dắt thể tính con người đến chỗ, trong khi suy tư, thể tính ấy chú tâm đến Chiều kích mà trên đấy phổ ngự chân lý của Tính thể. Ngoài ra, mỗi lần như thế, một biến cố như trên chỉ có thể xuất hiện để tuyên xưng sự cao cả của Tính thể và phục vụ cho cái hiện tính thể (*Dasein*) mà con người đảm đương trong xuất tính thể, chứ không phải để phụng sự cho con người hầu làm bừng sáng lên nền văn minh và văn hóa do hoạt động của con người.

Tuy thế, nếu chúng ta, những con người thời đại

hôm nay, chúng ta muốn đạt đến cái Chiều kích nói trên của chân lý Tính thể, để suy tưởng đến Chiều kích đó, thì trước hết chúng ta phải chỉ dẫn tỏ tường Tính thể lân la gạ gẫm con người ra sao và Tính thể triệu vời kêu gọi con người như thế nào. Chúng ta thành đạt được một kinh nghiệm tính yếu như thế, khi chúng ta bắt đầu hiểu rằng con người hiện thể với tư cách là con người xuất thể. Thoạt tiên, diễn bày bằng ngôn ngữ cụu truyền, chúng ta sẽ bảo rằng: Xuất tính thể (*Eksistenz*) của con người là bản thể (*Substanz*) của con người. Chính vì lý do đó mà câu sau đây được nhắc đi nhắc lại nhiều lần trong *Sein und Zeit*: "*Bản thể của con người là xuất tính thể*" (các trang 117, 212, 314). Duy có điều là chữ "bản thể", được suy tư trên bình diện lịch sử Tính thể, đã là sự phiên dịch lệch lạc của chữ Hy Lạp *ousia*, thuật ngữ này chỉ thị sự hiện diện của cái gì đang hiện diện, và trong phần lớn trường hợp, do một tính chất hàm hồ bí ẩn, nó còn có nghĩa là chính cái đang hiện diện. Nếu chúng ta suy tư hạn từ siêu hình học "bản thể" theo ý nghĩa đã được hiển bày trong *Sein und Zeit*, phù hợp với sự "phá hủy hiện tượng học" được hoàn tất trong tác phẩm đó (xem tr.25), thì mệnh đề: "*bản thể của con người là xuất tính thể*" (*die "Substanz" des Menschen ist die Eksistenz*) chẳng nói lên điều gì khác hơn điều này: cái cách thái mà theo đó, trong thể tính riêng biệt của mình, con người hiện diện với Tính thể, là hiện trạng xuất thể của con người trong chân lý Tính thể. Những lối giải thích chủ nghĩa nhân bản về con người như là *animal*

rationale (con vật có lý trí), như là "nhân vị", như là thực-thể-tâm-linh-được-phủ-dữ-cho-một-linh-hồn-và-một-thân-xác, những lối giải thích đó không bị coi là sai lạc, cũng không bị bác bỏ do sự quy định tính yếu về con người nói trên. Đúng hơn, mục tiêu duy nhất của nó là chứng tỏ rằng ngay cả những quy định cao tuyệt nhất của chủ nghĩa nhân bản về thể tính con người cũng hãy còn chưa thể nghiệm được phẩm cách riêng biệt của con người. Theo ý nghĩa này, tư tưởng được diễn tả trong *Sein und Zeit* chống lại chủ trương nhân bản. Nhưng sự chống đối này không có nghĩa: một Tư tưởng như thế nhất thiết phải đi theo hướng chống phá lại nhân tính, biện hộ cho sự phi nhân, bênh vực cho sự man dã mọi rợ và hạ giá phẩm cách con người. Nếu người ta suy tưởng chống lại chủ nghĩa nhân bản, thì đấy chính là vì chủ nghĩa nhân bản không định vị *humanitas* (nhân tính) của con người cho đủ cao đại. Sự cao đại của thể tính con người hẳn nhiên không nằm ở chỗ con người là bản thể (*Substanz*) của vật hiện thể, như là "chủ thể" của vật hiện thể đó, để tan hoà trong cái "khách thể tính" mà ai cũng biết, xét như là kẻ được ký thác sức mạnh của Tính thể, tính thể vật thể của vật hiện thể.

Đúng hơn, con người bị chính Tính thể "quăng ném" vào trong chân lý của Tính thể, để cho khi con người xuất tính thể như thế, con người canh thức chân lý của Tính thể, để cho trong ánh sáng của Tính thể, vật hiện thể mới xuất hiện ra trong nguyên tính của vật hiện thể. Còn về vấn đề tìm hiểu xem vật hiện thể xuất hiện chẳng và xuất hiện

như thế nào? Thượng đế và các thần linh, lịch sử và nhiên giới, có đi vào trong khoáng lâm của Tính thể chẳng và đi vào trong khoáng lâm đó như thế nào? Chúng có hiện diện chẳng hay khiếm diện? thì con người không trọn quyền quyết định. Sự lai hồi của vật hiện thể nằm trong vận mệnh của Tính thể. Nhưng đối với con người, vấn đề vẫn là tìm hiểu xem mình có tìm được sự tương hợp thích đáng cho thể tính của mình chẳng, tương ứng với vận mệnh vừa nói: bởi vì, theo vận mệnh đó, xét như là kẻ xuất-thể, con người có bốn phận phải canh giữ chân lý Tính thể. Con người là mục tử chăn giữ Tính thể. Đây chính là điều duy nhất mà cuốn *Sein und Zeit* muốn suy tưởng, khi hiện sinh xuất thể được thể nghiệm như là "ưu tính" (*Sorge*) (phân đoạn 44a, tr.226 và tt).

Nhưng còn Tính thể (*Sein*) - Tính thể là gì? Tính thể là cái mà Tính thể là. Đây chính là điều mà tư tưởng tương lai phải học thể nghiệm và nói lên. "Tính thể" chẳng phải là Thiên Chúa, cũng chẳng phải là một nền tảng của thế giới. Tính thể thì xa vời cách biệt hơn mọi vật hiện thể, nhưng lại gần gũi mật thiết với con người hơn mỗi một vật hiện thể, dầu vật hiện thể đó là một hòn đá, một con thú, một tác phẩm nghệ thuật, một bộ máy, dầu đó là một thiên thần hay Thiên Chúa. Tính thể là cái gần gũi thiết thân nhất. Tuy nhiên, đối với con người, tính chất gần gũi ấy lại là cái gì lẩn trốn lùi xa nhất. Con người luôn luôn, và trước hết, chỉ để tâm đến vật hiện thể. Lẽ cố nhiên, khi tư tưởng biểu

tượng vật hiện thể như là vật hiện thể, thì tư tưởng quy chiếu về Tính thể. Song thực ra, tư tưởng chỉ thường xuyên suy tư vật hiện thể như là vật hiện thể, chứ chẳng hề và chưa bao giờ suy tư Tính thể như là Tính thể. "Vấn đề Tính thể" rốt lại bao giờ cũng biến thành vấn đề liên quan đến vật hiện thể. Vấn đề Tính thể chẳng hề còn là cái mà định danh giả trá sau đây tự hào chỉ rõ: vấn đề nhắm đến Tính thể. Ngay khi mà triết học biến thành triết học "phê luận" như nơi Descartes và Kant, thì triết học cũng vẫn thường xuyên đi theo con đường biểu tượng của siêu hình học. Triết học ấy suy tư, khởi từ vật hiện thể, hướng đến chính vật hiện thể đó, qua trung gian của một cái nhìn về Tính thể. Bởi vì, mọi sự xuất lập của vật hiện thể và mọi sự quy hồi về với vật hiện thể đều đã được an định trước trong ánh sáng của Tính thể.

Song khoa siêu hình học đã chỉ biết đến khoáng lâm của Tính thể như là cái nhìn hướng về chúng ta của cái gì hiện diện trong "hiện xuất thể" (*idea*), hoặc đứng từ một quan điểm phê luận, như là cái mà chủ thể tính đạt đến được cuối cái nhìn của nó trong sự biểu tượng theo phạm trù. Nói thế có nghĩa là chân lý Tính thể, xét như chính khoáng lâm (*Lichtung*), vẫn còn bị phong kín khuất dấu đối với khoa siêu hình học. Tuy nhiên sự phong kín khuất dấu này không phải là một sự khiếm khuyết của siêu hình học, mà trái lại, chính kho tàng trân bảo của sự giàu sang riêng biệt của siêu hình học đã bị che giấu nhưng đồng thời lại lộ diện cho khoa siêu hình học.

Thế mà, chính khoảng lâm ấy là Tính thể. Suốt dọc vận mệnh của Tính thể trong khoa siêu hình học, chính khoảng lâm đó thoát tiên đã ban phát khoảng không gian thị giác mà giữa lòng nó, cái gì hiện diện đạt đến con người đang hiện diện với nó, đến nỗi, chỉ trong hành vi tri giác (*noein*), thì chính con người mới đạt đến Tính thể được (*thigein*, Aristote, Met. 10). Chỉ khoảng không gian thị giác ấy mới lôi cuốn cái nhìn về với mình. Khoảng không gian ấy tự giao phó mình cho cái nhìn, khi tri giác đã biến thành biểu tượng - sản xuất, trong *perceptio* về *res cogitans* như là *subjectum* của *certitudo*.

Vậy thời, Tính thể (*Sein*) tự quy kết về với xuất tính thể (*Eksistenz*) như thế nào, nếu như ta được phép nêu ra một câu hỏi như thế? Chính Tính thể là tương thể giao tính (*das Verhällnis*) xét như Tính thể mang trong nó xuất tính thể trong thể tính xuất tính thể của nó, nghĩa là thể tính xuất thể, và quy dẫn về chính mình như cái mà, ở giữa lòng vật hiện thể, là nơi chốn cư lưu của chân lý Tính thể. Chính vì con người, xét như là xuất tính thể, đạt đến chỗ lưu giữ mình trong mối tương thể giao tính nói trên, trong đó Tính thể tự phân bố định phận cho chính mình, bằng cách duy trì nó một cách xuất thể, nghĩa là bằng cách đảm đương nó trong ưu tính (*Sorge*), chính vì thế mà thoát tiên con người không truy nhận được cái gần gũi nhất mà lại chỉ lưu tâm đến cái kế tiếp đó. Con người lại còn tưởng rằng đó mới chính là cái gần gũi nhất. Nhưng gần gũi hơn cái gần gũi cận kề nhất đồng thời xa xôi hơn cái xa xôi miền viễn nhất đối với

tư tưởng cực truyền quen thuộc, là chính tính chất cận kề gần gũi (*die Nähe*): chân lý của Tính thể.

Sein und Zeit gọi "sự sa đoạ" (*Verfallen*) là sự lãng quên chân lý Tính thể trước sự xâm lăng của vật thể chưa được suy tư đến tận tính thể của vật thể. Chữ "sa đoạ" không áp dụng cho một tội lỗi của con người hiểu theo nghĩa triết học về đạo đức, và do đó đã bị thể tục hóa. Chữ "sa đoạ" chỉ thị một tương quan tính yếu của con người với Tính thể giữa lòng mối tương quan của Tính thể với thể tính con người. Theo cùng lối, những hạn từ "chân thực tính" (*Eigentlichkeit*) và "phi chân thực tính" (*Uneigentlichkeit*), khai mở cho công trình suy tư đó, chẳng hề hàm ngụ bất luận một sự khác biệt nào thuộc lãnh vực đức lý - hiện sinh hay "nhân loại học" cả. Chúng chỉ thị mối tương quan "xuất thể tính" giữa thể tính của con người với chân lý của Tính thể, một chân lý hãy còn cần phải được suy tư trước tất cả mọi điều khác, bởi vì từ trước đến giờ, nó vẫn còn bị che khuất đối với triết học. Nhưng mối tương quan này không phải nó là thể trên nền tảng của xuất tính thể (*Eksistenz*). Mà trái lại, chính thể tính của xuất tính thể mang tính chất xuất thể tương xuất thể tính khởi từ thể tính của chân lý của Tính thể.

Điều độc nhất là Tư tưởng, đang tìm cách thể hiện lần đầu tiên trong *Sein und Zeit*, muốn đạt đến, điều độc nhất ấy là một cái gì rất đối đơn sơ. Chính vì quá đối đơn sơ như vậy, Tính thể mới còn nằm trong vòng huyền ảo; tính chất gần gũi cận kề (*die Nähe*) tương đương với một sức mạnh không cưỡng bức.

Tính chất gắn gũi cận kề ấy dàn trải thể tính của mình như là chính ngôn ngữ. Tuy nhiên, ngôn ngữ này chẳng phải chỉ là ngôn ngữ theo nghĩa chúng ta biểu tượng nó, nghĩa là đúng hơn như là nhất thống của ba thành tố: cơ cấu ngữ âm (ký tự), âm điệu và nhịp điệu, ý nghĩa (*Bedeutung, Sinn*). Chúng ta xem cơ cấu ngữ âm và ký tự như là thân xác của từ ngữ; âm điệu và nhịp điệu như là linh hồn; giá trị chỉ nghĩa như là tinh thần của ngôn ngữ. Thông thường, chúng ta suy tưởng ngôn ngữ trong một mối tương hợp với thể tính con người, xét như thể tính đó được biểu tượng như là *animal rationale* (con vật có lý tính), nghĩa là như nhất thống của một thân xác, một linh hồn và một tinh thần. Song cũng như trong *humanitas* (nhân tính) của *homo animalis* (vật-tính nhân), xuất tính thể - và bởi nó, mối tương quan giữa chân lý của Tính thể với con người - vẫn bị che giấu kín đáo, cũng thế, lối giải thích mang tính chất siêu hình học về ngôn ngữ căn cứ theo thể thái động vật cũng che giấu cái thể tính thuộc lịch sử - tính luận của ngôn ngữ. Theo thể tính này, ngôn ngữ là Ngôi nhà an cư của Tính thể, được Tính thể triệu vời kêu gọi và được tháp ghép vào Tính thể. Chính vì vậy ta cần phải suy tư thể tính của ngôn ngữ trong một mối tương hợp với Tính thể và với tư cách là sự tương hợp đó, nghĩa là với tư cách là chỗ cư ngụ cho thể tính của con người.

Nhưng con người chẳng phải chỉ là một sinh vật mà ngoài những khả năng khác, còn sở đắc được ngôn ngữ. Đúng hơn, ngôn ngữ chính là nơi chốn an

cư của Tính thể trong đó con người cư ngụ và, bởi đó, xuất thể, bằng cách tùy thuộc vào chân lý của Tính thể mà con người canh giữ.

Vậy, từ sự xác định nhân tính của con người là xuất tính thể (*Eksistenz*), ta thấy rằng điều thiết yếu ở đây không phải là con người, mà là Tính thể xét như Chiều kích (*die Dimension*) cho xuất tính của xuất tính thể. Tuy nhiên, Chiều kích chẳng phải là cái mà người ta hiểu như là môi trường không gian. Nói đúng hơn, mọi môi trường không gian và mọi tổ hợp không-gian-thời-gian đều dàn bày phơi mở tính thể của chúng ra trong Chiều kích; xét như nó là thể, Chiều kích này là chính Tính thể.

Tư tưởng chú tâm đến những tương quan đơn sơ đó. Giữa lòng ngữ ngôn cổ truyền vạn đại của siêu hình học và giữa lòng ngữ pháp của ngữ ngôn đó, Tư tưởng tìm kiếm lời lẽ diễn bày chúng. Chỉ còn phải xét xem là Tư tưởng ấy còn có thể tự định tính mình như là chủ nghĩa nhân bản hay chẳng, giá thử những nhãn hiệu loại đó vẫn còn có thể có một nội dung. Hẳn nhiên là không, chừng nào mà chủ nghĩa nhân bản còn suy tư từ một quan điểm siêu hình học. Hẳn nhiên là không, nếu chủ nghĩa nhân bản này là một chủ nghĩa hiện sinh và lấy mệnh đề sau đây của Sartre làm châm ngôn cho mình: *Précisément nous sommes sur un plan où il y a seulement des hommes*: Rõ ràng là, chúng ta ở trên một bình diện chỉ có những con người mà thôi. Nếu suy tư khởi từ *Sein und Zeit*, thì đúng hơn người ta phải bảo rằng: *Précisément nous sommes sur un plan où il y a*

principalement l'Être: Rõ ràng là, chúng ta ở trên bình diện mà chính yếu là có Thể tính. Nhưng *bình diện* (le plan) xuất sinh từ đâu và *bình diện* (le plan) là gì? *L'Être et le plan* (Tính thể và bình diện) trùng hợp với nhau. Trong *Sein und Zeit* (tr.212) khi bảo rằng: *il y a l'Être*: "*es gibt*" *das Sein*: có Tính thể, thì chữ *il y a* này không diễn dịch được chính xác chữ "*es gibt*". Bởi vì cái mà (*es*) ở đây ban phát (*gibt*) lại chính là Tính thể (*Sein*). Chữ "*gibt*" (ban phát) tuy thế lại chỉ thị thể tính của Tính thể (*Wesen des Seins*) thể tính ban phát tùy thuận chân lý của mình. Sự ban tặng chính mình trong khai thể (*das Offene*) nhờ vào chính khai thể đó, là chính Tính thể.

Đồng lúc, định thức phát biểu "*es gibt*" (có) còn được sử dụng để tạm thời tránh thốt ra lời này: "*das Sein ist*" (Tính thể hiện thể); bởi vì thông thường, chữ "hiện thể" đó được dùng để nói đến một cái gì đang hiện thể. Cái gì đó, chúng ta gọi là vật hiện thể (*das Seiende*). Tính thể "hiện thể", nhưng Tính thể tuyệt nhiên chẳng phải là "vật hiện thể". Bảo rằng Tính thể "hiện thể" mà không bình luận gì thêm, tức là rất dễ rơi vào chỗ biểu tượng Tính thể như là một "vật hiện thể" theo cách thái của vật hiện thể được biết đến; vật hiện thể này, xét như là nguyên nhân, sẽ là cái đứng ra sản tạo, và xét như hậu quả, sẽ là cái bị sản tạo. Thế mà, vào buổi sơ nguyên của Tư tưởng, Parménide đã bảo: *estin gar einai*: "quả thực, Tính thể hiện thể". Trong lời nói đó ẩn giấu huyền án uyên nguyên đối với mọi Tư tưởng. Có lẽ, chữ "hiện thể" chỉ có thể được sử dụng một cách chân xác để nói về

Tính thể mà thôi, đến độ mọi vật hiện thể đều không "hiện thể" và không bao giờ đúng là "hiện thể". Nhưng bởi vì trước tiên, Tư tưởng phải đạt đến chỗ nói lên Tính thể trong chân lý của Tính thể, thay vì giải thích Tính thể như một vật hiện thể khởi từ vật hiện thể, cho nên trước sự chú tâm đầy cảnh giới của Tư tưởng, câu hỏi vẫn còn bỏ ngỏ: Tính thể hiện thể chẳng và hiện thể như thế nào?

Câu *estin gar einai* (quả thật, Tính thể hiện thể) của Parménide mãi tới hôm nay vẫn còn chưa được suy tư đến. Qua sự trạng đó, ta có thể lượng định bản chất của sự tiến bộ trong khoa triết học. Khi mà triết học chú tâm đến thể tính của mình, thì triết học không tiến bộ. Triết học dẫm chân tại chỗ để thường xuyên suy tư cùng một cái ấy (*das Selbe*). Tiến bộ, nghĩa là rời xa khỏi vị trí ấy, là một sự lầm lạc theo đuổi tư tưởng như là chiếc bóng do tư tưởng phóng rọi. Chính bởi vì Tính thể mãi cho đến bây giờ vẫn còn chưa được người ta suy tư đến, nên trong *Sein und Zeit* cũng nói về Tính thể: "có Tính thể" (*es gibt*: il y a). Nhưng người ta không được phép suy luận chữ "*il y a*" này theo nghĩa đen ngay lập tức và không có giới hạn. Chữ "*es gibt*" đó ngự trị như là số mệnh của Tính thể, Tính thể mà lịch sử của nó đi đến với ngôn ngữ trong lời nói của những tư tưởng gia tính yếu (*der wesentlichen Denker*). Chính vì lý do đó, Tư tưởng nhằm đến chân lý của Tính thể thì - với tính cách là tư tưởng - có tính cách lịch sử. Chẳng có một tư tưởng "có hệ thống" rồi người ta đem gắn ghép thêm vào đó một sử ký (*Historie*)

những ý kiến được phát biểu trong quá khứ, với tư cách là những thí dụ biểu minh. Nhưng, không như Hegel tưởng, cũng chẳng phải chỉ có một hệ thống có thể đặt ra lề luật cho tư tưởng như là lề luật của lịch sử, và do đó, đồng hóa lịch sử vào trong hệ thống. Suy tưởng một cách uyên nguyên hơn, thì có lịch sử Tính thể, thống thuộc vào lịch sử này là tư tưởng xét như là *Tính tưởng* (*Andenken*) của lịch sử ấy và được lịch sử ấy triệu vời kêu gọi. Tính tưởng (*Andenken*) thì khác biệt một cách tính yếu với một sự hồi niệm thông thường về lịch sử hiểu theo nghĩa quá khứ đã trôi qua. Thoạt tiên, Lịch sử (*die Geschichte*) không kinh lịch diễn qua (*Geschieht*) như là trường sở kinh qua (*Geschehen*). Và trường sở kinh qua này không phải là sự trôi qua kinh quá của thời gian. Trường sở kinh qua của Lịch sử (*das Geschehen der Geschichte*) dần bày phơi mở thể tính của mình như là số mệnh của chân lý Tính thể (*als das Geschick der Wahrheit des Seins*), khởi từ Tính thể (xin tham khảo bài diễn thuyết về khúc tụng ca của Hoelderlin: *Wie wenn am Feiertage...* trong tập *Erläuterungen zu Hoelderlins Dichtung*, 1951, tr.47)⁽¹⁾. Tính thể đạt đến định mệnh của mình khi mà với tư cách Tính thể, Tính thể tự ban phát trao tặng. Suy tư phù hợp với định mệnh ấy, thì điều này có nghĩa là: Tính thể vừa tự ban phát trao tặng vừa khuớc từ đồng một lúc. Tuy thế, cách thái quy định của Hegel về Lịch sử như là

⁽¹⁾ *Sao đây, nếu vào ngày lễ hội...* trong tập *Giải minh thơ Hoelderlin*, 1951, tr. 47.

sự triển khai của Tinh thần, không phải là sai lầm. Cách thái quy định ấy cũng chẳng phải đúng một phần và sai một phần. Cách thái quy định ấy chân xác như là sự chân xác của khoa siêu hình học mà, lần đầu tiên trong lịch sử, nơi Hegel, đã diễn bày thành ngôn ngữ cái thể tính được suy tư một cách tuyệt đối của nó, trong hệ thống. Với những sự đảo ngược mà Marx và Nietzsche đã thực hiện, khoa siêu hình học tuyệt đối này thống thuộc vào Lịch sử của Chân lý của Tính thể (*die Geschichte der Wahrheit des Seins*). Những gì xuất sinh từ khoa siêu hình học tuyệt đối ấy không thể được đề cập đến và lại càng không thể bị loại bỏ chỉ vì những lời bác khuốc người ta đưa ra. Người ta chỉ có thể tiếp nhận khoa siêu hình học đó với tư cách là: được đưa dẫn quy hồi một cách uyên nguyên hơn về với chính Tính thể, chân lý siêu hình học bị ẩn khuất trong siêu hình học và thoát khỏi lãnh địa của một ý kiến thuần túy mang tính chất con người. Trong hoạt trường của Tư tưởng tính yếu (*des Wesentlichen Denkens*), mọi lời khuốc bác đều là vô nghĩa. Cuộc đấu tranh giữa những tư tưởng gia là cuộc "tranh đấu đầy yêu thương" của chính Sự thể. Họ cùng giúp đỡ lẫn nhau để đạt đến sự thống thuộc đơn sơ vào Như thể (*die einfache Zugehörigkeit zum Selben*), trong đó họ tìm thấy sự tương hợp với định mệnh của họ trong định mệnh của Tính thể.

Giả thử rằng trong tương lai, con người sẽ đạt đến chỗ suy tư chân lý của Tính thể, thì lúc bấy giờ, con người sẽ suy tư khởi từ xuất tính thể (*Eksistenz*).

Trong khi xuất tính thể, con người an lập trong số mệnh của Tính thể. Xét như là xuất tính thể, thì xuất tính thể của con người mang tính chất lịch sử, nhưng xuất tính thể ấy trước nhất không mang tính chất lịch sử chỉ vì sự kiện là với con người và những sự vụ của con người, tất cả mọi sự việc mới diễn ra trong dòng thời gian. Bởi vì vấn đề là suy tư xuất tính thể (*Eksistenz*) của hiện tính thể (*Dasein*), nên trong cuốn *Sein und Zeit*, tôi cho là rất cần yếu phải thể nghiệm qua sử tính (*die Geschichtlichkeit*) của hiện tính thể (*Dasein*).

Nhưng trong cuốn *Sein und Zeit* (tr.212), nơi mà định thức "*es gibt*" được diễn đạt thành lời, tôi há chẳng từng bảo là: "*Nur solange Dasein ist, gibt es Sein*": chỉ có Tính thể chừng nào có Hiện tính thể, hay: Tính thể chỉ hiện tính thể chừng nào Hiện tính thể (*Dasein*) hiện thể, đấy sao? Hẳn nhiên là vậy. Câu đó có nghĩa là: Tính thể chỉ được chuyển giao cho con người chừng nào mà khoáng lâm của Tính thể (*die Lichtung des Seins*) lai hồi. Nhưng để cho "hiện" (*Da*) tức là khoáng lâm (*Lichtung*) xét như chính chân lý của Tính thể, lai hồi, thì đó là định quyết (*die Schickung*) của chính Tính thể. Tính thể là số mệnh của khoáng lâm (*das Geschick der Lichtung*). Tuy nhiên câu này không có nghĩa là hiện tính thể (*Dasein*) của con người, theo nghĩa cựu truyền là *existentia* thời Trung cổ và theo nghĩa hiện đại là thực tại tính của *ego cogito* (ngã thể suy tư), phải là cái vật hiện thể mà nhờ đó Tính thể được sáng tạo nên. Câu đó không có ý muốn nói rằng Tính thể là

một sản phẩm của con người. Trong phần Nhập đề cuốn *Sein und Zeit* (tr.38) điều sau này đã được diễn tả một cách đơn sơ và rõ ràng, và lại còn được in bằng chữ nghiêng để nhấn mạnh: "*Sein ist das Transzendente schlechthin*": Tính thể là siêu việt thể thuần túy. Cũng như Khai thể tính (*die Offenheit*) của sự cận kề trong không gian vượt quá mọi sự thể gần gũi hay xa xôi khi người ta khảo sát nó từ quan điểm của sự thể đó, cũng vậy. Tính thể tính yếu ở bên kia mọi Vật hiện thể (*alles Seiende*), bởi vì Tính thể là chính Khoáng lâm soi chiếu (*die Lichtung*) cho Vật hiện thể đi về. Ở điểm này, Tính thể được suy tư khởi từ Vật hiện thể, theo một lối nhìn mà ban sơ không thể tránh được trong khoa siêu hình học mà hiện giờ vẫn còn đang ngự trị. Chỉ trong một viễn tượng như thế, Tính thể mới tự phơi bày ra trong một sự vượt bỏ và xét như là sự vượt bỏ này.

Sự quy định dẫn nhập vừa nói - " Tính thể là siêu việt thể thuần túy" - kết tập trong một mệnh đề đơn sơ, lẽ lối theo đó thể tính của Tính thể (*das Wesen des Seins*) đã tự phơi bày soi chiếu đối với con người tự trước đến giờ. Cái lối quy định đảo ngược nói trên về thể tính của Tính thể khởi từ Khoáng lâm soi chiếu của Vật-hiện-thể-xét-như-Vật-hiện-thể, là điều tất nhiên không thể tránh được đối với mọi tư tưởng nào tìm cách nêu lên câu hỏi nhắm đến chân lý của Tính thể. Như thế, Tư tưởng khẳng nhận định phận riêng của thể tính của mình. Tư tưởng từ bỏ tham vọng kiêu căng muốn bắt đầu tất

cả mọi sự lại từ khởi điểm và từ bỏ cao vọng tuyên bố rằng mọi triết học đi trước mình đều là sai lạc. Nhưng còn về vấn đề tìm biết xem sự quy định Tính thể như là siêu việt thể thuần túy đã chỉ thị được cái thể tính đơn sơ của chân lý Tính thể rồi hay chưa, thì đó là vấn đề duy nhất mà một Tư tưởng tìm cách suy tư chân lý của Tính thể cần phải đặt ra trước tất cả mọi sự. Cũng chính vì lý do đó mà nơi trang 230, tôi đã viết rằng chỉ khởi từ "ý nghĩa" (*Sinn*), nghĩa là khởi từ chân lý của Tính thể, người ta mới có thể lĩnh hội được Tính thể hiện thể như thế nào. Tính thể phơi bày soi chiếu cho con người trong dự phóng thể xuất thể (*im ekstatischen Entwurf*). Nhưng dự phóng thể (*Entwurf*) này không sáng tạo nên Tính thể.

Ngoài ra, trong thể tính của nó, dự phóng thể này là một dự phóng thể bị phóng đi, bị quăng ném. Cái được phóng đi trong hành vi dự phóng thể không phải là con người (*Das Werfende im Entwerfen ist nicht der Mensch*), mà là chính Tính thể, Tính thể này định phận phân phối con người cho xuất tính thể của hiện tính thể (*die Existenz des Daseins*) như là cho thể tính (*Wesen*) của con người. Định mệnh này lai hồi như là Khoáng lâm của Tính thể (*die Lichtung des Seins*); chính định phận đó là Khoáng lâm kia. Nó tùy định tính chất cận lập gần gũi với Tính thể (*die Nähe zum Sein*). Trong tính chất cận lập gần gũi này, trong Khoáng lâm (*die Lichtung*) của "hiện" (*Da*), con người cư ngụ với tư cách là xuất tính thể, dấu rằng mãi đến bây giờ, con người vẫn hãy còn

chưa thể nghiệm đích thực hành vi cư ngụ đó và chưa đảm đương hành vi ấy cho toàn vẹn. Tính chất cận lập gần gũi (*die Nähe*) vừa nói "của" Tính thể, mà tự thân nó là "*hiện*" (*Da*) của Hiện tính thể (*Dasein*), bài diễn thuyết về khúc tụng ca *Heimkunft* (Trở về cố hương) của Hoelderlin (1943), bài diễn thuyết được suy tư khởi từ *Sein und Zeit*, đã gọi nó là "Quê hương" (*die "Heimat"*), một chữ được mượn từ chính khúc ca của nhà thơ và phát khởi từ kinh nghiệm về sự lãng quên Tính thể (*die Seinsvergessenheit*). Ở đây, chữ "Quê hương" được suy tư theo một ý nghĩa tính yếu, không phải ý nghĩa ái quốc, hoặc quốc gia, mà là trên bình diện Lịch sử của Tính thể. Tính thể của Quê hương cũng được gọi lên trong ý hướng muốn suy tư sự Thiếu vắng quê hương của con người thời đại khởi từ thể tính của Lịch sử Tính thể. Nietzsche là triết gia cuối cùng đã thể nghiệm sự Thiếu vắng quê hương này. Giữa lòng khoa siêu hình học, Nietzsche chẳng còn lối thoát nào ngoài con đường lật ngược lại khoa siêu hình học (*die Umkehrung der Metaphysik*). Nhưng như thế là tự đóng lại vĩnh viễn mọi lối thoát. Trong thực tế, khi ca hát sự "Quy hồi cố hương", Hoelderlin đã lưu tâm muốn cho những kẻ "đồng hương" của mình tìm gặp được chính thể tính của họ. Hoelderlin tuyệt nhiên chẳng tìm kiếm thể tính ấy trong một lòng ích kỷ quốc gia. Đúng hơn, nhà thơ đã nhìn thể tính ấy khởi từ sự thống thuộc vào định mệnh của Tây phương. Tuy nhiên, Tây phương ở đây không được suy tư theo lối địa phương như là Tây phương đối

ngịch với Đông phương, cũng chẳng phải chỉ được suy tư như là Âu châu, mà là được suy tư trên bình diện lịch sử thế giới khởi từ tính chất cận lập gần gũi với Cội nguồn uyên nguyên. Chúng ta chỉ vừa mới khởi sự suy tư về những tương quan huyền ảo với Đông phương, những tương quan đã được hiển hiện thành lời trong thi ca của Hoelderlin (xin đọc bài *Der Ister, Die Wanderung*, thi khúc thứ ba và kế tiếp). Thực tại "Đức quốc" chẳng phải được nói lên cho thế giới để cho thế giới tìm thấy sự bình phục của mình trong thể tính Đức quốc; mà được nói lên cho những người Đức để cho, nhờ vào định mệnh liên kết họ với những dân tộc khác, họ sẽ cùng với những dân tộc khác trở thành những kẻ tham dự vào lịch sử thế giới (xin đọc *zu Hoelderlins, Gedicht, "Andenken"*, Tübinger Gedenkschrift, 1943, tr. 322). Quê hương của hành vi cư ngụ mang tính chất lịch sử nói trên đây, là tính chất cận lập gần gũi của Tính thể (*die Heimat dieses geschichtlichen Wohnens ist die Nähe zum Sein*).

Chính trong tính chất cận lập gần gũi này, hay là chẳng bao giờ cả, mà người ta mới quyết định xem Thượng đế và các thần linh có bị khước bác chẳng và bị khước bác như thế nào. Đêm tối vẫn còn ngự trị chẳng, ánh sáng của Linh thể đã hiển hiện chưa và hiển hiện như thế nào, trong buổi bình minh của Linh thể đó một sự xuất hiện của Thượng đế và những thần linh có thể tái khởi một lần nữa chẳng và tái khởi như thế nào. Thế mà Linh thể (*das Heilige*), khoảng không gian tính yếu duy nhất

của thần tính, một thần tính đến lượt nó lại độc quyền tùy định Chiều kích (*die Dimension*) cho những thần linh và Thượng đế, Linh thể ấy chỉ bừng hiện lộ diện khi mà, tiên vãn và được chuẩn bị dài lâu, Tính thể đã tự phơi bày soi chiếu và đã được thể nghiệm trong chân lý của nó. Chỉ như thế đó, khởi từ Tính thể, mới khởi đầu sự vượt bỏ tình trạng Thiếu vắng quê hương trong đó chẳng những chỉ có con người, mà chính cả thể tính của con người cũng đang lang thang lạc lõng.

Sự vắng mặt của Quê hương mà ta còn cần phải suy tư, như vậy, nằm trong sự phóng tâm buông thả của Tính thể, một sự buông thả riêng cho Vật thể. Nó là dấu hiệu cho sự lãng quên Tính thể. Do sự lãng quên này, chân lý Tính thể vẫn còn chưa được suy tư đến. Sự lãng quên Tính thể hiện bày một cách gián tiếp ở chỗ từ trước đến giờ con người đã chỉ luôn luôn khảo sát Vật thể và chỉ tác động lên Vật thể. Nhưng vì lúc ấy con người không thể không tự tạo nên cho mình một biểu tượng về Tính thể, nên Tính thể đã chỉ được quy định như là "ý niệm tổng quát nhất" của Vật thể, và bởi đó như cái gì bao nhiếp cả Vật thể, hoặc như một sáng tạo của Vật thể vô hạn, hoặc như sản phẩm của một chủ thể hữu hạn. Đồng lúc, và hiện trạng này đã diễn ra từ muôn thuở, " Tính thể" được xem là " Vật thể", và ngược lại " Vật thể" được xem là " Tính thể", cả hai như bị hòa lẫn vào trong một sự pha trộn hỗn loạn kỳ lạ, và người ta vẫn còn chưa chịu suy tư về sự pha trộn hỗn loạn đó.

Tính thể xét như là vận mệnh ban phát chân lý thì vẫn còn bị phong kín khuất dấu. Nhưng vận mệnh của thế giới hiển lộ trong thi ca mà không được hiển bày trước đó như là lịch sử của Tính thể. Chính vì lẽ đó, trong những chiều kích của lịch sử thế giới, tư tưởng của Hoelderlin biểu lộ trong bài thơ *Andenken* (*Suy tưởng*) thì uyên nguyên về tính thể và bởi đó, tương lai hơn là chủ trương quốc tế (*Cosmopolitismus*) đại đồng thuần túy của Goethe. Bởi cùng lý lẽ, mối tương quan giữa Hoelderlin với chủ nghĩa Hy Lạp trong tính thể vốn là một cái gì khác hơn một chủ nghĩa nhân bản. Vì thế, những người thanh niên Đức từng biết đến Hoelderlin, đã suy tư và sống trải trước cái chết Cái gì khác hơn điều mà đám đông công chúng cho là công luận Đức quốc.

Sự Thiếu vắng quê hương trở thành một vận mệnh toàn cầu. Chính vì lý do đó, ta cần phải suy tư vận mệnh ấy trên bình diện lịch sử Tính thể. Như thế, điều mà - khởi đi từ Hegel - Marx đã truy nhận theo một nghĩa quan trọng và tinh yếu như là sự vong thân của con người, điều đó đâm rễ sâu vào trong sự Thiếu vắng quê hương của con người thời đại. Sự Thiếu vắng quê hương này hiển lộ - và như thế là khởi từ vận mệnh của Tính thể - dưới những thứ loại của khoa siêu hình học, khoa này vừa tăng đồng thời lại vừa che giấu nó như là sự Thiếu vắng quê hương. Chính bởi vì trong khi thể nghiệm sự vong thân, Marx đã đạt đến một chiều kích tinh yếu của lịch sử, nên quan niệm mác-xít về lịch sử mới cao vượt hơn mọi biên niên ký khác. Trái lại, do sự kiện

cả Husserl, lẫn Sartre theo chỗ tôi biết, đều không truy nhận rằng sử tổ (*Geschichtlichen*) có thể tính trong Tính thể, cho nên cả hiện tượng học lẫn hiện sinh thuyết đều không thể đạt đến cái chiều kích nói trên, mà chỉ giữa lòng một chiều kích như thế mới có thể có được một cuộc tương thoại hữu hiệu với học thuyết mác-xít.

Nhưng muốn thế, hiển nhiên là ta phải tự giải phóng khỏi những biểu tượng ngây thơ về học thuyết duy vật và những lời khước bác rẻ tiền mà tưởng rằng mình đánh quỵ được học thuyết đó. Tính thể của học thuyết duy vật không nằm trong lời quả quyết rằng tất cả chỉ là vật chất, nhưng đúng hơn là nằm trong một sự quy định siêu hình, theo đó mọi vật thể xuất hiện như chất liệu của một cần lao. Trong cuốn *Hiện tượng luận về Tinh thần* (*Phänomenologie des Geistes*), Hegel đã suy tưởng trước về thể tính siêu hình học và tân thời của cần lao, xem cần lao như là quá trình tự tổ chức chính mình của sự sản xuất vô điều kiện, nghĩa là như là sự khách thể hóa thực thể bởi con người, con người được thể nghiệm như là chủ thể tính. Tính thể của chủ nghĩa duy vật ẩn kín trong tính thể của kỹ thuật mà, nói thật ra, người ta đã viết lách nghiên cứu về nó nhiều nhưng lại rất ít suy tư đến nó. Trong tính thể của kỹ thuật, kỹ thuật là một vận mệnh lịch sử - tính thể của chân lý Tính thể xét như chân lý ấy nằm trong sự lãng quên. Chẳng phải chỉ xét theo ngữ nguyên, kỹ thuật mới phát nguồn từ *techne* của những người Hy Lạp, nhưng nguồn mạch lịch sử tính

yếu của kỹ thuật phải tìm trong *techne* như là hình thái của *aletheuein*, nghĩa là như là hình thái của sự biểu hiện của vật thể. Xét như một hình thể của chân lý, nền tảng của kỹ thuật nằm trong lịch sử của khoa siêu hình học. Còn chính khoa siêu hình học thì lại là một giai đoạn trỗi bật của lịch sử. Tính thể, giai đoạn độc nhất mà từ trước đến nay ta có thể đưa mắt nhìn bao quát. Người ta có thể xác định lập trường theo nhiều lối đối với những lời rao giảng của chủ nghĩa cộng sản và của cái làm nên tảng cho những lời rao giảng đó; trên bình diện lịch sử Tính thể, chắc chắn là trong chủ nghĩa cộng sản có phát lộ một kinh nghiệm sơ đẳng về biến hành lịch sử của thế giới. Chỉ nhìn thấy trong "chủ nghĩa cộng sản" một "đảng phái" hoặc một "vũ trụ quan", tức cũng như nghĩ gọn rằng tất cả những gì dưới nhãn hiệu "chủ nghĩa Mỹ quốc" chỉ muốn ám chỉ đến một cách thái sống đặc biệt - và hơn nữa lại còn muốn giảm giá nó. Hiểm họa mà Âu châu hiện đại luôn bị sa vào càng ngày càng rõ ràng hơn, có lẽ nằm ở chỗ tư tưởng Âu châu mà trước đây vốn là sự cao đại của Âu châu, hiện giờ đang bước thụt lùi trên con đường tình yếu của vận mệnh thế giới đang hiển lộ, một vận mệnh tuy thế vẫn mang tính chất Âu châu trong những nét căn bản của nguyên lai tính yếu của nó. Không có bất kỳ một nền siêu hình học nào, dầu là duy tâm, duy vật hay Ky-tô giáo, theo tính thể của nó, hoặc nhờ vào những nỗ lực riêng lẻ mà nó cố thực hiện để tự dàn bày lan rộng, lại còn có khả năng nối tiếp giao hội lại với vận mệnh nữa, tôi muốn nói: thành đạt và tự

hội trong tư tưởng cái gì mà hiện tại đã được thành tựu từ Tính thể.

Nhìn vào sự Thiếu vắng quê hương tính yếu đang tác hại con người, và đối với tư tưởng lịch sử - tính thể, vận mệnh tương lai của con người hiển lộ ở chỗ là con người phải khám phá ra chân lý Tính thể và phải bắt đầu bước đi trên con đường dẫn đến sự khám phá đó. Trên bình diện siêu hình, mọi chủ nghĩa quốc gia đều là một nhân loại học (*Anthropologie*) và với tư cách đó, nó là một chủ nghĩa chủ quan. Chủ nghĩa quốc gia không phải bị vượt bỏ bằng chủ nghĩa quốc tế, trái lại nó chỉ được nối rộng và kết tập thành hệ thống mà thôi. Bởi lẽ đó, chủ nghĩa quốc gia chỉ chạm tới *humanitas* (nhân tính) một cách ít ỏi giống như là chủ nghĩa cá nhân thành đạt được trong chủ nghĩa cộng đồng không lịch sử. Chủ nghĩa cộng đồng là khách thể tính, của con người trên bình diện toàn thể tính. Nó thành tựu lời xác quyết vô điều kiện, riêng biệt, của chủ thể tính đó. Lời xác quyết đó không dễ gì bị phá vỡ. Nó cũng không dễ gì được thể nghiệm một cách đầy đủ bằng một tư tưởng chỉ trung gian hóa có một khía cạnh của nó mà thôi. Ở khắp mọi nơi, ta đều thấy con người bị lưu đầy xa biệt khỏi chân lý của Tính thể, đang xoay vòng tròn chung quanh chính mình như là con vật có lý trí, *animal rationale*.

Nhưng thể tính của con người nằm ở chỗ con người còn hơn là con người thuần túy, chừng nào nó được biểu tượng như là sinh vật được phú dữ lý tính. Chữ "hơn" ở đây không nên hiểu theo nghĩa cộng

thêm vào, làm như thể định nghĩa cổ truyền về con người vẫn phải được xem là sự quy định nền tảng, để rồi sau đó nói rộng ra chỉ bằng cách tháp thêm vào cái tính chất hiện sinh. Chữ "hơn" có nghĩa: uyên nguyên hơn, và do đấy tính yếu hơn trong tính thể. Nhưng ở đây ta thấy ẩn ngữ hiển bày: con người hiện thể trong tình cảnh bị-quăng-ném, bị-vút-vào. Điều này có nghĩa là: xét như là tương thể xuất tính thể của Tính thể, con người càng vượt bỏ được *animal rationale* (con vật có lý tính) chừng nào, thời con người càng ít liên hệ với con người tự lãnh hội mình khỏi từ chủ thể tính chừng ấy. Con người không phải là chủ nhân của vật thể. Con người là kẻ mục tử chăn giữ Tính thể. Trong chữ "ít" nói trên, con người chẳng hề thua thiệt mất điều gì, mà trái lại còn thắng lợi, bằng cách đạt đến chân lý của Tính thể. Con người thắng đạt được sự thanh bản tính yếu của kẻ mục tử mà phẩm giá cao vời nằm ở chỗ: được triệu vời kêu gọi bởi chính Tính thể, để canh giữ chân lý của Tính thể. Lời kêu gọi này vang đến như sự dự phóng nơi đó khởi nguồn tính-thể-bị-quăng-ném của hiện tính thể (*Dasein*). Trong tính thể xét theo bình diện lịch-sử-tính-thể-học của con người, con người là vật thể mà tính thể của nó xét như là xuất tính thể, nằm ở chỗ: con người lưu ngụ trong tính chất cận kề gần gũi của Tính thể. Con người là kẻ lảng giềng thân cận của Tính thể.

Nhưng chắc từ lâu, ông đã sẵn sàng chất vấn tôi rằng: một tư tưởng như thế chẳng suy tư đến *humanitas* (nhân tính) của *homo humanus* (nhân

tính nhân)? Tư tưởng ấy há chẳng suy tư đến *humanitas* này theo một ý nghĩa còn rất ráo quyết liệt hơn là bất luận một nền siêu hình học nào đã từng suy tư từ trước đến nay và đã không có đủ khả năng để suy tư? Đây há chẳng phải là một "chủ nghĩa nhân bản" theo nghĩa mạnh nhất của từ ngữ này? Cố nhiên là thế. Chính chủ nghĩa nhân bản mới suy tư nhân tính con người khỏi từ tính chất cận kề gần gũi với Tính thể. Nhưng cũng đồng thời chính chủ nghĩa nhân bản mới động cựa đến chẳng phải là con người, mà là thể tính lịch sử của con người trong nguyên lai của thể tính đó giữa lòng chân lý Tính thể. Nhưng lúc bấy giờ, xuất tính thể của con người há chẳng đồng thời nhập cuộc? Cố nhiên là thế.

Trong cuốn *Sein und Zeit* (tr.38) đã có nói rằng mọi câu hỏi triết học đều "quy dẫn về với xuất tính thể". Nhưng xuất tính thể (*Eksistenz*) nói ở đây chẳng phải là thực tại tính của *ego cogito* (ngã thể suy tưởng - tôi tư duy). Nó cũng chẳng phải chỉ là thực tại tính của những chủ thể cùng chung nhau sản xuất cho nhau và do đấy, đạt đến tự thể của mình. Khác biệt triệt để ở điểm ấy với mọi *existentia* và "*existence*", "*Eksistenz*" là sự an cư lưu ngụ xuất thể trong tính chất gần gũi cận lập của Tính thể. Nó là sự dụng tâm cảnh giới, nghĩa là sự ưu tư của Tính thể. Chính bởi vì trong Tư tưởng đó, ta cần phải suy tư đến một cái gì đơn giản vô ngần, mà tư tưởng bằng biểu tượng vốn được truyền thống chấp nhận như là triết học mới cảm thấy biết bao là khó khăn lúng

túng. Duy có điều nổi khó khăn đó không nằm ở chỗ ta phải nhiếp tâm đến một ý nghĩa đặc biệt sâu xa, cũng chẳng nằm ở chỗ ta phải tạo dựng nên những ý niệm phức tạp. Đúng hơn, nó tự ẩn khuất trong tiến trình thối lui, làm cho tư tưởng chạm đến một vấn đề mà chính là sự thể nghiệm, và làm cho mọi ý kiến quen thuộc về triết học đều là vô bổ.

Đâu đâu người ta cũng lập đi lập lại là dự định của *Sein und Zeit* đã sa vào một ngõ cụt. Chúng ta hãy để yên ý kiến ấy qua một bên. Cái tư tưởng vừa rứt rề dọ dẫm vài bước trong tác phẩm đó, giờ đây hãy còn bị bỏ lửng. Nhưng có lẽ trong khoảng thời gian đó, tư tưởng ấy đã tiến dịch lại gần Sự thể (*Sache*) của nó hơn một chút. Tuy thế, bao lâu mà triết học chỉ thường xuyên loại bỏ khỏi bản thân mình mọi khả tính đạt đến Sự thể của Tư tưởng (*die Sache des Denkens*), tức là chân lý Tính thể, thì có nhiên là bấy lâu tư tưởng còn thoát được hiểm họa bị gẫy vụn tan tành vì tính chất cứng rắn của Sự thể của Tư tưởng. Chính vì lẽ đó, sự kiện "triết lý" về thất bại thì bị ngăn cách bằng cả một hố thẳm với một Tư tưởng tự mình thất bại. Giả sử có một ai có hạnh vận đạt đến một Tư tưởng như thế, thì chẳng có gì là bất hạnh trong đó cả. Người đó chỉ đón nhận món quà tặng độc nhất mà Tính thể có thể gởi đến cho Tư tưởng.

Nhưng phải nói thêm điều này; Sự thể của Tư tưởng không đạt đến được chỉ vì sự kiện người ta ba hoa bàn tán về "chân lý của Tính thể" và "Lịch sử của Tính thể". Điều đáng kể chỉ là: chân lý của Tính

thể đi đến với Ngôn ngữ, và Tư tưởng đạt đến Ngôn ngữ này. Có lẽ, lúc bấy giờ Ngôn ngữ sẽ ít đòi hỏi sự diễn tả vội vàng cho bằng một sự Im lặng đúng cơ duyên. Nhưng ai trong chúng ta, những con người thời đại, có thể hình dung ra được rằng những ý định suy tư của chúng ta đang ở lãnh địa của mình là khi những ý định suy tư ấy bước đi trên nẻo đường của Im lặng? Nếu bước đi cho đủ xa, có lẽ tư tưởng chúng ta có thể báo hiệu chân lý Tính thể và báo hiệu chân lý ấy như cái gì cần phải được suy tư. Như thế, tư tưởng vượt thoát khỏi ý kiến và sự phỏng đoán thông tục và được đặt vào trong công việc thủ công của chữ viết, đã trở thành hiếm hoi ngày hôm nay. Những sự việc trọng đại, ngay cả khi chúng không được ấn định cho thiên thu, cũng sẽ hiện đến vào đúng giờ của chúng, dấu dấy có là một giờ phút muộn màng.

Về vấn đề tìm hiểu xem lãnh địa của chân lý Tính thể có phải là một ngõ cụt không lối thoát, hoặc là chiều kích tự do tự tại trong đó tự do vận dụng tính thể của mình, thì mỗi người đều có thể quyết đoán được, khi chính họ đã nỗ lực bước đi trên con đường đã chỉ dẫn hay, tốt hơn nữa, là khi họ đã khai phá một con đường tốt đẹp hơn, nghĩa là phù hợp với vấn đề. Ở trang gần cuối cuốn *Sein und Zeit* (tr. 437), người ta có thể đọc thấy những câu sau đây: "Cuộc tranh luận liên quan đến giải minh Tính thể (tôi không nói đến vật thể cũng không nói đến tính thể con người) không thể được kết thúc, *bởi vì cuộc tranh luận ấy hãy còn chưa được khởi sự*. Và người ta cũng lại không thể cưỡng bách việc tranh luận ấy bằng sức

manh, nhưng để khai mào một cuộc tranh luận, thì ta vẫn còn phải tự chuẩn bị cho cuộc tranh luận. Khảo cứu này chỉ nhằm bước tới mục tiêu độc nhất đó". Hiện nay, vào hai mươi năm sau, những câu này vẫn còn giá trị. Vậy thì, trong làn ánh sáng lung linh vừa đến, chúng ta hãy ở lại trên con đường này, như những lữ khách đang bước đi về chốn Lân cận của Tính thể. Câu hỏi mà ông đặt ra giúp xác định rõ con đường ấy là con đường gì.

Ông hỏi tôi: *Comment redonner un sens au mot "Humanisme"*? Làm thế nào tái ban cho "chủ nghĩa nhân bản" một ý nghĩa? Câu hỏi này chẳng những chỉ giả thiết rằng ông muốn duy trì bốn chữ "chủ nghĩa nhân bản", mà còn thú nhận rằng bốn chữ ấy đã mất đi ý nghĩa.

Nó đã mất hết ý nghĩa vì người ta đã hiểu rằng tính thể của chủ nghĩa nhân bản là siêu hình học, và hiện giờ điều ấy có nghĩa là chẳng những siêu hình học không nêu lên câu hỏi về chân lý của Tính thể mà còn ngăn cản không cho đặt ra câu hỏi ấy được, chừng nào siêu hình học còn đắm chìm trong sự lãng quên Tính thể. Nhưng chính cái tư tưởng đưa đến chỗ thâm nhập sâu xa vào tính thể của chủ nghĩa nhân bản như thế, đồng thời đã đưa dẫn ta đến chỗ suy tư một cách uyên nguyên hơn về tính thể của con người. Đối diện với cái *humanitas* (nhân tính) có tính chất tinh yếu hơn trên kia của *homo humanus* (nhân tính nhân) hiển dựng cái khả tính tái ban cho bốn chữ chủ nghĩa nhân bản một ý nghĩa lịch sử, cổ xưa hơn bất luận ý nghĩa cổ xưa nào mà người ta có thể

đưa ra về mặt biên niên sử. Khi tôi nói đến chuyện tái ban cho chủ nghĩa nhân bản một ý nghĩa, thì không nên hiểu rằng tự bản thân nó "chủ nghĩa nhân bản" là thiếu ý nghĩa và chỉ là một *flatus vocis* thuần túy. Chữ "nhân" (*humanum*) trong chủ nghĩa nhân bản chỉ thị nhân tính (*humanitas*), tính thể của con người. Chữ "chủ nghĩa" chỉ thị rằng tính thể con người phải được xem là tính yếu. Đây là ý nghĩa mà chữ chủ nghĩa nhân bản có được, xét như nó là chữ nghĩa. Trả lại, ban cho nó một ý nghĩa, chỉ có thể có nghĩa là: quy định lại ý nghĩa của từ ngữ. Điều này đòi hỏi trước tiên người ta phải thể nghiệm tính thể của con người một cách uyên nguyên hơn, để sau đó chúng tỏ rằng trong chừng hạn nào, theo thể điệu của nó, tính thể ấy hiện thể theo định phận của nó. Tính thể của con người nằm trong xuất tính thể (*Eksistenz*). Chính xuất tính thể là điều quan trọng tính yếu, nghĩa là khởi từ chính Tính thể, xét như Tính thể triệu vời kêu gọi con người như kẻ xuất thể để cần tâm canh giữ chân lý của Tính thể, nhằm đến chính chân lý ấy. Từ đây, "chủ nghĩa nhân bản" - nếu chúng ta quyết định duy trì chữ này - có nghĩa: tính thể của con người là tính yếu cho chân lý của Tính thể, và tính yếu đến nỗi kẻ từ nay không phải con người chỉ xét như là con người mới là vấn đề quan trọng. Như thế chúng ta suy tư một "chủ nghĩa nhân bản" thuộc một loại kỳ lạ. Chữ này là một hạn từ "*lucus a non lucendo*".

Cái chủ nghĩa nhân bản chống lại mọi chủ nghĩa nhân bản đi trước nó, nhưng không vì thế, mà lại

làm phát ngôn viên cho sự phi nhân, ta còn gọi nó là "chủ nghĩa nhân bản" được chăng? Và gọi thế có lẽ chỉ vì lợi ích duy nhất này là: khi tham dự vào việc sử dụng nhãn hiệu ấy, nó sẽ đưa chúng ta hội nhập vào những trào lưu nổi bật đang ngạt thở trong chủ trương chủ quan siêu hình và đã đắm chìm trong sự lãng quên Tính thể. Hoặc giả, do một sự chống đối công khai đối với "chủ nghĩa nhân bản", tư tưởng há chẳng nên đánh liều thể nghiệm một sức thúc đẩy, sau cùng có thể đưa tới chỗ truy nhận *humanitas* (nhân tính) của *homo humanus* (nhân tính nhân) và cái đứng ra làm nền tảng cho nhân tính đó? Như thế, nếu cơ duyên hiện tại của lịch sử thế giới đã dẫn đưa tới đó, mới có thể bùng dậy một suy tư chẳng những chỉ có thể suy tưởng đến con người, mà còn suy tưởng đến "bản tính" con người, chẳng những "bản tính" nhưng một cách uyên nguyên hơn nữa, còn suy tưởng đến Chiều kích (*Dimension*) trong đó tính thể con người - được quy định từ chính Tính thể, - an cư tịnh lập. Nhưng có lẽ tốt hơn là chịu đựng thêm ít lâu nữa và để cho tự chúng kiệt lực chậm chạp, những sai lầm không thể tránh được trong lối giải thích mà hành trình của tư tưởng trong thành tố của Thể tính và Thời tính (*Sein und Zeit*) mắc phải. Những sai lầm trong khi giải thích này là phản ánh tự nhiên của những gì người ta đã đọc hay đã chỉ suy tư sau đó, về điều mà ngay trước khi đọc người ta tưởng rằng mình đã biết rõ rồi. Tất cả những sai lầm đó đều có cùng một kiến trúc và cùng một nền tảng.

Bởi vì Tư tưởng ấy chống lại "chủ nghĩa nhân bản", người ta e sợ nó là một sự biện hộ cho điều phi nhân và một sự xưng tụng tính chất tàn bạo dã man. Bởi vì còn có gì "hợp luận lý" hơn điều này là: đối với kẻ nào phủ nhận chủ nghĩa nhân bản, chẳng còn lối thoát nào khác là thú nhận sự mọi rợ dã man?

Bởi vì Tư tưởng ấy chống lại "luận lý", người ta tin rằng khi thoái nhượng tính chất nghiêm mật của tư tưởng, nó đòi hỏi thay vào đó sự tự chuyên tự đoán của những bản năng, những tình cảm và như vậy phải tuyên bố "chủ nghĩa phi lý" là điều thiết thực. Bởi vì còn gì "hợp luận lý" hơn điều này là: kẻ nào tuyên bố chống lại cái gì hợp lý thì phải bảo vệ cái gì bất hợp lý?

Bởi vì Tư tưởng ấy chống lại những "giá trị", người ta đâm ra kinh hoàng khi khảo sát đến một triết học bề ngoài dám khinh bỉ những tài sản cao vời nhất của nhân loại. Bởi vì còn gì "hợp luận lý" hơn điều này là: một tư tưởng phủ nhận những giá trị nhất thiết phải tuyên bố rằng vạn sự là vô giá trị?

Vì bảo rằng tính thể con người nằm trong "Tại thể tính" (*In der-Welt-sein*), người ta liền cho rằng con người như thế là đã bị giản lược thành một thể tính thuần túy của Cõi-bên- này, điều đó làm cho triết học bị chìm đắm trong chủ trương duy nghiệm. Bởi vì còn gì "hợp luận lý" hơn điều này là: bất luận kẻ nào xác nhận Thế-giới-tính (*Weltlichkeit*) của Tính-thể-con-người (*Menschsein*) thì kẻ đó chỉ coi trọng giá trị của Cõi-bên- này, phủ nhận Cõi-bên-kia và khước từ mọi "Siêu việt giới"?

Vì quy dẫn về lời tuyên bố của Nietzsche về "Cái chết của Thượng đế", người ta liền xem một thái độ như thế là vô thần. Bởi vì còn gì "hợp luận lý" hơn điều này là: bất luận kẻ nào đã thử nghiệm "Cái chết của Thượng đế", đều là kẻ đánh-mất-Thượng-đế?

Bởi vì trong tất cả những gì vừa nói, đâu đâu Tư tưởng cũng chống lại điều mà nhân loại xem là cao đại và linh thiêng, nên người ta cho là nền triết học này rao giảng một "chủ nghĩa hư vô" vô trách nhiệm và phá hoại. Bởi vì còn gì "hợp luận lý" hơn điều này là: bất luận kẻ nào mà nơi đâu cũng phủ nhận Vật hiện thể chính thực theo lối đó, thì kẻ ấy tự đặt mình về phía Không-vật-hiện-thể (*Nichtseiende*) và loan báo hư vô thuần túy là ý nghĩa của thực tại?

Nhưng mà thực sự đã xảy ra chuyện gì? Người ta nghe nói đến "chủ nghĩa nhân bản", "luận lý học", những "giá trị", "thế giới", "Thượng đế". Rồi người ta nghe nói đến một sự chống đối lại những thực thể ấy. Người ta truy nhận yếu tố tích cực nơi chúng và người ta xem chúng như là chính yếu tố tích cực. Điều được phát biểu chống lại những thực thể đó, ít ra như là người ta thuật lại vì đã "nghe nói" đến và không chú tâm khảo sát thật trọng, thì người ta liền xem điều ấy như là sự phủ định những thực thể đó, bằng cách nhìn thấy sự phủ định đó yếu tố "tiêu cực" theo nghĩa cái gì mang tính chất phá hoại. Tuy vậy, ở đâu đó trong cuốn *Sein und Zeit*, đã nói đến một cách rõ ràng về "sự phá hủy theo phương pháp hiện tượng học". Khởi từ cái luận lý mà người ta không ngớt việc dẫn, và khởi từ *ratio* (lý tính),

người ta tin rằng cái gì không là tích cực thì là tiêu cực, cái gì không là tích cực sẽ đưa đến chỗ khước từ lý tính và như thế xứng đáng bị bêu xấu, sỉ nhục như là một đối tượng cần phải bài xích không chút tiếc thương. Người ta quá thấm nhuần tiêm nhiễm "luận lý học" đến độ vội vã xếp vào trong những đối lập thể cần phải vất bỏ, tất cả những gì trái chống lại với cơn mê ngủ mơ màng từ nhiệm của công luận. Tất cả những gì không được dính chặt vào cái yếu tố tích cực quen thuộc và được nâng niu, thì người ta liền lập tức vất nó rơi tòm vào trong chiếc hố đào sẵn của sự phủ định thuần túy, sự phủ định khước bác cự tuyệt tất cả, để kết thúc trong hư vô và như thế là hoàn toàn tất hư vô chủ nghĩa. Trên nẻo đường luận lý đó, người ta làm cho tất cả đều chìm đắm vào trong một chủ nghĩa hư vô mà họ đã tự tay mình tạo nên nhờ sự trợ lực của luận lý học.

Nhưng, sự đối nghịch mà một tư tưởng dựng nên đối với công luận quen thuộc, có nhất thiết phải dẫn tới sự phủ định thuần túy và dẫn tới yếu tố tiêu cực hay không? Trong thực tế, điều ấy chỉ xảy ra (và lúc bấy giờ, nó xảy ra theo một lối không thể tránh thoát được và có tính cách chung quyết, nghĩa là không có một lối thoát tự do nào mở ra một cái gì khác), nếu như một cách tiên quyết người ta đã xem công luận ấy như là "yếu tố tích cực" và khởi từ yếu tố tích cực đó, người ta vừa quyết định một cách tuyệt đối vừa hoàn toàn phủ nhận địa vực của những sự đối nghịch mà người ta có thể gặp phải. Một cách thái hành sự như thế người ta che giấu sự từ khước không chịu suy

tư điều mà người ta đã tiên quyết xem như là "tích cực", cũng như sự lập định và sự đối lập mà trong đó họ tin rằng mình đã thoát ra khỏi được. Do một sự quy chiếu thường xuyên về với cái gì hợp luận lý, người ta tạo ra được cái vẻ như là người đã dẫn bước vào Con đường tư tưởng, trong khi thật ra họ đã phủ nhận Con đường đó.

Xác quyết rằng sự chống đối "chủ nghĩa nhân bản" tuyệt nhiên chẳng hề bao hàm sự bảo vệ cái gì phi nhân, mà trái lại còn mở ra những thông lộ khác, là một xác quyết mà người ta có thể thiết định nên trong vài dòng văn tắt.

Khoa "luận lý học" lĩnh hội tư tưởng như là biểu tượng về vật hiện thể trong tính thể của vật hiện thể, tính thể mà biểu tượng tự ban cho mình trong tính chất tổng quát của ý niệm. Nhưng còn bản chất của suy tư về chính Tính thể, nghĩa là của Tư tưởng suy tư đến chân lý Tính thể, bản chất ấy là gì? Tư tưởng đó là tư tưởng mà lần đầu tiên đã đạt đến thể tính uyên nguyên của *Logos*. Nơi Platon và Aristote, người sáng lập nên "luận lý học", *Logos* ấy bị che khuất và bị hoàn toàn trầm diệt. Tư tưởng chống lại "luận lý học" không có nghĩa là khuất tâm bảo vệ điều phi luận lý, nhưng chỉ có nghĩa: trong sự suy tưởng của mình, quay trở về với *Logos* và quay về với thể tính của *logos* y như thể tính đó đã từng hiện lộ vào buổi sơ nguyên của tư tưởng, nghĩa là rất cuộc, chịu bỏ công khó nhọc chuẩn bị cho một sự Suy tưởng như thế. Nào có ích gì tất cả những hệ thống luận lý học hiện giờ vẫn còn chi chít vì tất cả những hệ thống

ấy đều bắt đầu bằng cách trốn tránh nhiệm vụ đặt ra một cách tiên quyết trước tất cả mọi sự, câu hỏi về thể tính của *Logos*, - và như thế là chúng chẳng biết mình đang làm cái gì nữa. Nếu muốn xoay ngược lại những vấn nạn - một điều hiển nhiên rất vô bổ - thời người ta sẽ có thể bảo với lý lẽ còn vững chãi hơn: chủ trương phi lý, xét như là sự khước từ lý tính (*ratio*), hiện đang thống ngự mà không ai hay biết và phi bác được, trong chính sự biện hộ cho "luận lý học" bởi vì luận lý học tưởng là có thể lẩn tránh một sự suy niệm về *Logos* và về thể tính của lý tính (*ratio*), một lý tính dựa nền trên *Logos*.

Tư tưởng chống đối lại những "giá trị" không chủ trương rằng tất cả những gì mà người ta tuyên bố là những "giá trị" - như "văn hóa", "nghệ thuật", "khoa học", "phẩm giá con người", "thế giới" và "Thượng đế" - đều vô giá trị. Nói đúng hơn, rốt lại, ta nên nhìn nhận rằng hành vi xác định một cái gì đó như là "giá trị" mới chính là điều tước đoạt mất đi phẩm giá của cái được lượng giá như thế. Tôi muốn nói rằng sự thẩm định một điều gì đó như là giá trị chỉ khai mở cho cái gì được định giá xét như là đối tượng cho sự lượng giá của con người. Nhưng, tính thể nguyên tính của cái gì được định giá đó không được tất cận trong đối tượng tính (*Gegenständigkeit*) của nó, lại càng không phải như thế nếu như khách thể tính (*Gegenständlichkeit*) mang tính chất của giá trị... Ngay cả khi định giá một cách tích cực, mọi hành vi giá trị hóa đều cũng chỉ là một sự chủ thể hóa. Mọi hành vi giá trị hóa đều không để cho Vật hiện thể

được hiện tính (*Es lässt das Seiende nicht: sein*) mà chỉ làm cho Vật hiện thể đó có giá trị, xét như nó là đối tượng cho tác hành (*Tun*) của mình. Sự chú tâm kỳ dị nhằm chứng minh khách thể tính của những giá trị, sự chú tâm ấy không biết rõ mình đang làm gì. Tuyên bố rằng "Thượng đế" là "Giá trị cao cả nhất" tức là làm hạ giá thể tính của Thượng đế. Ở đây cũng như mọi chỗ khác, tư tưởng theo cách thái của những giá trị là một lời báng bổ nặng nề nhất có thể được suy tưởng đến để chống lại Tính thể. Như thế, suy tư chống lại những giá trị không có nghĩa là tuyên bố âm ỉ sự vắng mặt của giá trị và tính cách hư vô (*Nichtigkeit*) của Vật hiện thể, mà chính là: chống lại sự chủ thể hóa (*die Subjektivierung*) biến vật hiện thể thành một đối thể (*Objekt*) thuần túy, là: mang đến trước Tư tưởng, Khoáng lâm của chân lý Tính thể (*die Lichtung der Wahrheit des Seins*).

Sự quy chiếu về với "tại thế tính" (*In-der-Welt-sein*) như là đặc trưng nền tảng của *humanitas* (nhân tính) của *homo humanus* (nhân tính nhân) không có ý chủ trương rằng con người chỉ là một vật thể tính "nội thể" (nằm trong thế giới) hiểu theo nghĩa Ky-tô giáo, nghĩa là một thể tính quay lưng lại với Thượng đế và hoàn toàn bị tách biệt với "Siêu việt giới" (*der Transzendenz*). Qua từ ngữ "Siêu việt giới", người ta muốn nói lên điều mà, để cho rõ ràng hơn, ta nên gọi là "Siêu việt thể" (*das Transcendente*). Siêu việt thể là Vật hiện thể siêu cảm giác. Siêu việt thể được ban phát như là Vật hiện thể cao cả nhất, theo nghĩa là nguyên nhân đê

nhất của mọi vật hiện thể. Thượng đế được suy tưởng như là nguyên nhân đệ nhất đó. Nhưng, trong diễn ngữ "tại thế tính" (*In-der-Welt-sein*), chữ *Thế giới* (*Welt*) tuyệt nhiên chẳng chỉ thị vật hiện thể trần thế chống đối lại với thiên giới, cũng chẳng chỉ thị ý nghĩa "nội thế" đối nghịch với "tâm linh". Trong sự quy định đó, "thế giới" tuyệt đối chẳng chỉ thị một vật hiện thể cũng chẳng chỉ thị bất luận lĩnh vực nào của vật hiện thể, mà là chỉ thị khai thể tính của Tính thể (*die Offenheit des Seins*). Con người hiện thể, và con người hiện thể như là người, bao lâu con người là xuất thể tính (*der Ek-sistierende*). Con người an lập trong sự xuất thể hướng đến khai thể tính của Tính thể, khai thể tính này là chính Tính thể; với tư cách là cái đứng ra phóng thể, Tính thể thu đoạt được thể tính con người bằng cách phóng ném thể tính ấy vào trong sự "ưu tâm" (*die Sorge*). Bị phóng ném như thế, con người an lập trong Khai thể tính của Tính thể. "Thế giới" là Khoáng lâm soi chiếu của Tính thể (*die Lichtung des Seins*) trong đó và hướng về Khoáng lâm soi chiếu đó, con người khởi diện lộ xuất từ giữa lòng thể tính bị phóng ném của con người. "Tại thế tính" (*In-der-Welt-sein*) gọi lên thể tính của xuất tính thể (*das Wesen der Eksistenz*) đối mặt với Chiều kích được soi chiếu hiện bày, khởi từ Chiều kích đó, "xuất" (*das "Ek"*) của xuất tính thể (*Eksistenz*) mới hiển bày phơi mở ra. Được suy tưởng khởi từ xuất tính thể, thì theo một lối nào đó "thế giới" chính là "cõi bên kia" ở giữa lòng xuất tính thể và vì xuất tính thể. Chẳng bao giờ con người trước tiên

là con người ở bên này của thế giới như là "chủ thể", dấu người ta có hiểu chữ "chủ thể" này như là "tôi" hay như là "chúng ta". Cũng chẳng bao giờ con người trước tiên là và chỉ là một chủ thể mà đồng thời cũng sẽ có tương quan thường xuyên với những đối thể, đến độ thể tính con người sẽ nằm trong mối tương quan chủ thể - đối thể. Đúng hơn, tiên vãn trong thể tính của mình, con người là xuất thể tính hướng đến Khai thể tính của Tính thể (*eksistent in die Offenheit des Seins*), chỉ duy Khai thể (*das Offene*) ấy mới soi chiếu "Khoảng giữa" (*das "Zwischen"*) trong đó một "tương quan" giữa chủ thể với đối tượng mới có thể "hiện thể".

Mệnh đề: Thể tính con người nằm trong tại - thể - tính (*das Wesen des Menschen beruht auf dem In-der-Welt-Sein*) cũng chẳng quyết định coi thử xem, theo nghĩa thần học - siêu hình học, con người có là một thể tính (*Wesen*) chỉ tuyệt đối thuộc về cõi-bên- này, hay con người có thuộc vào cõi-bên-kia hay chẳng.

Vì những lý lẽ đó, với sự quy định xuất thể tính (*der existenzialen Bestimmung*) về thể tính con người, ta hãy còn chưa quyết định về "hiện hữu của Thượng đế" hay về sự "vô thể tính" (*Nichtsein*) của Thượng đế, cũng như chưa quyết định gì về tính chất khả hữu hay bất khả hữu của những thần linh. Vì vậy, chẳng những là một điều hấp tấp, mà còn lầm lẫn nữa ngay trong diễn trình của nó, khi chủ trương rằng sự giải thích thể tính con người khởi từ mối tương quan giữa thể tính đó với chân lý của Tính thể là một chủ nghĩa vô thần. Sự phân loại đầy độc đoán

này lại càng biểu lộ một sự thiếu chú tâm trong khi đọc sách của tôi. Người ta chẳng hề lưu tâm đến sự kiện là, ngay từ năm 1929, tác phẩm *Vom Wesen des Grundes* (tr. 28, chú thích 1) đã mang những dòng này: "Sự giải thích tính thể học về Hiện tính thể (*Dasein*) như là Tại-thể-tính (*In-der-Welt-Sein*) chẳng hề quyết định, dầu một cách tích cực hay tiêu cực, xác nhận hay phủ nhận, về tính thể khả hữu cho Thượng đế. Nhưng cố nhiên, sự giải minh Siêu việt giới (*der Transzendenz*) sẽ cho phép ta lần đầu tiên có được một ý niệm đầy đủ về Hiện tính thể", nhờ đó từ nay người ta có thể tự hỏi về bản chất mối tương quan giữa Thượng đế và Hiện tính thể, trên bình diện tính thể luận". Giờ đây, nếu như thường lệ, vẫn suy tư một cách thiên cận đến lời ghi chú nói trên, thời người ta sẽ tuyên bố: nền triết học này không quyết định bênh vực hay chống lại Thượng đế. Triết học ấy nằm trong thái độ lãnh đạm dửng dưng. Vấn đề tôn giáo không gọi sự chú tâm của nó. Thế mà, một chủ trương dửng dưng lãnh đạm như vậy lại là mối ngon cho hư vô chủ nghĩa.

Song lẽ, đoạn văn vừa trích dẫn có rao giảng chủ trương dửng dưng lãnh đạm hay chẳng? Vì lý do gì mà ngay từ thời đó, một vài chữ nhất định và chỉ vài chữ đó thôi, đã được in nghiêng để nhấn mạnh trong lời ghi chú? Sở dĩ như thế là chỉ cốt nêu rõ ràng: Tư tưởng tư tưởng khởi từ vấn đề nhằm đến chân lý Tính thể thì truy vấn một cách uyên nguyên hơn là khoa siêu hình học có thể truy vấn. Chỉ khởi từ chân lý của Tính thể, ta mới suy tư được thể tính của Linh

thể. Chỉ khởi từ thể tính của Linh thể, ta mới suy tư được thể tính của Thần tính. Chỉ trong ánh sáng của thể tính của Thần tính, ta mới có thể suy tư và nói lên được ý nghĩa như danh từ "Thượng đế". Điều trước tiên là chúng ta há chẳng nên cẩn trọng linh hội và có thể hiểu rõ tất cả những từ ngữ ấy, nếu chúng ta muốn với tư cách là những con người, nghĩa là với tư cách là những thể tính xuất tính thể, thể nghiệm một mối tương quan giữa Thượng đế và con người? Làm thế nào con người ở giai đoạn lịch sử hiện tại của thế giới lại có thể tự truy vấn một cách nghiêm trang đứng đắn và chính xác xem thử Thượng đế tiến gần lại hay lẫn ra xa khuất, khi mà trước tiên con người ấy không dám kết buộc tư tưởng mình vào trong Chiều kích mà chỉ trong đó ta mới có thể nêu ra câu hỏi ấy được? Chiều kích ấy là Chiều kích của Linh thể, một Chiều kích - xét như là Chiều kích - thì đã khép kín, khi mà Khai thể (*das Offene*) của Tính thể chưa được phơi bày soi tỏ và chưa gần gũi cận kề với con người trong Khoáng lâm soi chiếu (*Lichtung*) của nó. Có lẽ đặc điểm nổi bật của thời đại này trên thế giới là sự khép kín của Chiều kích của Linh thể (*in dem Heilen*). Có lẽ chính cái đó mới là tai ương (*Unheil*) độc nhất.

Tuy thế, qua chỉ dẫn ấy, cái Tư tưởng báo biểu chân lý Tính thể như là cái-cần-phải-được-suy-tư, chẳng hề muốn xếp mình vào hàng ngũ hữu thần. Tư tưởng ấy chẳng có thể hữu thần hơn vô thần. Và như thế, không phải vì một thái độ dửng dưng lãnh đạm, mà bởi vì Tư tưởng ấy để tâm đến những giới hạn

được ấn định cho Tư tưởng xét như là Tư tưởng, và bị giới hạn như thế chính là vì cái tự ban phát cho Tư tưởng như là Cái-đáng-được-suy-tưởng-đến: chân lý của Tính thể. Bao lâu Tư tưởng còn lưu tâm kiên trì với sứ mệnh của mình, thì vào giai đoạn hiện thời của chúng ta trong số mệnh thế giới, Tư tưởng sẽ ban cho con người một huấn lệnh (*Weisung*) cho Chiêu kích uyên nguyên của sự lưu ngụ lịch sử của con người. Khi nói lên chân lý của Tính thể như thế, Tư tưởng được hoàn phục quy hồi về với cái gì có tính chất yếu hơn tất cả mọi giá trị và mọi vật hiện thể. Tư tưởng không vượt bỏ siêu hình học bằng cách vượt lên khỏi siêu hình học, nghĩa là bằng cách leo lên cao hơn nữa để thành tựu nó ở một điểm nào đó, mà là bằng cách đi xuống trở lại cho đến tận tính chất cận kề gần gũi của cái cận kề gần gũi nhất. Nhất là nơi nào mà con người đã lạc lõng trong sự hướng vọng lên cao về chủ thể tính, thì sự đi xuống lại càng khó khăn và nguy hiểm hơn sự đi lên. Sự đi xuống đưa dẫn đến sự nghèo nàn khiêm bản của xuất tính thể của *homo humanus* (nhân tính nhân). Trong xuất tính thể (*Eksistenz*), lãnh vực của *homo animalis* (vật tính nhân) đã bị bỏ rơi. Uy quyền tối thượng của lãnh vực này là nền tảng cùng căn cơ (*Grund*) xa xôi, gián tiếp, cho sự mù quáng lẫn sự chuyên đoán của điều mà người ta gán cho tên là chủ trương duy sinh vật học, và của cả điều mà người ta biết đến dưới nhãn hiệu chủ nghĩa thực dụng. Suy tư chân lý của Tính thể, tức là đồng thời suy tư *humanitas* (nhân tính) của *homo humanus* (nhân tính nhân). Điều

đáng kể ở đây, chính là *humanitas* (nhân tính) phục vụ cho chân lý của Tính thể, chứ không phải là chủ nghĩa nhân bản theo nghĩa siêu hình học.

Nhưng ở điểm này, nếu *humanitas* (nhân tính) tỏ ra là tính yếu cho tư tưởng về Tính thể, thì khoa "tính thể học" (*die "Ontologie"*) há chẳng cần được hoàn bị bằng khoa "đạo đức học" (*die "Ethik"*) hay sao? Bởi đó, nỗ lực được Ông diễn tả trong câu này há chẳng hoàn toàn thiết yếu: "*Ce que je cherche à faire, depuis longtemps déjà, c'est préciser le rapport d'une ontologie avec une éthique possible*"?

Ít lâu sau khi cuốn *Sein und Zeit* được ấn hành, một người bạn trẻ đã hỏi tôi: "Khi nào ông mới viết một đạo đức học?". Nơi nào mà thể tính con người được suy tư đến một cách tính yếu như thế, nghĩa là phát xuất từ khởi điểm độc nhất là câu hỏi về chân lý của Tính thể, nơi mà tuy thế con người không được ấn định như là trung tâm của vật hiện thể, thì nhất định phải khởi dậy yêu sách về một sự thân thiết kết buộc con người, và những quy luật tỏ rõ rằng - được thể nghiệm khởi từ xuất tính thể nhằm đến Tính thể (*Eksistenz zum Sein*), con người phải sống cho phù hợp với định mệnh của mình ra sao. Ước nguyện một đạo đức học càng lên tiếng kêu đòi thực hiện quyết liệt, chừng nào mà tình trạng bối rối hiển nhiên, chứ không nói đến tình trạng bối rối được che đậy của con người, càng tăng gia đến một mức quá sức ước lượng. Vào một thời đại mà con người của kỹ thuật, con người nhiệt tâm với thể tính cộng thể (*Massen-wesen*), chỉ còn có thể đạt đến một

tình trạng ổn định được bảo đảm, bằng cách tích tập và tổ chức toàn bộ những chương trình, và toàn bộ động hành (*Handeln*) của mình cho phù hợp với kỹ thuật đó, - vào một thời đại như vậy, chúng ta phải hết sức chú tâm căn trọng đến sự thiết lập mối liên lạc đức lý vừa nói.

Làm thế nào mà không thể không biết đến tình trạng điều linh buồn bã nói trên? Chúng ta há chẳng phải tránh xa và củng cố những mối liên lạc đang hiện hữu, ngay cả khi chúng chỉ bảo đảm sự kết hợp của thể tính con người một cách quá đỗi nghèo nàn và chỉ trong hiện tiền tức khắc? Cố nhiên là thế rồi. Thế nhưng sự nghèo nàn đó có vì vậy mà miễn trừ được cho Tư tưởng khỏi tự hồi niệm về cái gì mà, một cách chính yếu, phải được suy tư đến và cái mà, với tư cách là Tính thể và ngay trước mọi vật hiện thể nữa, là sự bảo đảm và là chân lý, hay chẳng? Tư tưởng còn có thể nào từ nhiệm không chịu suy tư Tính thể được chẳng, khi mà, sau một thời gian dằng dặc bị chôn vùi ẩn khuất trong quên lãng, Tính thể ấy lại tự lộ diện báo biểu vào giai đoạn hiện tại của thế giới do sự sụp đổ của mọi vật hiện thể?

Trước khi nỗ lực quy định một cách chính xác hơn mối tương quan giữa "tính thể học" (*Ontologie*) và "đạo đức học" (*Ethik*) ta phải nêu lên câu hỏi về chính thể tính của "tính thể học" và "đạo đức học". Điều trở nên cần thiết là phải suy tư xem thử cái có thể được chỉ định dưới hai hạn từ đó có tương hợp và xúc tiếp giao hội với cái được quy hồi lại cho Tư tưởng hay không, một Tư tưởng mà - với tính cách là Tư

tưởng - phải tiên quyết suy tư đến chân lý Tính thể trước tất cả mọi sự.

Nhưng khi mà "tính thể học" cũng như "đạo đức học", và cùng với chúng là mọi tư tưởng phát sinh từ những ngành khác đã tỏ rõ là đã lỗi thời, thì lúc bấy giờ, bản chất của câu hỏi về mối tương quan giữa hai ngành nói trên của khoa triết học sẽ ra sao?

"Đạo đức học" xuất hiện lần đầu tiên cùng với "luận lý học" và "vật lý học" trong trường phái Platon. Những ngành học này chào đời vào thời mà tư tưởng biến thành "triết học", triết học biến thành *episteme* (khoa học) và ngay cả khoa học thì lại biến thành một sự việc của học đường, và sự thực tập của học đường. Cái quá trình được khai mở do khoa triết học hiểu theo lối đó, đã khai sinh ra khoa học; quá trình đó là sự sụp đổ tan nát của Tư tưởng. Trước thời kỳ ấy, những tư tưởng gia chẳng hề biết đến "luận lý học", "đạo đức học" hoặc "vật lý học" gì cả. Nhưng không phải vì thế mà tư tưởng của họ là phi lý luận hay phi đạo đức. Các tư tưởng gia đó đã suy tư *physis* theo một chiều sâu thẳm và với một tầm rộng lớn mà chẳng có một khoa vật lý học (*Physik*) nào về sau đã có khả năng suy tư đến. Nếu có thể so sánh, thời ta có thể bảo rằng những bi kịch của Sophocle đã an lập *éthos* (đức lý) trong ngôn từ của chúng còn uyên nguyên hơn là những bài học của Aristote về "đạo đức học" (*Ethik*). Một câu nói của Héraclite, vốn vẹn ba chữ, biểu thị một cái gì đơn giản quá độ đến nỗi nhờ câu nói đó, thể tính của *éthos* được bùng rạng ngay lập tức.

Câu đó là câu sau đây (tản văn số 119): *éthos anthropo daimon*. Thông thường người ta dịch ra là: "đặc chất riêng tư của một con người là vị thần linh của con người đó". Lối phiên dịch này biểu lộ một cách thức suy tư của thời hiện đại, chứ không phải cách thức suy tư Hy Lạp, *éthos* có nghĩa là sự lưu trú, nơi chốn an cư. Chữ *éthos* chỉ thị cái vùng Khai thể nơi con người cư ngụ. Khai thể (*das Offene*) của sự lưu trú của con người làm hiển lộ cái tiến bước tới về hướng thể tính con người và cái mà, trong lai thể đó, lưu trú an cư trong tính chất cận kề gần gũi của mình. Sự lưu trú của con người chứa đựng và gìn giữ sự lai hồi của cái mà, trong thể tính của con người, con người thống thuộc vào đó. Cái đó, theo như chữ *daimon* của Héraclite, chính là thần linh. Câu trên có nghĩa là: chừng nào còn là con người, thì con người vẫn cư ngụ trong tính chất cận kề gần gũi của thần linh. Câu chuyện mà Aristote thuật lại sau đây (*de part. anim. A 5, 654, a 17*) cũng theo cùng chiều hướng:

Earkleitos legetai pros tou enous eipein tous boulomenous entu ein auto oi epeide prosiontes eidon auton theromenon pros to ipno estesan, ekeleue gar autous eisienai tharrountas einai gar kai entautha theous.

Người ta có thuật lại một lời của Héraclite đã nói với những người ngoại quốc muốn đến thăm ông. Khi đến gần, những người ấy thấy Héraclite đang ngồi sưởi ấm trước một lò nướng bánh mì. Họ dừng bước, sững sờ, và họ càng sững sờ kinh ngạc hơn nữa khi

mà, vì thấy họ ngập ngừng do dự, Héraclite đã khích lệ lòng can đảm của họ và mời họ bước vào bằng những lời lẽ sau đây: "Ngay cả tại nơi này, cũng có những thần linh hiện diện".

Giai thoại ấy tự nó đã nói lên quá rõ. Tuy nhiên, chúng ta nên dừng lại nơi đây một chốc.

Trong đà thúc đẩy vì lòng tò mò không phải lúc đó, đám đông những người khách ngoại quốc ấy đã thất vọng và lúng túng khi mới thoát nhìn sơ qua nơi chốn cư ngụ của nhà tư tưởng. Họ tưởng rằng chắc phải nhìn thấy Héraclite trong những hoàn cảnh đối nghịch lại với dòng đời quen thuộc bình thường của nhân loại, những hoàn cảnh ngoại lệ, hiếm hoi và bởi đó, kích động họ. Từ cuộc viếng thăm này, họ hy vọng có thể, dấu chỉ trong chốc lát, rút tủa ra được chất liệu cho một sự bàn cãi ba hoa giải muộn. Những người ngoại quốc muốn viếng thăm nhà tư tưởng đã mong đợi sẽ bắt chợt bắt gặp ông ta có lẽ vào đúng ngay cái lúc mà, đắm chìm trong một suy niệm sâu thẳm, nhà tư tưởng đang trầm tư. Những người khách muốn sống qua giây phút đó, hoàn toàn chẳng phải vì họ bị động chạm chút xíu gì bởi Tư tưởng, mà chỉ vì để họ có thể khoe rằng đã tận mắt nhìn thấy và nghe thấy một người nào đó, mà người ta chỉ có thể phát biểu một điều độc nhất về ông ta: ông ta là một nhà tư tưởng.

Thay vào đó, những người tò mò lại chỉ nhìn thấy Héraclite ngồi cạnh một lò nướng bánh. Đây là một chỗ rất thông thường và chẳng có gì trang trọng. Quả vậy, đây chỉ là chỗ người ta nướng bánh mì. Nhưng

Héraclite lại chẳng ngồi gần đống lửa nướng bánh nữa. Ông chỉ an trú nơi đó để sưởi ấm. Như thế, cái nơi chốn rất thông thường ấy biểu lộ tất cả tình cảnh bản cùng của cuộc đời ông. Quang cảnh một nhà tư tưởng bị lạnh thật chẳng thú vị gì, và những con người tò mò thất vọng liền mất đi sự khát khao muốn tiến đến gần nơi đấy thêm nữa. Họ làm gì ở một nơi chốn bình thường quá đổi như thế cơ chứ? Biến cố tầm thường, chẳng có gì nổi bật ấy của một người bị lạnh và ngồi gần lò nướng bánh, bất cứ lúc nào ta cũng có thể chứng kiến ngay tại nhà mình. Vậy thì, tại sao lại cần phải đi tìm tới tận một nhà tư tưởng? Những người khách sẵn sàng tháo lui. Héraclite đọc thấy trên khuôn mặt họ nỗi tò mò bị thất vọng. Ông biết rằng tước đoạt mất đi của đám đông hiện diện một cảm giác được họ mong đợi là đủ để làm những kẻ vừa mới đặt chân đến phải thối lui. Vì thế, ông mới khích lệ lòng can đảm của họ và mình thì mời họ bước chân vào, mặc dầu những gì họ thấy, bằng những lời: "*einai gar kai entautha theous*: ngay cả tại nơi này, cũng có những thần linh hiện diện".

Lời nói đó định vị sự lưu trú (*éthos*) của nhà tư tưởng và tác hành (*Tun*: faire) của ông ta trong một làn ánh sáng mới lạ khác. Còn về vấn đề tìm biết xem những người khách có hiểu ngay lập tức lời lẽ đó, hoặc giả họ có hiểu được lời lẽ đó chút nào chẳng, và do đấy nhìn mọi sự với con mắt khác đi dưới làn ánh sáng mới ấy, thời giai thoại không có nói rõ. Nhưng việc câu chuyện ấy đã được thuật lại và còn được truyền đạt cho chúng ta - những con người thời

đại hôm nay - nằm trong sự kiện: điều mà câu chuyện ấy thuật lại xuất phát từ cái bầu không khí riêng tư của nhà tư tưởng và xác định đặc chất bầu không khí đó. *Kai entautha*, "ngay cả tại nơi này", gần bên lò nướng bánh, tại một nơi chốn chẳng có gì cao trọng, nơi mà mỗi một sự việc và mỗi một hoàn cảnh, mỗi một hành động và mỗi một tư tưởng đều mang một tính chất quen thuộc và thông thường, nghĩa là đã thành thói quen, "ngay cả tại nơi này", tại cái vùng của sự quen thuộc, *einai theous*, "cũng có những thần linh hiện diện".

Éthos anthropo daimon nói lên nguyên ý của Héraclite là: "sự lưu trú (quen thuộc) đối với con người là lãnh vực được khai thể cho sự hiện diện của thần linh (của cái không quen thuộc)".

Như vậy thì, nếu tùy hợp với ý nghĩa nền tảng của chữ *éthos*, hạn từ *ethik* (đức lý học) phải chỉ thị rằng ngành học này suy tư đến sự lưu trú của con người, thời người ta có thể bảo rằng cái Tư tưởng suy tư đến chân lý của Tính thể như là tố chất uyên nguyên của con người xét như con người là xuất tính thể, - Tư tưởng ấy đã là đức lý học uyên nguyên. Tuy thế, Tư tưởng ấy không phải là đức lý học chỉ vì sự kiện nó là tính thể học. Bởi vì tính thể học bao giờ cũng chỉ suy tư về vật hiện thể (*on*) trong tính thể của vật hiện thể. Thế mà, bao lâu chân lý của Tính thể còn chưa được suy tư đến, thì mọi tính thể học đều không có nền tảng căn nguyên. Vì lý do đó, cái Tư tưởng cùng với *Sein und Zeit* toan tính suy tư trong chiều hướng chân lý của Tính thể, đã tự mệnh

danh mình là khoa tính thể học căn nguyên (*Fundamentalontologie*). Khoa tính thể học căn nguyên này phăng lần lên đến nền tảng căn nguyên tính yếu từ nơi đó phát sinh Tư tưởng về chân lý của Tính thể. Nhờ sự du nhập một câu hỏi khác, tư tưởng ấy đã thoát khỏi "tính thể học" của siêu hình khoa học (kể cả siêu hình học của Kant). Nhưng bất luận là mang tính chất siêu nghiệm hay tiên phê bình, khoa siêu hình học không ngã gục dưới nhát búa phê bình bởi vì khoa ấy suy tư tính thể của vật hiện thể (*das Sein des Seienden*) và bởi đó, giản lượng tính thể thành ý niệm, mà bởi vì khoa ấy không suy tư chân lý của Tính thể và như thế, không nhận biết rằng có một Tư tưởng còn nghiêm mật hơn là tư tưởng bằng ý niệm. Trong tình trạng khó khăn của khảo hương đầu tiên, cái Tư tưởng nỗ lực suy tư nhằm tới chân lý Tính thể chỉ mới mang đến cho ngôn ngữ một phần rất nhỏ nhoi của cái Chiều kích mới lạ kia. Ngay cả ngôn ngữ cũng biến dạng đi, chừng nào ngôn ngữ không đạt đến chỗ duy trì sự trợ giúp tính yếu của quan điểm hiện tượng học, trong khi vẫn từ khước một tham vọng quá đà nhằm đến "khoa học" và "sự khảo cứu". Tuy nhiên, muốn dễ phân biệt và đồng thời dễ lĩnh hội cái mưu định ấy của tư tưởng giữa lòng khoa triết học hiện tại, trước hết ta cần phải lên tiếng khởi từ chân trời của nền triết học ấy và sử dụng những hạn từ đã trở thành quen thuộc với nó.

Trong thời gian ấy, kinh nghiệm đã cho tôi biết rằng ngay cả những hạn từ đó cũng lập tức và nhất thiết đưa tới lầm lạc. Bởi vì những hạn từ đó và ngôn

ngữ dựa vào ý niệm được cải biến thích nghi với chúng, tất cả đã chẳng được các độc giả suy tư lại khởi từ cái thực tại mà tiên quyết cần phải được suy tư đến, mà trái lại chính cái thực tại ấy lại được biểu tượng khởi từ những hạn từ nói trên với ý nghĩa quen thuộc thông thường được duy trì như cũ. Cái Tư tưởng nêu ra câu hỏi về chân lý của Tính thể, và bởi đó, quy định sự lưu trú tính yếu của con người khởi từ Tính thể và hướng đến Tính thể, Tư tưởng ấy chẳng mang tính chất đạo đức học hoặc tính thể học. Chính vì thế, kể từ nay trong lĩnh vực này câu hỏi về mối tương quan giữa hai ngành học nói trên là câu hỏi không có nền tảng. Tuy nhiên, được suy tư một cách uyên nguyên hơn, câu hỏi của ông vẫn còn chứa đựng một ý nghĩa và một trọng lượng tính yếu.

Quả thế, ta phải tự hỏi: cái Tư tưởng suy tư về chân lý của Tính thể, quy định thể tính của *humanitas* (nhân tính) như là xuất tính thể khởi từ sự thống thuộc của xuất tính thể vào với Tính thể, cái Tư tưởng ấy có phải chỉ là một biểu tượng lý thuyết về Tính thể và về con người hoặc giả là đồng thời người ta còn có thể rút ra từ một tri thức như vậy những chỉ dẫn có giá trị cho đời sống thực hành và khả dụng cho đời sống đó?

Câu trả lời là: Tư tưởng ấy chẳng mang tính chất lý thuyết lẫn thực hành. Tư tưởng ấy diễn tiến trước khi xảy ra sự phân biệt nói trên. Chừng nào còn hiện thể, Tư tưởng ấy còn là Tư tưởng về Tính thể trong Tính thể (*das Andenken an das Sein*) chứ không là gì khác. Thống thuộc vào Tính thể, bởi vì

được Tính thể quang ném nhằm vào sự canh giữ chân thực chân lý của mình và được Tính thể triệu vời kêu gọi cho canh giữ như thế, Tư tưởng ấy suy tư Tính thể. Một Tư tưởng như thế không có thành quả. Tư tưởng ấy không sản xuất ra bất luận một hiệu quả nào. Tư tưởng ấy thỏa đáp cho thể tính của mình ngay vào lúc nó hiện thể. Nhưng nó hiện thể, chừng nào nó nói lên được điều cần phải nói lên. Vào mỗi một giai kỳ lịch sử, chỉ có một phát biểu duy nhất của cái mà tư tưởng cần phải nói lên, cái đó hiện thể tùy theo chính bản tính của cái mà nó cần phải nói lên. Tự trong thể tính sự cưỡng bách nói trên - nối liền lời phát biểu đó với cái mà nó cần phải nói lên - là trội bật cao vời hơn tính chất hữu giá của các khoa học, bởi vì nó mang tính chất tự do hơn. Bởi lẽ nó để cho Tính thể được xuất tính (*Denn sie lässt das Sein-sein*).

Tư tưởng suy tư để kiến tạo nên Ngôi nhà của Tính thể, Ngôi nhà mà bởi đó, Tính thể với tư cách là cái đứng ra kết hợp tiếp nối, mỗi lần như thế lại liên kết với thể tính con người, tùy thuận với định mệnh, là một thể tính cư trú trong chân lý của Tính thể. Hành vi cư trú an lập này là thể tính của "tại thể tính" (*In-der-Welt-Sein*) (xin đọc *Sein und Zeit* tr. 54). Sự chỉ dẫn được đưa ra trong đoạn văn vừa quy chiếu ấy về "Nội tại thể" (*In-Sein*) như là "hành vi cư ngụ" (*Wohnen*) không phải là một trò chơi chữ vô nghĩa theo ngữ nguyên. Cũng thế, trong bài diễn thuyết năm 1936, sự quy chiếu về với thi ngôn của Hoelderlin.

*Voll verdient, doch dichterisch wohnt
der Mensch auf dieser Erde⁽¹⁾*

chẳng phải là vật trang sức cho một Tư tưởng mà, vì từ bỏ khoa học, nên đi tìm sự cứu rỗi của mình trong thi ca. Nói đến Ngôi nhà của Tính thể, tuyệt nhiên chẳng phải để quy gán cho Tính thể ảnh tượng của "ngôi nhà". Đúng ra, chính là khởi từ thể tính của Tính thể, thể tính được suy tư theo cái mà thể tính ấy hiện thể, một ngày kia chúng ta mới có thể suy tư về tính thể của "ngôi nhà" và tính thể của "hành vi cư ngụ".

Tuy nhiên, không bao giờ tư tưởng sáng tạo ra Ngôi nhà của Tính thể. Tư tưởng đưa dẫn xuất tính thể lịch sử - nghĩa là *humanitas* (nhân tính) của *homo humanus* (nhân-tính nhân) - đến lãnh vực mà Rạng Đông của Linh thể (*Heilen*) bùng hiện.

Đồng thời với Linh thể, trong Khoáng lâm soi chiếu của Tính thể (*Lichtung des Seins*), xuất hiện sự xấu ác (*das Böse*), Thể tính của sự xấu ác không nằm trong hung hiểm thuần túy của động hành con người, mà nằm trong tính chất xuất ác (*Bösartigen*) của sự phẫn nộ sân si. Tuy nhiên, cả hai - sự xấu ác và sự phẫn nộ sân si - đều chỉ có thể dần bày phơi mở thể tính của chúng trong Tính thể xét như chính Tính thể là Trường sở tại của sự tranh đấu. Trong Trường sở tại đó, ẩn khuất nguyên lai tính yếu của hành vi hư vô hóa. Cái đứng ra hư vô hóa thời sẽ tự

⁽¹⁾ Dẫu có nhiều công lao, nhưng con người vẫn trú ngụ chốn trần gian một cách đầy thi vị.

soi chiếu mình như là cái có mang sẵn trong tự thân yếu tố "không" (*ne... pas*). Người ta có thể dùng chữ "không" (*non*) để nói đến nó. Nhưng chữ "không" thì hoàn toàn chẳng xuất phát từ hành-vi-nói-lên-tiếng-không (*Neinsagen*) của sự phủ định. Mọi tiếng "không" nào không trùng hợp với một sự biểu lộ của cái quyền lực tự đặt định an lập chính mình của chủ thể tính, mà là một sự để cho xuất tính thể được xuất tính, đều đáp ứng cho sự triệu vời kêu gọi của hành vi hư vô hóa đã tự soi chiếu chính mình. Mọi tiếng không "*non*" đều chỉ là lời thú nhận của chữ "không" (*ne...pas*), và mọi lời thú nhận đều nằm trong sự truy nhận. Sự truy nhận này để cho cái được truy nhận được đi đến với bản lai của mình. Người ta tin rằng chẳng có thể tìm thấy hành vi hư vô hóa ở nơi nào trong chính vật hiện thể. Điều ấy đúng, chừng nào người ta còn tìm kiếm hành vi hư vô hóa như là một cái gì thuộc lãnh vực vật hiện thể, như là một hình thái của lãnh vực vật hiện thể tác động liên can đến vật hiện thể. Nhưng khi tìm kiếm như thế, người ta không tìm kiếm hành vi hư vô hóa. Chính tính thể không phải là một hình thái của lãnh vực ấy mà người ta có thể nhận định thấy trong vật hiện thể. Tuy nhiên, Tính thể lại hiện thể hơn mọi vật hiện thể. Bởi vì hành vi hư vô hóa dần bấy phôi mở thể tính của mình trong chính Tính thể, nên chẳng bao giờ người ta có thể nhận thức nó như một cái gì thuộc về vật hiện thể tác động đến vật hiện thể. Cố nhiên, sự quy chiếu về tính chất bất khả nói trên tuyệt nhiên chẳng hề minh chứng rằng "không"

(*ne pas*) có nguyên lai từ hành vi nói lên tiếng không (*Nein -Sagen*). Một bằng chứng như thế chỉ có vẻ xác đáng nếu như người ta xem vật hiện thể như là thực tại tính khách quan của chủ thể tính. Lúc bấy giờ, người ta suy diễn từ sự lựa chọn quyết liệt giữa hai đường rằng: vì chẳng bao giờ xuất hiện như một cái gì khách quan, mọi cái không (*ne pas*) đều nhất thiết phải là sản phẩm của một hành vi của chủ thể. Giờ đây, vấn đề tìm biết xem hành vi nói lên tiếng không (*Nein-Sagen*) có đặt ra tiếng không *ne pas* như là một đối tượng thuần túy của tư tưởng, hoặc giả hành vi hư vô hóa thoát tiên có kêu đòi triệu gọi tiếng "không" (*Nein*) như là cái cần phải được nói lên trong sự để cho xuất tính (*Seinlassen*) của vật hiện thể, vấn đề đó, thời một suy tư chủ quan về tư tưởng đã được đặt ra như là chủ thể tính cố nhiên là không thể quyết định được. Một suy tư như thế tuyệt nhiên hãy còn chưa đạt đến cái Chiều kích nơi mà câu hỏi ấy có thể được đặt ra một cách thích hợp. Chỉ còn phải tự hỏi xem, giả thử rằng tư tưởng thống thuộc về xuất tính thể tính, - mọi tiếng "vâng" (*Ja*) và mọi tiếng "không" (*Nein*) há chẳng đã xuất thể nhằm đến chân lý của Tính thể rồi hay chưa. Nếu quả thật là như thế thì tiếng "vâng" và tiếng "không" tự chúng đã lắng nghe và đã phụng vụ cho Tính thể. Xét như chúng hiện thể trong sự tùy thuộc nói trên, chẳng bao giờ chúng có thể tiên quyết đặt định ra cái mà chúng đang thống thuộc vào.

Hành vi hư vô hóa dần bày phơi mở thể tính của mình trong chính Tính thể chứ tuyệt nhiên chẳng

dàn bày phơi mở trong Hiện tính thể (*Dasein*) con người, chừng nào người ta còn suy tư Hiện tính thể ấy như là chủ thể tính của *ego cogito* (ngã thể suy tưởng). Hiện tính thể (*Dasein*) tuyệt nhiên chẳng hề hư vô hóa, xét như con người - hiểu như chủ thể - tự thành sự hư vô hóa theo nghĩa sự khước từ chối bỏ, nhưng Hiện-Tính-Thể (*Dasein*) hư vô hóa, xét như được hiểu như là thể tính mà giữa lòng thể tính đó con người xuất tính thể, tự nó thống thuộc vào thể tính của Tính thể. Tính thể hư vô hóa - với tư cách là Tính thể (*Das Sein nichtet - als das Sein*). Chính vì lý do đó, trong chủ chương duy niệm tuyệt đối, nơi Hegel và Schelling, tiếng "không" (*Nicht*) xuất hiện như phủ định tính của sự phủ định trong thể tính của Tính thể. Nhưng lúc bấy giờ, Tính thể đã được suy tư theo nghĩa của thực tại tính tuyệt đối, như là ý-chí-tuyệt-đối tự ước muốn chính bản thân mình, và tự ước muốn như là ý chí của tri thức và tình yêu. Trong ý chí ấy, Tính thể như là ý chí cường lực hãy còn bị ẩn khuất. Tuy nhiên, vấn đề ở đây không thể là vấn đề khảo sát xem tại sao phủ định tính hay hủy thể tính (*Negativität*) của chủ thể tính tuyệt đối lại mang tính chất "biện chứng", và tại sao hành vi hư vô hóa - chào đời nhờ biện chứng pháp - lại đồng thời bị che khuất trong tính thể của nó.

Tác động hư vô hóa (*das Nichtende: le néan-tisant*) trong Tính thể, là thể tính của cái mà tôi gọi là "Hư không" (*das Nichts*). Vì lý do đó, bởi vì Tư tưởng suy tư đến Tính thể, Tư tưởng cũng suy tư Hư không.

Duy có Tính thể mới chấp thuận cho Linh thể sự khởi hiện của nó trong ân sủng (*Huld*: gráce) và chấp thuận cho sự phân nộ sân si cái đà phấn khích lao về sự sụp đổ của nó.

Chỉ với tư cách con người, trong khi xuất thể tính nhắm đến chân lý Tính thể, thì con người thống thuộc vào Tính thể, mà chính tự thân Tính thể mới có thể đi đến as-signation des consignes, những cái này sẽ trở thành những quy phạm và lễ luật cho con người. Huấn lệnh, nói bằng tiếng Hy Lạp là *nemein*. Chữ *nomos* chẳng phải chỉ có nghĩa là lễ luật, nhưng hiểu một cách uyên nguyên hơn, còn có nghĩa là huấn lệnh ẩn tàng, trong sắc lệnh của Tính thể. Chỉ duy có huấn lệnh đó mới cho phép ta tiếp hợp con người với Tính thể. Và chỉ có một sự tiếp hợp như thế mới cho phép ta mang vác và kết liên. Bằng không thì mọi lễ luật chỉ là sản phẩm của lý trí con người. Còn mang tính chất tính yếu hơn việc thiết định những quy luật, là việc con người khám phá ra sự lưu trú nhằm tiến đến chân lý của Tính thể. Chỉ có sự lưu trú đó mới chấp thuận kinh nghiệm về cái gì đang đứng vững. Chân lý của Tính thể ban tặng cái duy trì *der Halt* (le maintien) cho mọi sự chứa đựng lưu giữ (contenance: *Verhalt*). Trong Đức ngữ, chữ "*Halt*" có nghĩa là "*Hut*", sự canh giữ. Tính thể là sự canh giữ mà - vì chân lý của nó - nó canh giữ con người trong cái thể tính xuất thể của con người, sao cho sự canh giữ đó an trú xuất tính thể trong ngôn ngữ. Chính vì lý do đó, ngôn ngữ vừa là Ngôi nhà của Tính thể vừa là nơi an trú của thể tính con người.

Chỉ vì, vì ngôn ngữ là nơi an trú của thể tính con người, nên những con người và những nhân loại lịch sử mới có thể không có nơi an trú trong ngôn ngữ riêng của họ, ngữ ngôn đối với họ đã trở thành chốn trú thân cho những mùa mây máy móc của họ.

Nhưng, Tư tưởng về Tính thể nằm trong mối tương quan nào đối với thái độ lý thuyết và thực hành? Tư tưởng ấy vượt quá mọi sự chiêm ngưỡng, bởi vì Tư tưởng ấy chú tâm đến cái ánh sáng mà chỉ trong làn ánh sáng đó một quan điểm xem như là *theoria* (lý thuyết) mới có thể lưu trú và động dụng. Tư tưởng chuyên tâm đến khoáng lâm soi chiếu của Tính thể, khi Tư tưởng ghép nhập lời nói về Thể tính của mình vào trong ngôn ngữ, mà vốn là ngôn ngữ của nơi an trú của xuất thể tính. Chỉ như thế, tư tưởng mới là một tác hành (*Tun*). Nhưng là một tác hành lập thời vượt thoát quá mọi *praxis* (hành động thực hành). Tư tưởng thì ở bên trên mọi hành động và mọi sự sản xuất, không phải do sự cao đại của những sự thực hiện hay do những hiệu quả mà tư tưởng sản xuất ra, mà là do bởi sự vô nghĩa của hành vi thành tựu của tư tưởng, một hành vi thành tựu không mang lại thành quả nào.

Bởi vì, trong lời của Tư tưởng, Tư tưởng chỉ mang đến cho ngôn ngữ cái ngôn ngữ (*parole*) chưa được diễn tả của Tính thể.

Văn thái được sử dụng ở đây: "*Zur Sprache bringen*", "mang đến cho ngôn ngữ", kể từ nay ta nên hiểu theo nghĩa đen của nó. Tự giải mình soi chiếu, Tính thể đi đến với ngôn ngữ. Tính thể không ngừng

lên đường hướng đến ngôn ngữ. Về phần Tư tưởng, trong *Lời* của mình, Tư tưởng xuất thể mang đến cho ngôn ngữ con đường lai hồi đi đến (*avenat*) ấy. Như thế, ngay chính ngôn ngữ đã được nâng cao lên trong khoảng lâm soi chiếu của Tính thể. Chỉ khi đó, ngôn ngữ mới là huyền ảo theo lối đó, nhưng tuy vậy lại không ngừng thường trực phôi nụng chúng ta. Khi ngôn ngữ có tính chất lịch sử, vì đã được mang đến sự viên mãn tràn đầy của thể tính mình như thế, thì Tính thể được gìn giữ trong và cho cái tư tưởng suy tư Tính thể (*Andenken*: Tính tưởng). Khi suy tư thì xuất tính thể cư ngụ trong Ngôi nhà của Tính thể. Và sự trạng cứ như thế, làm như thể do cái *Lời*-đang-suy-tưởng (*das denkende Sagen*), tuyệt đối đã chẳng có sự vụ gì xảy ra.

Nhưng vào chính ngay lúc ấy, ta thấy bùng lên một thí dụ về cái tác hành (*Tun*) bị che khuất ẩn mật đó của Tư tưởng. Quả vậy, khi chúng ta nhất tâm suy tư cái văn thức "mang đến cho ngôn ngữ" "*zur Sprache bringen*", khi chúng ta chỉ suy tư đến cái văn thức ấy mà thôi, và khi mà, trong tất cả sự chú tâm của *Lời*, chúng ta duy trì điều chúng ta vừa mới suy tư như là cái kể từ nay sẽ phải luôn-luôn-được-suy-tư đến, thì chúng ta đã mang đến cho ngôn ngữ cái mà nơi đó dàn bày phơi mở thể tính của chính Tính thể.

Điều làm ta ngạc nhiên trong Tư tưởng về Tính thể vừa nói, là nó rất đơn giản. Chính vì đơn giản nên nó mới làm chúng ta xa cách với nó. Bởi vì chúng ta chỉ đi tìm kiếm cái tư tưởng được biểu tượng trong

dòng lịch sử dưới tên là "triết học", dưới hình thức của cái không-quen-thuộc, mà chỉ duy những người đã được khai đạo mới thấu đạt đến được. Chúng ta biểu tượng tư tưởng dựa theo cách thái của tri thức khoa học và của sự khảo cứu khoa học. Chúng ta đo lường tác hành (*Tun*) dựa vào những thể hiện ngoạn mục, được choàng lên sự thành công của *praxis* (hành động thực hành). Nhưng tác hành của tư tưởng thì không mang tính chất lý thuyết, cũng không mang tính chất thực hành, nó cũng chẳng nằm trong sự hợp nhất của hai cách thái đó của thái độ con người.

Do tính chất đơn sơ của thể tính mình, tư tưởng về Tính thể làm cho ta không biết đến nó. Tuy nhiên, nếu chúng ta quen thuộc với sự ngoạn cường của tính chất đơn giản nói trên rồi, thì cũng vẫn còn một nỗi khó khăn khác rình mò ta. Ta đâm ra hồ nghi không biết cái tư tưởng về Tính thể ấy có chìm ngập trong sự tư chuyên tự đoán hay chẳng; bởi vì nó không thể lưu định bên vật hiện thể. Vậy thì, tư tưởng tự điều hợp mình dựa vào cái gì? Đây là lề luật cho tác hành của Tư tưởng?

Chính tại nơi này, chúng ta mới cần nên nghe câu hỏi thứ ba trong bức thư của ông: *comment sauver l'élément d'aventure que comporte toute recherche sans faire de la philosophie une simple aventurière?*: nghĩa là làm thế nào để cứu vãn yếu tố phiêu lưu vốn được cứu mang trong mọi công cuộc suy tầm, song không vì thế mà biến triết học thành một cuộc phiêu lưu lãng đãng? Đối với lúc này, ta chỉ

tạm kể ra tên của thi ca. Thi ca cũng đứng trước cùng một câu hỏi và cùng một lối như là Tư tưởng. Nhưng, lời ghi chú thoáng qua của Aristote trong cuốn *Nghệ thuật thi ca* của ông vẫn đời đời còn giá trị, theo đó sự sáng tạo thi ca thì chân thực hơn sự thám hiểm có phương pháp về vật hiện thể.

Tuy nhiên, hiểu như là sự sưu tầm khảo nghiệm và như là câu hỏi được điều hướng về Cái-chưa-được-suy-tư (*das Ungedachte*), thì Tư tưởng chẳng phải chỉ là một *aventure*, một cuộc phiêu lưu. Trong thể tính của nó, xét như Tư tưởng là Tư tưởng về Tính thể, thì Tư tưởng được triệu vời kêu gọi bởi Tính thể. Tư tưởng tự quy hướng về Tính thể như là về với *thông lộ lưu hồi* (l'avenat). Xét như là Tư tưởng, Tư tưởng được nối liền với sự lai hồi (avenue) của Tính thể, với Tính thể xét như Tính thể là sự lai hồi. Như thế, Tính thể đã tự định phận mình cho Tư tưởng. Tính thể *hiện thể*, với tính cách là định mệnh của Tư tưởng. Nhưng trong tự thân của nó, định mệnh mang tính chất lịch sử. Vậy trong lời của các tư tưởng gia, lịch sử của Tính thể đã đến với ngôn ngữ.

Mang đến mỗi lần như thế cho ngôn ngữ sự lai hồi ấy của Tính thể, sự lai hồi còn an lưu và trong hành vi an lưu ấy, đang chờ đợi con người, - là công tác độc nhất của Tư tưởng. Chính vì lý do đó, những tư tưởng gia tính yếu vẫn thường xuyên nói lên Như thể (*das Selbe*). Như thể không có nghĩa là: Đồng Nhất thể hay Đồng thể (*das Gleiche*). Cố nhiên, họ chỉ nói lên như thế cho kẻ nào dần bước tư tưởng theo ngấn tích của họ còn lưu lại. Khi mà Tư tưởng -

suy tư đến Tính thể trên bình diện Lịch sử - chú tâm đến định mệnh của Tính thể, thì tư tưởng đã được kết buộc vào với sự xứng điệu, một sự xứng điệu phù hợp với định mệnh ấy. Trú ẩn trong Đồng nhất thể không phải là điều nguy hiểm. Nhưng đánh liều trong sự phân tranh để nói lên Như thể (*das Selbe*), đấy, đấy mới là sự nguy hiểm tối thượng. Ta chỉ thấy bị hãm dọa vì tính chất hàm hồ lưỡng nghĩa và sự bất hòa triển miên.

Sự xứng điệu của Lời của Tính thể như là định mệnh của chân lý là định luật đầu tiên của Tư tưởng, chứ không phải là những quy luật của luận lý học, những quy luật vốn chỉ có thể trở thành quy luật nhờ khởi từ định luật của Tính thể. Nhưng, chú tâm đến sự xứng điệu của cái Lời đang suy tưởng không phải chỉ hàm ý rằng mỗi lần như thế, chúng ta suy tư đến CÁI MÀ (*was*) cần phải nói lên về Tính thể và LÀM THẾ NÀO (*wie*) cái đó phải được nói lên điều cũng tính yếu ngang với hai điều trên là phải suy tư xem người ta CÓ THỂ nói lên cái cần phải được suy tư đến và nói lên đến một điểm nào, vào giai đoạn nào của lịch sử Tính thể và trong sự tương thoại nào đối với lịch sử ấy, sau cùng là, khởi từ một sự triệu vờ kêu gọi nào. Ba điểm vừa nêu lên mà ông đã liệt kê trong một lá thư trước, trong sự thân thuộc của chúng, thì được quy định khởi từ định luật của sự xứng điệu của Tư tưởng lịch sử - tính thể học: sự nghiêm mật của công cuộc suy tư, sự chú tâm cảnh giới đến Lời, sự đơn giản ít oi của những chữ.

Đã đến lúc ta dừng nên đánh giá quá cao khoa

triết học và bởi sự kiện đó, đừng đòi hỏi quá nhiều nơi khoa ấy. Đây chính là thái độ cần có trong sự nghèo nàn hiện tại của thế giới: bớt triết học đi và thêm sự chú tâm đến tư tưởng; bớt văn chương đi và thêm sự cẩn trọng dành cho văn tự như nó là thế.

Tư tưởng tương lai sẽ không phải là triết học nữa, bởi vì Tư tưởng ấy còn suy tư một cách nguyên nguyên hơn là siêu hình học, chữ này cũng chỉ dùng một điều với chữ kia. Tư tưởng tương lai cũng chẳng có thể, như Hegel từng kêu đòi, rồi bỏ tên gọi "tình yêu minh triết" để trở thành chính Minh Triết dưới hình thức của Kiến thức tuyệt đối. Tư tưởng sẽ đi xuống trong sự nghèo hèn của thể tính tạm thời của Tư tưởng. Tư tưởng sẽ kết tập ngôn ngữ lại để nói lên cái Lời đơn giản. Như thế, ngôn ngữ sẽ là ngôn ngữ của Tính thể, cũng như những đám mây phiêu lãng, là những đám mây phiêu lãng của bầu trời. Do Lời của nó, Tư tưởng sẽ vạch ra trong ngôn ngữ những luống cày còn mờ nhạt dấu tích hơn là những luống cày mà người nông dân kia đào xới khi chậm rãi bước qua cánh đồng.

Đà Lạt, 1969 · Huế, 1971

TRIẾT LÝ LÀ GÌ?

PHẠM CÔNG THIÊN *dịch*

In theo bản in của Ca dao, Sài Gòn, Việt Nam;
Xuất bản lần thứ nhất 1973

Dịch từ bản tiếng Đức:
WAS IST DAS - DIE PHILOSOPHIE?
NXB G. NESKE, PFÜLLINGEN, 1956

Triết lý là gì?

Với câu hỏi này chúng ta đang động đến một chủ luận rất rộng, nghĩa là dàn trải rộng ra. Vì chủ luận trải rộng, cho nên nó vẫn mơ hồ, bất định. Vì nó bất định, cho nên chúng ta có thể đối trị chủ luận từ những quan điểm dị biệt nhất. Nhờ vậy mà chúng ta vẫn sẽ rơi vào một cái gì đó khả dĩ gọi là chính xác. Nhưng khi đối trị chủ luận thênh thang này, vì tất cả những ý kiến khả dung đều dễ vướng mắc chằng chịt nhau, cho nên, chúng ta dễ mắc nỗi nguy hiểm là cuộc tương thoại của chúng ta vẫn mất đi tính cách thu phối thích ứng.

Vì lẽ đó, chúng ta phải cố gắng tìm cách xác định câu hỏi một cách chính xác hơn. Nhờ cách này, chúng ta điều khiển cuộc tương thoại vào trong một đường lối cố định. Nhờ thế, cuộc tương thoại sẽ đưa vào trong một con đường. Tôi nói: vào trong một con đường. Nói thế chúng ta nhìn nhận rằng con đường này chắc chắn không phải là con đường độc nhất. Ngay đây vấn đề vẫn còn phải mở ngoặc là xem coi con đường mà tôi muốn chỉ sau đây sự thực có là một con đường khả dĩ để cho chúng ta được đặt lên câu hỏi và được trả lời câu hỏi.

Nếu cho rằng chúng ta có thể tìm ra một con đường để xác định câu hỏi một cách chính xác hơn thì

lúc ấy lập tức phát khởi một sự phản đối nghiêm trọng đối với chủ luận cuộc tương thoại của chúng ta. Khi chúng ta hỏi "Triết lý là gì?" là lúc chúng ta đang nói về triết lý. Khi hỏi bằng đường lối này, hiển nhiên là chúng ta vẫn còn đang đứng vị thế ở trên, nghĩa là, bên ngoài triết lý. Nhưng chủ đích của câu hỏi chúng ta là đi *vào trong* triết lý, lần la trú ngụ trong đó, xử sự ăn ở trong đường lối ấy, nghĩa là, "làm triết lý", "sống triết lý", "ăn triết lý". Do đó, con đường của sự tương thoại chúng ta chẳng những phải có một đường hướng rõ ràng, mà đường hướng này đồng thời phải đảm bảo cho chúng ta rằng chúng ta đang di động trong lòng triết lý, chứ không phải bên ngoài triết lý và chung quanh triết lý.

Như thế con đường của sự tương thoại chúng ta, phải thuộc về một loại và một đường hướng nào đó khả dĩ khiến cho cái điều mà triết lý xuống nghị phải là điều có liên hệ chặt chẽ với bản thân chúng ta, và nhất thiết phải chạm mó chúng ta trong tận nơi bản tính của chúng ta.

Nhưng thế thì phải chăng triết lý trở thành một sự việc của cảm năng tính, của những cảm xúc và những tình cảm?

"Với những tình cảm đẹp đẽ, người ta chỉ tạo ra thứ văn chương rẻ tiền⁽¹⁾". Nhưng lời nói này của André Gide chẳng những áp dụng cho văn chương mà còn áp dụng đúng hơn nữa cho triết lý. Những tình cảm, ngay cả những tình cảm đẹp nhất, không

⁽¹⁾ André Gide, *Doxtoievsky* - Paris 1923; p.247.

thuộc về triết lý. Người ta thường bảo rằng những tình cảm là một cái gì có tính cách phi lý. Trái lại, triết lý chẳng những là một cái gì hữu lý mà lại còn là điều quan nhiệm thủ vai chủ nhân thực thụ cho lý trí. Khi khẳng định như vậy bất ngờ chúng ta đã đến một sự quyết định nào đó có liên hệ tới bản tính của triết lý. Chúng ta đã vội vàng trả lời trước câu hỏi chúng ta rồi còn gì. Bất cứ ai đều coi lời quyết đoán vừa rồi là đúng, nghĩa là quyết đoán rằng triết lý là một sự việc của lý trí. Tuy nhiên, lời phán quyết này có lẽ là một câu trả lời vội vàng, hấp tấp về câu hỏi "Triết lý là gì?", bởi lẽ chúng ta vẫn có thể lập tức đưa ra những câu hỏi mới để đối kháng lại câu trả lời này. Lý trí là gì? Ở đâu và vì sao mà lý trí đã được quyết định bản tính? Chẳng phải chính lý trí đã tự hội thành bản thể mình bằng vai trò làm chủ triết lý? Nếu thế thì do quyền gì? Nếu không thế thì do đâu mà lý trí có được sứ mệnh và vai trò của nó? Nếu cái điều được coi là lý trí chính là điều đã chỉ được quy định đầu tiên do bởi triết lý và do bên trong sự thiên diễn của lịch sử triết lý thì sự tiên quyết rằng, triết lý là sự việc của lý trí không thể nào là sự góp ý đứng đắn được. Tuy nhiên vừa lúc chúng ta đưa ra sự ngờ vực về việc phẩm định triết lý như là tư thế thể thái hữu lý thì lúc ấy, cùng đồng một cách lỗi như thế, vấn đề cũng trở nên ngờ vực khi tìm xem triết lý có thuộc về lãnh vực của sự phi lý. Vì bất cứ ai muốn chỉ định rằng triết lý có tính cách phi lý thì người ấy phải lấy hữu lý làm tiêu chuẩn hoạch định giới

hạn và trái lại thì việc làm ấy chỉ rốt cục kẹt vào lối nhìn nhận một cách đương nhiên rằng triết lý là gì rồi.

Nếu trái lại, chúng ta chỉ tỏ khả tính rằng cái điều mà chính triết lý tự cứu mang là điều có can hệ chặt chẽ với chúng ta, những nhân thể trong tận nơi nhân tính chính yếu của chúng ta, điều ấy đang âm hưởng ba động xúc chạm đến chúng ta thì lúc ấy có thể là điều âm hưởng xúc động kia không có dính líu gì cả với những thứ mà người ta thường gọi là những cảm giác và những tình cảm, tóm lại, những gì là phi lý.

Từ những gì đã trình bày ở trên, chúng ta có thể đúc kết trước tiên điều duy nhất này: chúng ta cần phải ưu tư cẩn thận nhiều hơn nữa nếu chúng ta đánh liều khơi mào cuộc tương thoại mang nhan đề "Triết lý là gì?".

Việc đầu tiên chúng ta cần làm là đưa dẫn câu hỏi đi tới một con đường có đường hướng rõ rệt để cho chúng ta khỏi phải la cà lang thang quanh quẩn trong những tiền tượng thể, những quan niệm tùy thích tự ý hoặc ngẫu phát về triết lý. Nhưng làm thế nào chúng ta tìm ra được một con đường nhờ đó mà chúng ta có thể xác định câu hỏi chúng ta một cách đáng tin cậy? Con đường tôi hiện muốn chỉ rõ đang nằm trực tiếp đằng trước chúng ta. Và chỉ vì đó là cái gì gần gũi nhất bên cạnh, cho nên nó trở nên khó tìm. Và dù khi chúng ta đã tìm ra nó, thì chúng ta vẫn còn phải di động trên nó một cách vụng về. Chúng ta hỏi "Triết lý là gì?". Chúng ta đã từng nói

lên tiếng "triết lý" nhiều lần luôn. Tuy thế, nếu chúng ta dùng tiếng "triết lý" và không còn dùng tiếng ấy như một tên cũ rích, nếu thay vì thế chúng ta lại nghe tiếng "triết lý" phát ra từ tận suối nguồn uyên nguyên của nó thì lúc đó, tiếng ấy phát thanh lên như vậy: *philosophia*. Bây giờ tiếng "triết lý" đang nói tiếng Hy Lạp. Tiếng Hy Lạp ấy vì, là tiếng Hy Lạp, cho nên chính tiếng ấy là một con đường. Một đường, con đường đang nằm ra đằng trước chúng ta, vì tiếng ấy từ lâu đã được nói trước chúng ta nghĩa là được dự phát ra trước chúng ta. Một đường khác, con đường đã nằm đằng sau chúng ta rồi, vì chúng ta đã thường nghe và nói tiếng này. Thế thì tiếng Hy Lạp *philosophia* là con đường mà chúng ta đang du hành dọc theo đó. Tuy vậy, chúng ta chỉ có một kiến giải rất tạt nập, mơ hồ về con đường này mặc dù chúng ta có thể thu đạt và có thể phô trải ra lan tràn bao nhiêu kiến thức có tính cách sử học về triết lý Hy Lạp.

Tiếng *philosophia* nói cho chúng ta biết rằng triết lý trước hết là sự thể đã xác định hiện hữu thể (*sinh tính*) của thế giới Hy Lạp. Chẳng những thế - *philosophia* cũng xác định sắc thái vận hành từ tính căn, (*biến trình căn để*) nội tại nhất của tính sử Tây phương - Âu châu. Từ ngữ chúng ta thường được nghe luôn "Triết lý Tây phương - Âu châu" sự thực ra là một trùng phức ngữ. Tại sao? Bởi vì triết lý vốn là Hy Lạp tận ngay bản tính (*thể tính*) của nó; ở đây, Hy Lạp có nghĩa là: ngay nơi nguồn gốc (*uyên nguyên*) bản tính (*thể tính*) của triết lý thuộc về loại

tính đã thoát tiên thỉnh cầu thiết nguyện thể giới Hy Lạp và chỉ có Hy Lạp thôi, để mà phơi bày triển khai ra.

Tuy nhiên bản tính (*thể tính*) nguyên thủy (*uyên nguyên*) Hy Lạp của triết lý vào kỷ nguyên thống trị của Âu châu cận đại thì bản tính ấy đã bị hướng dẫn và cai trị bởi những tiền tượng thể (*quan niệm*) Thiên chúa giáo. Sự thống trị của những quan niệm này (*tiền tượng thể*) đã được chuyển chỗ qua trung gian (*trung giao*) của thời Trung cổ ở Âu châu. Tuy thế, người ta không thể nói rằng do đó mà triết lý trở thành Thiên chúa giáo, nghĩa là trở thành một sự thể của đức tin vào sự mặc khải và vào thần quyền của Giáo hội. Ngôn thể phát biểu rằng (hay đúng hơn: *cái nhảy vọt; Satz*) triết lý, trong tự bản tính (*thể tính*), là Hy Lạp, không muốn phát biểu gì khác hơn là nói lên rằng Tây phương và Âu châu, và chỉ có Tây phương và Âu châu, trong sự vận hành diễn biến nội tại của tính sử nó, nguyên thủy (*uyên nguyên*) vốn "có tính triết lý". Điều này đã được chứng thể qua sự phát khởi và sự ngự trị của những nền khoa học. Bởi vì những nền khoa học phát xuất từ tận dòng diễn biến nội tại nhất của tính sử Tây phương, Âu châu, nghĩa là phát từ tính cách triết lý, cho nên nhờ thế mà những nền khoa học ấy ngày nay có khả năng in lên một dấu ấn đặc biệt trên tính sử nhân loại ở khắp toàn thể trái đất.

Chúng ta hãy thẩm xét một khoảnh khắc xem ý nghĩa của một kỷ nguyên trong tính sử nhân loại được đặc trưng là "thời đại nguyên tử". Tinh lực

nguyên tử đã được khám phá và giải phóng nhờ những nền khoa học, tính lực nguyên tử ấy đã được dùng biểu trưng cho thứ thế lực phải dùng để xác định sự vận hành của tính sử. Thực thế, không có những nền khoa học gì cả, nếu triết lý đã không đi trước và phát xuất ra trước những nền khoa học. Nhưng triết lý là cái *philosophia*. Tiếng Hy Lạp này cột buộc cuộc tương thoại chúng ta vào trong một truyền thống tính sử. Vì truyền thống này vẫn thuộc về một loại tính độc nhất, cho nên nó cũng mang ý nghĩa độc nhất. Cái truyền thống mà tiếng Hy Lạp *philosophia* gọi tên cho chúng ta, cái truyền thống một tiếng có tính cách lịch sử mà *philosophia* gọi tên, truyền thống ấy đã giải tỏa chiều hướng của một con đường mà trên đó chúng ta hỏi "Triết lý là gì?". Truyền thống không truyền chúng ta tới sự câu thúc bức bách bởi những gì vãng khứ và bất khả phục hồi. Truyền là giải, giải phóng dẫn độ tới sự tự do của cuộc tương thoại với những gì đã xảy ra từ quá khứ (mà vẫn lưu diễn tới hiện tại và tương lai). Nếu chúng ta thực sự nghe tiếng ấy và suy tưởng về những gì chúng ta đã nghe thì danh từ "triết lý" triệu hồi chúng ta vào trong tính sử về xuất xứ Hy Lạp của triết lý. Tiếng *philosophia* phát sinh đồng lúc, nếu có thể nói thế, cùng với tờ giấy chứng khai sinh của lịch sử (tính sử) của chính chúng ta; chúng ta cũng có thể nói ngay rằng nó hiện lên trên tờ giấy chứng khai sinh của thời kỳ hiện đại của lịch sử thế giới được gọi tên là thời đại nguyên tử. Đó là lý do tại sao chúng ta có thể hỏi câu hỏi "Triết lý là gì?" và chỉ có thể hỏi

thế khi chúng ta đi vào một cuộc song thoại với tư tưởng của thế giới Hy Lạp.

Nhưng chẳng những *cái gì* ấy đang được đặt thành câu hỏi - tức là triết lý - vốn xuất xứ là Hy Lạp, mà cả cách hỏi *thế nào* của chúng ta, ngay đến thể cách mà chúng tôi hỏi ngày nay cũng là Hy Lạp nốt.

Chúng ta hỏi, "cái đó là cái gì?". Trong tiếng Hy Lạp điều này phát thanh như vậy *ti estin* (*nó là gì?*). Câu hỏi về *cái gì* là gì đó, tuy thế, vẫn có nhiều ý nghĩa. Chúng ta có thể hỏi, "cái đó ở đằng xa kia là cái gì?". Chúng ta nhận được câu trả lời, "một cái cây". Câu trả lời nằm trong sự việc rằng chúng ta đặt cái tên cho một vật thể mà chúng ta không tri nhận rõ ràng.

Tuy thế, chúng ta vẫn có thể hỏi khác nữa, "cái mà chúng ta gọi tên là một "cái cây" là cái gì?". Khi đã đặt câu hỏi này như vậy thì chúng đang đi vào cận tính của tiếng Hy Lạp *ti estin* rồi (*ti estin: nó là gì?*). Chính hình thể đặt câu hỏi này mà Socrate, Platon và Aristote đã khai triển. Chẳng hạn như họ hỏi, "Cái đẹp là cái gì? Kiến thức là gì? Thiên nhiên là gì? Sự chuyển động là gì?".

Tuy vậy, chúng ta hãy nên tỏ ra lưu tâm cẩn thận trong những câu hỏi vừa nêu ra, chẳng những người ta đã tìm cách hoạch định chính xác hơn về bản thể của thiên nhiên, của sự chuyển động hoặc của cái đẹp mà đồng thời cũng là diễn nghĩa luôn về "cái gì" ấy có nghĩa là gì, phải hiểu chữ *ti* (*cái gì*) trong ý nghĩa ấy. Cái mà "cái gì" ấy có nghĩa là gì thì được người ta gọi là *quid est*, chữ Hy Lạp *to*, tức "cái",

quid, cái thể tính, tính chất của sự thể, tính chất của "cái gì" ấy. Tuy thế, cái thể tính đã được xác định nhiều cách khác nhau trong những giai đoạn khác nhau của triết lý. Chẳng hạn, triết lý của Platon là một sự thông diễn đặc biệt về "cái gì" ấy có nghĩa là gì. Đó có nghĩa là *idea*. Sự việc chúng ta muốn nói *idea* mỗi khi chúng ta hỏi về *ti* và *quid* không thể coi như việc hiển nhiên được. Aristote đưa ra một sự diễn nghĩa về *ti* khác hẳn Platon. Kant đưa ra một sự diễn nghĩa khác về *ti*. Hegel lại cũng đưa ra một lối diễn nghĩa khác nữa. Cái điều mà mỗi lần được hỏi qua sự dẫn khởi về *ti*, *quid*, tức là "cái gì" ấy, là điều mỗi lần vẫn được xác định lại mới luôn. Đối với triết lý, trong mỗi một trường hợp, mỗi khi chúng ta hỏi "cái đó là cái gì?" thì lúc ấy chúng ta đang hỏi câu hỏi nguyên nguyên Hy Lạp.

Chúng ta hãy lưu ý cẩn thận rằng cả chủ luận của câu hỏi chúng ta - "triết lý" - và cả thể cách chúng ta hỏi "cái đó là cái gì...?" cả hai đều có xuất xứ từ Hy Lạp. Chính chúng ta cũng thuộc về xuất xứ căn nguyên này, ngay cả khi chúng ta không hề nhắc tới tiếng "triết lý". Chúng ta đã đặc biệt được triệu hồi trở về căn nguyên này và được hỏi triệu thu phục cho nó và bởi nó chẳng những vừa lúc phát ra những tiếng của câu hỏi "Triết lý là gì?" mà cả khi suy nghĩ về ý nghĩa của nó. (Câu hỏi "Triết lý là gì?" không phải là một câu hỏi điều khiển một loại kiến thức quay về tự thể (*triết lý của triết lý*). Đó cũng không phải một câu hỏi có tính cách lịch sử chỉ chú tâm đến việc xác định cái được gọi là "triết lý" đã bắt đầu và

đã phát triển thế nào. Câu hỏi ấy là một câu hỏi có tính cách tính sử nghĩa là câu hỏi tính mệnh. Hơn thế nữa, đó không phải là *một* mà chính là câu hỏi duy nhất có tính cách tính sử của hiện thể Tây phương, Âu châu).

Nếu chúng ta đi vào trong ý nghĩa trọn vẹn và uyên nguyên của câu hỏi "Triết lý là gì?" thì lúc ấy câu hỏi của chúng ta, qua căn nguyên tính sử của nó, tìm ra được đường hướng đi tới một tương lai có tính cách tính sử. Chúng ta đã tìm ra được một con đường. Chính câu hỏi là một con đường rồi.

Con đường ấy đưa dẫn từ hiện thể của thế giới Hy Lạp cho đến chúng ta, nếu không muốn nói là vượt qua chúng ta. Chúng ta đang đi - nếu chúng ta kiên trì trong câu hỏi này - chúng ta đang đi trên một con đường đã vạch ra rõ ràng. Tuy thế, chúng ta vẫn chưa có bảo đảm rằng chúng ta có khả năng tức khắc đeo đuổi con đường này trong đường lối thích đáng. Chúng ta không thể xác định ngay lập tức ở nơi nào trên con đường này mà ngày nay chúng ta đang đứng. Từ lâu rồi chúng ta đã quen xác nhận đặc tính câu hỏi về cái gì của sự thể nào đó là một câu hỏi về bản tính (thể tính) của nó. Câu hỏi về bản tính của sự thể nào đó phát khởi vào những lúc sự thể mà bản tính (*thể tính*) đang được hỏi đã trở nên tối tăm và rắc rối mờ mịt, khi mà đúng lúc mối giao hệ của con người với điều đang được hỏi đã trở nên vô định mơ hồ hoặc đã bị lay chuyển rã rời.

Câu hỏi của cuộc tương thoại chúng ta có liên hệ với bản tính (*thể tính*) của triết lý. Nếu câu hỏi này

phát khởi từ một sự nguy cấp nhu yếu và không còn độc nhất là một câu hỏi giả định cho mục đích đàm đạo thì lúc ấy triết lý như là triết lý phải trở nên đáng được đặt thành câu hỏi. Có đúng thế? Nếu đúng thế thì triết lý đáng được đặt thành câu hỏi đến độ nào? Cố nhiên chúng ta chỉ có thể tỏ bày điều này nếu chúng ta đã hướng cái nhìn vào trong triết lý rồi. Muốn làm việc này chúng ta phải biết trước triết lý là gì. Do đó, trong một đường lối lạ lùng, chúng ta đang bị đuổi chạy chung quanh một vòng tròn. Chính triết lý phát hiện dường như là cái vòng tròn này. Giả thiết rằng chúng ta không thể nào thoát khỏi lập tức ra ngoài đường tròn của vòng tròn này thì chúng ta vẫn còn có thể nhìn vào vòng tròn. Cái nhìn của chúng ta phải quay về đường hướng nào? Tiếng Hy Lạp *philosophia* chỉ tỏ đường hướng.

Nơi đây đòi hỏi một sự chú ý có tính cách căn nguyên. Nếu bây giờ và sau này chúng ta lắng nghe những tiếng của ngôn ngữ Hy Lạp thì lúc ấy chúng ta di động vào trong một lãnh vực đặc biệt ưu hạng. Dần dần thoáng hiện trong sự suy tưởng của chúng ta rằng ngôn ngữ Hy Lạp không phải chỉ là một ngôn ngữ như bất cứ những ngôn ngữ Âu châu nào mà chúng ta đã quen biết. Ngôn ngữ Hy Lạp và độc nhất chỉ có ngôn ngữ Hy Lạp mới là *logos*. Chúng ta sẽ có dịp nói đến điều này tỉ mỉ hơn nữa trong những cuộc tương thoại của chúng ta. Bây giờ chúng ta xin tạm gợi ý rằng trong ngôn ngữ Hy Lạp cái điều được nói trong đó đồng thời là cái mà điều sở ngôn gọi tên một cách đặc thù tuyệt hảo. Nếu chúng ta nghe một tiếng

Hy Lạp với một lỗ tai Hy Lạp thì chúng ta đi theo cái *legein* (cái lời đang nói của nó), cái sự trình bày trực tiếp của nó. Cái điều nó trình hiện là cái nằm ngay lập tức trước chúng ta. Qua tiếng Hy Lạp có thể nghe theo tinh thần Hy Lạp, chúng ta được trực tiếp đặt trong sự hiện diện của chính sự thể, chứ không phải thoát tiên chỉ được đặt trước sự hiện diện của một ý nghĩa ký hiệu ngôn từ thôi.

Tiếng Hy Lạp *philosophia* đưa trở về tiếng *philosophos*. Tiếng này nguyên vốn là một tính từ như tiếng *philarguros*, ưa thích bạc, như tiếng *philotomos*, ưa thích danh dự. Tiếng *philosophos* dường như do Héraclite tạo ra. Điều này tỏ bày rằng đối với Héraclite thì *philosophia* vẫn chưa hiện hữu. Một *aner philosophos* không phải là một con người "triết lý". Tiếng tính từ Hy Lạp *philosophos* diễn tả một điều hoàn toàn khác hẳn ý nghĩa tiếng tính từ *triết lý*. Một *aner philosophos* là *hos philei to sophon*, kẻ yêu thương cái *sophon*: *philein*, yêu thương, ở đây có nghĩa theo Héraclite là *homolegein*, nói như Logos nói, tức là ứng với Logos. Sự tương ứng này được thuận theo cái *sophon*. Sự tương thuận là *harmonia*. Cái điều khiến cho một sự thể tương đồng hợp nhất với một sự thể khác, khiến cho cả hai đều vốn nguyên thủy được nhất trí kết hợp với nhau vì chúng được phú sẵn hướng cảm cho nhau - cái điều *harmonia* này là sắc thái đặc biệt của *philein*, của "yêu thương" trong ý nghĩa theo Héraclite.

Cái *aner philosophos* yêu thương cái *sophon*. Điều mà tiếng này muốn nói, đối với Héraclite, là

điều gì thì thực khó diễn dịch. Nhưng chúng ta có thể diễn giải điều ấy tùy theo chính sự diễn nghĩa của Héraclite. Theo sự diễn giải này thì *sophon* có nghĩa là *Hen panta* "Một (là) tất cả". "Tất cả" ở đây có nghĩa là *panta to onta* tất cả những sự thể hiện hữu, toàn thể, toàn thể tính của hiện thể. *Hen*, Một, có nghĩa, cái một, nhất tính, cái độc nhất, cái liên kết nhất thống tất cả. Nhưng tất cả hiện thể thì được nhất thống kết hợp lại nơi Tính thể. Cái *sophon* nói - tất cả hiện thể là nơi Tính thể. Diễn tả một cách sắc sảo hơn - hiện thể là tính thể. Trong trường hợp này cái "là" nói theo nghĩa tha động từ (transitiv) và có nghĩa gần như vậy "thu góp chung lại", "thu hái, thu gọn". Tính thể thu góp hiện thể lại mỗi khi thể là hiện thể. Tính thể là sự thu góp, thu nhiếp chung lại - Logos⁽¹⁾.

Tất cả hiện thể là nơi Tính thể. Nghe một điều như thế có vẻ như tầm phào nhằm nhí đối với lỗ tai chúng ta, nếu không muốn nói là khó nghe vì không ai cần bận tai đến cái sự kiện rằng hiện thể thuộc về trong Tính thể. Tất cả thiên hạ người đời đều biết rằng hiện thể là cái đang là. Còn gì khác nữa nếu hiện thể không phải là: cái là? Tuy thế, chính sự kiện rằng hiện thể được thu góp dung nhập trong Tính thể, rằng hiện thể phát hiện trong sự phát hiện của Tính thể, chính điều ấy đã khiến cho những người Hy Lạp ngạc nhiên và thoát đầu làm cho họ ngạc nhiên và chỉ có họ ngạc nhiên thôi. Hiện thể nơi Tính

⁽¹⁾ cf. *Vortraege und Aufsätze*, 1954, pp.207 - 229.

thể - điều này đã trở nên điều ngạc nhiên nhất đối với những người Hy Lạp.

Tuy vậy, ngay đến những người Hy Lạp cũng phải giữ lại và che chở tính cách ngạc nhiên của điều ngạc nhiên nhất này để chống đối lại sự tấn công của lý luận quý biện luôn luôn sẵn sàng có đủ câu trả lời cho tất cả mọi sự mà bất cứ ai cũng có thể hiểu được và mang ra để ở thị trường. Sự lưu giữ bảo tồn cái điều ngạc nhiên nhất này - hiện thể nơi Tính thể - đã được thành tựu nhờ vài ba người khởi hành đi về chiều hướng của điều ngạc nhiên nhất này, tức là, cái *sophon*. Khi khởi hành như vậy, họ trở thành những kẻ *tranh thủ* giường về cái *sophon* và nhờ sự nỗ lực tranh thủ căng thẳng của họ mà lòng khát vọng nhớ nhung ngưỡng về *sophon* đã được đánh thức dậy và được nuôi dưỡng trong những kẻ khác. Sự yêu thương cái *sophon*, cái điều tương thuận vừa nêu ở trên, tương thuận với cái *sophon*, cái *harmonia*, do đó trở thành cái *orexis* (sự *ngưỡng vọng khao khát*), sự nỗ lực, sự căng thẳng gắng sức giường tới cái *sophon*. Cái *sophon* - hiện thể nơi Tính thể - bây giờ được truy tìm một cách đặc biệt. Vì yêu thương không còn là một sự tương thuận nguyên thủy với cái *sophon* mà chỉ là một sự khát vọng tìm kiếm thu ngưỡng tới hướng về cái *sophon*, cho nên sự yêu thương cái *sophon* trở thành "*philosophia*". Sự mài miệt căng thẳng gắng sức ngưỡng vọng này được xác định bởi Eros.

Sự truy tìm khao khát căng thẳng ngưỡng tới cái *sophon*, tới "một là tất cả" tới hiện thể nơi Tính thể,

bây giờ lại trở thành câu hỏi, "hiện thể là cái gì, mỗi khi mà nó đang là?". Chỉ lúc này thì tư tưởng trở thành "triết lý". Héraclite và Parménide vẫn chưa phải là những "triết gia". Tại sao không? Vì họ đã là những tư tưởng gia vĩ đại hơn cả. "Vĩ đại hơn" ở đây không có nghĩa là sự đánh giá về một thành tích mà tỏ bày một khai vực khác hẳn của tư tưởng. Héraclite và Parménide đã "vĩ đại hơn" trong ý nghĩa rằng họ vẫn còn tương thuận với Logos, tức là, với cái "Một (là) tất cả". Cái bước hướng về "triết lý", được phái quý biện chuẩn bị, đã được thành tựu đầu tiên do Socrate và Platon. Rồi gần hai thế kỷ sau Héraclite, chính Aristote đã xác định đặc tính bước đi này bằng câu sau đây: "và, hơn nữa, cái điều mà ngày trước và ngày nay vẫn được truy tìm và vẫn mãi mãi không tìm được là: hiện thể là gì." (Met. Z1, 1028 b 2sqq). Khi diễn dịch lại có thể hiểu như vậy: "và như thế, như ở thời quá khứ, ở ngày nay và ngay cả ở tương lai nữa, cái điều mà (triết lý) đang lên đường di động hướng về mà vẫn luôn luôn không với tới được, đó là (là cái điều được đặt thành câu hỏi) - hiện thể là cái gì? (*ti to on*)".

Triết lý tìm kiếm hiện thể là cái gì, mỗi khi mà nó đang là. Triết lý lên đường đi tới Tính thể của hiện thể, nghĩa là, đi tới hiện thể được hướng nơi Tính thể của nó. Aristote cắt nghĩa điều này bằng cách thêm vào câu đã dẫn trên nơi câu hỏi, hiện thể là gì?, thêm vào đó lời giải thích: "Đây là cái mà thể tính là"; diễn dịch ra là: "Đây (nghĩa là, *ti to on*) có nghĩa, Hiện thể tính của hiện thể là gì?" Tính thể

của hiện thể nằm ở nơi Hiện thể tính. Nhưng cái này - cái *ousia* - (Hiện tính thể) được Platon xác định là *idca* và Aristote xác định là *energeia* (hiện thực tính, hiện tính thể). Ngay lúc này chưa cần phải giải thích một cách chính xác hơn ý nghĩa của Aristote về *energeia* và thế nào mà *ousia* (hiện tính thể) có thể được xác định là *energeia* (hiện thực tính). Bây giờ điều quan trọng chúng ta phải lưu ý là cách thể mà Aristote viên hạn triết lý trong bản tính (thể tính) của nó. Trong cuốn đầu tiên của quyển *Métaphysique* (Met. A2, 982, b 9 sq). Ông viết như vậy: Triết lý là kiến thức suy lý về những nguyên lý và những nguyên do đầu tiên. *Epistêmê* thường được dịch là "khoa học". Đây là sự sai lạc lầm lẫn bởi vì chúng ta dễ bị quan niệm cận đại về "khoa học" xen vào đây. Dịch *epistêmê* là "khoa học" thì cũng sai lầm nếu chúng ta hiểu "khoa học" trong ý nghĩa triết lý của Fichte, Schelling và Hegel. Tiếng *epistêmê* là phát xuất từ phân từ *epistamenos* (kẻ biết cách nào, thế nào). Đó là cách gọi một người nào có khả năng, có tài năng về một việc gì đó (có tài hiểu theo nghĩa *appartenance* (sở đắc sở thuộc). Triết lý là *epistêmê tis*, một loại sở đắc sở thuộc, *thêôrêtikê*, có khả năng về *thêôrêtikê* (suy lý, suy tưởng), nghĩa là việc tìm kiếm về điều gì đó và nắm giữ và ôm lấy trong cái nhìn của mình cái điều mà mình ngó tìm. Do đó, triết lý là *epistêmê thêôrêtikê* (kiến thức suy lý, suy tưởng). Nhưng điều mà nó nắm lấy trong cái nhìn của nó là điều gì?

Aristote nói cho biết cái điều ấy là cái gì khi ông

gọi tên là *prôtai archai kai aitiai*. Câu này có thể dịch là "những nguyên lý và những nguyên do đầu tiên" tức là của hiện thể. Do đó, những nguyên lý và những nguyên do đầu tiên làm thành Tính thể của hiện thể. Sau hai ngàn năm trăm năm, bây giờ dường như đúng lúc để khảo xét lại xem Tính thể của hiện thể có can hệ gì với những sự thể như là những "nguyên lý" và những "nguyên do".

Trong ý nghĩa gì mà Tính thể được tư niệm để mà những sự thể như là "nguyên lý" và "nguyên do", được đủ tư cách để ấn dấu của chúng cùng để chiếm hữu những hiện thể tính thể của hiện thể?

Nhưng bây giờ chúng ta lại để ý một điều khác nữa. Câu văn của Aristote trích dẫn ở trên đã cho chúng ta biết được chiều hướng của cái được gọi là "triết lý" kể từ Platon đang lên đường đi về hướng nào, câu ấy chỉ cho biết về bản tính của triết lý. Triết lý là một loại sở đắc sở thuộc làm cho có khả năng nhìn thấy hiện thể hướng về tới *cái nó là gì* khi mà nó là hiện thể.

Câu hỏi đưa cuộc tương thoại chúng ta vào sự di động và sự bất an phong phú và chỉ bày chiều hướng cần phải theo, đó là câu hỏi "Triết lý là gì?" Aristote đã trả lời rồi. Do đó, cuộc tương thoại của chúng ta không còn cần thiết. Cuộc tương thoại đã kết thúc trước khi nó bắt đầu. Câu trả lời lập tức về điều này sẽ là thế này: lời phát biểu của Aristote về bản tính của triết lý không thể chỉ là câu trả lời duy nhất cho câu hỏi của chúng ta. Nói cho thích đáng hơn thì đó chỉ là *một* câu trả lời trong nhiều câu trả lời khác. Nhờ sự trợ lực của

lối xác định về bản tính triết lý theo Aristote chắc chắn mình có thể tiên tượng thể (*thể niệm*) và diễn giải được cả tư tưởng trước thời Aristote và Platon, cũng như cả triết lý sau thời Aristote. Tuy nhiên điều dễ tỏ bày: chính triết lý và đường lối mà triết lý thể niệm về bản tính của mình, triết lý và đường lối ấy đã từng thay đổi thường xuyên trong hai ngàn năm kế tiếp. Ai có thể phủ nhận điều này? Đồng thời chúng ta, tuy vậy, cũng không nên bỏ quên sự kiện: triết lý từ Aristote cho đến Nietzsche, trên căn thể của những sự biến thể suốt dòng tiến triển, vẫn còn giữ được đồng nhất giống như nhau. Vì những sự biến thể là sự bảo đảm lưu tồn cho tính cách liên hệ thân tộc trong thể đồng nhất.

Khi nói như thế chúng tôi không muốn nói rằng định nghĩa về triết lý của Aristote vẫn có giá trị hữu hiệu một cách tuyệt đối. Ngay trong lòng tính sử của tư tưởng Hy Lạp, đó chỉ là một lối diễn nghĩa đặc biệt về tư tưởng Hy Lạp và về trách vụ mà nó phải đảm nhận gánh vác. Định tính của Aristote về triết lý không thể nào được chuyển trở về tư tưởng của Héraclite và Parménide dù trong bất cứ trường hợp nào. Trái lại, điều chắc chắn, định nghĩa của Aristote về triết lý là hậu quả kế tục tự tại của tư tưởng nguyên thủy và làm thành sự kết thúc của nó. Tôi nói "hậu quả kế tục tự tại" bởi vì không thể nào nhận thấy rằng những nền triết lý cá biệt và những thời đại triết lý đã sinh khởi lẫn nhau trong ý nghĩa hiểu theo sự tất yếu của một tiến trình biện chứng pháp.

Mình đã gạt được kết quả gì từ những gì đã nói này giờ đối với sự cố gắng của chúng ta trong cuộc tương thoại đối trị với câu hỏi, "Triết lý là gì?". Trước tiên hết chỉ một điều: chúng ta không phải chỉ nên đeo vịn vào định nghĩa của Aristote. Từ điều này chúng ta suy diễn đến điểm thứ hai: chúng ta phải ý thức về những định nghĩa nguyên thủy và hậu thời về triết lý. Và rồi sao? Rồi nhờ sự trù lược tỷ giáo, chúng ta sẽ giản lược những định nghĩa ấy vào chung tổ của tất cả những định nghĩa. Và rồi sao? Rồi chúng ta sẽ đi đến một phương trình rỗng tuếch khả dĩ xứng hợp cho tất cả loại triết lý. Và rồi sao? Rồi chúng ta sẽ lại cùng đi xa hơn nữa, tách lìa xa hơn nữa với câu trả lời cho câu hỏi của chúng ta. Tại sao cơ sự xảy ra như vậy? Bởi vì khi tiến hành như thế thì chúng ta chỉ thu gặt phương pháp luận có tính cách sử học những định nghĩa có sẵn bên tay và giải tán chúng vào trong một phương trình tổng quát. Tất cả những việc này có thể thực hiện suôn sẻ nhờ sự học vấn uyên bác và sự trợ lực của những kiểm chứng đúng đắn. Làm như thế chúng ta chẳng cần phải đi vào trong triết lý gì nữa trong một đường lối khả dĩ suy tưởng được bản tính của triết lý. Khi chúng ta làm như lối trên thì chúng ta sẽ thu được mở kiến thức đa dạng, toàn triệt, và hữu ích nữa, về cách lối mà triết lý đã được trình bày trong dòng diễn biến của tính sử. Nhưng trên con đường này chúng ta không bao giờ đi tới được một câu trả lời trung thực hợp thức trước câu hỏi "Triết lý là gì?". Câu trả lời chỉ có thể là câu trả lời hiện đang "làm triết lý" như

họ phát biểu hiện thể là gì mỗi khi hiện thể là thể thì lúc ấy cuộc song thoại của ta với những triết gia cũng phải được hiệu triệu bởi Tính thể của hiện thể. Lúc ấy chính chúng ta, qua tư tưởng của chúng ta, phải đến gặp gỡ triết lý trên con đường (*unterwegs*) mà triết lý đang du hành. Lời chúng ta đang nói phải tương ứng với điều đang hiệu triệu những triết gia. Nếu sự tương ứng này được thành công đối với chúng ta thì lúc ấy trong ý nghĩa trung thực trung tính của tiếng nói, chúng ta đáp ứng được câu hỏi, "Triết lý là gì?". Tiếng Đức *antworten* (trả lời cho) thực ra có nghĩa giống như *ent - sprechen* (đáp ứng). Câu trả lời cho câu hỏi của chúng ta không được tắt cạn trong một sự khẳng định trả lời cho câu hỏi bằng cách xác định chúng ta phải hiểu nội dung của ý niệm "triết lý" là gì. Câu trả lời không phải là sự bồi đáp, câu trả lời đúng hơn là sự tương ứng (*die Ent - sprechung*: la correspondance), đáp ứng với Tính thể của hiện thể. Tuy nhiên, đồng thời chúng tôi muốn biết cái gì kết thành sắc thái đặc biệt của câu trả lời trong ý nghĩa của sự tương ứng. Nhưng tất cả mọi sự trước hết đều tùy thuộc vào điều chúng ta đạt tới một sự tương ứng trước khi chúng ta thiết lập một lý thuyết về nó.

Câu trả lời cho câu hỏi "Triết lý là gì?" nằm nơi sự tương ứng của chúng ta với cái điều mà triết lý đang lên đường hướng về. Và đó là - Tính thể của hiện thể. Trong sự tương ứng như thế chúng ta lắng nghe từ ban đầu cái điều mà triết lý đã nói rồi cho chúng ta, *triết lý*, nghĩa là *philosophia* hiểu theo ý nghĩa Hy Lạp. Đó là lý do cho ta hiểu tại sao chúng

ta đạt tới sự tương ứng, nghĩa là, một sự trả lời cho câu hỏi của chúng ta, chỉ khi nào chúng ta vẫn còn song thoai với điều mà truyền thống của triết lý giải tỏa cho chúng ta, nghĩa là giải phóng cho chúng ta. Chúng ta tìm thấy câu trả lời cho câu hỏi, "Triết lý là gì?" không phải nhờ những quyết đoán có tính cách sử học về những định nghĩa của triết lý mà phải nhờ vào sự song thoai với điều đã được trao truyền lại cho chúng ta như là Tính thể của hiện thể.

Con đường đi đến câu trả lời cho câu hỏi của chúng ta không phải là một sự cắt đứt tuyệt giao với tính sử, phủ nhận chối từ tính sử mà là nuôi nhận thuận ứng chuyển tính những gì đã được trao gửi lại cho chúng ta. Sự nuôi nhận thuận ứng tính sử ấy là ý nghĩa của chữ "phá hủy". Ý nghĩa của tiếng này đã được viên diễn rõ ràng trong quyển *Sein und Zeit* (tiết mục 6). Sự phá hủy không có nghĩa là phá hoại tiêu diệt mà có nghĩa là phá vỡ nát, dọn dẹp, thanh toán; đẩy lùi ra một bên những quyết đoán xác định chỉ có tính cách sử học về tính sử của triết lý. Sự phá hủy có nghĩa là - mở những lỗ tai của chúng ta, làm cho chúng ta được tự do đón nhận cái điều đang nói cho chúng ta trong truyền thống như là tính thể của hiện thể. Khi lắng nghe sự hiệu triệu này thì chúng ta đạt tới sự tương ứng.

Nhưng khi chúng ta nói như vậy, một mối ngờ vực đã ăn ngấm vào đầu óc, chúng ta có nhất thiết cần phải nỗ lực để đạt tới sự tương ứng với tính thể của hiện thể? Có phải chúng ta, những nhân thể, chẳng phải chúng ta đã vẫn luôn luôn ở trong sự

tương ứng như thế rồi sao, và hơn thế nữa, chẳng phải sự kiện đã hiển nhiên là vậy mà ngay đến bản tính của chúng ta cũng là thế rồi? Không phải sự tương ứng này kết thành đường nét căn thể của bản tính (thể tính) chúng ta sao?

Thật ra, trường hợp của chúng ta quả là thế. Nhưng nếu trường hợp là thế, vậy thì chúng ta không thể còn nói rằng chúng ta trước hết phải cần đạt tới sự tương ứng này. Quả là chúng ta có lý khi nói như thế. Vì điều chắc chắn là dù chúng ta vẫn luôn luôn và khắp nơi hãy còn trong tương ứng với Tính thể của hiện thể, tuy thế, chúng ta ít khi để ý tới tiếng gọi của Tính thể. Sự tương ứng với Tính thể của hiện thể chắc chắn vẫn còn là nơi lưu trú của chúng ta. Nhưng chỉ thỉnh thoảng nó mới trở thành tư thế thể thái khai mở phơi bày đã được chúng ta đặc biệt cư mang nuôi giữ. Chỉ khi nào điều này xảy ra thì chúng ta mới thực sự tương ứng với điều liên hệ mật thiết với triết lý trên con đường hướng tới Tính thể của hiện thể. Triết lý là sự tương ứng với Tính thể của hiện thể nhưng chỉ khi nào sự tương ứng này được thể hiện trọn vẹn thực sự và nhờ đó tự mở bày và dần trải ra sự mở bày này. Sự tương ứng này xảy đến trong những đường lối khác nhau tùy thuộc vào cách kêu gọi trong tiếng nói của Tính thể, tùy thuộc vào việc tiếng nói ấy có được nghe hay không, và tùy thuộc vào điều được nghe kia có được nói hay chỉ được giữ im lặng. Cuộc tương thoại của chúng ta có thể đưa tới những cơ hội để suy tưởng về điểm này.

Bây giờ tôi sẽ chỉ xin cố gắng phát biểu lời mở đầu về cuộc tương thoại này. Tôi muốn đưa cuộc tương thoại này trở về điều mà chúng ta đã chạm mó tới khi nhắc lại lời nói của André Gide về những "tình cảm đẹp đẽ". *Philosophia* là sự tương ứng được tựu thành một cách trung thực và sự tương ứng ấy đang nói vào mỗi lúc mà nó để ý tiếng gọi của Tính thể của hiện thể. Sự tương ứng này lắng nghe tiếng nói của sự kêu gọi. Điều kêu gọi chúng ta như là tiếng nói của Tính thể đã triệu tập sự tương ứng của chúng ta. "Sự tương ứng" lúc ấy có nghĩa: được triệu tập xác định, bày ra ngoài bởi điều xuất phát từ Tính thể của hiện thể. Bày ra ngoài ở đây có nghĩa đen là phân ra ngoài, làm sáng tỏ, và nhờ đó, được đặt trong tương giao với cái đang là hiện thể. Hiện thể như là thể quy định lời nói đến nỗi khiến cho ngôn ngữ được âm hưởng tương thuận với Tính thể của hiện thể. Sự tương ứng là điều cần thiết và vẫn luôn luôn được tương thuận âm hưởng, không phải chỉ ngẫu nhiên và thỉnh thoảng thôi. Đó là một sự thuận hưởng cảm hưởng hòa thanh đồng khí. Và chỉ trên căn bản của sự hòa thanh cảm hưởng thuận hưởng đồng khí ấy mà ngôn ngữ của sự tương ứng mới cầu được sự minh xác của nó, đồng thanh đồng khí của nó.

Vì là một sự thể được đồng thanh âm hưởng và đồng khí quy hưởng, cho nên sự tương ứng được hiện hữu thực sự trong một sự ứng cảm thể hướng. Nhờ sự ứng cảm thể hướng ấy mà tư thế thể thái của chúng ta được thích ứng đôi lúc với cái này, đôi lúc với cái khác. Sự đồng thanh ứng cảm thể hướng được hiểu

trong nghĩa ấy không phải là âm nhạc của những cảm giác đột phát chỉ phụ hòa nhịp theo sau sự tương ứng. Nếu chúng ta xác định bản tính của triết lý như là sự tương ứng được thuận hưởng đồng thanh thì lúc ấy chúng ta không hề muốn buông bỏ tư tưởng cho những đổi thay ngẫu nhiên và những lao xao dao động bất thường của những tình cảm. Đúng hơn, đó chỉ là một việc tỏ bày ra rằng tất cả mọi sự minh bạch khúc chiết của ngôn thể đều được đặt căn tính trong một sự cảm hưởng đồng khí của sự tương ứng, của sự tương ứng, tôi xác định, trong việc lưu ý đến tiếng gọi.

Tuy thế, trước tiên hết, việc đề cập sự cảm hưởng đồng khí chính yếu của sự tương ứng không phải là một sự phát minh ở thời cận đại. Những tư tưởng gia Hy Lạp, Platon và Aristote, đã gọi sự chú ý về sự kiện rằng triết lý và việc "làm triết lý, sống triết lý", thuộc về khai vực kích thước của con người mà chúng ta gọi là sự đồng thanh ứng cảm thể hưởng (trong ý nghĩa của sự đồng thanh âm hưởng và đồng khí quy hưởng)

Platon nói (*Theatet*, 155d): "vì đây chính là *pathos* (cảm tính) của một triết gia: được ngạc nhiên. Vì không có sự bắt đầu nào khác cho *Philosophia* hơn là điều này". "Thực đây chính là *pathos* của một triết gia, tức là được ngạc nhiên; vì không có khởi điểm quyết định nào cho triết lý bằng điều này". Sự ngạc nhiên, như là *pathos*, là *archê* (khởi đầu) của triết lý. Chúng ta phải hiểu tiếng Hy Lạp *archê* (sự khởi đầu) trong trọn vẹn ý nghĩa của nó. Tiếng này gọi cái điều

mà từ đó sự thể nào đó khởi phát. Và cái "từ đó khởi phát" không bị bỏ lại đằng sau trong tiến trình xuất phát ra, nhưng đúng hơn sự bắt đầu trở thành cái điều mà động từ *archēin* phát biểu, tức là điều cai trị, làm chủ, điều động. Cái *pathos* của sự ngạc nhiên do đó không những chỉ đứng ở nơi khởi đầu của triết lý, chẳng hạn như sự rửa tay đi trước sự mổ xẻ của y sĩ giải phẫu. Sự ngạc nhiên chuyên chở và chủ định thấu suốt khắp cả triết lý.

Aristote cũng nói như vậy (*Met.* A2, 982 b 12 sq): "vì nhờ sự ngạc nhiên là loài người đã bắt đầu làm triết lý cả vào thời đại của chúng ta và vào lúc khởi đầu". "Nhờ sự ngạc nhiên con người đã tới được con đường quyết định của việc làm triết lý bây giờ cũng như lúc ban đầu" (cái mà sự làm triết lý khởi phát và cái mà sự vận hành diễn tiến của việc làm triết lý được quy định toàn triệt).

Thực là hơi hợt và nhất là phi Hy Lạp nếu chúng ta ngỡ rằng Platon và Aristote chỉ xác định nơi đây rằng ngạc nhiên là nguyên do của việc làm triết lý. Nếu họ có ý kiến này, đó có nghĩa là vào một thời nào đó hoặc một thời khác nào đó con người đã ngạc nhiên đặc biệt về hiện thể và rằng hiện thể đang là thể và đang là gì thể. Thúc đẩy bởi sự ngạc nhiên này, họ bắt đầu làm việc triết lý. Nhưng khi triết lý vừa tiến triển thì sự ngạc nhiên trở nên thừa thãi, không còn là một nguyên động lực thúc đẩy đến độ sự ngạc nhiên ấy đã biến mất đi. Nó có thể biến mất vì nó chỉ là một sức hút thúc đẩy. Tuy nhiên, sự ngạc nhiên là *archē*, nghĩa là sự ngạc nhiên lan tràn chủ

định tất cả mỗi bước đi của triết lý. Sự ngạc nhiên là *pathos*. Chúng ta thường dịch *pathos* là đam mê, lan tràn sôi sục xúc động ào ạt. Nhưng *pathos* có dính líu với *paschein*, nghĩa là đau đớn, chịu đựng, kiên trì trải qua, bị lôi cuốn bởi, bị quy định bởi. Thực là liều lĩnh táo bạo trong những trường hợp như thế này nếu chúng ta dịch *pathos* là sự ứng cảm thể hướng (*Stimmung*) nghĩa là đồng thanh âm hưởng và đồng khí quy hưởng. Nhưng chúng ta đánh liều dịch như vậy vì chỉ có cách dịch này mới che chở chúng ta khỏi tiền tượng thể (thể niệm) *pathos* theo ý nghĩa tâm lý học cận đại. Chỉ khi nào chúng ta hiểu *pathos* như là sự ứng cảm thể hướng thì chúng ta mới có thể xác định chính xác hơn *thaumazein* là sự ngạc nhiên. Trong sự ngạc nhiên chúng ta ghi trên mình lại, đứng sững lại. Chúng ta bước lùi lại, nếu có thể nói thế, bước lùi lại trước hiện thể, trước sự kiện rằng hiện thể là thể như nó là thể vì không là thể khác. Và sự ngạc nhiên không phải tiêu cạn đi trong sự thụt lùi trước Tính thể của hiện thể, nhưng vì là sự thụt lùi và sự tự kiểm chế, cho nên sự ngạc nhiên đồng thời bị lôi kéo mạnh mẽ và được giữ chặt bởi cái điều mà nó lùi trốn. Do đó, sự ngạc nhiên là sự cảm ứng thể hướng mà trong đó và vì đó Tính thể của hiện thể phơi bày dần trải ra. Sự ngạc nhiên là sự ứng cảm thể hướng mà trong đó những triết gia Hy Lạp đã được thuận ứng cho sự tương ứng với Tính thể của hiện thể.

Có sự ứng cảm thể hướng thuộc loại khác khiến cho tư tưởng quyết định hỏi một cách mới lạ câu hỏi

truyền thống về hiện thể là gì mỗi khi hiện thể là thể, và nhờ đó bắt đầu khởi phát một kỷ nguyên mới của triết lý. Trong tập *Méditations*, Descartes không phải chỉ và không phải hỏi trước tiên *li to on*, hiện thể là gì, mỗi khi hiện thể là thể. Descartes hỏi hiện thể là thực sự hiện thể gì trong ý nghĩa của *ens certum*. Đối với Descartes, bản tính (*thể tính*) của *certitudo* đã thay đổi trong giai đoạn vì ở thời Trung cổ *certitudo* không có nghĩa là *xác tính* mà sự viên hạn cố định về một hiện thể trong cái điều đang là thể. *Certitudo* ở đây vẫn còn đồng nghĩa với *essentia*. Trái lại, đối với Descartes cái điều là thực, thực sự là thì được đo lường bằng một cách khác. Đối với ông ta, sự nghi ngờ trở thành sự ứng cảm thể hướng mà trong đó sự đồng thanh âm hưởng (*cơ cấu của sự quy hướng*) rung động ứng nhịp với cái *ens certum*, tức là hiện thể trong xác tính. *Certitudo* trở thành sự cố định của *ens qua ens* kết thành từ tính cách bất khả vãn của *cogito (ergo) sum* cho nhân ngã. Từ đó, bản ngã (*ego*) trở thành *sub-jectum* ưu liệt và do đó bản tính (*thể tính*) của con người lần đầu tiên đi vào lĩnh vực của chủ thể tính trong ý nghĩa của bản ngã tính. Từ sự đồng thanh âm hưởng với *certitudo* mà ngôn ngữ của Descartes đạt được sự đồng khí quy hướng của một *clare et distincte percipere*. Sự ứng cảm thể hướng của sự nghi ngờ là sự đồng khí tích cực trong sự xác tính. Từ đó, tính cách đích xác trở thành hình thức quyết định tiêu chuẩn của chân lý. Sự ứng cảm thể hướng của sự tin nhiệm vào sự xác tính tuyệt đối của kiến thức mà con người mọi lúc có thể đạt tới

được chính là *pathos* và, do đó, là *archê* của triết lý cận đại.

Tuy nhiên, sự thành tựu của triết lý, *telos*, tùy thuộc vào cái gì, nếu chúng ta có thể nói đến nó? Có phải sự cáo chung chấm dứt này được quy hướng bởi một sự cảm ứng thế hướng khác? Chúng ta phải tìm kiếm sự thành tựu của triết lý cận đại ở đâu? Ở Hegel hay cho mãi đến triết lý ở giai đoạn cuối của Schelling? Còn về Marx và Nietzsche thì thế nào? Có phải Marx và Nietzsche đã bước lộn ra ngoài dòng lưu chuyển của triết lý cận đại? Nếu không thế thì làm thế nào chúng ta có thể xác định vị trí của họ?

Dường như là chúng ta chỉ đặt ra những câu hỏi có tính cách sử học thôi. Nhưng sự thật thì chúng ta đang suy tưởng bản tính (thể tính) tương lai của triết lý. Chúng ta đang cố gắng lắng nghe tiếng nói (thanh hưởng) của Tính thể: Điều này đưa loại ứng cảm thế hướng nào cho tư tưởng hiện đại? Câu hỏi khó có thể trả lời một cách dứt khoát: Đường như một sự ứng cảm thế hướng căn bản (căn tính) đang thống ngự khắp cả. Tuy nhiên sự ứng cảm thế hướng ấy vẫn còn ẩn trốn giấu kín khỏi chúng ta. Điều này là dấu hiệu tỏ bày rằng tư tưởng hiện đại của chúng ta vẫn chưa tìm thấy con đường dứt khoát của nó. Điều chúng ta gặp gỡ chỉ là điều này - có nhiều sự ứng cảm thế hướng khác nhau của tư tưởng. Sự nghi ngờ và sự thất vọng, một đàng, sự ám ảnh hưởng hữu mù quáng với những nguyên lý vô bằng, đàng khác, cả hai va chạm xung đột với nhau. Sự sợ hãi và xao xuyến hòa lẫn với sự hy vọng và niềm tin tưởng.

Thường khi, một cách rộng rãi, dường như tư tưởng chỉ là một loại tiền tượng thể (quan niệm) lý luận và tính toán thoát ra khỏi bất cứ loại ứng cảm thể hướng nào cả. Nhưng ngay đến tính cách lạnh lùng của sự tính toán, ngay đến vẻ tỉnh táo nhạt nhẽo của sự sắp đặt kế hoạch cũng là những nét của một sự đồng thanh âm hưởng. Chẳng những thế - ngay cả lý trí, cái đã tự thoát ra ngoài tất cả ảnh hưởng của những đam mê, thực ra, vì là lý trí, cho nên cũng được đồng thanh âm hưởng vào lòng tin cậy nơi khả năng toán học luận lý chặt chẽ của những nguyên lý và nguyên tắc của nó.

Sự tương ứng được tự phơi bày ra và được cứu mang thu nhận một cách trung thực, sự tương ứng ấy tương ứng với tiếng gọi của Tính thể của hiện thể, đó là triết lý. Chúng ta được đi vào và quen biết với bản tính của triết lý là chỉ khi nào chúng ta học tính cách nó là thể nào, trong thể cách nào. Nó theo thể cách của sự tương ứng được thuận hưởng theo tiếng nói của Tính thể của hiện thể. Việc tương ứng này là một hiện ngôn, một ngôn thể. Nó phụng sự cho *ngôn ngữ*. Điều này có nghĩa là gì thực là khó hiểu đối với chúng ta ngày nay vì những quan niệm (tiền tượng thể) thông thường của chúng ta về ngôn ngữ đã trải qua những biến thiên lạ kỳ. Do hậu quả ấy mà ngôn ngữ xuất hiện như là một dụng cụ của sự diễn đạt. Do đó người ta cho là đúng lẽ hơn khi nói rằng ngôn ngữ phụng sự cho tư tưởng, thay vì nói tư tưởng, như là sự tương ứng, phụng sự cho ngôn ngữ. Trước hết, tiền tượng thể (quan niệm) thông thường về ngôn

ngữ đã tách lìa xa hẳn kinh nghiệm Hy Lạp về ngôn ngữ. Đối với người Hy Lạp, bản tính (thể tính) của ngôn ngữ được khai thể qua *logos*. Nhưng *logos* và *legein* có nghĩa là gì? Chỉ có ngày nay chúng ta mới chậm chậm bắt đầu thoáng thấy bản tính (thể tính) Hy Lạp nguyên thủy của nó nhờ những cách diễn giải đa dạng về *logos*. Tuy nhiên chúng ta không thể bao giờ trở lại bản tính của ngôn ngữ và cũng không thể chỉ thu nhận nó lại thôi là được. Trái lại, có lẽ chúng ta phải đi vào cuộc song thoại với kinh nghiệm Hy Lạp về ngôn ngữ như là *logos*. Tại sao? Bởi vì không có sự suy tưởng khả quan về ngôn ngữ, chúng ta không bao giờ thực sự biết triết lý là gì, triết lý như sự tương ứng ưu liệt, và cũng không biết triết lý là gì, triết lý như một thể cách ưu liệt của ngôn thể.

Nhưng bởi vì thi ca, nếu chúng ta so sánh thi ca với tư tưởng, thi ca cũng phụng sự ngôn ngữ trong một đường lối ưu liệt hoàn toàn khác hẳn, khi cuộc tương thoại của chúng ta suy tưởng theo triết lý thì tất nhiên phải đưa dẫn tới một cuộc thảo luận về mối tương thể giao tính giữa tư tưởng và sự sáng tác thi ca. Giữa hai bên đều có sự liên hệ huyết thống ẩn kín vì trong việc phụng sự cho ngôn ngữ cả hai tự tận tụy dâng hiến tiêu phí trao tính trọn vẹn. Tuy nhiên giữa hai bên đồng thời có một hố thẳm ngăn cách, vì cả hai "đều trú ngụ trên những ngọn núi cách biệt hẳn hoàn toàn".

Bây giờ chúng ta có thể đòi hỏi cuộc tương thoại của chúng ta phải được giới hạn vào câu hỏi về triết lý, yêu sách này quả là hoàn toàn xác đáng hợp lý.

Sự giới hạn này chỉ có thể có được và cần thiết nữa khi nào trong cuộc tương thoại chúng ta được đưa đến sự nhìn nhận rằng triết lý không phải là cái điều đã được diễn giải là: một sự tương ứng đưa dẫn tiếng gọi của Tính thể của hiện thể đến cho ngôn ngữ.

Nói khác đi - cuộc tương thoại của chúng ta không tự nhận trách nhiệm thảo vạch bày ra một chương trình cố định. Nhưng cuộc tương thoại này muốn chuẩn bị đưa tất cả những người nào đang tham dự vào một sự thu phối hội tính trong đó cái mà chúng ta gọi là Tính thể của hiện thể lên tiếng liên triệu chúng ta.

Khi gọi tên điều ấy, chúng ta đang suy tư cái mà Aristote đã nói:

"Tính thể - hiện thể thể hiện qua nhiều thể cách⁽¹⁾".

⁽¹⁾ cf *Sein und Zeit*, phần 7 B.

TRÊN ĐƯỜNG ĐẾN VỚI NGÔN NGỮ

Đối thoại giữa một người Nhật và tác giả

TRƯƠNG ĐĂNG DUNG *giới thiệu và dịch*

In theo bản in trong Tạp chí
Văn học nước ngoài, số 1-1999

Dịch theo bản tiếng Hungari của Tilliman J. A.
Nxb Helikon, Budapest, 1991

LỜI GIỚI THIỆU

Đi từ Hữu thể và thời gian (1923) qua Siêu hình học là gì? (1929) đến Về bản chất chân lí (1943), sau đó trở lại Những ngộ cụt (1950) và Những giải thích về thơ Hölderlin (1951), rồi lại tìm Tương đồng và khác biệt (1957) trước khi Trên đường đến với ngôn ngữ (1959) gặp Nietzsche (1961) và Hiện tượng học và thần học (1970), Martin Heidegger không chỉ là một đại diện lớn của lịch sử tư tưởng Đức với tư cách là người sáng lập ra chủ nghĩa hiện sinh Đức, mà ông thực sự là một triết gia có ảnh hưởng quan trọng trong lịch sử tư duy triết học thế giới. Phạm trù chính của triết học Heidegger là tính thời gian. Theo ông, cái tồn tại chủ quan của con người được hình thành từ các hình thức tiên thiên của cá nhân con người. Để thoát khỏi lo âu và tìm được ý nghĩa của tồn tại, con người cần phải thường xuyên ý thức về cái hữu hạn, về cái chết. Chỉ đối diện với thực chất của kiếp phù sinh của mình, con người mới biết quý trọng các giá trị, tránh được những tham vọng xô đẩy nó vào hoạt động vô nghĩa... Những quan điểm triết học của Martin Heidegger gắn liền với tư tưởng triết học của S.Kierkegaard và hiện tượng học của Edmund Husserl. Trung tâm của tư tưởng triết học Heidegger là vấn đề của tồn tại, và như các nhà mĩ học khác, ông cũng xuất phát từ các quan điểm triết học của mình để bàn về những vấn đề mĩ học. Theo ông, đặc trưng cơ bản của tác phẩm nghệ thuật là ở chân lí tồn tại có trong nó. Chân lí này không có nghĩa là sự phản ánh thỏa đáng hiện thực khách

quan, mà là sự đối lập giữa Thế giới và Trái đất, giữa sự mở ra và sự che giấu. Ông cho rằng ngôn ngữ là sự kiện có đẳng cấp cao nhất của sự tồn tại của con người, vì vậy nghệ thuật có đẳng cấp cao nhất đối với ông là Thơ. Tác phẩm thơ không phải là cái gì khác ngoài sự tạo ra một ngôn ngữ mới. Chính vì quan niệm như thế nên M.Heidegger cảnh báo rằng trong cái thế giới hiện đại nhiều nhường, nhiều bạo lực và bất trắc này, thơ chỉ có thể tự bảo vệ được mình nếu nói về Thơ.

Tuy nhiên, ảnh hưởng của M.Heidegger đối với giới nghiên cứu văn học trước hết không phải là bằng mĩ học mà bằng những suy nghĩ của ông về triết học và chú giải học. Khi ông cho rằng lời nói không chỉ hoàn toàn là các kí hiệu, mọi lời nói đều hai mặt: hướng đến người nào đó và đặt điều kiện cho người đó phải có nỗ lực hướng về sự hiểu, chính là khi ông gợi những ý tưởng quan trọng cho việc nghiên cứu vấn đề văn bản và sự tạo nghĩa thông qua người đọc của lí luận tác phẩm văn học. Không phải ngẫu nhiên mà trong nửa đầu thế kỉ này đã có nhiều nhà nghiên cứu lí luận văn học và ngôn ngữ học tìm đến với hiện tượng học, giống như M.Heidegger. (Những học trò khác của E.Husserl như Roman Ingarden, Trần Đức Thảo... tuy mỗi người một lĩnh vực, nhưng đều có những thành công theo hướng này).

Trên đường đến với ngôn ngữ là một tác phẩm mà sự độc đáo, hấp dẫn của nó có ngay trong thể loại: là công trình triết học mà như là tiểu luận - đối thoại. Một cuộc đối thoại thoải mái mà đầy kịch tính giữa những công dân đại diện cho hai thế giới. Một bên là người châu Âu (Đức) và một bên là người Á - Đông (Nhật Bản). Cả hai đều có những kinh nghiệm đau xót về quá khứ của dân tộc mình sau Đại chiến thế giới lần thứ hai. Họ đối thoại không phải vì mục đích giành chiến thắng cho cái thế giới mà mình đại diện. Và cũng không phải lần đầu tiên đại diện của hai thế giới này gặp nhau, nếu chúng ta nhìn lại lịch

sử: từ thế kỉ XIII đã có đối thoại giữa Cơ đốc giáo và Phật giáo; từ thế kỉ XVIII thì tư duy Á - Đông ngày càng gần gũi ở châu Âu nhờ ngành Đông phương học phát triển. M.Heidegger đề cao sức mạnh của nền văn hóa Nhật Bản. Ông nhận ra rằng những cuộc đối thoại trước đây không thành công là do những người Nhật Bản đã không có khả năng mở ra trước ông những nét đặc trưng của thế giới Á - Đông, hơn nữa họ đã quá dễ dãi trong việc sử dụng mô hình khái niệm của tư duy Phương Tây. M.Heidegger có ý tránh các khái niệm triết học truyền thống (các phạm trù siêu hình), thay vào đó là cách nói thông thường, với sự đổi mới ngôn ngữ triết học, nhiều từ mới và ẩn dụ. Có thể nói đây là một cuộc đối thoại bằng hình ảnh về vấn đề: làm thế nào để có thể nói về ngôn ngữ bằng những hình thức của ngôn ngữ? M.Heidegger không muốn bàn về ngôn ngữ ở một bình diện trừu tượng hơn, mà chỉ muốn nói một cách ẩn dụ về sự hiện hữu của tồn tại và ngôn ngữ trong nhau, vì theo ông ngôn ngữ là ngôi nhà của tồn tại. M.Heidegger đã không đối thoại theo kiểu Platon là chỉ thấy có ý chí vươn tới chân lí và tư tưởng bao quát toàn bộ của một người. Ông đã sáng tạo một hình thức thể loại đối thoại mới, trong đó các bên đối thoại khi thì nhẹ nhàng, lịch lãm, có khoảng cách; khi thì sôi nổi, nhiệt tình, nhất là khi nói đến bản chất của ngôn ngữ.

Là một triết gia với tư duy kinh viện, nhưng M.Heidegger đã sáng tạo nên một tác phẩm giàu chất thơ và có nhiều ý tưởng. Cuộc đối thoại của ông với giáo sư Tezuka trong thực tế là cơ sở cho cuộc đối thoại trong tác phẩm. Nhiều năm đã trôi qua, nhưng tinh thần đối thoại đó chẳng những vẫn giữ nguyên giá trị mà còn có những gợi mở quan trọng cho chúng ta trong việc nhìn nhận các giá trị Đông - Tây ở một bình diện mới.

Người Nhật (N.N): Ông quen bá tước Suzo Guki.
Ông ấy học ở chỗ ông nhiều năm.

Người hỏi (N.H): Tôi vẫn giữ kỉ niệm về bá tước Guki.

N.N: Ông ấy mất sớm. Nisida, người thầy của ông ấy đã viết văn bia. Ông ta đã lao động một năm trời vì bài văn bia trang trọng ấy cho học trò của mình.

N.H: Tôi rất mừng là mình có được những bức ảnh chụp về ngôi mộ và khu rừng nhỏ kề cận.

N.N: Tôi biết khu vườn nhà thờ ở Kyoto. Tôi vẫn thường cùng với bạn bè đến đó tìm các bia mộ. Khu vườn mộ được cha cố Honen tạo dựng vào cuối thế kỉ XII, trên quả đồi ở phía đông Kyoto, một thời từng là thành phố của Hoàng đế, để làm nơi suy tưởng và thiền định.

N.H: Vậy nên khu rừng nhỏ có nhà thờ ấy xứng đáng làm nơi yên nghỉ cuối cùng của con người trẻ tuổi đó.

N.N: Những suy ngẫm của ông ấy đều hướng về cái mà người Nhật gọi là *iki*.

N.H: Tôi chỉ cảm nhận được từ xa điều mà từ này muốn nói lên, qua các cuộc nói chuyện với Guki.

N.N: Sau khi từ châu Âu trở về, bá tước Guki đã có những bài giảng mỹ học về nền nghệ thuật Nhật

Bản và thi ca. Những bài giảng này đã được tập hợp lại, in thành tập. Trong công trình này, xuất phát từ mỹ học châu Âu, ông ấy thử nhìn nhận bản chất của nền nghệ thuật Nhật Bản.

N.H: Chúng ta có thể đến với mỹ học với ý định như thế được không?

N.N: Sao lại không?

N.H: Tên gọi và cái mà ông gọi đó đều bắt nguồn từ tư duy châu Âu, từ triết học. Vì thế, quan điểm mỹ học, thực chất là xa lạ với tư duy Á - Đông.

N.N: Ông nói đúng. Nhưng chúng tôi, những người Nhật, cần đến sự giúp đỡ của mỹ học.

N.H: Để làm gì?

N.N: Để nó tạo ra cho chúng tôi những khái niệm cần thiết trong việc nắm bắt những vấn đề của nghệ thuật và thi ca liên quan đến chúng tôi.

N.H: Các ông cần có các khái niệm?

N.N: Có lẽ đúng như vậy, bởi vì được gặp gỡ với tư duy châu Âu mà chúng tôi thấy rõ hơn chỗ yếu của ngôn ngữ chúng tôi.

N.H: Ở mức độ nào?

N.N: Ngôn ngữ của chúng tôi thiếu cái sức mạnh có khả năng chỉ ra các sự vật trong mối liên hệ và phụ thuộc lẫn nhau của chúng.

N.H: Ông thật sự xem điểm yếu này là sự không toàn vẹn của ngôn ngữ các ông?

N.N: Qua sự gặp gỡ không thể nào tránh khỏi của thế giới Á - Đông với châu Âu thì câu hỏi của ông rõ ràng đòi hỏi sự cân nhắc kĩ càng.

N.H: Ông vừa chạm đến một vấn đề đang tranh luận mà tôi đã từng trao đổi với bá tước Guki. Vấn đề đó là người Á - Đông có cần thiết phải chạy theo những hệ thống khái niệm của châu Âu.

N.N: Có lẽ xét từ phương diện hiện đại hóa, và công nghiệp hóa đang lan rộng khắp nơi hiện nay thì không còn giải pháp nào khác.

N.H: Ông diễn đạt rất thận trọng khi ông nói "có lẽ"...

N.N: Đúng vậy. Bởi vì thường xuyên có khả năng là - nhìn từ sự tồn tại của người Á - Đông chúng tôi - cái thế giới kĩ thuật cuốn hút chúng tôi này lại chỉ thể hiện ở bề mặt của thế giới chúng tôi, và...

N.H: ... và, do đó mà - bất chấp sự đồng hóa và hoà trộn - sự gặp gỡ đích thực với châu Âu vẫn chưa xảy ra.

N.N: Có khả năng không thể xảy ra được.

N.H: Có thể khẳng định việc này vô điều kiện đến mức đó sao?

N.N: Tôi là người cuối cùng dám khẳng định điều đó, nếu không tôi đã chẳng đến nước Đức làm gì. Nhưng tôi thường xuyên cảm thấy mối nguy hiểm mà chắc chắn bá tước Guki cũng đã không thể vượt qua được.

N.H: Ông nghĩ đến mối nguy hiểm như thế nào?

N.N: Sự phong phú của các khái niệm mà tinh thần của các ngôn ngữ châu Âu mang lại có thể làm cho chúng tôi lạc lối, và nó làm cho phân tán, không thể xác định được cái bản chất tinh thần của sự tồn tại của chúng tôi.

N.H: Có điều vẫn còn một mối nguy hiểm lớn hơn liên quan đến cả hai chúng ta cũng đang đe dọa, và nó càng không thể nhận thấy thì càng đáng sợ hơn.

N.N: Nghĩa là thế nào, thưa ông?

N.H: Mối nguy hiểm đe dọa từ phía mà chúng ta không nghĩ tới, nhưng lại chính là nơi ta cần phải chiêm nghiệm nó.

N.N: Như vậy là ông đã chiêm nghiệm mối nguy hiểm này, nếu không ông đã chẳng nói đến.

N.H: Tôi cũng không chiêm nghiệm đến cùng, nhưng tôi nghĩ là mình dự cảm được, qua những lần trò chuyện với bá tước Guki.

N.N: Ông có nói với bá tước về điều này?

N.H: Không. Chính mối nguy hiểm xuất phát từ những cuộc nói chuyện bởi vì đó là những cuộc nói chuyện.

N.N: Tôi không hiểu ông nghĩ gì?

N.H: Những cuộc nói chuyện của chúng tôi không phải là những cuộc tranh luận có tính khoa học, được sắp đặt trước. Ở nơi mà câu chuyện diễn ra theo hướng này thì bá tước Guki - như ở các buổi thực hành sêmina - đều im lặng. Những cuộc nói chuyện vừa nhắc tới cứ như là trò chơi không bị gò bó diễn ra trong ngôi nhà của chúng tôi, nơi bá tước Guki thường đến cùng với vợ, người vẫn bận trang phục nghi lễ Nhật Bản nhân dịp đó. Sự hiện diện của bà đã làm cho cái thế giới Á - Đông rực rỡ hơn, và mối nguy hiểm của các cuộc nói chuyện của chúng tôi cũng trở nên dễ cảm nhận hơn.

N.N: Tôi vẫn chưa hiểu ông nghĩ gì.

N.H: Mỗi nguy hiểm của các cuộc nói chuyện của chúng tôi ẩn chứa trong bản thân ngôn ngữ, chứ không phải trong *cái mà* chúng tôi nói tới, cũng không phải có trong việc chúng tôi thử nghiệm việc đó *như thế nào*.

N.N: Bởi vì bá tước Guki biết nói tiếng Đức, tiếng Pháp và tiếng Anh một cách xuất sắc.

N.H: Đúng thế! Ông ấy có khả năng kể lại bằng các thứ tiếng châu Âu điều vừa được nói đến. Nhưng chúng tôi lại nói về *iki*, trong khi đó *trước mặt tôi* tinh thần của tiếng Nhật khép lại, như nó vẫn không mở ra từ đạo ấy.

N.N: Các ngôn ngữ của cuộc nói chuyện đã đưa tất cả vào châu Âu.

N.H: Thế mà cuộc nói chuyện lại muốn nói lên bản chất của nền nghệ thuật và thi ca Á - Đông.

N.N: Bây giờ thì tôi đã hiểu hơn là ông cảm thấy mỗi nguy hiểm ở đâu. Ngôn ngữ của cuộc nói chuyện đã liên tục làm phân tán cái khả năng để *điều nói đến được lên tiếng*.

N.H: Cách đây không lâu, tôi đã gọi *ngôn ngữ* là *ngôi nhà của hữu thể*. Nếu con người, thông qua ngôn ngữ của mình, ở trong ngôi nhà cuộc đời, thì chúng tôi những - người châu Âu, ở trong ngôi nhà hoàn toàn khác so với người Á - Đông.

N.N: Nếu như các ngôn ngữ ở đây và ở đó không chỉ khác nhau mà nền tảng thực chất của chúng cũng khác.

N.H: Và như vậy thì cuộc nói chuyện diễn ra từ ngôi

nhà này đến ngôi nhà kia *gần như* là không thể được.

N.N: Ông nói "*gần như*" thật là xác đáng. Bởi vì dù sao đó cũng là cuộc nói chuyện, mà như tôi giả thiết thì đó là cuộc nói chuyện lí thú. Bá tước Guki ở các buổi sêmina của trường Đại học Kyoto vẫn nhắc đi nhắc lại những cuộc nói chuyện với ông. Việc này phần lớn xảy ra khi chúng tôi cố gắng nhìn nhận rõ hơn nguyên nhân khiến ông ấy đến nước Đức và học ở chỗ ông. Tác phẩm *Hữu thể và thời gian* của ông lúc ấy chưa xuất bản. Nhưng một vài giáo sư người Nhật, trong số đó có giáo sư đáng kính của chúng tôi là Tanabe, đã đến Freiberg sau Đại chiến thế giới lần thứ nhất, để nghiên cứu hiện tượng học của Husserl. Những đồng bào của tôi đã trực tiếp quen biết ông như vậy.

N.H: Đúng như ông nói: Trong những năm đó, làm trợ lí của Husserl, hàng tuần tôi thường đọc cùng với các ngài đến từ Nhật Bản tác phẩm lớn đầu tay của Husserl, cuốn *Nghiên cứu logic*. Bản thân Husserl trong thời gian đó đã không đánh giá cao công trình này của mình. Nhưng tôi có nguyên nhân để đưa tác phẩm *Nghiên cứu logic* vào phần dẫn luận hiện tượng học. Và Husserl đã chấp nhận sự lựa chọn của tôi một cách rộng lượng.

N.N: Các thầy của chúng tôi lúc đó - đầu như vào khoảng 1921 - đã nghe một trong những bài giảng của ông, và họ mang về Nhật Bản những

điều ghi chép được. Nếu tôi nhớ không sai thì bài giảng đó của ông có đầu đề là "Sự thể hiện và hiện tượng".

N.H: Đó là đề tài của buổi thuyết trình, đúng vậy. Nhưng giáo sư Guki có những lí do đặc biệt để đến Marburg với tôi.

N.N: Chắc chắn là như vậy, và tôi nghĩ rằng những điều này có thể liên quan đến bài giảng mà người ta tranh luận nhiều ở Nhật Bản.

N.H: Những điều ghi chép tất nhiên không phải là hoàn toàn chính xác, nhưng buổi thuyết trình đó có thể vẫn còn có thiếu sót. Quả là tôi đã thử đi trên con đường mà tôi cũng không biết sẽ dẫn về đâu. Tôi chỉ biết nhìn ra chỗ gần nhất, tầm nhìn thường xuyên bị chệnh và tối dần.

N.N: Các đồng hương của tôi cũng đã cảm nhận được điều đó. Thường xuyên có thể nghe thấy những câu hỏi của ông xoay quanh vấn đề của ngôn ngữ và sự tồn tại.

N.H: Nhận ra điều này cũng không mấy khó khăn, bởi vì luận án tiến sĩ của tôi viết năm 1915 - *Phạm trừ Duns Scotus và ngữ nghĩa học* - đã đưa ra hai triển vọng: "*phạm trừ học*" là tên gọi dùng cho việc giải mã cái hữu thể của những người đang tồn tại; "*ngữ nghĩa học*" có nghĩa là sự suy luận ngữ pháp, là sự suy tưởng siêu hình về mối liên hệ của ngôn ngữ với tồn tại. Nhưng những mối quan hệ này lúc đó đối với tôi vẫn còn mơ hồ.

N.N: Vì thế mà ông đã im lặng suốt mười hai năm trời.

N.H: Tôi đã tặng tác phẩm *Hữu thể và thời gian* của tôi xuất bản năm 1927 cho Husserl, bởi vì hiện tượng học đã mang lại nhiều khả năng cho một con đường.

N.N: Tôi thấy hình như đề tài "*ngôn ngữ và sự tồn tại*" đã không được nói đến.

N.H: Điều đó cũng đã xảy ra trong buổi thuyết trình của tôi năm 1921 mà ông có nhắc tới. Về câu hỏi liên quan đến thơ ca và nghệ thuật cũng có thể nói như vậy. Trong thời kì của chủ nghĩa biểu hiện, những lĩnh vực này luôn gần gũi đối với tôi. Thậm chí điều đó có trước Đại chiến thế giới lần thứ nhất, thông qua Hölderlin và Trakl. Sớm hơn nữa, từ năm cuối ở trường trung học - mùa hè năm 1907 - qua luận án của người dạy Husserl là Franz Brentano, vấn đề hướng tới bản thể đã được đụng tới. Công trình này được in năm 1862 với đầu đề *Về sự đa nghĩa của sự tồn tại ở Aristote*. Tôi được Dr. Conrad Gröber tặng cho cuốn sách này. Lúc ấy ông ta làm giáo sĩ.

N.N: Ông vẫn còn có cuốn sách này chứ?

N.H: Ở đây, ông có thể thấy và đọc điều tôi đã ghi vào như sau: Đây là người thầy đầu tiên của những năm trung học dẫn tôi đến với triết học Hy Lạp. Tôi nói những điều này cho ông không phải để làm ra vẻ mình đã biết những điều này từ lúc đó, đến hôm nay vẫn còn hỏi. Nhưng có lẽ ông sẽ cho là đúng khi đọc một câu của Hölderlin, người mà ông, như một giáo sư văn học Đức, rất mến mộ và hiểu biết. Câu đó bắt đầu từ khổ thơ

thứ tư của thánh ca Rajna. "Bởi vì anh bắt đầu như thế nào thì còn lại như thế ấy".

N.N: Có lẽ món quà ánh sáng chiếu lên ông chính là câu hỏi hướng về ngôn ngữ và tồn tại.

N.H: Ai dám xem món quà như thế là của mình? Tôi chỉ biết rằng con đường tư duy của tôi từ khởi đầu đều do câu hỏi hướng về sự tồn tại quyết định, bởi thế sự giải đáp đành để lại sau. Có lẽ sự khiếm khuyết cơ bản của cuốn *Hữu thể và thời gian* là tôi đã dám đi quá xa quá sớm.

N.N: Điều này không hề nói lên những suy nghĩ của ông liên quan đến ngôn ngữ.

N.H: Tất nhiên là ít nói đến, bởi vì chỉ sau luận án hai mươi năm, trong một bài thuyết trình tôi mới làm cái việc giải đáp câu hỏi hướng tới ngôn ngữ. Việc này xảy ra cùng thời gian với những buổi thuyết trình công bố những phân tích đầu tiên về các thánh ca của Hölderlin. Năm 1934, trong học kì mùa hè, tôi đã có một buổi thuyết trình nhan đề *Logic*, nói về bản chất của ngôn ngữ. Để tôi đủ khả năng nói lên điều mình suy nghĩ, mất gần mười năm trôi qua, và cho đến bây giờ tôi vẫn chưa có lời nào phù hợp. Đối với lối tư duy cố gắng phù hợp với bản chất của ngôn ngữ thì việc nhìn ra ngoài hoàn toàn vẫn là điều bí ẩn. Vì thế nên tôi chưa thấy rằng đối với bản chất của ngôn ngữ Á - Đông thì đã đủ điều mà tôi nghĩ là bản chất của ngôn ngữ, và cuối cùng, có phải bản chất của ngôn ngữ là cái kinh nghiệm tích lũy được trong tư duy mà nhờ

đó lối nói Tây - Âu và Á - Đông có thể hòa trộn trong đối thoại, trong đó cái vang lên đều có từ một nguồn duy nhất.

N.N: Điều mà trước cả hai thế giới ngôn ngữ vẫn còn bí ẩn.

N.H: Tôi đã nghĩ điều đó. Chính vì vậy mà tôi đặc biệt vui mừng được ông đến thăm. Ông đã dịch sang tiếng Nhật các vở kịch của Kleist và một vài bài giảng của tôi về Hölderlin, nhất là ông quan tâm tới thơ ca, vì thế ông rất am hiểu những vấn đề mà gần ba mươi lăm năm về trước tôi đã đặt ra cho các đồng hương của tôi.

N.N: Không nên quá đề cao những khả năng của tôi, bởi vì xuất phát từ thơ Nhật Bản, đối với tôi, hiểu được bản chất của thơ châu Âu luôn luôn là việc khó khăn, mệt mỏi.

N.H: Nếu có mối nguy ẩn chứa trong cuộc nói chuyện bằng tiếng Đức, thì tôi vẫn tin rằng với thời gian mình cũng học được một đôi điều để có thể hỏi một cách tốt hơn so với vài chục năm trước đây.

N.N: Những cuộc nói chuyện của ông với các đồng hương của tôi lúc đó - gắn liền với các bài giảng - đã đi theo hướng khác.

N.H: Vì vậy bây giờ tôi xin được hỏi: cái gì đã khiến các giáo sư Nhật Bản và nhất là sau đó cả bá tước Guki dành sự chú ý đặc biệt cho những điều ghi chép được về bài giảng của tôi?

N.N: Tôi chỉ có thể nói những lí giải của bá tước Guki. Hiện nay tôi không hoàn toàn hiểu chúng một cách rõ ràng, bởi vì đặc điểm tư duy của ông liên

quan đến những từ "*chú giải học*" và "*tính chất chú giải*" mà ông thường nhắc tới.

N.H: Nếu tôi nhớ không sai thì những từ đó tôi dùng lần đầu tiên trong buổi thuyết trình hè 1923. Lúc đó, tôi bắt đầu viết *Hữu thể và thời gian*.

N.N: Theo ý kiến chúng tôi thì bá tước Guki không giải thích thỏa đáng những từ đó, xét cả về nghĩa của chúng lẫn ý nghĩa liên quan đến hiện tượng học chú giải của ông. Bá tước Guki chỉ nhất mạnh rằng theo bá tước, hiện tượng học đánh dấu một trào lưu mới.

N.H: Đúng là có vẻ như vậy. Nhưng trong thực tế, chẳng những tôi không tạo ra được một trào lưu bên trong hiện tượng học, mà tôi cũng không nói được gì mới. Ngược lại, tôi đã thử suy nghĩ về bản chất của hiện tượng học trong bản nguyên của nó, và bằng con đường đó đưa nó trở lại điểm thuộc về triết học Phương Tây.

N.N: Vậy tại sao ông lại chọn đầu đề là *Chú giải học*?

N.H: Câu trả lời cho câu hỏi của ông có thể tìm thấy trong phần dẫn luận cuốn *Hữu thể và thời gian* (7§ C). Nhưng tôi sẵn sàng bổ sung cho ông để loại bỏ việc sử dụng tên gọi đó khỏi vẻ bề ngoài của nó.

N.N: Tôi nhớ là chính việc này đã gây nên sự bất bình.

N.H: Tôi biết được thuật ngữ *chú giải học* từ những bài học về thần học. Thời đó tôi đặc biệt quan tâm đến vấn đề mối quan hệ giữa lời của Kinh thánh và tư duy thần học. Điều này có thể xem như mối quan hệ giữa ngôn ngữ và sự tồn tại, có điều nó bí ẩn và đối với tôi không thể nào tiếp

cận được; vậy nên tôi nghiên cứu cũng vô ích, sau nhiều con đường vòng vo, nhảm lẫn.

N.N: Tôi biết quá ít về Cơ đốc giáo để có thể hiểu thấu đáo những điều ông vừa nói. Nhưng qua nguồn gốc xuất thân và các trường lớp, chắc chắn ông am hiểu thần học hoàn toàn khác so với những người ngoại đạo, đọc và nhận nhận đôi điều về lĩnh vực này.

N.N: Không có khởi nguyên về thần học, tôi không bao giờ tìm được con đường tư duy. Tuy nhiên khởi nguyên từ quá khứ đồng thời là sự vươn tới tương lai.

N.N: Nếu cả hai gặp nhau, và sự suy tưởng trở nên gần gũi...

N.H: ... và hiện diện thực sự. Tôi lại gặp thuật ngữ chú giải học trong lý thuyết lịch sử tinh thần của Wilhelm Dilthey. Dilthey cũng làm quen với chú giải học từ nguồn đó, từ thần học, nhất là từ những công trình của Schleiermacher.

N.N: Chú giải học, - trong chừng mực tôi am hiểu ngành ngữ văn - theo tôi biết là khoa học nói về các mục đích, phương hướng, và nguyên tắc phân tích tác phẩm văn học.

N.H: Trước tiên nó ra đời cùng với nghiên cứu Kinh thánh. Từ các di cảo của Schleiermacher, người ta xuất bản cuốn sách nhan đề *Chú giải học và phê bình - lưu ý đặc biệt đến Tân ước*. Cuốn sách này có sẵn đây, để tôi đọc cho ông hai câu đầu tiên của phần Dẫn luận chung: "Chú giải học và phê bình gắn bó với nhau, cả hai đều thuộc ngành ngữ văn;

cả hai là lí luận nghệ thuật, bởi vì sự thực hành bất kì phía nào cũng đều đặt điều kiện cho phía kia. Chú giải học thường là nghệ thuật giúp ta hiểu một cách đúng đắn lời của người khác - trước hết là lời đã được viết ra - còn phê bình nhằm phục vụ sự đánh giá một cách đúng đắn, trên cơ sở dữ liệu và bằng chứng đầy đủ về bản nguyên của các văn bản, tác phẩm".

N.N: Theo đó thì chú giải có thể đánh dấu lí thuyết và phương pháp luận của bất kì loại giải thích văn bản nào, ví dụ sự giải thích các tác phẩm nghệ thuật tạo hình.

N.H: Hoàn toàn như vậy.

N.N: Ông sử dụng tên gọi chú giải học trong ý nghĩa rộng hơn này sao?

N.H: Nếu tôi muốn trả lời ông theo cách nói của ông thì tôi cần phải nói rằng thuật ngữ chú giải học còn được tôi sử dụng trong *Hữu thể và thời gian* với một ý nghĩa rộng hơn. Chữ "rộng hơn" ở đây không có nghĩa rộng hoàn toàn ra vùng có hiệu lực lớn hơn. Chữ "rộng hơn" nói về sự rộng mở bắt nguồn từ bản chất khởi đầu. Trong *Hữu thể và thời gian* chú giải học không có nghĩa là nghệ thuật của sự phân tích, cũng không có nghĩa là bản thân sự phân tích, lí giải, mà chủ yếu là sự thể nghiệm việc chúng ta phải xác định bản chất của sự lí giải trước hết từ chú giải học.

N.N: Nhưng thế thì chú giải học là gì? Tôi có thể nghĩ rằng bây giờ ông sử dụng từ "chú giải" một cách tùy hứng. Cứ cho là như thế đi, thì tôi vẫn muốn

nghe từ ông lời giải thích đích thực về việc sử dụng ngôn ngữ, cho phép tôi được nói như vậy. Bởi vì vẫn chưa rõ điều gì đã khiến bá tước Guki thận trọng.

N.H: Tôi vui mừng đáp lại yêu cầu của ông. Có điều ông đừng quá hi vọng, bởi vì sự việc đầy bí ẩn, và có thể không phải là sự việc.

N.N: Mà là về một câu chuyện.

N.H: Hay là về một sự thật. Nhưng bằng những cách gọi như thế rồi chẳng mấy chốc chúng ta sẽ thấy không đầy đủ.

N.N: Nhưng chỉ khi bằng cách nào đó trước mắt chúng ta có nơi để chúng ta muốn đến bằng lời nói.

N.H: Chắc hẳn ông không quên rằng trong các tác phẩm sau này tôi không sử dụng cách gọi "*chú giải*" và "*tính chất chú giải*".

N.N: Người ta đồn rằng ông thay đổi quan điểm của mình.

N.H: Tôi đã từ bỏ quan điểm trước đây, nhưng không phải để thay bằng một quan điểm khác, mà bởi vì quan điểm trước đây chỉ là quán trọ ven đường. Cái còn lại trong tư duy là con đường. Và những con đường của tư duy ẩn chứa trong chúng sự bí ẩn rằng có thể tiến lên phía trước và lùi lại phía sau; thậm chí thật sự tiến về phía trước chỉ bằng con đường lùi lại.

N.N: "*Tiến lên*" - Ông không nghĩ đây là sự tiến bộ nào đó, mà là... mà là... tôi khó tìm được lời phù hợp.

N.H: "*Tiến*" đến cái gần gũi trực tiếp nhất mà chúng

ta cứ quá vội vàng bỏ qua, cái mà bao nhiêu lần chúng ta chợt nhận thấy thì bấy nhiêu lần nó lại xa lạ.

N.N: Cái mà chúng ta lại nhanh chóng nhâm lẫn trong sự gắn bó với thói quen và cái lợi thế.

N.H: Cho đến khi sự gần gũi quá vội vàng muốn được hoàn lại.

N.N: Hoàn lại, nhưng về đâu.

N.H: Đến người mới bắt đầu.

N.N: Tôi thấy khó hiểu nếu cần phải nghĩ tới điều ông nói trong các tác phẩm của ông.

N.H: Nhưng tôi vẫn nhắc đến nó khi ông nhắc đến sự hiện diện có được từ cuộc gặp gỡ của tương lai và sự khởi thủy.

N.N: Dự cảm của ông được thành hình rõ ràng hơn ngay lập tức trước mặt tôi, nếu tôi nghĩ đến nó từ những kinh nghiệm của người Nhật chúng tôi. Chỉ có điều tôi không dám chắc chắn rằng ông cũng để ý đến điều đó.

N.H: Việc đó cần phải được chứng thực trong cuộc nói chuyện của chúng ta.

N.N: Người Nhật chúng tôi không hoảng hốt nếu trong cuộc nói chuyện, điều nghĩ ra thật sự bị bỏ quên một cách không thể xác định được, hoặc điều đó lẫn vào cái không thể định nghĩa.

N.H: Tôi nghĩ giữa những nhà tư tưởng, thì đây là điều đi cùng với mọi cuộc trò chuyện, và gần như cái điều không thể định nghĩa chẳng những không được né tránh, mà còn cần phải

làm cho nó triển khai ngày càng mạnh mẽ hơn cái sức mạnh hội tụ của nó trong quá trình nói chuyện.

N.N: Chắc chắn điều may mắn này không có được trong những cuộc trò chuyện của chúng tôi với bá tước Guki. Chúng tôi, những người trẻ tuổi đã bao vây ông ấy một cách thô bạo cốt để ông ấy làm thỏa mãn khát vọng hiểu biết của chúng tôi.

N.H: Khát vọng hiểu biết và được giải thích không bao giờ dẫn đến câu hỏi của nhà tư tưởng. Sự muốn hiểu biết luôn luôn là sự mù quáng ẩn chứa của ý thức, nó tìm ra lí trí và dựa vào sự hợp lí của lí trí. Sự *ham* hiểu biết *không muốn* rằng nó phải được dẫn bằng hi vọng đến với điều đang suy nghĩ.

N.N: Trong thực tế chúng tôi muốn biết mỹ học châu Âu đủ tư cách đến đâu trong việc nhìn nhận rõ hơn cái làm nên bản chất của nền nghệ thuật và thơ ca chúng tôi.

N.H: Vậy đó là cái gì?

N.N: Nó đã từng được nhắc đến: *iki*.

N.H: Tôi đã nghe từ này từ miệng Guki nhiều lần mà không cảm nhận được điều muốn nói trong đó.

N.N: Trong khi đó, qua chú giải học mà ông nghĩ ra, đối với bá tước Guki từ *iki* trở nên rõ ràng, trong sáng hơn.

N.H: Tôi cũng cảm thấy điều tương tự, nhưng tôi không thấy được sự thừa nhận của bá tước.

N.N: Ông đã gọi tên trở ngại này đó thôi: vì ngôn ngữ giao tiếp là tiếng châu Âu, nhưng lại phải cảm nhận và suy nghĩ về bản chất Á - Đông của nền nghệ thuật Nhật Bản.

N.H: Chính cái mà chúng tôi nói tới lại là cái bị chúng tôi ép buộc vào phạm vi tư duy châu Âu.

N.N: Ông cảm nhận điều này ở đâu?

N.H: Trong phương pháp mà bá tước Guki phân tích từ *iki*. Ông ấy nói về sự xuất hiện cảm giác mà thông qua việc nắm bắt nó, siêu cảm giác xuất hiện.

N.N: Tôi nghĩ rằng với sự lí giải này bá tước Guki đã tìm được điều mà nền nghệ thuật Nhật Bản cảm nhận.

N.H: Theo đó thì kinh nghiệm của các ông vận động trong sự khác biệt của một thế giới có thể cảm xúc được và siêu cảm xúc. Sự khác biệt này làm cơ sở cho cái mà từ lâu người Phương Tây gọi là siêu hình.

N.N: Dựa vào sự phân biệt tính chất siêu hình đó ông chạm tới mỗi nguy mà chúng ta đã nói đến. Cho dù tư duy của chúng tôi - nếu tôi có thể gọi như vậy - có biết đến điều tương tự với sự phân biệt siêu hình thì cũng không nắm bắt được sự phân biệt và thông qua nó là cái được phân biệt bằng những khái niệm siêu hình của Phương Tây. Chúng tôi nói *iro* nghĩa là màu sắc, và *ku* là vũ trụ, sự rộng mở, là bầu trời. Nhưng chúng tôi không nói *ku* thiếu *iro*.

N.H: Điều này có vẻ phù hợp một cách chính xác với

cái mà người châu Âu, một cách siêu hình, nói về nghệ thuật.

N.N: Bây giờ thì ông đã hiểu thử thách lớn như thế nào đối với Guki khi phải định nghĩa *iki* một cách siêu hình - nói theo cách của ông - trên nền mỹ học châu Âu.

N.H: Tôi đã rất lo lắng và bây giờ cũng thế, rằng trên con đường này bản chất thực sự của nền nghệ thuật Á - Đông sẽ bị che lấp, và rơi vào một vùng xa lạ đối với nó.

N.N: Tôi hoàn toàn chia sẻ nỗi lo với ông, bởi vì *iro* chỉ màu sắc nhưng bất kì một loài nào cảm nhận được bằng giác quan thì nó vẫn nghĩ đến nhiều thứ. *Ku* chỉ sự trống rỗng và rộng mở nhưng nó lại liên quan đến cái khác so với cái thuộc về tiên nghiệm.

N.H: Những điều chỉ dẫn của ông mà tôi chỉ biết đến từ xa, đã làm tăng sự bất ổn của tôi. Nhưng lớn hơn sự lo lắng ở trong tôi là kì vọng về sự thành công của cuộc trò chuyện xuất phát từ sự tưởng nhớ bá tước Guki của chúng ta.

N.N: Ông nghĩ rằng cuộc trò chuyện này có khả năng đưa chúng ta tiếp cận với cái - không nói - ra hay sao?

N.H: Qua đây chúng ta tham dự vào sự phong phú của cái sẽ nghĩ ra.

N.N: Tại sao ông nói rằng chúng ta tham dự?

N.H: Bởi vì giờ đây tôi càng cảm thấy mối nguy đối với tôi là ngôn ngữ giao tiếp của chúng ta phá vỡ

cái khả năng để chúng ta nói cái mà chúng ta trao đổi.

N.N: Bởi vì ngôn ngữ cũng dựa trên sự phân biệt cái có thể cảm nhận và cái siêu hình tiên nghiệm, nếu như các yếu tố cơ bản của nó - một phần là tiếng và chữ viết, phần khác là nghĩa và ý nghĩa - đều mang cấu trúc ngôn từ.

N.H: Chỉ ít là trong tầm nhìn của tư tưởng châu Âu. Phải chăng ở chỗ các ông cũng thế?

N.N: Chắc là không. Nhưng, như tôi đã nói thật là thử thách lớn, khi chúng tôi phải cần đến các phương pháp tư tưởng châu Âu và những khái niệm của chúng.

N.H: Điều này càng được khẳng định qua việc mà tôi có thể gọi là sự châu Âu hóa trọn vẹn của trái đất và con người.

N.N: Trong quá trình này, nhiều người nhìn thấy sự chiến thắng của lí trí. Cuối thế kỉ XVIII, thời kì Cách mạng Pháp người ta kính trọng nó như nữ thần.

N.H: Vâng. Sự thần tượng hóa tính chất thần thánh này đi xa đến mức tất cả những suy nghĩ xem nhu cầu ngự trị của lí trí là sự tiếm quyền bất hợp pháp, đều bị người ta nhục mạ là ngu ngốc.

N.N: Sự ngự trị không thể chạm tới của lí trí châu Âu được người ta xác nhận qua những thành công của tinh thần duy lí mà sự phát triển của kĩ thuật ngày lại ngày mở ra trước mắt chúng ta.

N.H: Sự lóa mắt lớn đến mức không thể trông thấy

rằng quá trình châu Âu hóa của con người và trái đất đã làm thoái hóa bản chất của tất cả ngay ở cội nguồn.

N.N: Bộ phim cả thế giới biết đến nhan đề: "*Trong cổng của cơn bão*" là ví dụ tốt cho điều đó. Có lẽ ông cũng đã xem rồi chứ?

N.H: May mà tôi đã xem, nhưng rất tiếc chỉ mới một lần duy nhất. Tôi cứ nghĩ trong khi xem rằng mình đã chiêm nghiệm cái ma thuật đầy bí ẩn của thế giới Nhật Bản. Chính vì vậy tôi không hiểu tại sao ông nhắc đến chính bộ phim này làm ví dụ cho sự châu Âu hóa đang ngốn đi tất cả.

N.N: Chúng tôi, những người Nhật, lại xem sự mô tả quá ư là hiện thực, ví dụ trong các tình tiết đấu gươm.

N.H: Nhưng cũng có những cử động tránh các chuyển động.

N.N: Điều tương tự như thế có nhiều, và nó tác động tới bộ phim này một cách kín đáo đối với cách nhìn châu Âu. Tôi nghĩ tới bàn tay bất động, ở đó tụ hội sự tiếp xúc mà không phải là sự đụng chạm, thậm chí chưa có thể gọi là cử động trong ý nghĩa mà việc sử dụng ngôn ngữ của các ông mang lại.

N.H: Nhưng nghĩ đến những cử động khác với những cử động của chúng tôi, tôi thật sự không hiểu tại sao ông lại gọi bộ phim này là ví dụ của sự châu Âu hóa.

N.N: Điều này vẫn chưa thể hiểu được bởi vì tôi diễn

đạt chưa đủ, và để có thể làm cho nó trở nên dễ hiểu thì tôi lại cần đến cái ngôn ngữ mà ông sử dụng.

N.H: Ông không sợ nguy hiểm sao?

N.N: Có thể hãm nó lại chốc lát chăng.

N.H: Khi nói về tính hiện thực, ông sử dụng ngôn ngữ siêu hình, và ông vận động trong sự phân biệt giữa tính hiện thực như là cái thuộc về giác quan và tính lí tưởng như là cái không thuộc về giác quan.

N.N: Ông nói đúng. Nói đến tính hiện thực tôi không nghĩ đến khó khăn xuất hiện đây đó của sự mô tả, điều mà đối với những khán giả *không phải người Nhật* là không thể bỏ qua. Tôi hiểu điều liên quan đến tính hiện thực của phim hoàn toàn khác. Tôi muốn nói rằng người ta đã nắm bắt cái thế giới Nhật Bản theo kiểu nhiếp ảnh và qua đó giới thiệu nó một cách chủ quan.

N.H: Nếu tôi hiểu đúng thì ông muốn nói thế giới Á - Đông và sản phẩm kĩ thuật - thẩm mĩ của công nghiệp điện ảnh không thể nào hòa nhập.

N.N: Tôi nghĩ vậy. Cho dù chất lượng thẩm mĩ của một bộ phim Nhật Bản như thế nào đi nữa thì sự thật là người ta giới thiệu thế giới của chúng tôi trong phim, cái thế giới mà ông gọi là khách thể. Sự thô thiển hóa điện ảnh chính là một trong những hậu quả ngày càng phổ biến của quá trình châu Âu hóa.

N.H: Một người châu Âu quả là khó mà hiểu điều ông nói.

N.N: Chắc chắn như vậy, trước hết là vì mặt ngoài của thế giới Nhật Bản hoàn toàn giống châu Âu, hoặc nói cách khác, hơi giống Mĩ. Còn thế giới Nhật Bản đích thực thì đứng ở phía sau, nói rõ hơn thì cái thế giới chính nó có thể thấy trong kịch *No*.

N.H: Tôi chỉ biết một bài viết duy nhất nói về kịch *No*.

N.N: Bài nào, tôi có thể hỏi được không?

N.H: Cuộc hội nghị của Viện Hàn lâm Benl.

N.N: Theo nhận xét của người Nhật thì đây là công trình tốt nhất được chuẩn bị công phu mà ông có thể đọc được về kịch *No*.

N.H: Nhưng với việc đọc chúng ta vẫn chưa đạt đến sự chiêm nghiệm.

N.N: Ông cần phải xem một buổi biểu diễn như thế! Nhưng việc này còn khó khăn chừng nào ông chưa có khả năng sống cái cuộc sống của người Nhật. Tôi muốn bằng một nhận xét giúp ông nhận thấy một điều gì đó - tuy là từ xa - từ cái quyết định kịch *No*. Chắc là ông cũng biết rằng sân khấu Nhật Bản vắng lặng.

N.H: Sự vắng lặng này muốn một sự liên kết khác thường.

N.N: Việc đó nhờ người nghệ sĩ chỉ bằng một động tác nhỏ cũng đủ để thể hiện một điều gì to tát từ sự yên tĩnh.

N.H: Ông hiểu điều đó như thế nào?

N.N: Ví dụ nếu muốn thể hiện một dây nịt, người nghệ sĩ nâng bàn tay đang mở của mình lên ngang tầm lông mày, và giữ yên ở đó. Ông cho phép tôi làm thử chứ?

N.H: Xin mời ông.

(Người Nhật nâng bàn tay và làm như vừa mô tả).

N.H: Động tác này chắc chắn không thể có được ở những người châu Âu.

N.N: Động tác này ít dựa trên sự chuyển động có thể trông thấy của bàn tay, lại càng ít dựa vào tư thế của cơ thể. Thật khó mà nói lên được đặc trưng của cái mà trong ngôn ngữ các ông có nghĩa là "*động tác*".

N.H: Có lẽ cái từ này cũng góp phần để đến với sự cảm nhận chính nó.

N.N: Điều này cũng đồng nhất với điều tôi suy nghĩ.

N.H: Cử chỉ là sự tập hợp của thái độ.

N.N: Chắc ông cố ý không nói: là tư cách của chúng ta.

N.H: Cái gì thực chất bền vững, cái đó bền vững trước hết với chúng ta.

N.N: Trong khi bằng sự tham dự của mình hướng về nó, chúng ta góp phần làm nên nó.

N.H: Trong khi đó cái hướng về phía chúng ta đã duy trì sự đóng góp của chúng ta trong chính nó.

N.N: Theo ông, vậy thì động tác - cử chỉ là sự tập hợp thống nhất giữa cái duy trì chúng ta và cái góp phần làm nên nó.

N.H: Cái thể thức này đi cùng với mỗi nguy là người ta tưởng sự tập hợp này là sự hòa trộn lẫn lộn...

N.N: ... thay vì người ta nhận ra là mọi cử chỉ, hướng về chúng ta và góp phần làm nên nó, chỉ xuất phát từ sự tập hợp.

N.H: Nếu chúng ta hình dung về cử chỉ thành công như vậy, thì chúng ta có thể tìm ở đâu cái đặc trưng nhất của cử chỉ mà vừa nãy ông đã nói.

N.N: Trong cái nhìn không thể nhận thấy, đôi diện với sự trống vắng, nó duy trì bản thân bằng nỗ lực để trong nó và qua nó mà dãy núi xuất hiện.

N.H: Sự trống vắng, theo đó thì không phải là cái gì khác cái hư vô; tức là cái mà chúng ta thử hình dung nó khác so với cái hiện tại và cái ở xa.

N.N: Đúng vậy. Chính vì thế ở Nhật Bản chúng tôi ngay lập tức hiểu bài giảng *Siêu hình là gì?* được một sinh viên Nhật học ở chỗ ông dịch ra và chuyển đến cho chúng tôi năm 1930. Cho đến hôm nay, chúng tôi vẫn còn ngạc nhiên là làm thế nào mà người châu Âu đã đi đến chỗ lí giải cái hư vô trong bài giảng nói trên của ông là hư vô chủ nghĩa. Đối với chúng tôi sự trống rỗng là tên gọi chính nhất của cái mà ông muốn nói bằng từ "*sự tồn tại*".

N.H: Trong một thể nghiệm tư duy mà những bước đi đầu tiên của nó đến hôm nay cũng không thể tránh được. Tất nhiên việc này đã trở thành xuất phát điểm của sự lộn xộn có liên hệ với việc sử dụng tên gọi "*sự tồn tại*". Do từ này là của ngôn ngữ siêu hình, mà tôi thì lại làm cho nó

thành tên của một nỗ lực đưa bản chất siêu hình lên bề mặt rồi qua đó chuyển về gần các giới hạn của nó.

N.N: Theo đó thì nếu ông nói về sự vượt lên cái siêu hình, tức là ông nghĩ đến điều vừa nói.

N.H: Chỉ có thế. Tôi không định phá phách cái siêu hình, cũng không phủ nhận nó. Việc đó là sự coi thường lịch sử và là một đòi hỏi trẻ con.

N.N: Từ xa mà nhìn nhận thì luôn bị bất ngờ rằng đối với ông việc phủ nhận lịch sử tư duy vẫn chưa đủ, vì ông chỉ cố gắng có được một sự linh hội nó nguyên sơ hơn mà thôi.

N.H: Một cố gắng mà sự thành công của nó có thể và cần phải tranh luận.

N.N: Bên cạnh nhiều lí do thì tính chất vô bờ bến của cuộc tranh luận này xuất phát từ sự lúng túng mà ông tạo ra với việc sử dụng từ "*tồn tại*" có hai ý nghĩa.

N.H: Ông nói đúng. Nhưng có mối nguy là người ta cho rằng sự lộn xộn xuất hiện đấy chính là sự thể nghiệm của tôi trong suy nghĩ, vậy mà theo cách của nó, việc đó cho thấy một cách rõ ràng sự khác biệt giữa "*hữu thể*" như là "*sự tồn tại của những người đang tồn tại*", và sự tồn tại như là "*sự tồn tại*" trong ý nghĩa riêng, là chân lí của đời sống.

N.N: Tại sao ông không kiên quyết trả ngay từ "*hiện sinh*" cho ngôn ngữ siêu hình? Tại sao ông không đặt tên riêng ngay lập tức cho cái mà ông

tìm kiếm như là *"ý nghĩa của sự tồn tại"* trên con đường đi qua bản chất của thời gian?

N.H: Ai có thể gọi được tên cái mà mình còn đang tìm kiếm? Tìm được rồi sẽ có tên gọi.

N.N: Vậy thì phải chấp nhận sự bối rối.

N.H: Một cách vô điều kiện, có lẽ còn lâu dài, còn phải mệt mỏi vì sự trong sáng, ông ạ.

N.N: Bởi vì chỉ có con đường này dẫn đến tự do.

N.H: Nhưng không thể đánh dấu con đường dẫn đến đó theo mô hình một con đường quốc lộ. Tư duy - nếu tôi có thể nói điều này - cần đến việc xây dựng một con đường kì lạ.

N.N: Mà trong quá trình thi công, các nhà xây dựng thỉnh thoảng cần phải quay trở lại những vùng đất bỏ qua, thậm chí đến những khu nhà ở sau đó.

N.H: Những điều ông thừa nhận về bản chất của những con đường tư duy khiến tôi thấy tuyệt vời.

N.N: Chúng tôi có kinh nghiệm phong phú trong việc này, nhưng lại không đưa nó vào hình thức phương pháp khái niệm làm tê liệt sự uyển chuyển của các bước tư duy. Ông đã làm cho tôi thấy được sâu sắc hơn con đường tư duy của ông.

N.H: Qua đâu?

N.N: Trong thời gian gần đây, tuy ông sử dụng từ *"hiện sinh"* ít hơn, nhưng vẫn trong một mối liên quan mà như là bản chất tư duy của ông nó càng gần gũi với tôi hơn. Trong công trình *"Lá thư viết về chủ nghĩa nhân đạo"*, ông đã gọi

ngôn ngữ là "*ngôi nhà của hữu thể*", mà khởi đầu cuộc trò chuyện hôm nay ông cũng có nhắc tới. Và như tôi nhớ thì cuộc trò chuyện của chúng ta đã rời xa con đường của nó.

N.H: Có vẻ như vậy. Nhưng trong thực tế thì chúng ta đang ở nơi để trở lại con đường này.

N.N: Tôi không có khả năng nhận ra điều đó ngay trong lúc này. Chúng ta đã nói về sự phân tích *iki* mi học của Guki.

N.H: Chúng ta đã thử làm việc đó, và giữa chừng cũng không tránh được sự cân nhắc mối nguy của những cuộc nói chuyện như thế này.

N.N: Chúng ta đã thừa nhận rằng mối nguy có trong bản chất bí ẩn của ngôn ngữ.

N.H: Và vừa rồi ông có nhắc đến câu "*ngôi nhà của hữu thể*", câu đó muốn chỉ ra *bản chất* của ngôn ngữ.

N.N: Vậy thì chúng ta vẫn đang nói về vấn đề đặt ra.

N.H: Rõ ràng chỉ vì - lẽ ra trong thực tế chúng ta đã biết - chúng ta im lặng trước cái mà theo lời ông, tạo khả năng để câu chuyện diễn biến tốt.

N.N: Đây là sự xác định không xác định...

N.H: ... mà chúng ta đã để nguyên cho nó vang lên lời khích lệ.

N.N: Chấp nhận mối nguy rằng trong trường hợp của chúng ta sự lên tiếng này chính là sự yên lặng.

N.H: Bây giờ ông nghĩ gì?

N.N: Nghĩ về điều ông nghĩ; về bản chất của ngôn ngữ.

N.H: Điều đó xác định cuộc nói chuyện của chúng

ta. Đồng thời chúng ta không được phép nhắc lại.

N.N: Nếu bằng con đường này mà nắm bắt được sự hình thành khái niệm châu Âu của các ông, thì chắc chắn là không được phép.

N.H: Thực ra tôi không nghĩ đến điều này. Và câu "ngôi nhà của hữu thể" cũng không mang lại khái niệm bản chất của ngôn ngữ, và nó làm đau lòng một số nhà triết học, những người muốn tìm thấy sự suy thoái của tư duy trong những lời như vậy.

N.N: Câu "ngôi nhà của hữu thể" của ông làm tôi suy nghĩ, nhưng do nguyên nhân khác. Tôi cảm thấy ông đụng đến bản chất của ngôn ngữ mà không làm phương hại đến nó. Bởi vì nếu cần thiết, người quyết định phải nghe tiếng nói của mình thì việc đó không có nghĩa là chúng ta có thể bỏ qua tư duy về bản chất của ngôn ngữ. Phương pháp mà chúng ta thể nghiệm là cái quyết định.

N.H: Chính vì thế mà bây giờ tôi xin được hỏi ông một câu mà từ lâu đã làm tôi bất ổn, và sự viếng thăm tình cờ của ông giờ đây hầu như khiến tôi phải đặt ra.

N.N: Xin đừng quá coi trọng khả năng đáp ứng của tôi trước các câu hỏi của ông. Cuộc nói chuyện của chúng ta đã cho tôi thấy rằng hết thảy những gì liên quan đến bản chất của ngôn ngữ mới ít được nghĩ đến làm sao.

N.H: Nhất là đối với nhân dân châu Âu và Á - Đông thì *bản chất* ngôn ngữ hoàn toàn khác nhau.

N.N: Cũng giống như cái mà ông gọi là "bản chất". Những điều chúng ta cân nhắc phải dẫn chúng ta ra ngoài như thế nào?

N.H: Chỉ ít thì ngay từ đầu chúng ta không đòi hỏi nhiều. Vì thế mà tôi cho phép mình được hỏi một câu hoàn toàn có tính chất mở đầu.

N.N: Tôi sợ rằng không thể trả lời ngay cả câu hỏi đó, nếu chúng ta không quên đi mối nguy đe dọa cuộc nói chuyện này.

N.H: Đây là điều không thể được, bởi vì chúng ta đang tiến về phía mối nguy đó.

N.N: Vậy xin ông hỏi đi!

N.H: Những người Nhật Bản hiểu gì ở từ "*ngôn ngữ*"? Hỏi một cách thận trọng hơn: Trong tiếng Nhật có từ mà chúng tôi gọi là *ngôn ngữ* không? Nếu không có thì làm thế nào để ông biết được cái mà ở châu Âu người ta gọi là *ngôn ngữ*?

N.N: Cho đến hôm nay, chưa có ai đặt câu hỏi này cho tôi. Và hình như trong thế giới Nhật Bản của chúng tôi người ta không quan tâm đến điều ông vừa hỏi. Vì thế xin phép ông cho tôi được suy nghĩ một lúc. (*Người Nhật nhắm mắt lại, đầu cúi xuống, chìm sâu vào suy tưởng. Người hỏi chờ khách tiếp tục cuộc nói chuyện.*)

N.N: Có một từ tiếng Nhật, nhưng nó nói lên *bản chất* của ngôn ngữ hơn là dùng để chỉ lời nói hay ngôn ngữ.

N.H: Chính sự việc muốn điều đó, bởi vì *bản chất* của ngôn ngữ không thể thuộc về ngôn ngữ. Cách gọi "ngôi nhà của hữu thể" cũng như vậy.

N.N: Tôi cảm thấy rõ dần ra hoàn toàn từ xa sự gần gũi của từ tiếng Nhật với cách gọi của ông.

N.H: Đó chỉ là một sự thông báo về phía bản chất của ngôn ngữ.

N.N: Hình như ông vừa nói ra cái từ tạo nên sự dung hòa.

N.H: Thế thì đặc điểm cơ bản của từ là sự thông báo.

N.N: Chỉ bây giờ, khi ông nói về sự thông báo - mà tôi không tìm được từ cho nó - thì tôi mới nhận thấy thật sự điều mà khi đọc lá thư của ông viết về chủ nghĩa nhân đạo và khi dịch bài giảng của ông về khúc bi ai *Trở về nhà* của Hölderlin tôi đã dự cảm được. Cũng thời gian đó tôi đã dịch *Penthesilea* và *Amphitryont* của Kleist.

N.H: Thế thì chắc chắn bản chất của ngôn ngữ Đức tràn ngập lên ông như suối đổ.

N.N: Đã xảy ra như vậy. Trong quá trình dịch tôi thường xuyên cảm thấy mình như đang đi từ nơi này đến nơi khác giữa những bản chất ngôn ngữ khác biệt; giữa chừng một tia sáng lóe lên, cho tôi cảm thấy rằng nguồn gốc bản chất của các ngôn ngữ khác nhau về cơ bản, vẫn là một và là nó.

N.H: Theo đó thì ông đã không tìm kiếm cái khái niệm phổ quát mà trong đó các thứ tiếng châu Âu và Á - Đông đã có thể cùng chung vị trí.

N.N: Hoàn toàn không. Việc nhắc đến từ thông báo có sức giải tỏa của ông đã làm cho tôi can đảm lên để nói cho ông cái từ mà đối với chúng tôi là bản chất của ngôn ngữ, tôi phải nói thế nào nhỉ...

N.H: ... có lẽ: trình bày.

N.N: Đúng rồi. Tôi vẫn sợ rằng việc gọi câu "ngôi nhà của hữu thể" là sự thông báo có thể làm ông và tôi lạc đường dẫn đến chỗ chúng ta biến cái ý tưởng thông báo thành khái niệm chính mà mọi thứ đều chất vào đó.

N.H: Việc này không được phép xảy ra.

N.N: Ông muốn khắc phục nó như thế nào?

N.H: Việc loại bỏ một cách dứt điểm không bao giờ có thể khắc phục được.

N.N: Tại sao không?

N.H: Bởi vì cách hình dung khái niệm rất dễ *bám* vào mọi kinh nghiệm của con người.

N.N: Kể cả nơi mà trong ý nghĩa nhất định chỉ có tư duy không khái niệm?

N.H: Ở đó cũng thế. Ông thử nghĩ mà xem, ông đã đánh giá mới nhanh chóng làm sao sự phân tích *iki* của mĩ học Guki là có cơ sở, vậy mà việc đó xây dựng trên sự tưởng tượng siêu hình thuộc về châu Âu.

N.N: Nếu tôi hiểu đúng thì ông muốn nói rằng về một phương diện nhất định, cách hình dung siêu hình là không thể tránh khỏi?

N.H: Điều này, theo cách của mình, Kant đã thấy rất rõ.

N.N: Thế mà chúng ta mới ít để ý làm sao tầm quan trọng của nó.

N.H: Bởi vì Kant, vượt quá sự siêu hình đã không có khả năng triển khai sự công nhận của mình. Uy quyền nguyên vẹn của sự siêu hình xuất hiện cả ở nơi mà chúng ta không ngờ tới: trong sự chuyển hóa của logic thành logic học.

N.N: Ông thấy một quá trình siêu hình trong đó?

N.H: Một cách nhất quán. Và sự tấn công chống lại bản chất của ngôn ngữ ẩn chứa trong đó không được chú ý.

N.N: Thế thì chúng ta càng phải bảo vệ cẩn thận hơn những con đường dẫn đến bản chất của ngôn ngữ.

N.H: Chỉ cần xây dựng được con đường phụ dẫn đến một con đường như thế là đã đủ rồi.

N.N: Khi ông nói về sự thông báo, ông đã chỉ cho tôi dấu vết dẫn đến một con đường phụ như thế.

N.H: Nhưng một lời nói về sự thông báo cũng đã đi quá xa.

N.N: Cũng rất dễ hiểu, nếu một nhà tư tưởng muốn giữ lại lời sẽ làm cho mình nói. Không phải anh ta muốn giữ lại lời vì mình mà là bởi anh ta muốn duy trì nó cho điều sẽ nghĩ.

N.H: Điều này khớp với các thông báo. Chúng bí ẩn. Chúng thông báo về *phía chúng ta*. Chúng thông báo cho chúng ta ở chỗ mà từ đó chúng đi về phía chúng ta.

N.N: Ông nghĩ đến sự thông báo trong mối liên quan với những gì đã được làm sáng tỏ qua từ "cử chỉ".

N.H: Đúng vậy.

N.N: Theo những điều ông nói thì những thông báo và cử chỉ đều khác với các kí hiệu quen thuộc và bí ẩn trong siêu hình học.

N.H: Những thông báo và cử chỉ - ông cho phép tôi được dùng cách gọi tế nhị này - hoàn toàn thuộc về không gian của cái bản chất khác.

N.N: Điều ông nói đến càng củng cố một dự cảm từ lâu của tôi. Chúng tôi không được phép hiểu cách gọi "ngôi nhà của hữu thể" của ông như là hình ảnh thoáng qua, có thể trở thành sợi dây chính của trí tưởng tượng, ví dụ, ngôi nhà là cái người ta dựng lên để trú trong đó sự sinh tồn như là vật có thể mang đi được, chiếm chỗ.

N.H: Sự hình dung này ngay lập tức trở nên vô hiệu lực, khi chúng ta nghĩ tới ý nghĩa hai mặt đã nói đến của sự sinh tồn. Trong cách nói vừa nhắc đến, tôi không nghĩ tới cái hữu thể tưởng tượng siêu hình của những người đang tồn tại, mà tôi nghĩ đến bản chất của hữu thể, nói chính xác hơn là tính hai mặt của hữu thể và những người đang tồn tại. Và tính hai mặt này được tôi hiểu trong thế tiếp tục được suy nghĩ.

N.N: Nếu chúng ta lưu ý đến điều này thì cách gọi đó không bao giờ có thể trở thành khẩu hiệu.

N.H: Nó đã trở thành khẩu hiệu rồi.

N.N: Bởi vì ông quá tin tưởng ở phương thức tư duy ngày nay.

N.H: Chắc chắn như vậy. Tôi rất tin vào cái còn chưa chín muối.

N.N: Ông hiểu là nó chín muối giống như quả chín rụng hay sao? Có lẽ đối với tôi những từ như thế không tồn tại. Và một sự tuyên bố chờ đợi *điều này* cũng không phù hợp với bản chất của ngôn ngữ. Ông là người cuối cùng có nhu cầu tuyên bố như thế.

N.H: Trong việc này ông quá đề cao tôi. Tôi xin được đáp lại bằng một dự cảm: Ông gần hơn với bản chất của ngôn ngữ so với bất kì khái niệm nào của chúng tôi.

N.N: Không phải tôi gần hơn, mà là cái từ ông hỏi ấy, cái từ mà tôi không thể tìm lại trước mặt ông.

N.H: Do đâu mà ông do dự, nếu một khi ông đã có can đảm?

N.N: Cái làm cho tôi can đảm lại là cái khiến tôi do dự.

N.H: Từ nhận xét này tôi thấy rằng chúng ta bị bất ngờ nhờ cái từ ông tìm lại đó, cái từ nói về bản chất của cái mà chúng ta gọi là ngôn ngữ.

N.N: Có thể. Sự bất ngờ này - nó cũng liên quan đến ông giống như từ khi ông hỏi, nó cũng giữ tôi lại - cần có được khả năng mở rộng ra.

N.H: Vì thế mà ông do dự.

N.N: Từ điều ông nói một cách khích lệ rằng, từ là sự thông báo, và không phải hoàn toàn là kí hiệu trong ý nghĩa của cái biểu đạt.

N.H: Những thông báo muốn có niềm hứng khởi rộng lớn.

N.N: ... trong đó những kiếp người hữu hạn chỉ lặng lẽ đến và đi.

N.H: Ngôn ngữ chúng tôi gọi đó là "sự do dự". Điều này chỉ xảy ra nếu sự nhút nhát mang theo sự chậm chạp. Vì thế tôi không muốn quấy phá một cách vội vã sự do dự của ông.

N.N: Sự gần gũi của ông như vậy đã trở thành sự giúp đỡ lớn hơn là ông nghĩ trong việc tôi nói nên lời.

N.H: Tôi không giấu ông rằng câu hỏi này làm tôi bất an đặc biệt vì cho đến hôm nay tôi đã tìm kiếm một cách vô ích câu trả lời về nó ở các nhà nghiên cứu, hiểu biết về ngôn ngữ. Nhưng để cho suy nghĩ của ông được năng động mà không cần sự tham gia của ông, chúng ta hãy đổi vai trò, cho phép tôi có thể trả lời những câu hỏi của ông liên quan đến chú giải học.

N.N: Như vậy là chúng ta quay trở lại con đường mà khởi đầu cuộc nói chuyện chúng ta đã đi.

N.H: Ở nơi mà trong sự soi sáng của chú giải học chúng ta vẫn không đi được xa, tôi chỉ kể lại các câu chuyện cho ông, những câu chuyện đó cho thấy con đường của tôi dẫn đến việc sử dụng tên gọi này.

N.N: Tôi thì đã nhận định rằng ông không còn sử dụng tên gọi này nữa.

N.H: Cuối cùng tôi đã nhấn mạnh rằng tính chất chú giải như là thuộc ngữ của "hiện tượng học" không có nghĩa là phương pháp lí giải

thông thường, mà nghĩa là chính bản chất sự lí giải.

N.N: Sau đó cuộc nói chuyện của chúng ta đã rơi vào tình trạng không thể xác định được.

N.H: May mà như thế.

N.N: Nhân đây tôi xin cảm ơn ông đã quay trở lại chú giải học một lần nữa.

N.H: Ở chỗ này tôi xin được tiếp lời theo tinh thần của từ nguyên học. Ông có thể thấy rằng việc sử dụng từ của ông không tùy tiện, nhưng nó thích hợp để ông chú ý làm cho dễ hiểu sự thể nghiệm của tôi với hiện tượng học.

N.N: Tôi càng ngạc nhiên rằng trong khi nói chuyện ông đã từ bỏ luôn cả hai tên gọi.

N.H: Việc đó không phải xảy ra là dễ như nhiều người vẫn nghĩ - tôi phủ nhận ý nghĩa của hiện tượng học, mà vì tôi muốn từ bỏ con đường tư duy của tôi trong sự vô danh.

N.N: Đối với ông việc đó khó mà thành công.

N.H: ... nếu như sự công khai cần đến tên gọi.

N.N: Nhưng điều này không gây bất lợi trong việc ông soi sáng một cách chính xác những tên gọi đã cho là "chú giải học" và "tính chất chú giải".

N.H: Tôi sẵn sàng thể nghiệm sau khi sự soi sáng có thể trở thành sự lí giải.

N.N: Trong ý nghĩa mà ở bài giảng về thơ Trakl ông đã hiểu.

N.H: Chính xác như vậy. Từ chú giải xuất xứ từ động từ *herméneuein*. Động từ này lại liên quan với

danh từ *herméneusz*, gắn với tên của thần Hermész. Hermész là sứ thần, mang thông điệp của số phận. *Herméneuein* là sự mở ra, mang tin đến, nếu nó có khả năng nghe được thông điệp. Sự mở ra này là để lí giải điều mà các nhà thơ đã nói ra, "họ là những sứ thần", nói theo lời Socrate. (Platon: *Ión* 534e).

N.N: Tôi cũng thích cuộc đối thoại này của Platon. Ở chỗ vừa nhắc đến, Socrate còn nói ý đó sâu hơn.

N.H: Từ những điều vừa nói trên đây có thể hiểu rằng tính chất chú giải không phải trước hết nghĩa là sự giải thích, mà là trước nó, nghĩa là sự đưa tin và thông điệp.

N.N: Tại sao ông lại quay về với ý nghĩa nguyên thủy của từ *herméneuein*?

N.H: Bởi vì việc này giúp tôi đánh dấu tư duy hiện tượng học đã mở ra trước mắt tôi con đường dẫn đến *Hữu thể và thời gian*. Cái nhiệm vụ làm rõ hữu thể của cái đang tồn tại - tất nhiên không còn theo cách siêu hình, mà là bản thân hữu thể phải xuất hiện - đã có hiệu lực và vẫn còn hiệu lực. Bản thân hữu thể nói lên rằng nó là sự hiện diện của cái đang có, đó chính là tính chất hai mặt bất nguồn từ sự thống nhất của chúng. Sự thống nhất này là cái đưa con người vào nhu cầu thực hiện nó.

N.N: Theo đó thì con người là con người ở mức độ mà nó phù hợp với sự khích lệ của tính chất hai mặt và chúng tỏ được thông điệp của điều đó.

N.H: Cái chi phối và chuyển tải trong mối liên hệ đến tính hai mặt này cho con người là ngôn ngữ. Trong sự liên hệ thuộc về chú giải học thì đây là điều quyết định.

N.N: Vậy nếu tôi hỏi ông về chú giải học, và ông muốn biết về cái từ thể hiện điều đó trong tiếng Nhật, cái từ mà ở châu Âu các ông gọi là ngôn ngữ, thì tức là chúng ta hỏi lẫn nhau về cùng một việc.

N.H: Rõ ràng là như vậy, bởi thể chúng ta có thể tin tưởng ở bản thân, yên tâm nói về những gì còn bí ẩn...

N.N: ... Chừng nào chúng ta là những người hỏi.

N.H: Ông không nghĩ rằng chúng ta chất vấn nhau do tò mò mà là...

N.N: ... điều muốn nói ngày càng được chúng ta nói cởi mở hơn.

N.H: Việc đó tất nhiên dễ gây cảm giác như là tất cả đang diễn ra không gò bó vào khuôn khổ.

N.N: Cái cảm giác này xuất hiện nếu chúng ta chú ý đến những điều mà các nhà tư tưởng một thời đã nói và để cho chúng liên tục nói *chen vào* cuộc nói chuyện của chúng ta. Cái mà tôi vừa nêu lên là tôi đã học ở các ông.

N.H: Cái mà ông học như vậy là đã được rút ra từ sự lắng nghe những suy nghĩ của các nhà tư tưởng. Hết thấy chúng ta đều thường xuyên trò chuyện cùng với những người đi trước, và có lẽ với hậu thế thì cuộc nói chuyện lại càng bí ẩn hơn.

N.N: Cái tính chất lịch sử này, trong ý nghĩa sâu sắc nhất của mọi cuộc nói chuyện của nhà tư tưởng, không phải là sự chuẩn bị để lịch sử nói về các nhà tư tưởng và về những suy nghĩ của họ như là nói về quá khứ.

N.H: Chắc chắn là không. Nhưng đối với chúng ta, những người hiện tại, có thể cần thiết phải có sự chuẩn bị cho những cuộc nói chuyện mà trong đó mục đích chính là sự lí giải những điều đã nói của các nhà tư tưởng trước đây.

N.N: Điều dễ trở thành việc làm thuần túy.

N.H: Chúng ta chấp nhận nguy cơ đó nếu chúng ta cố gắng tư duy theo tinh thần đối thoại.

N.N: Và trong khi đó - như các ông vẫn nói bằng ngôn ngữ của mình - chúng ta cân nhắc từng từ.

N.H: Nhưng trước hết chúng ta hãy kiểm tra xem từ - mà phần lớn là bí ẩn - được đưa lên cân với toàn bộ trọng lượng của nó chưa?

N.N: Tôi thấy hình như chúng ta làm đúng quy định chưa được viết thành lời, tuy nhiên tôi cần phải thú thật rằng mình là một người hỏi rất vụng về.

N.H: Tất cả chúng ta đều như thế. Kể cả khi thận trọng thì chúng ta vẫn trượt trên nhiều điều cơ bản. Ngay cả trong cuộc nói chuyện này cũng thế, một cuộc nói chuyện dẫn chúng ta đến chỗ phân tích bản chất của chú giải học và lời nói.

N.N: Ngay lúc này tôi vẫn chưa thấy được chúng ta đã bỏ qua điều gì trong việc quan tâm đến sự dùng từ.

N.H: Thông thường chúng ta nhận ra quá muộn điều đó, bởi vì sự hạn chế không hoàn toàn có trong chúng ta, mà có trong tính chất lớn lao hơn và vì thế cũng nghiêm trọng hơn của ngôn ngữ so với chúng ta.

N.N: Ông hiểu điều đó như thế nào?

N.H: Để tôi làm rõ hơn bằng những điều vừa nói...

N.N: Ông đã nói rằng ngôn ngữ là đặc trưng cơ bản của sự lí giải liên quan đến tính chất hai mặt của cái hiện hữu và cái đang có của thực chất con người. Liên quan đến điều này tôi cũng đã nói cái gì đó, nhưng rồi chúng ta sẽ trở lại sau khi ông chỉ cho tôi biết chúng ta đã bỏ qua điều gì một cách sơ suất.

N.H: Tôi nghĩ đến từ "liên quan". Chúng ta nghĩ tới mối quan hệ trong cái ý nghĩa tương quan của nó. Với cách làm như thế, chúng ta đánh dấu cái quen biết trong ý nghĩa trống rỗng và hình thức, và sử dụng nó như sử dụng con số vậy. Ông hãy nghĩ đến phương pháp logic. Chúng ta có thể nghe từ "liên quan", với tính chất hai mặt nằm trong mối liên quan chú giải của con người, một cách hoàn toàn khác. Thậm chí cần phải dẹp nó đi nếu chúng ta muốn nghĩ đến cái vừa vang lên đó. Có lẽ không cần và cũng không thể làm ngay được việc đó, nhưng với thời gian, sau khi cân nhắc thận trọng thì có thể.

N.N: Nghĩa là không đi lạc đường, nếu con người hiểu "sự liên quan" trước hết bằng phương pháp quen thuộc, như là sự tương quan.

N.H: Chắc chắn là không lạc đường. Nhưng ngay từ đầu đã không đủ, giả thiết từ "sự liên quan" cần phải trở thành từ mang theo thông báo đã nhắc đến, ví dụ khi có mặt hàng cần thiết, chúng ta muốn gọi sự liên quan đến người mua là sự nhập hàng, đấy là khi chúng ta nói "sự liên quan". Nếu con người liên quan đến khoa chú giải thì lúc đó cái này *không* có nghĩa là hàng hóa. Đối diện với nó, từ "liên quan" nói rằng con người, do bản chất của nó, là vận dụng, từ cái bản chất là nó, con người thuộc về một cơ hội cần đến nó.

N.N: Trong ý nghĩa như thế nào?

N.H: Nói theo tinh thần chú giải học, thì đó là sự mang lại một tin tức, sự gìn giữ một thông điệp.

N.N: Vị trí của con người "trong sự liên quan" cũng có nghĩa như là con người làm con người "trong sự ứng dụng".

N.H: ... gọi con người giữ gìn tính chất hai mặt...

N.N: ... mà vẫn không giải thích được - như tôi thấy - tính hai mặt từ sự hiện diện và hiện thời, kể cả từ mối quan hệ của hai cái đó.

N.H: Bởi vì bản thân tính hai mặt làm mở ra vùng ánh sáng mà bên trong nó là sự hiện diện như là nó, và sự hiện diện đối với con người sẽ có thể phân biệt được...

N.N: ... đối với con người mà trong mối liên quan theo bản chất của nó, có cơ hội hai mặt.

N.H: Vì thế nên chúng ta không thể nói sự liên quan

đến tính chất hai mặt, bởi tính hai mặt không phải là đối tượng của trí tưởng tượng mà là sự vận dụng cơ hội.

N.N: Điều mà chúng ta không bao giờ chiêm nghiệm được chừng nào chúng ta chỉ hình dung tính hai mặt như là cái khác biệt trở nên có thể thấy trong sự so sánh, cái làm cho cái hiện thời và sự hiện diện của nó chống lại nhau.

N.H: Cái nhìn thấu suốt của ông làm tôi bất ngờ.

N.N: Việc này chỉ thành công nếu tôi theo được ông trong cuộc nói chuyện này. Bỏ rơi *một mình*, tôi không biết làm gì cả, bởi vì cách thức mà ông sử dụng những từ "sự liên quan" và "sự vận dụng"...

N.H: ... nó rõ hơn: phải vận dụng...

N.N: ... là tương đối xa lạ.

N.H: Điều đó tôi không muốn phủ nhận nhưng tôi thấy hình như ở khu vực có thể đến, chúng ta chỉ có được sự tin cậy khởi đầu nếu chúng ta không hoảng hốt trước sự xa lạ.

N.N: Ông hiểu thế nào là sự tin cậy khởi đầu? Việc này rõ ràng không phải được biết đến lần đầu tiên!

N.H: Không. Nó là cái đầu tiên được tin cậy đối với thực chất của chúng ta, và chỉ cuối cùng mới trở thành cái có thể chiêm nghiệm được.

N.N: Và ông tìm cái đó.

N.H: Chỉ có nó, nhưng mà trong nó cái xứng đáng được nghĩ đến hoàn toàn phải hiện diện một cách bí ẩn.

N.N: Giữa chừng ông không đến với các phương pháp tưởng tượng mòn chán của đồng loại.

N.H: Điều đó chỉ có vẻ như thế thôi, trong thực tế mục đích của từng bước ý nghĩ là để giúp con người suy nghĩ tìm ra con đường mòn dẫn đến bản chất của nó.

N.N: Từ đây là suy ngẫm của ông về ngôn ngữ...

N.H: ... Về ngôn ngữ, trong mối quan hệ với bản chất của hữu thể, với tính hai mặt.

N.N: Nếu ngôn ngữ là đặc trưng cơ bản của sự vận dụng được xác định theo tinh thần chú giải học, thì ông có kinh nghiệm khác về bản chất của ngôn ngữ, so với cái xảy ra trong phương pháp tư duy siêu hình. Đó chính là điều mà vừa rồi thật ra tôi đã muốn nói tới.

N.H: Nhưng vì mục đích gì?

N.N: Không phải để tôi khẳng định điều gì mới mẻ so với những gì đã có, mà là để tôi làm chúng ta nhớ lại rằng cuộc nói chuyện là cuộc thể nghiệm sự suy ngẫm về bản chất của ngôn ngữ qua lịch sử.

N.H: Từ sự thừa nhận tư tưởng đã có.

N.N: Tức là điều đó được thể hiện qua bài giảng mà những điều ghi chép được người ta thường xuyên tranh luận ở Nhật Bản trong những năm hai mươi.

N.H: Tôi cần phải nói cho ông rằng ông đã nhầm lẫn. Bài giảng có tên là "sự thể hiện và hiện tượng" (hay là "sự thể hiện và nghĩa") còn đáng để

tranh luận, nó đã xác định cái mà giờ đây chúng ta gọi là cuộc nói chuyện lịch sử của nhà tư tưởng.

N.N: Theo đó thì nhan đề cần phải nói lên một điều ngược lại.

N.H: Tất nhiên tôi đã tin hoàn toàn khác rằng mình phải làm cho rõ điều dự cảm còn mơ hồ. Ở những cú nhảy thời trai trẻ như thế con người ta dễ phạm sai lầm.

N.N: Trong nhan đề của bài giảng có từ "sự thể hiện" gọi tên cái mà ông chống lại. Bởi vì sự để ý của ông đến bản chất của ngôn ngữ không dừng lại ở đặc trưng tiếng và chữ viết của các từ, những đặc trưng đó thường được người ta hình dung như là các tính chất thể hiện của ngôn ngữ.

N.H: Trong khi đó, tên gọi "sự thể hiện" được đón nhận trong ý nghĩa hẹp hơn của hiện tượng có thể cảm nhận. Thậm chí người ta hình dung ngôn ngữ trong tính chất thể hiện của nó kể cả khi người ta quan tâm đến nội dung nghĩa của tiếng và chữ viết.

N.N: Ở mức độ nào? Bởi vì lời nói được xem là có nghĩa hoàn chỉnh, vẫn luôn luôn vượt quá sự cảm nhận về mặt ngữ âm. Ngay trong sự cảm nhận nhờ được vang lên và viết ra của ngôn ngữ cũng có yếu tố siêu nghiệm, nó liên tục được nâng lên quá mức có thể cảm nhận. Nghĩ như vậy thì ngôn ngữ, bản thân nó là siêu hình.

N.H: Tôi đồng ý với điều đó. Nhưng cái thực chất siêu

hình của ngôn ngữ chỉ xuất hiện nếu người ta nhìn nhận nó vốn là sự thể hiện. Sự thể hiện ở đây không chỉ được hiểu là những tiếng phát ra và các kí hiệu chữ viết. Sự thể hiện đồng thời là sự bày tỏ.

N.N: Liên quan đến bên trong, đến đời sống tâm hồn.

N.H: Trong thời gian có bài giảng đó, khắp mọi nơi người ta nói về ấn tượng, kể cả trong hiện tượng học.

N.N: Một trong những tác phẩm được biết đến của Dilthey có nhan đề là *Ấn tượng và thơ ca*.

N.H: Sống là một sự nhắc lại liên tục. Nghĩa là sự nhắc lại một cái tôi của đời sống và những người đã sống. Ấn tượng nghĩa là sự nhắc lại chủ thể của khách thể. Cái ấn tượng - tôi - anh nhiều tranh cãi cũng thuộc về vùng siêu hình của chủ thể.

N.N: Hướng sự chú ý của mình đến mối liên quan chủ giải học của tính chất hai mặt, ông đã bỏ sót vùng chủ thể và sự thể hiện thuộc về vùng đó.

N.H: Chỉ ít thì tôi cũng đã thể nghiệm điều đó. Những ý tưởng trung tâm quyết định tư duy hiện đại qua tên gọi "sự thể hiện", "ấn tượng" và "ý thức" cần phải trở thành vấn đề trong vai trò chuẩn mực của chúng.

N.N: Thế thì thôi không hiểu làm thế nào mà ông lại có thể lựa chọn đầu đề là "sự thể hiện và hiện tượng?" bởi vì ông đã phải thể hiện một sự đối đầu. "Sự thể hiện" liên quan tới sự biểu lộ bên

trong và tính chủ quan. Đối diện với điều này "hiện tượng" là khách quan, nếu cho phép tôi nhớ lại việc sử dụng ngôn ngữ của Kant: các hiện tượng là những đối tượng, những đối tượng của kinh nghiệm. Bằng nhan đề của bài giảng, ông đã gắn bó mình với mối quan hệ chủ thể - khách thể.

N.H: Những suy nghĩ của ông, trong một phương diện nhất định, là xác đáng. Bởi vì trong bài giảng nhắc đến đó có nhiều điều cần thiết phải được làm sáng tỏ. Không một ai có khả năng thoát ra khỏi phạm vi các ý tưởng đang ngự trị bằng một cú hất mình duy nhất; đặc biệt là khi những con đường đã đi cho đến nay của tư duy đang kéo dài ra mà không ai biết. Ngoài ra, một sự khoanh vùng những gì đã có như thế này cũng bị hạn chế bởi ý chí cách mạng bên ngoài, chỉ cố gắng lấy lại cái đã có tận gốc hơn. Trang đầu của cuốn *Hữu thể và thời gian* nói kỹ về sự "lấy lại", cái không có nghĩa là sự trở lại của hình thức tương ứng, mà có nghĩa là sự mang lại, đưa vào, tập hợp cái ẩn chứa trong cái cũ.

N.N: Những người thầy và bạn bè Nhật Bản của tôi luôn luôn quan tâm tới các nỗ lực của ông trong ý nghĩa đó. Giáo sư Tanabe thường nhắc lại một câu hỏi mà ông đã đặt ra cho ông ấy: Tại sao người Nhật chúng tôi không suy ngẫm trên những gì khởi đầu đáng nể trọng của tư duy chúng tôi, mà lại ngày càng vội vã chạy theo

những cái mới của triết học châu Âu? Trong thực tế thì điều đó hôm nay cũng đang xảy ra.

N.H: Việc đó khó lòng phủ nhận được. Nhưng những quá trình như thế thường bị thất bại bởi chính sự không năng động, vô hiệu quả của chúng. Ngược lại, có cái gì khác cần đến sự hợp tác của chúng tôi.

N.N: Đó là gì vậy?

N.H: Hướng sự chú ý của chúng tôi đến các dấu vết dẫn tới ngoại ô của cội nguồn tư duy.

N.N: Ông đã tìm được những dấu vết như thế trong thể nghiệm của mình?

N.H: Sở dĩ tôi *đã tìm được* vì chúng *không* xuất xứ từ tôi, tiếng chúng yếu ớt như những tiếng vọng bị tản ra của một tiếng gọi xa xôi.

N.N: Điều đó cho phép rút ra kết luận rằng ông không đặt nền móng phân biệt sự thể hiện và hiện tượng trên mối quan hệ chủ thể - khách thể.

N.H: Chắc chắn như vậy, nếu qua đó cuộc nói chuyện của chúng ta không gặp sự mắc mớ mới hơn, bởi vì thời gian của chúng ta có hạn, ngày mai ông muốn tiếp tục đi Firenze rồi.

N.N: Tôi đã quyết định ở lại thêm một ngày, nếu ông còn cho phép được thăm ông một lần nữa.

N.H: Không có niềm vui nào lớn hơn thế. Nhưng kể cả nghĩ đến niềm vui sẽ có này thì tôi cũng cần phải trả lời ngắn gọn.

N.N: Ông có quan hệ như thế nào với tư duy của những người Hy Lạp?

N.H: Nhiệm vụ của chúng ta hôm nay là phải tư duy bằng tiếng Hy Lạp cái điều đã nghĩ.

N.N: Để chúng ta có thể hiểu người Hy Lạp tốt hơn là họ hiểu chính bản thân mình.

N.H: Cũng chưa phải vậy, bởi vì mọi tư tưởng lớn đều hiểu mình, giữa những giới hạn dành cho nó, tư duy lớn bao giờ cũng hiểu *chính mình* hơn.

N.N: Vậy chúng ta phải suy nghĩ bằng tiếng Hy Lạp cái điều đã nghĩ nghĩa là gì?

N.H: Xét tới bản chất của sự hiện diện thì việc đó, có thể dễ dàng được soi sáng. Nếu người ta hình dung sự hiện hữu bằng sự hiện diện thì lúc đó trong sự hiện hữu việc tỏa sáng có ý nghĩa là sự mở ra. Nhưng bản thân sự tỏa sáng này như là việc xảy ra, xét trong mọi phương diện, lại chưa có nội dung. Chúng ta gọi sự suy ngẫm điều chưa suy nghĩ bằng tiếng Hy Lạp là sự mở ra ở tâm nguyên thủy nhất cái chưa nghĩ, là cái nhìn thoáng qua vào nguồn gốc của bản chất. Cái nhìn chớp nhoáng này, theo cách của nó là Hy Lạp, việc để ý đến những gì được nhìn thoáng qua thì không phải Hy Lạp, những cái khác thì không thể là Hy Lạp.

N.N: Thế thì là gì?

N.H: Hình như chúng ta không được trả lời câu hỏi này. Nhưng cũng không thể giúp chúng ta nếu nói rằng chúng ta phải nhìn chớp nhoáng cái hiện diện trong nguồn gốc cơ bản của cái hiện hữu.

N.N: Nếu việc đó thành công thì ông nghĩ cái hiện diện bằng tiếng Hy Lạp và đồng thời không nghĩ bằng tiếng Hy Lạp. Ông nói rằng - chí ít xét về mặt nội dung - mỗi quan hệ chủ thể khách thể sẽ nằm sau chúng ta, nếu tư duy đến được với cái mà giờ đây gọi là kinh nghiệm, trong đó, chúng ta có thể nói, cái hiện diện xuất hiện?

N.H: Hầu như không thể. Nhưng ông đã chạm tới điều cơ bản. Bởi vì trong nguồn gốc của cái hiện diện có cái đè nặng lên con người, trong đó tính chất hai mặt của cái đang có và sự hiện hữu ẩn chứa.

N.N: Tính chất hai mặt bản tính là bí ẩn nhưng luôn luôn mang thông điệp đến cho con người.

N.H: Con người, nếu là con người, vẫn lắng nghe thông điệp đó.

N.N: Việc này diễn ra kể cả khi con người không chú ý đến thông điệp đó.

N.H: Nó được thích ứng để nghe thông điệp.

N.N: Vừa rồi ông đã gọi điều đó là: con người trong mối liên quan.

N.H: Và tên gọi sự liên quan là chú giải, bởi vì nó mang lại tin tức của thông điệp.

N.N: Thông điệp muốn con người phải trả lời nó...

N.H: ... và phải thuộc về nó, nghe nó như là con người.

N.N: Ông gọi cái đó là "*hữu thể*" nếu ông cho phép dùng từ "*hữu thể*".

N.H: Con người là sứ giả của cái thông điệp mà sự mở ra của tính chất hai mặt tin cậy nó.

N.N: Ở mức độ hiểu được những điều ông nói, tôi nghĩ mình cảm thấy có sự gần gũi sâu sắc giữa những điều đó và tư duy của chúng tôi. Bởi vì con đường tư duy của ông và ngôn ngữ của nó khác với của chúng tôi.

N.H: Điều ông nói làm tôi bối rối đến mức chỉ tiếp tục nói chuyện thì tôi mới làm chủ được sự xúc động của mình. Nhưng có một câu hỏi *duy nhất* tôi không thể bỏ qua.

N.N: Câu hỏi nào vậy?

N.H: Hỏi ở chỗ mà ông cảm thấy có sự gần gũi xuất hiện.

N.N: Thế thì câu hỏi của ông dẫn đi rất xa.

N.H: Xa đến mức nào?

N.N: Xa là cái không giới hạn, nó ở trong *Ku* mà đối với chúng tôi nghĩa là sự trống rỗng của bầu trời.

N.H: Như vậy, như là sứ giả của cái thông điệp đòi hỏi mở ra tính hai mặt, con người, thông qua đó là kẻ tuần tra cái biên giới không giới hạn.

N.N: Trên con đường đó con người tìm cái bí ẩn của sự giới hạn...

N.H: ... là cái không ẩn giấu ở đâu khác, mà ngay trong tiếng gọi đưa đến sức nặng thực chất của nó.

N.N: Cái mà giờ đây chúng ta nói, - ông thứ lỗi vì tôi nói số nhiều - nó không còn có thể bàn đến theo hình ảnh của ngôn ngữ siêu hình. Chính vì thế mà ông đã thể nghiệm trong nhan đề *sự thể hiện*

và *hiện tượng* của bài giảng dấu hiệu bãi bỏ hình ảnh của ngôn ngữ siêu hình.

N.H: Toàn bộ bài giảng chỉ là tín hiệu. Tôi đã đi đến cùng theo dấu vết đã phai mờ, nhưng tôi đã đi theo. Cái dấu vết đó là sự hứa hẹn không rõ ràng, nó đã đưa đến tin tức về sự giải phóng, nơi thì mơ hồ và nhầm lẫn, nơi thì đột ngột, như một cái nhìn ra chớp nhoáng, và sau đó một thời gian dài là sự chống lại mọi thử nghiệm muốn nói ra.

N.N: Sau đó cũng thế, trong *Hữu thể và thời gian* ông cũng rất do dự khi bàn đến ngôn ngữ.

N.H: Có lẽ sau cuộc nói chuyện của chúng ta ông nên đọc kĩ hơn phần 34 của cuốn *Hữu thể và thời gian*.

N.N: Tôi đã đọc nhiều lần, và lần nào cũng rất tiếc rằng nó ngắn quá. Nhưng bây giờ thì tôi cảm nhận tốt hơn tầm quan trọng của sự liên kết giữa ngôn ngữ và chú giải học.

N.H: Tầm quan trọng chuyển vào đâu?

N.N: Vào một sự biến dạng của tư duy mà không diễn ra như là sự đổi hướng, và không bắt nguồn từ những kết quả nghiên cứu triết học.

N.H: Sự thay đổi diễn ra như là một sự lang thang.

N.N: ... mà trong quá trình đó một vị trí này vì một vị trí khác sẽ bị bỏ rơi...

N.H: ... đến với nơi mà sự lí giải là điểm xuất phát.

N.N: Một trong những nơi đó là sự siêu hình.

N.H: Còn nơi khác? Cái nơi khác đó chúng ta không gọi tên.

N.N: Trong khi đó ngày càng có vẻ bí ẩn hơn đối với tôi việc tại sao bá tước Guki lại hi vọng với sự lựa chọn con đường tư duy của ông thì nó giúp được cho những thử nghiệm mỹ học của mình. Bởi vì con đường của ông cùng với siêu hình học đã bỏ lại phía sau nó cả mỹ học.

N.H: Nhưng mà chỉ bây giờ bản chất của mỹ học mới trở nên có thể hình dung và khoanh vùng.

N.N: Có lẽ triển vọng đó đã quyến rũ bá tước Guki. Bởi vì ông ấy là người quá thận trọng và giàu có ý tưởng, không thể để cho học thuyết bị loại bỏ.

N.H: Ông ấy đã sử dụng tên gọi "*mỹ học*" của châu Âu, có điều ông ấy nghĩ và tìm kiếm cái khác...

N.N: ... *iki* là một từ mà cho đến bây giờ tôi vẫn chưa dám dịch.

N.H: Nhưng có lẽ giờ đây ông đã có thể viết cái mà từ này thông báo về phía chúng ta một cách bí ẩn là cái gì.

N.N: Để sau khi ông đã làm sáng tỏ bản chất của mỹ học.

N.H: Việc đó đã xảy ra trong quá trình chúng ta trò chuyện, nhất là ở nơi mà chúng ta không nói riêng về nó.

N.N: Ông nghĩ đến việc phân tích mối quan hệ chủ thể - khách thể.

N.H: Tôi có thể nghĩ cái gì khác được? Mỹ học - hay chúng ta nói thế này: thông qua ấn tượng và trong phạm vi chuẩn mực của nó, tác phẩm nghệ thuật sẽ là đối tượng của cảm xúc và trí

tưởng tượng. Chỉ ở nơi mà tác phẩm đã trở thành đối tượng, ở đó nó có thể dùng để triển lãm và dành cho viện bảo tàng.

N.N: ... đồng thời có thể đánh giá và đề cao.

N.H: Chất lượng nghệ thuật, đối với kinh nghiệm nghệ thuật hiện đại thời kì mới, trở thành yếu tố hàng đầu.

N.N: Chúng ta nói điều đó đối với cả ngành kinh doanh nghệ thuật.

N.H: Nhưng cái quyết định nghệ thuật lại xảy ra tùy thuộc vào tính chất sáng tạo và yếu tố nghệ nghiệp.

N.N: Nghệ thuật có được là nhờ nghệ sĩ, hay là ngược lại? Bởi vì những bài phát biểu liên quan đến nghệ sĩ luôn luôn nói về ưu thế của người nghệ sĩ...

N.H: ... về ưu thế của chủ thể, cái luôn luôn tồn tại liên quan đến tác phẩm như là khách thể của nó.

N.N: Tất cả những gì là mỹ học, đều thuộc về những giới hạn này.

N.H: Cái giới hạn này bao quát đến mức mọi kinh nghiệm hoàn toàn khác liên quan đến nghệ thuật và bản chất của nghệ thuật đều được nó thấu tóm.

N.N: Nó có khả năng bao quát, nhưng không bao giờ có khả năng biến tất cả thành của mình, chính vì thế bây giờ tôi càng lo ngại hơn bao giờ hết rằng tất cả sự giải thích về *iki* sẽ rơi vào phạm vi của những hình dung mỹ học.

N.H: Nó sẽ là câu chuyện về một sự thể nghiệm.

N.N: *Iki* là sự thích thú dễ chịu.

N.H: Theo như cách ông nói điều đó thì chúng ta đã đến với mỹ học. Ông hãy nghĩ tới bài viết "*Sự dễ chịu và phẩm giá*" của Schiller. Bài này cũng như sau nó là bài "*Những lá thư viết về giáo dục thẩm mỹ của con người*" đều là những sự khởi đầu trong cuộc đối thoại với mỹ học Kant.

N.N: Nếu tôi nhớ không sai thì cả hai bài viết đó đều trở thành một trong những kích thích tổ cơ bản của mỹ học Hegel.

N.H: Vì thế sẽ là mù quáng, nếu với vài ba nhận xét, chúng ta đã tự huyễn hoặc rằng mình đã làm chủ bản chất của mỹ học.

N.N: Nhưng tôi gần như có thể thử nghiệm việc nâng chữ *iki* được dịch như là sự dễ chịu từ phạm vi mỹ học, nghĩa là từ mối quan hệ chủ thể - khách thể. Tôi không hiểu sự dễ chịu như là sức hấp dẫn...

N.H: ... tức là nó không thuộc phạm vi của sự hấp dẫn, các ấn tượng,... mà là...

N.N: ... thuộc về hướng ngược lại. Mặc dù tôi biết rằng với điều đó tôi vẫn còn gặp rắc rối trong phạm vi mỹ học.

N.H: Duy trì sự thận trọng, ông có thể giải thích được rồi.

N.N: *Iki* là sự cuốn hút vào miền yên tĩnh...

N.H: Ông hiểu sự cuốn hút theo đúng từ, tức là cuốn hút từ đâu đấy, cuốn hút theo cái gì, ấy là vào sự yên tĩnh.

N.H: Sự cuốn hút theo cách thông báo nhẹ nhàng, đây đó.

N.N: Nhưng sự thông báo là thông điệp của sự ẩn giấu phát sáng.

N.H: Như vậy thì nguồn gốc của mọi cái hiện hữu là sự dễ chịu được hiểu trong ý nghĩa của sự cuốn hút bình yên trong sáng.

N.N: Vì ông nghe tôi, nói đúng hơn là ông nghe những điều tôi cảm thấy mà tôi đã nói ra, trong tôi sống lại niềm tin rằng mình cần phải bỏ thói do dự và phải trả lời câu hỏi của ông.

N.H: Ông nghĩ đến câu hỏi rằng trong ngôn ngữ các ông, từ nào nói lên cái mà những người châu Âu chúng tôi gọi là *ngôn ngữ*.

N.N: Cho đến lúc này tôi vẫn ngại nói ra từ này, do tôi đã đầu hàng việc dịch nó, và trong phạm vi ý tưởng của các khái niệm thì từ trong ngôn ngữ chúng tôi chỉ có vẻ như chữ tượng hình. Bởi vì khoa học và triết học châu Âu chỉ cố gắng thông qua các khái niệm để tiếp cận với bản chất của ngôn ngữ.

N.H: Từ *ngôn ngữ* trong tiếng Nhật đọc nghe như thế nào?

N.N: (Sau khi do dự hồi lâu) tên nó là *koto ba*.

N.H: Cái tên đó nói gì?

N.N: *Ba* nghĩa là những cái lá, đặc biệt nghĩa là những cánh hoa. Ông hãy nghĩ đến hoa anh đào và hoa mận.

N.H: Thế còn *koto* nói gì?

N.N: Trả lời câu hỏi đó là khó nhất. Nhưng việc giải thích từ *iki* đã làm cho thử nghiệm này dễ dàng hơn: *Koto* là sự cuốn hút trong sáng lên tiếng vào miền yên tĩnh. *Koto* đồng thời là sự cuốn hút của mọi thời mà trong giây lát không thể lặp lại, nó rục rở một mình trong cái toàn vẹn của sự dễ chịu.

N.H: Theo đó thì *koto* là sự kiện của thông điệp sự dễ chịu.

N.N: Ông gọi rất đúng, có điều từ *dễ chịu* đối với những ý tưởng hiện nay có thể dễ dàng bị làm cho nhầm lẫn...

N.H: ... nó có thể làm cho nhầm đường vào vùng các ấn tượng...

N.N: ... mà sự biểu hiện lại là con đường tự do cần cho chúng. Đối với tôi, thích hợp nhất có lẽ là từ *kharisz* trong tiếng Hy Lạp mà tôi đã gặp ở thành ngữ đẹp ông đã trích dẫn Sophocle trong bài giảng nhan đề... *con người sống một cách thi sĩ...*, và ông đã dịch từ đó là "*duyên dáng*".

N.H: Nhân đó còn có cái khác nữa đã được nói đến nhưng trong khuôn khổ của bài giảng tôi đã không thể nói rộng ra. Chữ *kharisz* ở đó người ta gọi là *tiktousza*, tức là người sáng tạo. Từ thơ trong tiếng Đức là *dichten*, chữ *tihton* cũng có nghĩa đó. Trong cái mà Sophocle nói thì đối với chúng ta, sự duyên dáng là thi ca, là cội nguồn thông điệp của tính chất hai mặt mở ra.

N.N: Tôi cần phải có nhiều thời gian như là cuộc nói

chuyện này cần đến để tôi suy nghĩ bằng những gì ông chỉ bảo. Nhưng tôi đã nhận thấy *một điều gì đó*: Ông đã góp phần giúp tôi nói một cách rõ ràng hơn cho ông rằng là *koto* là gì.

N.H: Việc đó có vẻ như không thể tránh khỏi để tôi, cho dù chỉ trong một chừng mực nhất định, cũng có khả năng suy nghĩ với ông về từ *ngôn ngữ* trong tiếng Nhật của các ông *koto ba*.

N.N: Chắc chắn ông nhớ trong cuộc nói chuyện của chúng ta, khi mà tôi gọi những từ tiếng Nhật *iro* và *ku* phù hợp với sự khác biệt của *aiszthétôn* và *noétôn*. *Iro* nhiều hơn cả nghĩa chỉ màu sắc và mọi loại có thể nhận biết được bằng cảm giác. *Ku* là sự mở, là sự trống rỗng của trời, nó nhiều hơn cả sự siêu nghiệm.

N.H: Cái *nhiều hơn* này ông chưa nói được là gồm có gì.

N.N: Bây giờ thì tôi đã biết được sự thông báo ẩn chứa trong cả hai từ.

N.H: Chúng thông báo đi đâu?

N.N: Đến nơi mà từ nơi đó phát sinh và xảy ra mâu thuẫn của hai từ.

N.H: Đó là gì?

N.N: *Koto*: sự xảy ra thông điệp tạo nên cái duyên dáng.

N.H: *Koto* là cái xảy ra được duy trì.

N.N: ... của cái có nhu cầu sự che chở của người làm cho tăng lên và nảy nở.

N.H: Vậy *koto ba* nói lên cái gì như là cái tên của ngôn ngữ.

N.N: Nghe từ này thì đó là sự đồng đúc của những cánh hoa của ngôn ngữ, được nảy sinh từ *koto*.

N.H: Đó là một từ kì lạ và bởi thế không thể nào nghĩ ra. Nó gọi tên cái khác so với cái mà những tên gọi đã quen thuộc đưa đến cho ta một cách siêu hình: ngôn ngữ, *sprache*, *glossa*, *lingua*, *langue*, và *language*. Đã từ lâu tôi chỉ sử dụng từ *ngôn ngữ* khi cần thiết, nếu tôi suy ngẫm trên bản chất của nó.

N.N: Nhưng ông đã tìm được từ phù hợp hơn chưa?

N.H: Tôi nghĩ là mình đã tìm được, nhưng tôi muốn bảo vệ nó khỏi bị người ta sử dụng làm cái nhãn thông thường, và làm giả chúng để nói lên một khái niệm.

N.N: Ông sử dụng từ nào?

N.H: Từ nói. Từ này có nghĩa là sự nói ra, bản thân cái được nói và người muốn nói ra.

N.N: Nói, nghĩa là gì?

N.H: Nó có nghĩa như là sự giới thiệu trong ý nghĩa của sự xuất hiện và làm cho xuất hiện, có điều là theo cách thông báo.

N.N: Theo đây thì sự nói không phải là tên gọi của lời nói con người...

N.H: ... mà là của cái hiện thực mà từ đó từ *koto* *ba* của các ông thông báo: những huyền thoại...

N.N: ... mà sự thông báo của nó chỉ bây giờ, qua cuộc nói chuyện của chúng ta, nó mới trở nên gần gũi đối với tôi. Vậy là tôi đã thấy rõ hơn rằng bá tước Guki đã tìm được người dẫn đường tốt như

thế nào, khi bằng sự hướng dẫn của ông, ông ấy đã cố gắng tư duy theo chú giải học.

N.H: Nhưng ông cũng thấy rằng sự dẫn đường còn khiếm khuyết biết chừng nào, khi chỉ bằng cái nhìn chớp nhoáng vào bản chất của lời nói, nó đã bắt đầu con đường tư duy mà thực chất là đưa trở lại những thông báo của thông điệp từ những hình dung siêu hình.

N.N: Con đường dẫn đến đó dài lắm.

N.H: Không phải dài vì đến nơi xa, mà vì đi qua nơi gần.

N.N: Cái gần thì từ lâu cũng đã gần như đối với những người Nhật chúng tôi cái từ chưa từng nghĩ qua của bản chất ngôn ngữ: *koto ba*.

N.H: Những cánh hoa có từ *koto*. Cái sức mạnh của ý tưởng từ kinh nghiệm rẽ qua vùng xa lạ như khi bắt đầu nói từ này.

N.N: Chỉ có thể đi chệch hướng, nếu nó chỉ hoàn toàn tưởng tượng. Tuy nhiên ở nơi mà tư duy hiện ra như đầu nguồn, ở đó đối với tôi, nó hội tụ hơn là tách rời. Kant cũng đã cảm thấy điều tương tự mà ông đã chỉ ra.

N.H: Nhưng tư duy của chúng ta có đi bên cạnh nguồn này không?

N.N: Nếu vẫn chưa thì lúc đó ít ra nó cũng đang trên đường tới đó, và tìm con đường mòn, nơi mà - như bây giờ tôi đã nhìn thấy rõ hơn - cái từ *ngôn ngữ* tiếng Nhật đang vẫy tới.

N.H: Để chúng ta biết đón nhận sự thông báo, chúng

ta cần phải có kinh nghiệm hơn trước bản chất của ngôn ngữ.

N.N: Tôi thấy hình như sự phấn đấu theo hướng này đã theo ông hàng chục năm qua trên con đường của tư duy, trong rất nhiều lần trở đủ để ông chuẩn bị nói được điều gì đó về bản chất của ngôn ngữ.

N.H: Nhưng ông cũng biết rằng nỗ lực của một mình ông là không đủ.

N.N: Điều đó đúng vậy. Nhưng chúng ta có khả năng đạt được nó - nếu chúng ta quyết tâm hiến dâng cái chúng ta thường xuyên dần vật trong mình mà không cần chiếm giữ.

N.H: Tôi đã thử nghiệm trước điều đó trong bài giảng có nhan đề *Ngôn ngữ* mà tôi thực hiện một vài lần trong những năm gần đây.

N.N: Tôi đã đọc một bài viết về bài giảng đó, cả những ghi chép nữa.

N.H: Những ghi chép kiểu đó - như tôi đã nhắc tới - là những nguồn đáng ngờ, kể cả việc người ta chuẩn bị chu đáo nhất cũng vậy. Những ghi chép về bài giảng vừa nhắc tới cũng không thể khác sự xuyên tạc điều đã nói.

N.N: Ông hiểu thế nào sự phán xét nghiêm khắc này?

N.H: Việc đó không liên quan đến những ghi chép, nó là sự phán xét liên quan đến việc phổ biến không rõ ràng bài giảng.

N.N: Đến mức nào?

N.H: Bài giảng không nói về ngôn ngữ...

N.N: Mà là về cái gì, thưa ông?

N.H: Nếu tôi trả lời được cho ông thì đám mây mù bọc lấy con đường cũng sáng lên. Nhưng tôi không trả lời được. Nguyên nhân việc này cũng chính là cái cho đến lúc này đã ngăn cản tôi không đưa in bài giảng.

N.N: Sẽ là sự bất nhã nếu tôi cứ dò hỏi nguyên nhân. Việc ông hiểu từ *ngôn ngữ* của tiếng Nhật, và nói về thông điệp sự mở ra của tính chất hai mặt cũng như về thực chất sứ giả của con người đã giúp hình thành nên giả thiết của tôi rằng: việc cải biến vấn đề liên quan đến ngôn ngữ thành sự suy ngẫm liên quan đến bản chất của sự nói nghĩa là gì?

N.H: Ông thứ lỗi, tôi sống kiệm lời với những điều có thể dẫn tới việc lí giải bản chất của sự nói.

N.N: Để làm được việc đó, cần phải lang thang ra ngoài vi của bản chất sự nói.

N.H: Trước hết là như vậy. Nhưng bây giờ tôi đã nghĩ trước một cái gì khác. Cái khiến chúng ta dè dặt đó là việc quan tâm ngày càng nhiều tới cái không thể đựng đến đang che giấu điều bí ẩn của sự nói. Chỉ với việc soi sáng cái khác biệt giữa *nói* và *sự nói về một cái gì đó* thì chúng ta không đạt được gì nhiều.

N.N: Người Nhật Bản chúng tôi có khả năng trời cho - tôi có thể nói như vậy - để hiểu sự dè dặt của ông. Một điều bí mật chỉ là điều bí mật khi chưa ai biết *nó là* điều bí mật.

N.H: Đối với những kẻ nông nổi cũng như người thận trọng đều cần nó tỏ ra như là không hề bí mật.

N.N: Nhưng chúng tôi đang ở trong tình trạng nguy hiểm là người ta không chỉ nói quá to về điều bí mật, mà còn phạm sai lầm là chống lại sự tồn tại của nó.

N.H: Bảo vệ được nguồn gốc trong sáng của nó là việc làm khó nhất.

N.N: Nhưng có được phép vì thế, lựa chọn những con đường đơn giản nhất của sự nỗ lực và lòng can đảm - mà chúng ta không cần nói về ngôn ngữ?

N.H: Dứt khoát không được. Chúng ta cần cố gắng liên tục nói nhiều về ngôn ngữ, cho dù những cuộc nói như vậy tất nhiên không bao giờ đạt đến hình thức của một cuộc hội thảo khoa học.

N.N: ... bởi vì qua đó mà việc hỏi dễ trở nên quá cứng nhắc.

N.H: Đó sẽ là sự mất mát nhỏ nhất. Có một điều khác trầm trọng hơn: có chẳng lời nói về ngôn ngữ?

N.N: Hành động của chúng ta chứng tỏ rằng có.

N.H: Tôi sợ rằng có quá nhiều.

N.N: Vậy thì tôi không hiểu nỗi lo lắng của ông.

N.H: Việc nói về ngôn ngữ gần như làm cho ngôn ngữ trở thành đối tượng của nó một cách không tránh khỏi.

N.N: Vậy là bản chất của ngôn ngữ mất đi.

N.H: Chúng ta đến với ngôn ngữ thay vì chúng ta lắng nghe nó.

N.N: Thế thì có lời nói từ ngôn ngữ...

N.H: ... bằng cách lời nói gọi *từ* bản chất của ngôn ngữ và dẫn *đến đó*.

N.N: Làm sao mà chúng ta có khả năng đó?

N.H: Lời nói có *từ* ngôn ngữ chỉ có thể là cuộc nói chuyện.

N.N: Rõ ràng chúng ta đang vận động trong đó.

N.H: Nhưng có phải đây là cuộc nói chuyện *từ* bản chất của ngôn ngữ?

N.N: Tôi thấy hình như bây giờ chúng ta đang đi vòng. Bản chất của ngôn ngữ cần phải gọi là cuộc nói chuyện có *từ* ngôn ngữ. Làm sao có thể nắm bắt được nó mà chúng ta lại không phải tham dự trước vào việc lắng nghe ở đó cái lan ra tận bản chất của nó.

N.H: Tôi đã có lần gọi mối quan hệ đặc trưng này là vòng chú giải.

N.N: Cái vòng này trong chú giải học - tức là ở nơi mà theo sự lí giải của ông thì mối quan hệ giữa thông điệp và sứ giả được duy trì - có ở khắp nơi.

N.H: Sứ giả phải đến từ nơi có thông điệp, nhưng trước hết anh ta phải đi đến chỗ nó.

N.N: Dường như trước đây ông đã nói rằng cái vòng này là không thể tránh khỏi. Thay cho việc tránh cái mâu thuẫn thuộc về logic được nói đến, sứ giả phải đi đến tận cùng hay sao?

N.H: Rõ ràng là như vậy. Nhưng sự thừa nhận tất yếu cái vòng chú giải vẫn không có nghĩa là sự chiêm nghiệm có được bằng việc đó cũng xảy ra.

N.N: Tức là ông từ bỏ quan niệm cũ của mình?

N.H: Đúng vậy. Ở mức mà lời nói về cái vòng vẫn luôn luôn ở bề mặt.

N.N: Ông mô tả như thế nào bây giờ sự liên quan chú giải học?

N.H: Tôi kiên quyết tránh xa sự mô tả giống như tránh nói về ngôn ngữ.

N.N: Thế thì tất cả đều phụ thuộc vào sự thành công của việc đến với sự nói phù hợp có từ ngôn ngữ.

N.H: Sự phù hợp có được trong việc nói như thế chỉ có thể là cuộc nói chuyện.

N.N: Nhưng rõ ràng chỉ là cuộc nói chuyện hoàn toàn đặc trưng.

N.H: Một cuộc nói chuyện mà cái riêng của nó làm bản chất của việc nói.

N.N: Thế thì chúng ta không còn có thể gọi mọi lời nói với nhau là cuộc nói chuyện được nữa...

N.H: ... nếu từ nay chúng ta nghe cái tên gọi này như là để gọi sự tập hợp dành cho bản chất của ngôn ngữ.

N.N: Trong ý nghĩa này thì những cuộc đối thoại của Platon không phải là những cuộc nói chuyện hay sao?

N.H: Tôi xin để ngỏ câu hỏi và chỉ nói rằng thực chất của một cuộc nói chuyện được xác định từ nơi mà những người nói bị bắt chuyện.

N.N: Ở nơi mà bản chất của ngôn ngữ là sự nói bắt chuyện con người. Ở đấy điều đó mang lại cuộc nói chuyện thực sự...

N.H: ... cuộc nói chuyện không nói về ngôn ngữ, mà là

nói *từ trong nó*, thích ứng từ bản chất của ngôn ngữ.

N.N: Trong khi trở thành ý nghĩa lệ thuộc thì cuộc nói chuyện được mô tả, có trước mặt chúng ta hay như là cái được nói đến, đã vang lên từ lâu.

N.H: Chắc chắn như vậy, bởi vì tất cả đều tùy thuộc vào việc cuộc nói chuyện thực sự này - cho dù là viết ra hay nói, hoặc không - có liên tục còn lại trong tương lai không?

N.N: Diễn biến của một cuộc nói chuyện như thế này cần phải có tính chất riêng, theo đó nó cần phải lắng nghe hơn là kể lại.

N.H: Trước hết nghe về sự lắng nghe...

N.N: ... bởi vì nói và viết về sự im lặng sẽ dẫn đến sự huyền thuyên nhằm nhí nhát.

N.H: Ai có khả năng chỉ lắng nghe về sự lắng nghe một cách đơn giản?

N.N: Việc này cần phải trở thành sự nói thực sự...

N.H: ... và làm sự mở đầu không ngừng của cuộc nói chuyện thực sự *từ* ngôn ngữ.

N.N: Phải chăng chúng ta đang thử làm cái không thể được?

N.H: Tất nhiên thôi; chừng nào đối với con người cái phương thức đưa tin không rõ ràng mà thông điệp lại cần đến nó, cái thông điệp tin cậy giao cho con người mở ra tính hai mặt của nó.

N.N: Việc đó đối với tôi xem ra có vẻ khó hơn, đến mức không thể so sánh được với sự phân tích bản chất của *iki*.

- N.H: Đúng vậy. Bởi vì cái gì đó cần phải xảy ra để thông qua nó sự rộng rãi xuất hiện và soi sáng cho việc đưa tin, trong đó bản chất của sự nói nổi lên.
- N.N: Cái gì đó cần phải làm trấn tĩnh được cái tương bừng của sự rộng mở đưa nó vào mối liên kết của sự nói.
- N.H: Mối quan hệ bí ẩn giữa thông điệp và sự đưa tin tác động đến tất cả bằng trò chơi của nó.
- N.N: Có một nhà thơ vô danh Nhật Bản xa xưa đã hát về sự tỏa hương vào nhau trên cùng một cành giữ hoa anh đào và hoa mận.
- N.H: Tôi cũng nghĩ như thế về bản chất giữa sự rộng mở và sự yên tĩnh trong cùng một sự kiện đưa tin về việc mở ra của tính chất hai mặt.
- N.N: Thế nhưng ai là người có khả năng trong số những người hôm nay nghe được sự vang lên của bản chất ngôn ngữ trong cái mà từ *koto ba* của chúng tôi gọi tên: đó là những cánh hoa có được từ thông điệp của sự duyên dáng sáng tạo.
- N.H: Ai là người có khả năng tìm được sự minh bạch có thể dùng của bản chất ngôn ngữ.
- N.N: Ông sẽ không tìm được chừng nào ông muốn có được sự chỉ đường trong dung mạo của các luận cứ và lời đầu đề.
- N.H: Nhưng một số cái có thể đưa vào sự mở đầu của sự đưa tin, nếu chúng cho thấy sẵn sàng cho cuộc nói chuyện có từ ngôn ngữ.
- N.N: Tôi cảm thấy hình như thay cho lời nói về ngôn

ngũ giờ đây chúng ta cũng đã thể nghiệm một vài bước đi trên con đường tin vào bản chất của sự nói.

N.H: Và bản chất của việc đó nói *vâng*. Chúng ta hãy mừng nếu không chỉ có *vẻ như vậy*, mà còn *đúng như vậy*.

N.N: Cái gì xảy ra, nếu đúng như vậy?

N.H: Lúc đó phải từ biệt với tất cả *cái đang có*.

N.N: Nhưng ông không nghĩ sự từ biệt như là sự thất bại và phủ nhận chứ?

N.H: Dứt khoát không phải.

N.N: Vậy thì là cái gì?

N.H: Là cái sẽ đến *đã có*?

N.N: Nhưng quá khứ là cái đã trôi qua, đã trôi qua thì làm thế nào để đến?

N.H: Cái đã trôi qua khác với cái đã có.

N.N: Chúng ta nghĩ như thế nào việc đó?

N.H: Sự tập hợp cái còn lại.

N.N: ... cái còn lại - như cách đây không lâu ông đã nói - như là sự ấn định thời gian...

N.H: ... và cái đó giống như là thông điệp...

N.N: ... nói *gọi* chúng ta là người đưa tin.

MỤC LỤC

• <i>Trên đường đến với Heidegger</i>	<i>Quang Chiến</i>	5
Siêu hình học là gì?	<i>Trần Công Tiến</i> dịch	19
Thư về nhân bản chủ nghĩa	<i>Trần Xuân Kiêm</i> dịch	89
Triết lý là gì?	<i>Phạm Công Thiện</i> dịch	189
Trên đường đến với ngôn ngữ	<i>Trương Đăng Dung</i> dịch	223

Chịu trách nhiệm xuất bản:

Giám đốc ĐINH NGỌC BẢO

Tổng biên tập LÊ A

Biên tập nội dung:

LÊ NGUYỄN CẦN - TRẦN MAI LAN

Trình bày: THẢO CHI

Vẽ bìa: DÔNG TÂY

Sửa bản in: NGUYỄN HỒNG VÂN

MARTIN HEIDEGGER

Tác phẩm triết học

In 1000 cuốn, khổ 13 x 19cm, tại Xí nghiệp In ACS Hải Phòng.

Giấy phép xuất bản số 1242/XB-QLXB ký ngày 24/10/2002.

In xong và nộp lưu chiểu quý I/2004

Tìm đọc:



TỦ SÁCH TRIẾT HỌC ĐÔNG TÂY
(TRUNG TÂM VĂN HÓA NGÔN NGỮ ĐÔNG TÂY)

● **ARISTOTE.**

Tác phẩm triết học (Đạo đức học của Nicomache, Nghệ thuật thơ ca).

● **Phridrich Nitơ.**

DI KIỆT HÙNG (chủ biên)

● **Uyliam Giêmơ.**

DI KIỆT HÙNG (chủ biên)

● **MARTIN HEIDEGGER.**

Tác phẩm triết học (Siêu hình học là gì, Thư về nhân bản chủ nghĩa, Triết học là gì, Trên đường đến với ngôn ngữ)

● **NGUYỄN HÙNG HẬU.**

Triết lý trong văn hóa Phương Đông.

tác phẩm triết học



29.000 VNĐ

PHÁT HÀNH TẠI



NHÀ SÁCH ĐÔNG TÂY

32 Bà Triệu - Hà Nội. ĐT: 9348484 - Fax: 8251374
466 Nguyễn Chí Thanh - Hà Nội. ĐT: 7733041

Giá: 29.000đ