





Photo DONG DUC THANH

Table of Contents

[Tiểu sử tự thuật](#)
[Chủ nghĩa Marx và hiện tượng học](#)
[Học thuyết Saussure](#)
[“Hạt nhân duy lý” trong triết học Hegel](#)
[Nội dung xã hội và hình thức tự do](#)
[Nỗ lực phát triển tự do dân chủ](#)
[Nội dung xã hội “Truyện Kiều”](#)
[Nguồn gốc ý thức trong cuộc tiến hóa của hệ thần kinh](#)
[Lực lượng sản xuất và quan hệ sản xuất trong cuộc khủng hoảng của xã hội phong kiến Việt Nam](#)
[Tìm hiểu giá trị văn chương cũ](#)
[Bài “Hịch tướng sĩ” của Trần Hưng Đạo và xã hội Việt Nam trong thời kỳ thịnh của chế độ phong kiến](#)
[Cái gọi là “Tấm biển chỉ đường của trí tuệ” đi ngược với tư duy biện chứng của lý trí](#)
[Về quan điểm triết học của sự đổi mới, của sự cải tổ có tính cách mạng](#)

Chia sẻ ebook : <http://downloadsachmienphi.com/>
Tham gia cộng đồng chia sẻ sách : Fanpage : <https://www.facebook.com/downloadsachfree>
Cộng đồng Google : <http://bit.ly/downloadsach>

Tiểu sử tự thuật

TIỂU SỬ TRẦN ĐỨC THẢO

Trần Đức Thảo sinh ngày **26/9/1917**.

Từ 1923 – 1935
Tôi học tại trường trung học Pháp tại Hà Nội
1935 – 1936
Là sinh viên năm I trường Luật ở Hà Nội
1936
Tới Paris chuẩn bị dự thi vào Trường Sư phạm phố d’Ulm
1936 – 1939
Học tại Trường Louis – le Grand và Henri IV

1939

Nhập học Trường Sư phạm phố d'Ulm

1939 – 1943

Học cử nhân triết học (tốt nghiệp cử nhân triết học)

1940

Lánh nạn tại Bagnères de Bigorre

09/1940 đến 03/1941

Lánh nạn ở khoa Văn trường Clermont Ferrand, tại đây cũng có trường Strasbourg đến so tán. Ở đó tôi gặp Jean Cavaillès và được ông đưa vào đọc Triết học Husserl

03/1941 đến 9/1944

Nội trú tại Trường Sư phạm phố d'Ulm

1941-1942

Nhận bằng Cử nhân với đề tài “Phương pháp hiện tượng học của Husserl”

1942-1943

Học và lấy bằng Thạc sĩ triết học

1943-1944

Nghiên cứu sinh tại Trường Sư phạm phố d'Ulm để thực hiện

luận án Tiến sĩ quốc gia (Doctorat d'Etat) với đề tài “Phương pháp hiện tượng học của Husserl”

Đầu năm 1944

Tới Bỉ, nghiên cứu tại cơ quan lưu trữ Husserl ở Louvain. Edmund Husserl mất năm 1937 tại Đức sau khi đã bị bọn phát xít gạch tên tại trường đại học. Bà Husserl đã phải lánh nạn ở Bỉ, tại đó trường đại học Louvain đã thành lập một khu đặc biệt với tên *Lưu trữ Husserl* (Archives Husserl) với mục đích thu thập tài liệu là những bản viết tay của Husserl.

Những nghiên cứu tôi thực hiện ở đây vào đầu năm 1944 cho phép tôi khẳng định những gì đã được dự đoán trong luận án tốt nghiệp: đó là ngược lại với những giải thích thông thường đã giới thiệu thuyết Hiện tượng học Husserl là một học thuyết về những bản thể vĩnh hằng, những phân tích của Husserl hướng tới triết học về thời gian, về con người lịch sử và về lịch sử thế giới. Ông nói: “Cái *vĩnh hằng* là một thời gian tuyệt đối, chính bản thân nó chỉ là một phương thức của thời gian”.

Từ đó tôi đã đi đến *Hiện tượng học của trí tuệ* của Hegel mà tôi đã bình luận trong bài báo đăng trên tạp chí *Temps Modernes* (tháng 9 năm 1948).

Từ tháng **10 năm 1936** đến tháng **9 năm 1944**: Là sinh viên nhận học bổng của Bộ thuộc địa.

Từ tháng 10/1944 đến tháng 9/1946: là nhà nghiên cứu của Trung tâm Quốc gia nghiên cứu khoa học (Centre National de Recherches Scientifiques CNRS).

Từ tháng 12 năm 1944: là Báo cáo viên chính trị tại Đại hội những người Đông Dương ở Avignon, tại đây tôi đã trình bày một cương lĩnh thiết lập nền dân chủ ở Đông Dương.

Tôi đã được chọn để viết báo cáo chính trị, vì mọi người đều biết tôi chưa từng có bất kỳ một quan hệ nào với những người đảng viên quốc xã. Sau giải phóng đó là điều kiện đầu tiên để có quyền được nói về chính trị. Đại hội diễn ra tại phòng lễ hội của toà Thị chính Avignon và ông thị trưởng là đảng viên Đảng Cộng Sản.

Tôi đã được bầu là Ủy viên của Tổng Liên đoàn người Đông Dương ở Pháp và phụ trách nghiên cứu những vấn đề chính trị.

Đầu năm 1945 với tư cách uỷ viên Tổng Liên đoàn người Đông Dương, tôi đã có một cuộc tiếp kiến với ngài Tổng bí thư Maurice Thorez tại trụ sở của Ban Chấp hành Trung ương Đảng Cộng Sản Pháp. Chúng tôi đã thống nhất đường lối chung trong cuộc đấu tranh vì các dân tộc bị áp bức, chống lại chủ nghĩa đế quốc: cuộc đấu tranh nhằm giải phóng cho các dân tộc ấy, do những điều kiện khách quan của thế giới đương thời sẽ nhất thiết dẫn đến chủ nghĩa cộng sản. Ngài Maurice Thorez đã hứa rằng các tổ chức của Đảng Cộng sản Pháp sẽ có những giúp đỡ cụ thể dành cho các tổ chức địa phương do Tổng Liên đoàn người Đông Dương ở Pháp làm đại diện. Lời hứa này đã hoàn toàn được tôn trọng.

Tháng 9 năm 1945: Nhiều truyền đơn và hội nghị báo chí được tổ chức ủng hộ Mặt trận Việt Minh và Chính phủ của Chủ tịch Hồ Chí Minh.

Một bài báo đăng trên tờ *Le Monde* đã thuật lại cuộc họp báo của tôi, bài báo đó đã nhắc lại một câu hỏi của một nhà báo đã hỏi tôi: “Những người Đông Dương sẽ làm gì khi quân đội viễn chinh đổ bộ?”, tôi đã trả lời: “Phải nổ súng”. Vì lời đối đáp này, tôi đã phải trả giá là bị bắt giam giữ tại nhà tù Prion de la Santé từ đầu tháng 10 đến cuối tháng 12 năm 1945 (3 tháng), với lý do “xâm phạm an ninh nước Pháp trong những lãnh thổ có chủ quyền của Pháp” (Xem trong tạp chí *Les Temps Modernes*, số 5, tháng 12 năm 1946, trang 878).

Khi tôi bị giam giữ, báo *L'Humanité* đã đăng một bài đòi trả tự do cho tôi. Maurice Merleau Ponty, Tổng biên tập tạp chí *Les Temps Modernes* đã truyền đi một bản kiến nghị cùng nội dung trên tới hàng nghìn người trí thức.

Ở phố d'Ulm, đã có tình trạng chia rẽ. Những người cộng sản và những người cảm tình cộng sản (trong số đó phải kể đến những người theo trường phái hiện sinh) đã đòi trả tự do cho tôi. Điều đáng lưu ý là trong thời kỳ chiếm đóng của Đức quốc xã, nhóm của Jean-Paul Sartre đã tham gia vào cuộc kháng chiến chống chủ nghĩa phát xít và đã có mối liên hệ với những người Đảng cộng sản. Jean-Paul Sartre xuất phát trực tiếp từ triết học của Husserl và nếu có bị ảnh hưởng bởi triết học của Heidegger ông vẫn ở mức khá xa rời triết học của vị này.

Những sinh viên khác và các sinh viên nội trú trường sư phạm đã phản kháng chống lại việc

bắt giữ tôi, đơn giản là vì tinh thần dân chủ.

Còn một số nào đó thì do dự, vì sự gắn bó của họ với tổ chức Liên hiệp Pháp (L'Union Francaise). Nhóm khác là những người tán thành ý kiến của Bộ Thuộc địa. Những chia rẽ này đã ngăn cản việc thực hiện bản kháng nghị tập thể do một chi bộ cộng sản tiến hành.

Trên thực tế, tôi vẫn ở ký túc xá của Trường sư phạm phố d'Ulm từ khi trở về từ Clermont Ferrand (tháng 3 năm 1941) cho tới khi giải phóng Paris. Nơi này không bao dung cho chủ nghĩa phát xít. Những học sinh cảm tình với Đảng Quốc Xã hầu như đã bị trục xuất khỏi ký túc xá, họ là những người ngoại trú, và thực tế hầu như họ chưa bao giờ đến trường.

Tôi đã là chuyên gia nghiên cứu về Husserl - người đã bị xoá tên khỏi trường đại học của Đức ngay khi những người phát xít lên nắm chính quyền. Tôi đã được ông Jean Cavaillès - người đã tham gia vào cuộc kháng chiến ngay từ buổi đầu bị Đức Quốc xã chiếm đóng, dẫn dắt đến với thuyết Hiện tượng học Husserl.

Vào đầu **tháng 10 năm 1945**, Toà án quân sự đã bắt giữ 50 người Đông Dương ở Paris. Một số tờ báo đã viết rằng những người này đã hợp tác với những người cầm quyền Đức và Nhật. Thực tế, Toà án đã không tìm được bất cứ một bằng chứng nào chứng tỏ điều đó và những tờ báo vu khống đã bị kiện vì nói sai sự thật. Toà án đã khép tội cho những người này là đã đe dọa đến an ninh nước Pháp trong những lãnh thổ có chủ quyền của Pháp (Xem Tạp chí *Les Temps Modernes*, số 5, tháng 12 năm 1946, tr. 878).

Tổng liên đoàn những người Đông Dương đã đệ đơn kiện lời vu khống của báo chí cho rằng tôi có quan hệ với những người đảng viên Quốc xã. Ngay lập tức những tờ báo này ngừng vu khống và nhận thấy rằng những lời vu cáo đó là vô căn cứ.

Bài báo “Về Đông Dương” của tôi được đăng Tạp chí *Les Temps Modernes*, số 5, đã được viết trong thời gian bị giam giữ một mình tại nhà tù Prison de la Santé.

Tôi đã sử dụng thời gian rảnh rỗi này để kiểm tra lại nhận thức của mình về Hiện tượng học. Nhưng hoàn cảnh khách quan mà tôi đang lâm vào, cùng với sự đối kháng mạnh mẽ giữa dân tộc thuộc địa và chủ nghĩa tư bản đế quốc, đã hướng tôi tới con đường của chủ nghĩa Mác-Lênin. Kết quả của sự định hướng này là tác phẩm *Hiện tượng học và chủ nghĩa duy vật biện chứng* (năm 1951).

Cuối 1946 (hay đầu 1947), bài báo đăng trên Tạp chí *Les Temps Modernes* đã kích những vu khống chống lại Mặt trận Việt Minh và Đảng Cộng sản Đông Dương của người theo phái Trotsky Claude Lefort.

1947: Bài đăng trên Tạp chí *La Pensée* (Tư tưởng) đã kích sự xâm lược thuộc địa với Việt Nam.

1947: Bài đăng trong *Revue de métaphysique et de morale* về triết học Macxit, về lịch sử, tôi đã tán thành những nguyên tắc của chủ nghĩa duy vật lịch sử.

1947 – 1948: Tổ chức một loạt hội thảo dành cho sinh viên Trường sư phạm Sèvres về Hiện tượng học của Husserl, Kant và Hegel.

Tháng 9 năm 1948: bài báo đăng trên tạp chí *Les Temps Mordernes*, số 36 về Hiện tượng học của Tinh thần và nội dung hiện thực của nó”. Nhân dịp xuất bản giáo trình của Alexandrre Kojève về thuyết Hiện tượng học của tinh thần của Hegel. Giáo trình này được giảng dạy trước chiến tranh, trong số người nghe có Jean-Paul Sartre, J. Hyppolite, M. Merleau-Ponty, R. Aron,... điều này đã gây ảnh hưởng lớn tới triết học Pháp. Vì M. Merleau – Ponty đã đề nghị tôi viết tường thuật về vấn đề này cho Tạp chí Les Temps Modernes, nhân dịp này tôi tìm hiểu kỹ hơn về Hegel. Và tôi đã đi đến kết luận rằng chỉ phương pháp duy vật biện chứng mới cho phép tìm hiểu được nội dung hiện thực, và ý nghĩa đích thực của Thuyết Hiện tượng học của Hegel.

Bài báo của tôi, được định hướng chống lại cách giải thích mang tính hiện sinh về Hegel do Kojève thực hiện, đồng thời bài báo đó cho phép tôi tự giải thoát khỏi quan điểm duy tâm của Husserl. Nó chính là cây cầu giúp tôi đi từ Hiện tượng học Hegel đến với chủ nghĩa duy vật biện chứng.

Cuối năm 1948 đầu năm 1949: Tôi đã ký vào bản tuyên ngôn của các nhà trí thức (công bố trên báo *L'Humanité*, nhật báo của Đảng Cộng sản Pháp) phản kháng lại những đàn áp do Tito tiến hành đối với người Nam Tư.

Cuối năm 1949 đầu năm 1950: Năm buổi trao đổi có ghi tốc ký với Jean-Paul Sartre về chủ nghĩa Mác và chủ nghĩa hiện sinh. Sartre mời tôi đến đối thoại, vì ông định chứng minh rằng chủ nghĩa hiện sinh có thể chung sống hoà bình trên phương diện học thuyết với chủ nghĩa Macxit. Bản tốc ký có mục đích để chuẩn bị một cuộc công bố chung dưới dạng đối thoại.

Jean-Paul Sartre không thấy được giá trị của chủ nghĩa Mác về mặt chính trị và về mặt lịch sử - xã hội. Ngay cả đối với triết học Mác, ông ta cũng không hiểu nó một cách nghiêm túc. Ông đề nghị một sự phân chia những vùng ảnh hưởng: Chủ nghĩa Mác chỉ có ảnh hưởng trong một chừng mực nào đó, đối với những vấn đề xã hội, còn chủ nghĩa hiện sinh mới có giá trị về mặt triết học.

Tôi cố gắng chỉ ra rằng cần phải hiểu chính xác, đúng đắn và nghiêm túc Chủ nghĩa Mác về phương diện là một triết học. Ở buổi nói chuyện thứ năm, vấn đề cơ bản của triết học, vấn đề quan hệ của ý thức với vật chất đã dẫn đến việc xem xét kỹ vốn sống trải chủ yếu.

Jean-Paul Sartre không biết được Erfahrung und Urteil, và cũng không biết về nhóm D về những cái mới lạ của Huesserl. Do đó mà cuộc nói chuyện đã kết thúc.

Vào lúc chia tay nhau, Jean-Paul Sartre đã đồng ý là không còn thắc mắc về vấn đề này nữa cả về phía người này cũng như về phía người kia. Nhưng trái với lời hứa với nhau trước đó, sau này Jean-Paul Sartre và những người thân cận của ông ta đã tung ra những lời gièm pha cho rằng: tôi chính là người phải chịu trách nhiệm cho sự thất bại của cuộc nói chuyện... Và

sau đó vì tôi đơn độc, nên tôi không có cách nào để chấm dứt những lời đồn thất thiệt này ngoài cách là gửi đơn kiện Jean-Paul Sartre, sau đó kết cục là chiến dịch lừa lọc do những môn sinh của Jean-Paul Sartre khởi xướng đã bị chấm dứt ngay lập tức.

Năm 1952, Jean-Paul Sartre đã quyết định cống hiến tích cực cho phong trào vì hoà bình. Có thể những trao đổi về quan điểm trước đây vào mùa đông năm 1949-1950 đã góp phần vào sự tiến bộ của ông ta theo hướng hợp tác với những người cộng sản.

Với tôi những cuộc đối thoại ấy đã làm dứt điểm được sự đoạn tuyệt với chủ nghĩa hiện sinh, sự đoạn tuyệt được bắt đầu bằng bài báo của tôi được viết vào tháng 9 năm 1948, chống lại lời bình luận của Kojève về vấn đề Hiện tượng học của Tinh thần (*Phénoménologie de l'Esprit*) của Hegel.

Tháng 8 năm 1951 tôi công bố cuốn “*Hiện tượng học và chủ nghĩa duy vật biện chứng*” do Nhà xuất bản Minh Tân phát hành.

Cuốn sách này đánh dấu sự chuyển biến của tôi từ Hiện tượng học đến chủ nghĩa duy vật biện chứng. Trên thực tế tôi mới chỉ đạt tới ngưỡng cửa của Chủ nghĩa Mác. Tôi đã đi đến nhận biết được chân lý của những cơ sở lý luận của học thuyết duy vật biện chứng, nhưng chưa nắm được đầy đủ những tác phẩm kinh điển của chủ nghĩa Mác-Lênin, đặc biệt là về chủ nghĩa duy vật lịch sử. Trong những phân tích ở phần 2 cuốn sách của tôi, phương pháp được coi là mác-xít đã lạc vào những điểm nhấn thất thường của hai thứ Hiện tượng học Husserl và Hiện tượng học Hegel.

Tuy nhiên, ít nhất thì những quan điểm được khẳng định rõ ràng trên bình diện triết học đủ đưa tôi quyết định trở về Việt Nam. Cần phải gắn cuộc sống với triết học, thực hiện bằng một hành động thực tế giải đáp những kết luận về mặt lý luận trong cuốn sách của mình.

Kể từ sự chấm dứt của tôi với nhóm Tạp chí *Les Temps Modernes* vào đầu những năm 1950, có những người bạn tuyệt vời đã gợi ý cho tôi một lý lẽ đúng đắn rằng không có một chút hy vọng nào vào một cuộc cách mạng ở Paris. Tôi đã đồng ý, và đã hoàn thành một cách gấp rút cuốn sách đã quảng cáo từ cuối năm 1943, ngày mà tôi đã đăng ký làm luận án Tiến sĩ quốc gia về Hiện tượng học của Husserl. Không bàn đến việc thực hiện luận án này cho Trường Sorbonne nữa, nhưng bằng mọi giá tôi phải tự giải phóng về phương diện triết học. Cuốn sách đã hoàn thành nhưng vì thiếu thời gian nên chỉ có 368 trang.

Trước khi rời Paris, tôi đã giao phó lại cho Nguyễn Văn Chỉ, người chịu trách nhiệm liên lạc với Tạp chí *Les Temps Modernes*, thay tôi tiếp tục theo dõi việc kết thúc vụ kiện Jean-Paul Sartre.

Cuối năm 1951, trở về Việt Nam, qua Prague, Maxcova, Bắc Kinh.

Năm 1952: nghiên cứu tại hai xưởng công nghiệp của Việt Bắc, báo cáo với Ban Chấp hành Trung ương, điều tra tình hình các trường học ở Việt Bắc, báo cáo với Bộ Giáo dục.

Mùa xuân năm 1953: Dịch các tác phẩm của đồng chí Trường Chinh, Văn phòng Tổng bí thư.

Mùa hè năm 1953: Tham gia vào chính huấn, thành viên của Ban Văn, Sử, Địa.

Mùa thu năm 1953 đến đầu năm 1954: Tham gia cải cách ruộng đất với vai trò là cán bộ cơ sở ở Phú Thọ.

Năm 1954: Giảng viên trường đại học Tổng hợp Hà Nội.

Năm 1954 – 1955: Giảng viên cổ sử học.

Năm 1955 – 1958: Giáo sư giảng dạy lịch sử triết học.

Năm 1956 – 1958: Chủ nhiệm khoa Sử.

Năm 1955 – 1956: Đăng nhiều bài trên Tập san Đại học Sư phạm và trên Tập san Đại học Văn khoa.

Cuối năm 1956: Đăng hai bài báo trên Tạp chí Nhân văn và Giai phẩm trong đó tôi đã so sánh nền dân chủ xã hội chủ nghĩa với nền dân chủ tư sản, chủ nghĩa nhân đạo mác-xít với chủ nghĩa nhân đạo tư sản.

Năm 1958 – 1961: Nghiên cứu những tác phẩm kinh điển của Chủ nghĩa Mác – Lênin.

Năm 1961 – 1973: Tham gia dịch các tác phẩm của Mác, Ăngghen cho Nhà xuất bản Sự thật.

Năm 1965: Đăng bài trên Tạp chí *La Pensée* với bài “Hạt nhân duy lý của phép biện chứng Hegel” (Dịch từ bài báo đăng trên Tập san Đại học Văn khoa, năm 1956).

1966: Đăng trên Tạp chí *La Pensee* bài: “Hành động giải thích chính là hình thức nguyên thủy của tính xác thực cảm tính”.

1969 – 1970: Đăng trên tạp chí *La Pensée* bài “Từ cử chỉ của ngón tay tới hình tượng điển hình” (gồm 3 phần).

1973: Công bố cuốn “Khảo cứu về nguồn gốc ngôn ngữ và nguồn gốc ý thức” do Nhà xuất bản Khoa học xã hội Paris ấn hành.

Tháng 1 và tháng 9 năm 1975: Đăng trên Tạp chí *La Nouvelle Critique* (Bình luận mới) bài: “Từ phép Hiện tượng học đến phép biện chứng duy vật của ý thức” (gồm 2 kỳ).

Tháng 5 năm 1981: Đăng trên Tạp chí *La Pensée* bài “Hành động giải thích chính là cấu tạo của tính xác thực cảm tính”.

Tháng 7 năm 1984: Đăng trên Tạp chí *La Pensée* bài “Phép biện chứng logic trong sự

hình thành của Tư bản”.

Trong hành trình của tôi, tôi đã được đưa đến Chủ nghĩa Mác qua 2 con đường:

Thứ nhất, đó là cuộc đấu tranh đòi tự do cho dân tộc dẫn đến chủ nghĩa xã hội.

Thứ hai, việc nghiên cứu triết học và lịch sử triết học đã cho tôi thấy rằng chỉ có duy nhất Chủ nghĩa Mác-Lênin mới vạch ra con đường đúng đắn để giải quyết những vấn đề cơ bản về phần lý luận khoa học.

Trong những năm sau chiến tranh, lần đầu tiên khi tôi được làm quen với những chính văn (tác phẩm nguyên bản) của Chủ nghĩa Mác, tôi rất ngạc nhiên bởi những lời nhận xét trong Tác phẩm “Tuyên ngôn của Đảng Cộng sản” về khả năng chuyển qua giai cấp vô sản của một bộ phận trí thức tư sản, trong thời kỳ khủng hoảng toàn bộ của Chủ nghĩa tư bản qua việc nghiên cứu triết học của tôi từ những vấn đề đơn thuần là trừu tượng đến việc suy xét một cách toàn diện về tính chân thực của vận động của lịch sử, của tự nhiên lý, hoá đối với cuộc sống, với xã hội và ý thức.

“Vào thời kỳ mà cuộc đấu tranh giai cấp đi đến lúc quyết định, thì quá trình tan rã bên trong tầng lớp thống trị, bên trong toàn bộ xã hội cũ mang một tính chất mạnh mẽ và triệt để đến mức một bộ phận của tầng lớp thống trị sẽ tự rời bỏ giai cấp mình và liên kết với tầng lớp, với giai cấp cách mạng, tầng lớp nắm giữ tương lai trong tay họ.

Cũng tương tự như trước đây, một bộ phận quý tộc chuyển qua giai cấp tư sản, ngày nay cũng tương tự như vậy, một bộ phận tư sản sẽ chuyển qua giai cấp vô sản, Đặc biệt hơn, một bộ phận những nhà tư tưởng tư sản với sức cố gắng làm việc của mình, họ có thể vươn lên sự am hiểu về lý luận của toàn bộ quá trình vận động của lịch sử”.

Hà Nội, ngày 01 tháng 02 năm 1984

TĐT

**CHỦ NGHĨA MARX
VÀ**

HIỆN TƯỢNG HỌC

Nguyên tác: *Marxisme et Phénoménologie*
(Revue Internationale, số 2, 1946, tr. 168-174)

Người dịch: *Phạm Trọng Luật*

Nếu «**Chủ Nghĩa Marx và Hiện Tượng Học**» là đề tài nghiên cứu suốt đời của Trần Đức Thảo, thì tiểu luận cùng tên mà chúng tôi dịch đăng hôm nay là bài đầu tiên trong chuỗi tác phẩm của tác giả về khả năng tương trợ giữa hai triết thuyết. Tuy nhiên, câu hỏi chính ở đây là: «Hiện tượng học có thể mang lại gì cho chủ nghĩa Marx?», thay vì ngược lại như ở tác phẩm nổi tiếng viết sau. Nó nói lên cái «tâm» của triết gia, khi từ hiện tượng học mà ông đã tiếp thu trên ghế đại học quay lại với chủ nghĩa Marx, không rõ đã đến với ông từ đâu và vào lúc nào [01].

Phủ nhận «chủ nghĩa cộng sản thô lậu» và «chủ nghĩa duy vật lịch sử thông tục», Trần Đức Thảo ở đây là đại biểu của thứ chủ nghĩa Marx cởi mở mà khi điểm sách ông Roland Barthes gọi là «chủ nghĩa Marx tư duy» [02]. Qua hai ví dụ rút ra từ các tác phẩm kinh điển thuộc thời «Marx trẻ», một (về nghệ thuật và thần thoại Hy Lạp) để minh họa, và một (cuộc Cải Tổ tôn giáo ở thế kỷ 16) để phê phán ngay chính Karl Marx, «Thảo trẻ» đề xướng một sự «xét lại chủ nghĩa Marx trong nội dung chính thống», thực chất là sự trở về với ý hướng nhân bản ban đầu của Marx, nhưng dựa trên những thành tựu của hiện tượng học. Theo Jean-François Lyotard [03], bài viết này đã khiến một nhà xã hội học Pháp theo chủ nghĩa Marx đương thời là Pierre Naville thấy cần phải trả lời ông trong một chương của tác phẩm «**Les Conditions de la Liberté**» (1947) [04]. Như vậy, ngoài hai cuộc tranh luận trực diện Thảo-Kojève, Thảo-Sartre, còn có một cuộc tranh luận gián tiếp Thảo-Naville. Xin trở lại vấn đề này trong một dịp khác.

Về phần kỹ thuật, ngoài những khó khăn cố hữu do sự thiếu hụt thuật ngữ, xin nói thêm đôi dòng về các đoạn trích từ tác phẩm của Karl Marx. Trần Đức Thảo sử dụng hai bản dịch Pháp ngữ của Jean Molitor và Laura Lafargue. Vì đây là các bản đã quá xưa không mấy ai có, chúng tôi xin ghi thêm trong phần chú thích các đoạn tương ứng ở ba dịch giả khác của **Editions Sociales** là Emile Bottigelli, Maurice Husson và Gilbert Badia, sau đó mới chuyển ngữ từ sự đối chiếu tất cả các bản tiếng Pháp của năm dịch giả trên, hy vọng giảm bớt được thêm nguy cơ ngộ nhận về Marx.

Được thực hiện trong mục đích giới thiệu lại một triết gia người Việt viết bằng tiếng Pháp với độc giả trong nước, bản dịch này chắc chắn còn nhiều khiếm khuyết do năng lực khiêm tốn về triết học và nghệ thuật chuyển ngữ của người dịch. Chúng tôi mong được sự tham gia của bạn đọc, hoặc chỉ giúp những vụng về sai sót, hoặc dựa trên bản này cùng nguyên bản đã công bố để dịch lại toàn bài nếu thấy cần thiết. Thay vì chỉ có một, thế hệ sau sẽ tham khảo được nhiều bản khác nhau, và có thể không chỉ trên vấn đề ngôn ngữ, bởi vì dịch triết luôn luôn cũng là diễn dịch phần nào.

Phạm Trọng Luật.

Trái với chủ nghĩa cộng sản thô lậu, khi nó chỉ hủy bỏ quyền tư hữu bằng sự san bằng phổ quát trong đó ngay cả phẩm cách con người cũng bị chối bỏ, chủ nghĩa Marx đề xuất một sự hủy bỏ tích cực, thực chất là *chiếm hữu*. Chiếm hữu ở đây không phải là lấy làm của riêng – theo nghĩa là có – mà là hưởng dụng sản phẩm do con người làm ra bằng sự nhận biết ngay chính con người trong đó. Ở xã hội «không giai cấp», nhờ sự phát triển kỹ thuật hiện đại, công thức «đòi hỏi từ mỗi người theo khả năng, phân phối cho mỗi người theo nhu cầu» sẽ tự khắc áp dụng. Những sản phẩm do xã hội tạo ra sẽ được mỗi cá nhân cảm nhận như sự vật hoá của bản

thân hần; nói cách khác, bằng sự nhận thấy chính mình trong sản phẩm, mỗi cá nhân sẽ tự hưởng thụ trong nghĩa trọn vẹn nhất của từ này đối với ý thức con người.

«Con người chiếm hữu bản thể phổ cập của hần một cách phổ quát, nghĩa là với tư cách con người tổng thể. Mỗi quan hệ mang tính người với thế giới như thấy, nghe, ngửi, nếm, sờ, nhìn, cảm nhận, suy tư, ham muốn, hành động, yêu thương, nói tóm lại, tất cả các cơ quan tạo nên cá tính hần, nếu về mặt hình thức là những cơ quan xã hội trực tiếp, thì trong quan hệ khách quan hay trong cách ứng xử đối với sự vật, là sự chiếm hữu sự vật đó, nghĩa là sự chiếm hữu thực tại người; nói cách khác, cách thức ứng xử của các cơ quan tạo nên cá tính mỗi người đối với sự vật là sự biểu thị của thực tại người. Sự biểu hiện này cũng đa tạp như những xác định và những sinh hoạt của con người, hoạt động và đau khổ trong kiếp người, bởi vì hiểu theo nghĩa nhân văn, khổ đau cũng là cách thụ hưởng riêng của con người» [05].

Đường như đoạn văn này cho ta ý nghĩa đích thực của chủ nghĩa duy vật lịch sử, đối lập với chủ nghĩa duy vật thông tục. Hiện thực chính là cái gì ta *sản xuất ra*, không phải chỉ độc trên bình diện vật chất, mà theo nghĩa tổng quát, bao gồm tất cả mọi sinh hoạt mang tính người, kể cả loại sinh hoạt gọi là «tinh thần». *«Bản nhạc hay nhất cũng không có nghĩa gì đối với đôi tai không biết thưởng thức nhạc, nó không phải là đối tượng, bởi vì đối tượng của tôi chỉ có thể là sự biểu hiện của một trong những năng lực của tôi»* [06]. Hiện thực chính là cái thế giới đầy ý nghĩa trong đó chúng ta sống, và đúng là nó chỉ có ý nghĩa bởi ngay chính cuộc sống của chúng ta: thế giới tự nhiên đã được nhân hoá bởi bao thế hệ cần lao. Ở Marx, sự đảo lộn biện chứng từ chủ nghĩa duy tâm sang duy vật vẫn giữ lại nội dung tinh thần của học thuyết Hegel. Sự đồng hoá thế giới tinh thần với cái thế giới mà chúng ta cảm nhận không làm mất đi sự phong phú của nó về ý nghĩa: vấn đề không phải là «quy giản» ý tưởng vào hiện thực, mà là vạch ra ngay trong bản thân hiện thực phần chân lý của ý tưởng.

Trong khi chủ nghĩa duy vật thông tục định nghĩa hữu thể một cách trừu tượng như vật chất thuần túy, thì ít nhất trong buổi đầu, hệ quy chiếu của chủ nghĩa duy vật lịch sử là một *kinh nghiệm toàn diện*, nơi thế giới tự phơi mở trước mắt ta đầy ý nghĩa nhân sinh, xác nhận là nó tồn tại *cho ta*, trong khi ta sống *trong lòng* nó. Đây chính là cái kinh nghiệm nguyên thủy mà Husserl muốn quay lại, khi ông lập ra trường phái hiện tượng học vào đầu thế kỷ 20, bằng cách tập hợp một nhóm triết gia trẻ quanh khẩu hiệu nổi tiếng: *«Zu den Sachen selbst»*: trở về với ngay chính sự vật! Tất nhiên, sự vật ở đây không phải là đồ vật mà ta định nghĩa bằng một hệ thống phương trình toán học; nó là tất cả những gì tồn tại đối với chúng ta, trong ngay chính cái ý nghĩa là nó tồn tại cho ta. Đòi hỏi hủy bỏ tính ưu tiên của vật chất chính là để dẫn tới ý thức về tồn tại cụ thể trong ý nghĩa trọn vẹn của tồn tại. Chán ngấy sự trừu tượng khô cứng của phê phán luận và của triết lý khoa học, thế hệ mới đã đón nhận lời kêu gọi này như giọt sương mai màu nhiệm sẽ khai mở tất cả sự phong phú của thế giới cuộc sống.

Trong thực tế, «sự chiếm hữu» được thực hiện trên bình diện cá nhân và lý thuyết bằng bước lùi lại với ý thức về cái ta hay ý thức bản ngã, nơi những ý nghĩa tiềm ẩn – «tha hoá» - của cuộc sống hồn nhiên bỗng rực sáng. Dưới hình thức hiện sinh chủ nghĩa của nó, hiện tượng học chỉ mới là hồi kèn động viên cảm thức hành động hơn là cầm nang hành động thực hiệu. Sự thiếu vắng bước chuyển tiếp từ cảm thức này sang một thực tiễn xã hội mạch lạc tổ cáo tính chất triết lý *tư sản* của nó. Dù sao, chí ít nó cũng đã thực hiện được tối đa phần chân lý mà giai cấp tư sản có thể đạt đến, bằng cách chỉ ra trong nghiệm sinh thực hiệu nguồn căn cuối cùng, nơi con người rút ra ý nghĩa của tồn tại. Chỉ cần thêm vào đây ý thức về ý nghĩa khách quan của

tồn tại nữa để nhìn thấy trong những điều kiện *kinh tế* yếu tố xét đến cùng là quyết định đối với cấu trúc tổng quát của kinh nghiệm về thế giới.

Đúng thật là những văn bản kinh điển của chủ nghĩa Marx đã định nghĩa ưu thế của cơ sở kinh tế một cách khó chấp nhận cho các nhà hiện tượng học. Thượng tầng kiến trúc bị xem là ảo ảnh đơn thuần, như chỉ phản ánh những quan hệ «hiện thực» lên bình diện tư tưởng hệ, trong khi nét độc đáo của hiện tượng học chính nằm ở chỗ nó xem mọi ý nghĩa của nhân sinh là giá trị chân chính. Nhưng chủ nghĩa Marx đâu chỉ đơn giản khẳng định sự tất yếu của hạ tầng cơ sở như quy chiếu cuối cùng: dòng lịch sử chỉ giải thích được bởi đấu tranh giai cấp, nhưng biện chứng đấu tranh lại được xây dựng trên những kiến trúc thượng tầng tự tồn. Quan hệ sản xuất phải thay đổi khi đã lỗi thời so với lực lượng sản xuất. Song sự thay đổi này đòi hỏi phải đấu tranh thực hiện dưới hình thức cách mạng, chính vì quan hệ sản xuất cũ vẫn được duy trì, nghĩa là vì thượng tầng kiến trúc đồ sộ vẫn tiếp tục sống mặc dù cơ sở kinh tế đã mất. Để hiểu lịch sử một cách thấu đáo, tính tự tồn của thượng tầng kiến trúc cũng thiết yếu như sự vận động của hạ tầng cơ sở. Nhưng làm sao giải thích nó, nếu đây chỉ là *phản ánh* của quá trình hiện thực? Cứ cho rằng sức kháng cự của hệ tư tưởng xuất phát từ một ảo ảnh đi, như ta vẫn thường nghe. Nhưng cái ảo ảnh ấy tự duy trì như thế nào, và hơn nữa, ngay ý niệm ảo ảnh lại không giả định ý niệm chân lý hay sao?

Chúng ta thử tìm một giải đáp, không phải qua tranh luận, mà bằng sự khảo sát một ví dụ. Marx đã từng tuyên bố trong **Dẫn Vào Phê Phán Kinh Tế Chính Trị** như sau: «*Thần thoại Hy Lạp không chỉ là kho tàng mà còn là mảnh đất nuôi dưỡng nghệ thuật Hy Lạp. Liệu cách nhận thức tự nhiên và quan hệ xã hội nằm dưới đáy óc tưởng tượng, và từ đó, của [thần thoại] [07] Hy Lạp nay còn thích hợp chẳng với máy kéo sợi tự động, đường và đầu máy hỏa xa, máy móc điện báo?... Nền nghệ thuật Hy Lạp giả định thần thoại Hy Lạp, nghĩa là sự tạo tác một cách mỹ thuật tuy vô thức thế giới tự nhiên và ngay chính những hình thái xã hội bởi thị hiếu phóng dăng của quần chúng*» [08]. Ta thấy ngay rằng nghệ thuật Hy Lạp không chỉ đơn thuần phản ánh điều kiện vật chất của đời sống cổ đại: đúng hơn, nó là cả một kiến trúc được xây dựng trên loại sinh hoạt mỹ thuật tự phát, tương giao với một trực quan đầy tính thần thoại về thế giới: «*tự nhiên và xã hội được tạo tác một cách mỹ thuật tuy vô thức bởi thị hiếu phóng dăng của quần chúng*». Mỹ thuật tự phát là nền «đất nuôi» của nghệ thuật phản tỉnh, và chính nền mỹ thuật tự phát đó, như một thời cơ của kinh nghiệm tổng quát, mới lệ thuộc vào cấu trúc tổng quát của kinh nghiệm sống, nghĩa là vào cấu trúc kinh tế.

Trong ngôn ngữ hiện tượng học, ta nói rằng cuộc sống trần gian này, kinh nghiệm về thế giới này bao gồm một tập hợp ý nghĩa, trong đó có ý nghĩa mỹ thuật. Dáng dấp tổng quát của tập hợp này tất nhiên đã được phác họa bởi một số điều kiện sơ đẳng nào đó - điều kiện kinh tế. Đây không phải là một quy định dưới dạng nhân quả, mà đơn giản là sự phân ranh cần thiết nhằm định nghĩa nghiệm sinh đó như kinh nghiệm *của thế giới này*. Những thời cơ đặc thù không vì thế mà mất đi phần chân lý của chúng như loại trực quan đã từng được sống thực, và chính trên phần chân lý đó mà các sản phẩm văn hoá được xây dựng. Tất nhiên, trực quan nói đây không phải là sự trực nhận thụ động những tiết lộ về một cõi-bên-kia không ai biết, nó đơn giản chỉ cái khả năng hiểu ngay tức khắc ý nghĩa của cuộc sống trong thế giới này, ý nghĩa của những sinh hoạt mà ta tiến hành, bởi vì và chỉ vì ta sống cuộc đời của một con người. Chính cái *thế giới cuộc sống* hay *thế giới nhân sinh* [Lebenswelt] này đã gánh chở mọi kiến trúc của thế giới văn hoá.

Cái đẹp trong nghệ thuật Hy Lạp nói lên phong cách cảm nhận thế giới độc đáo của xã hội Hy Lạp dưới dạng thức mỹ thuật và trong sinh hoạt nghệ thuật vô thức. Trong *kinh nghiệm mỹ thuật* này, với điều kiện sinh sống vật chất của người Hy Lạp thời đó, cái đẹp đã được biểu lộ bằng cách duy nhất nó có thể bộc lộ. Giới hạn trên không giảm thiểu mà diễn đạt tính chân chính của nó như một kinh nghiệm sống có thực trong thế gian này. Như thế, tương quan giữa mỹ thuật Hy Lạp với phương thức sản xuất cổ đại không thủ tiêu mà đặt nền cho giá trị riêng biệt của các kiệt tác đương thời. «Hạ tầng cơ sở» trên đó toàn bộ lâu đài này được xây dựng không phải là cơ sở kinh tế, mà nói đúng ra, chính là cái thế giới mỹ thuật tự phát được cấu tạo bởi óc tưởng tượng của người Hy Lạp: thế giới thần thoại. Cái thế giới này không phản ánh những quan hệ sản xuất vật chất; nó diễn tả cách thức người Hy Lạp mang ý nghĩa mỹ thuật vào đời sống, cách họ sống đời dưới dạng thức mỹ thuật. Nghệ thuật của họ chỉ là sự soi sáng ý nghĩa và dạng thức mỹ thuật trong cuộc sống của họ.

Ưu thế của hạ tầng kinh tế không thủ tiêu mà giao trả phần chân lý của các kiến trúc thượng tầng về nguồn gốc chân chính của chúng trong kinh nghiệm sống. Các kiến trúc tư tưởng hệ không tương quan với phương thức sản xuất theo nghĩa là chúng phản ánh các phương thức này - chuyện phi lý - mà đơn giản vì: một mặt, mỗi kiến trúc tư tưởng rút lấy ý nghĩa của nó từ một nghiệm sinh tương ứng, ở đó các giá trị «tinh thần» không những chỉ được phô bày mà còn được cảm nhận và sống thực; và mặt khác, vì mọi kinh nghiệm đặc thù đều xen vào kinh nghiệm tổng quát của con người trong thế giới như một bộ phận. Do thế giới này có thể được định nghĩa ở mỗi thời điểm như lệ thuộc vào quan hệ kinh tế đương thời trong các nét chính, và một thay đổi nào trong quan hệ kinh tế cũng đều kéo theo sự tổ chức lại toàn bộ cái tổng thể, đúng là xét đến cùng thì vận động lịch sử bị quy định bởi những điều kiện của cuộc sống vật chất thật. Mỗi mức độ phát triển mới của kỹ thuật bao hàm một nền «văn hoá» mới; mới không phải bởi vì văn hoá phải phản ánh trình độ kỹ thuật, mà vì nó chỉ là văn hoá chân chính nếu nó nói lên được những trực quan độc đáo mà điều kiện sinh sống mới đã đẻ ra. Mặt khác, cũng đúng không kém là mỗi thượng tầng kiến trúc được xây dựng trên kinh nghiệm sống trước đây vẫn tồn tại bởi hoài niệm về phần chân lý nó đã gánh vác, đến nỗi cần phải làm cách mạng để thay thế nó bằng một tổ chức mới.

Sự minh giải chủ nghĩa Marx trên chỉ có trọn vẹn ý nghĩa khi những phân tích cụ thể về nhà nước, pháp chế, nghệ thuật, tôn giáo, triết học... của mỗi thời đại đã được gắn liền vào loại trực quan chính trị, pháp luật, mỹ thuật, tôn giáo, triết lý... tương ứng với nền kinh tế của cùng thời đại và cấu thành cuộc sống của người đương thời. Những hệ tư tưởng kế tiếp sẽ được hiểu trong phần chân lý lịch sử của chúng, và sự hiểu biết này sẽ cho phép ta rút ra giá trị vĩnh cửu của các thời cứ ưu việt, khi loài người biết gửi gắm lâu dài vào bao kiệt tác văn hoá ý nghĩa của bản chất người - cái bản chất vẫn còn là của chúng ta trong chừng mực chúng ta còn nhận thấy mình trong đó, như chúng ta thực là nó hiện nay, và như chúng ta vẫn *luôn luôn* mong mỏi là nó dù trong một phong cách hoàn toàn đổi mới. Marx đã từng lưu ý: «*Cái khó không phải là hiểu rằng nghệ thuật Hy Lạp và sử thi gắn bó ra sao với các hình thái phát triển xã hội nào đó, mà là hiểu vì sao chúng còn cho ta cảm khoái mỹ thuật, và dưới nhiều khía cạnh còn được xem như quy phạm hay mẫu mực khó vươn tới*» [09].

«*Một người không thể nào trở lại thành đứa bé mà không rơi lại tuổi thơ. Nhưng bộ anh ta không biết thưởng thức sự ngây thơ của trẻ nhỏ, và đến một tuổi cao hơn, không ham muốn*

sống lại sự hồn nhiên ấy hay sao? Bộ mỗi thời đại không thấy cá tính độc đáo của mình tái hiện như chân lý tự nhiên nơi bản tính còn trẻ hay sao? Tại sao tuổi thơ lịch sử của loài người, ở điểm khai hoa rộ rỡ nhất, lại không thể có được sức quyến rũ vĩnh cửu dù như một thời đã vĩnh viễn trôi qua?» (Karl Marx, **Dẫn vào Phê Phán Kinh Tế Chính Trị**, trong **Đóng Góp vào Phê Phán Kinh Tế Chính Trị**, bản dịch của Laura Lafargue, tr. 351-352) [10].

Việc áp dụng phương pháp mà chúng tôi vừa nêu lên nguyên tắc tất nhiên sẽ kéo theo yêu cầu **xét lại triệt để học thuyết Marx trong nội dung chính thống**, mặc dù sự xét lại này được thể hiện bằng bước quặt trở lại với ý hướng ban đầu. Dưới đây, chúng tôi thử trình bày qua một ví dụ cụ thể vì sao và như thế nào sự xét lại này lại có thể là một biến đổi toàn diện.

Theo Marx, cuộc Cải Tổ tôn giáo ở thế kỷ 16 chỉ là hình thức tư tưởng hệ mà nỗ lực tự giải phóng của giai cấp tư sản khỏi ách thống trị của giáo hoàng đã đề ra: phản ánh hư ảo của một cuộc tranh giành lợi quyền «hiện thực». Rõ ràng là **lối giải thích này đã thủ tiêu ngay chính cái ý nghĩa của hiện tượng phải nghiên cứu, như một hiện tượng tôn giáo**. Vì tương quan của Cải Tổ với cơ sở kinh tế đã quá hiển nhiên, về phần chúng tôi, xin diễn giải như dưới đây.

Thời trung cổ, việc xây dựng Nhà Thờ thành thế quyền là thiết yếu để duy trì đời sống tinh thần trước sự thô bạo của phong tục tập quán đương thời. Thời cuộc nhiều nhượng khốn đốn đẩy phần suy niệm tâm linh lánh vào tu viện, trong khi hàng chức sắc tôn giáo tìm cách bảo vệ di sản của các Cha Cổ bằng tổ chức chính trị và quân sự. Với sự phát triển của giai cấp tư sản và chính quyền trung ương mà nó ủng hộ, an ninh dần dần trở lại, cho phép xây dựng một đời sống tôn giáo có ý nghĩa về mặt tinh thần. Không còn phải rời bỏ thế gian này để tôn thờ Thượng Đế: chỉ cần gán cho công việc hàng ngày một ý nghĩa tuyệt đối như biểu hiện của ý chí tối cao, và làm bốn phận một cách lương thiện. Sự sùng bái *Thượng Đế siêu thế*, hình thức khả thi duy nhất trong thời phong kiến loạn lạc, tự khắc nhường chỗ cho sự tôn thờ *Thượng Đế tại thế* bằng sự thực thi các đức tính (lương thiện, cần lao, tiết kiệm) và giá trị (nghề nghiệp, hôn nhân) tư sản trong cuộc sống. Thời trung cổ, trực quan tôn giáo thoát ly thế gian này để tự thực hiện ở một cõi bờ biệt lập, với những giới luật, nghi lễ và phương tiện sinh nhai riêng. Sự vật chất hoá đức tin qua các công tác từ thiện, rồi sự định lượng giá trị tôn giáo của lòng từ thiện một cách thuần vật chất, ... không phải là hệ quả của sự suy đồi theo nghĩa là đánh mất ý thức về các giá trị tinh thần; chúng chỉ là biểu hiện của một kinh nghiệm tôn giáo đòi hỏi phải chuyển hoá cụ thể giá trị của lòng tin vào một số hành vi, vật thể đặc biệt, hầu tạo dựng một thế giới tôn giáo như cõi bờ riêng biệt, ở đó và chỉ ở đó thôi, đức tin mới có thể tự thực hiện. Vào đầu thời hiện đại, với những bước tiến của giai cấp tư sản và điều kiện sinh sống vật chất mới, tổ chức giáo hội với bộ máy nghi lễ và giới luật bỗng trở thành vô ích, chẳng còn quan hệ gì với đời sống tôn giáo tự phát, với kinh nghiệm tôn giáo mới. Những tai tiếng mà ai cũng biết, mặc dù đã gây ra bao mưu toan ly giáo và dị giáo thời trung cổ, chưa bao giờ có khả năng làm lung lay uy tín và thế lực của Nhà Thờ, bởi vì sự hiện diện của tổ chức giáo hội đáp ứng đúng cái dạng thức sống đạo duy nhất có thể tồn tại dưới thời phong kiến.

Cuộc Cải Tổ ở thế kỷ 16, trái lại, đã tiếp nhận được sự thành công bền vững, bởi vì nó biểu đạt những đòi hỏi của một kinh nghiệm tôn giáo thực sự. Sự tôn thờ Thượng Đế tại thế bao hàm yêu cầu từ bỏ các tu viện cùng nghi lễ và trật tự giáo phẩm. Sự cứu rỗi được thực hiện qua

lòng tin chứ không nhờ vào công tác từ thiện. Vấn đề không còn là xây dựng một cõi bờ riêng biệt, mà là cảm nhận sự hiện diện của Thượng Đế trong bất kỳ cử chỉ, hành động nào của cuộc sống bình thường. Tín điều về số phận tiền định đáp ứng chính xác cái trực quan về ý chí của Thượng Đế trong mỗi biến cố phàm trần, và trực quan đó đã tạo cho cuộc sống trên trái đất này một ý nghĩa tuyệt đối. Rồi sự tích lũy tư bản mang lấy hình thức khổ hạnh, được thi hành trong sự kính sợ Thượng Đế. Tin lành là tôn giáo của giai cấp tư sản, cái hình thức qua đó nó có thể sống đạo một cách chân thực. Nhờ vậy, đức tin đã được bảo tồn dễ dàng trong các quốc gia tin lành; ngược lại, giai cấp tư sản Pháp, bị chính quyền quân chủ bắt buộc phải giữ lấy đạo Cơ Đốc mặc dù nó không còn tương ứng với một kinh nghiệm tôn giáo thực hiệu nào, rơi dần vào tình cảnh chống giáo hội và phi tôn giáo.

Nếu hiểu kinh nghiệm tôn giáo là trực quan về cái ý nghĩa tuyệt đối của hữu thể đã khiến cuộc sống tại thế biến thân thành nếp sống trong lòng Thượng Đế, chúng ta sẽ nói rằng trong xã hội tư bản - tổng quát hơn, trong mọi xã hội có đấu tranh giai cấp -, tôn giáo tự thực hiện dưới hình thức một kinh nghiệm siêu nhiên. Thật vậy, do phân công lao động, mặc dù khách thể đối tượng là sản phẩm của toàn thể sinh hoạt tập thể, đối kháng giai cấp lại ngăn cản thành viên xã hội nhìn nhận lẫn nhau. Trong điều kiện đó, dù có cảm nhận được ý nghĩa tuyệt đối của sự vật nhờ loại trực quan huyền bí đi nữa, chủ thể vẫn hoàn toàn không hiểu biết bản chất thực của mình; và sự bất khả tri đó được thể hiện qua quan niệm Thượng Đế siêu nhiên. Trong xã hội «không giai cấp», chủ thể chiếm hữu đối tượng qua sự nhận diện chính bản thân mình trong đó; hấn thích thú tự chiêm ngưỡng trong sản phẩm do con người làm ra. Cái tuyệt đối được hiểu sâu sắc như sự đồng nhất của vật thể với cái tôi của chủ thể. Cuộc sống tại thế cũng mang ý nghĩa huyền bí, nhưng không phải do quy chiếu về siêu nhiên, mà trong sự hưởng thụ cái ý thức đã tự thực hiện được trọn vẹn. Thật là sai lầm nếu nói rằng tôn giáo sẽ biến mất khi không còn tha hoá nữa: thật ra, sự chiếm hữu hiện thực người chỉ sẽ nảy nở trong một thứ tôn giáo nội tại thuần khiết, nơi *«hạnh phúc hoàn toàn không phải là phần thưởng của đạo hạnh mà chính là bản thân đạo hạnh»* [11].

Sau khi đã rọi sáng ý nghĩa của chủ nghĩa duy tâm ở Hegel như chính thật là một thứ chủ nghĩa hiện thực (tinh thần phổ cập thật ra chỉ là con người tại thế), sau khi đã phát hiện ý nghĩa của hiện thực người trong tất cả sự phong phú của nghiệm sinh như thế, Marx còn phải khai triển học thuyết của ông trong viễn cảnh của *thực tiễn* cách mạng. Trong cuộc đấu tranh hai mặt mà giai cấp tư sản tự do phải tiến hành đầu thế kỷ 19, vừa để tiêu diệt tàn dư của chế độ quân chủ, vừa để kìm hãm một đội quân vô sản cực kỳ khốn khổ trước quy luật tay làm hàm nhai khắc nghiệt, tầng lớp tiểu tư sản còn là đồng minh của giai cấp bóc lột, luôn luôn đứng về phía tư bản mỗi khi cần phải trấn áp những phần tử bình dân đã được động viên trong cuộc chiến đòi dân chủ. Nhiệm vụ duy nhất của tư duy cách mạng thời đó nằm ở việc đánh phá những kiến trúc thượng tầng của giai cấp thống trị. Dường như chưa khẩn cấp phải xây dựng hệ tư tưởng cho xã hội tương lai, giai cấp vô sản còn quá chật vật vì sinh kế để có thể quay lưng lại với những tranh chấp cục bộ trước mắt. Công cuộc xây dựng này có thể quyến rũ giai cấp tiểu tư sản, song do tình cảnh khách quan, nó lại quá gần bó với giới tư bản để có thể đứng về phía cách mạng như một giai cấp. Vì thế, Karl Marx, nhà tư tưởng *thực tiễn*, phải dành tất cả mọi nỗ lực cho việc phân tích *hạ tầng cơ sở*.

Từ nửa sau thế kỷ 19, tiến bộ kỹ thuật kết hợp với cơ chế chính trị của nền dân chủ tư sản đã nâng cao đáng kể mức sống của giai cấp vô sản Âu châu. Hệ quả là sự tư sản hoá một bộ phận

của quần chúng lao động song song với sự vô sản hoá giai cấp tiểu tư sản, cụ thể là ở thành phần trí thức mà sự thiếu vắng ý thức giai cấp đã không cho phép tự vệ một cách hữu hiệu trong cuộc đấu tranh xã hội. Kết cấu của giai cấp cách mạng khách quan, do đó, đã chịu nhiều thay đổi cơ bản. Nó không chỉ đơn giản là một giai cấp vô sản hoàn toàn lệ thuộc vào quy luật tay làm hàm nhai như hồi giữa thế kỷ 19 nữa, mà bao gồm cả nhiều tầng lớp lao động quan trọng được tư sản hoá và thành phần tiểu tư sản bị vô sản hoá. Nhu cầu trí thức của thành phần sau không còn có thể được thỏa mãn bởi chủ nghĩa Marx dưới hình thức chính thống nữa, trong khi sự bài bác có hệ thống hệ tư tưởng dưới dạng thức một hệ thống tư tưởng được xây dựng trên quyền lợi giai cấp lại bỏ mặc nó trong hoài niệm về những giá trị truyền thống. Đây là con đường dẫn đến sự phản bội thường kỳ của cán bộ tiểu tư sản ở các thời điểm quyết định của hành động, kéo theo nó sự thất bại của bao cuộc cách mạng ở Âu châu.

Được nền dân chủ của các nước đế quốc bảo đảm một cuộc sống tương đối cao lúc bình thường, cái giai cấp mà chúng tôi vừa định nghĩa – vô sản ít nhiều đã tư sản hoá và tiểu tư sản bị vô sản hoá – chỉ ý thức được hoàn cảnh cách mạng khách quan của nó trong thời khủng hoảng hoặc chiến tranh. Những lúc ấy, xã hội có cơ may tự giải phóng khỏi loại chế độ đã sản sinh và nuôi dưỡng tha hoá, thứ chế độ thỉnh thoảng vẫn bắt buộc nó phải tiến hành nhiều cuộc thiêu hủy khổng lồ để «tiêu thụ» sản phẩm dư thừa của nền kỹ thuật hiện đại. Nhưng sự bất lực của chủ nghĩa Marx nhằm thỏa mãn khát vọng của các tầng lớp cách mạng mới đã phá hỏng vận hội này, và đẩy họ vào sự phi lý của một con đường xã hội chủ nghĩa phảng phất mùi vị «duy tâm». Yêu cầu xét lại là thiết yếu, do chính những bế tắc của *thực tiễn* áp đặt.

Sự xét lại này không phải là hành động phản bội, mà đơn giản là sự «trở về cội nguồn»; nó có thể tận dụng nhiều công trình nghiên cứu của trường phái hiện tượng học: mặc dù còn trong tình trạng phác thảo quá tổng quát, chúng đã có giá trị của những cuộc thám hiểm có hệ thống vào thế giới nghiệm sinh. Cố gắng tìm hiểu những sự vật «ý tưởng» trong tinh thần phục tùng tuyệt đối *dữ kiện*, hiện tượng học đã biết liên hệ giá trị của các sự vật ấy với nguồn gốc vật chất thể tục của chúng mà không hề làm chúng xuống cấp. Nó chỉ còn thiếu những khái niệm *khách quan* để đạt tới một phân tích thực hiệu ngay chính ý niệm tồn tại. Quan hệ tối hậu với kinh tế đưa ra một cơ sở bền vững cho phép con người đảm nhận cuộc sống tại thế với niềm tin chắc chắn rằng nó sẽ thực hiện được những giá trị đích thực. *Dự án* tồn tại không hình thành qua một chọn lựa độc đoán mà luôn luôn trên cơ sở của tri thức; bốn phận của chúng ta là soi rọi kiến thức đó càng sáng càng tốt, để cái ý nghĩa chúng ta cáng đáng bằng chính cuộc đời mình đồng nhất với cái ý nghĩa vốn có của nó, cái ý nghĩa mà chúng ta phải thực hiện như «nhiệm vụ lịch sử».

«Bị ném vào thế giới», thực tại người chỉ vươn tới tồn tại chân thực nếu hấn nhìn cảnh ngộ trớ trêu đó không đơn giản như bàn đạp để phóng về một hướng nào đó, mà như chính bản thể của hấn, cái mà hấn khách quan *là*, cái mà hấn phải cư mang ý nghĩa, nếu muốn đích thực là con người. «Dữ kiện» không đơn thuần là một tập hợp những quy định thụ động; «dữ kiện người» mang trong nội thân của con-người-đã-thành ý nghĩa của đòi hỏi con-người-phải-là mà sự hoàn tất chính là định nghĩa của con-người-chân-thực, và của khái niệm chân thực hiểu theo nghĩa đích thực. Nếu đúng như câu văn tuyệt vời của Heidegger, «*hiện thực người tự chọn lấy những anh hùng của hấn*», thì sự chọn lựa của con người chỉ là hành động tự do thực hiệu,

nếu nó đích thị là chọn lựa trên cái số phận đã được hình dung trước trong cảnh ngộ khách quan của kiếp người, nghĩa là nếu dự án làm người của hấn không phải là một dự án bất kỳ nào, mà chính là *dự án của kẻ bơ vơ vô chủ*.

Tinh hoa của chủ nghĩa Marx, như phân tích *thực tiễn*, nằm ở chỗ: từ quan sát hiện thực nó rút ra được đòi hỏi siêu vượt biện chứng, nơi phần *chân lý* của nó thành tựu. Trong sự đảm đương đòi hỏi siêu vượt, con người tự thực hiện trong sự vĩnh cửu của hấn, như cái hiện tại của một hữu thể mỗi lúc tự đặt để chính nó như vẫn luôn luôn là một trong dòng đối mới không ngừng, tự xác lập như vĩnh viễn là một sự tự thực hiện. Marx đã từng nói: «*Học thuyết của tôi không phải là giáo điều mà là cẩm nang hành động*». Ý nghĩa *thực tiễn* của tư duy cách mạng không phải là sự bỏ rơi những đòi hỏi đặc thù của suy luận, mà chính là sự thực hiện chân chính những đòi hỏi ấy. Hữu thể đích thực không phải là hữu-thể-cho-đó như dữ kiện, mà là ý nghĩa của hấn như hữu-thể-phải-là, cái ý nghĩa đã làm cho tồn tại luôn luôn là lời mời gọi từ ta gửi đến ta: «Trở thành chính mày». Từ nhận định này, lập thuyết về *con người* không phải là tính toán những quy định khách quan trong tính vật chất trừu tượng của chúng, mà là tìm kiếm trong thế giới đã được thực hiện cái ý nghĩa của tồn tại mà ta phải đảm nhận. Rằng cái ý nghĩa đó không chỉ nằm trong sự xây dựng một nền kinh tế mới chính là điều đã quá hiển nhiên trong ngay chính ý niệm về một *thực tại người*. Sự phân tích hiện tượng học về lao động tinh thần *cụ thể*, như thời cú của tồn tại hiện thực, sẽ mang lại cho biện chứng về quan hệ sản xuất cái ý nghĩa trọn vẹn của một sự *chiếm hữu* phổ quát.

Chú Thích

[01] Trần Đức Thảo rất kín đáo về việc tiếp thu chủ nghĩa Marx. Tuy nhiên, đây không phải là vấn đề khó trả lời. Một giáo sư Mỹ viết về ông khẳng định Trần Đức Thảo đã từng gia nhập Đảng Cộng Sản Pháp trong thập niên 1940 (Silvia Federici. ***Viết Công Philosophy: Trần Đức Thao***. Telos, n° 6, 1970. Tr. 104-117, ct 9. Dù thông tin trên đúng hay không, Đảng Cộng Sản Pháp đương nhiên là nơi đã đào tạo rất nhiều trí thức theo chủ nghĩa Marx tại đây, trong số đó hấn cũng có Trần Đức Thảo.

[02] Roland Barthes. ***Về Quyển Sách của Trần Đức Thảo: Hiện Tượng Học và Duy Vật Biện Chứng***.

[03] Jean-François Lyotard. ***La Phénoménologie***. Paris: PUF, 1999 (in lần đầu 1954). Tr. 113.

[04] Pierre Naville. *Marx ou Husserl*. Trong: *Les Conditions de la Liberté [Điều Kiện của Tự Do]*. Paris: Ed. du Sagittaire, 1947. Tr. 162-167.

[05] «*L'homme s'approprie de son être universel d'une manière universelle, donc en tant qu'homme total. Chacun de ses rapports humains avec le monde, la vue, l'ouïe, l'odorat, le goût, le toucher, la pensée, la contemplation, le sentiment, la volonté, l'activité, l'amour, bref tous les organes de son individualité, comme les organes qui sont immédiatement dans leur forme des*

organes sociaux, sont dans leur comportement objectif ou dans leur rapport à l'objet l'appropriation de celui-ci, l'appropriation de la réalité humaine; leur rapport à l'objet est la manifestation de la réalité humaine; c'est l'activité humaine et la souffrance humaine car, comprise au sens humain, la souffrance est une jouissance que l'homme a de soi» (Karl Marx. **Manuscrits de 1844**. Présent., trad. et notes de Emile Bottigelli. Paris: Ed. sociales, 1968. Tr. 91).

[06] «... c'est d'abord la musique qui éveille le sens musical de l'homme; pour l'oreille qui n'est pas musicienne, la musique la plus belle n'a aucun sens, [n']est [pas] un objet, car mon objet ne peut être que la confirmation d'une de mes forces essentielles, il ne peut donc être pour moi que tel que ma force essentielle est pour moi en tant que faculté subjective, car le sens d'un objet pour moi (il n'a de signification que pour un sens qui lui correspond) s'étend exactement aussi loin que s'étend mon sens» (Sdd, tr. 93).

[07] Đây là từ đã nhảy mất trong nguyên bản. Bản dịch của Laura Lafargue mà Trần Đức Thảo sử dụng ghi là «art», theo bản in của K. Kautsky; bản dịch sau của Maurice Husson và Gilbert Badia ghi là «mythologie», và giải thích là dựa trên bản in ở Moscou (1939). Chúng tôi cũng nghĩ rằng «mythologie» đúng hơn, vì mấy câu kế tiếp đều nêu danh các vị thần Hy Lạp. Xin chép lại nguyên văn: «On sait que la mythologie grecque n'a pas été seulement l'arsenal de l'art grec, ma la terre même qui l'a nourri. La façon de voir la nature et les rapports sociaux qui inspire l'imagination grecque et constitue de ce fait le fondement de [la mythologie] grecque est-elle compatible avec les Selfactors [machines à filer automatiques], les chemins de fer, les locomotives et le télégraphe électrique? Qu'est-ce que Vulcain auprès de Robert et C°, Jupiter auprès du paratonnerre et Hermès auprès du Crédit mobilier ?»... (Karl Marx, **Contribution à la Critique de l'Economie Politique**. Trad. de l'allemand par Maurice Husson et Gilbert Badia. Paris: Ed. sociales, 1957. Tr. 174).

[08] «L'art grec suppose la mythologie grecque, c'est-à-dire l'élaboration artistique mais inconsciente de la nature et des formes sociales elles-mêmes par l'imagination populaire» (Sdd, tr. 174).

[09] «Mais la difficulté n'est pas de comprendre que l'art grec et l'épopée sont liés à certaines formes du développement social. La difficulté réside dans le fait qu'ils nous procurent encore une jouissance esthétique et qu'ils ont encore pour nous, à certains égards, la valeur de normes et de modèles inaccessibles» (Sdd, tr. 175).

[10] «Un homme ne peut redevenir enfant, sous peine de tomber dans la puérilité. Mais ne prend-il pas plaisir à la naïveté de l'enfant, et ayant accédé à un niveau supérieur, ne doit-il pas aspirer lui-même à reproduire sa vérité? Dans la nature enfantine, chaque époque ne voit-elle pas revivre son propre caractère dans sa vérité naturelle? Pourquoi l'enfance historique de l'humanité, là où elle a atteint son plus bel épanouissement, pourquoi ce stade développement révolu à jamais n'exercerait-il pas un charme éternel?» (Sdd, tr. 175).

[11] Tất nhiên, không nên lẫn lộn sự hưởng thụ cái tuyệt đối do con người sản sinh ra một cách ý thức với tình cảm thụ động về tính đồng nhất chung chung của vạn vật. Ở một nơi như Ấn Độ, thứ cảm thức sau tương ứng với loại trình độ kỹ thuật lạc hậu và bất lực, không làm chủ nổi thiên nhiên phong phú (Chú thích của Trần Đức Thảo)

Học Thuyết Saussure

Nguyên tác: **Le Saussurisme** [1]

Chuyển ngữ: **Phạm Trọng Luật**

Tầm quan trọng xứng đáng của Ferdinand de Saussure trong ngôn ngữ học nói riêng và khoa học xã hội nói chung không còn cần phải chứng minh. Là người đầu tiên đưa phân tích đồng đại [analyse synchronique] vào ngôn ngữ học, ông đã làm một cuộc cách mạng phương pháp thực sự ở đây, và từ những thành tựu đáng kể của khoa này, mở đường cho sự thâm nhập của cấu trúc luận vào tung hoành trong hầu hết các ngành khoa học xã hội, nhất là tại Pháp, cho mãi đến cuối thập niên 1980.

Nhưng ngay vào thời kỳ hoàng kim của ngôn ngữ học đồng đại và cấu trúc luận, cũng đã có khá nhiều tranh cãi hoặc bất đồng với một số quan điểm của Saussure ở các nhà ngữ học, đặc biệt là sự quy giản mọi ký hiệu vào ký hiệu ngôn ngữ, sự quy giản ký hiệu ngôn ngữ vào hai mặt «signifiant» và «signifié» của nó, và từ đó khẳng định nguyên tắc độc đoán của ký hiệu (xin xem phần chú thích bên dưới). Tất nhiên, sự phê phán của Trần Đức Thảo đại loại cũng gặp lại những ý kiến trên, tuy ít nhiều đã tạo ấn tượng không thể nào có sự trao đổi thật sự giữa hai tác giả, bởi vì nó xuất phát từ nhận thức luận duy vật chứ không phải từ ngôn ngữ học.

Thật ra, cần nhắc lại rằng Saussure đã chỉ làm một cuộc cách mạng phương pháp trong một môn học; việc biến các luận điểm phương pháp của ông thành một thứ siêu hình nhị nguyên, giới hạn tất cả vào quan hệ tay đôi giữa «signifiant» với «signifié» và chối bỏ «réfèrent» hiện thực, chỉ là một bước khai triển quá đáng. Và đúng là phương pháp đồng đại đã mang lại những kết quả mà phân tích lịch đại [analyse diachronique] trước kia không thu hoạch được trong ngôn ngữ học, bởi vì đúng là để biết giá trị của một yếu tố nào đó trong một sinh ngữ, thì điều quan trọng là phải phân biệt được nó với các yếu tố cùng thời chung quanh, hơn là biết gốc gác của nó. Song cũng đúng là sự chọn lựa một cách nhìn (một phương pháp) không thể có hệ quả là loại bỏ mọi cách nhìn khác, bởi vì tự định nghĩa, bản thân nó chỉ có thể là phiến diện, không thể nào là toàn diện.

Rốt cuộc, khi xác định từ chính văn bản của Saussure khả năng xuất hiện của một thứ ký hiệu học khác, Trần Đức Thảo đã nhìn về cùng một hướng với khá nhiều tác giả trong nhiều lãnh vực. Song nhìn về cùng một hướng không nhất thiết phải có nghĩa là đi cùng đường. Khác với những công trình nghiên cứu gọi là «sémiotiques» hay «sémiologiques» của Charles S. Pierce, Roland Barthes, Algirdas J. Greimas, Umberto Eco, Julia Kristeva..., Trần Đức Thảo vẫn còn nặng nợ với

thứ «ngôn ngữ của cuộc sống hiện thực» ở Marx, còn băn khoăn lo nghĩ về một môn «ký hiệu học biện chứng». Kết quả cuối cùng, dù cũng chỉ mới là bước đầu, là loạt bài đã đăng trên tạp chí **La Pensée** (1966-1970) trước khi được đúc kết thành tác phẩm **Recherche sur l'origine du langage et de la conscience [Tìm Cội Nguồn của Ngôn Ngữ và Ý Thức]**, xuất bản tại Pháp năm 1973. Và một trong các điểm xuất phát của nó có thể là những suy nghĩ của ông sau khi tiếp cận Saussure 10 năm về trước, được nhắc lại trong mấy trang mà chúng tôi trích dịch và giới thiệu ở đây hôm nay.

Phạm Trọng Luật

01/06/2006

Năm 1964, tôi nhận được âm vọng đầu tiên về những thành quả vang dội của cấu trúc luận tại các nước phương Tây. Việc đọc quyển *Giáo Trình Ngôn Ngữ Tổng Quát (GTNNTQ)* của Saussure[2] trở thành yêu cầu bức thiết.

Tôi đã kinh ngạc trước sự táo bạo của Saussure, khi ông nói rộng nguyên tắc độc đoán của ký hiệu[3] được rút ra từ sự khảo sát ngôn ngữ âm từ [4] rồi đem áp dụng cho tất cả mọi loại dấu hiệu nói chung, nhằm tạo lập một môn ký hiệu học [5] như khoa học tổng quát về dấu hiệu. Tuy rằng chính ông đã công nhận ở phần đầu quyển sách sự tồn tại của cả một tập hợp dấu hiệu được trình bày như «*dấu hiệu tự nhiên*», hoặc toàn phần như cử chỉ điệu bộ, hoặc bán phần như biểu hiệu lễ độ, ký hiệu, biểu trưng [6] v. v... Đặc tính của tất cả loại dấu hiệu này là «*một sức biểu đạt tự nhiên nào đó*» đã tạo nên «*giá trị nội tại*» của chúng. Và mặc dù các dấu hiệu bán tự nhiên có mặt độc đoán do quy ước xã hội điều chỉnh, chúng vẫn tuân theo những bó buộc nội tại, do chính nội dung bên trong quy định. Vì thế, đúng như Saussure đã lưu ý, «*đặc tính của ký hiệu là nó không hoàn toàn độc đoán; nó không trống rỗng mà luôn có chút liên hệ tự nhiên sơ đẳng giữa cái biểu đạt (yếu tố lập nghĩa) và cái được biểu đạt (yếu tố thụ nghĩa)* [7] *Cán cân, biểu trưng của công lý, không thể được thay thế bằng bất cứ vật gì, chiến xa, chẳng hạn*» [8] Ta còn có thể nói thêm rằng ngay cả những biểu hiệu lễ phép cũng không chỉ bao hàm một quy ước sử dụng mà còn ngầm chứa một quy định nội tại nào đó về yếu tố lập nghĩa, khiến nó không thể mang lấy bất kỳ hình thức nào – như cử chỉ đặt ngón tay cái lên mũi lêu lêu chẳng hạn.

Như thế, vì lý do nào mà Saussure đã tổng quát hoá không giới hạn nguyên tắc độc đoán của ký hiệu, đến nỗi ta chỉ còn cách khảo sát mọi nghi lễ và biểu tượng dưới khía cạnh quy ước như một sự bắt buộc, và loại bỏ trên thực tế nếu không muốn nói là tự cho mình cái quyền gạt bỏ, loại dấu hiệu hoàn toàn «*tự nhiên*» như cử chỉ điệu bộ? Để biện minh, tác giả cầu viện «*lý tưởng*» sau: «*... ký hiệu độc đoán thực hiện rõ hơn mọi dấu hiệu khác lý tưởng của phương pháp ký hiệu; chính vì vậy mà ngôn ngữ, hệ thống diễn đạt phức tạp và phổ biến nhất cũng đồng thời là hệ thống điển hình nhất; trong nghĩa này ngôn ngữ học có thể trở thành tổng thủ trưởng của toàn bộ ngành ký hiệu học, mặc dù nó chỉ là một hệ thống cá biệt*» [9]

Tuy nhiên, cái lý tưởng ký hiệu học được xây dựng trên nguyên tắc độc đoán của ký hiệu dường như chỉ có giá trị trọn vẹn cho loại ngôn ngữ khoa học, thứ chuyên ngữ xem sự diễn đạt một cách tách bạch những ý tưởng tách bạch là chính yếu, và trong mục đích đó, sử dụng triệt để một ngôn ngữ quy ước. Bằng sự đổi giọng, chọn từ, lựa điệu, sắp câu, ngôn ngữ ngày thường cũng đã tìm cách đạt đến một **phẩm chất điển tả** nào đó, và trong phẩm cách này, không do bộ thể lệ của quy ước điều chỉnh, nhưng đôi khi lại đóng góp một cách quyết định vào quá trình lập nghĩa. Và nếu đúng thật là các ngôn ngữ biểu tượng khác nhau đều cùng có một yếu tố độc đoán do quy ước đặt định, thì cũng phải công nhận rằng chúng luôn luôn nhắm đến việc thiết lập, thông qua các quy ước ấy, một ý nghĩa trực tiếp đến mức có thể làm được bằng yếu tố biểu

trung, nghĩa là nhờ vào sự tương tự giữa cái biểu đạt trong nội dung bên trong của nó, với cái được biểu đạt. Điều nói trên đặc biệt đúng cho loại ngôn ngữ nghệ thuật mà mục đích chính là tạo tác ra những sản phẩm **tự chúng có ý nghĩa**, nói cách khác, **tự chúng có sức biểu đạt và sức gọi cảm** nhờ vào hình thức, cấu trúc, và phẩm chất nội tại. Đúng là yếu tố quy ước, như ngữ pháp, vần điệu, «luật chơi» xây dựng vào mỗi thời kỳ, trong mỗi lĩnh vực, và thậm chí ở mỗi nghệ sĩ vẫn còn là điều kiện để hiểu tác phẩm. Nhưng thực chất của thời điểm **nghệ thuật** luôn luôn được định nghĩa bởi cái mà Saussure gọi là «*sức biểu hiện tự nhiên*» hay «*giá trị nội tại*» của tác phẩm trong cái tổng thể ý nghĩa đặc thù của nó. Thời điểm quy ước đóng một vai trò cần thiết nhưng phi nghệ thuật, bởi chính định nghĩa của nó.

Như thế, có thể nói rằng, từ những thấp thoáng hiểu ngầm trong văn bản của **GTNNTQ**, đã minh thị hiện lên cái khả năng và sự cần thiết xây dựng một môn ký hiệu học khác; đối tượng của nó sẽ là không gian mênh mông của đủ thứ phương thức diễn tả, tuy linh tinh tạp nhạp song cùng hướng về một lý tưởng mà ta có thể gọi là lý tưởng thẩm mỹ, để đối lập với lý tưởng khoa học dựa trên sự phân biệt bằng quy ước lấy nguyên tắc độc đoán của ký hiệu làm cơ sở. Nó bao gồm điệu bộ, nghi thức, biểu tượng, các phương thức tượng hình đa tạp, vô số màn diễn xuất bằng cử chỉ và sắc mặt thường vẫn đi trước, đi kèm hay ngay cả thế chỗ cho lời nói khi cần – tóm lại, tất cả những biểu hiệu đã tìm thấy trong nghệ thuật một sự nẩy nở tốt bậc. Ở đây, rõ ràng là chúng ta đang đứng trước một tập hợp dấu hiệu đồng nhất, vừa rộng mở vừa chặt chẽ theo kiểu riêng của nó; có thể gọi đây là **hệ thống tổng quát của loại dấu hiệu nội tại** hay **[biểu hiệu] nghệ thuật** – theo nghĩa của *aisthesis*, cảm giác – mà đặc tính là sức biểu cảm nội tại của yếu tố lập nghĩa, tương phản với **hệ thống tổng quát của loại ký hiệu độc đoán** do quy ước xã hội đặt định. Ở hệ thống trước, tính đồng nhất hình thành trong **cấu trúc biện chứng luôn luôn phát triển thuộc nội dung lịch sử của nó**, tương phản với sự đồng nhất được định nghĩa bằng **cấu trúc hình thức của những quan hệ khác biệt, đối lập và phủ định** ở hệ thống sau. Và tất nhiên, chính hệ thống thứ nhất mới là nền tảng của cái sau, bởi vì nó trình diện một cách trực tiếp nội dung của ý nghĩa trong trực quan cảm giác, còn hệ thống sau chỉ cho cái nội dung ấy một sự diễn tả theo quy ước, rõ ràng hơn về hình thức, để có thể triển khai trên bình diện suy luận. Chứng cứ của sự kiện này là người ta hoàn toàn có khả năng học một ngôn ngữ cực kỳ xa lạ từ những dấu hiệu nội tại hay [biểu hiệu] nghệ thuật (cử chỉ hoặc thứ gì khác) - điều mà nhà thám hiểm bắt buộc phải làm khi đặt chân lên một mảnh đất mới - trong khi thật khó lòng, và nói chung là không thể nào, xây dựng lại toàn bộ một hệ thống biểu hiệu nghệ thuật từ sự miêu tả thuần túy bằng âm từ.

Thế nhưng, luận điểm về sự ưu tiên của ngôn ngữ như «*tổng thủ trưởng của toàn bộ ngành ký hiệu học*», còn được trình bày ở đầu phần thứ nhất của tác phẩm với một sự thận trọng và dè dặt hợp lý nào đó, bỗng dung biến thành sự đồng hoá đơn thuần mọi cấu trúc dấu hiệu với cấu trúc âm từ mà không có tới một lời biện minh. Tác giả khẳng định thẳng một mạch: «*Trong ngôn ngữ, cũng như trong mọi hệ thống dấu hiệu nào khác, yếu tố phân biệt dấu hiệu, đấy chính là yếu tố cấu thành nó*» [10] Tuy nhiên, sự chứng minh khẳng định trên chỉ được thực hiện cho ngôn ngữ như hệ thống ký hiệu âm từ, trên cơ sở là một từ, bởi tính cách độc đoán của nó, không thể có đặc tính nào khác hơn là sự tự phân biệt với các từ khác. Câu nói thêm «*như trong mọi hệ thống dấu hiệu nào khác*» rơi xuống một cách vô cùng đột ngột.

Sự đánh đồng tất cả mọi dấu hiệu với ký hiệu âm từ mà tác giả xem như hiển nhiên, trên thực tế, đã được bao hàm như một định đề ẩn trong chính nguyên tắc khảo sát mà ông vừa trình bày về quan hệ giữa ý nghĩa với giá trị. **Ý nghĩa[11]** của một từ, được định nghĩa như «*mặt trái của hình ảnh thánh giác*»[12] của nó - thí dụ, khái niệm được biểu đạt «arbre» là mặt trái của hình ảnh thánh giác biểu đạt là **arbre, arbor, tree, Baum**, v. v... tùy ngôn ngữ - dường như lẫn lộn một cách nào đó với giá trị ngôn ngữ được trình bày lúc đầu như «*đặc tính biểu trưng ý tưởng*»[13] của một từ.

Tuy thế, **giá trị** cũng xuất hiện như bị quy định bởi quan hệ đối lập giữa các ký hiệu với nhau. Giá trị của từ **sheep** (cừu) trong tiếng Anh chẳng hạn hẹp hơn của từ **mouton** [cừu, thịt cừu] trong tiếng Pháp, bởi lẽ trong Anh ngữ còn có **mutton** để chỉ thịt con **mouton** trên bàn ăn. «*Trong một ngôn ngữ, tất cả các từ diễn tả những ý tưởng lân cận đều hạn chế lẫn nhau: [trong tiếng Pháp] redouter, craindre, avoir peur [sợ hãi, e sợ, sợ] chỉ có giá trị riêng bởi sự đối lập với nhau; nếu không có redouter, tất cả nội dung của nó sẽ chạy sang các từ cạnh tranh*»[14] ... «*Trong tất cả các trường hợp này, thay vì những ý tưởng cho trước, chúng ta bắt gặp các giá trị xuất phát từ hệ thống*»[15] «...*Trong tiếng Pháp, khái niệm «juger» được kết hợp với hình ảnh thánh giác juger; nhưng tất nhiên là khái niệm này cũng chẳng phải là cái đầu tiên, nó chỉ là một giá trị bị quy định bởi những quan hệ của nó với các giá trị tương tự, và nếu không có các giá trị này thì ý nghĩa của nó cũng chẳng tồn tại*» [16]

Rõ ràng rằng nếu ta có thể định nghĩa nội dung nguyên sơ của khái niệm bằng một hệ thống ký hiệu nội tại, ngôn ngữ sẽ nhận lấy từ hệ thống ấy phần chủ yếu của các ý nghĩa, với hệ quả là những ý nghĩa này chỉ lệ thuộc vào quan hệ giữa các từ với nhau - cái mà Saussure gọi là «*giá trị*» - vì hình thức lôgic và những tiểu dị chính xác chứ không phải vì nội dung thực chất. Như vậy, tất cả sự chứng minh của tác giả dựa trên định đề ẩn nói trên, rằng không có loại dấu hiệu nào khác ngoài những ký hiệu độc đoán kiểu ký hiệu âm từ, do đó, tất cả ý nghĩa nói chung, hay nói cách khác, tất cả nội dung khái niệm đều quy về đặc tính duy nhất của các ký hiệu dù thuộc về hệ thống nào, là đặc tính tự phân biệt với nhau. Và chính định đề ẩn này, được trình bày lơ lửng ở đoạn cuối của phần chứng minh như điều hiển nhiên tiên khởi, đã khiến cho đặc tính riêng của tiếng nói như hệ thống ký hiệu âm từ hiện ra một cách nghịch lý như trường hợp đặc thù của một tính chất chung đã được phát tán một cách phổ quát cho mọi hệ thống dấu hiệu. «*Trong ngôn ngữ, cũng như trong mọi hệ thống dấu hiệu nào khác, yếu tố phân biệt dấu hiệu, đấy chính là yếu tố cấu thành nó*» [10].

Hiển nhiên là định đề này đã bị chính Saussure phản bác ngay từ đầu, khi ông lưu ý ta về tính đặc thù của loại dấu hiệu «*tự nhiên*» mà yếu tính là «*giá trị nội tại*» của chúng chứ không phải chỉ khác. Tuy nhiên, chắc chắn là ngôn ngữ âm từ vẫn còn là thiết yếu để ghi lại trong những khái niệm nhất định nội dung ý nghĩa chỉ mới được trực nhận qua dấu hiệu tự nhiên, nghĩa là qua cái mà ta gọi một cách tổng quát là hệ thống dấu hiệu nội tại hay [biểu hiệu] nghệ thuật. Kết quả là **ta không còn khái niệm nào khác ngoài những gì được xác định là ý nghĩa trong các từ**. Nói cách khác nữa, **khái niệm đã tự đồng hoá trên thực tế với ý nghĩa âm từ**, khiến cho lý thuyết ngôn ngữ về ý nghĩa âm từ dẫn tới những hệ quả đi sâu vào đến tận cùng của lý

luận nhận thức về khái niệm.

Bởi vì nếu ý nghĩa được quy định đơn thuần bởi giá trị ngôn ngữ như Saussure hiểu, thì ngay chính khái niệm, với tư cách là nội dung của ý nghĩa này, cũng không thể có chi khác hơn ngoài một định nghĩa **phủ định**. Và đây chính là điều tác giả khẳng định: *«Khi ta nói rằng giá trị [ngôn ngữ] tương ứng với khái niệm, ta hiểu ngầm rằng các khái niệm được định nghĩa đơn thuần bằng sự khác biệt, [nghĩa là] không phải bởi nội dung xác định của chúng, mà một cách phủ định bởi quan hệ của chúng với các từ khác của hệ thống. Đặc tính chính xác của chúng là: là cái mà những từ kia không phải là»* [15].

Được trình bày theo kiểu của Hegel như hình thái phủ định thuần túy như vậy, **khái niệm không có nội dung nhận thức nào khác ngoài sự đơn giản là cấu trúc ngôn ngữ trong thứ tiếng nói riêng của nó**, đến nỗi sự hiểu biết ở đây trở lại như ở Hegel là **hiểu biết về bản thân** – dù với khác biệt là khoa học tư biện của Hegel, khi rốt cuộc cũng phải yên nghỉ trong cuộc vận động xoay tròn, vẫn còn lưu giữ trong **nội thân hoài niệm** tất cả sự phong phú của nội dung hiện thực đã bị chối bỏ và triệt tiêu, bởi vì chính sự phủ định đã được thực hiện một cách tích cực trong *«sự nghiêm túc, đau đớn, kiên nhẫn, và lao khổ của cái phủ định»* (**Hiện Tượng Học Tinh Thần**) – trong khi kiểu phủ định của Saussure, khi nó quy giản ý nghĩa của biểu văn vào những quan hệ đối lập giữa các từ với nhau, đã thao tác trong không gian hoàn toàn trống rỗng của những khác biệt âm từ, thành thử nó chẳng lưu giữ được gì ở nội dung hiện thực của sự vật, tuy rằng cái nội dung ấy thực ra đã được nhắm đến và diễn tả trong cuộc vận động của những dấu hiệu nảy ra từ đời sống xã hội.

Điều quan trọng cần ghi nhận là trong phần đầu của tác phẩm, khi Saussure trình bày những khái niệm căn bản của ngôn ngữ học, với sự phân biệt nổi tiếng giữa **langue** [**tiếng nói**], **langage** [**ngôn ngữ**] và **parole** [**lời nói**], ông có một ý nghĩ hoàn toàn khác về giá trị của những khái niệm này [17], như ông đã định nghĩa chúng cho môn học của mình: *«Cần lưu ý rằng chúng ta đã định nghĩa sự vật chứ không phải từ ngữ, cho nên những phân biệt vừa thiết lập không hề bị đe dọa bởi một số từ còn nhập nhằng, vì không hoàn toàn trùng hợp với nhau khi chuyển từ ngôn ngữ này sang ngôn ngữ khác. Chẳng hạn như **Sprache** trong tiếng Đức bao gồm cả «langue» lẫn «langage»; **Rede** tương ứng đại thể với «parole», song lại mang thêm ý nghĩa đặc biệt của «discours». Trong tiếng La Tinh, **sermo** có hai nghĩa vừa là «langage» vừa là «parole», trong khi **lingua** chỉ là «langue» mà thôi, và trong các ngôn ngữ khác đại loại cũng như thế. Không từ nào tương ứng một cách hoàn toàn chính xác với một trong những ý niệm kể trên; khởi đi từ từ vựng để định nghĩa sự vật là một phương pháp sai lầm; vì thế mọi định nghĩa lập nên từ từ ngữ chỉ là công cốc»* [18]

Tất nhiên, khi vạch ra rằng ngôn ngữ khoa học nhằm định nghĩa thông qua khái niệm không phải từ ngữ mà ngay chính **bản thân sự vật**, Saussure đã cho thấy ở ông một thông kiến khoa học xuất phát từ cái mà Lênin gọi là *«chủ nghĩa duy vật bộc phát ở các nhà bác học»*. Nhưng rõ ràng rằng, để *«định nghĩa sự vật»*, xét tới cùng, cũng phải dùng đến loại từ vựng của ngôn ngữ ngày thường mà thôi. Vì nếu quả thật là các từ đã được **định nghĩa** rồi - như **«langue»**, **«langage»**, **«parole»**, hoặc bất cứ dấu hiệu nhân tạo nào khác thay vào đó - nay có thể được

xem như từ mới, bởi sự kiện là từ đây chúng chỉ mang lấy ý nghĩa khoa học như tác giả đã thiết lập trong định nghĩa không hơn không kém, thì **chính các định nghĩa này**, trong tư cách là định nghĩa cơ bản, cũng nhất thiết phải được cấu tạo từ các từ thường ngày với ý nghĩa thông dụng của chúng. Hiển nhiên là không thể có khởi điểm nào khác. Và bởi vì định nghĩa khoa học, như Saussure đã khẳng định rất đúng đắn, trở vào ngay chính hiện thực của sự vật, phải công nhận rằng ngôn ngữ đời thường đã bao hàm trong loại ý nghĩa được tạo lập một cách tự phát, một nội dung nhận thức có thực chất và có khả năng tái tạo trung thực, tuy phiến diện và phần nào mù mờ, nội dung khách quan của hiện thực, khiến cho cái nội dung được chuyên chở trong ý nghĩa của các từ có thể được xác định thêm và triển khai bởi sự phối hợp nhiều biểu văn, nhưng không cách nào có thể chỉ đơn thuần rút gọn về mối quan hệ giữa các từ đó với nhau.

Đây chính là hệ quả thiết yếu của *«chủ nghĩa duy vật bộc phát ở các nhà bác học»*. Khi nói về khoa học của ông, Saussure còn chung thủy với thứ chủ nghĩa này, và chắc chắn là nhờ nó mà ông đã đạt đến những phát kiến khoa học làm ông nổi tiếng như sự phát hiện ra tính khác biệt của âm vị. Tuy nhiên, khi ông cho học thuyết về giá trị ngôn ngữ tầm quan trọng tổng quát như cái quy định toàn thể ý nghĩa, và do đó, ngay chính nội dung khái niệm của nhận thức, chỉ đơn thuần bởi quan hệ giữa các từ với nhau - nói cách khác, khi ý thức hay không ý thức, ông thực sự nhảy từ ngôn ngữ học sang triết lý nhận thức, để rơi vào một thứ học thuyết hư vô chủ nghĩa xoá bỏ hoàn toàn mọi quan hệ giữa nhận thức với đối tượng hiện thực, thì cuối cùng, các khái niệm chỉ có thể xuất hiện như *«được định nghĩa đơn thuần bằng sự khác biệt, không phải bởi nội dung xác định của chúng, mà một cách phủ định bởi quan hệ của chúng với các từ khác của hệ thống. Đặc tính chính xác của chúng là: là cái mà những từ kia không phải là»* [15]. Một sự mâu thuẫn như thế giữa nhà khoa học và nhà lý thuyết tất nhiên không thể giải thích được bằng lý lẽ khoa học, và đó là điều có thể được nhìn thấy rõ ràng qua sự so sánh đáng chú ý giữa giá trị ngôn ngữ và giá trị kinh tế của chính tác giả.

Theo Saussure, lý thuyết về giá trị ngôn ngữ dẫn đến một *«nguyên tắc nghịch lý»* dường như chi phối tất cả mọi giá trị nói chung. *«Giá trị luôn luôn được tạo lập: 1) bởi một vật **khác biệt** có thể được dùng để trao đổi với vật mà giá trị cần được xác định; 2) bởi những vật **tương tự** có thể đem so sánh với vật mà giá trị còn đang phải bàn cãi.*

Cả hai nhân tố này đều cần thiết cho sự tồn tại của giá trị. Như thế, để quyết định giá trị của đồng năm quan, ta cần biết rằng: 1) ta có thể đổi nó lấy một lượng nào đó của một vật khác, thí dụ như bánh mì; 2) ta có thể so sánh nó với một giá trị tương tự trong cùng hệ thống, thí dụ như đồng một quan, hay trong một hệ thống khác, như đồng một đô la v. v... Cũng thế, một từ có thể được trao đổi với một vật khác nó: một ý tưởng; mặt khác, nó có thể được so sánh với một vật nào đó tương tự: một từ khác»[19]

Rõ ràng là quan niệm về giá trị kinh tế được tác giả trình bày ở đây chính là quan điểm của **kinh tế chính trị học thông tục**, dựa trên *«mặt ngoại hiện tha hoá của những quan hệ kinh tế»*, nói theo kiểu của Marx[20] nghĩa là nó luôn luôn dừng lại trên bình diện hiện tượng hời hợt - bình diện trao đổi -, chứ không tự hỏi xem các hàng hoá trao đổi đã hình thành như thế nào. Thật vậy, nếu chỉ giới hạn vào vận động trao đổi, ta có thể phân biệt ngay hai quan hệ: quan hệ

trao đổi, hay giá trị trao đổi giữa tiền tệ với hàng hoá, và quan hệ «so sánh» giữa đồng tiền này với một đồng tiền khác. Tuy nhiên, sự so sánh này hoàn toàn hời hợt, bởi vì hai quan hệ trên thực chất chỉ là một. Trong cả hai trường hợp, vẫn chỉ là chuyện trao đổi tiền nông lấy hàng hoá, bởi vì đồng tiền cũng chỉ là hàng hoá mà thôi, và quan hệ «so sánh» giữa hai đồng tiền thật ra chỉ là quan hệ trao đổi giữa đồng tiền này như tiền tệ với đồng tiền kia như hàng hoá. So sánh kiểu đó chỉ là một [suy luận] lặp thừa.

Khổ nổi, Saussure đã quan niệm sự phân biệt ngôn ngữ giữa ý nghĩa với giá trị trên chính khuôn mẫu này: quan hệ giữa từ vựng với cái ý tưởng đã xác lập ý nghĩa của nó được trình bày như một quan hệ trao đổi, đồng dạng với quan hệ trao đổi giữa tiền tệ với hàng hoá, còn quan hệ giữa các từ vựng với nhau thì được trình bày như một quan hệ so sánh, đồng dạng với quan hệ so sánh giữa các hệ tiền tệ khác nhau. Song cả ở đây nữa, hai thứ quan hệ trên thực chất chỉ là một.

Bởi vì, để xác lập giá trị, nói cách khác, quan hệ so sánh giữa **redouter** với **craindre** trong tiếng Pháp chẳng hạn, ta sẽ nói theo từ điển **Larousse** rằng **redouter** là «**craindre một cách mãnh liệt**», nghĩa là rốt cuộc cũng trở lại quan hệ trao đổi giữa từ thứ nhất, trong tư cách là từ đã được định nghĩa, với một cụm từ xác lập ý nghĩa của nó từ từ thứ hai. Và bởi vì cụm từ này chỉ biểu thị ý tưởng đã được định nghĩa trong từ thứ nhất, kết quả là quan hệ trao đổi cũng như quan hệ so sánh giữa hai từ với nhau ở đây hoàn toàn trùng hợp với quan hệ trao đổi giữa từ vựng với cái ý tưởng mà nó biểu thị. Ngược lại, quan hệ trao đổi giữa từ vựng với cái ý tưởng mà nó biểu thị cũng trở lại thành quan hệ trao đổi giữa từ này với các định nghĩa khác có thể lập nên từ những từ lân cận. Và đấy chẳng là gì khác hơn là quan hệ giá trị, nói cách khác, quan hệ «so sánh» giữa từ này với những từ khác đã được dùng để định nghĩa nó.

Tóm lại, chúng ta vẫn chỉ luôn luôn đứng trên bình diện trao đổi giữa các ký hiệu mà thôi, và sự phân biệt giữa ý nghĩa với giá trị ngôn ngữ cũng hư ảo như cái mô hình kinh tế của nó, nghĩa là sự phân biệt giữa giá trị trao đổi của tiền tệ được biểu thị bằng hàng hoá với hối suất giữa các đồng tiền: **trong bất kỳ trường hợp nào nó cũng chỉ là giá trị trao đổi đơn thuần**. Nói cách khác, quy định ý nghĩa bằng giá trị ngôn ngữ là cứ xoay tròn trong vòng luân chuyển, và thứ vòng luẩn quẩn này trong ký hiệu học hoàn toàn tương ứng với vòng luẩn quẩn điển hình của «*kinh tế học thông tục khi nó đã chấp nhận trước giá trị của một món hàng để quy định giá trị của các món khác*» [21]

Như ta biết, để vượt thoát vòng luẩn quẩn này, kinh tế chính trị học tư sản cổ điển đã tìm cách «*thâm nhập vào cái tổng thể mật thiết và hiện thực của các quan hệ sản xuất*», [22] và chính cố gắng này đã dẫn nó đến việc quy định giá trị bằng lao động. Song đúng là nó vẫn còn trợn lẩn đủ thứ, còn bị tù túng bởi những ngoại hiện sai lầm trong cuộc vận động trao đổi qua đồng lương được xem như «giá trị của lao động», và do đó, lại rơi vào những mâu thuẫn không tháo gỡ nổi. Chỉ đến khi Marx phân biệt rõ ràng giữa hiện tượng hời hợt với hiện thực thâm sâu của sự vật, ông mới thực sự vượt qua được những ảo tưởng do các hình thức trao đổi gây nên, và phát hiện ra quy luật nội tại của chúng trong lao động xã hội, khi lao động này tạo ra những món hàng trao đổi, trong đó có cả sức lao động của người công nhân.

Như vậy, nếu ký hiệu học có thể tìm thấy một khuôn mẫu nào đó cho nó trong kinh tế học, thì hẳn khuôn mẫu ấy không thể được rút ra từ kinh tế chính trị học thông tục, mà chính là từ kinh tế học của Marx: nói cách khác, vấn đề là giải thích cuộc vận động hời hợt của những trao đổi dấu hiệu bằng cuộc vận động tầng sâu của sản xuất xã hội. Thật vậy, nếu cứ đi tìm bí ẩn của ý nghĩa một dấu hiệu trong loại quan hệ phân biệt nó với các dấu hiệu khác, ta sẽ tự bắt mình xoay tròn vô tận trong vòng luẩn quẩn, bởi vì loại quan hệ đối lập đó thực chất ĐÃ là các quan hệ ý nghĩa. Nếu ta nói rằng **redouter** không phải là **craindre**, thì điều này hàm nghĩa là ta ĐÃ biết ngầm rằng **redouter** có nghĩa là «*craindre một cách mãnh liệt*», và ta phải phát biểu sự hiểu ngầm này ra mà thôi, nếu bây giờ muốn xác lập sự phân biệt một cách minh bạch. Như vậy, ý nghĩa ĐÃ luôn luôn được giả định trước trong cuộc luân chuyển dấu hiệu, và chính nó ĐÃ thiết lập **giá trị trao đổi** của những dấu hiệu này. Tách riêng ra, nó sẽ tự xác định như **giá trị** đúng nghĩa, và chỉ có thể được hiểu bằng lao động xã hội nào đã sản xuất ra cái dấu hiệu nơi nó hình thành.

Và hiển nhiên là, trong sự sản xuất ra dấu hiệu, điều quan trọng nhất không phải là những ký hiệu độc đoán, bởi vì thật ra chúng chỉ thừa hưởng phần chủ yếu của ý nghĩa có được từ loại biểu hiệu nội tại, mà chính là những biểu hiệu nội tại, bởi vì chính chúng mới là kẻ đã quy định bằng cấu trúc vật chất riêng của mình phần ý nghĩa cơ bản. Để rồi một khi đã hình thành, những ý nghĩa cơ bản này sẽ được chuyển giao bằng quy ước cho loại ký hiệu độc đoán để có một sự sử dụng thuận tiện hơn, nhờ đó có thể kết hợp chúng một cách dễ dàng nhằm triển khai vô hạn.

Có điều, cấu trúc vật chất của loại biểu hiệu nội tại cũng chỉ có thể được hiểu bằng một hành động tự nó cũng mang tính vật chất: đấy là sự khuôn đúc yếu tố lập nghĩa theo điều kiện vật chất của phần thực tiễn xã hội mà dấu hiệu nội tại hiện ra như biểu hiện bộc phát.

Như vậy, sự sản xuất ra dấu hiệu xuất hiện như đối tượng của một môn **ký hiệu học biện chứng**. Bằng các khái niệm đặc thù, và từ cuộc vận động sản xuất vật chất, nó sẽ tái tạo trình tự biện chứng thực hiệu qua đó hệ thống lịch sử của loại dấu hiệu nội tại hay biểu hiệu nghệ thuật đã hình thành, với các ý nghĩa nguyên khởi phản ánh một cách trực tiếp những điều kiện vật chất của thực tiễn xã hội và hiện thực khách quan của thế giới bên ngoài. Rồi sau đó, biện chứng ký hiệu sẽ tự phát huy bằng cách tổ chức các ý nghĩa tuy cơ bản song còn mù mờ này thành một hệ thống lôgic các ký hiệu độc đoán biệt lập. Bằng quy ước, chúng thay thế cho các biểu hiệu nội tại; bằng sự lặp lại không giới hạn những kết hợp thao tác, chúng cho phép ta rút ra, từ những kiến thức sở đắc trong thực tiễn, tất cả mọi hệ quả có thể tiếp thu, và vượt qua hiện trường của kinh nghiệm cảm tính một cách lý tưởng và không giới hạn.

CHÚ THÍCH

[01] Trích dịch từ tiểu luận *De la phénoménologie à la dialectique matérialiste de la conscience (1)* [*Từ Hiện Tượng Học đến Biện Chứng Duy Vật của Ý Thức (1)*], đăng trên tạp chí *La Nouvelle Critique*, số 79-80, 1974, tr. 37-42. Địa chỉ truy cập: <http://www.viet-studies.org/TDThao>

[02] Saussure, Ferdinand de (1857-1913). *Cours de linguistique générale*. Publié par Charles Bally et Albert Sechehaye, avec la collab. de Albert Riedlinger. Paris: Payot, 1967. Được xây dựng từ giáo trình của Saussure trong ba năm học (1906-1911), và xuất bản năm 1915, sau khi tác giả mất hai năm.

[03] Thuật ngữ **signe** [**sign**] trong tiếng Pháp có thể được dịch là **ký hiệu** trong nghĩa hẹp [như trong *signe linguistique* = *ký hiệu ngôn ngữ*] hoặc **biểu hiệu** hay **dấu hiệu** trong nghĩa rộng. Ở đây, dựa trên ngữ cảnh, *signe* sẽ được dịch bằng từ trước hay các từ sau, tùy mức độ từ hẹp nhất đến rộng nhất. Theo Saussure, **signe** luôn luôn gồm có hai mặt mà ông gọi là **signifiant** [**signifier**] và **signifié** [**signified**] (xem chú thích số 07 bên dưới), được kết hợp trong một quan hệ «độc đoán». Về điểm này, đối với nhà ngôn ngữ học Emile Benveniste, nếu *signifiant* và *signifié* có quan hệ bất khả phân như mặt phải và mặt trái của một tờ giấy theo chính thí dụ của Saussure, thì quan hệ giữa hai yếu tố này không thể nào là «độc đoán», mà phải được xem là tất yếu (không làm gì có một tờ giấy chỉ có mặt phải, không có mặt trái!). Nói cách khác, Saussure đã lẫn lộn quan hệ giữa hai mặt của ký hiệu với quan hệ giữa ký hiệu với **vật quy chiếu** [**réfèrent** = **referent**], bởi vì đúng thật là không có một quan hệ thiết yếu nào giữa âm hoặc từ *chó* với con chó ngoài đời, khi người Pháp gọi cùng một sinh vật này là *chien*, người Anh là *dog*, người Đức là *Hund*, v. v...

[04] Trong tiếng Pháp, **verbal** chỉ tất cả những gì được diễn đạt bằng ngôn từ hơn là bằng các dấu hiệu khác, tuy **langage verbal** thường được dịch chính xác nhưng hạn hẹp là **ngôn ngữ nói**. Ở đây, vì *verbal* còn thường được dùng kèm với nhiều từ khác nữa, để có thể dịch nhất quán tất cả các trường hợp trên, chúng tôi thử nghiệm dịch là **âm từ**, để có thêm ngoài **ngôn ngữ âm từ** (ngôn ngữ được xây dựng bằng lời nói và chữ viết, trên âm vị và từ vị), các cụm từ khác như **khác biệt âm từ** [**différenciations verbales**], **ký hiệu âm từ** [**signes verbaux**], **ý nghĩa âm từ** [**signification verbale**], **cấu trúc âm từ** [**structure verbale**], v. v...

[05] **Sémiologie** [**semiology**] thường được dịch là *triệu chứng học* trong bối cảnh y học, và *ký hiệu học* trong ngôn ngữ học. Ở đây, chúng tôi sử dụng lại từ dịch đã trở thành quen thuộc là **ký hiệu học** chung cho cả hai trường hợp nói ở chú thích [03]. Sau Saussure, nhưng xuất phát từ dự án *sémiologie* của ông, còn xuất hiện một môn học khác mang tên là **sémiotique** [**semiotics**, dù đôi khi vẫn còn tiếp tục được gọi là *sémiologie*]. Từ chối cho ký hiệu âm từ quy chế ưu đãi (giống như Trần Đức Thảo ở đây), bộ môn này lấy mọi phương thức biểu nghĩa làm đối tượng (thời trang, văn học, huyền thoại, văn bản, v. v...), do đó, tùy sở thích của mỗi tác giả, cũng phát triển theo nhiều chiều hướng khác nhau.

[06] **Symboles** [**symbols**] có thể được dịch là **ký hiệu** như trong *ký hiệu hoá học* hay **biểu trưng** như trong *biểu trưng của công lý*. Ở đây, để đầy đủ, chúng tôi dùng cả hai.

[07] **Signifiant**, **signifié** thường được dịch là **cái biểu đạt** và **cái được biểu đạt**, tuy đôi khi

cũng có người dùng **cái lập (tạo) nghĩa** và **cái thụ nghĩa**. Ở đây, để tránh sự lặp lại, chúng tôi dùng cả hai. Mặt khác, quan niệm của Saussure về *signifiant*, và về *ký hiệu ngôn ngữ* như sự kết hợp giữa một *signifiant* với một *signifié* không phải là không đặt vấn đề. **Ký hiệu ngôn ngữ** nói đây có phải là **từ** chẳng? Trong trường hợp này, nếu lấy thí dụ ở tiếng Pháp chẳng hạn, phải xem hai *signifiants* khác nhau như *cheval* và *chevaux* là biểu hiện của cùng một từ như *table* và *tables* chẳng? Nó có thể là đơn vị nhỏ hơn từ như **tiền tố néo-** [tân-] chẳng, bởi vì tiền tố này cũng kết hợp một *signifiant* với một *signifié* như mọi ký hiệu khác? Nó có thể là **từ sáp nhập** như *au* (à le) và *aux* (à les) chẳng, khi cùng một *signifiant* bất khả phân này lại tương ứng với hai *signifiés*, nghĩa là phải kết hợp với hai khái niệm khác nhau?

[08] «Le symbole a pour caractère de n'être jamais tout à fait arbitraire; il n'est pas vide, il y a un rudiment de lien naturel entre le signifiant et le signifié. Le symbole de la justice, la balance, ne pourrait pas être remplacé par n'importe quoi, un char, par exemple» (Saussure, sdd, tr. 101).

[09] «[On peut donc dire que] les signes entièrement arbitraires réalisent mieux que les autres l'idéal du procédé sémiologique; c'est pourquoi la langue, le plus complexe et le plus répandu des systèmes d'expression, est aussi le plus caractéristique de tous; en ce sens la linguistique peut devenir le patron général de toute sémiologie, bien que la langue ne soit qu'un système particulier» (Saussure, sdd, tr. 101).

[10] «Dans la langue, comme dans tout système sémiologique, ce qui distingue un signe, voilà tout ce qui le constitue» (Saussure, sdd, tr. 168). Đối với Saussure, ngôn ngữ âm từ là một hệ thống ký hiệu, và ký hiệu không phải là vật thể, mà là quan hệ: trong một trạng thái ngôn ngữ, tất cả tùy thuộc vào những quan hệ (hoặc đối lập, hoặc khác biệt, hoặc kết hợp) giữa các ký hiệu âm từ hay đơn vị ngôn ngữ. Trong quá trình tạo câu chẳng hạn, một đơn vị ngôn ngữ (âm hay từ) chỉ có thể được nhận diện bởi sự khác biệt với nó của những đơn vị đi trước hay đi sau trên trục **ngữ đoạn** [*syntagmatique* = *syntagmatic*, trục **phân bố vị trí** các đơn vị], và bởi những đơn vị có thể hoán vị với nó trên trục **ngữ hình** [*paradigmatique* = *paradigmatic*, trục **chọn lựa** giữa các đơn vị **cùng tập hợp**]. «Tôi yêu em» chỉ có nghĩa chính xác nếu người nghe phân biệt được «yêu» với «tôi» và «em» trong đoạn âm thanh này và trên các vị trí này (bởi vì «tôi yêu em» khác với «em yêu tôi», và «yêu em tôi»), đồng thời biết rằng «yêu» khác với «thương», «mến», «thích», «ưa», «quý»... trong cùng tập hợp «**tình cảm tích cực**» chẳng hạn.

[11] **Signification** [*signification, meaning*] và **sens** [*meaning, significance*] đều được dịch là **nghĩa** hay **ý nghĩa**, mặc dù hai từ này thường được phân biệt hơn là sử dụng như từ đồng nghĩa trong tiếng Pháp. Ở Saussure, không có định nghĩa rõ ràng về **sens**, và từ này có thể được tiếp cận, hoặc như kết quả của một sự cắt xén (từ một dòng tư tưởng, một mảng chữ viết hay một khối âm thanh còn bất định) hay một hiện tượng kết hợp, hoặc như một giá trị xuất phát từ hệ thống ngôn ngữ. Ở các nhà ngữ học khác (Leonard Bloomfield, Zellig S. Harris, Stephen Ullmann, André Martinet...), sự phân biệt cũng không thống nhất.

Do đó, cách đối lập phổ biến nhất hiện nay trong bối cảnh ngôn ngữ học có lẽ vẫn là : a) hoặc nhìn nhận hai loại quan hệ khác nhau, và xem **signification** như thuộc về **quan hệ biểu đạt** [*rapport de signification*, xuất phát từ sự đối lập giữa các từ vựng trong cùng một hệ thống ngôn ngữ], còn **sens** như thuộc về **quan hệ chỉ định** [*rapport de désignation*, xuất phát từ liên hệ giữa ký hiệu với vật quy chiếu bên ngoài] ; b) hoặc chấp nhận thông kiến xem

signification như ý nghĩa của một từ, khác với **sens** là ý nghĩa của một đoạn văn hay một văn bản.

[12] «*Prenons d'abord la signification telle qu'on se la représente et telle que nous l'avons figurée... Elle n'est ... que la contre-partie de l'image auditive*» (Saussure, sđd, tr. 158). Ở đây, chúng tôi mạn phép dịch **contre-partie** là **mặt trái**, vì Saussure thường dùng hình ảnh mặt phải và mặt trái của một tờ giấy để diễn tả tính bất khả phân của hai yếu tố *cái biểu đạt* và *cái được biểu đạt* trong ký hiệu ngôn ngữ.

[13] «*[Quand on parle de la valeur d'un mot, on pense généralement et avant tout à] la propriété qu'il a de représenter une idée, [et c'est là en effet un des aspects de la valeur linguistique]*» (Saussure, sđd, tr. 158).

[14] «*Dans l'intérieur d'une même langue, tous les mots qui expriment des idées voisines se limitent réciproquement: des synonymes comme redouter, craindre, avoir peur n'ont de valeur propre que par leur opposition; si redouter n'existe pas, tout son contenu irait à ses concurrents* (Saussure, sđd, tr. 160).

[15] «*Dans tous ces cas, nous surprenons donc, au lieu d'idées données d'avance, des valeurs émanant du système. Quand on dit qu'elles correspondent à des concepts, on sous-entend que ceux-ci sont purement différentiels, définis non pas positivement par leur contenu, mais négativement par leurs rapports avec les autres termes du système. Leur plus exacte caractéristique est d'être ce que les autres ne sont pas*» (Saussure, sđd, tr. 162).

[16] «*... en français un concept «juger» est uni à l'image acoustique juger; en un mot, il symbolise la signification; mais il est bien entendu que ce concept n'a rien d'initial, qu'il n'est qu'une valeur déterminée par ses rapports avec d'autres valeurs similaires, et que sans elles la signification n'existerait pas*» (Saussure, sđd, tr. 162).

[17] **Langage** và **langue** [language] đều được dịch là **ngôn ngữ**, còn **parole** [speech] là **lời nói**. Trong tiếng Pháp, *langage* vừa chỉ khả năng đặc thù của con người là khả năng giao tiếp hay hiệp thông bằng một hệ thống ký hiệu âm từ, vừa chỉ bất kỳ một hệ thống ký hiệu nào đã được xã hội quy tắc hoá (ngôn ngữ của người câm điếc chẳng hạn), trong đó có các hệ thống ký hiệu âm từ riêng của mỗi cộng đồng dân tộc gọi là *langue*. Như vậy **langage** [ngôn ngữ theo nghĩa rộng], với tư cách là một đặc tính chung của loài người, xuất phát từ khả năng biểu trưng của con người, và bao gồm hai bộ phận: *langue* [tiếng nói hay ngôn ngữ theo nghĩa hẹp] và *parole* lời nói. **Langue** là một sản phẩm xã hội, là cái phần của *langage* tồn tại trong ý thức của mọi thành viên thuộc một cộng đồng ngôn ngữ nhất định, là tổng số những dấu ấn do thực tiễn xã hội để lại trong trí óc của mỗi cá nhân qua vô số hành vi ngôn ngữ cụ thể. Trái lại, **parole** là phần ngôn ngữ được vận dụng thực sự bởi mỗi cá nhân, là phần hành vi ngôn ngữ cụ thể ở mỗi người.

[18] «*Il est à remarquer que nous avons défini des choses et non des mots; les distinctions établies n'ont donc rien à redouter de certains termes ambigus qui ne se recouvrent pas d'une langue à l'autre. Ainsi en allemand **Sprache** veut dire «langue» et «langage»; **Rede** correspond à peu près à «parole», mais y ajoute le sens spécial de «discours». En latin **sermo** signifie «langage» et «parole», tandis que **lingua** désigne la «langue», et ainsi de suite. Aucun mot ne correspond*

exactement à l'une des notions précisées plus haut; c'est pourquoi toute définition faite à propos d'un mot est vaine; c'est une mauvaise méthode que de partir des mots pour définir les choses» (Saussure, sdd, tr. 31).

[19] «Elles sont toujours constituées: 1) par une chose dissemblable susceptible d'être échangée contre celle dont la valeur est à déterminer; 2) par des choses similaires qu'on peut comparer avec celles dont la valeur est en cause.

Ces deux facteurs sont nécessaires pour l'existence d'une valeur. Ainsi pour déterminer ce que vaut une pièce de cinq francs, il faut savoir: 1) qu'on peut l'échanger contre une quantité déterminée d'une chose différente, par exemple du pain; 2) qu'on peut la comparer avec une valeur similaire du même système, par exemple une pièce d'un franc, ou avec une monnaie d'un autre système (un dollar, etc.). De même un mot peut être échangé contre quelque chose de dissemblable: une idée; en outre, il peut être comparé avec quelque chose de même nature: un autre mot» (Saussure, sdd, tr. 159 à 160).

[20] «L'économie politique vulgaire se borne, en fait, à transposer sur le plan doctrinal, à systématiser les représentations des agents de la production, prisonniers des rapports de production bourgeois, et à faire l'apologie de ces idées. Il ne faut donc pas s'étonner qu'elle se sente tout à fait à l'aise précisément dans cette apparence aliénée de rapports économiques, phénomène évidemment absurde et parfaitement contradictoire – d'ailleurs toute science serait superflue si l'apparence et l'essence des choses se confondaient - ; il n'y a pas à s'étonner que l'économie politique vulgaire se sente ici parfaitement dans son élément et que ces rapports lui paraissent d'autant plus évidents, que leurs liens internes restent plus dissimulés, tandis que ces rapports sont courants dans la représentation qu'on s'en fait ordinairement» = «Thật ra, kinh tế chính trị học thông tục chỉ lý thuyết hoá và hệ thống hoá những biểu thị của các tác nhân sản xuất còn bị tù túng trong quan hệ sản xuất tư sản, và biện hộ cho loại ý tưởng này. Do đó, chẳng có gì đáng ngạc nhiên khi nó cảm thấy hoàn toàn thoải mái trong chính cái phần ngoại hiện tha hoá của những quan hệ kinh tế ấy - điều hiển nhiên là phi lý và cực kỳ mâu thuẫn, bởi vì nếu phần ngoại hiện với bản chất của sự vật chẳng khác chi nhau thì có khoa học cũng bằng thừa! Vậy, không có gì đáng ngạc nhiên khi kinh tế chính trị học thông tục cảm thấy hoàn toàn tự nhiên ở đây, và những ràng buộc bên trong càng bị che giấu kỹ bao nhiêu, thì các quan hệ bên ngoài này càng có vẻ hiển nhiên đối với nó bấy nhiêu, đồng thời trở thành quan hệ hiện hành trong cách biểu thị thông thường của người đời về kinh tế» (Marx, Karl. **Le Capital. Livre troisième: le procès d'ensemble de la production capitaliste**. Paris: Ed. sociales, 1950-1960. Q. 8, tr. 196).

[21] «Destutt [de Tracy] dit bien d'un côté que les choses qui forment la richesse représentent le travail qui les a créées; mais, de l'autre, il prétend qu'elles tirent leurs deux valeurs différentes (valeur d'usage et valeur d'échange) de la valeur du travail. Il tombe ainsi dans la platitude de l'économie [politique] vulgaire qui admet préalablement la valeur d'une marchandise (du travail, p. ex.) pour déterminer la valeur des autres» = «Một mặt, Destutt de Tracy nói rõ rằng rằng những sự vật cấu thành của cải biểu hiện phần lao động đã tạo ra chúng; mặt khác, ông lại cho rằng hai loại giá trị khác nhau của chúng (giá trị sử dụng và giá trị trao đổi) đều được rút ra từ giá trị của lao động. Như vậy, ông rơi xuống trình độ tầm thường của kinh tế [chính trị] thông tục, khi nó chấp nhận trước giá trị của một thứ hàng hoá (lao động, chẳng hạn) để xác định giá

trị của những món hàng khác» (Marx, Karl. **Le Capital. Livre premier: le développement de la production capitaliste**. Paris: Ed. sociales, 1950-1960. Q. 1, tr. 92).

[22] «Je fais remarquer une fois pour toutes que j'entends par **économie politique classique** toute économie qui, à partir de William Petty, cherche à pénétrer l'ensemble réel et intime des rapports de production dans la société bourgeoise, par opposition à **l'économie vulgaire** qui se contente des apparences, qui rumine sans cesse, pour son propre besoin et pour la vulgarisation des plus grossiers phénomènes, les matériaux déjà élaborés par ses prédécesseurs, et se borne à ériger pédantesquement en système et à proclamer comme vérités éternelles les illusions dont le bourgeois aime à peupler son monde à lui, le meilleur des mondes possibles» = «Xin lưu ý một lần dứt khoát rằng: tôi gọi là **kinh tế chính trị học cổ điển** bất cứ thứ kinh tế nào, từ William Petty trở đi, tìm cách thâm nhập vào cái tổng thể hiện thực và mật thiết của những quan hệ sản xuất trong xã hội tư sản, tương phản với thứ kinh tế chỉ dừng lại trên những biểu hiện bên ngoài là **kinh tế thông tục**. Để thoả mãn nhu cầu riêng và phổ biến một cách dung tục những hiện tượng thô lậu nhất, thứ kinh tế sau không ngừng nhai đi nhá lại những tư liệu đã được soạn thảo trước nó, rồi tự giới hạn như các nhà thông thái rỏm vào việc dựng thành hệ thống, đồng thời tôn xưng như chân lý vĩnh cửu, loại ảo tưởng mà giai cấp tư sản ư thả vào thế giới của hần, cái thế giới [coi như] tốt đẹp nhất có thể tồn tại» (Marx, Karl. **Le Capital. Livre premier: le développement de la production capitaliste**. Paris: Ed. sociales, 1950-1960. Q. 1, tr. 83).

Tập San Đại Học (Văn Khoa)
Số 6-7, 1956, tr. 18-36

“HẠT NHÂN DUY LÝ” TRONG TRIẾT HỌC HEGEL

«Chủ nghĩa duy vật là triết lý của chủ nghĩa Marx... Nhưng Marx không bị hạn chế vào chủ nghĩa duy vật thế kỷ 18, mà đã đi xa hơn. Marx đã làm nó phong phú thêm bằng những thành tựu của triết học cổ điển Đức, đặc biệt là hệ thống triết học của Hegel, hệ thống này đã đưa đến chủ nghĩa duy vật của Feuerbach. Phần chủ yếu trong những thành tựu ấy là biện chứng pháp» (Lênin. **Ba Nguồn và Ba Phần Thiết Lập của Chủ Nghĩa Marx**).

Triết học của Hegel là hệ thống phong phú nhất trong lịch sử triết học trước Marx. Hegel đã tổng kết hầu như toàn bộ tư tưởng cũ ở Tây phương, trình bày mọi chủ nghĩa với ý nghĩa lịch sử của nó, bộc lộ những mâu thuẫn nội bộ xuất hiện trong tư tưởng ở mỗi giai đoạn, những mâu thuẫn ấy bắt phải thủ tiêu hình thái cũ và tiến lên một trình độ cao hơn. Tuy nhiên, Hegel lại diễn tả quá trình đó một cách trừu tượng trong phạm vi tinh thần, và do đấy xây dựng chủ

nghĩa duy tâm tuyệt đối. Quá trình diễn biến tư tưởng trong tinh thần được coi như là một vận động hoàn toàn độc lập và tự túc, tách rời cơ sở thực tế khách quan, thậm chí lại phủ định thực tế khách quan. Theo quan niệm ấy, những sự vật trong tự nhiên và xã hội mất tính chất thực tại vật chất của nó, và chỉ còn là những hiện tượng bề ngoài phản ánh công cuộc phát triển thần bí của cái mà Hegel gọi là «*Ý niệm tuyệt đối*». Trong cuốn **Chống Dühring**, Engels viết: «*Hegel là duy tâm, nghĩa là theo ông thì những ý kiến trong đầu óc của ông không phải là phản ánh một phần nào những thực thể và hiện tượng khách quan, mà trái lại, chính những thực thể và biến chuyển của chúng, theo ý ông, chỉ là hình ảnh thể hiện ý niệm, cái ý niệm này đã có ở đâu đâu ấy, trước khi có trần gian*». Nghĩa là quá trình lịch sử có thật, đi từ tự nhiên lên xã hội, xây dựng tư tưởng trên cơ sở hoạt động thực tế, bị Hegel đảo lộn thành một quá trình tư tưởng phát sinh thực tại, tinh thần sáng tạo vật chất: nguyên nhân biến thành kết quả, kết quả trở thành nguyên nhân, thực chất biến thành ngoại diện, ngoại diện trở thành thực chất.

Nhưng trong lúc trình bày cuộc tiến hóa một cách trái ngược như thế, Hegel lại phát triển một cách có hệ thống và đến một mức chưa từng có trong lịch sử, phương pháp phân tích mâu thuẫn và hình thái biến chuyển, tức là phương pháp biện chứng. Chính phương pháp này Karl Marx đã xây dựng lại trên cơ sở duy vật, và đặt thành phương pháp tư tưởng của chủ nghĩa duy vật mới. Như Marx nói: «*Tuy biện chứng pháp trong tay Hegel đã bị thần bí hóa, nhưng chính Hegel là người đầu tiên đã trình bày một cách tổng quát và có ý thức những hình thái biện chứng phổ cập của sự biến chuyển. Với Hegel biện chứng pháp đi đường đầu. Chúng ta phải lộn nó lại, để bóc trần cái hạt nhân duy lý ẩn trong cái vỏ thần bí*»[1].

Nhưng vì sao với một lý luận duy tâm triệt để, Hegel lại xây dựng được một phương pháp tư tưởng xét theo thực chất là chân chính và cách mạng, tuy có bị sử dụng một cách lộn ngược? Chúng ta biết rằng lập trường duy tâm là lập trường bảo thủ của những giai cấp áp bức bóc lột: nó quy định tính chất duy tâm của biện chứng pháp Hegel, nó không thể nào giải thích thực chất biện chứng của phương pháp ấy. Nghĩa là biện chứng pháp duy tâm của Hegel, phần nào mà nó đã nắm được thực sự những hình thái mâu thuẫn và biến chuyển, dù chỉ có trong phạm vi tinh thần, thì cũng không thể nào xuất phát từ lập trường duy tâm. Vì nguồn gốc mâu thuẫn, lý do biến chuyển trong tinh thần căn bản vẫn là ở thực tế khách quan, không phải là ở tinh thần thuần túy. Thực chất tinh thần là phản ánh thực tế khách quan, vậy nếu không có mâu thuẫn và biến chuyển trong thực tế khách quan, thì cũng không thể nào có mâu thuẫn và biến chuyển trong tinh thần. Trên cơ sở tinh thần thuần túy chỉ có thể có hiện tượng tĩnh và bảo thủ, không thể nào có động và tiến. Nghĩa là tuy biện chứng pháp của Hegel xuất hiện với một hình thức triệt để duy tâm, nhưng cái mặt chân chính của nó - nêu mâu thuẫn trong nội bộ sự việc và tính chất tất nhiên của sự biến chuyển - lại là đối lập với chủ nghĩa duy tâm, và chỉ có thể bắt nguồn từ một cơ sở duy vật nào đấy. Thực ra thì ngược hẳn với lập trường duy tâm, nhờ ảnh hưởng của phong trào cách mạng đương thời ở Âu châu, Hegel đã tiếp thu trong tư tưởng một nội dung duy vật phong phú, tuy nội dung ấy cũng như phương pháp đã bị hoàn toàn đảo lộn, do tình trạng lạc hậu của giai cấp tư sản Đức mà Hegel đại diện. Engels nhận định: «*Xét tới cùng, hệ thống triết học của Hegel chỉ là một chủ nghĩa duy vật lộn ngược chân lên đầu theo kiểu duy tâm*» [2] Trong tập **Bút Ký về Triết Học**, Lênin phê đoạn cuối của cuốn **Luận Lý Học** của Hegel như sau đây: «*Ý niệm luận lý chuyển thành tự nhiên. Chủ nghĩa duy vật đã gần đây rồi. Engels nói đúng: hệ thống triết học Hegel là một chủ nghĩa duy vật lộn ngược*».

Vì nội dung tư tưởng Hegel căn bản xuất phát từ thực tế khách quan, xét tới cùng thì cũng có tính chất duy vật, mà nội dung ấy lại bao quát hầu như toàn bộ lịch sử thế giới, Hegel đã xây dựng được quan điểm tiến hóa và phương pháp luận lý biện chứng, quan điểm và phương pháp ấy tuy có bị lập trường duy tâm đảo lộn, nhưng cũng đã làm tiền đề cho chủ nghĩa Marx. Giới thiệu cuốn ***Góp Phần Phê Phán Kinh Tế Chính Trị Học*** của Karl Marx, Engels đã viết: «*Đặc điểm của phương thức tư tưởng của Hegel đối với các triết gia khác là quan điểm lịch sử lớn lao làm cơ sở cho nó. Dù hình thức có trừu tượng và duy tâm đến đâu chẳng nữa, quá trình phát triển tư tưởng bao giờ cũng đi song song với quá trình lịch sử thế giới, lịch sử thế giới hình như kiểm tra cuộc diễn biến tư tưởng. Và tuy do đấy quan hệ chân chính giữa thực tại và tư tưởng đã bị đảo ngược đầu xuống chân, nhưng nội dung thực tế của nó cũng đã thấm nhuần toàn bộ triết học... Hegel là người đầu tiên đã cố gắng chứng minh rằng lịch sử có đường lối phát triển, có quan hệ liên kết bên trong. Và dù bây giờ chúng ta có cho nhiều điểm trong triết học lịch sử của ông ta là kỳ quái, nhưng tính chất vĩ đại của quan niệm cơ bản của triết học ấy, đến ngày nay vẫn còn đáng phục... Cái quan niệm lịch sử ấy đã đánh dấu một thời đại, và đã làm tiền đề lý luận trực tiếp cho quan điểm duy vật mới, và do đấy cũng là một khởi điểm cho phương pháp luận lý*».

... «*Marx là người độc nhất có năng lực nêu lên trong triết học Hegel cái hạt nhân bao gồm những phát kiến chính đáng của Hegel, gạt bỏ cái màn duy tâm và thiết lập phương pháp biện chứng với hình thức đơn giản và độc nhất đứng đắn để phát triển tư tưởng. Công trình xây dựng phương pháp đó là cơ sở trên ấy Marx đã phê phán kinh tế chính trị học, và chúng tôi coi nó là một thành tích quan trọng gần như cái quan niệm duy vật cơ bản*» [3]

Marx đã lộn lại biện chứng pháp Hegel, gạt bỏ cái màn duy tâm để nêu lên cái **hạt nhân duy lý**, thiết lập phương pháp biện chứng duy vật. Cần phải nhận rõ tính chất sáng tạo trong công trình ấy. Marx không phải chỉ có cải tạo một cách đơn thuần biện chứng pháp Hegel, nhưng thực ra thì đã sáng tạo lại hoàn toàn phương pháp biện chứng trên lập trường duy vật, theo một nội dung mới. Vì tuy nội dung hệ thống triết học của Hegel có bao gồm lịch sử thực tại, nhưng Hegel lại thu hẹp nó vào phần tinh thần, biến nó thành hiện tượng duy tâm thuần túy, do đấy phương pháp biện chứng cũng phải xuất hiện dưới một hình thức thần bí. Chỉ có trên lập trường duy vật mới có thể phát triển nội dung chân chính phản ánh đúng đắn thực tế khách quan, và nhờ đấy xây dựng phương pháp tư tưởng ăn khớp với quy luật mâu thuẫn và biến chuyển của thực tại. Chính như thế là «*lộn lại*» biện chứng pháp Hegel, thiết lập biện chứng pháp duy vật.

Như Marx đã nói: «*Phương pháp biện chứng của tôi về căn bản không những là khác, mà là đối lập hẳn với phương pháp biện chứng của Hegel. Theo Hegel, quá trình diễn biến tư tưởng, mà dưới tên ý niệm, ông ta đã biến thành một chủ thể độc lập, là vị Thần sáng tạo ra thực tại, thực tại này chỉ là ngoại diện của vị thần kia. Trái lại, theo ý tôi, thì cái biến chuyển của tư tưởng chỉ là phản ánh cái biến chuyển thực tại. Nó là cái biến chuyển thực tại chuyển vào và lặp lại trong đầu óc của người ta*» [4]

Nói một cách khác, biện chứng pháp chân chính là biện chứng pháp duy vật. Và tuy trong ấy có sử dụng những phát kiến chính đáng của Hegel, nhưng xét về căn bản và thực chất thì nó là một phát kiến mới trên một cơ sở mới, một công trình sáng tạo của Karl Marx, mở một kỷ nguyên mới cho lịch sử nhân loại. Tuy nhiên không phải vì thế mà triết học Hegel đã mất giá

trị tiến bộ của nó. Để thấy rõ sự khác nhau sâu sắc giữa biện chứng pháp duy vật và biện chứng pháp duy tâm và tính chất ưu việt tuyệt đối của biện chứng pháp duy vật, đồng thời nội dung phong phú và tác dụng xây dựng của biện chứng pháp Hegel, chúng ta có thể đi vào từng vấn đề đặc biệt của triết học Hegel và phân tích cụ thể cái căn bản khoa học chân chính cùng với cái tình trạng lộn ngược của nó. Chúng ta sẽ thấy rằng chính cái phần chân lý trong ấy cũng phải có vận dụng phương pháp biện chứng duy vật mới có thể nêu rõ, nhưng mặt khác thì biện chứng pháp Hegel, một khi đã được **lộn lại**, lại cung cấp những tài liệu tốt để học tập chủ nghĩa Marx. Trả lời tòa soạn tạp chí **Dưới Lá Cờ Chủ Nghĩa Marx**, Lênin khuyên răn như sau đây: *«Những cộng tác viên của tạp chí Dưới Lá Cờ Chủ Nghĩa Marx phải nghiên cứu một cách có hệ thống biện chứng pháp Hegel đứng trên lập trường duy vật. Chính cái biện chứng pháp ấy Marx đã áp dụng một cách thực tiễn trong cuốn Tư Bản Luận và trong những tác phẩm lịch sử và chính trị, và đã thành công đến chỗ mà bây giờ, ngày ngày... những dân tộc mới, những giai cấp mới thức dậy hoạt động càng ngày càng xác nhận thêm chủ nghĩa Marx».*

... *«Noi gương phương pháp của Marx áp dụng biện chứng pháp Hegel quan niệm theo nghĩa duy vật, chúng ta có khả năng và nhiệm vụ phát triển cái biện chứng pháp ấy về mọi mặt, in lại trong tạp chí những đoạn trích ở những tác phẩm chính của Hegel, giải thích nó theo nghĩa duy vật, minh họa nó bằng những đoạn của Marx ứng dụng biện chứng pháp, và bằng những thí dụ biện chứng pháp trong những quan hệ kinh tế, chính trị. Nhóm biên tập và cộng tác viên của tạp chí Dưới Lá Cờ Chủ Nghĩa Marx, theo ý tôi, phải làm như một «hội của những người bạn duy vật của biện chứng pháp Hegel».*

Nơi trình bày hệ thống phạm trù biện chứng của Hegel là cuốn **Luận Lý Học** (1812). Cuốn này đã trực tiếp ảnh hưởng đến cuốn **Tư Bản Luận** của Karl Marx. Trong tạp **Bút Ký về Triết Học**, Lênin viết: *«Không thể nào hiểu thấu cuốn Tư Bản Luận của Marx, đặc biệt là chương đầu, nếu không nghiên cứu triệt để và hiểu toàn bộ cuốn Luận Lý Học của Hegel».* Những khái niệm luận lý đây lại xuất hiện một cách hoàn toàn trừu tượng, với tính chất là hình thái thuần túy của sự biến chuyển, tách rời nội dung biến chuyển thực sự. Để tìm hiểu ý nghĩa thực tế của biện chứng pháp Hegel, bước đầu phải trở lại cuốn **Hiện Tượng Luận của Tinh Thần** (1807), cuốn này trình bày lịch sử tiến hóa của ý thức tư tưởng từ hình thái thấp nhất, tức là ý thức cảm giác, lên đến hình thái cao nhất theo Hegel, *«khoa học tuyệt đối»*, tức là hệ thống triết học của bản thân tiên sinh. Đây có nội dung tương đối rõ ràng, và chính những hình thái biến chuyển thực sự trình bày ở đây sẽ trở thành những phạm trù thuần túy trừu tượng trong cuốn **Luận Lý Học**. Trong cuốn **Kinh Tế Chính Trị Học và Triết Học** viết năm 1844, lúc chuyển từ duy tâm sang duy vật, Karl Marx đã nói: *«Phải bắt đầu từ cuốn Hiện Tượng Luận của Hegel, vì chính đây là nơi sinh nở của triết học Hegel, bí quyết của nó nằm ở đấy».*

Trong phạm vi bài này, chỉ có thể phân tích một đoạn làm thí dụ. Dưới đây, chúng tôi sẽ giới thiệu và phê phán phần đầu của một chương nổi tiếng rất nhiều, chương IV nhan đề là: **Ý Thức Bản Ngã - Chân Lý của Sự Tin Tưởng ở Mình**. Ý thức bản ngã là ý thức về mình, tin tưởng ở mình. Ở trình độ cảm tính nó trải qua ba hình thái, theo danh từ Hegel, là: **Lòng Ham Muốn, Chiến Đấu Sống Chết, Chủ Nô và Nô Lệ**. Dưới một hình thức huyền bí, Hegel đã diễn tả trong đoạn này quá trình diễn biến tâm trạng bản ngã chủ quan trong mấy bước đầu của lịch

sử tiến hóa nhân loại, từ đời sống động vật lên xã hội nhân loại nguyên thủy, rồi đến chế độ chiếm hữu nô lệ và sự tan rã của nó.

1 - LÒNG HAM MUỐN

Giới thiệu [5]

Ý thức bản ngã chỉ thấy mình, tin tưởng ở mình, tức là phủ định tính chất độc lập của đối tượng khách quan. Sự phủ định ấy ở trình độ thấp nhất, trình độ động vật, thể hiện trong **sự ham muốn** vật bên ngoài. Lòng ham muốn không thấy đối tượng khách quan, tức là vật làm môi, trong cái thực tại độc lập của nó, mà lại cho nó cũng là mình, rồi lôi cuốn, hấp thu nó vào mình. Nghĩa là ý thức nhằm đối tượng ham muốn chính là ý thức về mình, ý thức bản ngã, vì chỉ thấy mình trong con vật kia. Hoạt động thủ tiêu vật làm môi và đồng hóa nó với mình là bước đầu thực hiện cái ý nghĩ duy tâm vốn có trong ý thức bản ngã: đối tượng không có thực tại độc lập mà chỉ là mình thôi.

Nhưng trong sự thỏa mãn ấy, tính chất độc lập khách quan của thực tại bên ngoài thực ra chưa bị thủ tiêu. Vì vẫn phải có thực tại độc lập khách quan thì mới có đối tượng mà hấp thu vào mình. Cụ thể thì thực tại bên ngoài luôn luôn xuất hiện với hình thức môi này hay môi kia, mà sự ham muốn cũng luôn luôn trở lại, tức là không bao giờ thực sự được thỏa mãn. Đây là mâu thuẫn nội bộ bộc lộ trong «kinh nghiệm» của lòng ham muốn, chứng minh rằng cái thực tại mà nó phủ định và luôn luôn thủ tiêu thực ra thì vẫn tồn tại ngoài nó, nghĩa là vẫn giữ tính chất độc lập đối với nó. Do tính chất độc lập của thực tại khách quan, ý thức bản ngã có thể được thỏa mãn nếu đối tượng **tự nó phủ định nó**. Nhưng chỉ có một vật có ý thức đầy đủ, tức là một người, mới có thể tự mình phủ định mình, cụ thể trong lúc công nhận một người khác. Vì công nhận một người khác chính là hạn chế, có khi thủ tiêu phần của mình. Phải chuyển lên quan hệ giữa người với người, công nhận cho nhau quyền làm người, mới có thể giải quyết mâu thuẫn xuất hiện trong lòng ham muốn và thực hiện cái thỏa mãn đầy đủ mà sự ham muốn trực tiếp, ở trình độ động vật, không thể nào đạt được. Nói tóm lại, người chỉ có thể được thỏa mãn trong một người khác, hay theo danh từ Hegel: «**Ý thức bản ngã chỉ có thể được thỏa mãn trong một ý thức bản ngã khác**» [6]

Phê phán.

Trên đây Hegel đã mô tả tâm trạng một cách hoàn toàn chủ quan, do đấy quá trình biện chứng chân chính xuất hiện với một hình thức lộn ngược.

Vì theo cách Hegel trình bày, hoạt động sinh vật, thủ tiêu vật làm môi và đồng hóa nó với mình, chỉ là thực hiện cái ý nghĩa vốn có trong ý thức bản ngã, phủ định đối tượng bên ngoài và cho nó cũng là mình. Tức là hiện tượng sinh vật khách quan, theo Hegel, lại xuất phát từ tâm trạng chủ quan của lòng ham muốn: sở dĩ con vật bắt và hấp thu một thức ăn, chính là vì nó **muốn** cái thức ăn ấy. Rõ ràng như thế là đảo lộn thứ tự thực tế. Vì thực ra thì trước khi ham muốn, cũng đã phải có kinh nghiệm hưởng thụ. Nếu chưa có kinh nghiệm hưởng thụ, thì cũng chưa biết đối tượng nào mà ham muốn. Mà kinh nghiệm hưởng thụ xét tới cùng là bắt nguồn từ một quá trình tự phát trong vật thể, trong những quan hệ khách quan hỗ tương tác dụng giữa cơ thể và hoàn cảnh. Một con vật gặp một thức ăn, buổi đầu thì vì đói mà ăn, sau kinh

nghiệm ấy rồi mới biết đi tìm thức ăn kia. Nghĩa là điều kiện sinh sống khách quan, gây nên kinh nghiệm hưởng thụ, là cơ sở thực tế trên ấy phát triển những phản xạ có điều kiện quy định đối tượng làm mồi, tức là đối tượng ham muốn. Vậy lòng ham muốn xuất phát từ quan hệ sinh vật khách quan chứ không phải là quan hệ sinh vật xuất phát từ lòng ham muốn.

Tuy nhiên, chủ nghĩa duy tâm của Hegel cũng không phải là hoàn toàn không có căn cứ. Vì một khi đối tượng ham muốn đã được xây dựng trên cơ sở kinh nghiệm hưởng thụ tự phát, do quan hệ thực tế giữa cơ thể và hoàn cảnh gây nên, thì con vật tự nó đi tìm mồi, bắt và hấp thụ: hình như là ý thức chủ quan đây đã quy định sự hoạt động của cơ thể thủ tiêu đối tượng khách quan. Và xét theo hiện tượng tâm lý bản thân, thì trong lúc ham muốn, ta cho đối tượng bên ngoài như đã đồng hóa với mình, không đếm xỉa gì đến tính chất độc lập khách quan của nó, rồi lôi cuốn nó về mình, hấp thụ nó vào mình. Đây là **ý thức chủ quan căn bản** của lòng ham muốn, mà Hegel đã tiếp thu một cách trung thành và đem vào công thức triết học. Cái ý thức chủ quan ấy là một hiện tượng tất yếu trong quá trình phát triển tâm sinh lý. Nó phản ánh hoạt động trực tiếp tiêu thụ ở trình độ động vật. Lòng ham muốn phủ định tính chất độc lập khách quan của đối tượng và cho nó cũng là mình, chính là lập lại trong ý thức cái kinh nghiệm động vật thủ tiêu đối tượng và hấp thụ nó vào mình. Nhưng một khi cái cơ cấu tâm lý đã được xây dựng, nó lại phát triển một cách tương đối tự chủ trong phạm vi của nó, và hình như là chính cái ý thức chủ quan, phủ định tính chất độc lập khách quan của đối tượng, lại gây ra cái hoạt động sinh vật thực tế thủ tiêu vật làm mồi. Vì thế mà Hegel cho rằng hoạt động sinh vật khách quan chỉ là thực hiện cái ý nghĩa sẵn có từ trước trong ý thức bản ngã chủ quan: *«Ý thức bản ngã chỉ có thể tin tưởng ở mình bằng cách phủ định con vật xuất hiện đằng kia; đấy là **lòng ham muốn**. Tin tưởng rằng con vật kia chỉ là hư không, ý thức bản ngã lấy cái tính chất hư không ấy làm chân lý **cho mình**, thủ tiêu đối tượng độc lập và do đấy làm cho cái lòng tin tưởng ở mình thành một tin tưởng **chân thực**, một tin tưởng đã được thực hiện trong **thực tế khách quan**»* [7]

Tiếp thu ý thức chủ quan căn bản của lòng ham muốn, Hegel đã nắm vững nguồn gốc của toàn bộ truyền thống duy tâm trong lịch sử. Vì nếu ở trình độ cảm thức thuần túy của đời sống động vật, lòng ham muốn chỉ có thể phủ định một cách tiêu cực tính chất độc lập khách quan của đối tượng, thì lên đến trình độ nhân loại, tức là trình độ nhận thức, nó sẽ phát triển thành hệ thống tích cực. Dựa vào nhận thức, bước đầu là nhận thức cảm tính, ý thức chủ quan của lòng ham muốn sẽ xây dựng những ý tưởng thần bí của các tôn giáo, phủ định thế giới thực tại để hưởng thụ trong mơ mộng những đối tượng ham muốn không đạt được trong xã hội hiện tại. Với sự phát triển của nhận thức lý tính, tôn giáo sẽ chuyển thành triết học duy tâm lấy hình thức khái niệm thế vào ý tưởng cảm tính, nhưng ý nghĩa căn bản cũng là xây dựng những đối tượng ham muốn thành một thế giới mơ hồ an ủi đời sống thực tế. Và cuối cùng cuốn **Hiện Tượng Luận của Tinh Thần** của Hegel trình bày lịch sử tư tưởng nhân loại như là lịch sử của ý thức chủ quan phủ định thực tế khách quan của thế giới vật chất để tự thực hiện mình trong một thế giới tinh thần thuần túy: chính đấy là bản tổng kết trung thành của truyền thống tư tưởng duy tâm xuất phát từ ý thức chủ quan căn bản của lòng ham muốn.

Tuy nhiên, quan điểm lịch sử và phương pháp biện chứng vận dụng trong bản tổng kết ấy, lại không thể bắt nguồn từ lập trường duy tâm. Vì ý thức chủ quan căn bản chỉ có thể tự mình khẳng định mình, nắm vững và duy trì nội dung hiện tại, không thể nào tự nó mà nó tạo ra

những mâu thuẫn nội bộ làm động cơ chuyển biến. Cụ thể như lòng ham muốn ở trình độ động vật thì chỉ có thể đi từ mỗi này đến mỗi khác. Nó không thể nào tự nó thấy mâu thuẫn trong nó, và cho rằng cứ thủ tiêu đối tượng khách quan bằng cách ấy thì không bao giờ xong, hết đối tượng này lại có đối tượng khác, vậy ý thức bản ngã cũng không bao giờ được hoàn toàn thỏa mãn.

Thực ra thì sở dĩ có xuất hiện mâu thuẫn nội bộ trong ý thức ham muốn chính là vì đã có mâu thuẫn và biến chuyển trong thực tại. Tất nhiên đã phải có công trình lao động tạo ra xã hội loài người, thì mới có những nhu cầu cao hơn nhu cầu sinh vật trực tiếp, cụ thể là nhu cầu *bảo đảm cơ sở sản xuất, phân công và phân phối* kết quả sản xuất trong xã hội. Trước những nhu cầu mới này, hoạt động trực tiếp tiêu thụ theo kiểu động vật không thỏa mãn được nữa. Vì bây giờ đời sống sinh vật thông qua bộ máy sản xuất, vấn đề chủ yếu bây giờ là tổ chức công trình sản xuất xã hội, vì chính những nhu cầu sinh vật cũng chỉ có thể được bảo đảm trong tổ chức xã hội. Nghĩa là những quan hệ giữa người với người phải được quy định, quyền lợi của mọi cá nhân và tập đoàn phải được *công nhận*, trong sự công nhận ấy mỗi người phải hạn chế, có khi hy sinh phần mình, tức là *«tự mình phủ định mình»*. Vậy sở dĩ mâu thuẫn nội bộ đã phát sinh trong lòng ham muốn và *«ý thức bản ngã»* đòi hỏi *«được hoả mãn trong một ý thức bản ngã khác»*, là vì điều kiện sinh sống vật chất đã thay đổi về căn bản, người chỉ có thể sinh sống nếu được công nhận trong xã hội. Đây là nội dung khách quan chân chính mà Hegel đã tiếp thu, nhưng đồng thời lại hạn chế vào phần tinh thần và đảo lộn đầu xuống chân. Quá trình biện chứng thực tế là quá trình xây dựng quan hệ sản xuất và ý thức hệ đầu tiên của xã hội loài người trên cơ sở sức sản xuất mới phát triển. Với Hegel, nó biến thành biện chứng pháp thần bí của *«ý thức bản ngã»*, ý thức này vì không được thỏa mãn trong *«kinh nghiệm»* của lòng ham muốn ở trình độ động vật, nên đặt ra quan hệ *«công nhận»* lẫn nhau giữa người với người. Lịch sử tiến hoá động vật chuyển lên nhân loại chỉ còn là một kết quả ngoại diện của lịch sử tinh thần sáng tạo thế giới.

Tuy nhiên, một khi quan hệ *«công nhận»* lẫn nhau đã được xây dựng trong xã hội loài người, cái biện chứng pháp mà Hegel trình bày xuất hiện như một *«kinh nghiệm»* chủ quan trong tinh thần: người ta thấy rằng vấn đề căn bản không phải là theo đuổi liên miên những đối tượng ham muốn, mà là được *công nhận* giá trị làm người. Chính các kinh nghiệm này là cơ sở trên ấy các triết gia đời xưa đã phát triển tư tưởng chán nản sự đời, đòi vượt ra khỏi phạm vi thế giới ham muốn của người phàm tục, vì lòng ham muốn là vô cùng tận, vậy không bao giờ có thể thực sự được thỏa mãn. Theo họ, thì người ta chỉ có thể được thỏa mãn hoàn toàn nếu được công nhận một giá trị tuyệt đối, ngoài trần gian. Trước cái giá trị tuyệt đối ấy thì những người khác phải quy phục, *«tự mình phủ định mình»*. Lịch sử tôn giáo và huyền học chứng minh rằng các hiện tượng lộn ngược diễn tả trong biện chứng pháp duy tâm của Hegel là một hiện tượng có thật. Chính trong ý thức chủ quan trước đây, ở thời nguyên thủy và dưới những chế độ áp bức bóc lột, quá trình thực tế xây dựng những giá trị nhân đạo chân chính trên cơ sở sinh vật và điều kiện sinh hoạt xã hội đã bị đảo lộn thành một quá trình thần bí: tinh thần phủ định vật thể, gạt bỏ những đối tượng ham muốn sinh vật để xây dựng một đời sống duy tâm, đời sống của những tâm hồn thuần túy thỏa mãn lẫn nhau bằng cách *công nhận*: *«ý thức bản ngã chỉ có thể được thỏa mãn trong một ý thức bản ngã khác»*.

2. KHÁI NIỆM CỦA SỰ CÔNG NHẬN.

CHIẾN ĐẤU SỐNG CHẾT

Giới thiệu.

Một ý thức bản ngã được thoả mãn trong một ý thức bản ngã khác hay một người được thoả mãn trong một người khác khi mà bên này được bên kia công nhận. Trong khái niệm thuần túy của sự công nhận, có hai bước, mỗi bước có hai mặt. Bước đầu thì ý thức bản ngã gặp một ý thức bản ngã khác hay một người gặp một người khác, và hai bên trông nhau, thì một mặt mình đã mất mình vì thấy mình ở bên kia. Nhưng mặt khác mình lại phủ định bên kia, và không thấy người kia với tính chất độc lập của người ta mà lại thấy mình ở người ấy. Bước thứ hai thì một mặt mình phủ định bên kia và tin tưởng ở mình, nhưng mặt khác thì chính mình lại phủ định mình, vì mình phải tự nhận thấy mình ở bên kia. Tất nhiên, trong sự gặp gỡ, bên kia cũng thực hiện hai bước ấy. Và mỗi bên lại thấy bên kia làm như mình. Nghĩa là «hai bên **công nhận** cho nhau rằng mình có **công nhận lẫn nhau**».

Đây là khái niệm thuần túy của sự công nhận, nhưng khái niệm ấy chưa thể hiện một cách thực sự, vì đến đây, mỗi bên trên thực tế mới chỉ tin tưởng ở mình và thực hiện mình bằng cách gạt bỏ bên kia. Đối với mỗi bên thì bên kia còn là một sinh vật, chưa phải là một người có ý thức bản ngã. Để thực hiện khái niệm của sự công nhận mới trình bày trên đây, hai bên phải chứng tỏ lẫn cho nhau rằng mình là người, là ý thức bản ngã chân chính.

Quá trình chứng tỏ ấy thể hiện bằng cách tỏ ra rằng mình không bị dính líu với cái vật thể này, không bị cái đời sinh vật ràng buộc, mà trái lại mình khinh rẻ cái đời sinh vật ấy. Hai bên tấn công lẫn nhau, nhằm giết nhau, đồng thời mỗi bên cũng liều thân mình. «Mỗi bên chứng tỏ mình và hai bên chứng tỏ lẫn nhau bằng cách chiến đấu sống chết». Có chiến đấu như thế mới chứng minh được rằng cái tin tưởng ở mình là chân thực, rằng mình xứng đáng được công nhận, nghĩa là có chiến đấu mới nâng được cái tin tưởng chủ quan ở mình lên chân lý khách quan: «chỉ có liều mất cái đời sinh vật thì mới chứng tỏ được cái phẩm chất tự do, chứng tỏ được rằng thực chất của mình không phải là ở cái thực tại trực tiếp chìm trong đời sinh vật, rằng trong đời mình không có cái gì mà không sẵn sàng hy sinh, rằng mình chỉ là thuần túy tự vị tồn tại» (1).

Nhưng phương pháp chứng tỏ bằng cái chết lại thủ tiêu cái chân lý mà nó muốn xây dựng. Vì hai bên đều chết thì không bên nào công nhận bên nào, mà nếu một bên chết thì bên kia thực tế cũng chưa được công nhận. Đây là kinh nghiệm mâu thuẫn nội bộ chứng minh rằng cái đời sinh vật cũng cần thiết như ý thức thuần túy về mình. Nhưng bước đầu thì hai điểm ấy lại bị tách riêng: một bên - bên thắng - là ý thức bản ngã thuần túy; bên kia - bên thua và hàng - thì không tồn tại cho mình mà tồn tại cho người khác, ý thức bị thu hẹp vào đời sinh vật vì đã sợ chết.

Bên ý thức độc lập là chủ, tập trung ý nghĩa của ý thức bản ngã tự vị tồn tại. Bên kia là nô, không có quyền làm người nữa, vì đã «mất tinh thần» trong cuộc chiến đấu. Cái «tinh thần», tức là ý thức bản ngã của nô lệ, đã bị thu hút về bên chủ nô. Nghĩa là sợ chết trước chủ nô, nô lệ thấy bản ngã của mình trong con người chủ nô, còn mình thì chỉ còn là vật thể. Chủ nô được công nhận là ý thức bản ngã của cái vật thể ấy, thì sử dụng nô lệ như vật thể của mình.

Phê phán.

Chiến đấu sống chết là một sự kiện lịch sử, đồng thời nó cũng được nhắc lại trong ý thức cá

nhân như một điều căn bản thiết lập phẩm giá con người. Nhưng nhất định nó không thể nào xuất phát từ «*khái niệm thuần túy của sự công nhận*» như Hegel trình bày, nhất là khái niệm này hình như từ trên trời rơi xuống. Thực tế thì chiến đấu xuất hiện ngay buổi đầu của xã hội loài người, không phải là vì biện chứng pháp thuần túy của «*ý thức bản ngã*» muốn được «*công nhận*», nhưng vì những mâu thuẫn vật chất càng ngày càng phát triển dưới chế độ cộng đồng nguyên thủy, căn bản là mâu thuẫn giữa tính chất cá thể của sức sản xuất và quan hệ sản xuất cộng đồng, quan hệ này bắt nguồn từ tính chất non yếu của sức sản xuất. Hoạt động sản xuất của người thái cổ, như dùng con dao hay cái rìu, trước hết là cá thể, nhưng vì công cụ còn quá thô sơ, nên phải *hợp sức* với nhau và sản xuất *tập thể*. Nhưng quan hệ sản xuất cộng đồng, tương ứng với tính chất non yếu của sức sản xuất, lại mâu thuẫn với bản chất cá thể của nó. Do bản chất cá thể ấy, tổ chức làm việc chung không đi xa hơn quan hệ *hợp tác đơn giản*, vậy cũng không vượt qua được phạm vi hẹp hòi của những tập đoàn nhỏ và riêng biệt. Giữa các tập đoàn này, vì chưa có cơ sở sản xuất chung, xuất hiện mâu thuẫn và chiến đấu. Rồi kỹ thuật sản xuất càng tiến bộ, thì tính chất cá thể của sức sản xuất lại càng mâu thuẫn với quan hệ cộng đồng. Do đấy, tổ chức sản xuất cũng chuyển theo hướng cá thể, quan hệ trao đổi phát triển, gây điều kiện tập trung của cải. Bọn tộc trưởng và gia trưởng càng ngày càng chiếm đoạt tài sản chung, biến quan hệ liên đới cộng đồng nguyên thủy thành quan hệ phụ thuộc vào chúng. Quá trình phát triển quan hệ tư hữu trong lòng xã hội thị tộc tan rã là một quá trình chiến đấu tàn khốc. «*Chiến đấu sống chết*» buổi đầu xuất hiện do nhân dân thị tộc bảo vệ tài sản cộng đồng, bây giờ lại biến thành chiến tranh của bọn quý tộc bộ lạc tranh giành của cải và uy tín. Uy tín đây là gắn liền với của cải: nó là uy quyền tập trung của cải.

Chúng ta thấy rõ: chiến đấu sống chết căn bản không phải là một hiện tượng cá nhân, biểu hiện những đòi hỏi chủ quan của «*ý thức bản ngã*», mà là một hiện tượng xã hội xuất hiện do những mâu thuẫn khách quan phát triển trong phương thức sản xuất cộng đồng. Ý nghĩa *vinh dự* đầu tiên của nó là bảo đảm điều kiện sản xuất tập thể. Mà đành rằng đến đời thị tộc tan rã, bọn quý tộc có chiếm đoạt cái uy quyền tập thể, và biến cái vinh dự tập thể thành vinh dự cá nhân, nhưng phần nào mà cái vinh dự chiến đấu vẫn có mặt chân chính, thì nó cũng xuất phát từ nhân dân lao động: ý nghĩa căn bản của nó vẫn là bảo vệ cơ sở sản xuất chung.

Nhưng vì lớp quý tộc bây giờ đương chuyển lên cương vị thống trị, mà cuộc chuyển biến ấy lại phù hợp với sự phát triển của sức sản xuất, nên trong ý thức xã hội giá trị chiến đấu xuất hiện với một hình thức lộn ngược: nó được *công nhận* là danh dự cá nhân, và chiến tranh phát triển với ý thức chiến đấu vì *danh dự cá nhân*. Thậm chí cái danh dự cá nhân ấy lại biến thành linh uy quý thần, và bọn quý tộc cũng tự nhận là quý thần, đe dọa lẫn nhau và đe dọa nhân dân. Chính cái hiện tượng lộn ngược này đã được tiếp thu trung thành trong cuốn ***Hiện Tượng Luận*** của Hegel. Chiến tranh vì quyền lợi thiết thực, trong ấy phần chân chính là quyền lợi chung của xã hội, trở thành một thứ hoạt động anh hùng thần bí, chiến đấu vì muốn được công nhận là «*ý thức bản ngã*» thuần túy, không bị dính líu với cái đời sinh vật này! Do đấy, Hegel đã mở đường cho bọn phản động hiếu chiến tuyên truyền cho chiến tranh vì chiến tranh, cho rằng chiến đấu sống chết là danh dự của người ta, vậy đã làm người thì phải có chiến tranh. Chúng không thấy rằng tư tưởng đó chỉ là một di tích của đời thị tộc dã man.

Vì đã tuyệt đối hóa chủ nghĩa duy tâm tự phát của ý thức anh hùng cá nhân, Hegel lại đưa ra một biện chứng pháp kỳ quái: muốn được công nhận thì phải chiến đấu sống chết, nhưng nếu

thực sự đi đến chỗ chết thì lại không còn ai mà công nhận, vậy muốn tránh cái kết quả tiêu cực ấy, thì phải có một bên đầu hàng và chịu làm nô lệ, tức là chịu mất cái quyền được công nhận.

Thực ra thì chế độ chiếm hữu nô lệ có được một giai đoạn phát triển trong lịch sử, nhưng không phải vì điều kiện công nhận «*ý thức bản ngã*». Đây chỉ là vì điều kiện sản xuất vật chất đã cho phép dùng nô lệ một cách có lợi. Sức sản xuất chưa đạt được một trình độ nhất định thì xã hội thị tộc cũng chưa thể chuyển sang chế độ chiếm hữu nô lệ.

Nhưng cũng không phải vì thế mà chiến tranh thời thị tộc bắt buộc phải đi đến chỗ tiêu diệt. Hegel ở đây bỏ qua hoàn toàn những hình thức trao đổi hòa bình đã phát triển rất nhiều trong lòng xã hội cộng đồng nguyên thủy. Thực tế trong thời thị tộc toàn thịnh, sức sản xuất đã tiến bộ và gây ra một số sản phẩm thừa, nhưng chưa đi đến mức cho phép sử dụng nô lệ một cách có lợi: chiến tranh phát triển, nhưng đồng thời cũng đã có những hình thức trao đổi hòa bình theo kiểu có đi có lại. Chính đây đã xuất hiện những hiện tượng «*công nhận*» lẫn nhau đúng với nội dung ý nghĩa mà Hegel đã trình bày một cách hoàn toàn trừu tượng trong «*khái niệm thuần túy của sự công nhận*». Những hiện tượng ấy là những lễ trao của mà các nhà nhân chủng học đã mô tả dưới danh từ chung: *Pốt-lắt* (potlatch). Ví dụ như một tộc trưởng tập hợp phe mình rồi mời một phe khác đến, cho ăn no nê, cho tặng phẩm, phô trương của cải, có khi phá đồ quý cho mọi người xem, cư xử ngênh ngang nhằm làm cho bên kia «*mất mặt*». Sau một thời hạn nhất định thì bên kia phải mời lại mà tiếp đãi hoang phí hơn nữa, nếu không thì «*mất mặt*» thật, tức là bị hạch sách và phải chịu quy phục bên này. Hay trong cùng một phe, tộc trưởng mời những gia trưởng phụ thuộc đến cho ăn, cho quà, phô của với những lời nói và câu hát rất là «*lên mặt*». Về phần khách thì chịu nhận quà như thế chính là *công nhận* uy quyền của tộc trưởng (đặc biệt là nhận nhiệm vụ đến giúp lúc nào nhà tộc trưởng có việc, như cưới xin, báo thù, v. v...). Nhưng nếu một gia trưởng lại thu thập của cải đủ để mời lại và tiếp đãi toàn phe một cách hoang phí hơn nhiều, đến nỗi anh tộc trưởng không làm sao trả lại được, thì anh này cũng «*mất mặt*» và phải nhường quyền lại cho anh gia trưởng kia.

Đây chúng ta thấy đúng như Hegel trình bày: bước thứ nhất, một bên gặp bên kia thì đã «*mất mình*», tức là mất của cho bên kia. Nhưng cho bằng cách ấy thì chính là *phủ định bên kia*, làm cho người ta «*mất mặt*». Bước thứ hai, thì như thế mình đã «*lên mặt*», chỉ thấy mình trong người kia. Nhưng chính đây lại là tự mình phủ định mình, vì đã cho bên kia cái quyền mời lại, trả lại một cách hoang phí hơn, làm cho mình cũng «*mất mặt*». Đòi thái cổ, cái «*mặt*» là một vật có thật: nó là cái «*mặt nạ*» quý thần mà bên mời đeo lên để hát múa và lấy uy thế. Còn bên kia thì lúc trả lại cũng đeo mặt nạ của mình, nhưng nếu thiếu phần hoang phí thì bị tước cái mặt nạ ấy.

Đây là một hiện tượng lịch sử đã để lại nhiều di tích, có khi tai hại, trong phong tục và tâm lý cá nhân. Ví dụ như những lễ ăn uống xôi thịt ở thôn quê ta ngày trước, với những hình thức khiêu khích ganh đua, là một phương tiện cho bọn địa chủ bóc lột nông dân, thôn tính lẫn nhau, tập trung của cải. Nhưng ở đời thị tộc, chính cái lễ trao của ấy đã đóng một vai trò tiến bộ nhất định, vì nó là một hình thái pháp lý phôi thai giải quyết tạm thời những mâu thuẫn phát triển trong công xã nguyên thủy. Nó xuất phát rõ ràng từ kinh nghiệm chiến đấu và chính nội dung nó cũng là một thứ chiến đấu tượng trưng. Bên mời tiếp đãi một cách hoang phí chính là bày tỏ lực lượng của mình. Cái mặt nạ họ đeo thường có hình dữ tợn, và những câu nói, những bài

hát đều nhằm tự đề cao mình và uy hiếp bên kia. Bên kia cũng đáp lại như thế, tức là hai bên đã xây dựng trên kinh nghiệm chiến đấu một hình thức trao đổi hòa bình và tương đối bình đẳng. Tuy nhiên, trong điều kiện thực tế của xã hội thị tộc tan rã, với sự phát triển của những quan hệ tư hữu, những lễ trao của ấy cũng phải đưa đến chỗ tổ chức bọn tộc trưởng và gia trưởng thành một lớp quý tộc theo quan hệ ngôi thứ.

Nói tóm lại, trình bày như Hegel cuộc chiến đấu sống chết như một hình thái thực hiện «*khái niệm thuần túy của sự công nhận*» chính là đảo lộn vấn đề. Chiến đấu bắt nguồn từ những mâu thuẫn vật chất trong phương thức sản xuất cộng đồng nguyên thủy, và trên cơ sở kinh nghiệm chiến đấu mới xuất hiện những hiện tượng công nhận lẫn nhau, xây dựng ý thức danh dự. Nội dung danh dự căn bản vẫn là bảo vệ điều kiện sản xuất xã hội, nhưng vì hướng tiến triển của lịch sử bấy giờ là xây dựng chế độ tư hữu tài sản, ý nghĩa danh dự chân chính, ý nghĩa tập thể, bị thu hút vào phạm vi cá nhân, đảo lộn thành danh dự thuần túy cá nhân. Hegel đã trung thành tiếp thu cái hiện tượng lộn ngược ấy và tuyệt đối hóa nó thành nội dung thuần túy của ý thức bản ngã, tức là «*khái niệm thuần túy của sự công nhận*». Rồi chính cái khái niệm trừu tượng này lại trở thành một nguồn thần bí phát sinh những cuộc chiến đấu thực tế trong lịch sử. Một lần nữa ý thức chủ quan lại tạo ra sự việc khách quan. Mà vì chiến tranh được quan niệm như là một giá trị tuyệt đối, một yêu cầu danh dự của *ý thức bản ngã*, vậy theo Hegel nó cũng bắt buộc phải tiến hành đến chỗ tiêu diệt, trừ ra nếu một bên chịu mất hoàn toàn cái quyền làm người. Tức là chế độ chiếm hữu nô lệ được biện chính về phương diện tinh thần, như là một điều kiện tất yếu để giải quyết vấn đề *công nhận ý thức bản ngã*.

Đây Hegel không những là đã hoàn toàn bỏ qua, như đã nói ở trên, những hình thức trao đổi hòa bình ở thời thị tộc, mà lại còn lý tưởng hóa nội dung nguyên thủy của quan hệ chủ nô - nô lệ. Theo Hegel, sở dĩ một bên thắng và chuyển lên cương vị chủ nô, là vì đã có can đảm đối địch cái chết, giữ được *ý thức bản ngã* thuần túy trong cuộc thử thách. Còn bên kia thua và trở thành nô lệ là vì đã sợ chết, đã cho cái đời sống sinh vật quý hơn là ý thức bản ngã của mình, tức là đã chịu thu mình vào phần vật thể, vậy cũng phải công nhận rằng ý thức bản ngã thuần túy là phần chủ nô. Như thế thì hình như là hai cương vị đây đều xứng đáng: đã sợ chết thì đáng làm nô lệ, còn người không sợ chết thì có quyền thống trị.

Nhưng thực ra, nếu xét đến thực tế lịch sử, thì trong những cuộc chiến tranh cướp nô lệ, bọn chủ nô thắng không phải là vì dũng cảm hơn, mà căn bản là vì điều kiện khách quan thuận lợi, kỹ thuật chiến đấu cao hơn, mưu mẹo khéo hơn. Còn bên thua thì tất nhiên vẫn còn có thể chiến đấu đến chết, nhưng nếu đầu hàng thì cũng không phải là vì ít tinh thần hơn bên được, vì bên này trong cùng một hoàn cảnh thì cũng làm đến thế thôi. Tư tưởng cho rằng chủ nô đã xây dựng cương vị thống trị nhờ chiến đấu dũng cảm chính là tư tưởng của giai cấp thống trị biện chính quyền áp bức bóc lột của nó. Hegel đã tiếp thu tư tưởng ấy và cho nó một hình thức tuyệt đối với hiện tượng anh hùng cá nhân *chiến đấu sống chết để được công nhận*.

Biện chứng pháp Hegel đặt nguồn gốc và cơ sở lịch sử trong ý thức chủ quan, đã đảo lộn thứ tự thực tế. Nhưng cái tình trạng lộn ngược ấy lại là *tình trạng thực tế* của ý thức nhân loại nguyên thủy, kéo dài trong tư tưởng của những giai cấp áp bức bóc lột, tư tưởng này nói chung đã thống trị ý thức tư tưởng xã hội cho đến thời phát triển của giai cấp vô sản cận đại và chủ nghĩa Mác-Lênin. Vậy biện chứng pháp Hegel, dù có duy tâm đến đâu chăng nữa, vẫn có phần

nội dung gắn liền với lịch sử thế giới, phản ánh những mâu thuẫn và chuyển biến thực sự trong phạm vi tinh thần. Nhưng chính cái phần ấy cũng phải quan niệm lại trên cơ sở duy vật mới có thể thấy rõ.

3 - Chủ nô và nô lệ

Giới thiệu.

Một khi đã được công nhận là ý thức bản ngã thuần túy, chủ nô sử dụng nô lệ như vật thể của mình. Thông qua lao động của người nô lệ, chủ nô phủ định tính chất độc lập khách quan của thiên nhiên, nghĩa là hưởng thụ đối tượng khách quan, coi nó như là phụ thuộc về mình. Ở trình độ động vật, sự thoả mãn lòng ham muốn chỉ thực hiện trong chốc lát cái ý nghĩa nhằm trong ý thức bản ngã: «đối tượng không có thực tại độc lập mà chính là mình đấy». Bây giờ, với cương vị chủ nô được nô lệ công nhận, cái ý nghĩa ấy được củng cố và thực hiện ở một trình độ cao hơn: chủ nô đã có cơ sở để trực tiếp phủ định thực tại khách quan, hưởng thụ nó trong mình.

Nhưng đây lại xuất hiện mâu thuẫn. Vì sở dĩ chủ nô được thoả mãn là vì nô lệ đã chịu khuất phục, hầu hạ chủ nô, tạo ra những đồ vật cho chủ nô hưởng thụ. Chính nhờ ý thức đầu hàng và phục dịch của nô lệ mà cái tin tưởng chủ quan ở mình của chủ nô được thực hiện trong sự hưởng thụ thực tế, tức là chuyển lên chân lý khách quan.

Chủ nô không công nhận cho người nô lệ một ý thức chân chính, cho rằng ý thức của người nô lệ chỉ là một ý thức phụ thuộc, không có thực chất. Nhưng chính «cái ý thức không có thực chất ấy là cái khách quan thiết lập chân lý của sự tin tưởng ở mình của chủ nô». Nghĩa là ý thức chủ nô là ý thức độc lập, nhưng chân lý của cái ý thức độc lập ấy lại không phải là một ý thức độc lập: «**Chân lý của ý thức độc lập**» của chủ nô là «**ý thức nô lệ**» (1).

Nô lệ buổi đầu xuất hiện như một vật thể, không còn là mình nữa. Nhưng giống như thân phận chủ nô đã chứng tỏ rằng thực chất của nó là trái ngược hẳn với cái mà nó tưởng, thân phận nô lệ cũng sẽ trở thành đối lập với cái trạng thái đầu tiên của nó: nó sẽ chuyển lên cương vị độc lập chân chính.

Vì thân phận nô lệ không phải chỉ là vật thể cho chủ nô sử dụng, mà thực ra thì vẫn là ý thức bản ngã, ý thức này là ý thức bị chà đạp, nhưng chính trong sự chà đạp ấy, người nô lệ đã nghiệm được cái thực chất của mình: vì anh ta đã trông thấy cái chết, cả con người anh ta đã rung chuyển, và chính cái chuyển động tuyệt đối ấy là «**cái thực chất đơn thuần của ý thức bản ngã, cái tự vị tồn tại thuần túy**». Rồi công trình lao động lại rèn luyện một con người mới. Lao động là hoạt động chủ quan của con người biến thành thực tế khách quan trong kết quả sản xuất. Cái **tự vị tồn tại** thuần túy, cảm thấy trong kinh nghiệm rung động sợ chết, được củng cố với một hình thái vững chắc: người nô lệ tự thấy mình trong sản phẩm mà mình đã sáng tạo, và do đấy tự tin ở mình và thủ tiêu cái quan hệ đầu tiên với chủ nô - sợ chết trước chủ nô. Ý thức phát triển trong con người nô lệ với những điểm chân chính mà nó không có trong con người chủ nô: thông qua lúc rung động sợ chết, người nô lệ đã có ý thức **ngghiêm túc** về thực chất của mình; trong công trình lao động sáng tạo, cái ý thức ấy lại được xây dựng thành một thực tế vững chắc thể hiện trong kết quả sản xuất. Vì nghiêm túc và thực tế, ý thức của người nô lệ đã thấy được cái chân lý của mình là thực hiện cái tin tưởng chủ quan của mình trong thực tế khách quan.

Phê phán.

Trong cuốn **Kinh Tế Chính Trị Học và Triết Học**, Karl Marx nói: «*Công trạng lớn lao của cuốn **Hiện Tượng Luận** của Hegel và của cái thành tựu cuối cùng của nó - biện chứng pháp lấy mâu thuẫn làm nguyên lý vận động và sáng tạo là ở chỗ Hegel nắm được thực chất của lao động, và quan niệm con người có thật, con người chân chính vì là con người thực tế, như cái kết quả của công trình **hoạt động bản thân**».* Nhưng «*cái thứ lao động độc nhất mà Hegel biết và công nhận*» lại là «*lao động tinh thần trừu tượng*».

Riêng trong đoạn biện chứng pháp chủ nô và nô lệ tóm tắt trên đây, Hegel hình như đã đi đến chỗ đề cao lao động chân tay. Nhưng vì lập trường duy tâm, chính cái lao động chân tay ấy cũng chỉ được quan niệm trong phạm vi tinh thần. Đúng như Karl Marx nói, nó đã biến thành một thứ «*lao động tinh thần trừu tượng*».

Trước hết Hegel đã đặt một công thức trừu tượng định nghĩa ý thức nô lệ như một ý thức vật thể, lấy chủ nô làm bản ngã của mình. Điểm này có phần đúng về mặt tâm lý, nhưng Hegel đã bỏ qua những điều kiện thực tế và giới hạn của cái tâm lý ấy.

Không phải vì đã đầu hàng một lần trong cuộc chiến đấu sống chết, mà nô lệ cứ công nhận và ngoan ngoãn phục tùng chủ nô. Nhất là chiến tranh cũng chỉ là một trong những nguồn cung cấp nô lệ: ngoài tù binh ra, còn có những hạng nô lệ khác như nô lệ trái vụ hay nô lệ sinh trong nhà, chưa có cơ hội chiến đấu mà cũng bị nô dịch. Thực ra thì chế độ chiếm hữu nô lệ trước hết là một chế độ cưỡng bách triệt để, dựa vào những thủ đoạn khủng bố tàn khốc. Sự khủng bố này không có gì là anh dũng, vì bọn chủ nô đã tập trung mọi phương tiện vũ lực trong tay. Chính vì bị khủng bố liên tiếp, người nô lệ mới phải phục dịch, chứ không phải vì đã mất tinh thần và đầu hàng một lần, rồi cứ thế mà nhận chủ nô làm «*bản ngã*» của mình. Thực tế thì người nô lệ luôn luôn tìm cách bỏ việc, phá dụng cụ, chạy trốn, gặp cơ hội thì nổi dậy bằng những cuộc bạo động nhỏ hay lớn. Tuy nhiên, đi song song với cuộc đấu tranh ấy, cái tinh thần đầu hàng và lệ thuộc, công nhận chủ nô, cũng là một hiện tượng có thật, nhưng chính nó xuất phát từ chế độ áp bức bóc lột, chứ không phải là chế độ áp bức bóc lột xuất phát từ nó. Đây Hegel đã đảo lộn vấn đề, cho rằng thân phận nô lệ là do tinh thần lệ thuộc gây nên. Thực ra thì người nô lệ ngoan ngoãn phục dịch như Hegel mô tả chỉ là một hình ảnh lý tưởng mà bọn chủ nô đã tạo nên trong ý thức thống trị của chúng. Và trong cái hình ảnh lý tưởng ấy, Hegel đã chìm đi một lịch sử đấu tranh giai cấp ác liệt.

Trong phạm vi chế độ áp bức bóc lột, Hegel lại lý tưởng hoá thân phận nô lệ, công nhận cho nó một giá trị giáo dục kỳ lạ.

Nói rằng nô lệ đã có kinh nghiệm nghiêm túc về thực chất của mình, vì đã cảm thấy cái chết trong cuộc chiến đấu thì có phần đúng. Nhưng đồng thời cũng phải nêu rõ: kinh nghiệm rung động sợ chết chỉ có ý nghĩa nghiêm túc chân chính phần nào mà trong lúc bắt buộc phải chịu thua, người tù binh còn giữ được tinh thần đấu tranh. Chính cái tinh thần đấu tranh ấy mới thật là *ý thức về mình*. Có cái tinh thần đấu tranh ấy thì cái chấn động vì sinh tồn của mình có thể trở thành một trạng thái «*tự vị tồn tại thuần túy*». Vì phần nào mà đã chịu đầu hàng, thì người nô lệ chỉ có thể mất ý thức về mình, *tồn tại cho người khác*. Nhưng đây Hegel, liên hệ tâm trạng sợ chết với thái độ đầu hàng, lại biến nó thành một ý thức nghiêm túc về thực chất của mình. Thực ra thì cái nghiêm túc này chỉ là cái nghiêm túc mà bọn chủ nô muốn gây cho người nô lệ bằng mọi cách dọa nạt và đàn áp: nó là cái nghiêm túc qui phục chủ nô. Mà chính vì thế

Hegel lại nhắc lại câu tục ngữ phổ biến ở Tây phương: *«Sợ chủ là bước đầu của đạo đức»* (1).

Rồi Hegel đề cao lao động của người nô lệ, trong ấy cũng có nêu được nhiều điểm sâu sắc. Như Marx đã nói: *«Công trạng lớn lao của Hegel là nắm được thực chất của lao động»*. Lao động phủ định đối tượng thiên nhiên trực tiếp, thực hiện con người trong thực tế khách quan, làm cho người tự thấy mình trong một thế giới nhân tạo. Nhưng cũng cần phải nhắc rằng dưới một chế độ áp bức bóc lột dã man, người nô lệ không có điều kiện thực tế để phát huy ý thức lao động của mình. Đây Hegel lại cho rằng chính chế độ cưỡng bách, đặt kỷ luật phục dịch, đã gây nên ý thức lao động. Thực ra thì trong lịch sử thế giới, chế độ chiếm hữu nô lệ có đóng một vai trò tiến bộ khách quan nhất định, đẩy mạnh sự phát triển của sức sản xuất trong một thời gian. Nhưng vai trò ấy, tương đối và nhất thời, cũng chỉ là nâng cao trình độ sản xuất, nó không thể nào đi đến cho xây dựng con người lao động có ý thức. Trái lại, bản chất sự cưỡng bách chính là làm cho người lao động chán nản, khinh ghét công việc của mình. Tuy nhiên công trình lao động, xét đến nội dung khách quan vật chất của nó, vẫn có giá trị giáo dục chân chính, nhưng cái giá trị giáo dục ấy lại là đối lập với kỷ luật phục dịch. Thực chất của chế độ áp bức bóc lột, mà điển hình là chế độ chiếm hữu nô lệ, là thủ tiêu ý thức của quần chúng lao động bị nô dịch, vậy người lao động dưới chế độ ấy chỉ có thể tự xây dựng mình bằng cách chống lại nó. Nhưng Hegel đã đứng trên lập trường giai cấp thống trị mà đảo lộn vấn đề, đề cao lao động *với chế độ áp bức bóc lột*, và cho rằng những đức tính của người lao động là do quan hệ phục dịch và kỷ luật cưỡng bách rèn luyện. Chính đây là một luận điệu cực truyền của các giai cấp áp bức bóc lột, lúc mà vì hoàn cảnh bắt buộc chúng phải công nhận giá trị của người lao động. Ví dụ như bọn đế quốc thực dân từ trước đến nay không ngừng phát triển những thủ đoạn ghê gớm để ngăn cản sự tiến bộ của các nước thuộc địa, nhưng về thực tế thì nhân dân thuộc địa vẫn tiến lên, chúng lại nói rằng chính nhờ chúng cai quản mà người thuộc địa đã được «khai hóa»!

Cũng vì đứng trên lập trường giai cấp thống trị mà Hegel lại xuyên tạc và đảo lộn nội dung chân chính của ý thức lao động. Lúc mô tả người nô lệ tự thấy mình trong sản phẩm mà mình làm ra, Hegel đã quan niệm cái «*mình*» ấy một cách hoàn toàn duy tâm: nó là ý thức chủ quan tự thực hiện mình, và do đấy lại tự thấy mình trong thực tế khách quan. Hegel nói : *«Cái **hoạt động** cải tạo thiên nhiên đồng thời cũng là cái tự vị tồn tại thuần túy của ý thức, cái tự vị tồn tại ấy bây giờ nhờ lao động thể hiện ra ngoài ý thức trong phạm vi thực tại vững chắc; do đấy cái ý thức lao động đã cảm thấy thực tại khách quan **như mình vậy**»* (1)

Rõ ràng rằng cái «ý thức lao động» này không còn là cái ý thức chân chính của người lao động trong kinh nghiệm sản xuất thực tế. Vì trong kinh nghiệm sản xuất thực tế, cái *chủ quan* của người lao động căn bản cũng là *vật chất*, nó là cái *cơ thể bản thân* trong hoạt động sản xuất. Và quan hệ giữa chủ quan và khách quan trước hết là quan hệ giữa cơ thể và hoàn cảnh, tức là có tính cách vật chất. Vậy lúc nói rằng, trong lao động, chủ quan con người biến thành thực tế khách quan trong kết quả sản xuất, chúng ta phải hiểu một cách duy vật: chính cái hoạt động của cơ thể bản thân, tập trung trong đối tượng lao động, biến thành hình thái sản phẩm của đối tượng. Ví dụ như người thợ mộc đóng một cái bàn, thì tập trung hoạt động của bàn tay mình vào những tấm ván trước mắt, biến cái hoạt động chủ quan ấy thành hình thái khách quan cái bàn làm ra.

Và lúc chúng ta nói rằng người lao động *tự thấy mình* trong kết quả sản xuất, thì cũng phải hiểu theo nghĩa duy vật: cái mình đây vẫn là hoạt động vật chất của cơ thể bản thân mà người lao động đã thấy thành hình vững chắc trong sản phẩm khách quan. Đây là ý thức lao động

chân chính, phản ánh đúng đắn quá trình lao động thực tế. Nó làm cơ sở cho quan điểm duy vật, đặt quan hệ vật chất giữa cơ thể và hoàn cảnh làm nguồn gốc của mọi «ý nghĩa tinh thần». Nhưng đây Hegel lại lẫn lộn và đánh đồng loạt hai nghĩa của chữ «*chủ quan*»: cái chủ quan vật chất của cơ thể bản thân và cái chủ quan tinh thần của ý thức thuần túy, nói rằng: «Cái **hoạt động** cải tạo thiên nhiên đồng thời cũng là cái tự vị tồn tại thuần túy của ý thức». Do đây Hegel đảo lộn vấn đề, cho rằng trong lao động, chính cái tự vị tồn tại thuần túy của ý thức chủ quan đã tự thực hiện mình và tự thấy mình trong thực tế khách quan: tức là ý thức lao động biến thành cơ sở của quan điểm duy tâm, đặt tinh thần làm nguồn gốc của thực tại vật chất!

Rõ ràng rằng cái lao động mà Hegel diễn tả không phải là cái lao động sản xuất thực tế, mà chỉ là cái hình ảnh lý tưởng của nó trong tinh thần. Hay nói rõ hơn, cái ý thức lao động chân chính, xuất phát từ lao động thực tế đã bị xuyên tạc, tách rời cơ sở thực tế của nó và tuyệt đối hóa thành một chủ thể độc lập, trong ấy công trình lao động thực tế đã biến thành một thứ «*lao động tinh thần trừu tượng*» của ý thức chủ quan tự thực hiện mình một cách thần bí trong thực tế khách quan. Chính cái lao động tinh thần trừu tượng này là bí quyết của biện chứng pháp duy tâm của Hegel. Nội dung thực sự của nó là phản ánh một cách lộn ngược trong ý thức của giai cấp thống trị cái biện chứng pháp chân chính của lao động thực tế: quá trình hoạt động sản xuất của cơ thể bản thân phát sinh ý thức làm chủ thiên nhiên bị đảo lộn thành quá trình thần bí *tinh thần sáng tạo thế giới*.

Vì chỉ thấy công trình lao động của người nô lệ trong cái hình ảnh duy tâm của nó. Hegel cũng chỉ thấy mâu thuẫn với chủ nô trong phạm vi tinh thần, vậy chỉ kết án chế độ chiếm hữu nô lệ một cách tượng trưng, lý tưởng hóa cuộc suy vong của giai cấp chủ nô, thủ tiêu đấu tranh của giai cấp nô lệ.

Trên kia, Hegel bỏ qua những thủ đoạn khủng bố không ngừng của bọn chủ nô, đã xây dựng một con người nô lệ lý tưởng ngoan ngoãn «*công nhận*» chủ như bản ngã của mình. Trước kinh nghiệm thực tế của sự sản xuất, cái hình ảnh ấy cũng không thể duy trì được. Rõ ràng rằng xét theo thực chất, thì chủ nô, có ham muốn mà không có lao động, thực ra là phụ thuộc vào công trình lao động của nô lệ. Đây là chân lý của xã hội nô lệ, thể hiện trong lịch sử bằng những cuộc khủng hoảng ghê gớm, những cuộc đấu tranh quyết liệt của giai cấp nô lệ đưa đến sự sụp đổ của chế độ chiếm hữu nô lệ. Nhưng Hegel đây lại xúi xoá mâu thuẫn thực tế, biến cái chân lý hùng hồn của lịch sử thành một công thức trừu tượng hoàn toàn duy tâm: «**Chân lý của ý thức độc lập**» của chủ nô «*là ý thức nô lệ*».

Mâu thuẫn thực tế là mâu thuẫn giữa vật chất và tinh thần, giữa *thực tế lao động* vật chất của nô lệ và ý thức hưởng thụ duy tâm của chủ nô. Chính cái thực tế lao động của người nô lệ mới là *chân lý* của ý thức chủ nô, vì những đối tượng mà chủ nô hưởng thụ như *mình* vậy là do nô lệ làm ra, vậy công lao của người nô lệ là cái chân lý thực hiện sự tin tưởng ở mình của chủ nô. Mà vì ý nghĩa của cái chân lý ấy là hoàn toàn đối lập với ý thức chủ nô, đối lập với cái chế độ áp bức bóc lột mà ý thức chủ nô tiêu biểu, vậy ý thức lao động chân chính của người nô lệ cũng chỉ có thể là một ý thức đấu tranh quyết liệt. Nhưng Hegel chỉ thấy người nô lệ qua cái hình ảnh lý tưởng của nó, trong ấy thực tế lao động vật chất đã biến thành một thứ **lao động tinh thần trừu tượng**: «*cái tự vị tồn tại thuần túy của ý thức*» tự thực hiện mình trong thực tế khách quan. Vì thế mà trong biện chứng pháp Hegel, ý thức nô lệ nhờ công trình lao động có chuyển lên cương vị độc lập, nhưng cái cương vị độc lập ấy cũng chỉ thể hiện trong tinh thần: người nô lệ tự thấy mình trong kết quả sản xuất, vậy chủ quan thì không còn lý do mà sợ chủ nô nữa,

nhưng cũng không đấu tranh thực sự, thực tế thì vẫn còn là nô lệ. Vì Hegel đã quan niệm chế độ chiếm hữu nô lệ trong phạm vi tinh thần, biến quan hệ nô dịch thực tế thành quan hệ nô dịch tinh thần, quá trình giải phóng cũng lại diễn biến trong phạm vi tinh thần. Nó trở thành một thứ giải phóng tượng trưng của **ý thức** nô lệ, trong ấy cuộc đấu tranh giai cấp ác liệt của lịch sử thực tại chỉ còn là một quan hệ chân lý lý tưởng trong lịch sử tinh thần: **ý thức** nô lệ là chân lý của **ý thức** chủ nô.

Đây là cơ sở để thỏa hiệp giai cấp. Vì trong phạm vi tinh thần, mâu thuẫn giữa hai ý thức hình như biểu hiện hai mặt của cùng một vấn đề, do đấy hai bên có thể sát nhập thành một.

Ý thức chủ nô là ý thức hưởng thụ, cái «Tôi» trừu tượng thuần túy, phủ định thực tại bên ngoài và cho đối tượng chỉ là mình thôi. Vì không lao động, nó chỉ là cái chủ quan đơn thuần sống trong mình, phần nào mà có phân biệt đối tượng thì cũng không đạt được đối tượng khách quan. Hegel nói: «*Trong ý thức bản ngã độc lập của chủ nô, một mặt thì thực chất của nó chỉ là cái chủ quan thuần túy trừu tượng của cái Tôi, mặt khác phần nào mà nó phát triển và có phân biệt đối tượng, thì sự phân biệt ấy cũng không đạt được đối tượng **tự tại** khách quan. Vậy cái ý thức bản ngã ấy không phải là cái Tôi thực sự tự phân biệt mình trong cái đơn thuần của mình, hay là giữ tương đồng với mình trong cái phân biệt tuyệt đối ấy*» (1). Nghĩa là ý thức chủ nô có hưởng thụ mà không lao động chưa phải là ý thức sáng tạo thực tại, «*tự phân biệt mình*» thành chủ quan và khách quan «*trong cái đơn thuần của mình*». Trái lại, ý thức nô lệ là ý thức lao động sáng tạo, tự thực hiện mình trong đối tượng khách quan. Nhưng vì không được hưởng thụ, ý thức nô lệ lại không thực sự đồng nhất với cái khách quan mà chính mình tạo ra. Vậy, tuy có «*cảm thấy thực tại khách quan như mình vậy*», nghĩa là tự thấy mình trong kết quả sản xuất, ý thức nô lệ vẫn chưa nhận thấy cái khách quan ấy hoàn toàn là **mình**, với tính chất là ý thức tự vị tồn tại. Trái lại, người nô lệ lại nhận thấy cái tính chất tự vị tồn tại ấy trong một người khác, trong ý thức hưởng thụ của chủ nô: «*Cái ý thức bị chà đạp, thu hẹp vào mình của nô lệ nhờ công trình sáng tạo đã thấy mình trở thành thực tại khách quan với hình thức sản phẩm trong kết quả sản xuất; một mặt khác thì nó thấy cái tự vị tồn tại, với tính chất là ý thức, trong con người chủ nô. Nhưng đối với ý thức phục dịch, hai mặt ấy - **mình** với tính chất là đối tượng ngoài mình, và cái đối tượng ấy với tính chất là một ý thức, một bản thể độc lập - lại bị tách rời*».

Chúng ta thấy rõ: mâu thuẫn thực tế giữa chủ nô, ăn mà không làm, và nô lệ làm mà không ăn, đã biến thành một thứ mâu thuẫn tinh thần giữa hai ý thức: ý thức bản ngã chủ quan thu tất cả vào mình, hầu như không phân biệt mình với đối tượng, và ý thức bản ngã khách quan có thực hiện mình ngoài mình trong đối tượng khách quan, nhưng lại không thấy rằng cái đối tượng ấy chính là cái tự vị tồn tại của mình, mà lại cho nó là cái tự vị tồn tại của người khác. Do đấy Hegel đã có điều kiện để xây dựng một giải pháp dung hòa. Vì xét theo khái niệm trừu tượng thì hai bên cũng là một, cái hình thái sản phẩm trong kết quả sản xuất chính là cái tự vị tồn tại của ý thức hưởng thụ. Vậy «*đối với chúng ta*» đã xuất hiện một hình thái ý thức mới, tự thực hiện mình trong đối tượng khách quan và nhận thấy đối tượng khách quan hoàn toàn là mình, tức là thống nhất trên cương vị tinh thần hai cái hình ảnh lý tưởng của lao động và hưởng thụ. Đây là **tự do** của ý thức bản ngã, **trong tư tưởng**. Hegel nói: «*Nhưng vì **đối với chúng ta** hay **trong bản thân nó**, thì cái **hình thái sản phẩm** và cái **tự vị tồn tại** chỉ là một, và trong khái niệm của ý thức độc lập cái **tự tại** là ý thức, vậy cái mặt **tự tại** hay **vật thể** thành hình trong lao động cũng hoàn toàn chỉ là ý thức, và trước mắt chúng ta đã phát sinh một hình thái mới của ý thức bản ngã. Đây là một ý thức đã thực hiện được thực chất của mình trong cái vô*

cùng, tức là cái vận động thuần túy của ý thức (1). Hoạt động của ý thức ấy là hoạt động **tư tưởng**, nó là ý thức bản ngã tự do. Vì mình lại lấy mình làm đối tượng, với tính cách là Tôi, không phải là cái **Tôi trừu tượng**, nhưng cái Tôi đồng thời có ý nghĩa là một thực thể **tự tại**, hay nói một cách khác coi cái thực tại khách quan như là cái **tự vị tồn tại** của ý thức bản thân mình, chính đấy là **tư tưởng**»

Trong đoạn này Hegel bộc lộ rõ ràng cơ sở giai cấp của triết học duy tâm, trên cơ sở ấy mà **tư tưởng thuần túy** đã biến thành chủ thể tuyệt đối sáng tạo thực tại khách quan. Vì «*đối với chúng ta*» bây giờ, đứng trên lập trường duy vật mà xét sự việc «*trong bản thân nó*», thì cái **hình thái sản phẩm** thể hiện công trình lao động của chủ quan con người trong đối tượng khách quan và cái **tự vị tồn tại** của ý thức hưởng thụ chỉ có thể thực sự thống nhất trong con người lao động một khi đã tự giải phóng và được hưởng thụ kết quả sản xuất của mình. Trong xã hội có giai cấp, sự thống nhất ấy là **nhu cầu** thiết thân của quần chúng lao động, làm nội dung đấu tranh không ngừng chống giai cấp áp bức bóc lột. Nhưng Hegel lại biến cái **nhu cầu thống nhất** ấy thành một sự **thống nhất đã có sẵn**, một **chân lý tự tại** không liên quan gì đến công cuộc đấu tranh giai cấp, đến vấn đề thực tế ai lao động, ai hưởng thụ, vì chính lao động và hưởng thụ đây cũng chỉ được quan niệm trong hai cái hình ảnh lý tưởng trừu tượng của nó: hình thái sản phẩm của đối tượng và tự vị tồn tại của ý thức. Do đấy mâu thuẫn thực tế giữa chủ nô và nô lệ bị xúi xẻo trong cái hình ảnh tổng quát của một ý thức siêu giai cấp, sáng tạo thế giới trong bản thân mình và nhận thấy cái thế giới ấy chỉ là mình thôi, tức là thống nhất lao động và hưởng thụ một cách tượng trưng, trong **khái niệm** duy tâm. Với cái khái niệm ấy, giai cấp nô lệ được giải phóng **trong tinh thần**, tức là bọn chủ nô đã xoa dịu mâu thuẫn, thỏa hiệp với nô lệ trong cùng một mơ mộng tự do siêu hình: **tự do của ý thức bản ngã trong tư tưởng**.

Đây là phương pháp cứu vớt quan hệ áp bức bóc lột trong sự tan rã của xã hội nô lệ. Thực tế thì với trình độ của sức sản xuất bấy giờ, nó đưa đến chế độ phong kiến, trong ấy quan hệ áp bức bóc lột được duy trì dưới một hình thức tương đối xoa dịu. Cụ thể trong lịch sử Tây phương, ba chủ nghĩa đã đánh dấu cuộc suy vong của chế độ chiếm hữu nô lệ, đồng thời cũng là những bước xây dựng hình thái ý thức của chế độ phong kiến: chủ nghĩa khắc kỷ, chủ nghĩa hoài nghi và đạo Gia Tô. Ví dụ như theo đạo Gia Tô thì mọi người được tự do và **bình đẳng trong Thượng Đế**, tức là **trong tư tưởng**, vì nội dung của khái niệm Thượng Đế chính là **Tư Tưởng** thuần túy sáng tạo thế giới trong bản thân mình và hưởng thụ cái thế giới ấy như mình vậy. Nhưng với cái tự do bình đẳng tinh thần ấy, sự áp bức bóc lột vẫn tiếp tục **trong thực tế**. Mâu thuẫn sâu sắc giữa tự do của linh hồn trên Trời và tình trạng lệ thuộc của con người trần gian được phản ánh trong cái mả Hegel gọi là «*tâm hồn gian khổ*», tức là tư tưởng cứu thế đi đôi với ý thức tội lỗi: có chuộc tội với **Chúa** trên Trời (tức là nộp tô cho chúa dưới này) thì mới được cứu vớt, và đã được cứu vớt thì lại càng phải chuộc tội. Lịch sử tư tưởng của chế độ chiếm hữu nô lệ tan rã ở Hy Lạp, đưa đến thắng lợi của đạo Gia Tô và vai trò thống trị của nó trong thời phong kiến Âu-châu được Hegel trình bày trong phần thứ hai của chương IV của cuốn **Hiện Tượng Luận**, nhan đề là: «**Tự Do của Ý Thức Bản Ngã, Khắc Kỷ, Hoài Nghi và Tâm Hồn Gian Khổ**».

[1]Karl Marx. *Tư Bản Luận*. Bài của bản in lần thứ hai.

[2]Friedrich Engels. *Ludwig Fieberbach và Cáo Chung của Triết Học Cổ Điển Đức*. II

[3]Friedrich Engels. *Cuốn «Góp Phần Phê Phán Kinh Tế Chính Trị Học» của Karl Marx*. II

[4]Karl Marx. *Tư Bản Luận*. Bài của bản in lần thứ hai.

[5]Những đoạn giới thiệu dưới đây in bằng chữ ngả, vì viết theo quan điểm duy tâm của Hegel. Trong ấy chúng tôi cũng có thêm một vài danh từ cụ thể cho dễ hiểu. Để tiện cho việc theo dõi, chúng tôi sẽ phê phán từng bước, tuy như thế phần nào cũng có mất liên tục.

[6]Hegel. *Phanomenologie des Geistes* [*Hiện Tượng Luận của Tinh Thần*]. Herausgegeben von J. Hoffmeister. Leipzig, 1937. Tr. 139.

[7]Sđd, tr. 139

NỘI DUNG XÃ HỘI VÀ HÌNH THỨC TỰ DO

Vấn đề tự do và tự do cho ai, tự do đối với ai, tự do để làm gì.

Tự do của quảng đại quần chúng, đây là một nội dung chân chính mà chế độ ta thực hiện về căn bản, và có điều kiện để phát triển không ngừng. Nhưng đây là tổ chức chúng ta, tuy xét về nội dung là dân chủ thực sự, nhưng lại bị lũng loạn bởi những bệnh nặng nề: quan liêu, mệnh lệnh, giáo điều, bè phái, sùng bái cá nhân.

Đây là một cuộc đấu tranh cách mạng tiến hành trong nội bộ nhân dân bằng phê bình và tự phê bình, đảng tranh thủ cho mỗi công dân những điều kiện hoạt động chính đáng và cần thiết để góp phần vào nhiệm vụ chung, chống sự kìm hãm và lấn át của những phần tử lạc hậu: quan liêu, bè phái, sùng bái cá nhân ở mọi cấp lãnh đạo. Phải nói rõ ở mọi cấp lãnh đạo, vì nếu

xét đến cá nhân thì những bệnh ấy còn khá phổ biến với mức tiến triển của xã hội ta bây giờ, nhưng có ở cương vị lãnh đạo thì nó mới có điều kiện để gây tai hại lớn cho nhân dân. Những sai lầm nghiêm trọng phạm phải trong Cải cách ruộng đất, chỉnh đốn tổ chức, [1]kiến thiết kinh tế và văn hoá là những dẫn chứng hùng hồn. Những sai lầm ấy thì nhân dân ở mỗi địa phương và nhiều cán bộ cấp dưới, mỗi người trong phạm vi của mình, từ lâu đã trông thấy rõ, vì đã phải chịu đựng những tai hại gây ra cho bản thân mình hay chung quanh mình. Mà vì những sự việc ấy có tính chất phổ biến, vấn đề rút kinh nghiệm cũng không đến nỗi khó lắm.

Cụ thể như trong cải cách ruộng đất, đặc biệt là đợt 4 và đợt 5, nhân dân đã có nhiều ý kiến xác đáng, dựa vào những bài học hiển nhiên của lịch sử Cách mạng Việt Nam, vào lý trí và đạo đức tự phát của người thường dân. Ví dụ như trước những nhận định từ trên đưa xuống về tình hình nông thôn, thói phồn lục lượng của địch và mặt sát cơ sở của ta, thì quần chúng và cán bộ cấp dưới đã có nhiều thắc mắc.

Do quá trình thực tế phản đế, phản phong, tổ chức kháng chiến của ta thì tất nhiên là một tổ chức của nhân dân lao động dưới sự lãnh đạo của Đảng, và nếu có bao gồm một số phần tử phức tạp thì những phần tử ấy nói chung cũng đã được giáo dục ít hay nhiều trong thực tiễn đấu tranh phục vụ nhân dân. Vậy cơ sở ta ở nông thôn trước Cải cách ruộng đất cũng không thể nào xấu đến thế. Nó cần được cải tạo, nhưng không đến nỗi phải đả kích hàng loạt. Mà theo lý trí thông thường của người dân thì nếu thực sự tổ chức của ta đã bị lũng đoạn nghiêm trọng, thậm chí nếu tổ chức của địch lại “lồng vào tổ chức của ta” thì làm sao mà chúng ta kháng chiến được thắng lợi? Đến cấp Huyện và cấp Tỉnh thì cái nội dung “chỉnh đốn tổ chức” lại càng quái gở, cuối cùng, theo tình cảm tự phát và thương yêu bạn đồng đội, không nói gì đến đạo đức và nhân sinh quan cách mạng, thì cũng không thể nào kết án cơ sở chiến đấu của ta một cách đơn giản, chung chung vô trách nhiệm và khinh con người đến mức ấy. Cụ thể ở mỗi địa phương mà đã đánh tràn lan, có tính chất trái ngược, phản tình phản lý của các nhận định chung về tình hình địch và ta đã phát hiện ngay trong việc làm. Nhưng vì cơ cấu của bộ máy lãnh đạo có hướng một chiều, rất nặng về tổ chức và phương tiện đả thông, cưỡng bách mà những ý kiến phê bình của nhân dân hay cấp dưới thì lại hoàn toàn để cho cấp trên quyết định có nên xét đến và cho thảo luận hay không, cho nên những bệnh quan liêu, bè phái, sùng bái cá nhân trong tổ chức lãnh đạo đã có điều kiện khách quan để phát triển, đẩy mạnh tác phong đàn áp tư tưởng, phớt qua quy tắc dân chủ, biến những ý kiến chủ quan thành “lập trường” bất di bất dịch. Nhờ những điều kiện ấy mà những phần tử lạc hậu, bảo thủ, đã ngăn cản ý kiến của quần chúng, cản trở việc sửa chữa sai lầm, cho đến lúc tác hại lớn quá, cơ sở đã bị tổn thất nặng nề, chỉnh đốn tổ chức ở huyện và định phát triển theo một thứ chủ nghĩa *nông dân lưu manh hoá*. Rõ ràng những phần tử quan liêu bè phái đã lấy thành kiến của họ làm đường lối của lịch sử, biến những sai lầm của họ thành bánh xe vô tình của lịch sử. Một bộ máy hùng mạnh, xây dựng để diệt thù, đến lúc không thấy thù thì lại quay về bạn lấy bạn làm thù mà đập phá bừa bãi.

Sai lầm trong Cải cách ruộng đất và chỉnh đốn tổ chức là một trường hợp điển hình, nhưng thực ra thì trong mọi vấn đề khác như kiến thiết kinh tế và văn hoá, cũng đã phải chờ cho có tai hại lớn lao, đồng thời cũng có ánh sáng của Đại hội XX [2]phát động phong trào tự do

dân chủ, mới bắt đầu rút ra bài học kinh nghiệm. Rõ ràng rằng phương pháp phê bình thông thường trong nội bộ tổ chức không đủ để sửa sai kịp thời những sai lầm hết sức quan trọng. Còn những sai lầm tương đối nhẹ hơn hoặc tác hại âm thầm hơn thì tất nhiên lại càng dễ xuý xoá. Cần phải có sự xây dựng tích cực của nhân dân mới ngăn ngừa được ảnh hưởng của những phần tử bảo thủ, lạc hậu, những ông quan liêu, những ông sĩ diện, những ông bè phái luôn luôn cản trở đường lối quần chúng của Đảng. Nhưng vì chúng ta còn thiếu tập quán tự do, việc phê bình công khai tổ chức lãnh đạo thường dễ gây thắc mắc. Dù nội dung phê bình có đúng chẳng nữa, dù kinh nghiệm có cho hay rằng không đặt vấn đề trước quần chúng thì không thể nào giải quyết kịp thời, nhiều anh em vẫn chỉ chú trọng nhận xét về “thái độ”, truy nguyên tư tưởng: thiếu tin tưởng, bất mãn, tự do tư sản, thoát ly lãnh đạo, thậm chí là “bôi nhọ chế độ”, “để cho địch lợi dụng!”. Những anh em ấy không thấy rằng nhân dân được sự lãnh đạo của Đảng[3] thì Đảng cũng phải được sự xây dựng của nhân dân, miễn là cuối cùng thì nhân dân thực hiện chủ trương chính sách của Đảng. Mà nếu trong lời phê bình có phần “bất mãn”, thì có cái bất mãn ấy mới sửa chữa được sai lầm, có cái bất mãn ấy thì lãnh đạo mới thoả mãn được nhân dân.

Lãnh đạo theo đường lối quần chúng không phải chỉ là ngồi trên mà “tìm hiểu quần chúng”. Vì như thế vẫn còn là tự đặt mình trên nhân dân, mà người lãnh đạo không có quyền tự đặt mình trên nhân dân.

Kinh nghiệm Cải cách ruộng đất là một bằng chứng điển hình. Không công tác nào đã tập trung chừng ấy phương tiện đả thông và cưỡng bách, bộ máy tổ chức được rèn dũa như một động cơ hiện đại kiên cố, nhưng cũng vì thế mà không nghe thấy ý kiến phê bình của nhân dân rồi đi đến chỗ làm ngược hẳn đường lối chính sách cách mạng, tấn công bừa bãi, phá huỷ... Chính lúc trung ương tin tưởng rằng nhờ tổ chức chặt chẽ mà nắm được hết thì biện - chứng - pháp của lịch sử đã quay lại vấn đề: tổ chức thoát ly quần chúng, lãnh đạo rất yếu, chỉ đạo lung tung.

Chúng ta có thể nhận định, vấn đề tự do nhân dân miền Bắc hiện nay cụ thể trước mắt là tự do đối với những phần tử lạc hậu, bảo thủ, quan liêu, giáo điều của chế độ dân chủ nhân dân, làm lệch công tác lãnh đạo của Đảng, đã gây ra nhiều tổn thất nghiêm trọng cho tổ chức nói chung là kìm hãm công cuộc kiến thiết miền Bắc, tranh thủ miền Nam. Nhiệm vụ chống những phần tử căn bản là nhiệm vụ đấu tranh với ban, tiến hành bằng phê bình và tự phê bình.

Trong bản tham luận đọc trước Đại hội VIII của Đảng Cộng sản Trung Quốc, đồng chí Đặng Tiểu Bình, hiện giờ Tổng bí thư của Đảng Cộng sản Trung Quốc đã nói: “Đảng không có quyền vượt lên trên quần chúng nhân dân, tức là Đảng không có quyền ban ơn, cưỡng bách, mệnh lệnh đối với quần chúng nhân dân, Đảng không có quyền xưng vương, xưng bá trên đầu nhân dân”.

TĐT

Giai phẩm mùa Đông, tập 1/1956

[1]Chỉnh đốn tổ chức là một danh từ mới thay thế cho danh từ: *thanh trừng trong nội bộ Đảng và trong chính quyền*.

[2]Đại hội XX Đảng Cộng sản Liên Xô (Bolsevich). (BT)

[3]Tư tưởng này đã được Đại hội Đảng CS Việt Nam lần VI năm 1986 khẳng định. (BT)

Trích báo *Nhân văn*

Số 3, ra ngày 15 tháng 10 năm 1956

NỖ LỰC PHÁT TRIỂN TỰ DO DÂN CHỦ

Trước hết, chúng ta phải nhận định rõ ý nghĩa và nội dung của phong trào tự do dân chủ đương thời phát triển trong nhân dân. Căn bản đó là một phong trào quốc tế, do Đại hội XX của Đảng Cộng sản Liên Xô phát động và đương lan tràn rầm rộ trên khắp thế giới.

... Nhân dân Việt Nam, với sự lãnh đạo của Đảng và Chính phủ... đã hiểu rõ chủ trương đường lối cách mạng của Đại hội XX của Đảng Cộng sản Liên Xô, do Đảng Lao động Việt Nam truyền đạt.

Có anh em lo rằng với tự do dân chủ được phát triển, giai cấp tư sản sẽ “ngóc đầu lên”. Chính như thế là đánh lạc vấn đề. Từ ngày hoà bình trở lại, chúng ta mở rộng phạm vi kinh doanh tư sản, chúng ta hô hào họ đầu tư: như thế họ cũng đã được thoả mãn một phần khá, mà họ cũng không đủ sức để làm việc gì khác. Những người có vấn đề phê bình là những người lao động trí óc và lao động chân tay, phục vụ nhân dân và trung thành với Đảng, nhưng chưa được điều kiện để phát huy khả năng và phục vụ có kết quả thậm chí còn bị kìm hãm chà đạp với những phần tử quan liêu, bè phái, sùng bái cá nhân... Cái tự do mà họ muốn phát triển là tự do của toàn dân phê bình lãnh đạo, và nhờ có phê bình thì mới xây dựng được một tổ chức hợp lý, bảo đảm cho công tác được kết quả tốt, để mỗi công dân được góp phần tích cực vào nhiệm vụ chung. Cái tự do đó là quyền của người công dân, nó được hoàn toàn công nhận và bảo đảm

trong chế độ của ta...

Chúng ta phải nỗ lực mở rộng dân chủ, phát triển phê bình trong nhân dân. Đảng đã chỉ đường vạch lối, nhưng không thể làm thay: Tự do không phải là cái gì có thể ban ơn.

Trong nhiệm vụ thực hiện phương châm của Đại hội XX của Đảng Cộng sản Liên Xô, đáng hưởng ứng lời kêu gọi của Đảng Lao động Việt Nam, hưởng ứng phong trào phát triển tự do dân chủ trong những nước dân chủ nhân dân anh em, người trí thức Việt Nam có phần trách nhiệm quan trọng. Người trí thức hoạt động văn hoá, cần tự do như khí trời để thở. Có tự do thì mới đẩy mạnh được sáng tác văn nghệ, nghiên cứu khoa học, cải tiến kỹ thuật. Phát triển tự do là nhu cầu thiết thân đồng thời là nhiệm vụ số một của người trí thức cũng như của toàn dân.

Đại hội XX của Đảng Cộng sản Liên Xô đã bóc trần những kết quả tai hại của tác phong lãnh đạo vi phạm hình thức tự do.

... Riêng trong công tác văn hoá, một số bộ phận nghiên cứu sáng tác như bộ phận khoa học xã hội, theo báo cáo của đồng chí Mi-Cai-An, đã bị hầu như tê liệt.

Hình thức tự do là tự do cá nhân. Cá nhân phục tùng tập thể, nhưng tập thể cũng phải có cá nhân xây dựng, và hình thức tự do trong phạm vi pháp lý nhân dân là điều kiện để mỗi cá nhân góp phần thực sự xây dựng tập thể. Xét đến tình hình thế giới mới đây, lý tưởng tự do cá nhân lại là lý tưởng của ngày tiến tới, lý tưởng của chủ nghĩa cộng sản bây giờ đương bắt đầu trở thành một thực tế lịch sử ở Liên Xô...

Những nghị quyết lịch sử của đại hội đã ảnh hưởng sâu sắc đến các nước dân chủ nhân dân anh em và phong trào công nhân và nhân dân thế giới. Nước ta không thể nào đứng riêng: Chúng ta sẽ tiến lên chủ nghĩa xã hội dưới ánh sáng của chủ nghĩa Mác-Lênin đã gột rửa những nét xấu của đời Stalin, với nội dung chân chính xây dựng trên kinh nghiệm kiến thiết chủ nghĩa xã hội trên toàn thế giới, trong ấy dưới hình thức này hay hình thức khác, nhiệm vụ của vô sản chuyên chính là phát triển tự do cá nhân.

Trích báo *Nhân văn*

Số 3, ra ngày 15 tháng 10 năm 1956

Tập san Đại học Sư phạm

Số 5 – Tháng 1-2-3 – 1956

NỘI DUNG XÃ HỘI “TRUYỆN KIỀU”

Trần Đức Thảo

*Tính chất, tác dụng chống phong kiến là giá trị nhân đạo của **Truyện Kiều**. Nhưng tính chất và tác dụng đó bắt nguồn từ đâu, thực hiện lập trường nào và đạt được mức độ nào? Giải quyết vấn đề này là quy định thái độ thông cảm, nhận định phần đóng góp thực sự của thơ Nguyễn Du trong công cuộc đấu tranh của chúng ta bây giờ.*

Tính chất và tác dụng chống phong kiến căn cứ vào nội dung xã hội được diễn tả. Nội dung xã hội không phải chỉ là những sự việc được kể, nhưng là nội dung mâu thuẫn, ý nghĩa của những sự việc ấy đối với cuộc đấu tranh giai cấp đương thời, ý nghĩa đó thể hiện trong cách trình bày của tác giả, trong nghệ thuật văn chương.

*Đây là điểm căn bản định nghĩa tính chất sáng tạo trong **Truyện Kiều**. Sở dĩ Nguyễn Du, tuy chỉ kể lại những sự việc đã có trong cuốn tiểu thuyết của Thanh Tâm Tài Nhân, mà lại tạo ra được một trước tác hoàn toàn mới, đó không phải chỉ là do nghệ thuật thi văn, nhưng căn bản là do nội dung xã hội, rất lù mờ và lệch lạc trong **Kim Vân Kiều truyện** của Thanh Tâm Tài Nhân, mà được nổi bật trong **Truyện Kiều** của Nguyễn Du. Vai trò nàng Kiều trong cuốn tiểu thuyết của Thanh Tâm Tài Nhân là vai trò một cô gái tài sắc rất mực, nhưng tính tình khá tầm thường, thậm chí đôi khi lại có những cử chỉ sỗ sàng. Do đấy nội dung mâu thuẫn giữa tài và mệnh rất là nông nổi, không bộc lộ thực chất bất công, vô nhân đạo của chế độ xã hội đương thời. Trái lại trong **Truyện Kiều** của Nguyễn Du, Kiều là một điển hình lý tưởng, đủ đức lẫn tài, giữ được phẩm giá cao quý, tinh thần trong sạch trong những hoàn cảnh hết sức nhục nhã. Đây, mâu thuẫn giữa lý tưởng và thực tế được diễn tả một cách thấm thía, làm cho chúng ta cảm thấy những mâu thuẫn thực tại chia xé xã hội phong kiến suy đồi, những mâu thuẫn ấy không thể nào giải quyết một cách khác hơn là bằng một cuộc khởi nghĩa của nông dân. Những sự việc nói chung thì đã được kể trong Thanh Tâm Tài Nhân, nhưng chỉ có trong Nguyễn Du nó mới mang được một ý nghĩa sâu sắc. Đó là nội dung chân chính mà Nguyễn Du đã sáng tạo, phản ánh thực tại tiến hoá của xã hội Việt Nam đời Lê mạt - Nguyễn sơ. Cảm hứng chủ đạo của thi sĩ là nhằm nội dung ấy, mà cũng chính do đấy mà đạt được một hình thức văn nghệ tuyệt diệu. Giá trị chân lý, tính chất và tác dụng chống phong kiến của **Truyện Kiều** xuất phát từ nội dung cùng với hình thức phản ánh thực chất của xã hội phong kiến trong quá trình đấu tranh và tiến hoá của nó. Vấn đề lập trường và mức độ chống phong kiến là vấn đề lập trường và mức độ phản ánh thực tế khách quan ấy.*

I - Tài, Mệnh và Tình

Gia đình viên ngoại họ Vương thuộc về thành phần trung gian trong xã hội phong kiến. Kiều đã được luyện tập trong mọi nghề phong lưu: thi, họa, ca, nhạc. Nhưng phương thức sinh hoạt còn giản dị: ngày hội Đạp Thanh, ba chị em *“bộ hành chơi xuân”*, trong khi bọn giàu có thì *“ngựa xe như nước, áo quần như nêm”*. Thậm chí phụ nữ trong nhà còn có phần tham gia lao động, và hôm bọn sai nha đến cướp phá thì chúng đã làm *“Rụng rời khung cử, tan tành gói may”*. Tuy nhiên, trước ngày sa sút, không ai trong gia đình phải sản xuất để sinh sống, vậy họ Vương chắc cũng có ruộng phát canh, nhưng phần này không thể có nhiều, vì đến lúc có việc lễ quan, thì không thấy đặt vấn đề bán ruộng và sau đấy cả nhà lại tìm cách sinh nhai trong nghề thủ công: *“Thuê may bán viết, kiếm ăn lần hồi”*. Chúng ta có thể nhận định: Kiều xuất thân ở tầng lớp tiểu phong kiến, có thể là vào hạng dưới.

Đối với những tầng lớp trung gian dưới chế độ phong kiến suy đồi, từ thương nhân, chủ thủ công đến thừa lại, tiểu địa chủ [\[1\]](#), mâu thuẫn giữa **tài** và **mệnh** xuất phát từ kinh nghiệm thực tế xã hội. Họ có phương tiện để rèn luyện cá nhân, xây dựng tài năng, nhưng lại không được sử dụng cái tài năng ấy một cách xứng đáng, vì bị bọn quý tộc, quan liêu đàn áp, có khi biến cái tài năng ấy thành một cái tai vạ. Ví dụ như một trong những lý do cản trở sự phát triển của những nghề thủ công, là những chủ thợ giỏi thường phải giấu nghề và trốn tránh để khỏi bị bắt đi làm cho nhà nước phong kiến với một chế độ bán nô lệ. Tiểu phong kiến thì là một tầng lớp trong giai cấp phong kiến, tức là trong giai cấp thống trị nói chung, nhưng bản thân họ lại không ở cương vị thống trị. Đứng về mặt ngôi thứ trong toàn bộ xã hội, họ cũng chỉ là một thành phần trung gian. Và họ cũng bị những thành phần thống trị, quý tộc quan liêu, đàn áp: bằng chứng chính là những nhà nho bất mãn với thời thế đã đứng ra lãnh đạo những phong trào nông dân khởi nghĩa (Nguyễn Túyển, Nguyễn Hữu Cầu, Nguyễn Danh Phương, Nguyễn Nhạc, v.v...). Mâu thuẫn giữa tiểu phong kiến và phong kiến thống trị là mâu thuẫn nội bộ trong giai cấp phong kiến, đồng thời cũng là nơi phản ánh toàn bộ mâu thuẫn của xã hội phong kiến, nơi phân hoá giai cấp phong kiến. Cái *bạc mệnh* của những phần tử tiểu phong kiến bị đàn áp bắt nguồn từ hoàn cảnh giai cấp. Đối với họ, nó xuất hiện như là một quy luật chung.

Ở những tầng lớp trung đại phong kiến, cũng có những trường hợp thất bại, nhưng thân phận chung thì tất nhiên vẫn là sung sướng. Ví dụ như nếu Kiều sinh trưởng trong một gia đình phú quý thì cũng có thể là nàng bị mắc nạn, nhưng đó lại chỉ có thể coi là một ngoại lệ, vì đã ở thành phần thống trị thì *“lời bạc mệnh”* không phải là *“lời chung”* cho phận hồng nhan. Hoạn thư, con nhà đại phong kiến, đã thấy rõ điểm này:

“Ví chẳng có số giàu sang

Giá này dầu đúc nhà vàng cũng nên”.

Nhưng vì gia tư họ Vương là “*thường thường bậc trung*”, chỉ một buổi quấy lộn của bọn sai nha là đủ để làm tan nát, tài hoa của Kiều đã có điều kiện để xây dựng, nhưng lại sẽ làm một mối hấp dẫn cho bọn thống trị đầy vò và biến thành một công cụ hưởng lạc cho chúng. Cái **bạc mệnh** này không phải là trường hợp cá biệt, mà là điển hình cho cả một số thành phần quan trọng trong xã hội phong kiến: “*Làm gương cho khách hồng quân thử soi*”. Tư tưởng **tài mệnh tương đố** phản ánh trong chủ quan cá nhân tình trạng thực tế của những tầng lớp trung gian bị bọn thống trị đe dọa, đàn áp; người nào có phần đặc sắc thì bị lợi dụng một cách vô nhân đạo:

*“Anh hoa phát tiết ra ngoài,
Nghìn thu bạc mệnh, một đời tài hoa”.*

Đây còn là phần giới hạn hẹp hòi của mâu thuẫn giữa **tài** và **mệnh**. Nhưng đồng thời nó lại có một ý nghĩa rộng rãi hơn. Vì chính cái số phận bội bạc của những thành phần trung gian chỉ là phản ánh trong phạm vi cục bộ mâu thuẫn chung giữa nhân dân, người sáng tạo ra mọi giá trị chân chính trong lịch sử, và giai cấp thống trị kìm hãm và đàn áp công trình sáng tạo ấy. Cuộc đấu tranh giữa nhân dân và giai cấp thống trị có tính cách cụ thể, trực tiếp và quyết liệt, chứ không phải chỉ là mâu thuẫn xa xôi giữa **tài** và **mệnh**. Nhưng sở dĩ những phần tử trung gian có năng lực đạt được tài hoa, tài hoa này cũng có giá trị thực sự, đó là vì họ còn gốc rễ trong quần chúng, được ảnh hưởng của quần chúng, mà cũng vì thế mà họ lại vấp phải chế độ áp bức của bọn thống trị. Vậy tư tưởng **tài mệnh tương đố**, với giới hạn của nó, cũng có phần ý nghĩa phổ cập. Trực tiếp thì nó xuất phát từ hoàn cảnh của những thành phần trung gian, nhưng nó không đóng khung trong những thành phần ấy, vì đồng thời nó cũng phản ánh gián tiếp trình trạng chung của nhân dân, vậy phần nào cũng được quần chúng thông cảm. Tiếng đàn của Kiều gọi sầu, vì nó bộc lộ tâm trạng của tầng lớp tiểu phong kiến bị đe dọa, nhưng đồng thời nó cũng nhắc lại những nỗi gian khổ của nhân dân bị áp bức bóc lột, và nó là một tiếng kêu phản đối, trong một phạm vi nhất định, chế độ phong kiến thống trị. Phạm vi này mới là phạm vi tài hoa cá nhân, oán trách *bạc mệnh*, nhưng vì nội dung mối sầu cũng còn có ý nghĩa phổ cập, tiếng đàn đã đạt được một giá trị nghệ thuật sâu sắc, làm cho thiên hạ cảm thấy một cách thấm thía bản chất bất nhân, bầu không khí ngột thở của chế độ xã hội đương thời:

“Khúc nhà tay lựa nên chương

Một thiên Bạc mệnh lại càng nảo nhân”.

*

* *

Nghệ thuật than phiền chỉ là một hình thức phản đối tiêu cực. Nhưng được gặp tình ái, Kiều lại bộc lộ một tinh thần đấu tranh mạnh mẽ. Đây là phần căn bản lành mạnh của nàng, đi song song với những mâu thuẫn vẫn vút trong tư tưởng **tài mệnh tương đố**. Nhưng để nhận định rõ tính chất đấu tranh, giá trị chân chính của mối duyên ái của Kiều với Kim Trọng, cũng cần phải xét nội dung giai cấp của nó.

Kim Trọng thuộc rõ ràng về thành phần phong kiến thống trị. Sau buổi hội Đạp Thanh, ba chị em họ Vương thì giản dị “*thơ thần dân tay ra về*”, mà chàng thì cười “*ngựa câu dòn*”, “*sau lưng theo một vài thằng con con*”, quần áo sang trọng làm chói lọi cả một vùng chung quanh:

*“Hài văn lần bước dậm xanh,
Một vùng như thể cây quỳnh cành dao”.*

Đức tính của chàng xuất phát từ cương vị giai cấp:

*“Họ Kim, tên Trọng, vốn nhà trâm anh.
Nền phú hậu, bậc tài danh,
Văn chương nét đất, thông minh tính trời”.*

Chúng ta hiểu rõ: “*bậc*” là cấp bậc ngôi thứ, quy định cái “*tài danh*” được công nhận trong xã hội phong kiến. Chữ “*đất*” trong ý thức chủ quan nhằm chỗ đặt mồ mả, nhưng thực ra thì muốn chọn được chỗ tốt, cũng phải có sẵn nhiều **ruộng đất**. Cái linh quyền của đất mồ mả tượng trưng cho thực quyền phong kiến chiếm đoạt ruộng đất. Mà cũng vì thế những “*nhà trâm anh*” mới có phương tiện thực tế để rèn luyện cái “*nết văn chương*”. Còn “*tính trời*” là cái truyền thống thống trị, do đẩy con cái nhà quan từ thuở nhỏ đã thấm nhuần cái **lý tính** của chế độ phong kiến, tức là cái trí “*thông minh*” của giai cấp phong kiến. Đó là những điều kiện cơ bản đã tạo nên một anh chàng

*“Phong tư tài mạo tuyệt vời,
Vào trong phong nhã, ra ngoài hào hoa”.*

Ngay buổi gặp gỡ đầu tiên, Kiều tự nhiên đã xiêu lòng. Cần phải nhận rõ: khách quan thì tầng lớp tiểu phong kiến có xu hướng vươn lên thành phần thống trị, nhưng trong trường hợp này, đẩy lại không phải là động cơ chủ quan trong ý thức nàng Kiều. Trái lại, Kiều đã rất e ngại trước sự chênh lệch giữa nàng và Kim Trọng:

“Nàng rằng: “Trộm liếc dung quang.

*Chẳng sân ngọc bội, thời phùng kim môn.
Nghĩ mình phận mỏng cánh chuồn,
Khuôn xanh biết có vuông tròn mà hay?”*

Trong tư tưởng của Kiều, cương vị giai cấp của Kim Trọng chỉ là một cản trở cho tình yêu. Động cơ chủ quan của nàng là cảm xúc thuần túy, trong sạch:

*“Lặng nghe lời nói như ru,
Chiều xuân dễ khiến, nét thu ngại ngùng”.*

Nhu cầu thiết tha của Kiều là một đời sống đa tình, thoả mãn những đòi hỏi của *tài hoa*. Nhưng với thành phần giai cấp của nàng, với cả cái giáo dục phong kiến, với những tiêu chuẩn nhận xét của thời đại, yêu cầu tình cảm của nàng chỉ có thể hình dung trong một điển hình lý tưởng của thành phần thống trị - *“chẳng sân ngọc bội, thời phùng kim môn”* -, và nàng đã cảm thấy Kim Trọng như là người lý tưởng. Tuy nhiên, trong cái hình ảnh lý tưởng ấy, Kiều chỉ nhắm cái hình thức lý tưởng thuần túy, đáp lại yêu cầu tình cảm của nàng. Còn cái tính chất thống trị của con người lý tưởng đó, thì Kiều lại thấy rõ rằng đấy là một mối đe dọa cho tương lai:

*“Trông người lại ngắm đến ta,
Một dày, một mỏng, biết là có nên?”*

Cảm tưởng này phản ánh đúng đắn hoàn cảnh giai cấp của Kiều. Yêu cầu tình cảm của những thành phần trung gian trong xã hội phong kiến xuất phát từ tài năng cá nhân, tài năng ấy đòi hỏi một tập thể thích hợp, thông cảm với nó và giúp nó phát triển. Nhưng tài năng chỉ có thể xuất hiện nhờ công trình lao động rèn luyện và xây dựng nó lên, công trình này, xét tới cùng, là bắt nguồn từ quần chúng nhân dân, người sáng tạo ra những giá trị nghệ thuật căn bản. Cụ thể thì tiếng đàn của Kiều cũng là xuất phát từ những bài nhạc thông thường: *“Khúc nhà tay lựa nên chương”*. Tức là con người tài hoa, đa tình đa cảm của Kiều có gốc rễ trong quần chúng, và cũng vì thế mà đến bây giờ chúng ta còn thông cảm, và cho yêu cầu tình cảm của nàng là tiêu biểu cho quyền sống của con người dưới chế độ phong kiến. Nhưng đối tượng tình cảm trong ý thức của Kiều chỉ có thể quan niệm theo lý tưởng phong kiến, tức là trong một điển hình phong kiến thống trị lý tưởng hoá. Kiều đã đặt đối tượng tình cảm của mình trong con người thống trị lý tưởng của Kim Trọng. Nhưng chính đây là nguồn gốc mâu thuẫn: vì trong thực tế xã hội, chính thành phần phong kiến thống trị lại luôn luôn đàn áp những phần tử trung gian, như gia đình họ Vương. Kiều đã cảm thấy cái mâu thuẫn ấy, và dù Kim Trọng có lấy cá tính anh hùng mà chống chọi với quy luật xã hội - *“Xưa nay nhân định thắng thiên cũng nhiều”* -, thành phần giai cấp của chàng sẽ không cho phép chàng thực hiện hạnh phúc với người yêu: vì một tên quan lại hối lộ, Kiều sẽ phải bán mình chuộc cha. Đó là nội dung mâu thuẫn giữa **tình** và **mệnh**: **những thành phần trung gian đặt lý do tồn tại của mình trong những điển hình thống trị lý tưởng hoá, nhưng quy luật của chế độ thống trị lại là đàn áp họ một cách dã man.**

Tuy nhiên Kiều không đầu hàng hoàn cảnh xã hội, và cuộc luyện ái của nàng với Kim Trọng

là một cuộc đấu tranh cương quyết. Một hành động đặc biệt táo bạo đối với phong tục đương thời, là hôm đi thăm Kim Trọng, và chiều đến đã trở về nhà, thấy cha mẹ còn giờ tiệc hoa, Kiều lại hấp tấp chạy tìm người yêu:

*“Cửa ngoài vừa rủ rèm the,
Xăm xăm băng lối vườn khuya một mình”.*

Đây không phải chỉ là phá bỏ lễ giáo phong kiến để thỏa mãn tình cảm. Đây là một hành động đấu tranh chống những nguy cơ ngấm ngầm đe dọa tình duyên, nguy cơ ấy xuất phát từ hoàn cảnh giai cấp, mà nàng đã cảm thấy với tư tưởng **bạc mệnh**. Nàng cố gắng tranh thủ từng giờ từng phút, vì một lúc gặp được người yêu là một thắng lợi chống số phận:

*“Bây giờ rõ mặt đôi ta,
Biết đâu rồi nữa chẳng là chiêm bao”.*

Kiều không còn đếm xỉa gì đến lễ giáo, vì vấn đề lớn quá, không còn thì giờ mà chú ý đến hình thức: cái số phận đe dọa tương lai, trước kia chỉ là một cảm tưởng trong mơ mộng chủ quan, bây giờ đã bắt đầu bộc lộ thực chất của nó với cái tình trạng chênh lệch đẳng cấp: *“Một dày, một mỏng, biết là có nên”*. Hành động của Kiều, tranh thủ thời gian với số phận, xét tới cùng là một hành động đấu tranh chống những quan hệ xã hội cản trở tình duyên, chống chế độ xã hội phong kiến.

Nhưng nếu thế thì vì sao nàng lại không đi đến cùng, không để cho luyến ái thỏa mãn cái đòi hỏi tự nhiên của nó? Phải chăng nàng đã bị ngăn cản do đạo đức phong kiến, thành kiến xã hội về lễ nghi kết hôn?

Một điểm đáng chú ý là trong cả đoạn can Kim Trọng dùng *“Ra tường trên bậc, trong dâu”*, Kiều chỉ nói qua loa một câu về đạo trinh tiết – *“Đạo tòng phu lấy chữ trinh là đầu”*. Mà câu này Kiều cũng chỉ áp dụng vào mình, chứ còn đối với Kim Trọng thì nàng cũng thấy rõ rằng không có vấn đề luân lý: *“Vườn hồng chi dám ngăn rào chim xanh”*. Sự thực là Kiều đã quan niệm vấn đề hoàn toàn trong phạm vi tình ái. Động cơ của Kiều không phải là thành kiến lễ giáo – mà đã chạy tìm người yêu ban đêm thì còn thành kiến gì? - động cơ của Kiều chỉ là lo lắng về tư tưởng của Kim Trọng, **sợ mất tư thế đối với chàng**:

*“Ra tường trên bậc, trong dâu,
Thì con người ấy ai cầu làm chi?
... Gieo thoi trước chẳng giữ giàng,
Để sau nên thẹn cùng chàng bởi ai?”*

Nhưng nếu thực tình yêu nhau, thì về điểm ấy có gì mà phải thẹn với nhau, nhất là lại **thẹn về sau**? **Trước** thì có thể rụt rè, nhưng **sau** thì còn gì nữa mà thẹn? Mà trong suốt buổi gặp gỡ, và ngay đến lúc cuối cùng, *“Xem trong âu yếm có chiều lả lơi”*, thì Kiều cũng không có vẻ thẹn thùng, trái lại rất là tự chủ, tự chủ đến nỗi mà chỉ **sợ thẹn về sau**. Mà cũng không phải là sợ thẹn với cha mẹ hay với thiên hạ, mà chỉ là sợ *“thẹn cùng chàng”*.

Chính đây là chỗ mà chúng ta nắm được thâm tâm của Kiều. **Kiều chưa hoàn toàn tin tưởng ở Kim Trọng.** Đành rằng chàng cũng đã chứng minh khá đầy đủ cái “*tấm tình si*”, nhưng sự chênh lệch xã hội không cho phép Kiều tin tưởng vô điều kiện. Vì cương vị kém một cách rõ ràng, Kiều đã cảm thấy rằng quá một mức nào đấy thì mình cũng có thể bị khinh rẻ:

*“Trong khi chấp cánh liền cành,
Mà lòng rẻ rúng đã dành một bên!”*

Trong cùng một thành phần xã hội, hoặc nếu Kim Trọng lại ở một địa vị thấp hơn, với tình ái nồng nàn giữa đôi bên, với tài hoa có một không hai của Kiều, thì không có lý do gì mà phải sợ rằng người yêu được thoả mãn rồi thì sẽ chán và bỏ rơi. Thiếu gì lý lẽ để giữ thanh tân, mà vừa mới cùng nhau “*Tóc tơ căn vặn tấc lòng, Trăm năm tạc một chữ đồng đến xương*”, mà đã thốt ra những lời chua chát:

*“Mây mưa đánh đổ đá vàng,
Quá chiều nên đã chán chường yến anh.
... Mái tây để lạnh hương nguyên,
Cho duyên dầm thắm ra duyên bể bàng”.*

Nhưng sở dĩ Kiều đã phải lo xa và nói thẳng như thế, là vì hai bên đây thì “*một dày, một mỏng*”, bên mỏng lại là phần nàng, vậy tuy có yêu nhau một cách dầm thắm, nhưng “*lòng rẻ rúng*” vẫn là một khả năng tiềm tàng trong con người ở thành phần thống trị. Vì thế mà trước anh chàng giàu sang kia, Kiều đã tự thấy mình ở cương vị nhân dân, và bảo vệ cái tư thế của con nhà thường dân, “*Thói nhà băng tuyết, chất hăng phỉ phong*”. Đây cũng là một hình thức đấu tranh giai cấp, nhờ thế mà Kiều đã giữ được phẩm giá cao quý:

*“Thấy lời đoan chính dễ nghe,
Chàng càng thêm nể, thêm vì mười phân”.*

*

* *

Đến đây là hết đời sống của Kiều trong gia đình, bề ngoài là hạnh phúc, bề trong thì đầy mâu thuẫn và đe dọa. Nội dung mâu thuẫn này đã được phác qua **theo hướng đấu tranh đúng đắn.** Kiều đã cảm thấy tính chất bất nhân của chế độ xã hội đương thời, đã tỏ thái độ đối lập bằng nghệ thuật đoạn trường, đã bạo dạn xây dựng hạnh phúc ngoài lễ giáo phong kiến, đồng thời vẫn giữ được tư thế trước thành phần thống trị. Nhưng nội dung đấu tranh còn nằm trong khuôn khổ giai cấp phong kiến nói chung. Nó chỉ phản ánh một cách rất là gián tiếp cuộc đấu tranh của nhân dân chống chế độ áp bức bóc lột.

Khuôn khổ giai cấp phong kiến sẽ bị vỡ lở trong quá trình phát triển mâu thuẫn giữa tiểu phong kiến và phong kiến thống trị. Chế độ tham quan ô lại sẽ làm tan nát gia đình họ Vương, liệt Kiều xuống hạ tầng xã hội: “*Thanh lâu hai lượt, thanh y hai lần*”.

Đây là quá trình phân hoá giai cấp phong kiến, bước đầu tan rã xã hội phong kiến. Trong quá trình này, kinh tế hàng hoá đã đóng một vai trò lịch sử quyết định. Sức mạnh của đồng tiền lôi cuốn mọi sự vật trong một luồng giao dịch rộng rãi, phá vỡ cơ sở địa phương chủ nghĩa của chế độ phong kiến, giải tán hệ thống ngôi thứ và luân lý phong kiến. Nguyễn Du đã diễn tả tác dụng phá huỷ ấy một cách sâu sắc, với những lời lẽ cay nghiệt:

*“Trong tay đã sẵn đồng tiền,
Dấu lòng đổi trắng, thay đen khó gì!”*

Nhưng chính cái tác dụng phá huỷ đó lại nằm trong vai trò tiến bộ của kinh tế hàng hoá trong lịch sử. Phải chăng Nguyễn Du đã đứng trên lập trường “thuần phong kiến” mà chống thương nghiệp một cách triệt để, chống chế độ tham quan ô lại vì nó là một hình thức cầu kết giữa phong kiến và lái buôn, mơ mộng trở lại một đời phong kiến nguyên thủy lý tưởng hoá? Phải chăng vì tư tưởng Nguyễn Du căn bản là phản động, và chỉ vì một sự gặp gỡ nhất thời mà **Truyện Kiều** lại có những đoạn có tác dụng chống phong kiến?

II - Tác hại của đồng tiền trong chế độ phong kiến suy đồi

Kinh tế hàng hoá là một lực lượng tiến bộ trong xã hội phong kiến, đồng thời cũng là một phương thức bóc lột nặng nề. Giai cấp thương nhân một mặt tăng cường cơ sở nhân dân chống chế độ phong kiến thống trị, xây dựng những yếu tố tiền tư bản chủ nghĩa, nhưng một mặt khác thì nó lại cầu kết với giai cấp thống trị, tăng cường chế độ tham quan ô lại. Nguyễn Du, nói chung, không thấy phần tích cực của kinh tế hàng hoá, và chỉ chú trọng lên án lòng tham vô đáy của bọn sai nha, của những phường *“buôn thối bán người”*. Về phần này, nhiều câu phản kháng của **Truyện Kiều** phù hợp với lòng căm thù của nhân dân. Nhưng cũng phải nhận rằng Nguyễn Du chưa phải là đã đứng trên lập trường một giai cấp tiến bộ trong nhân dân mà đấu tranh. Thực tế thì Nguyễn Du đã coi giai cấp thương nhân với tất cả những thiên kiến và lòng khinh miệt của con người phong kiến, và tuy có kết án cái tập quán hối lộ của bọn quan lại, nhưng vẫn coi trọng giai cấp phong kiến, vẫn bảo vệ lý tưởng phong kiến. Như Kiều sau khi đã phải bán mình lẽ quan, vẫn còn mong một thân phận *“tiểu tinh”* trong một gia đình phong kiến, và đến lúc thấy Mã Giám sinh ra tuồng dở dang, nàng cũng không có cách gì khinh bỉ hơn là nhận định rằng đấy là một hạng con buôn:

*“Khác màu kẻ quý, người thanh,
Ngắm ra cho kỹ như hình con buôn”.*

Chúng ta có thể dứt khoát: lập trường Nguyễn Du căn bản là phong kiến, và việc tố cáo tác hại của đồng tiền là thực hiện trên lập trường phong kiến. Nhưng phải chăng đó là lập trường phong kiến phản động nhất, “thuần phong kiến” đã phá bọn phong kiến quan liêu vì chúng cầu kết với thương nhân? Trong suốt **Truyện Kiều** chúng ta không thấy đoạn nào tỏ lòng ao ước trở lại một chế độ phong kiến “thuần” hơn là chế độ quan liêu, tức là chế độ quý tộc lãnh chúa.

Mà thực ra thì đến đời phong kiến suy đồi, cũng không còn mâu thuẫn đáng kể giữa quý tộc và quan liêu. Chính bọn quý tộc cũng không ngần ngại gì mà cấu kết với bọn lái buôn - cụ thể như “*họ Hoạn danh gia*” với họ Thúc.

Thực ra trong câu chuyện thì thành phần nòng Kiều là thành phần tiểu phong kiến. Nội dung suy vong của gia đình họ Vương là mâu thuẫn giữa tiểu phong kiến và phong kiến thống trị, bọn này dựa vào những phần tử lái buôn để đàn áp bọn kia, và ngược lại một số con buôn lại lợi dụng chế độ quan liêu để làm giàu với những thủ đoạn ty tiện, “*buôn thịt, bán người*”. Những phần tử tiểu phong kiến phá sản oán ghét những bọn tham quan ô lại đã đàn áp họ, đồng thời họ cũng oán ghét những hạng lái buôn dùng thủ đoạn để tiếp tục áp bức bóc lột họ. Hai mối thù ấy thống nhất trong cùng một lòng căm giận tác hại của đồng tiền, trong cùng một tư tưởng nhân đạo đòi bảo vệ quyền sống của con người chống bọn quan lại hối lộ và bọn con buôn đầu cơ. Tuy nhiên, họ chỉ có thể quan niệm cái quyền sống ấy trong hệ thống tư tưởng thống trị. Nhưng vì trong thực tế khách quan, họ bị đàn áp và truất ra khỏi giai cấp phong kiến, đẩy về với quần chúng nhân dân, thái độ phản kháng của họ có phần nội dung chính đáng, phù hợp với ý nguyện của quần chúng.

Chúng ta thấy rõ: lập trường tư tưởng đây là lập trường **tiểu phong kiến phá sản**. Thành phần tiểu phong kiến không có gì là thuần túy, nó rất phức tạp, nói chung thì chưa tách rời nhân dân như thành phần phong kiến thống trị. Trong quá trình phá sản, nó là **tầng lớp biện chứng** của giai cấp phong kiến, trong ấy giai cấp phong kiến tự phân hoá, tự nó phá huỷ nó, phản ánh phong trào nhân dân đương lên. Trên lập trường tiểu phong kiến phá sản, Nguyễn Du không thoát khỏi hệ thống tư tưởng phong kiến nói chung, nhưng đồng thời lại lên tiếng chống chế độ phong kiến thống trị. Đó là **tư tưởng phong kiến tự nó phủ định nó**, và nhiều lời kết án của thi sĩ cũng là lời kết án của nhân dân:

*“Một ngày lạ thói sai nha,
Làm cho khốc hại chẳng qua vì tiền”.*

Thái độ Nguyễn Du phê phán tác hại của đồng tiền có phần hẹp hòi và lệch lạc, nhưng đồng thời cũng có hướng đấu tranh đúng đắn, dựa vào nhân dân mà chống chế độ thống trị, và do đấy cũng có nội dung chân lý sâu sắc. Vì đành rằng trong điều kiện lịch sử của xã hội phong kiến, tác dụng tiến bộ của đồng tiền nặng hơn là tác hại của nó, tức là nói chung thì kinh tế hàng hoá đã có vai trò tiến bộ, nhưng cái vai trò tiến bộ ấy vẫn chỉ là **tương đối**, mà cái tác hại lại là **căn bản**. Thực chất của đồng tiền là làm xáo lộn hết cả mọi giá trị của đời sống, làm cho đời người không còn là của mình mà biến thành một vật **ngoài mình**, một **món hàng** để mua bán. Đó là tính chất **tha hoá** [2] mà Các Mác đã vạch ra lúc lên án chủ nghĩa tư bản, hình thái hoàn thành của kinh tế hàng hoá.

Trong cuốn **Kinh tế chính trị học và triết học**, viết năm 1844, Các Mác đã dẫn một đoạn văn của Séc-spia diễn tả bản chất tai hại của đồng tiền:

“Vàng? Vàng quý, lóng lánh, màu vàng? Đây là đủ để làm cho đen hoá trắng, xấu hoá đẹp, trái hoá phải, thô hoá quý, già hoá trẻ, hèn hoá dũng. Gì đây, thần thánh? Chính cái này nó lôi cuốn

người thầy tu xa bàn thờ của các vị. Cái tên nô lệ vàng này thắt chặt và cởi mở những dây thiêng liêng, nó giáng phúc những kẻ đã bị nguyên rủa, nó làm cho bệnh hủi được sùng bái, nó đề cao bọn kẻ cắp, cấp cho chúng những chức tước, hiển vinh, uy thế ở giữa Thượng viện. Chính nó làm cho bà già goá chồng lại kiếm được chồng mới, cái bà già đầy vết lở ghê tởm kia, nó lại làm thơm nức xuân xanh. Hỡi cục đất khốn nạn, con đĩ chung của loài người, mày gây loạn giữa các dân tộc! ... Thần hữu hình, mày gắn chặt những tính đối lập, và bắt nó hôn nhau. Mày nói hết mọi thứ tiếng, với bất kỳ mục đích gì! Mày là hòn đá thử các lương tâm! Biết rằng người, người nô lệ của mày, đương nổi dậy, mày gây chia rẽ, để cho các súc vật làm chủ thế giới?" (**Timon of Athens**)

Các Mác bình luận như sau đây:

"Séc-spia làm nổi bật hai đặc tính của đồng tiền:

1) - Nó là thần thánh hữu hình, làm mọi tính chất trong nhân loại và tự nhiên biến thành tính đối lập. Nó làm lẫn lộn và đảo ngược tất cả mọi vật và mọi việc. Nó làm kết thân những tính đối lập.

2) - Nó là con đĩ phổ cập, nó làm mối cho tất cả mọi người.

Sự đảo ngược và lẫn lộn của mọi tính chất trong nhân loại và tự nhiên, sự kết thân những tính đối lập – cái thần quyền - của đồng tiền nằm trong bản tính của nó là cái thực chất của loài người bị tha hoá, biến thành một vật ngoài con người và mang ra bán. Nó là quyền lực bị tha hoá của loài người". (**Kinh tế chính trị và triết học**)

Truyện Kiều của Nguyễn Du đã diễn tả thực chất của đồng tiền, đúng như Các Mác định nghĩa.

Trong cả đoạn kể lại việc tụng kiện làm hại gia đình họ Vương, chúng ta thấy nổi bật tác dụng "đổi trắng, thay đen" của đồng tiền. Oan biến thành tội, tội lại trở ra oan, đúng theo số tiền đòi và nộp: "Lẽ tâm đã đặt, tụng kỳ cũng xong". Trong quá trình **đảo lộn** ấy, tình thương yêu bảo đảm sự thống nhất trong gia đình bị lộn ngược thành cái công cụ để chia sẻ gia đình: nếu Kiều không hy sinh, thì cả nhà sẽ bị hoàn toàn tiêu tán, vậy chính vì thương nhà nên Kiều phải bỏ nhà, mà cũng vì thương nhà nên Vương ông mới để cho nàng bỏ nhà: "Thà rằng liều một thân con, Hoa dù rũ cánh, lá còn xanh cây". Cái **số phận** đây không chỉ có đứng ngoài mà cưỡng bách: nó xen vào ý thức chủ quan, đảo lộn nội dung tư tưởng, lấy một bề lẽ phải mà bắt người ta **công nhận**, nó là cái **ngoài mình** mà đau đớn phải nhận là **của mình**, mình đã bị tha hoá:

*"Phải lời ông cũng êm tai,
Nhìn nhau giọt ngấn, giọt dài ngấn ngang".*

Sở dĩ đồng tiền có năng lực làm lộn ngược hết cả ý nghĩa của đời sống, chính là vì mọi giá trị nhân bản đã bị **tha hoá**, biến thành những vật **ngoài người ta**, những món hàng ở thị trường. Đó là nội dung được diễn tả một cách đặc biệt sâu sắc trong vai trò những phường "buôn thịt, bán người". Mã Giám sinh cân nhắc tài sắc của Kiều như con vật bán ở chợ, "cò kè bớt một, thêm hai", rồi mua được về thì tính toán vốn lãi:

"Về đây nước trước bể hoa,

*Vương tôn quý khách ắt là đua nhau.
Hắn ba trăm lạng kém đâu,
Cũng đà vừa vốn còn sau thì lời.
... Mập mờ đánh lận con đen,
Bao nhiêu cũng bấy nhiêu tiền, mất chi?"*

Cần phải nhận rõ: quá trình tha hoá thủ tiêu hết chân lý và đạo đức, nhưng không phải là nó đã bỏ qua một cách máy móc những đức tính của người ta, mà trái lại nó **thu tập những đức tính ấy**, đảo lộn những đức tính ấy thành những món hàng, mà lại lấy cái đó làm “chân lý”. Ví dụ như Tú bà lúc hiểu rằng vì Mã Giám sinh “*Buồn mình trước đã tàn mần thử chơi*”, mà “*Mầu hồ đã mất đi rồi*”, thì quát mắng, trách Kiều đã không biết giữ trinh! Trong miệng một con chủ nhà dĩ, câu này cũng là một sự lạ, nhưng chính đây là chỗ nổi bật thực chất của kinh tế hàng hoá. Vì toàn thể con người nàng Kiều biến thành một món hàng, trong món hàng ấy phải tính không những là cái trinh của cơ thể, mà cả cái đức tính của tuổi trẻ. Thấy phần **cơ thể** không còn nữa, Tú bà quát về phần **đạo đức**; câu mắng là đúng với “chân lý” của chủ nghĩa tiền tệ:

*“Cớ sao chịu tốt một bề,
Gái tơ mà đã ngựa ghề sớm sao!”*

Tố cáo bản chất tai hại của đồng tiền, hiện thực phê phán của Nguyễn Du nhất trí với lòng căm thù tự phát của quần chúng. Tuy nhiên trong điều kiện lịch sử của xã hội bấy giờ, tác hại của kinh tế hàng hoá, dù là căn bản, nhưng vẫn phải coi là phụ đối với tác dụng tiến bộ đương thời của nó. Nhưng ngày nay, chủ nghĩa tư bản đã hết vai trò tiến bộ trên thế giới, trong những khu vực mà đồng tiền còn thống trị, quá trình **tha hoá** đã đạt những mức ghê gớm. Dưới chế độ Mỹ - Diệm ở miền Nam, tập hợp bọn đế quốc, phong kiến và mại bản phản động nhất trong cùng một chủ nghĩa sùng bái đồng tiền, nghề “*buôn thịt, bán người*”, buôn bán nhân tâm không còn là nghề riêng của một vài **phường chuyên môn**: nó đã trở thành **nghề chuyên môn của toàn thể tập đoàn thống trị**, nó là mục đích trắng trợn của toàn bộ tổ chức thống trị.

Dưới chế độ dân chủ nhân dân của chúng ta, trong một giai đoạn nhất định, trong một phạm vi nhất định, nhờ sự lãnh đạo của giai cấp và Đảng công nhân, giai cấp tư sản dân tộc góp phần tích cực, cần thiết và chính đáng trong công cuộc đấu tranh và kiến thiết, kinh tế hàng hoá còn giữ được tác dụng tiến bộ. Nhưng tác dụng này, tương đối và hữu hạn, không thay đổi cái **thực chất tha hoá** của đồng tiền. Lẽ cố nhiên tác dụng tha hoá đây chỉ còn là một yếu tố phụ thuộc, vì giai cấp lãnh đạo trong xã hội là giai cấp công nhân, theo ánh sáng của chủ nghĩa Mác – Lênin, hướng tiến triển của toàn bộ xã hội là hướng xã hội chủ nghĩa. Nhưng còn phải thủ tiêu quan hệ hàng hoá ở cơ sở kinh tế mới thủ tiêu được tính chất tha hoá trong đời sống thực tế. Và lúc xét đến những giai đoạn vươn lên của kinh tế hàng hoá trong lịch sử thế giới, đặc biệt là ở Âu Tây, xây dựng kinh tế tư bản làm cơ sở đấu tranh chống chế độ phong kiến thống trị, chúng ta vẫn nhắc lại những thủ đoạn dã man bóc lột nhân dân Tây Âu và cướp phá nhân dân thế giới, nhờ những thủ đoạn ấy mà bọn lái buôn đầu cơ và cướp bóc đã tích lũy được vào thế kỷ thứ XV-XVI, cái vốn tư bản đầu tiên ở Âu Tây. Như Các Mác đã nhấn mạnh trong cuốn **Tư bản luận**: “*Tư bản ra đời nhây nhót những máu và bùn từ đầu đến chân*”.

Ở Đông Phương, kinh tế hàng hoá lại phát triển kém, trước cuộc xâm lăng của bọn thực dân thì không đạt được mức độ cần thiết để chuyển lên chủ nghĩa tư bản, vậy giai cấp thương nhân có tính chất yếu ớt, không có tinh thần cách mạng cương quyết như giai cấp tư sản Âu Tây trong giai đoạn đương lên của nó. Sức mạnh của đồng tiền đã có tác dụng tiến bộ, **giải phóng cá nhân** một phần nào khỏi cái khuôn khổ hẹp hòi của lễ giáo phong kiến. Nhưng thực tế thì tác dụng ấy rất là hạn chế, vì chính bọn lái buôn còn mong chui vào giai cấp phong kiến để leo lên địa vị thống trị. Tính chất bất lực của bọn phú thương phong kiến hoá, đó là nội dung của đoạn Thúc sinh, Hoạn thư.

III - Kiều tìm lối thoát trong thành phần phú thương

Gia đình họ Thúc thuộc về thành phần phú thương – “*Theo nghiêm đường mở ngôi hàng Lâm Chuy*” -, nhưng đến đời con thì đã kết hôn với một nhà đại phong kiến, “*Thiên quan chủng tể*”, “*họ Hoạn danh gia*”. Trong hoàn cảnh ấy, việc Kiều hoàn lương không phải là dễ. Kiều đã thấy rõ những trở ngại và đặt điều kiện với Thúc sinh:

*“Thương sao cho vẹn thì thương,
Tính sao cho trọn mọi đường, thì vâng”.*

Sở dĩ Thúc sinh, lợi dụng lúc cha đi vắng, đã cả gan tự ý đưa nàng về nhà, là vì lễ giáo phong kiến đã mất uy thế rất nhiều trong giai cấp thương nhân. Những quan hệ mua bán hàng hoá gây một hình thức tự do cá nhân mà Thúc sinh đã phát triển một cách bừa bãi: “*Trăm nghìn đổ một trận cười như không!*”. Vì vậy mà đến lúc Thúc ông về nhà thấy một cô dâu bất ngờ, “*Phong lôi nổi trận bời bời*”, Thúc sinh đã có thái độ kiên quyết:

*“Lượng trên quyết chẳng thương tình,
Bạc đen thôi có tiếc mình làm chi!”*

Trên kia đã nhận định rằng Nguyễn Du **nói chung** không thấy vai trò tiến bộ của đồng tiền. Nhưng riêng đây thì thi sĩ rõ ràng thông cảm với con người bưng bình, tán thành cái tinh thần tự do xây dựng trên cơ sở thương nghiệp. Nhưng thực tế thì với tình trạng phong kiến hoá của họ Thúc, cái tinh thần ấy không thể nào bền bỉ. Trước những thủ đoạn nham hiểm của người vợ quý tộc, Thúc sinh sẽ tỏ thái độ nhu nhược khác hẳn với những “*Lời sắt đá tri tri*” mà anh ta đã dám dùng với bố.

Trong suốt đoạn này, tính chất giai cấp của tâm lý cá nhân được bộc lộ một cách đặc biệt rõ rệt. Tâm trạng và tính tình của mỗi vai trò chỉ là **hình thức chủ quan** phản ánh **quan hệ giai cấp khách quan** trong xã hội.

Sở dĩ Thúc sinh sợ vợ, không phải là vì bản thân có tính nhu nhược - bằng chứng là anh ta không nhu nhược đối với cha -, mà cũng không phải vì lễ giáo – trong chế độ đa thê thì vợ cả cũng phải phục tùng chồng, và việc lấy lẽ cũng là thông thường. Rõ ràng rằng cái mà Thúc sinh sợ, là cương vị chính trị và xã hội của họ Hoạn. Mà vì chính anh ta cũng muốn leo lên cái cương vị ấy, anh ta lại càng nhu nhược. Ví dụ như hôm gặp Kiều lần cuối cùng ở Quan Âm các, chùa nhà của Hoạn thư, anh ta giải thích rằng đã phải chịu nhục với vợ cả vì chưa có con. Thực ra nếu chỉ muốn có con thì cũng có thể có với Kiều, chứ không bắt buộc phải bám lấy họ Hoạn. Nhưng đứa con mà Thúc sinh muốn, lại là đứa con của một nhà quý tộc. Nghĩa là đời anh ta thì còn phải mang tiếng là lái buôn, nhưng đến đời con thì họ Thúc sẽ chuyển lên thành phần đại phong kiến. Đây là lý do làm tiêu hết ý chí phản kháng:

*“Quản chi lên thác xuống ghềnh,
Cũng toan sống thác với tình cho xong.
Tông đường chút chữa cam lòng,
Nghĩ rằng bẻ một chữ đồng làm hai”.*

Về phần Hoạn thư thì nhất định lòng ghen không phải là do “*chút dạ đàn bà, Ghen tuông thì cũng người ta thường tình*”. Vì cái **ghen thường tình** là ghen vì yêu, vì muốn. Nhưng rõ ràng rằng Hoạn thư không yêu, trái lại khinh chồng, không thiết gì tranh thủ lòng yêu của chồng, đồng thời cũng rất khinh người vợ lẽ. Cả vấn đề đối với nó là vấn đề ngôi thứ. Ví thử như Thúc sinh xin phép nó trước khi lấy Kiều, thì chắc nó cũng để cho làm, để giữ cương vị người trên. Nhưng việc cưới trộm ở Lâm Chuy đã phạm đến trật tự xã hội phong kiến:

*“Ví bằng thú thật cùng ta,
Cũng dong kẻ dưới, mới là lượng trên.
... Lại còn bưng bít giấu quanh,
Làm chi những thói trẻ ranh nực cười”.*

Lòng ghen của Hoạn thư xuất phát từ lòng tự cao, tự đại của con nhà đại phong kiến, từ lòng khinh miệt anh chồng con buôn. Mục đích của nó không phải là gạt người vợ lẽ để lấy lại tình yêu của chồng. Mục đích của nó là **lập lại trật tự phong kiến**, làm cho Thúc sinh hiểu rằng đã muốn leo lên thành phần thống trị, thì cũng không còn quyền yêu một người thường dân như Kiều, vì đối với bọn thống trị, phận sự của nhân dân chỉ là hầu hạ chúng:

“Làm ra con ở, chúa nhà, đôi nơi!”

Cũng như tính ghen, tính ác của Hoạn thư có nội dung giai cấp rõ rệt. Chính cái “*mưu cao*” mà nó bàn với mẹ nó, là một thủ đoạn giặc cướp đúng theo bản chất của chế độ áp bức phong kiến:

*“Dọn thuyền lựa mặt gia nhân,
Hãy đem dây xích buộc chân nàng về”.*

Bọn “*gia nhân*” này chính là “*một bọn côn quang*”, nhờ chúng mà họ Hoạn tự đặt mình trên hết luật pháp, đi bắt người lương thiện về làm nô tỳ - “*Hoa nô truyền dây đối tên, Buồng the dây ép vào phiên thị tỳ*”. Đó là tập quán áp bức bóc lột của giai cấp phong kiến, thực chất cướp bóc của chế độ phong kiến từ đời lãnh chúa quý tộc.

Nhưng đến lúc kinh tế hàng hoá phát triển, nhân dân đã có cơ sở để xây dựng một số tự do nhân quyền. Bọn phong kiến bắt buộc phải công nhận một hình thức pháp lý nào đấy, đồng thời dùng đạo đức giả mạo để mê hoặc nhân tâm. Cấu kết với lái buôn, chúng lại lấy thái độ cao thượng để bóc lột họ. Cụ thể như “*họ Hoạn danh gia*” mà nhận họ Thúc làm rể, thì tất nhiên đã thu được một số tiền không nhỏ, vậy Hoạn thư cũng khó lòng mà ra mặt sinh sự với chồng. Mà đã lấy một anh con buôn thì lại càng phải giữ tiếng, không có lợi gì mà làm vỡ một cấu chuyện

“Xấu chàng mà có ai khen chi mình”. Vì thế mà nó “ngoảnh mặt làm thinh”, rồi dùng âm mưu thâm độc để “Cho người thăm ván bán thuyền biết tay”. Tính ác nham hiểm của Hoạn thư đã đạt một mức quái gở. Nhưng cái quái gở ấy lại rất hiện thực, nó là cái quái gở của bọn phong kiến thống trị cấu kết với lái buôn, nhưng đồng thời vẫn khinh miệt họ, làm ra vẻ cao thượng mà thực tế thì vẫn dùng những thủ đoạn áp bức tàn nhẫn. Trong con người “quỷ quái tinh ma” của Hoạn thư, Nguyễn Du đã xây dựng một điển hình hiện thực phong kiến thống trị trong thời đại suy đồi:

*“Chước đâu, có chước lạ đời!
Người đâu mà lại có người tinh ma!
... Bề ngoài thơn thớt nói cười,
Mà trong nham hiểm, giết người không dao”.*

Tuy nhiên, phản ứng của Kiều vẫn còn yếu ớt. Nàng cũng chỉ biết tăng cường nghệ thuật than phiền – *“Bốn dây như khóc như than, Khiến người trên tiệc cũng tan nát lòng”* -, cuối cùng thì *“Rắp đem mệnh bạc, xin nhờ cửa Không”*.

Lòng từ bi của đạo Phật là một công cụ mê hoặc nhân dân, đồng thời cũng có tác dụng dàn xếp những việc tranh chấp giữa mọi phần tử bóc lột. Việc Kiều đi tu là một giải pháp dung hoà. Kiều thực tế đã bị liệt vào thân phận nô tỳ, nhưng về mặt tinh thần thì chưa tách rời giai cấp thống trị. Và **tài hoa** của nàng lại làm cho bọn thống trị phải trọng, thông cảm với nàng, tức là coi nàng như xứng đáng ở cùng một giai cấp với chúng:

*“Rằng: Tài nên trọng, mà tình nên thương,
Ví chẳng có số giàu sang,
Giá này dầu đúc nhà vàng cũng nên!”*

Vì thế mà Kiều đã được đi tụng kinh ở vườn sau nhà họ Hoạn. Nhưng cách dàn xếp này cũng không ổn, vì thực tế thì Kiều vẫn chỉ là một hạng nô tỳ trong tay Hoạn thư, vẫn bị đe dọa ghê gớm. Hôm nó bắt được nàng tâm sự với Thúc sinh, nàng đã thấy rõ: *“Miệng hùm, nọc rắn ở đâu chốn này!”*.

Kiều chạy trốn lại tìm chỗ ẩn trong một nhà chùa. Nhưng đến lúc Giác Duyên biết câu chuyện của nàng, cái uy thế của họ Hoạn lại bắt bà sư phải đuổi nàng đi, vứt nàng vào tay bợm già: nhà chùa bộc lộ thực chất của nó là một tổ chức trong tay bọn thống trị và phục vụ chúng.

Trở về thanh lâu, Kiều không còn có thể mong chờ gì ở chế độ thống trị. Nàng đã trải qua những kinh nghiệm đau đớn: kinh nghiệm lý tưởng phong kiến với Kim Trọng, kinh nghiệm lãng mạn tự do với Thúc sinh, kinh nghiệm tôn giáo. Hết cả những đường lối mà chế độ phong kiến đề ra hoặc ra vẻ dung túng, đều đưa đến chỗ tai hoạ. Kiều lại được một thời gian lao động chân tay - *“Dãi dầu tóc rối, da chì quần bao”*. Đó là một điều kiện tốt để đi vào con đường duy nhất còn lại: con đường nhân dân đấu tranh.

IV - Kiều tìm đường giải phóng trong phong trào nông dân khởi nghĩa

Việc kết duyên giữa Kiều và Từ Hải có một ý nghĩa chính trị rõ rệt. Nó là một việc kết nạp trong một phong trào khởi nghĩa. Đã hết hy vọng ở chế độ đương thời, Kiều, được gặp anh hùng, tỏ ngay thái độ dứt khoát. Vấn đề bây giờ không phải chỉ là vấn đề cá nhân, thoát khỏi lầu xanh, như ngày kết bạn với Thúc sinh. Kiều đặt rõ ràng tương lai của mình trong tương lai của xã hội: phải đánh đổ triều đình, đưa lên một triều mới, mở hy vọng cho những người bị áp bức bóc lột như nàng:

*“Thưa rằng: Lượng cả bao dong,
Tấn Dương được thấy mây rồng có phen.
Rộng thương cỏ nội, hoa hèn,
Chút thân bèo bọt dám phiền mai sau”.*

Từ Hải thoả lòng vì thấy mình được hiểu đến thâm tâm. Tình yêu xuất phát từ ý thức về một mục đích chung, nó là tình yêu giữa những người đồng tâm đồng ý:

*“Nghe lời vừa ý, gật đầu,
Cười rằng: Tri kỷ trước sau mấy người?
... Một lời đã biết đến ta,
Muôn chung, nghìn tứ, cũng là có nhau”.*

Tất nhiên, đời phong kiến, quan hệ lý tưởng giữa người với người chỉ có thể đạt tới mức ân nghĩa cá nhân, cũng như quan nhiệm tiến bộ về xã hội không thoát khỏi phạm vi quân chủ. Kiều đặt hy vọng ở Từ Hải, chỉ mong thay thế triều này bằng một triều khác, và Từ Hải kết nghĩa với Kiều, cũng nhằm một đời phú quý với nàng. Nhưng dưới cái hình thức phong kiến ấy, nội dung tư tưởng vẫn có cơ sở chính nghĩa. Vấn đề hưởng phú quý lúc bấy giờ là phụ. Điểm chính là Kiều đã đứng về phe nhân dân chống chế độ thống trị. Bằng chứng là hôm Từ Hải cưới ngựa lên đường, nàng đã không ngần ngại gì trước những sự nguy hiểm của cuộc khởi nghĩa mà tha thiết xin theo:

“Chàng đi, thiếp cũng một lòng xin đi”.

Nhưng Từ Hải không muốn để cho Kiều thấy mình ở những hoàn cảnh khó khăn. Từ Hải muốn hình ảnh của mình trước con mắt người yêu hoàn toàn là hình ảnh lý tưởng của một vị anh hùng chiến thắng:

*“Làm cho rõ mặt phi thường,
Bấy giờ ta sẽ rước nàng nghi gia”.*

Không được trải qua kinh nghiệm đấu tranh, Kiều không có điều kiện để chuyển lên một lập trường thực sự tiến bộ. Vì thế mà sau khi được báo ân báo oán cá nhân, Kiều quên căm thù, “*thật dạ, tin người*”, mà nghe Hồ Tôn Hiến, khuyên Từ Hải đầu hàng.

Từ Hải là một điển hình anh hùng nhân dân đời phong kiến. Trong giới hạn hệ thống tư tưởng thống trị, Từ Hải chưa thể đấu tranh vì nhân dân, với ý thức phục vụ nhân dân. Tư tưởng Từ Hải là chủ nghĩa anh hùng cá nhân, ý chí cương quyền lãng mạn - “*Giang hồ quen thú vẫy vùng, Gươm đàn nửa gánh, non sông một chèo*”. Nhưng cái cá tính anh hùng ấy lại gắn liền với

khieu công lý, và thực tế thì Từ Hải đã đứng hẳn về phe nhân dân, phục vụ lợi ích của nhân dân:

*“Anh hùng tiếng đã gọi rằng,
Giữa đường đâu thấy bất bằng mà tha!”*

Về phần giai cấp xuất thân, Nguyễn Du đã cố ý không cho điểm gì cụ thể. Thực ra sức mạnh của Từ Hải là ở cơ sở quần chúng. Từ Hải đại diện cho quần chúng nhân dân, với tư tưởng duy tâm lãng mạn, đồng thời với ý chí chính nghĩa của phong trào nhân dân thời phong kiến. Quân đội Từ Hải là quân đội khởi nghĩa, có cảm thù chân chính, quen bệnh lẽ phải, phạt những kẻ gian ác. Việc báo ân báo oán cho Kiều rõ ràng theo một thủ tục bắt nguồn từ tác phong tự phát của quần chúng khởi nghĩa. Trước khi gửi quân đi tìm nã những tên đã làm hại đến Kiều, Từ Hải tập trung binh tướng, giải thích rõ ràng những lý do đấu tranh: *“Thệ sư kể hết mọi lời, Lòng lòng cũng giận, người người chấp uy”*. Rồi sau khi bọn phạm nhân bị bắt, việc xử tội cũng được thực hiện trước mặt toàn quân: *“Ba quân đông mặt pháp trường, Thanh thiên, bạch nhật, rõ ràng cho coi”*. Xét tới cùng, thì như thế cũng là một hình thức “phát động quần chúng”, gây cảm thù và ý thức chính nghĩa, sau đấy quân đội Từ Hải lại càng hăng hái chiến đấu:

*“Thừa cơ trúc chẻ, ngói tan,
Binh uy từ đấy sấm ran trong ngoài.
... Đòi cơn gió quét, mưa sa,
Huyện thành đập đổ năm toà cõi nam”*.

Đời phong kiến không đi xa hơn chủ nghĩa anh hùng cá nhân, nhưng trong phong trào quần chúng, cái chủ nghĩa cá nhân ấy lại là hình thức đại diện cho lực lượng của nhân dân, chủ yếu là nông dân đấu tranh. Với cá tính anh hùng, Từ Hải cũng xưng bá, xưng vương - *“Thiếu gì cô quả, thiếu gì bá vương”*. Nhưng trong lúc còn chiến đấu chống triều đình, thái độ ngang tàng của Từ Hải tiêu biểu cho phản ứng của nhân dân chống *“Những phường giá áo, túi cơm”*, chống bọn quan liêu *“vào luồn ra cúi”*. Trước đề nghị đầu hàng của Hồ Tôn Hiến, tư tưởng kiêu hãnh của Từ Hải biểu hiện tinh thần chiến đấu anh dũng của nông dân vùng dậy:

*“Chọc trời, quấy nước mặc dầu.
Dọc ngang, nào biết trên đầu có ai!”*

Nhưng vì ý chí giải phóng của nhân dân đã phải thông qua tư tưởng lãng mạn anh hùng cá nhân chủ nghĩa, không thoát khỏi **hình thức** tư tưởng phong kiến nói chung. Từ Hải đã nghe lời khuyên dụ khéo léo của Kiều. Từ Hải nhất định không thêm thuồng gì những chức tước của triều đình - *“Vào luồn ra cúi công hầu mà chi?”* -, nhưng Kiều đã khiêu khích lòng nhân từ cá nhân anh hùng, lợi dụng những thành kiến mà giai cấp thống trị đã gây ra để xuyên tạc và bôi nhọ những phong trào khởi nghĩa của nông dân:

*“Ngấm từ dấy việc binh đao,
Đống xương Vô định đã cao bằng đầu.
Làm chi để tiếng về sau,*

Nghìn năm ai có khen đâu Hoàng Sào”.

Từ Hải đã bị quyến rũ vì còn vương vít với những **hình thức duy tâm** của tư tưởng phong kiến thống trị. Nhưng căn bản Từ Hải vẫn tiêu biểu cho phong trào nhân dân, và sau khi hy sinh anh dũng, còn đứng giữa chiến trường, tượng trưng cho lực lượng bất khuất của quần chúng:

*“Khí thiêng khi đã về thần,
Nhơn nhơn còn đứng chôn chân giữa vòng!
Trơ như đá, vững như đồng,
Ai lay chẳng chuyển, ai rung chẳng ròi!”*

Kiều thì buổi đầu có đứng về phe nhân dân. Nhưng vì không được tham gia đấu tranh, nàng cũng không thay đổi lập trường căn bản. Trong việc báo oán, nàng đã có thái độ giai cấp rõ rệt: tha cho Hoạn thư, đại biểu của thành phần thống trị, chém bọn tay sai. Dưới một hình thức khảng khái - *“Làm ra thì cũng ra người nhỏ nhen”*, Kiêu đã bộc lộ tư tưởng nể nang, rụt rè của con người tiểu phong kiến đối với những tầng lớp trên. Với lập trường như thế, một khi được thoả mãn cá nhân, Kiêu tất nhiên đã hết căm thù, hết thông cảm với cuộc đấu tranh của quần chúng. Sống trong phong trào khởi nghĩa, Kiêu chỉ thấy bản thân mình yếu ớt, không thấy lực lượng hùng cường của nhân dân đứng lên:

*“Nghĩ mình mặt nước cánh bèo,
Đã nhiều lưu lạc, lại nhiều gian truân”.*

Vì thế mà trước thủ đoạn mua chuộc của Hồ Tôn Hiến *“Lại riêng một lễ với nàng”* -, Kiêu đã hoàn toàn quên cái ý chí lớn lao ngày mới gặp Từ Hải - *“Tấn Dương được thấy mây rồng có phen”*, Kiêu đã trở lại với cái tham vọng hèn hạ của bọn tiểu phong kiến ao ước đi làm quan:

*“Bằng nay chịu tiếng vương thần,
Thênh thênh đường cái thanh vân hẹp gì?”*

Nhưng cái tham vọng này lại vấp phải quy luật mâu thuẫn nội bộ trong giai cấp phong kiến, mâu thuẫn giữa những mơ mộng phú quý hiển vinh của tầng lớp tiểu phong kiến và những thủ đoạn đàn áp tàn nhẫn của bọn phong kiến thống trị:

*“Ngõ là phú quý, phụ vinh.
Ai ngờ một phút tan tành thịt xương”.*

Chính mâu thuẫn ấy là nội dung thực tế của số phận bội bạc mà Kiêu đã cảm thấy một cách mơ màng từ thuở nhỏ. Với thái độ đố kỵ của Hồ Tôn Hiến - *“Bắt nàng thị yến dưới màn”* -, vừa sau khi lợi dụng nàng để giết Từ Hải, đòi **bạc mệnh** của Kiêu bộc lộ cái **bí quyết** của nó; bằng nghệ thuật đoạn trường, Kiêu đã chỉ vào mặt tên đầu sỏ quan liêu:

*“Một cung gió tủi, mưa sầu,
Bốn dây giỏ máu năm đầu ngón tay!
... Hỏi rằng: Này khúc ở đâu?
Nghe ra muôn oán, nghìn sầu lăm thay!
Thưa rằng: Bạc mệnh khúc này,
Phổ vào đàn ấy những ngày còn thơ.
Cung cầm lựa những ngày xưa,
Mà gương bạc mệnh bây giờ là đây!”*

Với việc gieo mình xuống sông Tiền Đường, đời nàng Kiều đã kết thúc. Đoạn tái hồi Kim Trọng, theo thực chất của nó, là một đoạn **thần thoại**, giả sử rằng Kiều, sau khi chết, còn sống lại trong một thiên đường phong kiến lý tưởng. Đó là một cách lợi dụng hình ảnh của nàng để xây dựng một nhân sinh quan duy tâm, lấy danh nghĩa đạo đức mà phủ nhận hết giá trị thực tế của đời sống, lấy chữ **tâm** mà thủ tiêu mâu thuẫn giữa **tài** và **mệnh**, biện chính cái mệnh, bác bỏ cái tài, trút hết những tội ác của chế độ phong kiến vào trách nhiệm cá nhân của những nạn nhân của chế độ ấy:

*“Đã mang lấy nghiệp vào thân,
Cũng đừng trách lẫn Trời gần, Trời xa.
Thiện căn ở tại lòng ta,
Chữ tâm kia mới bằng ba chữ tài”.*

Lý luận tôn giáo và triết học của Nguyễn Du hoàn toàn đối lập với nội dung chân chính của **Truyện Kiều**. Mâu thuẫn giữa lý tính phong kiến và cảm hứng phản phong trong con người nghệ sĩ phản ánh mâu thuẫn sâu sắc trong chế độ phong kiến suy đồi giữa giai cấp thống trị và nhân dân đấu tranh.

Nguyễn Du xuất thân ở thành phần quý tộc, nhưng trải qua nhiều nỗi gian truân, đã phải lưu lạc, ẩn dật lâu năm trong dân gian, sống đời sống một anh nhà nho nghèo. **Bản thân** Nguyễn Du trong những năm ấy là một hạng quý tộc thất bại, nhưng **kinh nghiệm đời sống**, xét đến nội dung và thực chất, là kinh nghiệm **tiểu phong kiến phá sản**. Vì trong quá trình phân hoá giai cấp phong kiến ở thời đại suy đồi, thành phần phá sản nói chung là thành phần tiểu phong kiến, vậy những phần tử phong kiến khác, lúc phá sản, cũng phải đồng hoá với thành phần này. Theo nội dung thực tế khách quan, đời sống của họ là đời sống tiểu phong kiến phá sản, thực chất kinh nghiệm của họ là kinh nghiệm tiểu phong kiến phá sản.

Vì thế mà trừ đoạn tái hồi Kim Trọng, trong ấy tư tưởng phong kiến thống trị lại thắng thế một cách rõ rệt, kinh nghiệm xã hội biểu hiện trong **Truyện Kiều**, lập trường tư tưởng **Truyện Kiều**, nói chung, là kinh nghiệm, lập trường tiểu phong kiến phá sản. Trên lập trường ấy, mâu thuẫn phát triển giữa tư tưởng phong kiến thống trị và ảnh hưởng của phong trào nhân dân mà những phần tử tiểu phong kiến bắt buộc phải tiếp thu trong quá trình phá sản của họ.

Ảnh hưởng nhân dân đây gồm hai hướng chính: hướng thương nhân, **tự do chủ nghĩa**, và

hướng nông dân và dân nghèo thành thị, **công bình chủ nghĩa**.

Nguyễn Du, trên lập trường phong kiến nói chung, khinh và ghét giai cấp thương nhân, nhưng nhờ kinh nghiệm tiếp xúc với nhân dân, lại thông cảm với những xu hướng giải phóng cá nhân xuất hiện trên cơ sở kinh tế hàng hoá. Ví dụ như chuyện luyện ái giữa Kiều và Kim Trọng nằm rõ ràng trong bầu không khí thành thị, vì chỉ có ở thành thị hay gần thành thị thì mới có những di tích tài hoa và nổi tiếng như mả Đạm Tiên, những học sinh giàu có từ xa đến học, những *“nhà Ngô Việt thương gia”*. Nguyễn Du khi tán thành những hành động tự do của Kiều đi tìm Kim Trọng, đã chịu ảnh hưởng của những đòi hỏi mở rộng phong hoá, do đời sống thành thị gây ra. Rõ hơn nữa là việc tranh chấp giữa hai cha con họ Thúc, trong ấy Nguyễn Du đã đứng hẳn về bên Thúc sinh, chê trách Thúc ông, người thương nhân lạc hậu:

*“Dâu con trong đạo gia đình,
Thôi thì dẹp nổi bất bình là xong!”*

Giai cấp thương nhân Đông phương yếu ớt và phức tạp, dễ phong kiến hoá, không phải là lực lượng chính trong nhân dân. Trong thời đại phong kiến suy đồi ở bên ta, nó không đi xa hơn mức phát triển của giai cấp thương nhân Âu Tây vào thế kỷ thứ XIV, đầu XV. Yêu cầu tự do cá nhân của nó chỉ có một tầm quan trọng rất tương đối. Yêu cầu chủ yếu của phong trào nhân dân là yêu cầu của quần chúng cơ bản, nông dân và dân nghèo thành thị: nó là yêu cầu **công lý**. Công lý đây không phải chỉ là cái pháp lý hình thức mà bọn quan liêu lợi dụng để cấu kết với bọn lái buôn. Nó là cái quyền sinh sống căn bản của nhân dân. Chính tinh thần công lý chính nghĩa của quần chúng nhân dân đã ảnh hưởng sâu sắc đến **Truyện Kiều**, gây cảm hứng cho những lời sắt đá lên án những nổi bất công của xã hội phong kiến, biểu dương người anh hùng khởi nghĩa.

Trong lúc gia đình họ Vương còn đương *“Êm đềm trướng rủ màn che”*, bọn sai nha kéo đến một cách bất ngờ như một cơn bão giữa một bầu trời xanh. Nhưng đối với nhân dân lao động, đây lại là một hiện tượng thường xuyên trong đời sống hàng ngày. Những nét điển hình mà Nguyễn Du vạch ra chính là những nét đã được tích lũy trong kinh nghiệm xương máu lâu dài của quần chúng, mà cũng vì thế bức tranh của thi sĩ đạt được một giá trị hiện thực chân chính, có tác dụng đấu tranh chống phong kiến:

*“Người nách thước, kẻ tay đao,
Đầu trâu, mặt ngựa, ào ào như sôi,
Già giang một lão một trai,
Một dây vô lại buộc hai thâm tình.
Đầy nhà vang tiếng ruồi xanh,
Rụng rời khung cử, tan tành góí may”.*

Kẻ thù chính của nhân dân là chế độ phong kiến thống trị, nhưng đồng thời trong phong trào quần chúng cũng có cuộc đấu tranh của những thành phần cơ bản chống những hạng con buôn đầu cơ, đấu tranh nội bộ hạn chế những thủ đoạn bóc lột của họ, và đấu tranh cương quyết

chống những phần tử làm tay sai cho bọn thống trị. Đặc biệt cái nghề “*buôn thịt, bán người*” là một nghề tay sai điển hình - “*Về đây, nước trước bể hoa, Vương tôn, quý khách ắt là đua nhau*” - nó là một nghề kết hợp chặt chẽ những thủ đoạn tàn bạo của chế độ phong kiến với tác hại của đồng tiền, dùng bạo lực mà biến người ta thành một **món hàng có ý thức**. Mà cái số phận bạc bội của Kiều ở lầu xanh cũng chỉ là phản ánh một hiện tượng thường xuyên trong quần chúng lao động luôn luôn phải bán vợ, bán con để trả nợ, nộp tô và đóng thuế. Qua tình trạng **tha hoá** của Kiều, chúng ta thấy xuất hiện cái nội dung kinh nghiệm đau đớn của người lao động bị khủng bố tàn nhẫn, đến nỗi chỉ còn một lối thoát thân, là tự nhận mình chỉ là một số **tiền vốn** cho người ta khai thác, nhưng trong lúc tự nhận như thế, lại vẫn có thái độ phản kháng:

*“Hung hăng chẳng hỏi chẳng tra,
Đang tay vùi liễu, giập hoa rơi.
... Nhưng tôi có sá chi tôi,
Phận tôi đành vậy, vốn người để đâu?”*

Đến đoạn biểu dương Từ Hải, ảnh hưởng của nhân dân lại càng rõ rệt, nâng cảm hứng thi sĩ lên mức anh hùng ca. Tuy Nguyễn Du chỉ quan niệm Từ Hải như một anh hùng cá nhân lãng mạn, “*quen thú vầy vùng*”, nhưng sức mạnh của câu thơ chỉ có thể bắt nguồn từ những lời ca ngợi tự phát của nhân dân đề cao những người “phi thường” đã đứng dậy lãnh đạo quần chúng khởi nghĩa:

*“Phong trần mài một lưỡi gươm,
Những phường giá áo, túi cơm sá gì!
Nghênh ngang một cõi biên thùy”...*

Tuy nhiên, vì tư tưởng của Nguyễn Du căn bản vẫn là phong kiến, ảnh hưởng của phong trào nhân dân cũng chỉ có tác dụng hữu hạn. **Truyện Kiều** có nhiều nét điển hình đi sâu vào thực tế xã hội đương thời, bộc lộ những mâu thuẫn nội tại và biểu hiện nội dung tiến hoá của nó, lấy cái hiện thực khách quan mà kết án chế độ áp bức bóc lột, đề cao những lực lượng hùng mạnh của nhân dân đấu tranh. Nhưng Nguyễn Du không diễn tả được cái hiện thực tiến hoá ấy **trong cuộc biến chuyển cách mạng của nó**. Tuy mỗi vai trò có một nội dung giai cấp nhất định, tính chất giai cấp của cái nội dung ấy lại không được chỉ định rõ ràng, do đấy **nội dung tư tưởng chủ quan** luôn luôn mâu thuẫn với **nội dung xã hội chân chính**. Không những Nguyễn Du đề cao triết lý Nho giáo và Phật giáo, phát triển những tình cảm nhu nhược, những tư tưởng đầu hàng, mà ngay trong những đoạn đấu tranh chân chính, nội dung tiến bộ cũng bị hạn chế. **Truyện Kiều** có chống chế độ tham quan ô lại, nhưng lại lên án bọn sai nha nhiều hơn là bọn quan trên, chống những phường “*buôn thịt, bán người*”, nhưng không nói đến những thủ đoạn căn bản bóc lột nhân dân lao động trong công cuộc sản xuất, ca tụng Từ Hải, nhưng không biểu dương những thành phần nhân dân trong quân đội khởi nghĩa.

Nhưng với tất cả những giới hạn của thời đại và giai cấp tính của tác giả, **Truyện Kiều** là áng văn kiệt tác diễn tả sâu sắc nhất, trong truyền thống văn học dân tộc, hiện thực xã hội dưới chế độ phong kiến suy đồi, từ những mâu thuẫn nội bộ trong giai cấp thống trị đến cuộc đấu tranh

anh dũng của quần chúng nhân dân.

Về phần **lý luận**, *Truyện Kiều* biện hộ chế độ thống trị, nhưng trong **cảm hứng** thi văn, Nguyễn Du lại chuyển sang phe nhân dân, phản ứng thực tế xã hội đương thời với những nét thối nát và những lực lượng tiến bộ của nó, đề cao những giá trị nhân đạo chân chính: tự do, công lý, chính nghĩa. Mà vì *Truyện Kiều* là một tác phẩm văn nghệ, không phải là một cuốn sách lý luận, phần tiến bộ phải được coi là phần chủ yếu, vì chính đây là phần có giá trị thi văn, phần mà chúng ta thông cảm và thưởng thức.

TĐT

Tập san Đại học Sư phạm

Số 5 – Tháng 1-2-3 – 1956, Hà Nội

[1]Thành phần công thương có tính chất đối lập với phong kiến nói chung, trong ấy có tiểu phong kiến, nhưng đặc biệt đối với tầng lớp này, cũng không thể hoàn toàn cách biệt. Vì những người công thương có vốn khá thì cũng mua ruộng đất. Một mặt khác, kinh tế tiểu phong kiến liên quan chặt chẽ với kinh tế hàng hoá. Họ Vương cũng có quan hệ với “*thằng bán tơ*” thì mới bị tên này “*xưng xuất*”.

[2]Entausserung, Entfremdung. Tiếng Pháp là: *aliénation*.

Tập San Đại Học Sư Phạm

Số 1, 1955

Trang 7-26

**NGUỒN GỐC Ý THỨC
TRONG CUỘC TIẾN HOÁ
CỦA HỆ THẦN KINH**

"Thế giới vật chất mà chúng ta nhìn thấy được bằng giác quan, trong đó có cả chúng ta nữa, là thực tại độc nhất. Ý thức và tư tưởng của chúng ta, dù có tỏ ra siêu việt đến đâu chăng nữa, cũng chỉ là những sản phẩm của một khí quan vật chất của cơ thể, tức là bộ óc. Vật chất không phải là sản phẩm của tinh thần, nhưng chính tinh thần chỉ là cái sản phẩm cao cấp của vật chất."

(ĂNG-GHEN)

Ăng-ghen nói trong cuốn Lút-vích Phơ-i-ơ bác: "*Vấn đề chủ yếu và căn bản của tất cả các triết lý, đặc biệt là triết lý cận đại, là vấn đề quan hệ giữa tư tưởng và thực tại.*"

Sự phân biệt, liên quan và tác động lẫn nhau giữa tư tưởng và thực tại, tinh thần và vật chất, là một kinh nghiệm hiển nhiên trong đời sống hàng ngày. Ai cũng biết rằng điều kiện ăn, ngủ, hoạt động cơ thể nói chung có ảnh hưởng sâu sắc đến ý thức tư tưởng. Trái lại, tình hình tư tưởng tác động vào khả năng và trạng thái của cơ thể. Nhưng vấn đề là nhân tố nào là nguồn

gốc và căn bản. Đó là nội dung chia rẽ các nhà triết học. Một bên thì không phủ định cái ảnh hưởng của vật chất, nhưng lại cho rằng đây là hiện tượng nông cạn, và *xét tới cùng* thì tinh thần là nhân tố nguyên thủy và quyết định. Bên kia thì cũng nhận thấy những hiện tượng tinh thần, nhưng vẫn quả quyết rằng vật chất là nguồn gốc và *xét tới cùng* thì quyết định đời sống tư tưởng.

<cuối trang 7>

Sau những cuộc tranh luận cực kỳ phức tạp giữa hai phe, kéo dài đến 25 thế kỷ, chủ nghĩa Mác đã đề ra giải pháp khoa học vững chắc: ý thức tư tưởng xuất hiện trong cuộc tiến hoá vĩ đại của tự nhiên đi từ vật chất, qua sinh vật, lên nhân loại. Tư tưởng là sản phẩm của vật chất đã đạt tới trình độ tối cao của nó, tức là bộ óc của người ta phản ánh đời sống xã hội của loài người. Quan điểm tiến hoá giải quyết hoàn toàn những mâu thuẫn siêu hình giữa phe duy tâm và chủ nghĩa duy vật cũ.

Sở dĩ triết học cựu truyền không thoát khỏi tranh luận liên miên giữa duy vật và duy tâm, là vì vấn đề chỉ được đặt một cách trừu tượng trong phạm vi hẹp hòi của nhân loại văn minh, tách rời cuộc tiến hoá chung đã tạo ra nhân loại ấy. Trong đời sống người ta, tinh thần và vật chất, ý thức và cơ thể luôn luôn ảnh hưởng lẫn nhau, vậy bề ngoài đều có thể đều có thể coi là nguyên nhân và đồng thời là kết quả. Đành rằng hoàn cảnh khách quan tác động vào cá thể mỗi người, nhưng chính cái tác động đó lại thông qua bộ óc, tức là xuất hiện dưới hình thức tinh thần. Như Ăng-ghe-nơ lại nói trong tác phẩm nhắc ở trên, *"không thể nào tránh khỏi rằng tất cả cái gì kích thích người ta, tất nhiên phải qua bộ óc: đến việc ăn uống cũng là từ một cảm giác đói khát trong bộ óc. Những tác động của ngoại giới vào người ta được biểu diễn và phản ánh trong bộ óc dưới hình thức cảm giác, tư tưởng, xúc động, ý muốn, nói tóm lại, dưới hình thức "xu hướng tinh thần" và, dưới hình thức đó, biến thành "lực lượng tinh thần"*. Tức là tất cả mọi kinh nghiệm và thực thể vật chất hình như đều có thể được quan niệm và giải thích trên lập trường duy tâm, nếu chúng ta hạn chế phạm vi quan sát vào đời sống nhân loại. với bộ óc sẵn có của loài người. Nhưng chủ nghĩa duy vật biện chứng đã đập tan cái vòng luẩn quẩn ấy bằng cách đặt lại đời sống nhân loại trong lịch sử vũ trụ. Xét đến toàn bộ quá trình tiến hoá, thì rõ ràng rằng hệ thần kinh đã phát sinh và phát triển dần dần, từ những động vật đơn thuần đến người. Tức là ý thức tư tưởng xuất phát từ vật thể chưa có ý thức, nó là kết quả của cuộc tiến hoá của tự nhiên.

Cuộc tiến hoá ấy lại được soi sáng từng bước, nhờ những quy luật biện chứng do Marx, Engels, Lenin đã phát <cuối trang 8> kiến, và nhờ sinh vật học và tâm sinh lý học tiên tiến của Mít-su-rin và Páp-lốp. Trên cơ sở lý luận đó, vấn đề huyền bí cựu truyền, vấn đề quan hệ giữa tư tưởng và thực tại, tinh thần và vật chất, trở thành hoàn toàn khoa học: nó là vấn đề *vật sinh tâm qua lịch sử của hệ thần kinh trong cuộc tiến hoá của tự nhiên và xã hội*.

*

* *

Ý thức tư tưởng nói chung là xây dựng trên hai tầng lớp: ý thức cảm giác, hay **cảm thức**, và ý thức nhận xét, hay **nhận thức**. Tư tưởng chỉ xuất hiện với nhận thức, nhưng cảm thức cũng đã là một hình thái ý thức, và làm nguồn cho nhận thức và tư tưởng.

Trong ý thức người ta, không có cảm thức thuần tuý vì mọi cảm giác chỉ có thể xuất hiện trong phạm vi hệ thống tư tưởng đã được xây dựng do quá trình giáo dục của xã hội. Tức là cảm thức của người ta đã bao hàm nhận xét: chính nó đã là một cách nhận thức: **nhận thức**

cảm tính, phân biệt với nhận thức lý tính. Và thông qua tình hình tư tưởng, nó lại tiếp thu nhiều ý nghĩa phức tạp. Văn nghệ thuật là phương pháp phát triển và làm nổi bật những "ý nghĩa tinh thần" sinh tồn trong cảm thức của người ta, hoặc là dưới hình thức tiềm tàng, hoặc là đã có ý thức lý tính điều chỉnh. Vậy cảm thức thuần túy chỉ có thể có ở một trình độ thấp hơn trình độ nhân loại. Tức là muốn tìm hiểu nguồn gốc ý thức, thì phải đặt vấn đề ở trình độ động vật, hoặc trẻ con trước khi biết nói.

Tất nhiên đây phải chú trọng theo một phương pháp chính xác, vì chúng ta không thể nào "thông cảm" được với động vật hay trẻ sơ sinh. Chúng ta chỉ có thể phân tích những hoạt động khách quan của cơ thể và khí quan chỉ huy những hoạt động ấy, tức là hệ thần kinh. Nhưng chính sự phân tích khách quan đó lại bộc lộ nội dung chân chính của ý thức cảm giác, tức là hình thái tổ chức những hoạt động của cơ thể liên quan trực tiếp với hoàn cảnh và trong đó, phản ánh từng khía cạnh một cách của những vật xung quanh.

Cảm thức chuyển lên nhận thức lúc mà hoạt động của cơ thể tiến lên lao động sản xuất. Tổ chức cụ thể động và ý thức chủ quan không còn đóng khung trong những quan hệ trực tiếp giữa cơ thể và hoàn cảnh, vì đã phải thông qua phương [<cuối trang 9>](#) thức sản xuất và thượng tầng kiến trúc. Tuy nhiên quan hệ trực tiếp, tức là quan hệ cảm thức, vẫn là nhân tố căn bản và tất yếu để xây dựng những quan hệ có tổ chức trong xã hội loài người. Quá trình tiến hoá thực tại chứng minh cụ thể nguồn gốc và cơ sở vật chất của ý thức tư tưởng.

I. NHỮNG BƯỚC TIẾN HOÁ CỦA HỆ THẦN KINH

Trước khi tìm hiểu biện chứng pháp của hệ thần kinh, và đi vào vấn đề ý thức, cần phải quy định rõ những bước quan trọng đã được thực hiện trong cuộc tiến hoá. Trên con đường đưa lên nhân loại, chúng ta có thể phân biệt hai giai đoạn chính. Một là từ VẬT ĐƠN BÀO đến lớp CÁ, tổ chức phản xạ vô điều kiện được xây dựng với hệ thần kinh tiến đến bộ óc, nhưng hai bán cầu ở đằng trước chưa có tế bào thần kinh: theo quan niệm thông thường, đó là trình độ "máy móc," "bản năng". Hai là từ CÁ đến NGƯỜI, **hai bán cầu vỏ óc** được phát triển, do đấy khả năng lập những phản xạ có điều kiện cũng được tăng cường, làm cho con vật càng ngày càng thuận ứng với hoàn cảnh và tiến lên trình độ "khôn ngoan". Trong giai đoạn đầu, chúng ta lại có thể phân biệt những trình độ BỌT BỂ, XOANG TRÀNG, GIUN. Trong giai đoạn thứ hai thì có những trình độ ĐỘNG VẬT CÓ VÚ, KHỈ HẠ TẦNG VÀ KHỈ NHÂN HÌNH.

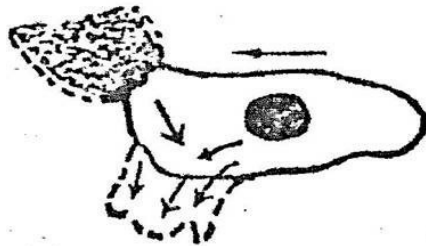
Đây chỉ là phân tích sơ bộ. Chúng ta bỏ qua những ngành ngang như bọ hay chim, vì những tập đoàn ấy đã theo những hướng tách hẳn ra ngoài con đường đưa đến nhân loại. Thậm chí những tập đoàn kể trên như bọt bể, xoang tràng, v.v... tuy là trực tiếp với con đường này, nhưng cũng đã phát triển theo những hướng đặc biệt. Vậy nói chung thì những loài mà chúng ta biết bây giờ, không phải là tổ tiên thực sự của loài người. Cái dòng thực sự đưa đến người bây giờ không còn nữa, chính vì những loài thực sự xuất hiện trên dòng ấy đã tiến hoá cho đến loài người. Tuy nhiên những loài đó cũng phải trải qua những *trình độ tổ chức quan trọng* đánh dấu những *bước vọt* trên con đường tiến hoá chung đưa lên nhân [<cuối trang 10>](#) loại. Chính những tập đoàn kể trên, bọt bể, xoang tràng, v.v... tuy đã phát triển theo những hướng đặc biệt, nhưng nói chung thì duy trì những trình độ tổ chức quan trọng đó. Vậy qua những tập đoàn động vật ấy, chúng ta có thể nắm đại cương những bước tiến hoá chính mà tổ tiên loài người đã trải qua. Những bước này lại được trong *giai đoạn động vật của trẻ con*, tức là, từ lúc mới đẻ

đến khi biết nói. Quá trình phát triển của trẻ con củng cố những kết quả nghiên cứu về cuộc tiến hoá đã đưa đến loài người.

1. Từ sinh vật đơn bào đến lớp cá

Những SINH VẬT đầu tiên chỉ có một tế bào, tế bào đó bảo đảm những cơ năng căn bản của sự sống: **chuyển hóa, sinh thực, phản ứng**. Nhưng năng lực phản ứng đã bị kìm hãm trong những đơn bào có bao bọc cứng. Những đơn bào này không thể cử động được và sẽ tiến triển thành giới THỰC VẬT. Trái lại những đơn bào không có bao bọc cứng thì phát triển cơ năng phản ứng và tiến thành giới ĐỘNG VẬT.

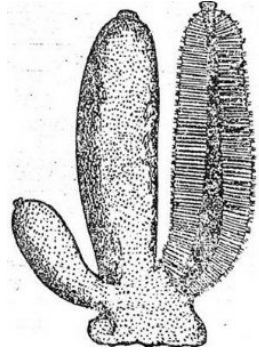
Đi vào chi tiết thì những ĐỘNG VẬT ĐƠN BÀO đã có nhiều phản ứng khác nhau, nhưng quy lại thì có thể bao gồm trong một hình thái chung, tức là "**chuyển động**", đặc biệt là theo hai chiều: "**chuyển đến**" và "**rút đi**". Ví dụ như một con a-míp, gần một vật có thể tiêu hoá được (thịt vụn, vi trùng, v.v.), thì có phản ứng "chuyển đến" và hấp thụ vật ấy vào mình. Trái lại, nếu gặp một giọt a-xít, một tia sáng chói lọi, hay nếu vấp phải một vật cứng, thì con a-míp "rút đi", hoặc theo hướng đối lập, hoặc tạt ngang. Nhưng nếu ánh sáng được dịu dàng hay sự đụng chạm rất nhẹ, thì phản ứng lại là "chuyển đến". Nói chung thì những kích thích mạnh và có hại cho cơ thể gây phản ứng "rút đi". Nhưng kích thích nhẹ và có lợi cho cơ thể thì có tác dụng "hấp dẫn" và gây phản ứng "chuyển đến". -- Tất nhiên, tính chất sinh lý của phản ứng (làm lợi cho cơ thể) không phải là do một "mục đích" nào đề ra, nhưng hoàn toàn là do những hiện tượng sinh lý hoá gây nên. Ví dụ như theo ức thuyết đơn giản nhất, thì sở dĩ một kích thích có tác dụng "hấp dẫn" và gây phản ứng [<cuối trang 11>](#) "chuyển đến", là vì nó làm dịu bớt trạng thái căng thẳng ở mặt tế bào được kích thích, do đấy, qua một tràng hiện tượng sinh lý hoá, chất tế bào trút ra, nẩy thành "chum giả", sau đó toàn bộ tế bào cũng chuyển theo hướng kích thích. Trái lại một kích thích gây phản ứng "rút đi" là một kích thích tăng cường trạng thái căng thẳng ở mặt bị đụng, làm cho chất tế bào chuyển theo một hướng khác.



Một con a-míp gặp một giọt a-xít có phản ứng "rút đi".
(Chất tế bào trút theo mũi tên)

"Chuyển đến" và "rút đi" là hình thái phản ứng nguyên thủy, làm nguồn cho mọi phản ứng phức tạp của những ĐỘNG VẬT ĐA BÀO. Trình độ thấp nhất của những vật này là trình độ BỌT BỂ. Bọt bể là một động vật đa bào, hình túi, có lỗ nhỏ khắp mình và mở miệng ở trên. Nước bể chuyển vào qua những lỗ nhỏ và chảy ra qua miệng. Trong lúc qua lỗ nhỏ thì những chất hữu cơ bị những tế bào ở trong tiêu hoá. Tuy bám vào đáy bể, bọt bể phải tính là động vật vì đã có cử động co miệng, có khi co cả mình. Xung quanh miệng đã có một lớp tế bào có cơ năng "**co vào**" và "**dẫn ra**", tức là hình thái phôi thai của tổ chức gân thịt. Tuy chưa có tế bào thần kinh, nhưng đã có hiện tượng **truyền đạt theo kiểu thần kinh**. Ví dụ như nếu một vật cứng đập mạnh vào mình con bọt bể ở một chỗ gần lỗ miệng thì con này co miệng lại, tức là kích thích đã được truyền đạt, hay nói đúng hơn, thì phản ứng do kích thích gây ra ở những tế bào bị đụng, đã chuyển từ tế bào nọ sang tế bào kia, cho đến lỗ miệng, và đến đấy, thì phát triển thành cử động co. Đây đã là một hiện tượng có tính chất thần kinh, tuy còn là phân tán, vì [<cuối trang](#)

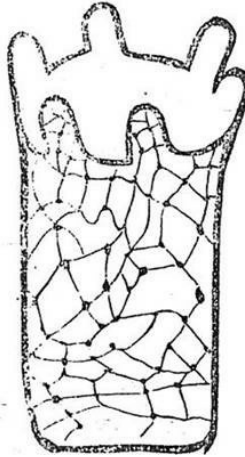
12> những tế bào trung gian trên con đường truyền đạt chưa được chuyên môn hóa thành tế bào thần kinh.



HÌNH MỘT CON BỌT BỂ

Bên phải, cắt theo chiều dọc để thấy những lỗ nhỏ xung quanh, khu hồng ở giữa và lỗ miệng ở trên

Lên đến trình độ XOANG TRÀNG, tổ chức gân thịt được củng cố và phát triển, tổ chức thần kinh xuất hiện. Ở mặt da đã có nhiều **tế bào thần kinh cảm giác** tiếp thu kích thích bên ngoài và truyền đạt xuống lớp gân thịt, hoặc trực tiếp, hoặc thông qua **tế bào thần kinh cơ động**. Những tế bào thần kinh bao bọc con xoang tràng thành một **mạng thần kinh**. Đó là tổ chức thần kinh nguyên thủy, bảo đảm một luồng truyền đạt xung quanh cơ thể, tuy chưa được tập trung. Do vậy, hình thái hoạt động gân thịt đơn giản – "co vào" và "dãn ra" – tiến lên một trình độ cao hơn với những phản xạ đầu tiên: "**nuốt**" và "**di động**". Phản xạ là một phản ứng nhất định đáp lại một kích thích nhất định, do luồng thần kinh chuyển từ nơi tiếp thu kích thích đến bộ gân thịt, theo đường lối đã được bố trí trong tổ chức thần kinh. Vì cách bố trí này là do vốn di truyền của giống loài, những phản xạ này là **phản xạ vô điều kiện**. Ví dụ như lúc mà vật làm mồi đến gần miệng con xoang tràng, những tua xung quanh miệng đưa vật ấy đến miệng, lỗ miệng hấp thu và co lại, đẩy mạnh thức ăn xuống miệng: đó là "nuốt". "Di động" thì phát triển theo hai cách: một là, trong hình thái san hô, bò trên đáy nước; hai là, trong hình thái sứa, bơi bằng cách phun nước. "Di động" đây là cử động thay chỗ, do kích thích bên trong (ví dụ như hoạt động của dạ dày lúc không có thức ăn) hay kích thích bên ngoài gây ra, nhưng chưa có hướng. Tuy con sứa đã có những tiểu nhĩ giữ thăng bằng, và những điểm sắc tố tiếp thu ánh sáng, nhưng những cử động bơi đây chưa có khả năng lái theo một hướng rõ rệt.



Mạng thần kinh của một con xoang tràng (thủy tức) còn trẻ

<cuối trang 13>

Đến trình độ GIUN thì "di động" được tăng cường và tiến lên "**vận động có hướng**". Hệ thần

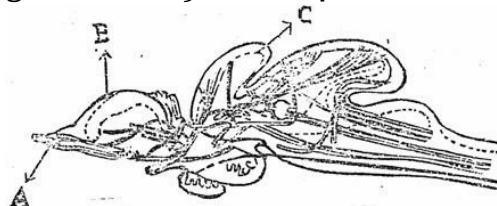
kinh đã tiến tới tổ chức trung ương với **dây thần kinh** ở mặt bụng và **hạch thần kinh hình não** ở đầu. Với những giác quan thành hình trên đầu, **tổ chức phản xạ vô điều kiện** được xây dựng. Nhờ những râu, tua và mắt đơn giản, những hạch thần kinh hình não ở đầu tiếp thu kích thích đăng trước, truyền đạt luồng thần kinh về bộ gân thịt và do đấy hướng những vận động của con vật. Ví dụ như những giun bể, bò hoặc bơi, thường hướng theo ánh sáng. Giun đất thì tránh ánh sáng và hướng về những nơi tối tăm ẩm thấp. "Vận động có hướng" là một tiến bộ đối với "di động", nhưng cũng chưa theo một con đường đi rõ rệt. Con giun mới bò hay bơi theo một hướng chung, chứ chưa đi thẳng tới một đối tượng nhất định.



Hạch thần kinh hình não ở đầu và
dây thần kinh ở mặt bụng một con giun nước
- Hình ống ở giữa là bộ phận tiêu hoá

Đến trình độ CÁ, thì tổ chức vận chuyển đã có đối tượng và tiến lên phản xạ "**đến thẳng và đớp**", tức là cử động "bắt". Khi quan thần kinh trung ương đã trưởng thành với **tủy sống và bộ óc**. Những giác quan đã được phát triển với **mũi, tai và mắt**. (Hai câu này không rõ -- THD) Mắt đơn giản của con giun mới phân biệt ánh sáng và bóng tối. Mắt cá đã tiếp thu được **hình**, đặc biệt là hình đang chuyển động. Hướng theo hình và mùi, bộ óc đã có năng lực chỉ huy những cử động bơi, đưa thẳng tới mồi. Lúc mà đầu râu đụng tới mồi, thì cái vị của mồi gây ra phản xạ "đớp".

Đây là lần đầu tiên xuất hiện quan **<cuối trang 14>** hệ trực tiếp với đối tượng xa cách, nhưng mới được thực hiện trong chốc lát, theo hệ thống phản xạ vô điều kiện. Đó là đặc điểm của trình độ tổ chức cử động ở lớp cá nói chung. Tuy nhiên, cũng có một vài trường hợp mà quan hệ với đối tượng đã bắt đầu kéo dài, ví dụ như trường hợp những loài cá làm tổ, hoặc trường hợp những **phản xạ có điều kiện**. Ở lớp cá trên cơ sở hệ thống phản xạ vô điều kiện đã được trưởng thành, khả năng liên hệ với những kích thích trước kia vô tác dụng, tức là khả năng lập những phản xạ có điều kiện có điều kiện xuất hiện một cách rõ rệt. Với điều kiện là liên kết với một kích thích đã sẵn có tác dụng gây một phản xạ nhất định, một kích thích mới, trước kia vô tác dụng, bây giờ lại cũng gây phản xạ này. Ví dụ như người ta có thể **điều kiện hoá** một con cá đi theo một màu (chữ này không rõ -- THD) nhất định.



BỘ ÓC CÁ (cắt theo chiều dọc)

- A - Múi khứu giác
- B - Bán cầu (chưa có tế bào thần kinh)
- C - Múi thị giác

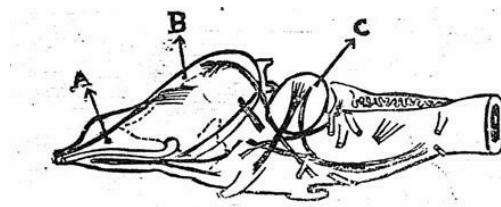
Trong một cuộc thí nghiệm, người ta lấy một bể nước có hai phần, phần ngoài thả một con cá, phần trong chia làm hai ngăn, một ngăn thì đặt mồi. Ở bên có mồi thì lại để một bản màu nhất định làm dấu hiệu ở cửa. Bên kia thì để một bản sơn màu khác. Thỉnh thoảng người ta đổi ngăn có mồi, đồng thời cũng đổi chỗ hai bảng màu bên nọ sang bên kia. Con cá lần mò đến thức ăn. Sau khi nó đã tìm ra đường từ bốn trăm đến tám trăm lần, thì bảng màu đặt ở cửa ngăn có mồi đã trở thành **kích thích có điều kiện**, tức là tính hiệu đưa con cá thẳng vào ngăn ấy. Nhưng đây mới là một vài trường hợp rời rạc. Trình độ tổ chức cử động ở lớp cá nói chung còn tính chất "máy móc", "rập khuôn". <cuối trang 15>

2. Từ cá đến người

Sau trình độ cá, khả năng lập những phản xạ có điều kiện phát triển với sự phát triển của **vỏ óc**. Tổ chức cử động càng có năng lực xây dựng những thói quen mới, uốn nắn cử động theo tình hình xung quanh, và tiến dần từ trạng thái "máy móc" lên trình độ "khôn ngoan".

Ở lớp cá hai **múi khứu giác** phát triển ở đằng trước bộ óc, nhưng những tế bào trong hai bán cầu chưa thành hình thần kinh.

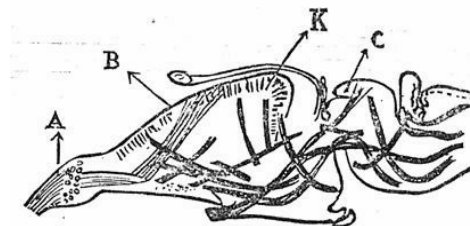
Lên lớp LƯỠNG THÊ, **vỏ óc cũ** hay **vỏ óc khứu giác** đã thành hình với hai bán cầu tế bào thần kinh. Hình thái cử động đây vẫn còn ở trình độ "bắt" đơn giản, nhưng cách thực hiện đã bớt máy móc. Ví dụ con cóc gập con sâu không bắt ngay, nhưng còn "**rán mình**" trông cái mồi một lát rồi mới thè lưỡi ra bắt.



BỘ ÓC LƯỠNG THÊ

- A - Múi khứu giác
- B - Bán cầu vỏ óc cũ, hay vỏ óc khứu giác
- C - Múi thị giác

Đến lớp BÒ SÁT thì bộ óc đã tiến bộ nhiều. Hai bán cầu vỏ óc cũ được phát triển. Đã có một lớp tế bào **hình kim tự tháp**, và ở mé cạnh lại xuất hiện một bộ phận mới làm khởi điểm cho cái "vỏ óc mới" của những động vật có vú sau này. Những phản xạ có điều kiện được tăng cường, gây nên những hình thái cử động mềm dẻo hơn. Với cái cổ mới xuất hiện, cái đầu được tự chủ với thân mình, và đã có cử động "lúc lắc" trong khi con vật đương bò, do đấy <cuối trang 16> tổ chức vận chuyển tiến lên hình thái "**dò la**". Cách bắt mồi cũng được uốn nắn theo tình hình đối tượng: những động vật bò sát đã có cử chỉ "**rình**" mồi, và đa số những loài rắn, lúc gập mồi, thè lưỡi, "**do thám**" một chốc rồi mới cắn.

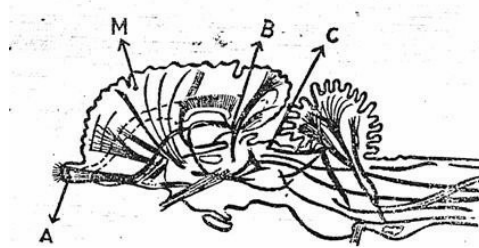


BỘ ÓC BÒ SÁT

- A - Múi khứu giác

B - Bán cầu vỏ óc cũ
K - Tế bào hình kim tự tháp
C - Múi thị giác

Đến trình độ ĐỘNG VẬT CÓ VÚ, thì **vỏ óc mới** lan tràn (hai chữ này in không rõ -- THD) hai bán cầu và gạt bỏ vỏ óc cũ xuống mé dưới. Vỏ óc mới tiếp thu và tổ chức những luồng thần kinh chuyển từ những khí quan thị giác, thính giác và xúc giác. Đặc biệt là vai trò của thị giác và thính giác được tăng cường và dần dần chiếm ưu thế đối với khứu giác. Do đấy những cử động được điều chỉnh theo những kích thích chích sác (sic) hơn và trong một phạm vi rộng rãi hơn. Những phản xạ có điều kiện càng ngày càng phát triển và đưa đến những **cử chỉ** càng ngày càng phức tạp và thích ứng với hoàn cảnh. Tổ chức vận chuyển, từ trình độ "đến thẳng" ở lớp cá, qua hình thái "dò la" ở lớp bò sát, đã tiến lên trình độ "**đi quanh**". Ví dụ như một con chó thấy chủ vút một vật gì qua cửa sổ, thì chạy ra ngoài sân, đi quanh nhà và bắt vật kia mang về. Những động vật có vú sống trong rừng thường đi quanh rất nhiều trong lúc tìm thức ăn hoặc tránh những thú dữ. – Cử động "bắt" từ trình độ trực tiếp "đớp" ở lớp cá, qua hình thái "rán mình" ở lớp lưỡng thê, và hình <cuối trang 17> thái "rình" và "do thám" ở lớp bò sát, lại được thêm một phần phức tạp và tiến hoá lên một trình độ cao hơn với những cử chỉ "**cầm**" hay "**vằn**". Ví dụ như con sóc hay con thỏ thử trong lúc ăn thường hay "cầm" thức ăn giữa hai chân đằng trước. Con chó bắt được một vật gì thì "cầm" về cho chủ và con mèo "vằn" con chuột trước khi ăn thịt.



BỘ ÓC ĐỘNG VẬT CÓ VÚ

- A - Múi khứu giác
B - Bán cầu vỏ óc mới (thị giác, thính giác và xúc giác)
C - Vỏ óc cũ (khứu giác) bị gạt xuống mé dưới
D - Múi thị giác

Từ cử động "đến thẳng và đớp" lên cử chỉ "đi quanh" và "cầm" hay "vằn", cuộc tiến hoá đã chuyển từ trình độ "bản năng máy móc" lên trình độ "uốn nắn khôn ngoan". Quan hệ giữa động vật và đối tượng, tuy vẫn đóng khung trong hoàn cảnh trực tiếp trước mắt, nhưng cũng đã đi xa hơn cái hình xuất hiện trong chốc lát, mà con cá tấn công và đớp. Với cử chỉ đi quanh và cầm hay vằn, tổ chức cử động đã bắt đầu nắm được ngoại vật khách quan một phần nào với sự tồn tại lâu dài của nó. Do đấy quan hệ giữa động vật với nhau trong cùng một loài cũng tiến lên một bước quan trọng.

Những đoàn tụ bọ bễ, xoang tràng hay giun chỉ là tập hợp những vật thể độc lập gặp nhau ở một chỗ. Đến lớp cá thì đã có những đám lớn di cư theo cùng một hướng, đồng thời hoạt động giao cấu, xuất hiện ở ngành giun, đã thành <cuối trang 18> hình. Nhưng những quan hệ tập đoàn hay cá thể đây còn rất là đơn giản, máy móc và nhất thời. Qua hai lớp lưỡng thê và bò sát, hoạt động giao cấu phát triển và đã có những loài rắn tiến lên đời sống chung giữa đực và cái trong thời gian sinh dục. Nhưng đấy mới là một vài trường hợp lẻ tẻ, và nói chung thì lớp bò sát còn phát triển đời sống trong phạm vi cá biệt. Đến trình độ động vật có vú, tổ chức cử động đã bao hàm quan hệ lâu dài với đối tượng. Đời sống chung thành hình với những cặp hay đàn.

Trong những đàn này, thường có một con đóng vai trò đầu lĩnh, và quan hệ giữa cá thể với nhau đã bắt đầu phát triển. Những con vật hay kêu gọi lẫn nhau, và tuy những tiếng kêu này chỉ có tính chất cảm xúc, đây cũng làm một bước quan trọng trong quá trình xây dựng đời sống xã hội. Đồng thời đã có những trường hợp phân công đơn giản. Ví dụ như những đàn trâu hay bò rừng, lúc bị thú dữ tấn công, thường hay bố trí thành vòng, những con đực khoẻ mạnh giơ sừng xung quanh; bao bọc những con cái và trẻ tụ tập ở giữa.

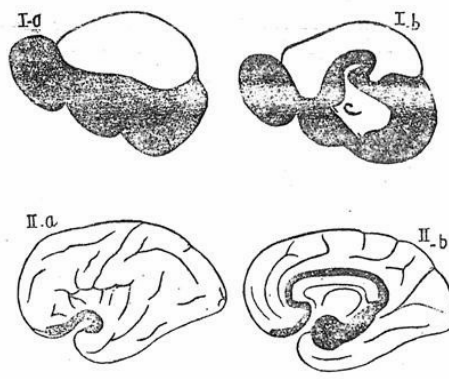
Với vỏ óc mới của lớp có vú, tổ chức cử động đã nắm được đối tượng một cách tương đối vững chắc. Nhưng đối tượng đây hãy còn tính cách cô độc, chưa bao hàm quan hệ, giữa đối tượng nọ và đối tượng kia. Tuy nhiên cũng đã có một vài trường hợp, ngay ở trình độ vật có vú thông thường mà mức thuận ứng đã tiến đến chỗ dùng vật trung gian, tức là nắm được quan hệ giữa hai đối tượng. Ví dụ như người ta đã thấy một vài con mèo "rút dây" để kéo một cái mồi buộc vào đầu dây ấy. Nhưng đây còn là trường hợp rất đặc biệt. Như con chó thì không có cái cử chỉ đó: nếu nó bắt được khúc dây thì nó cũng chỉ "vần" loanh quanh chứ không biết "rút" để kéo miếng thịt.

Đến trình độ KHỈ HẠ TẦNG, vỏ óc mới lại phát triển thêm, đặc biệt là mũi trán. Thị giác và thính giác chiếm ưu thế rõ rệt đối với khứu giác và do đấy nâng cao trình độ thuận ứng trong không gian. Cử chỉ "dùng trung gian", ví dụ như "rút dây" đã trở thành khả năng thông thường. Theo một hướng khác, cử chỉ "vần" lại tiến lên trình độ "vút" hay "ném". Tức là tổ chức cử động đã nắm được quan hệ trực tiếp trong [<cuối trang 19>](#) không gian, cụ thể đây là quan hệ liên tục giữa cái mồi và cái dây, hay quan hệ tiếp trí giữa chỗ con khỉ đứng và chỗ nó nhằm trong khi ném.

Đây mới là quan hệ không gian trực tiếp hiện tại trước mắt. Đến trình độ KHỈ NHÂN HÌNH, vỏ óc mới tiếp tục phát triển, tổ chức cử động đã bắt đầu đi xa hơn giới hạn hẹp hòi của những quan hệ trực tiếp kia. Cử chỉ "dùng trung gian" đã tiến lên trình độ "dùng dụng cụ", ví dụ như dùng gậy. Cái gậy đây không trực tiếp liên tục với vật làm mồi, ví dụ như quả chuối, vậy con vật phải có thái độ gián tiếp, tức là đưa đầu gậy đến quả chuối, rồi mới "khều" về. Con vật thực hiện bằng cử chỉ gián tiếp một quan hệ liên tục chưa có sẵn giữa cái gậy và quả chuối.

Cử chỉ gián tiếp đây đã đi xa hơn quan hệ trực tiếp hiện tại giữa hai đối tượng trước mắt, nhưng vẫn chưa thoát khỏi hoàn cảnh trực tiếp trước mắt. Cái gậy không phải là do con khỉ làm ra, nhưng chỉ là một vật sẵn có mà nó dùng trong hoàn cảnh trước mắt, và dùng xong thì cũng bỏ đi. Thậm chí cái gậy ấy thường lại phải được đặt gần quả chuối, làm sao cho con khỉ có thể nhìn bao quát được cả hai trong cùng một thị dã, hoặc nếu xê xích thì cũng ít thôi.

Tuy nhiên cũng có những trường hợp mà trong loài khỉ nhân hình cao nhất, tức là loài tinh tinh, cử chỉ "dùng dụng cụ" đã bắt đầu phát triển ra ngoài hoàn cảnh trực tiếp trước mắt. Ví dụ như đã có những con khỉ, trong loài ấy, đã quen dùng gậy, đến lúc đói mà không thấy cái dụng cụ kia, thì đi tìm, hoặc bẻ một cành cây hay uốn lại một khúc giây thép cong để khều quả chuối để xa, hoặc nếu chỉ thấy có hai khúc lau ngắn, thì lồng cái nọ vào cái kia để làm thành một cái gậy dài. Thậm chí có lần đã có một con cạm cùi gặm một đầu tấm ván để thu hẹp nó lại và lồng vào khúc lau. Đây cử chỉ "dùng dụng cụ", qua những thành thái "tìm" và "sắp xếp dụng cụ", đã tiến gần đến trình độ "lao động sản xuất". Lại có trường hợp một con khỉ quen dùng gậy đã "giữ lại" cái gậy ấy, một lúc sau khi dùng. Đó là một vài hiện tượng đã bắt đầu mở con đường giải phóng động vật khỏi giới hạn hẹp hòi của hoàn [<cuối trang 20>](#) cảnh tự nhiên và hướng lên một tổ chức tự chủ trong thế giới nhân tạo của loài người.



I.a, I.b - Mặt ngoài và mặt trong vỏ óc con nhím

II.a, II.b - Mặt ngoài và mặt trong vỏ óc người

Phần trắng là vỏ mới, phần tô đen là vỏ óc cũ (bị gạt xuống mé dưới)

Vỏ óc cũ của con chim chiếm 3/4 toàn bộ vỏ óc, đến người thì chỉ còn không đầy 1/10

Trong quá trình phát triển của động vật có vú, vai trò khứu giác (vỏ óc cũ) càng ngày càng xút. Dần dần thị giác và thính giác (vỏ óc mới) chiếm ưu thế tuyệt đối

Đến loài NGƯỜI thì mũi trán phát triển một cách đặc biệt, hai bán cầu vỏ óc mới đã che lấp hoàn toàn những bộ phận cũ của bộ óc. Những cử chỉ dùng, tìm, sắp xếp và giữ dụng cụ đã vượt qua một bước quyết định và tiến lên một trình độ đặc biệt mới, tức là lao động sản xuất và bảo tồn công cụ. Công cụ và dụng cụ có thể giống nhau về hình thức, nhưng xét đến thực chất thì khác nhau sâu sắc. Sự phân biệt đây đánh dấu <cuối trang 21> bước nhảy vọt chuyển từ vật lên người, từ tự nhiên lên nhân loại. Công cụ là do người làm ra, đồng thời lại sát nhập thành một bộ phận cần yếu của sức lao động sản xuất của loài người, cơ sở để tái tạo thiên nhiên, gây nên một thế giới nhân bản. Với thái độ lao động sản xuất và bảo tồn công cụ, đã xuất hiện những quan hệ chặt chẽ giữa người và người trong những tập đoàn sản xuất. Ngôn ngữ là một khí cụ truyền đạt, phát sinh trong những quan hệ công tác, tổ chức, truyền thuật, giữa những người sản xuất. Với cái khí cụ đó, loài người đã có năng lực tạo nên một thế giới ý tưởng phản ánh thế giới thực tại. Trong thế giới ý tưởng ấy, người ta xây dựng lại những sự việc thực tại theo những quan niệm phản ánh trong tinh thần phương thức sản xuất vật chất của xã hội. Những lực lượng tạo tác tối cao của tinh thần là sản phẩm của những lực lượng tạo tác vật chất của loài người lao động.

3. Quá trình phát triển tổ chức cử động của trẻ con trong hai năm đầu

Theo một quy luật có nhiều ứng dụng trong sinh vật học, quá trình trưởng thành cá thể lặp lại đại cương những giai đoạn chính đã trải qua trong dĩ vãng tiến hoá của giống loài. Đường lối xây dựng cơ thể cá biệt của mỗi động vật cũng phải theo quá trình biến chứng đã được thể hiện trong cuộc tiến hoá của vũ trụ. Quy luật này được kiểm chứng trong quá trình phát triển tổ chức cử động của trẻ con. Từ lúc mới đẻ đến khi biết nói, đời sống của trẻ con là một *đời sống động vật*, và những giai đoạn chính trong lịch sử tiến hoá của hệ thần kinh, qua những động vật tổ tiên của loài người, cũng được tóm tắt trong quá trình thành thực của cơ thể cá nhân. Nguồn gốc vật chất của ý thức tư tưởng không phải chỉ là một sự kiện của lịch sử vũ trụ, nó vẫn cứ tồn tại với tính chất chân lý căn bản, thực hiện trong bản thân mỗi người chúng ta.

Trẻ con, *lúc ra đời*, mới được trang bị bằng một số ít phản xạ vô điều kiện như: bú và đẩy. Những cử động đó có thể xếp vào hai hình thái chung: nuốt và di động tức là hai hình thái đã xuất hiện trong cuộc tiến hoá ở trình độ xoang tràng <cuối trang 22>.

Được độ một tháng thì đứa bé đã đưa mắt theo ánh sáng, lắng tai lúc có tiếng vang ở gần, sờ

mó những vật xung quanh. Nó đã có cử động đưa ngón tay cái vào miệng để mút. Nói chung thì những cử động đã có hướng, nhưng đứa bé chưa biết bắt những đối tượng mà nó đã biết trông, tức là tổ chức cử động đây có thể xếp vào hình thái vận động có hướng, xuất hiện trong cuộc tiến hoá ở trình độ giun.

Đến độ *năm tháng* thì đứa bé đã biết bắt những đối tượng trước mắt. Đây chỉ là bắt thẳng, với điều kiện là đối tượng xuất hiện thực sự trước mắt. Vì nếu trong lúc đứa bé giơ tay ra bắt, người ta lại che đối tượng bằng một cái bìa, thì đứa bé lại bỏ tay xuống chứ không biết vòng tay quanh cái bìa để bắt lấy đối tượng kia. Tức là tổ chức cử động đây mới đạt tới trình độ xuất hiện trong lịch sử tiến hoá ở lớp cá.

Vào độ *bảy tháng* thì đứa bé biết bò, và đến *chín tháng* là đã thấy nó đi bốn chân, và tiến lên những hình thái cử động thuộc về trình độ động vật có vú. Ví dụ như nếu đứa bé thấy người ta để một đồ chơi dưới cái gối của nó, thì nó quay mình lại để lấy cái vật ấy, tức là đã có cử chỉ đi quanh. Một mặt khác, thì nó đã hay đưa đồ vật từ chỗ nọ đến chỗ kia, tức là thực hiện cử chỉ vắn.

Vào độ *một năm* thì đứa bé đứng dậy và bắt đầu đi vài bước. Nó đã quen bắt được cái gì trong tay thì vắt hay ném. Lúc đầu thì cử chỉ này phải thực hiện qua hai đợt: một là đẩy mạnh về đằng trước cái vật cầm trong tay, theo hình thái "vắn", hai là mở tay ra và thả cái vật xuống. Nhưng được ít lâu thì hai cử chỉ ấy được thống nhất thành cử chỉ vứt hay ném. Đồng thời khả năng rút dây, tức là dùng trung gian cũng xuất hiện. Đó là những hình thái cử động đã được thực hiện ở trình độ khỉ hạ tầng.

Đến độ *mười tám tháng* thì đứa bé tiến lên một trình độ tương đương với khỉ nhân hình, tức là đã biết dùng dụng cụ ví dụ như lấy cái gậy để bên cạnh một vật hấp dẫn, để khều cái vật ấy.

Được *hai năm* thì nó biết lắp đồ chơi và nói thành câu. Trẻ con vào độ chín tháng đã bắt đầu nói bập bẹ và dần dần lặp lại những tiếng nghe thấy xung quanh, nhưng chưa biết [cuối trang 23](#) đặt câu nói. Đến cuối năm thứ hai mới xuất hiện những câu nói đơn giản cùng với khả năng xây dựng và lắp đồ, tức là đứa bé đạt tới một trình độ tương tự như trình độ nhân loại với những hình thái cử động sản xuất và dùng ngôn ngữ.

Đến đây đã thấy quan hệ chặt chẽ giữa cơ cấu của hệ thần kinh và hình thái cử động và tính chất lịch sử của mỗi trình độ tổ chức. Hệ thần kinh là khí quan của sự hoạt động cơ thể và hoạt động cơ thể là cơ năng của hệ thần kinh, khí quan và cơ năng đều phát triển trong cuộc tiến hoá. Nhưng vấn đề bây giờ là bên nào là nguồn gốc và căn bản. Theo cách trình bày mô tả như ở trên, thì độc giả có thể có cái cảm tưởng rằng cơ cấu của hệ thần kinh là nhân tố quyết định. Mà vì cơ cấu của những khí quan và cách sắp xếp trong cơ thể ở mỗi trình độ đã thành một hệ thống tương đối tự chủ, đây cũng có thể có cái xu hướng tách rời mỗi hệ thống đó khỏi cuộc tiến hoá chung. Vì dù lịch sử của giới động vật có thể nào chẳng nữa, thì chúng ta vẫn có thể nghiên cứu tổ chức giải phẫu và sinh lý ở mỗi trình độ một cách riêng biệt. Theo hướng này thì sẽ trở lại chủ nghĩa duy vật máy móc siêu hình: hệ thần kinh biến thành một cái máy đặc biệt phức tạp, nhưng xét tới cùng thì cũng chỉ là một cái máy, mà nếu chúng ta có đủ năng lực kỹ thuật, thì cũng có thể chế ra như bất kỳ một cái máy nào khác.

Nhưng thực ra thì không thể nào tách rời tổ chức thần kinh hiện tại khỏi cái quá trình lịch sử đã xây dựng nó lên. Mà trong quá trình đó thì hệ thần kinh không phải là nhân tố nguyên thủy: trình độ đầu tiên có tế bào thần kinh, tức là trình độ xoang tràng, xuất hiện sau một giai đoạn đã có cử động co gân và hiện tượng truyền đạt theo kiểu thần kinh, nhưng chưa có tế bào thần

kinh, tức là giai đoạn bọt bể. Và nói chung thì khí quan tổ chức cử động không thể nào đi trước cử động thật sự, vì nếu thế thì không hiểu theo đường lối nào mà khí quan ấy đã được xây dựng đúng theo những trình độ thuận ứng càng ngày càng cao. Rõ ràng rằng những hình thái cử động, trước khi được tổ chức trong cơ cấu của hệ thần kinh, đã phải trải qua một quá trình tự phát, do những quan hệ khách quan hỗ tương tác dụng giữa cơ thể và hoàn cảnh <cuối trang 24> gây ra. Và cơ cấu hoạt động của hệ thần kinh chỉ có thể là lặp lại một cách có hệ thống những quan hệ khách quan đã được thể hiện trong hình thái cử động tự phát.

Vậy chúng ta phải xét lại cuộc tiến hoá và tìm hiểu nguyên nhân của mỗi bước tiến. Tính cách tự chủ của mỗi trình độ tổ chức chỉ là tương đối và bắt nguồn trong những mâu thuẫn xuất hiện ở giai đoạn trước. Ví dụ như những con cá mà điều kiện lịch sử đặc biệt đã đưa lên sống trên mặt đất, tất nhiên là gặp nhiều vật cản trở hơn là ở dưới nước, vậy đã bắt buộc phải phát triển những vận động "quanh co" giữa những cản trở đó. Hình thái vận động này lúc đầu là tự phát trong phạm vi trình độ tổ chức cũ, do tương quan giữa năng lực vận động của con vật và tình hình xung quanh. Nhưng đến một lúc nào đấy, quá trình biến lượng trở thành biến chất, hình thái vận động "quanh co" được tổ chức trong cơ cấu của hệ thần kinh và chuyển lên những cử chỉ "dò la" ở lớp bò sát và "đi quanh" ở lớp có vú.

Vậy hệ thần kinh không phải là một cái máy giống như những máy mà chúng ta làm. Đặc tính của nó là giữ lại trong cơ cấu hiện tại hình thái tự phát của những cử động trong giai đoạn trước. Nghĩa là quá trình xây dựng hệ thần kinh không phải chỉ là một hiện tượng sắp xếp một số tế bào trong không gian, nó là một quá trình biện chứng lịch sử, trong đó có những bước vọt "tổng kết" những giai đoạn tự phát.

Chính tính chất biện chứng đó là cơ sở để giải quyết vấn đề ý thức. Vì những hình thái cử động phát sinh do tương quan sinh hoạt giữa cơ thể và hoàn cảnh gây nên, tất nhiên bao hàm những khía cạnh mội mạc của ngoại giới, những khía cạnh này nổi bật trong tương quan kia. Ví dụ như hình thái vận động "quanh co" của con lưỡng thê bao hàm một số quan hệ không gian nổi bật trong tương quan giữa năng lực cử động của con vật và những cản trở bắt buộc nó phải vận động "quanh co". Đây chưa phải là quan hệ thực tại giữa mọi đối tượng, nhưng cũng đã là quan hệ "đường lối" khách quan, tập trung vào một số vật, đặc biệt là vật làm mồi, tức là một khía cạnh của thực tại ngoại giới. Và lúc mà hình thái vận động "quanh co" được xây dựng trong hệ thần kinh <cuối trang 25> của lớp có vú, tổ chức cử động, tiến lên trình độ "đi quanh" tất nhiên cũng bao hàm, tức là phản ánh những quan hệ "đường lối" khách quan đó. Vậy trong quá trình phát triển biện chứng của hệ thần kinh, mỗi bước tiến "tổng kết" một giai đoạn tự phát, tổ chức cử động mới không những là hệ thống hoá những hình thái cử động tự phát trong giai đoạn trước do tương quan giữa cơ thể và hoàn cảnh gây nên, mà lại còn phản ánh những khía cạnh mội mạc của ngoại giới nổi bật trong tương quan đó.

Nghĩa là cơ năng của hệ thần kinh không phải chỉ là tổ chức hoạt động ấy lại bao hàm cơ năng phản ánh từng khía cạnh khách quan của thực tại ngoại giới. Mà chính cơ năng phản ánh thực tại khách quan lại là hiện tượng ý thức chủ quan. Vậy tính chất lịch sử của tổ chức hoạt động cơ thể trong hệ thần kinh đã gây nên một phương thức sinh tồn tâm trạng. Quá trình xây dựng ý thức trong sự phát triển của tổ chức hoạt động cơ thể là biện chứng của hệ thần kinh.

II. BIỆN CHỨNG PHÁP CỦA HỆ THẦN KINH

Triết học cổ đại là một chủ nghĩa duy vật mộc mạc tự phát. Với tính chất đó nó không có năng lực soi sáng quan hệ giữa tư tưởng và vật chất. Nhưng sự cần thiết phải soi sáng vấn đề này lại đưa đến chủ nghĩa linh hồn tách rời vật thể, rồi đến tư tưởng linh hồn bất diệt, cuối cùng đến chủ nghĩa nhất thần. Vậy chủ nghĩa duy vật cổ đại đã bị chủ nghĩa duy tâm phủ nhận. Nhưng trong quá trình phát triển triết học sau này, chủ nghĩa duy tâm cũng không thể đứng vững được nữa, và bị chủ nghĩa duy vật cận đại phủ nhận.

Chủ nghĩa này, phủ nhận của sự phủ nhận, không phải chỉ là sự khôi phục đơn thuần của chủ nghĩa duy vật cũ. Trên cơ sở vĩnh viễn của chủ nghĩa duy vật cũ, nó đặt thêm cả nội dung tư tưởng của hai nghìn năm tiến hoá của triết học và khoa học tự nhiên và cả của hai nghìn năm lịch sử đó. Vậy nó không còn là một lý thuyết triết học nữa, nó chỉ là một thế giới quan, thế giới quan này cần được chứng minh và thực hiện trong những khoa học thực sự, chứ không phải là trong một “khoa học của các khoa học” tách rời những khoa học này. Vậy đây triết học đã được “thu hút”, nghĩa là “vượt qua” và đồng thời “giữ lại”, vượt qua về mặt hình thức và giữ lại về mặt nội dung thực sự của nó.

Anghen. Chống Duy Rinh

Biện chứng pháp của hệ thần kinh là đoạn cao nhất của biện chứng pháp của tự nhiên, đoạn nhảy vọt qua phương thức trực tiếp của thực tại và tiến lên ý thức phản ánh thực tại.

Tính chất đặc biệt của ý thức đã gây cơ cho những nhà tư tưởng duy tâm tách rời nó ra khỏi thực tại. Họ nói rằng ý thức “diễn tả thực tại”, vậy không phải là “thực tại được diễn tả”: tức là chủ thể của ý [cuối trang 59](#) thức không phải là vật thể, nhưng là một tâm hồn huyền bí. Đây là một trường hợp điển hình của phương pháp suy luận trừu tượng siêu hình, đồng thời cũng là nơi thử thách quyết định của biện chứng pháp duy vật. Cần phải chứng minh rằng tuy ý thức không phải là thực tại, mà là phản ánh thực tại, nhưng chính sự phủ định thực tại trong ý thức cũng là một sản phẩm của thực tại, cụ thể là sản phẩm của hệ thần kinh, vậy xét tới cùng thì vật thể vẫn là chủ thể độc nhất.

Nhưng để tránh sự lẫn lộn giữa hai phương diện, khách quan và chủ quan, mà cũng vì những bước tiến hoá của hệ thần kinh có thể được định nghĩa ngoài tất cả mọi yếu tố chủ quan, bằng những trình độ thích nghi càng ngày càng cao, trước tiên cần phải đặt vấn đề về mặt hoàn toàn khách quan, và nêu rõ nguyên nhân vật chất của mỗi bước tiến. Quá trình xây dựng quan hệ thích nghi vật chất giữa cơ thể và hoàn cảnh là cơ sở thực tế để giải quyết những vấn đề chủ quan: nội dung phản ánh và hình thái cảm thức.

A. Quá trình tiến triển vật chất của hệ thần kinh

Phần trên, để mô tả những bước tiến của hệ thần kinh, đã chia cuộc tiến hoá làm hai giai đoạn chính: từ *vật đơn bào* đến *cá* và từ *cá* đến *người*. Bây giờ đến lúc nghiên cứu nguyên nhân tiến triển, cần phải tách riêng quá trình phân biệt tế bào thần kinh, vì phần này có một tầm quan trọng căn bản. Vậy dưới đây sẽ trình bày cuộc tiến hoá qua ba giai đoạn: một là từ *vật đơn bào* đến *xoang tràng*, tổ chức thần kinh xuất hiện. Hai là từ *xoang tràng* đến *cá*, tổ chức thần kinh xuất hiện. Hai là từ *xoang tràng* đến *cá*, tổ chức thần kinh được tập trung với bộ óc và tuỷ xương sống. Ba là từ *cá* đến *người*, vỏ óc được phát triển và thống trị toàn bộ tổ chức hoạt động cơ thể.

1. Quá trình xuất hiện của tổ chức thần kinh

Như đã trình bày ở phần trước, cơ năng phản ứng của tế bào nguyên thủy, lên đến động vật đa bào, được tập trung trong hai tổ chức chuyên môn: gân thịt và thần kinh. Với ngành bọt biển, xuất hiện lần đầu tiên những tế bào cơ năng <cuối trang 60> gân thịt, chuyên môn phát triển *tính co*, tức là năng lực co vào dẫn ra. Những tế bào thần kinh, xuất hiện với ngành xoang tràng, thì chuyên môn phát triển *tính nhạy*, tức là năng lực tiếp thu kích thích, và *tính truyền*, tức là năng lực truyền đạt kích thích.

Quá trình phân biệt đó mang lại những tính chất tế bào mới, nhưng tất nhiên cũng không phải là hoàn toàn tách rời giai đoạn trước. Những đặc tính của cơ năng phản ứng kể trên, tuy đến ngành xoang tràng mới được phân biệt một cách rõ rệt trong cơ cấu giải phẫu, nhưng cũng đã là ba khía cạnh sẵn có trong phản ứng của tế bào nguyên thủy, và đã bắt đầu được phát triển và phân biệt một phần nào ngay ở trình độ động vật đơn bào. Những tế bào chuyên môn xuất hiện ở những động vật đa bào đầu tiên chỉ có thể là kết quả của cuộc tiến hoá của chất sống trong những tế bào còn riêng biệt.

a) Sự phát triển cơ năng phản ứng ở trình độ đơn bào.

Tính co là một tính phổ biến của chất sống. Ví dụ như nếu đựng vào chum giả của một con a-mip, thì con này co mình lại thành hình cầu. Và những chuyển động của vật đơn bào nói chung cũng là bao hàm hiện tượng co vào dẫn ra trong nội bộ chất tế bào. Nhiều loài trich trùng đã phát triển cử động đến chỗ bắt đầu phân biệt những sợi chuyên môn co.

Tính nhạy là khởi điểm của hoạt động phản ứng và phát triển cùng với tính co. Con vật tăng cường khả năng cử động, thì cũng tiếp thu kích thích một cách dễ dàng hơn. Ở trình độ đơn bào, tính nhạy cũng đã bắt đầu được phân biệt: ví dụ như con Ơ-gờ-lê-na một loài đơn bào **mang doi (không rõ)**, đặc biệt lưu động, đã có những điểm sắc tố tiếp thu ánh sáng.

Tính truyền đi đôi với tính nhạy và liên quan khăng khít với tính co. Lúc một con đơn bào bị kích thích một chỗ ở mặt tế bào, toàn bộ con vật phản ứng, tức là kích thích đã được truyền đạt qua toàn bộ tế bào. Theo một số tác giả những sợi phân biệt ở những trich trùng nói trên cũng phát triển tính truyền cùng với tính co. <cuối trang 61>

Đến đây đã rõ rằng tổ chức gân thịt và thần kinh, thành hình với những động vật đa bào, không phải là cái gì hoàn toàn mới lạ. Nó đã có những hình thái tiền triệu trong những cơ cấu chuyên môn phản ứng bắt đầu hiện ra ở trình độ đơn bào. Mà tất nhiên, sự chuyên môn hoá này là do sự phát triển hoạt động phản ứng thực sự. Chính những cử động phản ứng thực sự là nguyên nhân tăng cường và phân biệt cơ năng phản ứng về mọi mặt. Một trường hợp điển hình là trường hợp con stanh-to, một loài trich trùng thường bám vào vật trong nước. Lúc bị đụng chạm thì nó có những cử động ngả nghiêng. Nếu cứ bị kích thích mãi thì nó co mình lại và cuối cùng rút đi và đến bám vào một nơi khác. Nhưng nếu ở đấy nó lại bị kích thích thì nó rút đi ngay. Tức là năng lực phản ứng, trong ấy rõ nhất là tính nhạy và tính co, đã được tăng cường, do cử động được thực hiện một lần trước. Đây mới là một hiện tượng nhất thời. Nhưng cũng dễ hiểu rằng trong những trường hợp mà do điều kiện khách quan một tế bào được kích thích và phản ứng luôn luôn, cơ năng phản ứng được tăng cường đến chỗ phát sinh những cơ cấu phân biệt trong tế bào.

b) Biện chứng pháp cơ bản của cơ năng phản ứng

Tất nhiên quan hệ giữa hoạt động phản ứng và cơ cấu chuyên môn không phải chỉ là quan hệ nhân quả máy móc: sự phân biệt cơ cấu trong tế bào là do một quá trình tiến triển biện chứng xuất phát từ mâu thuẫn nội bộ trong chất sống.

Bản tính của sự sống là được xây dựng trên mâu thuẫn: mâu thuẫn giữa sự thay đổi và sự duy trì. Như Ăngghen nói trong cuốn *Chống Đuhring*: “sự sống, phương thức tồn tại của chất pơ-rô-it, trước hết là ở chỗ mà nó là nó và đồng thời lại là cái khác”. Vì cơ thể pơ-rô-tít chỉ có thể tồn tại nhờ sự trao đổi hoá chất với bên ngoài: cơ thể hấp thụ và đồng hoá những chất thích hợp chung quanh, đồng thời những phần đã già thì bị phân giải và thải trừ. Cuộc chuyển hoá liên tiếp đó là điều kiện sinh sống căn bản của chất pơ-rô-tít, và lúc mà nó ngừng lại cũng là lúc mà cơ thể pơ-rô-tít bị <cuối trang 62> phân giải, tức là chết. Nghĩa là bản tính của chất sống là được luôn luôn đổi mới: nó là nó trong lúc nó lại không phải là nó, mà nó chỉ có thể là nó bằng cách nó không phải là nó, nhưng cái chất mới luôn luôn được xây dựng lại trong quan hệ trao đổi với chất chung quanh. Đó là *mâu thuẫn căn bản trong nội bộ sự sống*, chính mâu thuẫn ấy là căn nguyên của sự tiến hoá trong thế giới sinh vật. Vì sự đổi mới liên tiếp của chất sống không thể nào đóng khung một cách tuyệt đối trong những cơ cấu di truyền sẵn có. Những cơ cấu này đến một lúc nào đấy cũng phải thay đổi, do điều kiện trao đổi hoá chất, tức là do quan hệ sinh hoạt giữa cơ thể và hoàn cảnh. Nghĩa là theo điều kiện khách quan và tác dụng lẫn nhau giữa cơ thể và hoàn cảnh, quá trình đổi mới chất sống phát triển mâu thuẫn trong nội bộ sự sống và gây ra những giống loài mới, với những hình thái sinh sống càng ngày càng tiến hoá và đánh dấu những bước vọt trong lịch sử sinh vật.

Xét tới cùng thì chính cơ năng phản ứng của tế bào nguyên thủy đã là một bước đầu trong sự phát triển mâu thuẫn đó. Như Ăngghen lại nói trong đoạn đã nhắc ở trên, “Từ sự trao đổi hoá chất trong quá trình tiêu hoá và thải trừ, tức là cơ năng căn bản của chất pơ-rô-tít, từ tính mềm dẻo đặc biệt của chất ấy, xuất phát những nhân tố đơn giản khác của sự sống: tính nhạy, đã được bao hàm trong sự tác động lẫn nhau giữa chất pơ-rô-tít và thức ăn của nó, tính co, đã xuất hiện với một trình độ rất thấp trong sự hấp thụ thức ăn”. Nghĩa là ngay trong quá trình chuyển hoá, mâu thuẫn căn bản giữa sự thay đổi và sự duy trì không phải là hoàn toàn đóng khung trong sự *đổi mới hoá chất*. Vì chính sự đổi mới hoá chất trong quá trình chuyển hoá đã bao hàm một phần nào sự *thay đổi hình thái* trong hoạt động phản ứng: chính thức ăn là kích thích nguyên thủy, gây phản ứng hấp thụ nó trong tế bào.

Trong điều kiện sinh sống tự nhiên, con vật đơn bào lại bị tác động do nhiều nhân tố: cơ, lý, hoá. Ví dụ như sự đụng chạm, một tia sáng hay một giọt a-xít lay chuyển một phần nào sự bố trí phân tử và nguyên tử trong chất tế bào. Theo quy luật của hợp chất pơ-rô-tít, kiến trúc sống lại tự xây dựng lại, thông qua một tràng biến chuyển sinh lý hoá. Quá <cuối trang 63> trình lay chuyển và xây dựng lại hợp chất pơ-rô-tít bao hàm những hiện tượng chuyển hoá đặc biệt, do đấy trạng thái căng và đặc tăng lên dũi xuống, chất tế bào co vào dẫn ra. Đây mâu thuẫn nội bộ trong sự sống giữa sự thay đổi và sự duy trì đã tiến rõ rệt từ trình độ đổi mới hoá chất lên trình độ thay đổi hình thái, trong sự thay đổi hình thái này cơ cấu di truyền của tế bào được bảo đảm và cuối cùng thì con vật lại trở lại hình thái cũ.

Nhưng vì hiện tượng thay đổi hình thái trong hoạt động phản ứng xuất phát từ cơ năng căn bản của hợp chất pơ-rô-tít, luôn luôn tự xây dựng lại trong quá trình chuyển hóa và do đấy duy trì cơ cấu trong những tình thế khác nhau, sự thay đổi cũng không thể nào hoàn toàn đóng khung trong phạm vi hình thái tế bào, nghĩa là cơ cấu di truyền của tế bào nguyên thủy cũng không thể nào được bảo đảm một cách tuyệt đối. Vì nếu do điều kiện khách quan quá trình lay chuyển và xây dựng lại chất tế bào trong hoạt động phản ứng được lặp đi lặp lại nhiều lần, thì dần dần sự chuyển hoá làm cơ sở cho năng lực phản ứng cũng được thực hiện một cách dễ

dàng hơn, rồi đến một lúc nào đấy quá trình biến lượng trở thành biến chất, mâu thuẫn giữa hoạt động phản ứng và cơ cấu chưa phân biệt của tế bào nguyên thủy được thống nhất bằng sự thắng lợi của cái mới thế vào cái cũ, phân biệt những cơ cấu tế bào chuyên môn phản ứng.

Cụ thể thì trường hợp con stanh-to kể trên chứng minh rằng một phản ứng mới được thực hiện một lần cũng đã có khả năng làm cho con vật đơn bào lần sau tiếp thu kích thích và đáp lại một cách dễ dàng hơn. Đây là hiện tượng biến lượng, đẩy mạnh nhịp điệu phản ứng. Với trường hợp con Ơ-gờ-lê-na mang điểm sắc tố, và trường hợp những loài trích trùng có sợi phát triển tính co và tính truyền, thì lại thấy rằng quá trình biến lượng đến một lúc nào đấy trở thành biến chất. Mâu thuẫn nội bộ trong chất tế bào giữa đường lối chuyển hoá đặc biệt trong hoạt động phản ứng và cơ cấu chưa phân biệt của tế bào nguyên thủy đã bắt đầu gây ra những cơ cấu mới, trong ấy quy luật chuyển hoá đã bắt đầu được uốn nắn theo một hướng thích hợp với hoạt động phản ứng. <cuối trang 64>

c) Quá trình tổ chức cơ năng phản ứng trong những động vật đa bào đầu tiên.

Tuy nhiên quá trình chuyên môn hoá chưa thể hoàn thành trong phạm vi đơn điệu của đời sống đơn bào. Nhưng với những tập đoàn tế bào nguồn gốc của những vật đa bào, đã xuất hiện điều kiện phát triển cơ cấu phân biệt.

Quan hệ tác động lẫn nhau giữa những tế bào cá thể và phương thức sinh hoạt chung của tập đoàn gây ra những hình thái cử động tập thể, chính những hình thái này quy định chiều hướng phát sinh những tổ chức chuyên môn của cơ năng phản ứng: gân thịt và thần kinh. So sánh hai ngành động vật đa bào thấp nhất, tức là bọt biển và xoang tràng, thì thấy rằng quá trình phân biệt đây là do sự phát triển mâu thuẫn trong hình thái tự phát của hoạt động phản ứng trong những tập đoàn tế bào tổ tiên.

Vì sao ở ngành bọt biển hoạt động phản ứng ít được phát triển, những tế bào cơ năng gân thịt đã xuất hiện nhưng chưa được phân biệt hẳn hoi, đã có hiện tượng truyền đạt theo kiểu thần kinh nhưng chưa có tế bào thần kinh, mà phải lên đến trình độ xoang tràng mới thấy cơ năng phản ứng phát triển, những tổ chức gân thịt và thần kinh thành hình?

Rõ ràng rằng sự khác nhau đây liên quan chặt chẽ với cách tiếp thu thức ăn. Xét hình thái chung thì con xoang tràng cũng như con bọt biển căn bản là một cái túi tiêu hoá, mở miệng ở trên. Nhưng con bọt biển lại có lỗ nhỏ khắp chung quanh thân thể, qua đấy nước bể luôn luôn chuyển vào, rồi chảy ra qua lỗ miệng. Trong lúc xuyên qua con vật, những chất hữu cơ vẫn trong nước bị tiêu hoá. Tức là con bọt biển được một nguồn tiếp tế liên tục và đều đặn, vậy trừ những trường hợp rất đặc biệt, ví dụ như lúc bị một vật cứng đập mạnh vào mình, thì cũng không có lý do cử động.

Trái lại con xoang tràng không có lỗ chung quanh thân thể, vậy chỉ có thể tiếp thu thức ăn bằng lỗ miệng, rồi sau một thời gian tiêu hoá thì cũng qua đấy mà phun phế vật. Nguồn tiếp tế đây là gián đoạn và không đều. Con vật không thể sinh sống với những chất hữu cơ thường vẫn trong nước, vì không được một luồng nước luôn luôn đổi mới xuyên qua như trong <cuối trang 65> trường hợp con bọt biển, vậy cần hấp thụ những môi tương đối lớn hơn, do đấy nhiều khi không có ăn. Trong lúc thiếu thốn, cơ thể phấn khích, một kích thích nhẹ cũng đủ gây phản ứng, thậm chí con vật tự động đổi chỗ, hoặc xoay theo một hướng mới hoặc di chuyển.

Do sự khác nhau giữa hai tổ chức vừa trình bày, chúng ta có thể đoán quá trình tiến hoá đã phát sinh hai tổ chức đó. Vì tất nhiên cách tiếp thu thức ăn không phải là đến lúc hai ngành đã thành hình rồi mới có: nó bắt nguồn từ cách bố trí tế bào trong tập đoàn tổ tiên. Và chúng ta có

thể hình dung quá trình tiến hoá tương tự như sau đây.

Trong một khối tế bào do điều kiện sinh lý hoá đặc biệt sống dính với nhau, những tế bào ở giữa ít khả năng tiếp thu thức ăn, nên bị tiêu dần. Do đấy một số tế bào mặt ngoài chuyển vào và ghép vào mặt trong: khối tế bào được sắp xếp thành một vật tập đoàn hình túi, có hai lớp da, bên ngoài và bên trong, khu hổng ở giữa và lỗ miệng ở trên.

Do tính co là một năng lực cơ bản của chất sống, mỗi tế bào cá thể có khả năng co vào lúc bị kích thích, và những cử động co đơn thuần đó tổng hợp lại có thể làm cho toàn thể tập đoàn tế bào co mình và đổi chỗ. Nhưng đây lại xuất hiện hai đường phát triển khác nhau.

Một là những tế bào không hoàn toàn ăn khít với nhau, vậy để nhiều kẽ hở mặt da, qua đấy nước bề chuyển vào rồi chảy ra qua lỗ miệng, tức là bảo đảm một nguồn tiếp tế liên tục. Cơ thể luôn luôn có đủ ăn, vậy ít có lý do phát triển cử động, con vật dần dần bám vào một chỗ ở đáy nước. Đó là đường lối phát sinh ngành bọt biển. Một bằng chứng rằng trong ngành bọt biển, năng lực đổi chỗ không được phát triển, chứ không phải là căn bản không có, là những con bọt biển còn trẻ nhiều khi còn giữ khả năng bò trên đáy nước, và đến lúc lớn lên mới bám hẳn vào một chỗ. Và lại có trường hợp mà con vật đã lớn cũng co toàn bộ cơ thể, như lúc bị rút ra khỏi nước.

Theo một đường phát triển khác, thì tập đoàn tế bào hình túi nói trên lại được xây dựng một cách liên tục, không để [<cuối trang 66>](#) kẽ hở ở mặt da, lỗ miệng là lối ra vào độc nhất, như vậy không thể có một luồng nước xuyên qua luôn luôn như trong trường hợp tập đoàn tổ tiên ngành bọt biển. Do đấy những chất hữu cơ thường vẫn trong nước không đủ để nuôi con vật, và cần phải có những mối tương đối lớn chuyển vào qua lỗ miệng. Tức là trong điều kiện tự nhiên, con vật không được tiếp tế một cách đều đặn. Những lúc thiếu ăn, chất tế bào phấn khích, tính phản ứng chung của tập đoàn được tăng cường, do đấy con vật phát triển những cử động “quần quại” và đổi chỗ. Chính sự đổi chỗ này lại tăng cơ hội gặp thức ăn. Đó là đường lối xây dựng ngành xoang tràng. Một bằng chứng rằng sự phát triển cơ năng phản ứng ở ngành xoang tràng bắt nguồn từ điều kiện sinh sống thất thường, là con vật cử động nhiều trong khi đói, dù không có kích thích bên ngoài, nhưng nếu được ăn rồi thì lại phản ứng rất ít.

Hoạt động của con xoang tràng đã thực hiện một mức thích nghi nhất định. Vì, như mới nhắc ở trên, con vật di động trong lúc thiếu ăn thì lại được nhiều khả năng gặp mồi hơn. Tất nhiên quan hệ thích nghi đây không phải là do một “mục đích” nào đề ra: nó được xây dựng hoàn toàn trên hình thái cử động tự phát trong tập đoàn tế bào tổ tiên. Hoạt động di chuyển của con xoang tràng bò trên đáy nước chỉ là một hình thái tổng kết những cử động “quần quại” của tập đoàn tế bào tổ tiên, chính những cử động “quần quại” này cũng chỉ là tổng hợp những cử động co vào dần ra đơn thuần của những tế bào cá thể phấn khích trong khi thiếu ăn, làm cho toàn thể tập đoàn đổi chỗ. Vậy không thể nói rằng con vật tập đoàn tổ tiên đã “đi tìm” thức ăn: thức ăn không phải là một “mục đích” gây cử động đổi chỗ, nhưng chính cử động đổi chỗ xuất phát một cách tất nhiên từ trạng thái phấn khích của những tế bào thiếu ăn, trong lúc đổi chỗ đó toàn thể tập đoàn lại gặp được nhiều thức ăn hơn. Mà tính chất thích nghi của tổ chức hoạt động thành hình ở ngành xoang tràng, với hai bộ phận chuyên môn, gân thịt và thần kinh, cũng không phải là do một “kế hoạch” huyền bí của một “thiên mệnh” nào từ trên đặt xuống: nó bắt nguồn từ quan hệ hỗ tương tác dụng giữa cơ thể và hoàn cảnh ở tập đoàn tế bào tổ tiên. Hình thái cử động “quần quại” tự phát [<cuối trang 67>](#) ở con vật tập đoàn tất nhiên cũng đã có phần thích nghi mội mạc với hoàn cảnh, vì chính nó xuất phát từ quan hệ sinh hoạt của con vật với hoàn cảnh đó, và đến lúc những cử động “quần quại” đó được hệ thống thành tổ chức di

động, tổ chức này đánh dấu một bước ngoặt với một mức thích nghi nhất định trong lịch sử tiến hoá động vật.

Quá trình tổ chức và hệ thống hoá hình thái cử động tự phát là một quá trình biến chứng. Nó phát triển mâu thuẫn nội bộ trong con vật tập đoàn tổ tiên, và thống nhất mâu thuẫn đó ở một trình độ cao hơn, với sự phân biệt của tổ chức gân thịt và thần kinh. Mâu thuẫn đây là mâu thuẫn giữa hình thái đặc biệt của cuộc biến chuyển sinh lý hoá trong hoạt động phản ứng và cơ cấu chưa phân biệt của tế bào nguyên thuỷ. Ví dụ như trong lúc tế bào co và dãn ra, quá trình lay chuyển và xây dựng lại hợp chất pơ-rô-tít, do quan hệ hỗ tương tác dụng trong nội bộ chất sống, bắt buộc phải uốn theo đường sợi. Đường này gây mâu thuẫn với cơ cấu di truyền chưa phân biệt. Mâu thuẫn đó phát triển với những cử động của con vật tập đoàn, và đến một lúc nào đấy kết thúc bằng một cuộc biến chất phát sinh một loại tế bào mới, với cơ cấu hình sợi gân thịt.

Để hình dung quá trình chuyên môn hoá, chúng ta hãy đặt vấn đề ở trình độ bọt bể và xem xét điều kiện phát sinh những hiện tượng gân thịt và thần kinh phôi thai ở đấy. Tuy bọt bể không phải là tổ tiên của xoang tràng mà hai ngành cùng xuất phát từ tập đoàn tế bào nguyên thuỷ theo hai đường lối khác nhau, nhưng ngành bọt bể cũng định nghĩa một mức tiến hoá nhất định, và chúng ta có thể căn cứ vào đấy để tìm hiểu quá trình chuyên môn hoá đưa đến những tổ chức phân biệt ở ngành xoang tràng.

Như đã nói ở trên, con bọt bể tuy sống bám vào đáy nước, và ít phát triển hoạt động phản ứng, nhưng cũng có khả năng co miệng, và chung quanh lỗ miệng đã xuất hiện một lớp tế bào cơ năng gân thịt. Rõ ràng rằng sự phát triển cử động và hình thái chuyên môn hoá phôi thai đây liên quan khăng khít với vị trí của những tế bào ở bờ miệng, vì <cuối trang 68> ở đấy có chỗ co vào. Trái lại, chung quanh thân thể những tế bào nói chung thì ăn khít và giữ lẫn nhau, một mặt khác con vật lại được tiếp tế đều đặn, vậy cũng không phát triển cử động. Trừ những tế bào bọc những lỗ nhỏ, thì có chỗ co vào, vậy phát triển cử động bịt và mở những lỗ đó. Do đấy chung quanh mỗi lỗ những tế bào hợp lại thành hình vòng phát triển tính co. Rõ ràng rằng điều kiện vật chất đã quy định hình thái cử động tự phát trong con vật tập đoàn tổ tiên, như co miệng hay co lỗ nhỏ chung quanh thân thể. Trong hình thái đó, mâu thuẫn phát triển giữa đường lối xây dựng lại hợp chất pơ-rô-tít bị kích thích và cơ cấu chưa phân biệt của tế bào nguyên thuỷ. Mà vì trong hoạt động co vào dãn ra, quá trình chuyển hoá xây dựng lại hợp chất pơ-rô-tít phải theo đường sợi, đến một lúc nào đấy cũng xuất hiện những mầm mống cơ cấu hình sợi ở những chỗ mà cử động được phát triển, đặc biệt là ở bờ miệng.

Những tế bào ăn khít và giữ lẫn nhau ở mặt da thì không có điều kiện co trong trường hợp thường, nhưng cũng không phải là hoàn toàn không có phản ứng. Phản ứng đây bị kìm hãm, vậy không phát triển thành cử động nhưng vẫn được thực hiện với một hình thức hạn chế, tức là hình thức rung động trong một tràng biến chuyển sinh lý hoá, gây ra hiện tượng truyền đạt theo kiểu thần kinh. Ví dụ như nếu con bọt bể bị đập ở gần bờ miệng thì lỗ miệng co vào, tuy từ chỗ bị đập đến lớp tế bào cơ năng gân thịt ở bờ miệng không có dây truyền thần kinh. Đây những tế bào bị đập, tuy không có điều kiện cử động thực sự, nhưng cũng đã phản ứng bằng cách rung động, sự rung động này chuyển từ tế bào nọ sang tế bào kia cho đến bờ miệng, và ở đấy thì phản ứng thành cử động co.

Xem như thế thì hiện tượng truyền đạt, tức là nguồn gốc của cơ cấu thần kinh sau này, về căn bản không thuộc vào một loại khác những cử động phản ứng thực sự. Cơ năng thần kinh,

xuất hiện đây dưới một hình thức phôi thai, chỉ là hoạt động phản ứng bị kìm hãm và hạn chế thành một luồng rung động sinh lý hoá chuyển từ tế bào nọ sang tế bào kia. Đó là nguyên nhân thống nhất căn bản giữa hai tổ chức phân biệt sau này: gân thịt và thần kinh. <cuối trang 69>

Đến trình độ xoang tràng, hoạt động phản ứng phát triển và tiến lên hình thái “nuốt” và “di động”. Những cử động này cũng chỉ là hệ thống hoá hình thái tự phát ở tập đoàn tế bào tổ tiên. Con vật tập đoàn tổ tiên tất nhiên cũng đã có cử động co miệng lúc tiếp thu thức ăn, vì trong khi đói cơ năng phản ứng của các tế bào được phấn khích, vậy lúc một vật có thể tiêu hoá được chuyển đến bờ miệng, những hoá chất xuất phát từ vật đó và sự đụng chạm kích thích lớp tế bào ở bờ miệng, làm cho lỗ miệng co vào. Hình thái cử động tự phát đó, một khi được phát triển và hệ thống hoá, tiến hành cử động “nuốt” xuất hiện ở ngành xoang tràng, với những tua chung quanh miệng bám lấy mồi, thu vào lỗ miệng, rồi cái miệng co vào, đẩy thức ăn xuống bụng. Còn hình thái “di động” bằng cách bò hay phun nước, thì trên kia đã chứng minh rằng nó chỉ là một cách phát triển và hệ thống hoá hình thái co mình và di chuyển tự phát trong con vật tập đoàn tổ tiên của ngành.

Trong quá trình phát triển và hệ thống hoá hình thái cử động tự phát, mâu thuẫn nội bộ trong chất tế bào phát triển theo biện chứng pháp đã phác qua ở trên và gây ra những cơ cấu chuyên môn gân thịt và thần kinh. Những sợi gân thịt được phân biệt ở phần dưới tế bào da. Ở hai mặt da xuất hiện những tế bào thần kinh cảm giác, rồi ở dưới lại mọc những tế bào thần kinh vận động. Những dây thần kinh bao bọc con xoang tràng thành một mạng thần kinh trong ấy đặc điểm là luồng thần kinh chưa có hướng nhất định, tức là truyền đạt kích thích đi khắp cơ thể.

Rõ ràng rằng tổ chức thần kinh và tổ chức gân thịt thành hình cùng với nhau, như hai bộ phận khăng khít của tổ chức hoạt động nói chung. Tính nhạy và tính truyền phát triển đây song song với tính co, và trình độ tổ chức thần kinh cũng phản ánh đúng trình độ phản ứng nghĩa là chưa được tập trung. Luồng thần kinh chuyển một cách không phân biệt theo mọi hướng trong mạng thần kinh, vì hình thái cử động đây cũng chưa có hướng rõ rệt, mà căn bản chỉ là co miệng và co mình nói chung. Cũng như tổ chức gân thịt xuất phát từ những cử động phát triển trong tập đoàn tế bào tổ tiên, <cuối trang 70> gây mâu thuẫn với cơ cấu chưa phân biệt của tế bào nguyên thủy và đến một lúc nào đấy phát sinh những cơ cấu hình sợi đúng theo đường lối chuyển hoá của chất tế bào co vào dẫn ra, tổ chức thần kinh cũng là kết quả của những mâu thuẫn phát triển do những luồng rung động sinh lý hoá tự phát trong hoạt động phản ứng của con vật tập đoàn. Đến một lúc nào đấy, mâu thuẫn được thống nhất với sự xuất hiện của cơ cấu thần kinh xây dựng theo phương thức chuyển hoá của chất tế bào rung động. Mà vì những luồng rung động trong con vật tập đoàn tổ tiên chuyển đi khắp thân thể, không phân biệt chiều hướng, tổ chức thần kinh xuất hiện ở trình độ xoang tràng cũng chỉ có thể là một mạng dây truyền chưa có kiến trúc tập trung.

d) Biện chứng pháp chung của cuộc tiến hoá sinh vật và đặc tính của tổ chức thần kinh

Bây giờ đã rõ rằng tính chất biện chứng của quá trình tiến hoá giải thích một cách đầy đủ những đặc tính của tổ chức sinh vật. Từ đời thượng cổ, những nhà tư tưởng vẫn cảm phục trật tự của hệ thống sinh vật, đặc biệt là động vật, với những giống loài riêng biệt, có những tổ chức di truyền nhất định bảo đảm những quan hệ thích nghi phức tạp, từ thấp lên cao. Những hiện tượng đó, quan niệm trong ý thức hệ của giai cấp quý tộc đã đưa đến chủ nghĩa “mục đích” của Thượng đế tạo ra theo một kế hoạch tài tình với mục đích là thưởng ngoạn cái kết quả mỹ mãn

của thiên tài mình. Tư tưởng Thiên mệnh đây là một cách phản ánh và biện chính cho chế độ quân chủ độc đoán: Thượng đế sắp xếp các loài sinh vật cũng như nhà vua sắp xếp các đẳng cấp trong xã hội, và một khi quan hệ ngôi thứ đã được tuyệt đối hoá trong Thượng đế, uy quyền của nhà vua lại được biện chính, nghĩa là quan niệm như là một cách phản ánh quy luật trật tự của vũ trụ trong xã hội loài người.

Đến lúc phong trào nhân dân, thông qua sự lãnh đạo của giai cấp tư sản, đánh đổ chế độ quân chủ độc đoán, chủ nghĩa Thiên mệnh cũng không thể đứng vững được nữa. Nhưng chế [<cuối trang 71>](#) độ tư sản cũng lại là một chế độ bóc lột, và cách mạng tư tưởng trong phong trào tư sản không thể nào vượt qua những giới hạn lịch sử của thực tiễn xuất hiện đương thời. Vì thế mà đã xuất hiện hai lý thuyết có tính cách tiến bộ về vấn đề nguồn gốc các giống loài, nhưng đều bất lực trong nhiệm vụ giải thích cụ thể nguồn gốc đó, thuyết La-mác và thuyết Đác-uyn. Theo hai thuyết này, những giống loài không có tính chất bất di bất dịch, những cá thể trong mỗi loài không bắt buộc phải lặp lại hoàn toàn những cơ cấu di truyền của loài. Trái lại, những nhân tố di truyền mới có thể xuất hiện trong mọi cá thể, và dần dần xây dựng những tổ chức giống loài mới.

Nhưng những nhân tố di truyền mới ấy từ đâu mà ra? Theo La-mác thì đó là do ảnh hưởng của hoàn cảnh, hoàn cảnh mới gây ra những đòi hỏi mới và những thói quen mới, sinh hoạt của con vật thay đổi, những khí quan hoạt động nhiều thì phát triển, những khí quan không hoạt động thì tiêu dần đi. Tức là tổ chức di truyền được uốn dần theo một khuynh hướng nhất định: lợi ích của con vật xây dựng quan hệ thích nghi với hoàn cảnh. Theo Đác-uyn thì những nhân tố di truyền mới lại xuất hiện trong những cá thể một cách ngẫu phát không theo hướng nào nhất định. Nhưng toàn bộ cuộc tiến hoá thì có hướng, vì trong tự nhiên không có điều kiện nuôi dưỡng tất cả những sinh vật ra đời. Những vật này bắt buộc phải cạnh tranh để sống, tối đại đa số phải chết trước khi đẻ con, phần sót lại nói chung là phần có ưu điểm tức là có điều kiện thích nghi hơn. Đó là sự “lựa chọn tự nhiên” làm cho sự thay đổi tổ chức di truyền, tuy không có hướng gì nhất định trong mọi cá thể, nhưng dần dần cũng đưa đến những giống loài càng ngày càng thích nghi.

Hai thuyết này đều có phần chân lý, vì cũng nhau đả phá quan niệm giống loài bất di bất dịch. Quan niệm này hoàn toàn mâu thuẫn với thực tế khách quan của lịch sử sinh vật: nó phản ánh những điều kiện bóc lột của giai cấp quý tộc, cần phải phân biệt những đẳng cấp bất di bất dịch trong xã hội, và quan niệm những đẳng cấp đó như những giống loài hoàn toàn tách rời nhau. Chủ nghĩa tiến hoá của La-mác cũng như của Đác-uyn phản ánh phong trào nhân dân đánh [<cuối trang 72>](#) đổ những đẳng cấp bất di bất dịch của chế độ phong kiến, và đề cao quyền của mỗi công dân tham gia xây dựng tổ chức xuất hiện. Vì thế mà hai ông đã thấy được một phần nào quá trình biện chứng xây dựng các loài sinh vật, và đã quả quyết rằng trong tự nhiên có sự biến chuyển từ loài nọ sang loài kia. Nhưng trong giới hạn hẹp hòi của ý thức hệ tư sản, cuộc đấu tranh chống những đẳng cấp phong kiến chỉ được quan niệm trên cơ sở quyền lợi cá nhân, vậy La-mác cũng như Đác-uyn, lúc đả phá chủ nghĩa giống loài bất di bất dịch, cũng chỉ thấy vai trò cá thể và chỉ quan niệm cuộc tiến hoá của các giống loài trong phạm vi chuyển biến cá thể. Do đấy hai ông đều thất bại trong nhiệm vụ giải thích cụ thể tính chất tập thể tương đối riêng biệt của những loài sinh vật mỗi loài có một tổ chức di truyền tương đối thống nhất.

La-mác, đứng trên lập trường tiểu tư sản thủ công, đề cao hoạt động cá thể xây dựng dần

dẫn những khí quan thích hợp, nhưng không giải thích được vì sao và trong trường hợp nào sự thay đổi trong một con vật lại được truyền cho con cháu, vì sao hoạt động cá thể lại đưa đến những giống loài tương đối riêng biệt. Đắc-uyn, đứng trên lập trường tư bản cạnh tranh, đề cao cuộc đấu tranh để sống giữa các cá thể, theo luận điệu tư bản nói rằng đó là cách tốt nhất để lựa chọn những kẻ có ưu điểm. Nhưng thực ra thì nếu quan niệm sự cạnh tranh như Đắc-uyn, tức là cạnh tranh giữa các cá thể, thì sự thắng bại không nhất thiết là do ưu điểm hay khuyết điểm, mà có thể xuất phát từ điều kiện ngoại lai, làm cho con vật có ưu điểm thì chết, mà con vật có khuyết điểm thì lại còn lại. Mà cũng vì lập trường tư bản đề cao quyền lợi cá nhân, nhưng đồng thời lại đánh giá đồng loạt và thực tế là khinh miệt hết cả mọi người, ai sống thì sống ai chết thì chết, Đắc-uyn cũng quan niệm những chuyển biến di truyền trong các cá thể sinh vật một cách hoàn toàn bàng quan, nói rằng những nhân tố di truyền mới, xuất hiện trong mỗi cá thể, không theo hướng nào nhất định. Nhưng nếu thế thì không thể hiểu vì sao cuộc tiến hoá lại phát sinh những tổ chức sinh lý hoá cực kỳ phức tạp và đồng thời có hệ thống chặt chẽ, ví dụ như những giác quan hay hệ thần kinh. Những khí quan này tổng hợp rất nhiều yếu tố khác <cuối trang 73> nhau, và không ai có thể quan niệm rằng sự tổng hợp đó lại có thể thực hiện bằng một tràng biến chuyển ngẫu nhiên, dù có được lựa chọn trong cuộc đấu tranh để sống. Vì cuộc đấu tranh này lựa chọn những cơ thể đã ra đời, nhưng không giải thích vì sao đã xuất hiện được những cơ thể tổ chức một cách khéo léo như thế. Chính Đắc-uyn cũng đã thú rằng: “Lúc tôi nghĩ đến tổ chức con mắt, thì tôi lên cơn sốt”.

Chỉ có nhờ ánh sáng của chủ nghĩa Mác-Lê, trên lập trường tư tưởng của giai cấp công nhân, mới có thể giải quyết đúng đắn vấn đề nguồn gốc các loài sinh vật Mít-xu-rin và Lư-xen-cô, áp dụng biện chứng pháp duy vật vào sinh vật học, đã chứng minh rằng cuộc tiến hoá sinh vật không phải là do những biến chuyển di truyền xuất hiện một cách ngẫu phát trong các cá thể, mà cũng không phải là do sự tích lũy đơn thuần những thói quen trong hoạt động của con vật. Thực ra thì nó xuất phát từ quan hệ hỗ tương tác dụng giữa cơ thể và hoàn cảnh *phần nào những quan hệ đó thay đổi quá trình trao đổi hoá chất*. Đây sinh vật học tiền tiến của Liên-xô đã vượt hẳn những giới hạn hẹp hòi của chủ nghĩa cá thể mà La-mác cũng như Đắc-uyn, bị kìm hãm trong ý thức hệ tư sản, không thể nào thoát khỏi. Cá thể và giống loài được liên hệ một cách đúng đắn vì quan hệ giữa cơ thể và hoàn cảnh là quan hệ cá thể, mà quá trình trao đổi hoá chất lại theo quy luật giống loài. Sự thay đổi quá trình trao đổi hoá chất xuất phát từ quan hệ cá thể với hoàn cảnh và đưa đến những quy luật trao đổi hoá chất mới, tức là những loài sinh vật mới.

Quá trình xây dựng tổ chức thần kinh biện chính thuyết Mít-xu-rin Lư-xen-cô một cách đặc biệt rõ ràng. Vì tổ chức thần kinh không đóng khung như những khí quan khác, trong một khía cạnh hạn chế và cục bộ của quan hệ giữa cơ thể và hoàn cảnh. Trái lại, nó bao hàm toàn bộ hoạt động của con vật đáp lại hoàn cảnh và bảo đảm sự thống nhất của cơ thể và thích nghi với hoàn cảnh trong hoạt động đó. Tính chất toàn bộ của quan hệ thích nghi đây không thể nào dung túng được thuyết chuyển biến ngẫu phát của Đắc-uyn. Nó chỉ có thể được giải thích bằng những quan hệ thực sự <cuối trang 74> xuất phát trong quá trình sinh hoạt trước. Cụ thể thì mỗi trình độ tổ chức của hệ thần kinh phản ánh một cách rõ rệt đại thể quan hệ tự phát giữa cơ thể và hoàn cảnh trong giai đoạn trước của lịch sử tiến hoá động vật. Tức là đây chính hình thái tổ chức đã bộc lộ nguồn gốc.

Nhưng với những khái niệm trừu tượng của tư tưởng tư sản, không thể nào hiểu vì sao hình

thái hoạt động tự phát trong một số cá thể, do quan hệ hỗ tương tác dụng với hoàn cảnh, lại được hệ thống hoá thành tổ chức phản ứng di truyền trong những giống loài mới, tương đối vĩnh viễn và riêng biệt. Đành rằng khái niệm chuyển biến ngẫu phát của Đác-uyn và nhất là của những môn đồ của ông, không thể nào đứng vững được nữa, nhưng khái niệm thói quen đơn thuần của La-mác cũng không thoát khỏi phạm vi cá thể, không giải thích được tính chất thống nhất của mỗi giống loài. - Chỉ có biện chứng pháp duy vật mới có thể đi sâu vào cơ sở di truyền của cá thể và giải thích một cách đúng đắn quan hệ giữa cá thể và giống loài. Tất nhiên tổ chức sinh vật, và rõ nhất là tổ chức thần kinh ở mỗi giai đoạn xuất phát từ quan hệ sinh hoạt với hoàn cảnh phát triển ở giai đoạn trước. Nhưng hoạt động cá thể không phát sinh những cơ cấu di truyền thích hợp một cách đều đặn, vì như thế thì không xây dựng được những loài mới tương đối riêng biệt. Quá trình tiến hoá phải thông qua mâu thuẫn và thống nhất mâu thuẫn, quá trình biến lượng trở thành biến chất. Mâu thuẫn phát triển trong cơ sở chất tế bào, giữa đường lối chuyển hoá mới và cơ cấu cũ, và đến một lúc nào đấy phát sinh những cơ cấu mới, tức là những quy luật chuyển hoá mới. Quy luật chuyển hoá định nghĩa sự thống nhất của cơ thể sinh vật và quan hệ thích nghi với hoàn cảnh: đó là nội dung căn bản của tính chất thống nhất của giống loài.

TRẦN ĐỨC THẢO

sẽ đăng tiếp: Quá trình tập trung tổ chức thần kinh và phát triển vỏ óc

Ghi chú của Trần Hữu Dũng: Không thấy bài này có đăng tiếp ở bất cứ đâu

Tạp Chí Nghiên Cứu Văn Sử Địa
Số 1, 1954, Tr. 35-49

**LỰC LƯỢNG SẢN XUẤT VÀ QUAN HỆ SẢN XUẤT
TRONG CUỘC KHỦNG HOẢNG
CỦA XÃ HỘI PHONG KIẾN VIỆT NAM**

Những hiện tượng lịch sử xuất hiện trong thượng tầng kiến trúc dưới nhiều hình thái tư tưởng phức tạp: chính trị, pháp lý, tôn giáo, nghệ thuật, triết lý; nhưng tất cả những hình thái đó, xét tới cùng, là do phương thức sản xuất đời sống vật chất quy định. Vậy muốn hiểu rõ sự biến chuyển trong thượng tầng kiến trúc, trước hết phải nghiên cứu sự biến chuyển vật chất trong điều kiện kinh tế của sự sản xuất, những mâu thuẫn giữa lực lượng sản xuất và quan hệ sản xuất.

Nghiên cứu lịch sử Việt-nam, chúng ta thấy từ ba thế kỷ nay xã hội Việt-nam trải qua những cuộc đảo lộn sâu sắc, chế độ phong kiến suy đồi, nhà Nguyễn bán nước cho giặc xâm lăng, chính sách tàn ác của bọn thực dân và cuộc cách mạng vĩ đại phản đế phản phong của nhân dân Việt-nam dưới sự lãnh đạo của Hồ Chủ tịch, giai cấp và Đảng công nhân. Những hiện tượng này phát hiện dưới hình thức chính trị và văn hóa, nhưng nguyên nhân căn bản vẫn là cuộc đảo lộn vật chất trong đời sống kinh tế, sự đối kháng giữa những đòi hỏi phát triển của lực lượng

sản xuất và quan hệ sản xuất trong xã hội phong kiến và thực dân phong kiến. Tất nhiên phải căn cứ vào sự đối kháng đó, thì mới đánh giá đúng những sự biến chuyển trong thượng tầng kiến trúc. Thiếu phân tích những điều kiện kinh tế, thì dẫn đi vào phương diện duy tâm, hoặc nhận những giải pháp một chiều, làm lu mờ trách nhiệm của mọi vai trò trong lịch sử.

Một thí dụ điển hình của phương pháp sử học duy tâm là cuốn “Việt-nam sử lược” của Trần-Trọng-Kim. Theo tác giả này, sở dĩ nước ta đã mất là vì bọn sĩ phu, nắm quyền thống <cuối trang 35> trị, lại bất lực và suy đồi, không hiểu thời thế, cứ khư khư giữ lấy thói cũ mà không chịu đi học những điều hay của thiên hạ. Tức là nếu bọn vua quan ngày xưa có tài có đức, và chịu khó đi học văn hóa Âu tây thì không đến nỗi thất bại. Nhất là, theo ý kiến của tác giả, chính phủ Pháp cũng không có ý chí xâm lăng: sở dĩ họ can thiệp vào nước ta, là vì triều đình nhà Nguyễn đã cấm đạo và giết hại những người giáo sĩ! Cuốn sách của Trần-Trọng-Kim chứng minh rằng sử học duy tâm là một vũ khí tuyên truyền cho bọn thực dân phong kiến: nước ta mất không phải là vì đế quốc xâm lược nhưng vì những sai lầm của bọn sĩ phu, mà những sai lầm này cũng không phải là do bản chất của chế độ phong kiến, nhưng chỉ vì khuyết điểm cá nhân. Tức là bây giờ cứ giữ vua quan mà theo Pháp, thì rồi cũng khôi phục cơ đồ. Đây là kết luận của Trần-Trọng-Kim: “Mai sau này, biết đâu mà con cháu nhà Hồng Lạc ta lại không có ngày nhờ nước Pháp mà được vẻ vang với thiên hạ hay sao?”. Lý tưởng của tác giả đó đã được thực hiện với cái độc lập giả hiệu của bọn bù nhìn bán nước.

Tất nhiên bọn sĩ phu đã phạm phải sai lầm trầm trọng, nhưng những sai lầm ấy không phải chỉ là hiện tượng cá nhân: mà bắt nguồn trong tình trạng suy tàn của chế độ phong kiến. Chính cái chế độ ấy đã đưa dân tộc đến chỗ nô lệ vì một giai cấp thống trị đã thối nát đến thế, mà lại gặp quyết chí xâm lăng của thực dân Pháp thì tự nhiên là đầu hàng.

Nhưng đây cũng phải tránh những quan niệm một chiều. Có nhà sử học, lên án chế độ phong kiến, lại bao gồm toàn bộ xã hội Việt-nam dưới thời phong kiến, và kết luận rằng với một xã hội suy tàn như thế, thì sự thất bại là tất nhiên, không thể nào tránh khỏi. Những tác giả này đã hướng về một hình thái định mệnh chủ nghĩa, vì thiếu phân tích những điều kiện kinh tế thực tại, vậy chỉ thấy chế độ phong kiến thối nát, và bỏ qua những khả năng phát triển và đấu tranh của xã hội dưới chế độ ấy. Vì thực ra thì xã hội là xã hội của nhân dân, do nhân dân lao động tạo ra, vậy chúng ta không thể nào lẫn lộn chế độ phong kiến áp bức bóc lột và xã hội bị phong kiến áp bức bóc lột. Có thể là cuộc suy tàn của chế độ phong kiến <cuối trang 36> đi đôi với một cuộc khủng hoảng phát triển của xã hội Việt-nam. Những hiện tượng thối nát trên thượng tầng kiến trúc là do ở phong trào phản động cố gắng kìm hãm sự phát triển của lực lượng sản xuất, vậy cũng có thể chứng minh rằng những lực lượng này có khả năng phát triển dồi dào. Ví dụ như chế độ phong kiến Pháp thế kỷ thứ XIV đã đi vào con đường suy, tức là quan hệ bóc lột tô căn bản đã đối kháng với đòi hỏi phát triển của lực lượng sản xuất, xã hội Pháp trải qua một cuộc khủng hoảng trầm trọng, nhưng đến thế kỷ thứ XV, những lực lượng sản xuất lại được phát triển, tuy vẫn đóng khung trong phạm vi phong kiến. Vậy trong thời kỳ chế độ phong kiến Việt-nam suy tàn, chưa chắc gì xã hội Việt-nam đã có thể coi là suy tàn. Muốn nhận định rõ về vấn đề này, cần phải quan sát tình hình kinh tế, tương quan giữa lực lượng sản xuất và quan hệ sản xuất.

Hai thế kỷ XVIII và XIX là hai thế kỷ khủng hoảng, giai cấp phong kiến càng ngày càng suy yếu, nông dân luôn luôn nổi dậy. Mâu thuẫn sâu sắc đã xuất hiện trong phương thức sản xuất phong kiến: quan hệ sản xuất phong kiến, trước đây là hình thái phát triển của lực lượng sản xuất, đã trở thành những dây ràng buộc, cản trở những lực lượng ấy. Sự đối kháng này có thể đưa đến hai kết quả khác nhau. Một là những quan hệ phản động bóp nghẹt và đi đến chỗ thủ tiêu lực lượng sản xuất, phong trào quần chúng bị tê liệt, nhân dân không còn sức mà khởi nghĩa, xã hội đi vào con đường tan rã. Nhiều nước Ả-rập và Ấn-độ đã sa vào tình trạng này. Một trường hợp thứ hai là những lực lượng sản xuất tuy bị cản trở, nhưng vẫn tỏ năng lực phát triển, phong trào quần chúng lên cao, nhân dân lao động nổi dậy tìm đường giải phóng. Trong xã hội Việt-nam thế kỷ XVIII, XIX, không thể nói rằng những lực lượng sản xuất đã bị thủ tiêu, hay phong trào quần chúng đã bị tê liệt. Trái lại, nông dân luôn luôn khởi nghĩa, và những cuộc khởi nghĩa đó thể hiện những khả năng phát triển của xã hội Việt-nam trong lúc chế độ phong kiến suy tàn. Mà sở dĩ <cuối trang 37> giai cấp phong kiến càng ngày càng thối nát, cũng là vì lực lượng của nhân dân đang lên.

Tuy nhiên nước ta ngày ấy chưa có yếu tố tư bản chủ nghĩa. Mà đây lại có cái lập luận rằng vì chưa có giai cấp tư bản dân tộc lãnh đạo, cách mạng nông dân Việt-nam cứ phải đi đường vòng trong phạm vi phong kiến. Tức là một triều xuống thì một triều khác lên, nhưng chế độ vẫn là chế độ phong kiến. Vậy trước sự xâm lược của bọn tư bản thực dân, nước ta không thể nào chống nổi. Vì theo quy luật lịch sử chế độ phong kiến phải nhường chỗ cho chế độ tư bản, mà trong nước lại không có điều kiện để làm một cuộc cách mạng tư bản, vậy mất nước là lẽ dĩ nhiên – Nhưng đây mới là suy luận một cách chung chung. Phân tích cụ thể thì thấy rằng tình hình nước ta lúc bấy giờ không đến nỗi bi quan như thế. Tuy chưa có yếu tố tư bản chủ nghĩa, xã hội Việt-nam vẫn có khả năng phát triển, tức là cải lương một phần nào phương thức sản xuất phong kiến. Những khả năng ấy kết hợp với điều kiện thực tại của thị trường thế giới, có thể mở đường giải phóng.

Phương thức sản xuất phong kiến nói chung bao gồm bốn bộ phận: kinh tế địa chủ bóc lột tô, kinh tế nông dân tư hữu, thủ công thương nghiệp tư nhân và thủ công thương nghiệp nhà nước phong kiến. Bộ phận địa chủ là chủ yếu. Bộ phận nông dân tư hữu là cơ sở của thị trường hàng hóa. Tuy nhiên sản xuất nông nghiệp tiểu quy mô căn bản là tự túc tự cấp, nhưng nông phẩm của nông dân tư hữu một phần nào cũng được mang ra thị trường, đổi lấy sản phẩm thủ công. Tức là kinh tế nông dân tư hữu là nguồn phát triển của thủ công thương nghiệp tư nhân. Giai cấp địa chủ phá hoại nông nghiệp tư hữu, đồng thời củng cố tổ chức tự túc tự cấp trong phạm vi đồn điền hoặc thôn xã, vậy quan hệ bóc lột tô nói chung là mâu thuẫn với quan hệ trao đổi hàng hóa. Kinh tế hàng hóa trong phạm vi phong kiến chưa phải là kinh tế tư bản chủ nghĩa: nó chỉ được xây dựng trên cơ sở sản xuất tiểu quy mô của người lao động tư hữu và bị ràng buộc <cuối trang 38> trong hạn giới hẹp hòi của những phường chuyên môn và tập quán địa phương chủ nghĩa. Những phường chuyên môn cũng phải tính là tổ chức phong kiến, mà cách mạng tư bản sẽ phá bỏ. Phải có những điều kiện đặc biệt trong nước và ngoài nước thì kinh tế hàng hóa đơn giản của xã hội phong kiến mới biến chất và chuyển sang chủ nghĩa tư bản. Nhưng trước thời đại tư bản chủ nghĩa, quan hệ hàng hóa đơn giản đã là hình thái phát triển

của lực lượng sản xuất nông nghiệp tiểu quy mô và thủ công nghiệp. Đó là đường lối tiến bộ của xã hội phong kiến, làm yếu thế một phần nào bộ phận kinh tế địa chủ và uy quyền của giai cấp phong kiến. Tuy nhiên quan hệ bóc lột tô vẫn là chủ yếu. Mà vì chế độ phong kiến bảo đảm vai trò chính cho bộ phận kinh tế địa chủ, chúng ta cũng có thể nói rằng, sau thời kỳ phát đạt của kinh tế thái ấp, quan hệ sản xuất của xã hội phong kiến nói chung cản trở sự phát triển của lực lượng sản xuất. Nhưng trong toàn bộ quan hệ ấy cũng có một bộ phận tương đối tiến bộ, tức là bộ phận trao đổi hàng hóa. Nhưng bộ phận này lại bị ràng buộc vào những tập quán chuyên môn địa phương chủ nghĩa và phụ thuộc vào bộ phận bóc lột tô. Và trước khi những điều kiện đặc biệt làm cho kinh tế hàng hóa đơn giản chuyển hướng và xây dựng những yếu tố tư bản chủ nghĩa, xã hội phong kiến nói chung không thoát khỏi cái ách thống trị của bộ phận kinh tế địa chủ bóc lột tô.

Trong thời kỳ suy đồi của chế độ phong kiến, tức là sau thời thịnh hành của tổ chức thái ấp, mâu thuẫn giữa kinh tế hàng hóa và kinh tế địa chủ càng ngày càng sâu sắc, phản ánh mâu thuẫn căn bản giữa những đòi hỏi phát triển của lực lượng sản xuất nông nghiệp tiểu quy mô và thủ công nghiệp và quan hệ bóc lột tô. Một mặt thì lực lượng sản xuất nông nghiệp phát triển, củng cố bộ phận kinh tế nông dân tư hữu, nâng cao nhu cầu thị trường, thúc đẩy công thương nghiệp tư nhân, gây mầm phát triển ngoại thương. Một mặt khác thì địa chủ bóc lột tô tức, chiếm đoạt ruộng đất của nông dân, nhà nước phong kiến trưng dụng thợ thủ công, hạn chế ngoại thương. Đến một giai đoạn nào đấy, địa chủ tập trung ruộng đất, nhưng lại không có [<cuối trang 39>](#) khả năng phát triển sản xuất, nông dân tư hữu bị phá sản, nông nghiệp bị kìm hãm, nhu cầu thị trường càng ngày càng rút hẹp, thủ công thương nghiệp tư nhân mất cơ sở kinh tế, đồng thời bị tổ chức thủ công nghệ quan liêu lũng đoạn, ngoại thương bị cấm chế, kinh tế hàng hóa bế tắc.

Đó là hoàn cảnh khủng hoảng điển hình trong xã hội phong kiến suy đồi. Hoàn cảnh ấy thực hiện trong lịch sử ta vào cuối nhà Trần, cuối thời Lê sơ, thời Lê mạt và dưới triều nhà Nguyễn. Gặp những giai đoạn này, sử cũ nêu những hiện tượng tàn nát theo quan điểm phong kiến: triều đình thối nát, dân đói rách lưu vong, “giặc cướp” nổi lên khắp nơi. Nhưng đây chỉ là mô tả sự việc một cách hời hợt. Những thời ấy là thời suy tàn của chế độ phong kiến, nhưng cũng là thời đấu tranh kịch liệt của nhân dân, thời phôi thai của xã hội. Những cuộc nông dân khởi nghĩa, mà sử cũ chép là “giặc cướp”, chứng minh rằng những lực lượng sản xuất bị kìm hãm nhưng chưa bị thủ tiêu, xã hội Việt-nam còn khả năng phát triển. Những đám đông nông dân lưu vong là những sức lao động không được sử dụng và đòi hỏi một sự thay đổi trong xã hội.

Tất nhiên nước ta ngày ấy chưa có điều kiện làm một cuộc cách mạng tư bản chủ nghĩa, nhưng không phải vì thế mà hoàn toàn không có giải pháp. Những lực lượng sản xuất cần được giải phóng đây chưa phải là lực lượng tư bản chủ nghĩa, nhưng mới là lực lượng nông nghiệp tiểu quy mô và thủ công nghiệp. Vậy vấn đề chưa phải là đánh đổ chế độ phong kiến nhưng mới là khôi phục bộ phận kinh tế nông nghiệp tư hữu, và mở đường cho kinh tế hàng hóa đơn giản. Thực tế trong lịch sử Việt-nam, những triều mới lên sau một cuộc khủng hoảng của xã hội phong kiến, cũng có giải quyết một phần nào vấn đề ruộng đất cho nông dân và phát triển thủ công thương nghiệp.

Ví dụ như Lê-Lợi, sau khi giải phóng tổ quốc, đã tịch thu ruộng đất mà bọn việt gian đi làm quan cho nhà Minh, hoặc bọn cường hào gian ác nhờ thời thế rối loạn đã chiếm đoạt. Những <cuối trang 40> ruộng này, cùng với những ruộng địa chủ bỏ hoang, được sung làm của công, một phần thì phong cho bọn công thần và quan liêu, nhưng một phần cũng mang ra quân cấp cho quân lính và nông dân. Trên cơ sở nông nghiệp tư hữu được khôi phục, công thương nghiệp cũng được phát triển. Xã hội Việt-nam lại được một thời tương đối thịnh.

Tuy nhiên, mâu thuẫn căn bản giữa những đòi hỏi phát triển của lực lượng sản xuất và quan hệ sản xuất vẫn duy trì và càng ngày càng đảo lộn xã hội phong kiến. Họ Trịnh lên nghiệp chưa phát triển công thương nghiệp và mở rộng ngoại thương. Nhưng địa chủ vẫn tập trung ruộng đất bằng những cuộc xâm lăng. Nhưng phương pháp vô lý này lại càng đào sâu mâu thuẫn trong xã hội và đưa đến cuộc khởi nghĩa vĩ đại của nông dân dưới sự lãnh đạo của anh em Tây-sơn.

Phong trào Tây-sơn lúc đầu là một phong trào đánh đổ bọn cường hào ác bá ở các thôn ấp, lấy của của chúng để chia cho dân nghèo. Sau này Nguyễn-Huệ lên cầm quyền cũng thi hành một chính sách “Khuyến nông” có lợi cho nhân dân. Những ruộng của bọn việt gian phản động theo nhà Thanh và chống triều mới và những ruộng công tư bỏ hoang được mang ra chia cho nông dân lưu ly. Trên cơ sở nông nghiệp được phục hồi, công thương nghiệp phát triển và đòi hỏi mở rộng ngoại thương: Nguyễn-Huệ cho người sang điều đình với triều Thanh để mở chợ ở Cao-bằng và Lạng-sơn và lập nhà hàng ở Quảng-tây.

Tất nhiên đây chỉ là những việc cải lương, chưa thực hiện một sự thay đổi căn bản trong chế độ phong kiến. Nhưng không phải vì thế mà có thể phủ nhận hoàn toàn bước tiến của xã hội Việt-nam thời Tây-sơn. Kết hợp với sự phát triển của thị trường thế giới vào thế kỷ XIX, bước tiến đó cũng có thể gây điều kiện để thoát khỏi chế độ phong kiến. Kinh tế hàng hóa đơn giản, phát triển trên cơ sở nông nghiệp tiểu quy mô trong một nước phong <cuối trang 41> kiến, không ra ngoài tổ chức hẹp hòi của các phường chuyên môn địa phương chủ nghĩa. Nhưng kết hợp với những nhu cầu lớn lao của thị trường quốc tế, nó đưa đến tổ chức sản xuất đại quy mô với những chủ tư bản tập trung tư liệu sản xuất và thuê nhân công “tự do”. Tất nhiên những nhu cầu của thị trường quốc tế cũng cần gặp một nền thủ công và thương nghiệp đơn giản đã được phát triển trong phạm vi phong kiến, mới có thể gây những yếu tố tư bản chủ nghĩa. Phải kết hợp điều kiện trong nước và ngoài nước mới vượt qua được những hạn giới hẹp hòi của phương thức sản xuất phong kiến. Ví dụ như nước Anh thế kỷ XV, đã có một nền kinh tế hàng hóa đơn giản quan trọng, phát triển trên cơ sở nông nghiệp tư hữu phần thịnh. Kết hợp với những đòi hỏi dồi dào của thị trường lục địa Âu châu và sự mở mang của thị trường thế giới, đầu thế kỷ XVI, kinh tế hàng hóa đơn giản ấy đã biến chất và phát sinh những công trường thủ công tư bản chủ nghĩa, trong đó tư liệu sản xuất đều là của chủ tư bản và công nhân hai bàn tay trắng chỉ là người bán sức lao động.

Ở bên ta, thương mại với Âu tây đã bắt đầu mở mang vào thế kỷ XVII, nhưng bấy giờ nhu cầu quốc tế còn thấp kém, vậy ảnh hưởng cũng chỉ là gây một số mại bản ở một vài phố chợ như

Hội-an hay Phố-hiến. Một vài công trường thủ công được sáng lập nhưng lại bị hãm trong tổ chức quan liêu của nhà nước phong kiến. Nhưng đến thế kỷ XIX, thị trường thế giới phát triển mạnh mẽ. Không thể nghi ngờ rằng nước ta, nếu có một bộ phận kinh tế hàng hóa đơn giản được phát triển trong phạm vi phong kiến, cũng có thể sát nhập vào luồng thương mại quốc tế, biến chất và xây dựng một bộ phận sản xuất tư bản chủ nghĩa. Để mở hải cảng cho ngoại thương, không cần đến một giai cấp tư sản dân tộc, chỉ cần có một bộ phận kinh tế thủ công thương nghiệp phát triển khá trong phạm vi phong kiến: bằng chứng là bọn Trịnh Nguyễn, ngày còn tương đối mạnh, cũng không ngăn cản bọn lái buôn ngoại quốc. Mà đến lúc Quang-Trung khôi phục nền sản xuất phong kiến, thủ công thương nghiệp được [<cuối trang 42>](#) phát triển lại đưa ngay đến chỗ mở rộng ngoại thương. Và một khi đã nhập vào thị trường thế giới, với những yếu tố tiểu tư bản sẵn có trong nước (mỏ, đại thương) kết hợp với những đòi hỏi dồi dào của thương mại quốc tế thế kỷ XIX, xã hội Việt-nam tất nhiên phải phát sinh một giai cấp tư sản dân tộc.

Nhưng lịch sử đã đi một con đường khác hẳn. Triều Tây-sơn chưa ổn định xong mọi vấn đề nội bộ, thì Nguyễn Ánh đã nhờ tư bản Pháp mà về cướp nước. Muốn đánh giá đúng vai trò nhà Nguyễn, cần phải xét đến cơ sở quyền lợi và nội dung giai cấp. Nguyễn-Ánh là đại biểu cho từng lớp phản động trong giai cấp phong kiến. Hai phe đối lập tất nhiên đều có tính chất phong kiến, nhưng trong phạm vi phong kiến cũng có bên cấp tiến, bên phản động. Bọn quan liêu theo Tây-sơn nói chung là một lớp người mới. Tất nhiên họ bảo vệ quan hệ bóc lột tô, nhưng đồng thời họ đại diện cho quyền lợi mà nông dân đã thu được lúc mới khởi nghĩa và sau này với chính sách khuyến nông của Quang-Trung, và họ cũng đại diện cho công thương nghiệp mới được phát triển. Lẽ dĩ nhiên họ gặp sự đối kháng của lớp địa chủ và quan liêu cũ. Bọn này là bọn đã sẵn sàng theo giặc Thanh, và đến lúc Quang-Trung, dựa vào nhân dân, thành công cứu nước, chúng lại chạy tìm Nguyễn-Ánh. Cứ xét tương quan lực lượng trong nước thì chưa chắc gì phe phản động nhà Nguyễn đã thắng. Sau khi Nguyễn-Ánh tổ chức đất Gia-định, cuộc chiến đấu ở vùng Quy-nhơn cũng còn kéo dài ngót 10 năm. Sự ủng hộ tích cực của bọn tư sản Pháp đã làm lệch cán cân. Giai cấp tư sản Pháp bấy giờ đương bận ở Âu châu, vả lại cũng mới mất Ấn độ, vậy không có điều kiện đi xâm chiếm nước ta. Nhưng chúng đã kịp thời ngăn cản bước tiến của nhân dân Việt-nam. Chúng lợi dụng cuộc đấu tranh giữa hai phe phong kiến để đưa phe phản động lên cầm quyền, gây dựng một triều yếu ớt vì ngay từ đầu đã hoàn toàn đối lập với quyền lợi của nhân dân. Đây là một âm mưu xảo quyệt để chuẩn bị cho cuộc xâm lăng vài chục năm về sau. [<cuối trang 43>](#)

Vì vậy mà suốt thời nhà Nguyễn, lực lượng của nhân dân phát triển chừng nào, thì bọn vua quan lại phản động và ngoan cố chừng ấy. Sở dĩ bọn chúng đã thi hành triệt để chính sách bế quan tỏa cảng, gạt bỏ mọi đề nghị duy tân là vì uy thế của chúng trong nước càng ngày càng lung lay, vậy bất kỳ một sự thay đổi nào cũng có thể thành một mối đe dọa cho chúng. Đại biểu thuần túy của giai cấp phong kiến, chúng không quan niệm có thể nhượng bộ một phần quyền lợi nào để mở đường thoát cho nhân dân. Chúng đã giữ thái độ bảo thủ cực độ, không phải vì không trông thấy những đòi hỏi hiển nhiên của thời thế, mà cũng không phải vì thành kiến nho giáo, nhưng chính vì cơ sở giai cấp hẹp hòi làm cho chúng chỉ chăm lo đề phòng và đàn áp những cuộc khởi nghĩa liên tiếp của nông dân.

Năm 1861, chính phủ Pháp chiếm đóng Nam-bộ, lực lượng thực dân cũng chỉ có mấy ngàn người, không quen với thủy thổ, chưa chắc gì đã chịu đựng nổi một cuộc chiến đấu lâu dài. Nhưng ngay năm sau, 1862, bọn vua quan nhà Nguyễn đã hấp tấp đầu hàng, để rảnh tay khủng bố phong trào nông dân đang nổi dậy ở Bắc-bộ. Đứng giữa hai nguy cơ, chúng đã chọn con đường cầu kết với giặc ngoại xâm để bảo vệ quyền áp bức bóc lột nhân dân.

Phong trào Bắc-bộ ngày ấy có nhiều khuyết điểm về phần lãnh đạo. Nhưng căn bản đó là những cuộc khởi nghĩa của nông dân, và trong quá trình phát triển cũng có thể chấn chỉnh tổ chức. Những cuộc khởi nghĩa ấy chứng minh rằng đứng về phương diện nhân dân xã hội Việt-nam ngày ấy không thiếu gì lực lượng chiến đấu. Mà sự khủng bố dã man của triều đình lại là một dẫn chứng rằng chính giai cấp phong kiến cũng chưa phải là đã hết khả năng kháng cự. Nhưng những khả năng này lại bị tập trung vào việc đàn áp nhân dân, vì bọn phong kiến thống trị sợ nhân dân Việt-nam nhiều hơn là thực dân Pháp. Không những chúng đã khủng bố phong trào nông dân Bắc-bộ, mà chúng lại còn giúp cho giặc Pháp đàn áp nhân dân Nam-bộ nổi dậy để bảo vệ Tổ quốc trong khi triều đình đầu hàng. <cuối trang 44>

Đứng về lập trường của chúng, thái độ đó không phải là không có lý do. Mâu thuẫn trong nước giữa những đòi hỏi phát triển của lực lượng sản xuất và quan hệ bóc lột tô đã đi đến cực độ. Mâu thuẫn đó thúc đẩy phong trào nhân dân đánh đổ triều nhà Nguyễn để cải lương một phần nào phương thức sản xuất phong kiến, tức là phục hồi bộ phận kinh tế nông dân tư hữu và mở đường phát triển cho thủ công thương nghiệp và thương mại quốc tế. Những yêu cầu này không ra ngoài phạm vi phong kiến, nhưng một khi được thực hiện thì tạo điều kiện để gây một nền sản xuất mới. Kinh tế hàng hoá đơn giản được phát triển với những yếu tố tiền tư bản đã có lúc bấy giờ trong xã hội Việt-nam, đặc biệt là tư bản thương mại, mà lại sát nhập vào thị trường thế giới, thì có thể biến chất và chuyển sang chủ nghĩa tư bản. Một giai cấp tư sản dân tộc nẩy nở lúc bấy giờ, dù không thủ tiêu được hoàn toàn quan hệ bóc lột tô, thì cũng có thể nắm chính quyền, chiếm ưu thế trong xã hội, bảo vệ độc lập dân tộc và mở đường cho giai cấp công nhân nổi dậy lãnh đạo nhân dân giải phóng xã hội. Nhưng giai cấp phong kiến, do triều Nguyễn đại diện, đã lợi dụng kịp thời cuộc xâm lăng của thực dân Pháp để cứu vớt địa vị thống trị trong nước bằng cách đầu hàng giặc ngoại xâm.

Xét lại hoàn cảnh khách quan và nội dung quyền lợi giai cấp, thì thái độ ấy là tất nhiên. Mà do đó thì nước ta cũng tất nhiên là bị chinh phục. Nhưng cái tất nhiên đây bao gồm những trách nhiệm cụ thể. Vì trong sự thất bại tất nhiên của dân tộc, cũng có những khả năng chiến đấu và phát triển của nhân dân, mà hành động phản quốc của giai cấp phong kiến thống trị cùng với thủ đoạn xâm lược của thực dân Pháp đã có trách nhiệm phá hoại.

Nhiệm vụ của sử học không phải là đặt giả thuyết. Không thể nào đặt câu hỏi: nếu không có nhà Nguyễn bán nước, thì nền độc lập dân tộc có giữ được không, hay nếu không có thực dân Pháp, thì có một nước tư bản nào khác đến xâm chiếm không. Những sự việc đã xảy ra trong lịch sử đều là theo quy luật nhất định, vậy xuất hiện một cách tất nhiên. <cuối trang 45> Nhưng sử học có nhiệm vụ nhận xét những sự việc tất nhiên đó cụ thể là như thế nào, và do ở những

trách nhiệm nào. Chúng ta không thể nói một cách chung chung rằng với một chế độ phong kiến thối nát và không có một giai cấp tư sản dân tộc lãnh đạo, một mặt khác với những nhu cầu thị trường và nguyên liệu của tư bản Âu tây thế kỷ XIX, thì nước ta tất nhiên là bị chinh phục. Vì đây là áp dụng quy luật lịch sử một cách máy móc và đưa đến chỗ hiểu lầm rằng giai cấp phong kiến thống trị đã đầu hàng vì yếu quá, vậy bắt buộc phải ký kết với thực dân. Tức là nếu không có nhà Nguyễn thì một triều khác cũng đi đến chỗ ấy, mà không có thực dân Pháp thì nước ta cũng lại bị một đế quốc nào khác đến xâm chiếm mà thôi. Những giả thuyết này đã được đề ra trong một số tác phẩm. Nghĩa là quan niệm “tất nhiên” của khoa học lịch sử đây đã biến thành một hình thức định mệnh chủ nghĩa.

Để tránh những giả thuyết nói trên, cần phải vạch rõ cái ý nghĩa cụ thể của mỗi vai trò trong lịch sử. Sự đầu hàng của nhà Nguyễn không phải là một sự bất đắc dĩ, nó là một hành động bảo vệ quyền lợi giai cấp: quy phục trước giặc ngoại xâm để mang quân đi đàn áp nông dân. Muốn đánh giá đúng cái hành động đó, thì phải nhận định cái tác hại của nó đã đi đến đâu, tức là nhận định những khả năng thực tế của phong trào nhân dân và xã hội Việt-nam bấy giờ. Đành rằng nước ta bấy giờ chưa có một giai cấp tư sản dân tộc lãnh đạo, nhưng kinh tế hàng hoá đơn giản nếu được phát triển trong phạm vi phong kiến, với những yếu tố tiền tư bản sẵn có, như tư bản thương mại, và kết hợp với những đòi hỏi của thị trường thế giới, có thể biến chất và chuyển sang chủ nghĩa tư bản. Chữ “nếu” đây không có nghĩa là chúng ta giả sử rằng không có triều Nguyễn. Sự thực là triều Nguyễn đã có trong lịch sử, vậy không thể nào giả sử là không có. Chữ “nếu” đây chỉ dùng để nhận xét cụ thể về những khả năng tiến triển của xã hội Việt-nam lúc bấy giờ. Những khả năng đó không phải là giả thuyết, mà là những khả năng thực tế có thể suy luận từ điều kiện khách quan và [<cuối trang 46>](#) theo quy luật tiến hoá của xã hội phong kiến. Những khả năng này tuy không được thực hiện, nhưng cũng là yếu tố thiết thực trong lịch sử. Bằng chứng là nó đã có ảnh hưởng thực tế vào thái độ của giai cấp thống trị: sở dĩ bọn phong kiến không chịu duy tân là vì chúng thấy rõ rằng nếu để công thương nghiệp phát triển và sát nhập vào luồng thương mại quốc tế thì tất nhiên chúng sẽ bị lật đổ. Và sau cùng sự phản bội của nhà Nguyễn cũng chỉ là một thủ đoạn tuyệt vọng để ngăn cản con đường tiến bộ đó.

*

* *

Một khi bọn phong kiến thống trị đã phản bội, những quyền lợi của giai cấp phong kiến kết hợp khăng khít với quyền lợi của thực dân. Thực chất của bản hiệp ước mừng 5 tháng 6 năm 1862 là đặt mối liên minh giữa giai cấp phong kiến Việt-nam với thực dân Pháp để cùng nhau áp chế nhân dân Việt-nam. Sau đây bọn phong kiến thống trị chỉ còn có tiếp tục đàn áp phong trào nhân dân, để chờ đợi cho thực dân Pháp đến chiếm đóng toàn bộ đất đai và đặt một chế độ mới thực hiện cái giao ước liên minh đó. Giai cấp phong kiến Việt-nam đã hết vai trò dân tộc, vì trong xã hội thực dân phong kiến, không thể nào còn xuất hiện được một phe phong kiến tiến bộ, đại diện cho khả năng phát triển của dân tộc trong phạm vi phong kiến. Những quan hệ sản xuất trong hệ thống mới quy định rõ ràng vai trò còn lại của giai cấp phong kiến Việt-nam.

Quan hệ tư bản thực dân sát nhập vào xã hội Việt-nam không đụng chạm gì đến quan hệ bóc lột tô. Trái lại, những quan hệ này được củng cố nhờ bộ máy cai trị mới, tình hình tập trung ruộng đất càng ngày càng trầm trọng, một tầng lớp địa chủ thực dân phát hiện, tăng cường chế độ bóc lột phong kiến. Xét bề ngoài thì chế độ tư bản, xuất cảng sang thuộc địa, đã mất hết tính chất cách mạng, vậy sẵn sàng cùng tồn tại với chế độ phong kiến. Nhưng phân tích cụ thể thì thấy rằng sự cấu kết lại chặt chẽ hơn nhiều. Hai mối quan hệ đòi hỏi nhau để củng cố lẫn nhau.

<cuối trang 47>

Chế độ thực dân đã đặt ở bên ta độc quyền thị trường và tư bản kinh doanh. Sự thành lập quan hệ tư bản chủ nghĩa ở Âu châu trước kia đã phải trải qua một cuộc đấu tranh gay go chống chế độ phong kiến để đảm bảo quyền tự do kinh doanh. Nhưng trong một nước thuộc địa, bọn thực dân nắm quyền thống trị, không những có tự do mà còn chiếm độc quyền kinh doanh tư bản. Vậy chúng không gặp khó khăn gì có thể cản trở chúng trong chế độ phong kiến. Trái lại, kinh tế địa chủ, làm cho nông dân phá sản, cung cấp nhân công rẻ tiền cho bọn tư bản thực dân, bảo đảm cho chúng lợi nhuận tối đa. Mà vì kinh doanh tư bản thực dân đòi hỏi lợi nhuận tối đa, vấn đề tranh ruộng với địa chủ cũng không đặt ra. Bọn thực dân có mở một vài đồn điền cao su hay cà phê, nhưng về phần nông nghiệp cừu truyền thì chúng không thể nào đặt vấn đề tư bản hoá vì việc này không bảo đảm cho chúng lợi nhuận tối đa. Vậy kinh tế tư bản thực dân không thể nào lẫn vào kinh tế địa chủ phong kiến. Trái lại pháp lý tư bản, căn cứ vào hình thức giao ước cá nhân, bảo đảm cho quan hệ bóc lột tô tức một hình thái chính xác, vững chắc hơn hình thái cừu truyền.

Quyền lợi thực dân và phong kiến lại càng phù hợp hơn trong vấn đề độc quyền thị trường. Để chiếm độc quyền thị trường, bọn thực dân cần phải bóp nghẹt những nghề thủ công Việt-nam. Kinh tế địa chủ phong kiến đã giúp nhiều cho việc này, vì cơ sở kinh tế của thủ công nghiệp là nông nghiệp tư hữu, mà giai cấp địa chủ lại chiếm đoạt ruộng đất của nông dân, tức là phá hoại cái nguồn phát triển của thủ công nghiệp. Trái lại, bọn thực dân lấn át những nghề thủ công lại giúp cho địa chủ tập trung ruộng đất, vì những gia đình thợ thủ công thương cũng đã có ruộng, mà lúc nghề thủ công bị phá sản, họ lại phải vay lãi của địa chủ và gán ruộng đất. Nói một cách rộng rãi hơn, công thương nghiệp dân tộc, với hai bộ phận của nó, tức là thủ công thương nghiệp cừu truyền và công thương nghiệp tư bản dân tộc, gặp mâu thuẫn sâu sắc với quyền lợi của bọn thực dân cũng như với quyền lợi của giai cấp địa chủ. Sự phát triển của công thương <cuối trang 48> nghiệp Việt-nam một mặt là đối lập với cái độc quyền thị trường mà bọn thực dân cần phải đặt ở đất thuộc địa, một mặt khác thì làm mất ưu thế kinh tế của giai cấp địa chủ trong nước. Tức là nếu công thương nghiệp dân tộc phát triển thì địa chủ mất địa vị chủ yếu trong toàn bộ nền kinh tế quốc gia.

Tóm lại, kinh tế địa chủ và kinh tế thực dân cùng nhau đối lập với công thương nghiệp dân tộc Việt-nam cũng như nông nghiệp, tức là đối lập với toàn bộ nền sản xuất quốc dân. Vậy thực dân và phong kiến cần phải liên minh một cách chặt chẽ. Một mặt thì giai cấp phong kiến bảo đảm cho thực dân độc quyền thị trường bằng cách phá hoại bộ phận kinh tế nông dân tư hữu, cơ sở kinh tế của công thương nghiệp dân tộc. Đồng thời nông dân phá sản là một nguồn nhân công rẻ tiền cho tư bản thực dân kinh doanh. Độc quyền thị trường và nhân công rẻ bảo đảm

lợi nhuận tối đa cho thực dân. Ngược lại thực dân bảo đảm cho giai cấp phong kiến ưu thế kinh tế trong nước bằng cách phá hoại công thương nghiệp dân tộc Việt-nam. Mà nhờ ưu thế kinh tế, giai cấp phong kiến cũng duy trì ưu thế chính trị, tức là giữ được quyền thống trị trong nước dưới sự bảo hộ của bọn thực dân. Đây là ý nghĩa của hai chữ “bán nước”. Sự cấu kết giữa phong kiến và thực dân bắt nguồn trong cơ cấu căn bản của xã hội cũ. Ngay từ ngày còn thống trị một nước độc lập, giai cấp phong kiến đã không ngần ngại gì mà dựa vào giặc ngoại xâm để chống nhân dân. Bán nước xong thì chúng đóng vai trò tay sai trung thành cho đế quốc thực dân. Đến lúc nhân dân nổi dậy giải phóng tổ quốc, thì chúng lại làm gián điệp cho giặc để cố lập lại cái địa vị cũ. Giai cấp phong kiến không bao giờ bỏ đế quốc, nhưng nhân dân Việt-nam, nhờ sự lãnh đạo sáng suốt của Hồ chủ tịch, Đảng và Chính phủ, đã nắm vững đường lối cách mạng, đấu tranh đồng thời chống địa chủ phong kiến và đế quốc xâm lược, vậy nhất định sẽ thắng lợi hoàn toàn.

Tạp Chí Nghiên Cứu Văn Sử Địa

Số 3, 1954

Trang 27-39

TÌM HIỂU GIÁ TRỊ VĂN CHƯƠNG CŨ

Tập san nghiên cứu Sử-Địa-Văn số I, đã đăng ba bài giảng ca dao cổ [1] của ông Trần-Thanh-Mại, mục đích là để trưng cầu ý kiến các bạn độc giả và mở đầu cho một cuộc thảo luận. Đáp lại yêu cầu đó, ông Ngô-Quân-Miện có gửi một bài tranh luận, cùng đăng trong số này dưới mục *Ý kiến bạn đọc*.

Ông Miện tỏ ý mâu thuẫn với ông Mại về bài *Thằng Bờm*. Theo ông Mại thì đây là “một bài thơ tiêu biểu nhất cho tinh thần nông dân đấu tranh chống phong kiến địa chủ áp bức bóc lột, biểu lộ rõ rệt lòng tin tưởng của giai cấp ở một thắng lợi hoàn toàn. Vì tên địa chủ “Phú ông” đã thất bại trong âm mưu lừa bịp em Bờm bằng những lời hứa hẹn mơ hồ: “ba bò, chín trâu, ao sâu cá mè, một bè gỗ lim, con chim đồi mồi”. Và sau cùng nó đã phải “ngã gục, quỳ gối đầu hàng”, tức là đưa hòn xôi thiết thực để lấy cái quạt mo. Nhưng theo ông Miện thì những đề nghị vô lý kia chỉ là một cách tỏ ý xỏ lá, khinh miệt nông dân. Mà cuối cùng thì tên địa chủ đã thắng lợi, vì với một miếng ăn nhỏ, nó đã hàng phục được người nông dân là Bờm. Tức là bài thơ này đã “đề cao uy thế của giai cấp địa chủ”.

I. Lập trường giai cấp và quan điểm lịch sử

Tuy mâu thuẫn trong lời nhận xét, ông Miện cùng ông Mại đồng ý về một điểm căn bản: chúng ta coi mọi tác phẩm đời phong kiến với con mắt người cách mạng đời nay, đứng trên lập trường bây giờ. Tức là những tác phẩm đó chỉ có giá trị phần nào mà cũng có nội dung chống phong kiến, vậy giúp đỡ chúng ta đánh đổ uy thế của giai cấp địa chủ, phát hiện lực lượng vĩ đại của giai cấp nông dân. Đây hai ông bạn đã có ý rất tốt, vì tất nhiên chúng ta không thể nào đứng trên lập trường phong kiến mà quan sát thời phong kiến, không thể nào thay đổi con mắt chúng ta bây giờ. Nhưng nếu thực sự đứng trên lập trường cách mạng mà thông cảm với nông dân đấu tranh, thì không thể nào lại có những nhận xét đối lập đến thế. Vậy cần phải đặt câu hỏi: phải chăng hai ông bạn đã thực sự đứng trên lập trường bây giờ?

Đây cũng nhắc lại sơ qua: lập trường cách mạng triệt để phản phong trong cái cách ruộng đất là lập trường giai cấp công nhân đứng về phe nông dân mà lãnh đạo nông dân đấu tranh

chống giai cấp phong kiến. Sở dĩ giai cấp nông dân cần được sự lãnh đạo của giai cấp công nhân là vì kinh tế nông dân có tính cách cá thể phân tán, vậy giai cấp nông dân, tuy đòi hỏi vẫn chống phong kiến, nhưng chưa thể có một trình độ tổ chức và tư tưởng đầy đủ để đánh đổ chế độ phong kiến, nếu không có sự lãnh đạo của một giai cấp tiên phong, đại diện cho một phương thức sản xuất cao hơn. Cũng có lúc trong lịch sử Âu Tây giai cấp tư sản đã đóng vai trò lãnh đạo. Nhưng vì quan hệ sản xuất tư sản cũng là quan hệ bóc lột, ngay trong thời kỳ cách mạng giai cấp tư sản căn bản là không có tư tưởng dứt khoát, thực tế thì dễ có xu hướng thỏa hiệp. Bên ta giai cấp tư sản dân tộc phát triển chậm và kém, lại càng bất lực trong công việc lãnh đạo. Chỉ có giai cấp công nhân mới có tư tưởng dứt khoát, triệt để cách mạng, và khả năng lãnh đạo nông dân đến thắng lợi hoàn toàn.

Vậy những tư tưởng triệt để phản phong mà hai ông bạn bình luận về bài *Thăng Bờm* đã cho là phổ biến vô điều kiện trong giai cấp nông dân, thực ra thì chỉ có thể xây dựng nhờ sự giáo dục của giai cấp và Đảng công nhân. Trong thời phong kiến, nông dân không ngừng đấu tranh chống chế độ áp bức bóc lột, nhưng những cuộc đấu tranh đó không thoát khỏi hệ thống phong kiến nói chung. Vì chưa có sức sản xuất mới, đòi hỏi quan hệ kinh tế và xuất hiện mới, vậy hình thức đấu tranh cao nhất tức là vũ trang khởi nghĩa của giai cấp nông dân cũng chỉ đi đến chỗ đánh đổ một triều phong kiến thối nát để đưa lên một triều mới, buổi đầu tương đối tiến bộ hơn, nhưng thực chất vẫn là phong kiến. Tất nhiên ý thức giai cấp không thể đi xa hơn những cuộc đấu tranh giai cấp thực tại trong xã hội, vậy tư tưởng của người nông dân trong phong kiến chưa thể thoát khỏi ý thức hệ phong kiến, tuy luôn luôn vẫn chống phong kiến. Mâu thuẫn giữa nông dân với phong kiến còn bị kìm hãm trong phạm vi phong kiến. Vậy đây không thể nào áp dụng tiêu chuẩn phát động quần chúng ở nông thôn, đòi hỏi nông dân dứt khoát với giai cấp phong kiến, nếu không thì tức là “đầu hàng”. Mà cũng không thể nói rằng giai cấp nông dân trong thời phong kiến đã có lòng tin tưởng ở một “thắng lợi hoàn toàn”, tức là thủ tiêu chế độ phong kiến. Người nông dân ngày bấy giờ có thể tố cáo tội ác của địa chủ, nổi dậy đánh đổ một lớp cường hào ác bá và quý tộc phản động, nhưng chưa thể quan niệm một cuộc cách mạng triệt để phản phong, tiêu diệt giai cấp địa chủ. Vậy hai ông bạn tuy đã đề ra những nhận xét đối lập về bài *Thăng Bờm* nhưng thực sự là gặp nhau trong cùng một sai lầm: tưởng tượng rằng giai cấp nông dân trong thời phong kiến, chưa có sự giáo dục của giai cấp công nhân, mà đã có tư tưởng triệt để phản phong, dứt khoát với giai cấp địa chủ. Đành rằng hai ông bạn đã tỏ lòng căm thù sâu sắc đối với địa chủ phong kiến, nhưng lập trường đây là lập trường không tưởng “nông dân chủ nghĩa” không phải là lập trường khoa học của giai cấp công nhân.

Nhận xét về tác phẩm đời xưa, chúng ta không thể nào tách rời hoàn cảnh lịch sử và điều kiện hẹp hòi của xuất hiện cũ. Một quy luật lịch sử là giai cấp thống trị đã nắm quyền thống trị về mặt vật chất đồng thời cũng thống trị về mặt tinh thần, tuy luôn luôn gặp mâu thuẫn. Trừ ra nếu không có một giai cấp mới xuất hiện, đại diện cho một phương thức sản xuất cao hơn thì hệ thống tư tưởng của thời đại trước bị tan rã, cùng với thực tại xuất hiện cũ. Tất nhiên trong hệ thống phong kiến còn tương đối vững mạnh, cũng đã có những mâu thuẫn sâu sắc do áp lực của nhân dân. Những mâu thuẫn này làm nguồn gốc cho mọi giá trị chân chính của thời đại, nhưng tất nhiên là tương đối với thời đại, và cũng chỉ có thể quan niệm trong phạm vi hệ thống xã hội.

Đây không phải là lấy điều kiện lịch sử để hạ thấp trình độ phê bình, không phải là bỏ rơi, mà là thực hiện lập trường bây giờ. Vì lập trường bây giờ, tức là lập trường giai cấp và Đảng công nhân lãnh đạo nhân dân chống đế quốc phong kiến, tất nhiên đi đôi với quan điểm lịch sử. Chính lịch sử là nơi dẫn chứng lực lượng vĩ đại của nông dân và nhân dân nói chung, đã đấu tranh anh dũng chống giặc ngoại xâm và phong kiến trong nước, xây dựng mọi giá trị chân chính của dân tộc, đồng thời cũng dẫn chứng rằng chưa có sự lãnh đạo của giai cấp công nhân thì những lực lượng đó vẫn còn phân tán, không thoát khỏi hệ thống xuất hiện và tư tưởng phong kiến nói chung, vậy cũng không thể đánh đổ được chế độ áp bức bóc lột. Đường lối cách mạng bây giờ, sự cần thiết có giai cấp và Đảng công nhân lãnh đạo là do ở kinh nghiệm lịch sử. Tức là quan điểm lịch sử là quan điểm người bây giờ. Mà cũng chỉ người bây giờ đứng trên lập trường cách mạng tức là lập trường giai cấp công nhân lãnh đạo nhân dân đấu tranh mới hiểu được thực chất của xuất hiện phong kiến theo quan điểm lịch sử. Tầm con mắt của người đời xưa bị hạn chế trong giới hạn hẹp hòi của xã hội phong kiến, vậy cũng không trông thấy những giới hạn đó. Chỉ có người bây giờ, có lập trường cách mạng dứt khoát, mới thấy rõ những giới hạn ấy, và có khả năng đánh giá đúng mức những đức tính và công đấu tranh của nhân dân trong thời phong kiến.

II. Nhận định rõ nội dung và mức đấu tranh

Một khi đã dứt khoát đặt mọi sự việc và tác phẩm đời xưa trong hoàn cảnh lịch sử, thì thấy rằng tuy toàn bộ xã hội phong kiến đã bị kìm hãm trong hệ thống tổ chức và tư tưởng của chế độ áp bức bóc lột, về mặt tinh thần cũng như về mặt vật chất, cuộc đấu tranh của nhân dân chống phong kiến luôn luôn diễn biến dưới những hình thức vô cùng phong phú. Để hiểu rõ những hình thức ấy mà vì hình thức là do nội dung phát sinh, cần phải phân tích trong mọi trường hợp nội dung cụ thể và mức đấu tranh.

Ví dụ như ba bài ca dao nhắc ở trên biểu diễn tinh thần phản phong của nông dân theo khía cạnh và trình độ khác nhau. Bài *Con Mèo* là bạo nhất tuy cũng chưa phải là đã đạt được mực tối đa dưới chế độ phong kiến. Tác giả tỏ ý mong cho địa chủ chết cho rồi, nhưng lòng căm thù chưa đi đến một ý chí bạo động. Hai phe vẫn được hình dung theo quan niệm phong kiến: địa chủ mạnh, nông dân yếu. Tác giả chưa thấy lực lượng thực tại của nông dân, những lực lượng này có thể phát hiện ngay trong thời phong kiến bằng những cuộc khởi nghĩa. Tuy nhiên, trong giới hạn đó, bài này có nội dung đấu tranh, và đấu tranh thắng lợi. *Con Mèo* đã đóng vai trò đáng cười, và xa đằng sau màn kịch, đã xuất hiện một nguy cơ lớn, đương đe dọa bọn áp bức bóc lột.

Bài *Thằng Bờm* lại đứng vào một trình độ thấp hơn. Đây trật tự phong kiến được tôn trọng. Quan hệ “Thằng Bờm” và “Phú ông” là quan hệ mà chế độ phong kiến đã quy định giữa nông dân và địa chủ. Nhưng trong phạm vi quan hệ đó người nông dân cũng có đấu tranh và bắt buộc phải đấu tranh. Bản chất chiếm đoạt của địa chủ được diễn tả đây một cách sâu sắc, vì đến cái quạt mo của một em bé cố nông mà tên địa chủ cũng còn muốn lấy không. Tức là trong đời sống hàng ngày tôn trọng ngôi thứ phong kiến, người nông dân vẫn phải luôn luôn cảnh

giác, và muốn giữ một vật nhỏ, hoặc trao đổi hợp lịch sử thì cũng phải tranh giành gay go. Đây không phải là tên địa chủ đã “quỳ gối đầu hàng”, mà nếu có bức tức thì cũng chỉ đi đến chỗ cười nhạt. Nhưng dưới cái vỏ tôn ti trật tự, đã phát hiện đời sống thực sự trong xuất hiện phong kiến, tức là một cuộc đấu tranh không ngừng giữa một bọn kẻ cướp lòng tham không đáy và nông dân lao động bất buộc phải bảo vệ từng giờ từng phút điều kiện sinh sống tối thiểu.

Bài *Mười cái trứng* thì ở trình độ thấp hơn hết, tuy đầy giá trị cảm xúc. Tác giả đã phản ánh lòng bức tức của người nông dân dưới chế độ phong kiến, nhưng không dám chỉ gì đến lý do thực tại, tức là địa chủ bóc lột, không đặt vấn đề đấu tranh trong xã hội. Tuy nhiên bài thơ còn giữ được lòng tin tưởng ở sinh khí tự nhiên, nhưng lại đi đến chỗ đồng hoá người bần cố nông với súc vật và cây cỏ. Lòng uất ức đây còn đóng khung trong cảm xúc chủ quan, chưa tìm ra đối tượng khách quan, nhưng chính trong giới hạn hẹp hòi đó lại được biểu diễn một cách rất mạnh mẽ, làm cho công chúng thông cảm sâu sắc.

III. Giá trị văn nghệ là diễn tả hiện thực tiến hoá của xã hội

Chân lý của một thời đại là hiện thực tiến hóa của xã hội trong thời đại ấy. Cuộc tiến hóa của xã hội căn bản là do công trình lao động và đấu tranh của nhân dân, đồng thời cũng bao gồm những cuộc đấu tranh nội bộ giữa mọi tầng lớp bóc lột, do ảnh hưởng của nhân dân gây ra. Cái chân lý ấy được biểu diễn trong văn nghệ chân chính. Giá trị văn nghệ là do ở chân lý ấy, mà cũng vì chân lý ấy mà chúng ta còn thông cảm với những áng văn kiệt tác của đời xưa.

Tất nhiên như đã nói ở trên, những hiện tượng đấu tranh cần được quan niệm trong thực tại lịch sử. Muốn hiểu những tác phẩm đời phong kiến thì tất nhiên phải đặt những tác phẩm ấy trong hoàn cảnh xã hội phong kiến, nếu không thì sẽ đi đến một trong hai sai lầm đối lập nhưng liên quan chặt chẽ với nhau: một là đề cao quá mức bằng cách gán ghép cho tác giả những tư tưởng chưa thể có được trong thời phong kiến hoặc có thể có nhưng thực tế là không có trong tác phẩm cá biệt đương được nhận xét. Hai là phê phán một cách quá đáng đòi hỏi trong tác phẩm đời xưa một trình độ tư tưởng ngang với đời nay, dễ đi đến chỗ phủ định những cuộc đấu tranh thực tại trong dĩ vãng. Giá trị văn nghệ là diễn tả hiện thực tiến hóa của xã hội trong giới hạn của điều kiện lịch sử, với những khía cạnh hữu hạn nhưng chân thực. Những quan niệm sai lệch của tác giả đời xưa cũng phải được tính trong những giới hạn đó, vì những sai lầm này là do ở chế độ áp bức bóc lột gây ra một cách tất nhiên. Vậy một tác phẩm đời phong kiến có thể có giá trị văn nghệ với một nội dung đấu tranh rất thấp và trình bày theo quan niệm sai lầm, nếu nội dung đó vẫn được biểu diễn một cách sinh động.

Ví dụ như bài *Mười cái trứng* rất giàu tác động cảm xúc, tuy mới diễn tả lòng uất ức chủ quan của người nông dân thời phong kiến, chưa đi đến ý thức phản phong, trái lại, lại đổ lỗi hoàn toàn cho thiên nhiên. Bài thơ này đối với nhân dân đương thời, đã có giá trị gây thông cảm, nhưng đối với chúng ta lại càng có ý nghĩa. Vì xét việc đời xưa với con mắt người bây giờ, chúng ta thấy rõ lý do thực tại của những nỗi gian khổ của người bần cố nông thời bấy giờ và hiểu thêm tính chất tai hại của chế độ phong kiến. Đáng rằng tác giả chưa có ý thức phản phong, thậm chí còn quan niệm sự việc một cách hoàn toàn sai lầm, nhưng tác phẩm đã thực

hiện và còn truyền lại một ý nghĩa khách quan giúp cho chúng ta củng cố thêm lập trường phản phong bấy giờ. Sở dĩ như thế là vì cái nhịp bức tức trong lòng người bần cố nông đã được thể hiện trong nhịp bài thơ, trong cách dùng danh từ nhắc đi nhắc lại: “*Tháng giêng, Tháng hai, Tháng ba, v.v.. Một trứng ung, Hai trứng ung, Ba trứng ung v.v.*” Đây chưa phải là đấu tranh thực sự, nhưng cũng là một khởi điểm đấu tranh, tức là một khía cạnh của hiện thực tiến hoá của xã hội. Đánh rằng nội dung đây còn rất thấp kém, mà lại bị che đậy và xuyên tạc do quan niệm sai lầm của tác giả, nhưng vì nội dung đó đã được diễn tả cụ thể nhờ hình thức văn nghệ, tác phẩm đã thực hiện một ý nghĩa khách quan chân chính. Mà tuy tác giả cũng như công chúng đương thời, bị kìm hãm trong hệ thống tư tưởng phong kiến, chỉ có thể hiểu ý nghĩa đó một cách rất lệch lạc nhưng chính ý nghĩa đó là ý nghĩa thực tại trong nghệ thuật câu văn, thiết lập giá trị văn nghệ của tác phẩm. Nhờ giá trị đó mà bài thơ đã có tác dụng gây thông cảm trong nhân dân và được truyền cho chúng ta, nhưng đến bây giờ mới có điều kiện để được hiểu một cách đúng đắn.

Bài *Thằng Bờm* thì có nội dung đấu tranh thực sự, nhưng trình độ vẫn còn thấp kém. Lập trường tư tưởng thì lừng chừnng và lời lẽ nhẹ nhàng. Mâu thuẫn giữa nông dân và địa chủ đã bị che đậy bằng cái màn an ninh hiệp hoà của trật tự xã hội phong kiến. Nhưng dưới cái màn đó cuộc giằng co quyết liệt giữa hai bên lại được biểu diễn một cách kín đáo nhưng chính xác trong những câu có đi có lại giữa em Bờm và tên “phú ông”:

*“Phú ông xin đổi ba bò chín trâu,
Bờm rằng Bờm chẳng lấy trâu.
Phú ông xin đổi ao sâu cá mè,
Bờm rằng Bờm chẳng lấy mè v.v...”*

Tất nhiên đây chỉ là ý nghĩa khách quan thể hiện trong nhịp điệu bài thơ, không phải là ý tứ chủ quan của tác giả. Vì tác giả, còn bị kìm hãm trong tư tưởng phong kiến, chưa thể hiểu một cách đúng đắn cái nội dung thực tại của tác phẩm mà chính mình tạo ra, thậm chí còn xuyên tạc cái nội dung đó bằng cách công nhận ngôi thứ của xã hội phong kiến: “thằng Bờm”, “phú ông”. Cần phải có con mắt người bây giờ, với lập trường cách mạng bây giờ, mới thấy rõ tính ác dã man của tên địa chủ, đã có đủ điều kiện sung sướng, mà còn muốn cướp một cái quạt mo. Đồng thời chúng ta cũng hiểu rằng em Bờm, tuy còn trẻ, nhưng cũng đã trải qua nhiều kinh nghiệm đau đớn, vậy bây giờ không thể mắc mưu được nữa.

Tức là chúng ta đặt mọi sự việc và tác phẩm cũ trong hoàn cảnh lịch sử, nhưng không tự hạn chế vào những điều kiện hẹp hòi của xã hội cũ. Trái lại, nhận xét trên lập trường bây giờ, chúng ta trông thấy cái ý nghĩa chân thực của những tác phẩm đời xưa rõ hơn là tác giả hay công chúng đương thời. Đây cũng là một nguyên tắc căn bản trong văn học sử và sử học nói chung. Không có nguyên tắc đó thì tất nhiên phải bỏ rơi đại bộ phận những giá trị đã được thực hiện trong lịch sử. Vì ý nghĩa chân thực của một sự việc hay một tác phẩm là ý nghĩa đối với cuộc tiến hoá của xã hội, cuộc tiến hoá này căn bản là công trình lao động và đấu tranh của nhân dân, vậy phải đứng trên lập trường cách mạng bây giờ mới thấy rõ. Người đời trước, bị hạn chế trong hệ thống tư tưởng phong kiến, chưa thể hiểu một cách đúng đắn những giá trị chân

chính mà chính họ đã sáng tạo ra. Trong thời phong kiến; chính những anh hùng và tác giả nhân dân cũng vẫn bị mắc trong tư tưởng phong kiến, vậy cũng không có ý thức đứng đắn về sự nghiệp hay tác phẩm của họ, Thậm chí những anh hùng và tác giả phong kiến lại càng quan niệm mọi sự việc một cách ngược lại với chân lý. Tuy nhiên sự nghiệp và tác phẩm của họ phần nào mà nhờ ảnh hưởng của nhân dân cũng có ý nghĩa tích cực đối với cuộc tiến hoá của xã hội, vẫn có giá trị chân chính và cũng được nhân dân đương thời công nhận. Nhưng phải chờ lập trường quan điểm bây giờ mới có thể hiểu giá trị đó một cách đúng đắn.

Một trường hợp điển hình trong văn học sử bên ta là *Truyện Kiều* của Nguyễn-Du. Những nét thối nát của chế độ phong kiến suy đồi, những mâu thuẫn nội bộ chia sẻ mỗi tầng lớp bóc lột được diễn tả sâu sắc, và đằng sau vai trò anh hùng cá nhân Từ-Hải, chúng ta thấy rõ những lực lượng của nông dân nổi dậy để đánh đổ một triều đình đặc biệt phản động. Những ý nghĩa chân thực của những sự việc được kể đây lại đứng ngoài ý thức của tác giả và tư tưởng bản thân Nguyễn-Du vẫn là hoàn toàn phong kiến:

*“Làm chi để tiếng về sau,
Nghìn năm ai có khen đâu Hoàng-Sào”.*

Văn nghệ nhân dân, tuy bị hạn chế trong hệ thống tư tưởng phong kiến nhưng vẫn bắt nguồn trực tiếp trong kinh nghiệm lao động và đấu tranh của nhân dân, vậy chúng ta có thể hiểu một cách tương đối dễ dàng vì sau đây đã xuất hiện những giá trị chân chính. Trường hợp văn nghệ phong kiến đặt một vấn đề khó hơn. Vì đây tác giả rõ ràng đứng trên lập trường phong kiến, khai thác những đề tài phong kiến, phát triển tư tưởng phong kiến một cách có ý thức, có hệ thống. Tuy vậy, chúng ta vẫn thông cảm với một số tác phẩm thiên tài.

Sở dĩ là vì trái với tư tưởng và quyền lợi giai cấp của tác giả, hiện thực tiến hoá của xã hội đã được biểu diễn trong tác phẩm nhờ nghệ thuật văn chương. Thực chất truyện Kiều là diễn tả quá trình suy đồi của chế độ phong kiến, đưa đến một cuộc nông dân khởi nghĩa. Tất nhiên cái nội dung chân chính này đã bị xuyên tạc trong cách trình bày của Nguyễn-Du. Tác giả đã quan niệm câu chuyện một cách hoàn toàn trái ngược. Những hiện tượng tan rã của xã hội phong kiến không phải là do ở chế độ áp bức bóc lột, nhưng, theo tác giả là do ở những người làm trái với luân lý phong kiến: quan lại tham ô, phường buôn người. Vai trò Từ-Hải không phải là tiêu biểu cho lực lượng bất khuất của nông dân nổi dậy chống chế độ thối nát, đó chỉ là do cá tính anh hùng, làm mất trật tự xã hội, gây những cuộc đổ máu tai hại và cuối cùng thì đi đến chỗ thất bại hoàn toàn. Mà những nỗi gian nan của nàng Kiều không phải là những dẫn chứng tố cáo một chế độ đối kháng với quyền sống của mỗi người; trong quan niệm của tác giả, đây là những điều kiện để thực hiện đến một trình độ tối cao những đức tính phong kiến: trung, hiếu, tiết, nghĩa. Nhưng thực ra thì đó chỉ là ý kiến chủ quan của Nguyễn-Du. Vì xét theo ý nghĩa khách quan của tác phẩm văn nghệ thì rõ ràng rằng nàng Kiều là nạn nhân của một chế độ thối nát, và chúng ta thông cảm với Từ Hải, khinh ghét Hồ-tôn-Hiến.

Ý nghĩa khách quan đây là ý nghĩa xuất phát trong mỹ cảm, vì nội dung chân thực của một tác phẩm văn nghệ là nội dung được diễn tả bằng nghệ thuật văn chương, không phải là những

nhận xét và quan niệm của tác giả. Theo luân lý phong kiến, mà Nguyễn-Du vẫn tỏ ý phục tùng, Từ-Hải là giặc, Hồ-tôn-Hiến là trung. Nhưng lúc nói đến Từ Hải thì thi sĩ lại dùng những danh từ mạnh mẽ, những nhịp điệu hùng hồn:

*“Phong trần, mài một lưỡi gươm,
Những loài giá áo túi cơm xá gì!
Ngênh ngang một cõi biên thuỳ,
Thiếu gì cô quả, thiếu gì bá vương!”*

Giới thiệu Hồ-tôn-Hiến thì tác giả có những lời vừa long trọng vừa lạnh nhạt:

*“Có quan tổng đốc trọng thần,
Là Hồ-tôn-Hiến, kinh luân gồm tài,
Đẩy xe vàng chỉ đặc sai,
Tiện nghi bát tiểu, việc ngoài đồng nhung.”*

Tên quan liêu này thật là vô linh hồn, một tay sai trong bộ máy nhà nước phong kiến. Hai câu sau lại bộc trần ngay cái tư tưởng đe hèn của một tiểu nhân:

*“Biết Từ là đáng anh hùng,
Biết nàng cũng dự quân trung luận bàn.”*

Với một câu sáu chữ, tác giả đã cho chúng ta hiểu rằng nghe thấy tiếng anh hùng thì đại diện triều đình tất nhiên là thụt lùi. Cái tinh thần hèn mạt của Hồ-tôn-Hiến là tiêu biểu cho cả một giai cấp truy lạc, nhưng biết rằng Từ-Hải tin yêu nàng Kiều thì họ Hồ lại thấy ngay con đường lập công. Thủ đoạn dứt lốt là đúng với tập quán của bọn quan liêu, và đây tác giả lại dùng một chữ “lẽ” thật là mỉa mai:

“Lại riêng một lẽ với nàng”

Vì vậy mà dù cái chức đề tiện của Hồ-tôn-Hiến có thành công, Từ Hải cũng không thể coi là thua, và đây mạch hơ của Nguyễn-Du lại có những nhịp điệu mạnh mẽ phi thường:

*“Khí thiêng khi đã về thần,
Nhơn nhơn còn đứng chôn chân giữa vòng!
Trơ như đá, vững như đồng,
Ai lay chẳng chuyển, ai rung chẳng rời.”*

Cái cảm xúc đầy ý nghĩa mà tác giả đã truyền cho chúng ta bằng nghệ thuật thi văn, không thể nào bắt nguồn trong tư tưởng chủ quan của Nguyễn-Du. Vì tư tưởng này, bộc lộ trong cách quan niệm câu chuyện, trong những đoạn nhận xét và luân lý, đúng là tư tưởng của giai cấp thống trị. Nhưng thiên tài của thi sĩ là đã hấp thụ được ảnh hưởng khách quan của phong trào nhân dân trong cảm xúc văn nghệ, và nhờ đó đã đi trái với quyền lợi giai cấp và tư tưởng bản

thân, phản ánh hiện thực tiến hoá của xã hội. Sức mạnh của hiện thực xã hội đương lên, cuộc đấu tranh của nhân dân lao động gây mâu thuẫn nội bộ trong mọi tầng lớp bóc lột đã phá vỡ một mảng trong bức thành bảo vệ tư tưởng phong kiến. Tất nhiên trong ý thức tư tưởng của Nguyễn-Du cái hiện thực đó lại xuất hiện với một ý nghĩa ngược hẳn với chân lý. Nhưng ý nghĩa chân thực vẫn được duy trì trong mỹ cảm và thể hiện trong nghệ thuật thi văn. Giá trị văn nghệ của tác phẩm là đã diễn tả được hiện thực xã hội với cái ý nghĩa tiến hoá của nó trong nhịp điệu, hình ảnh và tình cảm, tuy cái ý nghĩa đó đã bị xuyên tạc, thậm trí là lật đổ trong quan niệm và nhận xét của tác giả. Cũng nhờ cái nội dung đó mà nhân dân đã ghi nhớ thơ của Nguyễn Du, tuy ngày ấy chưa có điều kiện để hiểu rõ cái ý nghĩa chân thực mà chỉ có bây giờ, với lập trường quan điểm cách mạng, chúng ta mới có thể hiểu một cách đúng đắn.

Tức là trong một số tác phẩm phong kiến cũng có vai trò tích cực của nhân dân làm nguồn cho giá trị văn nghệ của những tác phẩm đó. Và chúng ta không có quyền nói rằng “đã là văn chương của phong kiến thì phải tẩy trừ”, vì như thế là phá bỏ một cách vô trách nhiệm một phần quan trọng của cái tài sản mà công trình lao động và đấu tranh của nhân dân đã để lại trong lịch sử dân tộc.

Tất nhiên những nhận xét trên đây chỉ có thể áp dụng vào thời trước. Mâu thuẫn giữa ý nghĩa và ý thức là do chế độ áp bức bóc lột gây ra. Giá trị văn nghệ là diễn tả hiện thực tiến hoá của xã hội, căn bản là phong trào nhân dân, nhưng tác giả cũng như công chúng đương thời lại bị kìm hãm trong hệ thống tư tưởng của giai cấp thống trị; vì vậy mà ý nghĩa chân thực của tác phẩm, một phần lớn hay nhỏ, vẫn đứng ngoài ý thức của người bấy giờ, thậm chí còn mâu thuẫn với ý thức đó.

Nhưng với phong trào công nhân trên thế giới, chủ nghĩa Mác-Lê soi sáng đường tiến hoá xã hội nhân loại, giai cấp và Đảng công nhân lãnh đạo nhân dân đấu tranh và xây dựng, mâu thuẫn giữa chủ quan và khách quan, ý thức và ý nghĩa được thống nhất. Đời bây giờ không thể nào lại có được một tác phẩm có giá trị, nếu tác giả không có lập trường quan điểm tiến bộ. Tác giả bây giờ cần phải có quan niệm đúng đắn về cái hiện thực mà mình diễn tả vì trong điều kiện hiện tại, không thể nào phản ánh phong trào nhân dân nếu không đứng hẳn về phe nhân dân mà đấu tranh.

Nhà văn chân chính đời xưa diễn tả hiện thực tiến hoá của xã hội, nhưng cái ý nghĩa tiến hoá đây còn là tính chất khách quan của hiện thực, được phản ánh một phần nào trong cảm xúc văn nghệ, nhưng chưa được hiểu biết và quan niệm một cách đúng đắn. Tức là văn nghệ đời xưa có diễn tả *hiện thực tiến hoá*, nhưng chưa đi đến chỗ diễn tả *hiện thực trong cuộc tiến hoá của nó*. Phải chờ đến đời nay, với lập trường giai cấp công nhân và phong trào hiện thực xã hội chủ nghĩa trong văn nghệ thì nhà văn mới có điều kiện để biểu diễn ý nghĩa tiến hoá của hiện thực một cách có ý thức tức là diễn tả *hiện thực trong cuộc tiến hoá cách mạng của nó*. Mà điểm này đã trở thành một điều kiện cần yếu, vì trong tình hình thế giới bây giờ không thể nào diễn tả hiện thực xã hội với cái ý nghĩa chân thực của nó, tức là ý nghĩa tiến hoá, nếu không có ý thức đúng đắn.

Về phần công chúng, thì sự hiểu biết bây giờ cũng đi đôi với lập trường quan điểm, trái với trường hợp công chúng đời trước. Vì đời trước nhân dân cũng có công nhận mọi tác phẩm có giá trị, nhưng ý nghĩa chân thực của những tác phẩm đó lại xuất hiện trong giới hạn hẹp hòi của hệ thống tư tưởng giai cấp thống trị, vậy ít hay nhiều cũng bị xuyên tạc. Chỉ có dưới con mắt người bây giờ, tác phẩm đời trước mới bộc lộ rõ rệt cái ý nghĩa chân thực của nó, cũng như tác phẩm hiện tại, và toàn bộ văn nghệ đời xưa và đời nay diễn tả đường lối lịch sử dân tộc.

[1]Chúng tôi nhắc lại ba bài ca dao:

I. – Con Mèo mày trèo cây cau

Con Mèo mày trèo cây cau,
Hỏi thăm chú Chuột đi đâu vắng nhà,
Chú Chuột đi chợ đàng xa,
Mua mắm mua muối giỗ cha chú Mèo.

II. - Thằng Bờm

Thằng Bờm có cái quạt mo,
Phú ông xin đổi ba bò chín trâu.
Bờm rằng Bờm chẳng lấy trâu,
Phú ông xin đổi ao sâu cá mè.
Bờm rằng Bờm chẳng lấy mè,
Phú ông xin đổi một bè gỗ lim.
Bờm rằng Bờm chẳng lấy lim,
Phú ông xin đổi con chim đồi mồi.
Bờm rằng Bờm chẳng lấy mồi,
Phú ông xin đổi hòn xôi, Bờm cười.

III. - Mười cái trứng

Tháng giêng,
Tháng hai,
Tháng ba,
Tháng bốn,
Tháng khốn,
Tháng nạn,
Đi vay,
Đi tạm,
Được một quan tiền,
Ra chợ Kẻ Diên,
Mua con gà mái

Về nuôi hần đẻ ra 10 trứng;
Một: trứng ung,
Hai: trứng ung,
Ba: trứng ung,
Bốn: trứng ung,
Năm: trứng ung,
Sáu: trứng ung,
Bảy: trứng ung;
Còn ba trứng
Nở ra ba con:
Con: điều tha!
Con: quạ bắt!
Con: mặc-cắt lòi!
Chớ lo phận khó ai ơi,
Còn da lông mọc, còn chồi nảy cây.

Tạp Chí Nghiên Cứu Văn Sử Địa

Số 5, 1955

Trang 31-39

**BÀI “HỊCH TƯỚNG SĨ” CỦA TRẦN HƯNG ĐẠO
VÀ XÃ HỘI VIỆT NAM
TRONG THỜI KỲ THỊNH CỦA CHẾ ĐỘ PHONG KIẾN**

Một bài viết bằng Hán văn có thuộc về văn học Việt nam hay không, đó là một vấn đề phức tạp; muốn giải đáp, phải đi sâu vào định nghĩa và quan niệm văn học nói chung: vì một mặt thì ngôn ngữ là yếu tố căn bản để định nghĩa một nền văn học dân tộc; nhưng, một mặt khác, đây không phải là một yếu tố độc nhất, và xét đến nội dung thì nếu không nhận bài Hịch của Trần Hưng Đạo vào văn học Việt nam thì cũng khó lòng mà đưa nó vào văn học Trung Hoa. Trong phạm vi bài nghiên cứu này, chúng tôi không có ý mở một cuộc thảo luận rộng rãi đến thế. Đây

chỉ nhằm đi đến một nhận định cụ thể về giá trị bài Hịch tướng sĩ. Dù có được kể vào văn học Việt nam hay không, bài ấy cũng đánh dấu một bước quyết định trong công cuộc xây dựng tinh thần dân tộc, phản ánh một thời đại vinh quang trong lịch sử Việt nam. Vậy chúng ta hãy nhận đây là một tác phẩm thiên tài của văn hoá dân tộc, và đi vào nội dung cụ thể.

Bài Hịch của Trần Hưng Đạo là một sản phẩm điển hình của tinh thần quốc gia phong kiến. Đứng về mặt giá trị tư tưởng, nó tỏ lòng ái quốc, tinh thần hy sinh và quyết chí tiêu diệt xâm lăng. Nhưng xét đến nội dung thiết thực và động cơ tư tưởng, thì chúng ta lại thấy biểu lộ một cách có thể nói là “trắng trợn”, những ý nghĩ của một giai cấp chuyên môn bóc lột. Đầu tiên có nêu gương hy sinh của những anh hùng thời xưa, “bỏ mình vì nước”, nhưng đến mấy đoạn sau lại thấy rõ cái “nước” đây chỉ được quan niệm như tổng số những thái ấp và bổng lộc của bọn phong kiến thống trị, mà chúng cần phải bảo vệ để hưởng một đời phú quý xa hoa với vợ con. Không có một câu nói đến những nỗi gian khổ của nhân dân, không được một câu biểu lộ tư tưởng cứu dân. Một thế kỷ rưỡi về sau, Nguyễn Trãi mở đầu bài Bình Ngô đại cáo, lấy ngay dân sinh làm lý do biện chính quyền thống trị của giai cấp phong kiến dân tộc:

“Làm điều nhân nghĩa cốt ở yên dân,

“Muốn cứu dân, phạt tội, phải trừ kẻ tàn bạo”.

Những mối lo lắng của Trần Hưng Đạo kêu gọi tướng sĩ, quy lại chỉ là sợ mất địa vị bóc lột nhân dân: “Đến lúc bấy giờ, thầy trò ta bị bắt, đau đớn lắm thay! Chẳng những thái ấp của ta bị tước, mà bổng lộc của các người cũng về tay kẻ khác”.

Đây thật là tư tưởng phong kiến thuần túy. Tuy nhiên chúng ta vẫn thông cảm với những lời cương quyết của vị anh hùng, đại diện cho tinh thần bất khuất của dân tộc. Đọc bài Hịch của Trần Hưng Đạo, chúng ta lại nhớ lại cuộc kháng chiến anh dũng của toàn dân chống giặc Nguyên. Và hình ảnh chiến thắng vĩ đại của dân tộc trong lịch sử lại là một nguồn cảm xúc chân chính, củng cố lập trường dân tộc bấy giờ. Sở dĩ như thế, căn bản là vì trong một thời gian, quyền lợi của giai cấp phong kiến còn phù hợp với quyền lợi của nhân dân, nhà nước phong kiến đã lãnh đạo một cách xứng đáng cuộc chiến đấu bảo vệ tổ quốc. Nhưng đó mới là lý luận một cách chung chung. Cần phải đi vào nội dung cụ thể và phân tích toàn bộ xã hội phong kiến đương thời và nguyên nhân giá trị chân chính của bài Hịch tướng sĩ.

I. Xã hội Việt nam trong giai đoạn thịnh của chế độ phong kiến

Để nhận định rõ về tính chất xã hội phong kiến đời Trần, chúng ta phải nhắc sơ qua quá trình phát triển của chế độ phong kiến dân tộc.

1. Quý tộc và nhân dân trong công cuộc xây dựng chính quyền quốc gia

Trong thời Bắc thuộc, giai cấp phong kiến Việt nam lúc đầu xuất hiện như một ngành phụ của giai cấp phong kiến thực dân, nhưng dần dần củng cố quyền lợi riêng và xây dựng địa vị dân tộc, nhờ phong trào nhân dân chống chế độ quan lại thực dân. Đến khi công trình giải phóng dân tộc thành công, do mười thế kỷ đấu tranh anh dũng của nhân dân, bọn phong kiến dân tộc trở thành giai cấp thống trị và chia nhau đất nước. Chế độ phong kiến Việt nam xã hội dưới hình thức sơ kỳ, tức là hình thức lãnh chủ: một phần lớn ruộng đất bị tập trung trong những thái ấp dưới quyền chiếm hữu của lãnh chủ bóc lột nông nô và gia nô. Nhờ cơ sở kinh tế tự túc tự cấp và quyền hành vô kiểm soát đối với nông nô và gia nô, bọn lãnh chủ có tổ chức võ trang và nắm quyền tự trị địa phương. Tất nhiên quyền tự trị đó cũng là tương đối, vì bọn lãnh chủ nhỏ phải thần phục bọn lãnh chủ lớn. Nhưng bọn này, có quân đội mạnh, trở nên bá chủ từng khu vực quan trọng và tranh giành nhau đất nước – đây là thời kỳ Thập nhị sứ quân.

Nhưng vì cuộc chiến thắng của dân tộc, đánh đổ chế độ quan lại thực dân, đã phá bót một

tầng áp bức bóc lột, và giải phóng sức sản xuất của toàn bộ xã hội, những tầng lớp bình dân cũng được phát triển. Những lớp này gồm những nông dân tự do, thợ và chủ thủ công, thương nhân và tiểu địa chủ bóc lột tá điền. Lãnh chủ bóc lột nông nô hay địa chủ bóc lột tá điền cũng đều là phong kiến bóc lột tô. Nhưng bọn địa chủ thường thì không có đặc quyền chính trị và tổ chức võ trang, vậy dễ bị bọn quý tộc áp bức. Đặc biệt là bọn tiểu địa chủ trong thời phong kiến lãnh chủ, phải coi như là một tầng lớp bình dân.

Những tầng lớp nông dân tư hữu (bần, trung, phú nông) và tiểu địa chủ, tuy nói chung vẫn sống theo kiểu gia đình tự túc, tự cấp, và trao đổi trong phạm vi thông xã, nhưng vì tổ chức tiểu qui mô, ít nhiều cũng phải mang nông phẩm ra chợ để đổi lấy công phẩm. Họ là cơ sở phát triển của công thương nghiệp tư nhân. Tức là lực lượng của quần chúng nhân dân là lực lượng của kinh tế hàng hoá, thúc đẩy luồng giao thông vận tải giữa các địa phương, và làm vỡ lở tổ chức tự chủ hẹp hòi của những thái ấp phân tán. Quyền lợi của những người bình dân đòi hỏi một chính quyền quốc gia bảo đảm tự do trao đổi hàng hoá trong toàn quốc và an ninh trong xã hội nói chung. Mâu thuẫn căn bản giữa kinh tế hàng hoá và kinh tế thái ấp phát hiện rõ trong cuộc đấu tranh giữa quần chúng nhân dân và bọn lãnh chủ địa phương chủ nghĩa.

Cứ xét tương quan lực lượng giữa triều đình và bọn quý tộc địa phương, thì rõ rằng rằng bản thân nhà vua cũng chỉ là một chúa phong kiến giữa những chúa phong kiến khác, vậy dù có nhiều thái ấp hơn, cũng không đủ sức để thống trị bọn chúa kia, nếu không dựa vào quần chúng nhân dân. Thực tế thì lực lượng quyết định, bảo đảm uy thế của chính quyền quốc gia, chính là lực lượng của mọi tầng lớp bình dân, chủ yếu là nông dân tự do, đóng thuế, đi phục dịch và đi lính cho triều đình. Bọn lãnh chủ quý tộc thì dựa vào chế độ chiếm hữu nông nô và gia nô để giữ quyền tự trị địa phương và tổ chức quân đội riêng. Nông nô và gia nô không có tên trong sổ trường tịch: họ là cơ sở riêng của mỗi lãnh chủ. Bộ đội của nhà nước căn bản là một bộ đội nông dân tự do bảo vệ nền dân tộc thống nhất chống những âm mưu chia rẽ của bọn lãnh chủ quý tộc. Vì thế mà nhà Lý, tổ chức cơ sở của chính quyền quốc gia, đã cấm không cho tư nhân mua hoàng nam tức là dân tự do từ 18 tuổi. Nếu để bọn lãnh chủ biến họ thành nông nô hay gia nô thì họ không còn nhiệm vụ đối với triều đình nữa. Rõ ràng rằng quan hệ giữa chính quyền quốc gia trung ương và uy quyền phong kiến địa phương là được xây dựng trên quan hệ giữa quần chúng nhân dân và giai cấp lãnh chủ quý tộc.

Tất nhiên cuộc đấu tranh của mọi tầng lớp bình dân chống bọn quý tộc địa phương chủ nghĩa, lại dựa vào cuộc đấu tranh sâu hơn nữa của nông nô và gia nô chống chế độ phong kiến lãnh chủ. Chính những nông nô và gia nô không chịu được ách áp bức bóc lột của bọn lãnh chủ và trốn khỏi các thái ấp, là một nguồn lực lượng luôn luôn tăng cường quần chúng nhân dân và là đội quân tiên phong trong những cuộc bạo động. Vậy chúng ta có thể nói rằng: mâu thuẫn chính thúc đẩy cuộc tiến hoá của xã hội phong kiến sơ kỳ, đưa đến quốc gia tập quyền, là mâu thuẫn giữa toàn thể nhân dân, chủ yếu là nông dân, tự do và không tự do, và giai cấp lãnh chủ quý tộc. Sự nghiệp thống nhất dân tộc là sự nghiệp của nhân dân.

*

* *

2. Kinh tế thái ấp và kinh tế hàng hoá phát triển song song trong giai đoạn thịnh của chế độ phong kiến.

Tuy nhiên, trong giai đoạn thịnh của chế độ phong kiến, mâu thuẫn nói trên vẫn bị thống

nhất dưới quyền thống trị của bọn lãnh chủ quý tộc. Từ đời Thập nhị sứ quân, những tầng lớp bình dân càng ngày càng phát triển, gây cơ sở thống nhất quốc gia, làm giảm bớt uy quyền của bọn quý tộc, nhưng bọn này vẫn giữ cơ sở địa phương, những thái ấp lớn và đặc quyền chính trị. Đời nhà Trần, bọn vương hầu vẫn có quân đội riêng, đồng thời lại giữ đặc quyền được bổ vào những trọng chức trong triều đình và được đi trấn những địa phương quan trọng. Tức là chế độ căn bản vẫn giữ tính chất phân quyền, giai cấp thống trị vẫn là giai cấp lãnh chủ quý tộc.

Đến đời nhà Lê, các tầng lớp bình dân đã lên mạnh, kinh tế thái ấp hết tác dụng tích cực, chế độ lãnh chủ bóc lột nông nô phải nhường chỗ cho chế độ địa chủ bóc lột tá điền, một hình thức suy đồi của chế độ phong kiến. Bộ máy nhà nước không còn ở trong tay bọn quý tộc địa phương, nhưng được tập trung dưới quyền tuyệt đối của nhà vua: tức là dưới áp lực của nhân dân, giai cấp phong kiến đã phải bỏ một số đặc quyền chính trị địa phương chủ nghĩa, và công nhận nền dân tộc thống nhất; đồng thời chúng lại tập trung lực lượng để cố bám lấy chính quyền và kéo dài một chế độ suy đồi dưới hình thức quốc gia tập quyền. Chế độ nhà Trần chưa phải là tập quyền, nó còn là một hình thức quân chủ phong kiến phân quyền, sắp chuyển sang tập quyền. Nghĩa là bộ máy nhà nước xây dựng trên cơ sở nhân dân, với tác dụng là trấn áp những xu hướng chia rẽ của bọn quý tộc địa phương, lại vẫn nằm trong tay bọn này. Chế độ phong kiến còn ở trong thời kỳ thịnh, và bọn lãnh chủ còn đủ sức để thống nhất những mâu thuẫn trong xã hội và lãnh đạo công trình xây dựng lực lượng dân tộc và chiến đấu chống ngoại xâm.

Sở dĩ như thế là vì kinh tế thái ấp hãy còn tác dụng thúc đẩy sự phát triển của sức sản xuất. Từ ngày giải phóng, dưới quyền lãnh đạo của giai cấp phong kiến lãnh chủ, nông nghiệp luôn luôn tiến bộ, nhiều công trình thủy lợi được thực hiện, diện tích giồng giot được mở rộng, công thương nghiệp càng ngày càng phát đạt. Trong cuộc phát triển chung của sức sản xuất, bọn thống trị chiếm nhiều lời nhất, nhưng các tầng lớp bình dân cũng được một phần, tức là càng ngày càng lên. Nhà Lý còn phải bảo hộ dân tự do bằng cách cấm không cho mua hoàng nam. Đến nhà Trần thì không thấy nói đến lệnh cấm ấy nữa. Chúng ta có thể hiểu rằng hết nhà Lý thì quần chúng nhân dân đã khá mạnh, nhà nước phong kiến không cần phải bảo hộ họ nữa, thậm chí còn có xu hướng thu dụng những phần tử mạnh dạn nhất, tức là những đám dân nghèo lưu vong và biến họ thành nông nô hay gia nô, để tránh những cuộc bạo động. Sở dĩ mà còn dùng được phương pháp đó, cũng là vì kinh tế thái ấp còn khả năng phát triển song song với sức sản xuất của xã hội. Đời Trần sơ là thời kỳ toàn thịnh của chế độ phong kiến dân tộc. Một mặt thì tổ chức thái ấp được sử dụng triệt để bằng cách khuyến khích bọn vương hầu, công chúa, phó mã triệu tập những dân nghèo lưu vong làm nô tỳ để khai khẩn đất hoang và lập thành biệt trang. Một mặt khác thì việc mở rộng thành Thăng Long và tổ chức các phố xá thành 61 phường chuyên nghiệp chứng minh một bước tiến bộ của kinh tế hàng hoá. Hệ thống đê điều được xây đắp lần đầu tiên trên sông Nhị, sông Mã và sông Chu, chứng minh cụ thể sự phát triển nhanh chóng của toàn bộ nền sản xuất dân tộc. Tức là lực lượng nhân dân tuy đã lên cao nhưng chưa đi đến chỗ đối kháng sắc bén với chế độ thái ấp. Quyền lợi của nhân dân và quyền lợi của giai cấp thống trị tuy căn bản là đối lập, nhưng đồng thời lại được thống nhất một cách chặt chẽ: đó là điều kiện chủ yếu đã gây tinh thần đoàn kết cao độ trong dân tộc trước những cuộc xâm lăng của giặc Nguyên.

3. Tác dụng của chế độ phong kiến lãnh chủ trong lịch sử dân tộc

Đây lại xuất hiện một vấn đề khó khăn. Theo nhận xét thông thường thì xã hội Việt nam cuối

thời Bắc thuộc đã đi đến một hình thức phong kiến tập quyền, với bộ máy cai trị của bọn quan lại thực dân. Vậy đúng lẽ thì sau khi phong trào giải phóng dân tộc thành công, sức sản xuất cũng được giải phóng, cuộc tiến hoá phải kết thúc giai đoạn lãnh chủ bóc lột nông nô, củng cố bộ máy tập quyền, đào sâu mâu thuẫn giữa kinh tế hàng hoá và kinh tế địa chủ, và qua những cuộc nông dân khởi nghĩa, hạn chế chế độ bóc lột tô. Đây trái lại, bọn phong kiến dân tộc lại phát triển kinh tế thái ấp, lập một chế độ lãnh chủ quý tộc phân quyền, chế độ này căn bản lại được duy trì đến nhà Trần. Vậy cứ xét hình thức bề ngoài thì hình như phong trào giải phóng dân tộc, một khi đã thành công, lại đưa xã hội vào một bước lùi. Nhưng nếu thế thì vì đâu mà chế độ phong kiến dân tộc, chính trong giai đoạn phân quyền của nó, lại có tác dụng thúc đẩy sự phát triển của sức sản xuất?

Tuy tài liệu còn rất thiếu sót nhưng đây cũng có thể đề ra một vài ý kiến để thảo luận. Theo ý chúng tôi thì bộ máy tập quyền của bọn quan lại thực dân chỉ là một hiện tượng nông cạn, không thể nào định nghĩa thực chất của xã hội Việt nam cuối thời Bắc thuộc. Đành rằng xung quanh những phủ và đồn thực dân, những thái ấp phong kiến đã phát triển, đồng thời cũng đã xuất hiện một số nông dân tư hữu, nhưng không có lý do gì cho phép chúng ta nói rằng xã hội cũ đã bị phá bỏ ở cơ sở nông thôn, xa những nơi trung tâm của bộ máy cai trị thực dân. Tất nhiên ở miền núi thì bọn tù trưởng vẫn giữ nguyên chế độ trước, hiện giờ còn kéo dài ở nhiều vùng thiểu số, đặc biệt là ở những khu vực người Mường. Nhưng ngay ở đồng bằng, sự thay đổi theo ý chúng tôi, cũng có hơi hợt. Đây phải xét lại sơ qua quá trình tiến triển của xã hội Việt nam từ đời lạc hầu, lạc tướng.

Xã hội Việt nam trước thời Bắc thuộc là một xã hội thị tộc tan rã, tiền nô lệ. Tức là trong đó đã có nhiều nô lệ, nhưng quan hệ chiếm hữu nô lệ chưa phải là quan hệ sản xuất chính, chế độ xã hội chưa phải là chế độ chiếm hữu nô lệ. Trạng thái của sức sản xuất chưa cho phép thoát khỏi phạm vi chế độ thị tộc nói chung. Trong những công cụ đào được ở Đông sơn, và thuộc về thời đó, đã có một vài lưỡi cuốc và thuổng bằng đồng, nhưng chưa có lưỡi cày. Một mặt khác thì sử cũ cũng chép rằng đến đời Tích quang, Nhâm điền, dân Giao chỉ, Cửu châu mới bắt đầu biết cày bằng trâu bò. Tức là đến đầu công nguyên sức sản xuất còn ở tình trạng nông nghiệp sơ kỳ, giồng giọt bằng cuốc thuổng. Vậy trước thời Bắc thuộc, chế độ nước An Lạc chỉ có thể là một chế độ quân chủ bộ lạc, vì chưa có cơ sở để đặt một bộ máy nhà nước chiếm hữu nô lệ, đánh đổ những giới hạn hẹp hòi của chế độ thị tộc. Trong lịch sử thế giới, bộ máy nhà nước chiếm hữu nô lệ là xây dựng trên cơ sở nông nghiệp phát triển, nhờ kỹ thuật cày bằng trâu bò. Tức là trước thời Bắc thuộc, chế độ sở hữu vẫn còn ở trong phạm vi thị tộc, tuy thực tế thì quyền sở hữu cộng đồng của thị tộc chỉ còn là một hình thức, và bọn tộc trưởng và gia trưởng đã chiếm quyền phân phối và sử dụng của công như của riêng. Vì chính cái quyền chiếm đoạt đó vẫn còn dựa vào cơ sở thị tộc, tức là dựa vào quan hệ liên đới cộng đồng giữa dân trong thị tộc. Quan hệ liên đới này vẫn là quan hệ căn bản trong xã hội và hạn chế phương thức sản xuất một cách rất là chặt chẽ. Ruộng đất của mỗi thị tộc được tổ chức thành một hay một số công xã tự chủ, dưới quyền chiếm đoạt của bọn tộc trưởng và gia trưởng. Đồng thời vì sức sản xuất đã phát triển đến kỹ thuật đồ đồng, và nhờ đó đã phát sinh một luồng trao đổi giữa các địa phương, bọn gia trưởng và tộc trưởng cũng có tổ chức cống nạp cho bọn lạc hầu, lạc tướng, lạc vương. Nhưng cơ sở sản xuất vẫn bị hạn chế trong phạm vi làng xã, và bọn tộc trưởng và gia trưởng lại bảo vệ quyền tự trị của chúng bằng cách cản trở sự giao thông trao đổi và duy trì kỹ thuật sản xuất trong trạng thái cự truyền.

Đến đời nhà Hán ở Trung hoa, thương mại quốc tế phát triển trên thế giới, bờ biển Việt nam thành một trung tâm đi lại và trao đổi hàng hoá giữa Trung hoa, Mã lai, Ấn độ, và Tây phương. Đó là điều kiện căn bản để thúc đẩy sự phát triển của sức sản xuất và phá vỡ những giới hạn hẹp hòi của chế độ thị tộc. Nhưng đồng thời bọn quan lại Trung hoa lại đến chiếm đất nước và đặt một chế độ thực dân, cản trở cuộc tiến hoá của xã hội Việt nam. Lúc đầu thì chúng giữ nguyên tổ chức lạc hầu, lạc tướng để bắt bọn này cống nạp người của cho chúng. Chế độ chiếm hữu nô lệ, bấy giờ đã đến thời kỳ toàn thịnh ở Trung hoa [1]sát nhập vào đất Giao chỉ, Cửu châu một cách rất là hạn chế, tức là nói chung vẫn duy trì những giới hạn hẹp hòi của phương thức sản xuất cũ. Đến đời Tích quang và Nhâm diên, bọn thực dân mới bắt đầu đặt cơ sở điền trang bằng cách cướp ruộng công xã. Nhưng sự thay đổi còn rất là hời hợt, không xứng đáng với những đòi hỏi phát triển của sức sản xuất, đồng thời lại tăng cường phương thức áp bức bóc lột và uy hiếp trực tiếp nhân dân thị tộc. Nhưng những đám nô lệ mới đã vùng dậy, lôi cuốn các thị tộc dưới sự lãnh đạo của Hai Bà Trưng, và sau cuộc khởi nghĩa đó, bọn quan lại thực dân đã bắt buộc phải bãi bỏ quyền thống trị của bọn lạc hầu, lạc tướng và đặt một bộ máy cai trị thống nhất đến cấp huyện. Từ đấy bọn chủ nô và sau này là phong kiến thực dân, và tay sai của chúngn tiếp tục chiếm đoạt ruộng đất của các thị tộc xung quanh những trung tâm hành chính và quân sự của chế độ thống trị. Nhưng ngoài những khu vực đó, thì tổ chức công xã vẫn được bảo tồn vì bọn quan lại thực dân dựa vào đấy để bóc lột nhân dân các địa phương. Một khi đã đánh đổ bọn lạc hầu lạc tướng, chúng lại trực tiếp lợi dụng cơ sở của bọn này ở các làng xã, tức là bắt bọn tộc trưởng và gia trưởng đi thu thuế, bắt phu, bắt lính, bắt nô lệ cho chúng. Tất nhiên trong quá trình tiến triển, bọn chủ nô và phong kiến dân tộc cũng dần dần lấn về các địa phương nói chung. Chế độ công xã càng ngày càng tan rã nhưng căn bản vẫn được duy trì: bằng chứng là đến cuối thời Bắc thuộc, bộ máy thực dân vẫn chỉ có tổ chức ở cấp huyện, tức là vẫn sử dụng tổ chức thị tộc ở xã. Mãi đến thời Khúc Hoà mới thấy chép đến việc đặt lệnh trưởng ở xã, và đấy cũng là bước đầu của chế độ phong kiến dân tộc.

Nói tóm lại, trong thời Bắc thuộc, xã hội Việt nam có chuyển sang chế độ phong kiến phần nào mà sự biến chuyển đó liên quan với quyền lợi thực dân. Một mặt khác thì giai cấp phong kiến dân tộc đã dựa vào những cuộc khởi nghĩa của nhân dân để phát triển ít nhiều, nhưng sự thay đổi nói chung còn là nông cạn, chưa đi sâu vào cơ sở địa phương. Xét đến căn bản và toàn bộ, chế độ quan lại thực dân đã cản trở sự phát triển của sức sản xuất, kìm hãm cuộc tiến hoá của xã hội.

Đến khi cuộc đấu tranh của nhân dân Việt nam kết hợp với phong trào nông dân Trung hoa, đã giải phóng đất nước, chế độ thị tộc còn tồn tại ở các làng xã tất nhiên cũng phải sụp đổ. Vì chế độ ấy, từ lâu đã hoàn toàn mâu thuẫn với trạng thái của sức sản xuất, đặc biệt là kỹ thuật đồ sắt và cày bằng trâu bò, và sở dĩ nó đã kéo dài đến thế, cũng chỉ là vì nó đã được bọn quan lại thực dân bảo thủ.

Trong điều kiện lịch sử bấy giờ, công cuộc giải phóng sức sản xuất phải thông qua một thành thức phong kiến lãnh chủ. Cuối thời nhà Đường, nhân dân Trung hoa nổi dậy khắp nơi, chống triều đình thối nát, nhân dân Việt nam cũng khởi nghĩa và đập tan chế độ thực dân. Bọn phong kiến Việt nam, nhờ đó thoát khỏi ách đô hộ của bọn quan lại Trung hoa, lại lợi dụng ngay tình hình rối ren, và trong hai chục năm, cuối thế kỷ thứ IX và đầu thế kỷ thứ X, đua nhau cướp ruộng của các công xã, biến một phần dân thị tộc thành nông nô hay gia nô. Và để củng cố quyền áp bức bóc lột của chúng, chúng lại cấu kết với bọn thực dân cũ: năm 906, Khúc thừa Du

dựa vào phong trào nhân dân lên cầm quyền, nhưng lại nhận chức Tiết độ sứ, tức là một chức thực dân, vì còn muốn duy trì bộ máy cai trị cũ. Nhưng ở các địa phương, cuộc đấu tranh của nhân dân giải phóng dân tộc đã đánh đổ những giới hạn hẹp hòi của tổ chức công xã thị tộc. Khúc Hạo, lên thế cha làm Tiết độ sứ không thể dựa vào cơ sở cũ của chính quyền thực dân, tức là uy thế của bọn tộc trưởng, gia trưởng, vậy đã phải đặt lệnh trưởng ở xã, để thu hút trong khuôn khổ chế độ phong kiến những sức sản xuất mới được giải phóng, và bảo đảm những quyền lợi mà bọn phong kiến dân tộc mới chiếm đoạt ở các địa phương. Nhờ cơ sở được xây dựng ở cấp xã, giai cấp phong kiến dân tộc lên mạnh và có đủ sức để lãnh đạo phong trào nhân dân hoàn thành sự nghiệp giải phóng dân tộc. Sau khi Khúc thừa Mỹ thất bại trước giặc Nam Hán, Dương diên Nghệ nổi dậy hiệu triệu nhân dân đánh đuổi bọn xâm lăng. Họ Dương lên cầm quyền cũng chỉ tự xưng là Tiết độ sứ, tức là vẫn còn dựa vào lớp quan lại trước. Nhưng vì bọn này càng ngày càng bị thế kém trước sự phát triển của giai cấp phong kiến dân tộc, chúng đã phản lại chính quyền mới, âm mưu lập lại chế độ thực dân: Kiều công Tiễn giết Dương diên Nghệ, cướp lấy chính quyền và xin thần thuộc nhà Nam Hán. Nhưng từ mấy chục năm, chế độ phong kiến dân tộc đã bắt rễ sâu bền trong đất nước: Ngô Quyền nổi dậy giết Kiều công Tiễn, lãnh đạo toàn dân bảo vệ tổ quốc và tiêu diệt giặc xâm lăng ở sông Bạch đằng. Sau cuộc chiến thắng lịch sử của dân tộc, bọn quan lại thực dân cũ đã hết ảnh hưởng, giai cấp phong kiến Việt nam xác định lập trường độc lập: họ Ngô xưng vương, đóng đô ở Loa thành, địa điểm cũ của An dương vương, và đặt quan chế, lễ nghi theo truyền thống các triều Trung hoa.

Nhưng cùng với lớp quan lại cũ, thực chất của bộ máy cai trị tập quyền đã bị tan rã. Vì bộ máy này trước kia là dựa vào lực lượng ngoại tộc, bây giờ lại không có cơ sở trong nước. Với những sức sản xuất còn lạc hậu, mới thoát khỏi những cản trở hẹp hòi của chế độ thực dân thị tộc, kinh tế quốc dân phải trải qua một giai đoạn phát triển những đại điền trang phong kiến. Trên cơ sở đó, chỉ có thể xây dựng một chế độ lãnh chủ phân quyền. Vậy bộ máy nhà nước mà họ Ngô đặt ra chỉ là một hình thức nông cạn, dựa vào uy tín cá nhân của vị anh hùng dân tộc. Và đến lúc Ngô Quyền chết thì bọn thổ hào nổi dậy vùng vẫy khắp nơi, gây tình trạng cát cứ đời Thập nhị sứ quân.

Xem như thế thì giai cấp phong kiến dân tộc tuy có trách nhiệm lãnh đạo, nhưng căn bản là không có tinh thần đấu tranh triệt để, và luôn luôn tìm cách thoả hiệp với chế độ cũ. Sở dĩ chúng ta đã đi đến lập trường độc lập là vì đến một lúc nào đấy chúng đã chiếm đoạt nhiều quyền lợi quá, vậy không thể nào dung túng được bọn thực dân nữa. Mà một khi công cuộc giải phóng dân tộc thành công, nhờ công trình đấu tranh bền bỉ của nhân dân, bọn phong kiến thống trị cũng chỉ biết đua nhau chia xẻ đất nước. – Tuy nhiên kinh tế thái ấp có tính cách tiến bộ đối với kinh tế thị tộc. Đành rằng bộ máy cai trị tập quyền bị phá vỡ, nhưng căn bản là nông nghiệp ở các làng xã được phát triển. Vì chế độ quan lại thực dân bảo tồn tổ chức thị tộc, chế độ lãnh chủ dân tộc là hình thức tất yếu để giải phóng sức sản xuất.

Đây cũng phải nhận rõ: công trình giải phóng sức sản xuất căn bản là ở phong trào nhân dân đánh đổ chế độ thực dân, làm chế độ thị tộc ở xã mất chỗ dựa. Nhưng công cuộc giải phóng phải thông qua hình thức lãnh chủ. Với trạng thái của sức sản xuất lúc bấy giờ, nông dân chưa có thể tổ chức nông nghiệp tự canh thành phương thức sản xuất chính, để thế vào phương thức sản xuất thị tộc. Mà chính trong quá trình chiếm đoạt của bọn phong kiến dân tộc, lợi dụng tình hình rối loạn để cướp ruộng đất thị tộc, quan hệ liên đới cộng đồng thị tộc lại bị phá huỷ. Một phần dân thị tộc thì bị bắt làm nông nô hay gia nô, nhưng phần còn lại đã trở thành nông

dân tự do trong xã hội phong kiến, và đặt cơ sở để phát triển kinh tế hàng hoá, thống nhất dân tộc và xây dựng quốc gia. Tức là hình thức phong kiến lãnh chủ lúc bấy giờ là hình thức phát triển của lực lượng dân tộc nói chung, và đó là tác dụng của nó trong lịch sử. Nhưng tất nhiên đấy cũng còn là hình thức. Vì xét đến cơ sở và nội dung, thì vai trò quyết định là ở cuộc đấu tranh bền bỉ của nhân dân lao động giải phóng đất nước và mở đường phát triển cho những sức sản xuất của xã hội.

[1]Theo một tài liệu của Viện khoa học Liên Xô, chế độ chiếm hữu nô lệ ở Trung Quốc đến đời Ngũ Hồ mới bắt đầu chuyển sang chế độ phong kiến.

Cái gọi là “tấm biển chỉ đường của trí tuệ” đi ngược với tư duy biện chứng của lý trí

Gần đây có một tài liệu nhan đề “Dắt tay nhau đi dưới tấm biển chỉ đường của trí tuệ”, trong ấy tác giả chủ trương "giải bài toán lôgích xã hội" của ta hiện nay.

Nói "toán lôgích" thì có nghĩa rằng tác giả coi vấn đề xã hội như thuộc lĩnh vực của lôgích toán pháp, là hình thái phát triển của lôgích siêu hình máy móc. Nói một cách khác, ngay trên nhan đề đi vào vấn đề xã hội, tác giả bài "Dắt tay nhau" đã không kể gì đến lôgích biện chứng lịch sử của chủ nghĩa Mác-Lênin.

Nội dung vấn đề xã hội là *sự vận động lịch sử của xã hội*, một vận động cực kỳ phức tạp xuất phát từ sự liên hệ toàn diện của lịch sử ấy ngày càng chặt chẽ. Dĩ nhiên ở đây phương pháp siêu hình, phân tích cục bộ, vẫn là điểm xuất phát cần thiết để phân định từng đoạn. *Nhưng ngay sau đấy, phải vận dụng phép biện chứng duy vật*, để đặt vấn đề trong sự liên hệ toàn diện,

thì mới hiểu được cái định hướng của mỗi giai đoạn lịch sử trong toàn bộ lịch sử giống người.

Thiên nhiên cũng có lịch sử của nó, đưa tới lịch sử xã hội và con người trong hệ thống lịch sử thế giới, là vật chất vô hạn đương vận động. Nhưng trong vũ trụ vô tận, kể cả trái đất, nhịp độ tiến hoá của những thiên thể và sinh vật là chậm hơn nhiều, so với cái mật độ chuyển biến luôn luôn liên tục và gián đoạn của xã hội và con người.

Lịch sử xã hội và con người mới có 3 triệu năm trên hành tinh chúng ta, mà càng ngày càng đầy những sự kiện phức tạp, liên hệ thành hệ thống và phân hệ tế nhị và đi sâu. Mỗi xã hội, mỗi tập đoàn, mỗi con người cá nhân là một hệ thống trong bản thân nó, đồng thời là một phân hệ trong lịch sử giống người. Mỗi hệ thống hay phân hệ thì từng lát thời gian là liên hệ toàn diện và luôn luôn tự tái tạo trong bản thân mình. Theo như thế thì rõ ràng mỗi hệ thống hay phân hệ lịch sử tự biểu hiện trong bản thân nó: nó tồn tại và đồng thời không tồn tại; nó là bản thân nó và đồng thời là cái khác. [1]

Như thế là ngay trong mỗi lát *hiện tại* của nó, do nó liên hệ toàn diện trong bản thân nó và với những cái khác, nên *tự nó* vận động. Tức là một mặt thì nó biến mất về phía dĩ vãng: *nó tồn tại và đồng thời không tồn tại*; và cũng do đấy, thì, trong cùng cái lát hiện tại ấy, nó chuyển về phía tương lai: *nó là bản thân nó và đồng thời là cái khác*. Cả ba mặt của sự vận động trong mỗi chốc lát, là biểu hiện hai mặt mâu thuẫn giữa cái *hiện thời* với cái *quá thời* đi cùng với nhau, và đồng thời giữa cái *tiến tới* với cái *hiện thời* đi đôi với nhau, tạo nên sự thống nhất và đấu tranh giữa hai mặt mâu thuẫn của mỗi lát hiện tại.

Đấy là nguyên lý biện chứng phổ cập của sự liên hệ hổ tác, mâu thuẫn và vận động toàn diện của hệ thống thế giới, là vật chất vô hạn đương vận động, và của mỗi phân hệ hay hệ thống cục bộ trong ấy, tức là mỗi sự vật. Nguyên lý như thế dĩ nhiên biểu hiện rõ ràng nhất trong lịch sử xã hội và con người.

Đồng thời nó cũng biểu hiện, dù ít rõ hơn, trong lịch sử thiên nhiên, vì quá trình tiến hoá của những khối lý hoá sinh vẫn là liên hệ toàn diện, dù chậm hơn và thưa hơn.

Tức là tính chất biện chứng của những quá trình thiên nhiên là có thật, nhưng không được rõ ràng trước mắt – như ngày xưa người ta tưởng rằng những thiên thể và đường đi của chúng trên trời là vĩnh cửu. Nói một cách khác: những khối vật chất lý hoá sinh trong điều kiện quan sát bình thường của chúng ta, có thể được quan niệm *gần đúng* như tách rời nhau và đặt ra khỏi sự liên hệ hổ tác toàn diện, coi như đứng ngoài sự mâu thuẫn vận động phổ cập. Đấy là quan điểm siêu hình máy móc được vận dụng bình thường trong khoa học tự nhiên. Phép siêu hình máy móc đạt trình độ cao nhất của nó, khi giải những "bài toán lôgích" theo lôgích toán pháp.

Dĩ nhiên, làm như thế trong các khoa học tự nhiên là đúng, nhưng cũng chỉ có kết quả cục bộ. Những kết quả cục bộ ấy đã mang lại uy tín to lớn cho lôgích toán pháp. Nhưng khi tình hình nghiên cứu buộc phải đi sâu vào những quan hệ phức tạp, nan giải *giữa* các lĩnh vực chuyên

môn, khi có nhu cầu tổng kết kinh nghiệm về thế giới vật chất, thì chính lô gích toán pháp đưa đến bế tắc, vì nó chỉ thấy những ngọn cây trước mắt, nó không thấy cái rừng đằng sau [2]. Ở đây, phép biện chứng duy vật là cần thiết, để liên hệ hợp lý những lĩnh vực căn bản khác nhau của vật chất, thống nhất quan điểm phương pháp luận, xây dựng thế giới quan khoa học bao hàm sự tiến hoá chung của vật chất vô hạn trong toàn diện lịch sử vũ trụ.

Tuy nhiên trong khoa học tự nhiên, với những điều kiện nghiên cứu bình thường, thì phép siêu hình, lôgích toán pháp vẫn là đủ để thực hiện mục đích nhận thức trước mắt. Không cần thiết mỗi lúc phải đi xa hơn. Vì cái nhịp độ tiến hoá của những khối vật chất trong thiên nhiên là chậm hơn nhiều so với xã hội và con người. Tức là có thể tạm thời coi những khối lý hoá sinh như những sự vật ở trạng thái tĩnh, những hệ thống bất biến về chất lượng.

Nhưng khi chuyển vấn đề xã hội và con người, thì thấy tốc độ tiến hoá tăng vọt, do vai trò ngày càng phát triển của lao động sản xuất, liên hệ xã hội hình thành trong sự sản xuất, tiếng nói của đời sống thực tế và tiếng nói bên trong, hoạt động tâm thần nhân cách và quan hệ xã hội hình thành. Sự vận động lịch sử xã hội và con người biểu lộ trước mắt cái bản chất biện chứng của nó. Do đấy mà mỗi lát thời gian thể hiện rõ ràng là tồn tại và đồng thời không tồn tại, nó là bản thân nó và đồng thời là cái khác.

Dĩ nhiên ở đây, phép siêu hình, tức là lôgích hình thức, vẫn là cần thiết bước đầu, để ghi chép những hiện tượng đơn giản như dân số, năng suất, hàng hoá, v.v., xác lập thống kê, xây dựng những mô hình trừu tượng. Nhưng muốn nắm được sự vận động thực sự của xã hội và con người, thì phải tiến lên lôgích biện chứng duy vật, tức là phân tích sự liên hệ mâu thuẫn hướng tới toàn diện, nó là động cơ quyết định sự chuyển biến lịch sử. Tức là phép siêu hình chỉ là bước đầu, có tính chất dự bị. Muốn nhận định hiện thực xã hội và con người có thật, thì phải đi xa hơn những hiện tượng cục bộ, đi sâu vào cả cái hệ thống mâu thuẫn lịch sử quyết định sự vận động thực sự của đời sống xã hội và con người.

Tức là ở đây, chính sự mâu thuẫn biểu hiện rõ ràng là bản chất và động cơ của sự chuyển biến của cả hệ thống và của mỗi phân hệ, luôn luôn là tồn tại đồng thời không tồn tại, là bản thân nó và đồng thời là cái khác.

Nhưng tác giả bài "Đắt tay nhau" say sưa với phép siêu hình máy móc quen thuộc trong khoa học tự nhiên, lại cho rằng cả trong vấn đề xã hội thì cũng cứ phải loại trừ mâu thuẫn, coi mâu thuẫn theo quan điểm siêu hình, lôgích hình thức, như cái gì là "nghịch lý", không thể nào dung túng được.

Như thế là tác giả bài "Đắt tay nhau" ra sức nêu lên cả một loạt gọi là "nghịch lý". Ông nói: "Hệ thống này chứa đựng quá nhiều 'nghịch lý', nếu chưa muốn nói là cấu thành bởi toàn những 'nghịch lý'. Ví dụ như nói là 'dân chủ' mà lại thiếu 'dân chủ'; nói là duy vật mà lại duy ý chí; đề cao những giá trị tinh thần, mà lại xuống cấp đạo đức; lấy năng suất lao động làm nhân tố quyết định, mà lại thua năng suất của xã hội tư sản; v.v."

Dĩ nhiên những mâu thuẫn như thế là có trong xã hội xã hội chủ nghĩa của ta, và còn có nhiều hơn nữa. *Nhưng chính đấy là động cơ của đường lối đổi mới* của Đảng và nhân dân.

Tình hình mâu thuẫn sinh ra những đòi hỏi và thế lực đổi mới. Đấy là sự vận động biện chứng của bản thân hệ thống và phân hệ, cái *lý tính biện chứng* của sự mâu thuẫn.

Sai lầm cơ bản của bài "Dắt tay nhau" là chỉ nhìn thấy các mâu thuẫn của xã hội ta ở trạng thái tĩnh, không trông thấy hoạt động giải quyết mâu thuẫn của Đảng và nhân dân, kiên quyết thực hiện đổi mới trong điều kiện ổn định chính trị. Do đấy mà tác giả chỉ hình dung toàn những sự đổi lập xoay tròn, biến thành những "nghịch lý" theo lối siêu hình mảy mọc, tức là cứ diễn cái mặt tiêu cực của chúng, mà coi như không có lối thoát trong chủ nghĩa xã hội.

Nói "quá nhiều nghịch lý", thậm chí là "toàn những nghịch lý", thì theo quan điểm của tác giả chỉ còn một cách là xoá bỏ tất cả. Thế là ông đòi "xem lại một số luận điểm cơ bản". Bài "Dắt tay nhau" nói: "Chủ nghĩa đế quốc có thật là 'giai đoạn tốt cùng' hay chỉ là 'một trong những bước đầu của chủ nghĩa tư bản. Và khi chủ nghĩa tư bản chưa ở giai đoạn tốt yếu phải cáo chung thì cũng có nghĩa là lịch sử chưa đòi hỏi và chưa tạo tiền đề cho một cuộc cách mạng xã hội chủ nghĩa đích thực'".

Đặt vấn đề như thế thì tự nhiên gợi ý rằng cách mạng ta là đi quá sớm cả một giai đoạn, thậm chí cả một thời đại lịch sử, không có tiền đề để thành công. Ở đây, cần phải quan niệm và giải quyết vấn đề trên cơ sở hoàn toàn khoa học. Không bắt ép, nhưng cũng không hời hợt. Không phải từ những khó khăn trước mắt, mà đã có đủ lý do, để đảo lộn cả quan điểm lịch sử, đưa đến những luận quả giả tạo không thể lường được.

Trước hết cần phải xác định thế nào là *giai đoạn tốt cùng* và thế nào là *một trong những bước đầu* của một hình thể *kinh tế xã hội*, tức là *của một thời đại* của lịch sử giống người.

Trong bài "Một số vấn đề cần phát triển trong triết học Mác-Lê-nin" (*Tạp chí Cộng sản* số 11 và 12- 1989), tôi đã giới thiệu quy luật tiến hoá của một hệ thống lịch sử theo các nhà kinh điển, đặc biệt Lê-nin trong *Bút ký triết học*. Những quan điểm của Mác, Ăng-ghe-n và Lê-nin được kiểm nghiệm trong tất cả lịch sử giống người.

*

Lao động sản xuất ở thời Người khéo (Homo habilis) là cái *trung giới tiến nhảy vọt* từ cái tập đoàn kế thừa của Khỉ Nam Phi lên hình thái đầu tiên của xã hội cộng sản nguyên thủy, tức là cái cộng đồng địa phương riêng lẻ, gồm vài chục Người khéo cùng làm, cùng ăn, chia đều, bình quân. Đấy là *cái xã hội cộng sản nguyên thủy* thực tại, trong ấy mâu thuẫn cơ bản giữa một bên là sự sản xuất tập thể nhỏ đi cùng với sự phân phối bình quân và một bên là con người cá nhân với cái di sản sinh vật đi cùng với cái di sản tập đoàn động vật của nó, đã được giải quyết trong sự sinh nở của tiếng nói, năng lượng tâm thần và quan hệ xã hội cộng sản nguyên thủy. *Cái mâu thuẫn được giải quyết* như thế thì chính là *cái cấu trúc thống trị*, tức là bản chất xã hội và con người ở thời khởi nguyên.

Từ đây xuất hiện *mâu thuẫn thứ hai* giữa cái cấu trúc đoàn kết bình đẳng, là cấu trúc thống trị, với tình trạng tản mạn của toàn bộ hệ thống xã hội cộng sản nguyên thủy, do các cộng đồng địa phương tách rời nhau và có khi đánh nhau.

Mâu thuẫn cơ bản là mâu thuẫn đã được giải quyết trong cái cấu trúc thống trị. Mâu thuẫn thứ hai là mâu thuẫn giữa cái cấu trúc thống trị với tình trạng tách rời của những cộng đồng địa phương với nhau, - tình trạng tách rời như thế là di sản dĩ vãng của các tập đoàn động vật cô lập đối với nhau.

Đến cuối thời Người khéo, những cộng đồng địa phương riêng lẻ tăng cường sản xuất, do vậy thì cũng tăng cường liên hệ với nhau, trong ấy có chiến tranh với nhau. Sự liên hệ là *cái trung giới* đưa đến những đội cộng đồng láng giềng hợp tác bình thường với nhau ở cuối thời acheuléen (Người thẳng). Đây là cái xã hội cộng sản nguyên thủy ở *thời kỳ tồn tại cho cái khác*, tức là mỗi cộng đồng địa phương liên quan với một cộng đồng khác, ví dụ như để cùng nhau tiến hành những cuộc săn lớn, như săn voi.

Cái quan hệ hợp tác phát triển thành quan hệ ngoại hôn là *cái trung giới* đưa xã hội cộng đồng địa phương lên thành tiền bộ lạc gồm hai tộc mẫu quyền kết hôn với nhau, ở thời đồ đá cũ giữa (Người khôn neandertal).

Đến thời Người khôn khôn (*Homo sapiens sapiens*), thời đồ đá cũ trên, thì mỗi tộc chị em lại chia thành hai thị tộc tạo nên cái bộ lạc sơ kỳ gồm 4 thị tộc mẫu quyền.

Trong xã hội tiền bộ lạc và bộ lạc, thì cái *quan hệ tồn tại-cho-cái khác* trở lại bản thân nó, tức là nó trở thành *tồn tại-cho-bản thân*.

Trong mỗi thị tộc mẫu quyền, những chú rể là đại diện cho những thị tộc thông gia, và bản thân cái thị tộc ấy lại gửi con trai của mình vào những thị tộc kia. Tức là mỗi thị tộc trong *sự tồn tại-cho-cái khác* (gửi con trai sang bên kia làm rể) thì lại có cái khác trong bản thân nó, tức là nó có con trai bên kia sang làm rể bên này, trong bản thân nó.

Như thế là nó là *bản thân nó trong cái khác*, và trong cái khác nó lại trở lại *bản thân nó*. Kết quả là cái bộ lạc nhận thấy nó trong các thị tộc và mỗi thị tộc nhận thấy mình trong cái bộ lạc: thế là *tồn tại-cho-bản thân*.

Như thế là với cái bộ lạc sơ kỳ, phát triển đại khái từ thời đồ đá cũ trên đến phần đầu thời đồ đá mới, xã hội cộng sản nguyên thủy *hoàn thành chất lượng cơ bản*, tức là bản chất của nó. Thông qua ba bước đi hay thời kỳ biện chứng – thực tại: tồn tại-cho-cái khác; tồn tại-cho-bản thân, – nó đã phát triển trong sự vận động của những cộng đồng địa phương riêng lẻ liên hệ với nhau thành cái hệ thống chung của cái bộ lạc. Và dĩ nhiên cái hệ thống chung này chỉ có thể có trong và thông qua những phân hệ riêng của nó, là những thị tộc, liên hệ vận động với nhau.

Ba bước đi hay ba thời kỳ đầu như thế là *giai đoạn đầu, hoàn thành bản chất* của xã hội cộng sản nguyên thủy. Tức là cái cấu trúc quan hệ công bằng, bình đẳng, thân ái trong nội bộ mỗi cộng đồng địa phương được mở rộng và tái tạo giữa các cộng đồng địa phương trên quy mô bộ lạc, dưới một hình thái mới, là hình thái trao đổi thẳng bằng: trao đổi quà và thanh niên (trao đổi con trai giữa các thị tộc mẫu quyền và sau này là trao đổi con gái giữa các thị tộc phụ quyền). Sự trao đổi ngang bằng tiến hành giữa “tao” với “mày” có “nó” chứng kiến. Cái “nó” chính là tượng trưng cho cả bộ lạc. Đây là nội dung cơ bản của những lễ hội hợp thường kỳ của bộ lạc: *tồn tại-cho-bản thân*.

Giai đoạn đầu, tức là *giai đoạn hoàn thành* bản chất của xã hội cộng sản nguyên thủy kết thúc, khi sự tiến bộ của kỹ thuật đồ đá mới bước đầu đi vào cải tiến, làm cho sự trao đổi quà

chuyển lên thành trao đổi hàng hoá đơn giản.

Chiến tranh trở thành quan hệ bình thường, phát triển liên miên giữa các bộ lạc và chỉ chấm dứt khi có hiệp ước; những hiệp ước này tiến tới cái liên bang bộ lạc về thực chất cũng là một tổ chức chiến tranh.

Ở đây rõ ràng sự phát triển của sức sản xuất đã *vượt ra khỏi khuôn khổ* của cái bộ lạc riêng lẻ. Sự trao đổi hàng hoá đơn giản là cái *trung giới* đưa vào giai đoạn thứ hai của sự tiến hoá của xã hội cộng sản nguyên thuỷ, tức là *giai đoạn phát triển số lượng đặc thù* của nó, tức là phát triển năng suất lao động bắt đầu từ kỹ thuật đồ đá mới cải tiến.

Thời kỳ đầu của giai đoạn thứ hai này, mở đầu bằng sự trao đổi (đối chác) hàng hoá đơn giản, là thời kỳ phát triển *đại lượng* của xã hội cộng sản nguyên thuỷ. Nói đại lượng thì có nghĩa rằng năng suất lao động đã vượt ra khỏi khuôn khổ của những quan hệ cùng làm cùng ăn trong một cộng đồng thị tộc vài chục người và tiêu thụ sản phẩm thừa bằng những sự trao đổi qua giữa những thị tộc của bộ lạc. Bây giờ, cái sản phẩm thừa được tiêu thụ thông qua chiến tranh cướp bóc kết thúc bằng đối chác. Tức là thời kỳ *phát triển đại lượng* của xã hội cộng sản nguyên thuỷ đồng thời cũng là một thời kỳ *đại khủng hoảng* của xã hội ấy, do chiến tranh liên miên làm suy yếu cái cấu trúc bộ lạc. Những người Ấn Da đỏ ở Bắc Mỹ đứng ở thời kỳ ấy, khi được phát hiện. Ở đây đã xuất hiện sự phân chia giai cấp: chiến tranh đi đôi với sự phát triển của sức sản xuất tạo nên một bên là giai cấp nô lệ, một bên là giai cấp quý tộc bộ lạc lãnh đạo chiến đấu và đối chác, và bóc lột nô lệ.

Đáng chú ý là ngay ở *thời kỳ đại khủng hoảng* này đã có một số ít *trường hợp* tiến thẳng lên xã hội văn minh cổ đại, tuy còn xa mới thực hiện được những điều kiện kỹ thuật bình thường cần thiết.

Ở đất Cận Đông, thiên niên kỷ VIII trước Công nguyên, trong thời kỳ đồ đá mới phát triển trước đồ gốm, đã xuất hiện một thành lũy vĩ đại là *Jéricho*, với một tháp đá 10 m đường kính, chiều cao 8m50, có một thang đá bên trong lên đến đỉnh tháp. Ba tường đá vây quanh cao đến 3m90, với một hào sâu đào ngay trong núi đá. Xây dựng được một thành lũy vĩ đại như thế, thì phải có tổ chức nhà nước chủ nô. Jéricho đứng giữa ngã tư đường buôn bán ở bờ biển Gioóc-đa-ni.

Đến thiên niên kỷ VI trước Công nguyên đã có thành thị Gatal Huyuk ở Tiểu Á. Những nhà ở và đền, chen chúc với nhau chứng minh rằng ở đây đã có một tổ chức hành chính nghiêm chỉnh. Trên tường có vẽ nhiều lần một con diều hâu mổ mỏ trên một người quỳ đã mất đầu. Rõ ràng đây là một nhà nước chủ nô trấn áp nô lệ. Mà kỹ thuật cũng chỉ là đồ đá mới cải tiến, trước đồ gốm.

Như thế là ở thời kỳ phát triển đại lượng và đại khủng hoảng của xã hội nguyên thuỷ đã có thể có *trung giới* tiến vọt lên nhà nước chủ nô, do điều kiện sản xuất hoặc do buôn bán đặc biệt thuận tiện. Trung giới ấy là cái *hình thái toàn bộ hay phát triển* (*forme totale ou développée*) của sự trao đổi hàng hoá.

Nhưng trong trường hợp bình thường, thì xã hội cộng sản nguyên thuỷ ở cuối thời đồ đá mới vẫn kéo dài sự phát triển đại lượng và đại khủng hoảng. Đến khi xuất hiện kỹ thuật đồ đồng thì sự đối chác hàng hoá đơn giản mới chuyển lên *hình thái trao đổi toàn bộ hay phát triển*, sinh ra một giai cấp quân sự mới vừa buôn bán, vừa cướp bóc, và dùng nô lệ. Ở đây tuy đã có xu hướng mạnh mẽ chuyển lên chế độ chủ nô cổ đại, nhưng bản chất xã hội vẫn còn là nguyên thuỷ, vì giai cấp quý tộc bộ lạc đã tổ chức lại thành chế độ quân chủ bộ lạc để thích nghi

với tình hình mới, và giữ những sức sản xuất mới trong *mức độ* cần thiết để bảo tồn bản chất của xã hội cộng sản nguyên thủy. Nhà vua bộ lạc, đại diện cho giai cấp quý tộc bộ lạc, lãnh đạo giai cấp quân sự kiêm ngoại thương trong giới hạn của truyền thống bộ lạc.

Giai cấp quân sự kiêm đại thương và công nghiệp luyện kim dĩ nhiên là xuất phát từ kỹ thuật đồ đồng. Dưới chế độ quân chủ bộ lạc hai giai cấp ấy chỉ phát triển bước đầu, trong *mức độ* của xã hội cộng sản nguyên thủy.

Nhưng rồi cái mức độ ấy cũng bị vượt qua ở những nơi có điều kiện đặc biệt thuận lợi cho sản xuất và trao đổi hàng hoá. Như thế là ở châu thổ những sông lớn của châu Á và Ai Cập xuất hiện những đô thị đầu tiên, với một giai cấp mới, là giai cấp công thương bình dân. Giai cấp chủ nô quân sự kiêm đại thương và công nghiệp luyện kim trở thành một hàng quý tộc mới, đối lập với giai cấp quý tộc bộ lạc.

Chế độ quân chủ bộ lạc chỉ còn là một cản trở hoàn toàn vô lý cho sự phát triển của sức sản xuất xã hội. Đây là thời kỳ phát triển *quá mức* của xã hội cộng sản nguyên thủy, tức là thời kỳ cuối cùng, *tổng khủng hoảng* và tan rã của xã hội ấy. Sự xuất hiện đồ đồng thau và những đô thị Sumer đầu tiên vào cuối thiên niên kỷ IV trước Công nguyên, là một thí dụ của thời kỳ này.

Những anh hùng ca của Hôme là những bức tranh thiên tài diễn đạt sự phát triển *quá mức* và *tổng khủng hoảng* của xã hội nguyên thủy ở Hy-lạp.

Tóm lại, hoạt động công thương lớn, dùng nhiều nô lệ, và công thương bình dân, cũng có dùng một ít nô lệ, tất cả trong cái hình thái toàn bộ hay phát triển của sự trao đổi hàng hoá, là cái *trung giới* phủ định cái hệ thống xã hội cộng sản nguyên thủy đã phát triển *quá giới hạn*, tức là *xoá bỏ* cái cấu trúc bình quân, mà bây giờ chỉ còn là tượng trưng, ở thành thị. Đồng thời di sản của cái hệ thống ấy vẫn *duy trì* ở những công xã nông thôn. Tức là chế độ tư hữu tài sản được chính thức hoá dưới quyền của triều đình của chủ nô ở thành thị. Còn cái di sản của chế độ cộng sản nguyên thủy trong cái cộng đồng địa phương thì vẫn kéo dài ở những công xã nông thôn dưới quyền sở hữu tối cao của nhà vua trên cả đất nước.

Như thế là chúng ta thấy trong sự biến chứng của một hình thể kinh tế xã hội, như hình thể cộng sản nguyên thủy, một quá trình lịch sử gồm *hai giai đoạn cơ bản*. Xuất phát từ sự trung giới đầu tiên thì sinh ra cái *chất lượng căn bản* mới tức là cái *bản chất* mới, nó là cái mâu thuẫn căn bản đã được giải quyết trong cái cấu trúc thống trị mới. *Giai đoạn đầu là giai đoạn phát triển và hoàn thành* cái bản chất mới thông qua cái *mâu thuẫn thứ hai* là mâu thuẫn giữa cái cấu trúc thống trị mới với cái di sản cũ còn lại. Giai đoạn này trải qua ba thời kỳ: *thực tại, tồn tại-cho-cái-khác* và *tồn tại-cho-bản-thân*.

Từ sự *hoàn thành bản chất* trong hình thái tồn tại-cho-bản thân, thì sinh ra *giai đoạn thứ hai*, là *giai đoạn phát triển số lượng đặc thù*, tức là năng suất lao động *đặc thù*. Giai đoạn này tiến hành qua ba thời kỳ: phát triển *đại lượng* hay đại khủng hoảng; phát triển có *mức độ* hay cải lương; phát triển *quá mức* hay tổng khủng hoảng. Thời kỳ phát triển quá mức, tức là tổng khủng hoảng, đưa đến chỗ *vượt giới hạn, làm nổi bật cái trung giới mới*, tiến nhảy vọt lên một thời đại mới.

Đáng chú ý là trong những điều kiện đặc biệt thuận tiện, cái trung giới mới có thể xuất hiện ngay trong thời kỳ phát triển đại lượng, tức là đại khủng hoảng và đưa thẳng lên thời đại mới. Sở dĩ như vậy là vì ngay ở thời kỳ đại khủng hoảng, sự phát triển số lượng đặc thù của cái hệ thống đương thời, đã vượt ra khỏi *khuôn khổ* của cái bản chất đã hoàn thành. Tức là đã có khả năng tiến lên một hệ thống mới. Không cần thiết cứ phải chờ đợi thời kỳ phát triển quá mức,

tức là tổng khủng hoảng. Dĩ nhiên cũng chỉ có một số ít trường hợp có thể làm được sớm như thế.

Quy luật về sự tất yếu giữa quan hệ sản xuất với sức sản xuất như thế là rất rộng rãi. Sự chuyển hoá từ một hình thể kinh tế xã hội lên một hình thể mới cao hơn có thể được thực hiện sau khi cái hình thể trước đã hoàn thành bản chất của nó, tức là trên suốt giai đoạn phát triển số lượng đặc thù của nó, từ thời kỳ phát triển đại lượng và đại khủng hoảng đến thời kỳ phát triển quá mức và tổng khủng hoảng, tùy theo điều kiện cụ thể. Những mầm mống của cái mới, tức là cái *khác biệt* đã sinh ra trong xã hội cũ, trở thành cái *trung giới* đưa lên xã hội mới.

Các hình thể kinh tế xã hội nô lệ, phong kiến sau này cũng trải qua quá trình tiến hoá đại loại như vậy [3]

*

Trong trường hợp điển hình của chủ nghĩa tư bản Anh, thì cái *cấu trúc thống trị*, tức là *bản chất* của xã hội tư bản chủ nghĩa xuất hiện vào giữa và ổn định vào cuối thế kỷ XVII, đã trải qua thời kỳ *thực tại* của nó cho đến phần giữa thế kỷ XVIII. Ở đây những quan hệ tư bản công trường thủ công đã thành cấu trúc thống trị, bao trùm cả hệ thống xã hội tư bản chủ nghĩa Anh, nhưng trên thực tế thì cái cấu trúc ấy mới chỉ được thực hiện đơn thuần (*thực tại*) trong một khu vực rất hạn chế. Phần lớn hệ thống xã hội Anh còn là di sản tiểu nông và thủ công của thời trước. Tuy nhiên toàn bộ hệ thống thì có chất lượng cơ bản tức là bản chất tư bản chủ nghĩa vì cái cấu trúc tư bản thống trị bao trùm tất cả.

Đến phần cuối thế kỷ XVIII, cách mạng công nghiệp buộc những công trường thủ công phải lùi bước trước những nhà máy đầu tiên. Tuy nhiên, ngày ấy những máy móc còn là do những công trường thủ công sản xuất. Chưa có cái hệ thống máy móc sản xuất máy móc, tức là chưa thể nào có đủ máy để chủ nghĩa tư bản nắm lấy cụ thể về mặt kinh tế tất cả các cơ sở tiểu sản xuất.

Phải dần dần đi từng bước cho đến giữa thế kỷ XIX, thì chủ nghĩa tư bản đại công nghiệp mới xây dựng được đại khái cái hệ thống máy móc sản xuất máy móc, nâng cao năng suất tư bản chủ nghĩa, nắm dần các cơ sở tiểu sản xuất, bằng cách bán cho họ hàng đại công nghiệp và mua của họ hàng thủ công, nông nghiệp. Chủ nghĩa tư bản như thế từ đầu thế kỷ XIX đã đi vào thời kỳ *tồn tại-cho-cái khác*, tức là liên hệ trao đổi với cái khác, cái khác này là cái di sản cũ của xã hội phong kiến, trong ấy có các nước thuộc địa.

Từ phần giữa đến cuối thế kỷ XIX, cái hệ thống máy móc sản xuất máy móc đã tương đối đầy đủ. Nền đại công nghiệp cơ khí hoá tư bản chủ nghĩa đã có đủ sức, để làm chủ từ trên các ngành tiểu sản xuất. Tức là trong quá trình tái sản xuất tư bản chủ nghĩa, chủ nghĩa đại tư bản đã dự trữ đủ hàng hoá đại công nghiệp để bán cho các cơ sở tiểu sản xuất: theo nghĩa ấy thì *nó là bản thân nó trong cái khác*. Và trong các cơ sở tiểu sản xuất ("*cái khác*") thì nó lại có những hàng hoá tương đương, để mua về phục vụ bản thân nó: tức là trong cái khác nó lại trở nên bản thân. Như thế là nó *tồn tại-cho-bản thân*.

Sự bóc lột các nước thuộc địa trên quy mô thế giới từ thế kỷ XVI đã tạo nên cho chủ nghĩa tư bản phương Tây một năng lực phát triển vượt xa các phương thức sản xuất trước. Do đấy mà ngay từ giữa thời kỳ tồn tại-cho-cái khác và suốt thời kỳ tồn tại-cho-bản thân, xã hội tư sản đã sa vào tình trạng khủng hoảng chu kỳ, do sức sản xuất lớn lên *tràn lan*. Như thế là thúc đẩy phong trào cách mạng của giai cấp công nhân phát triển mạnh mẽ và xác định lý luận khoa học

của mình trong chủ nghĩa Mác.

Đến cuối thế kỷ XIX cái cấu trúc tư bản thống trị, tức là bản chất của xã hội tư sản đã *hoàn thành*. Thế là nó đi vào giai đoạn phát triển *số lượng đặc thù* của nó là giai đoạn đế quốc chủ nghĩa. Thời kỳ đầu là *phát triển đại lượng* của xã hội tư sản tức là năng suất lao động của đại công nghiệp cơ giới hoá và điện khí hoá *vượt ra khỏi khuôn khổ* của bản chất đã hoàn thành của xã hội tư bản. Chủ nghĩa cạnh tranh tự do chuyển lên cạnh tranh độc quyền. Như thế là sinh ra *đại khủng hoảng* của xã hội tư bản, với hai thế chiến huỷ diệt trong vòng nửa đầu thế kỷ XX.

Trong thời kỳ này phong trào cách mạng vô sản thế giới đã thắng lợi ở Nga, là một nước tư bản đế quốc dù chưa phát triển, và một số nước như Việt Nam, chưa phải là hiện đại, nhưng đã có một số cơ sở đại công nghiệp, đủ để có một giai cấp công nhân giác ngộ trong Đảng Cộng sản.

Trong tình hình đối kháng căng thẳng nhất với chủ nghĩa đế quốc, sự lãnh đạo của Đảng Cộng sản đối với quần chúng nhân dân là cái trung giới, nội dung của sự tiến nhảy vọt, phủ định xã hội cũ, đưa lên xã hội mới theo con đường xã hội chủ nghĩa.

Tức là cũng giống như sự tiến nhảy vọt từ xã hội nguyên thủy lên xã hội chủ nô, rồi từ chủ nô lên phong kiến và từ phong kiến lên tư bản, thì cách mạng xã hội chủ nghĩa trong một số nước có hoàn cảnh đặc biệt thuận lợi, có thể thành công ở thời kỳ đại khủng hoảng của hệ thống xã hội tư bản, *không cần thiết phải chờ đợi thời kỳ tổng khủng hoảng*.

Dĩ nhiên đây chỉ là ở một số nước có điều kiện đặc biệt - nếu bàn về cả hệ thống tư bản chủ nghĩa thế giới, thì sự chuyển hoá chỉ có thể hoàn thành ở thời kỳ tổng khủng hoảng.

Từ những năm 1960, cách mạng khoa học kỹ thuật đã đưa sức sản xuất lên một trình độ mới, làm cho năng suất lao động tiến nhảy vọt chưa từng thấy. Đứng trước nguy cơ bị tràn ngập và cách mạng vô sản thành công, giai cấp tư sản đế quốc đã buộc phải đi vào con đường cải lương, xoa dịu mâu thuẫn, tức là đi vào thời kỳ phát triển *có mức độ*.

Xuất phát từ năng suất lao động mới luôn luôn tăng cường, đi đôi với những quan hệ cạnh tranh ác liệt, họ phát triển những quan hệ hợp tác, liên doanh, liên kết trong mỗi nước và giữa các nước, tiến tới thành lập thị trường chung ở một số khu vực hay phân hệ của hệ thống tư bản chủ nghĩa thế giới. Họ tăng phần nào những giá trị sử dụng dành cho giai cấp công nhân và nhân dân lao động, đồng thời càng ngày càng tăng cường bóc lột *giá trị thặng dư*. Như thế là trên hiện tượng bề ngoài họ có vẻ như giảm nhẹ mâu thuẫn cơ bản giữa tính chất xã hội của sức sản xuất với hình thái tư hữu tư bản chủ nghĩa của sự sở hữu. Nhưng trên thực tế thì cái mâu thuẫn ấy vẫn phát triển, dù trước mắt có giữ được đại khái cái *mức độ* cần thiết.

Xu hướng xây dựng thị trường chung ở từng khu vực trong hệ thống tư bản chủ nghĩa thế giới ngày nay, tất nhiên sẽ đi tới cùng một thị trường chung cho cả hệ thống ấy. Đây là cái *cột mốc* của sự phát triển *có mức độ* của họ. Tức là sau đây thì chủ nghĩa tư bản thế giới sẽ chuyển lên giai đoạn phát triển quá mức: ở đây những khả năng cạnh tranh sẽ trở nên càng ngày càng ít ỏi, chủ nghĩa tư bản càng ngày càng mất đi cái cơ chế thúc đẩy tăng năng suất và nâng cao giá trị thặng dư trên cơ sở quyền tư hữu tư bản chủ nghĩa về tư liệu sản xuất. Trong giới hạn của một thị trường chung toàn diện, chủ nghĩa tư bản độc quyền trở nên toàn thắng, do vậy thì nó càng ngày càng tăng cường tình trạng đình đốn, suy thoái, khủng hoảng triền miên. Một số càng ngày càng ít tài phiệt chiếm đoạt tất cả, đẩy nhân dân lao động vào cái vòng thất nghiệp không lối thoát. Như Mác đã tiên đoán:

"Con số những tên trùm tư bản tiếm đoạt và nắm độc quyền tất cả những cái lợi của quá trình chuyển hoá đó ngày càng giảm đi không ngừng, thì nạn nghèo khổ, áp bức, nô dịch, thoái hoá, bóc lột ngày càng tăng thêm nhưng sự căm phẫn của giai cấp công nhân - một giai cấp đang ngày càng không ngừng đông đảo hơn, ngày càng được cơ cấu của bản thân quá trình sản xuất tư bản chủ nghĩa huấn luyện, đoàn kết và tổ chức lại - cũng tăng lên. Sự độc quyền của tư bản trở thành những xiềng xích ràng buộc cái phương thức sản xuất đã thịnh vượng lên cùng với độc quyền đó và dưới độc quyền đó. Sự tập trung tư liệu sản xuất và xã hội hoá lao động đạt đến cái điểm mà chúng không còn thích hợp với cái vỏ tư bản chủ nghĩa của chúng nữa. Cái vỏ đó vỡ tung ra".[4]

Theo kinh nghiệm thành lập thị trường chung Tây Âu và những hoạt động tiến tới một thị trường chung Đông Nam Á, chúng ta có thể ước đoán rằng cả hệ thống tư bản chủ nghĩa thế giới sẽ hoàn thành thị trường chung toàn bộ của họ trong phần đầu thế kỷ XXI. Như thế là họ sẽ vượt quá cái mốc của thời kỳ phát triển *có mức độ*, chuyển sang thời kỳ phát triển quá mức tức là *tổng khủng hoảng* của cả hệ thống tư bản chủ nghĩa thế giới.

*

Tóm lại, xuất phát từ toàn bộ chủ nghĩa Mác-Lênin và kinh nghiệm lịch sử giống người, chúng ta thấy cái vẻ phồn vinh trước mắt của xã hội tư bản đế quốc chỉ là một ảo tưởng tạm thời mà thực tế thì sẽ đưa tới thời kỳ tổng khủng hoảng không thể nào cứu chữa. Họ càng phát triển kỹ thuật bao nhiêu thì lại càng gặp khó khăn để duy trì siêu lợi nhuận bấy nhiêu. Sự khao khát bóc lột giá trị thặng dư buộc họ phải tăng cường kỹ thuật mới, và chính vì thế nên lại càng đẩy họ đến chỗ tràn ngập, sa lầy trong tình trạng phá sản vì sản xuất thừa, suy thoái, và trút lên đầu nhân dân cái giá phải trả càng ngày càng nặng nề, để họ kéo dài đặc quyền đặc lợi của họ. Dĩ nhiên, nhân dân không thể nào dung túng tình trạng như thế. Đặc điểm của chủ nghĩa đế quốc ngày nay là nó phải thu hút siêu giá trị thặng dư càng ngày càng bấp bênh.

Cách mạng xã hội chủ nghĩa là sự tất yếu của cả lịch sử thế giới, đã bước đầu thành công trên nền tảng của cách mạng khoa học kỹ thuật đầu thế kỷ XX, và tất yếu sẽ đến thời toàn thắng trên nền tảng cách mạng khoa học kỹ thuật ngày nay.

Chúng ta đã đi sớm, vì hoàn cảnh chính trị không cho phép chờ đợi. Nhưng như thế cũng chỉ là sớm trong phạm vi có khả năng hiện thực thắng lợi, theo quy luật chung của sự tiến hoá lịch sử. Như thế không phải là quá sớm. Trên thực tế, chúng ta đã thành công vinh quang, vì xuất phát từ nhân dân và dân tộc, có sự lãnh đạo của giai cấp công nhân và Đảng Mác-Lênin do Chủ tịch Hồ Chí Minh sáng lập và rèn luyện. Những thiếu sót, khuyết điểm, khó khăn có một phần vì khách quan, một phần vì chủ quan trong một số trường hợp đã hiểu sai, hoặc vận dụng không đúng những nguyên lý của chủ nghĩa Mác-Lênin. Những nguyên lý này là hoàn toàn đúng, và là chỗ dựa để sửa chữa sai lầm và thiếu sót.

*

Nhưng tác giả bài "Dắt tay nhau" lại cho rằng chính những nguyên lý Mác-Lênin là sai! Ông đặt vấn đề "chủ nghĩa đế quốc không phải là giai đoạn tốt cùng...", mà chỉ là "một trong những bước đi đầu của chủ nghĩa tư bản". Tức là ông coi cách mạng xã hội chủ nghĩa ngày nay như quá sớm cả một thời đại lịch sử!

Từ đấy, bài "Dắt tay nhau" phát triển một loạt lập luận siêu hình trừu tượng, duy tâm chung chung, chống quan điểm giai cấp của chủ nghĩa Mác-Lênin. Ví dụ như cho rằng:

"Luôn lấy trí thức, khoa học làm căn cứ, đó là chủ nghĩa duy lý... Theo mức độ duy lý con

người chia thành trí thức và không trí thức."

"Luôn lấy lợi ích làm căn cứ, đó là chủ nghĩa duy lợi."

"Người thực tế duy lý... thì tự thân không mang tính giai cấp rõ rệt, vì sự phân chia thành giai cấp là phân chia theo quyền lợi... Hiểu theo nghĩa đó thì người mang tính giai cấp rõ rệt là người duy lợi (kể cả lợi ích chân chính, lợi ích của một giai cấp cũng vậy). Vì vậy sự phân chia con người theo giai cấp không phải là sự phân chia bao trùm được hết xã hội."

Ở đây tác giả xếp loại các khái niệm có vẻ như rành mạch, - mà trên thực tế thì lẫn lộn tất cả. - Nói trí thức và khoa học, thì trước hết phải phân biệt khoa học tự nhiên với khoa học xã hội và con người. Trong những vấn đề chuyên môn của khoa học tự nhiên, thì không cần thiết phải có quan điểm giai cấp. Ở đây người trí thức có thể "luôn lấy trí thức, lấy khoa học làm căn cứ".

Nhưng đi vào lĩnh vực xã hội và con người, nhất là khi xây dựng học thuyết, lý luận về xã hội và con người, thì quan điểm giai cấp tự nó toát ra, và quyết định cái cách nhìn và suy nghĩ. Vì nói về xã hội và con người thì chính là nói về bản thân mình. Tuỳ theo mình nhận thấy mình ở giai cấp nào, thì cái vị trí ấy quy định xu hướng nhận thức về xã hội và con người. Xuất phát từ kinh nghiệm thực tiễn đời sống, mỗi người tự thấy mình trong một giai cấp, nhận thức về xã hội và con người theo cái vị trí giai cấp của mình như thế. Chỉ có quan điểm Mác-Lênin của giai cấp công nhân là vô tư, thực sự bảo đảm tinh thần khoa học trong các khoa học về xã hội và con người, vì chỉ có lợi ích của giai cấp công nhân là gắn liền và trùng hợp với lợi ích căn bản của nhân dân, dân tộc và loài người.

Tác giả bài "Dắt tay nhau" nói: "Người thực tế duy lý thì không mang tính giai cấp rõ rệt, vì sự phân chia thành giai cấp là phân chia theo quyền lợi... Hiểu theo nghĩa đó thì người mang tính giai cấp rõ rệt là người duy lợi". Tức là bàn về giai cấp và tính giai cấp, tác giả không phân biệt gì giữa giai cấp vô sản với các giai cấp phi vô sản.

Quan điểm giai cấp phi vô sản dĩ nhiên là duy lợi. Nhưng quan điểm giai cấp vô sản thì chính là duy lý, thực sự khoa học, vì lợi ích của giai cấp vô sản là đi theo đúng chân lý hiện thực, giải phóng nhân dân, dân tộc và loài người, vì đây là con đường duy nhất để giải phóng bản thân.

Trên thực tế khách quan, thì có sự liên hệ cơ bản giữa trí thức, khoa học, với lập trường cách mạng, quan điểm biện chứng duy vật của giai cấp công nhân. Nhà trí thức lớn nhất của dân tộc, Chủ tịch Hồ Chí Minh, chính là nhà cách mạng giác ngộ cao nhất về lập trường quan điểm của giai cấp công nhân, nhà văn hoá, khoa học cao nhất.

Bài "Dắt tay nhau" còn nói khá nhiều, để đặt đối lập trí thức với giai cấp công nhân một cách hoàn toàn giả tạo và vô căn cứ. Cách mạng rất cần đến trí thức với tư cách là những nhà chuyên môn. Dĩ nhiên cũng có những chuyện này, chuyện kia, làm không đúng nguyên tắc. Đáng tiếc có một số trí thức lợi dụng chính trị, để đàn áp những trí thức khác.

Nhưng điều cơ bản vẫn là nội dung và bản chất của thời đại chúng ta là sự chuyển hoá của xã hội loài người từ chủ nghĩa tư bản lên chủ nghĩa xã hội. Do đấy mà sự lãnh đạo của giai cấp công nhân và Đảng Mác-Lênin là một thực tế hoàn toàn cần thiết của lịch sử. Cái gọi là "tám biển chỉ đường của trí tuệ" siêu hình duy tâm của bài "Dắt tay nhau" chính là đi ngược dòng, đi trái ngược với lý tính biện chứng của lịch sử hiện thực. Từ chỗ lẫn lộn mâu thuẫn biện chứng với nghịch lý siêu hình, sự lan tràn máy móc trên bề mặt với sự mâu thuẫn sáng tạo ở bề sâu, tác giả bài "Dắt tay nhau..." đã xác định một thứ "lý luận" tầm thường, quy kết chủ nghĩa xã hội là đầy "nghịch lý" và coi chủ nghĩa đế quốc tựa hồ như đầy sức sống.

[1]Xem Ph. Ăng-ghe-n: *Chống Duy-rinh*, Nxb Sự thật, Hà Nội, 1959, tr. 35-37

[2]Xem Ph. Ăng-ghe-n, *Sách đã dẫn*, tr. 36

[3]Chú thích của người biên tập: Tiếp sau phần hình thể cộng sản nguyên thủy, tác giả đã phân tích những nấc thang tiến hoá của lịch sử phát triển loài người. Vì khung khổ bài báo có hạn, rất tiếc chúng tôi không đăng được phần đó. Mong tác giả và bạn đọc thể tất. Dưới đây là phần tiếp.

[4]C. Mác: *Tư bản*, Nxb Sự thật, Hà Nội, 1975, Q1, T3, tr. 351-352

Sài Gòn giải phóng

Số ra ngày 24-4-1988

VỀ QUAN ĐIỂM TRIẾT HỌC CỦA SỰ ĐỔI MỚI, CỦA SỰ CẢI TỔ CÓ TÍNH CÁCH MẠNG

Trong diễn văn đọc ở Hội nghị toàn thể Trung ương Đảng Cộng sản Liên Xô ngày 28 tháng 2 năm 1988, đồng chí Mikhail Gorbachev lần đầu tiên đã đề cập vấn đề triết lý của sự đổi mới đang tiến hành từ ba năm nay trong xã hội Xô viết. Đặc biệt đồng chí Gorbachev đã phát triển quan điểm mác-xít cơ bản về sự tha hóa của con người và đấu tranh chống tha hóa, giải phóng con người.

Để vận dụng khái niệm tha hóa trong điều kiện ngày nay cần phải phân biệt hai loại tha hóa:

1. Sự tha hóa xã hội của con người trong chế độ bóc lột, nó được giải quyết thông qua cách mạng xã hội chủ nghĩa và xây dựng chủ nghĩa xã hội.

2. Sự tha hóa sinh ra trong xã hội xã hội chủ nghĩa từ những năm 1930, do cơ chế hành chính mệnh lệnh, tề sùng bá cá nhân, chủ nghĩa quan liêu, giáo điều. Sự tha hóa này được giải quyết trong quá trình đổi mới, cải tổ có tính cách mạng đang tiến hành từ ba năm nay.

Đồng chí Gorbachev nói: "Xét tới cùng mục tiêu của chủ nghĩa xã hội là chấm dứt sự tha hóa xã hội của con người. Sự tha hóa này là đặc thù của cái xã hội trong ấy sự bóc lột giữ địa vị thống trị, tha hóa đối với chính quyền, đối với sức sản xuất, với kết quả lao động bản thân, với những giá trị tinh thần".

"Cách mạng Tháng Mười đã mở con đường đi đến cái mục tiêu lịch sử, là chấm dứt sự tha hóa như thế. Sự thiết lập chính quyền của những người lao động, sự xóa bỏ quyền tư hữu về tư liệu sản xuất, sự xóa bỏ chế độ người bóc lột người là những tiến bộ cơ bản tạo nên bước ngoặt lịch sử. Đây là những thành tựu cơ bản của chủ nghĩa xã hội".

"Trong suốt 70 năm nay Đảng và nhân dân ta đã xuất phát từ những tư tưởng của chủ nghĩa xã hội và đã xây dựng chủ nghĩa xã hội. Nhưng những lý do bên ngoài và bên trong đã làm cho chúng ta không thể thực hiện đầy đủ những nguyên lý Lêninnít của chế độ xã hội chủ nghĩa mới ra đời. Sự sùng bái cá nhân, cái cơ chế hành chính mệnh lệnh lắp đặt trong những năm 1930, những sự méo mó quan liêu, giáo điều, ý chí chủ nghĩa, sự tùy tiện đã góp phần nghiêm trọng đưa đến kết quả thiếu sót như thế" (tr.2).[1]

Dĩ nhiên mặt tích cực đã đạt được trong công trình xây dựng chủ nghĩa xã hội từ Cách mạng Tháng Mười là mặt căn bản, cần phải phân biệt với mặt không căn bản là mặt tiêu cực, tha hóa: "Cần phải phân biệt những biểu hiện căn bản của chủ nghĩa xã hội với những sự bóp méo chủ nghĩa xã hội" (tr.2).

Đồng thời, trong những hiện tượng méo mó, cũng phải phân biệt cái gì "do nguyên nhân khách quan quyết định" với cái gì "do nhân tố chủ quan tạo nên".

Cái mặt tiêu cực méo mó, còn kéo dài trong xã hội xã hội chủ nghĩa hiện nay, không phải là sự tha hóa đặc thù của xã hội bóc lột. Nó không phải là tha hóa đối với chính quyền hay đối với tư liệu sản xuất. Vì trong chủ nghĩa xã hội chính quyền và quyền sở hữu về tư liệu sản xuất căn bản là thuộc về nhân dân. Sự tha hóa bây giờ là tha hóa đối với quá trình kinh tế và những kết quả của nó" (tr.4).

Tức là người lao động về căn bản là người làm chủ, nhưng anh không nắm được cụ thể cái tổ chức quản lý sản xuất và phân phối. Sự vận động kinh tế về căn bản là của anh, nhưng nó lại tiến hành hình như ngoài anh, giống như một cái gì khác biệt với anh. Sự tha hóa bây giờ là chỗ cái cơ chế hành chính mệnh lệnh hình như từ trên áp đặt vào người lao động cái quá trình kinh tế cụ thể của anh, tức là về một mặt nào đấy thì phủ định anh. Cái tổ cơ chế hành chính mệnh lệnh, chuyển sang hạch toán kinh doanh xã hội chủ nghĩa với người lao động thực sự tham gia quản lý, thì có nghĩa là "phủ định sự phủ định" (tr.2).

Nói "Sự tha hóa của con người, có nghĩa là sự phủ định con người, tức là con người bị đặt trong tình trạng *bất nhân*". Do đấy thì nội dung của sự phủ định sự phủ định có nghĩa là dựa vào những đức tính của con người, để giải phóng sức sáng tạo của con người, phát triển bản cách của con người.

Đồng chí Gorbachev nói: "Sự cải tổ là một thứ giai đoạn phủ định sự phủ định, trong ấy chúng ta tự giải phóng khỏi tất cả những gì đã trở thành cái phanh kìm hãm".

"Phải tẩy sạch cái lớp rỉ quan liêu ra khỏi những giá trị và lý tưởng của chủ nghĩa xã hội, quét ra khỏi chủ nghĩa xã hội tất cả cái gì bất nhân mà người ta đã mưu toan lấy cái bất nhân ấy để thay thế cho chủ nghĩa xã hội. Phải giải phóng những lực lượng tốt đẹp nhất, những lực

lượng sáng tạo của con người, bảo đảm sự triển khai tinh thần của nhân cách... Sự cải tổ dựa vào kiến thức, trí tuệ của mỗi người, vào những đức tính tốt đẹp nhất của con người" (tr.2).

"Chính nhiệm vụ của cải cách kinh tế là tập hợp những tiền đề và khuyến khích cần thiết, để đưa quyền sở hữu xã hội và những phương pháp hành chính và quản lý vào những hình thái tạo điều kiện cho người sản xuất nhận thấy rằng mình là chủ nhà.

"Tất cả những mục tiêu ấy có thể đạt được, nếu chuyển các xí nghiệp sang chế độ quản lý tự chủ, làm cho chúng tự túc, có lãi, tự quản... Đây là con người xóa bỏ sự san bằng và sự ăn bám... Đây là cơ sở kinh tế thực sự, để đi sâu xây dựng dân chủ, làm cho người lao động tham gia quản lý, tức là chấm dứt sự tha hóa của con người đối với quá trình kinh tế và những kết quả của nó" (tr.4).

Chúng ta thấy rõ sự khác biệt cơ bản giữa sự tha hóa xã hội của con người trong chủ nghĩa tư bản với sự tha hóa trong cơ chế hành chính mệnh lệnh bao cấp, hiện nay là đối tượng của sự cải tổ trong chủ nghĩa xã hội. Sự tha hóa trong chủ nghĩa tư bản là toàn diện. Do đấy mà nó chỉ có thể được khắc phục thông qua đấu tranh giai cấp, cách mạng xã hội chủ nghĩa, chuyên chính vô sản và xây dựng chủ nghĩa xã hội. Còn sự tha hóa sinh ra, khi mà trong xã hội xã hội chủ nghĩa còn giữ cơ chế hành chính mệnh lệnh bao cấp, thì chỉ là "tha hóa đối với quá trình kinh tế và những kết quả của nó", do người lao động không được thực sự tham gia quản lý. Sự tha hóa được khắc phục thông qua dân chủ hóa, làm cho người lao động thực sự tham gia quản lý trong cơ chế hạch toán kinh doanh xã hội chủ nghĩa.

"Cái căn bản là dân chủ hóa, chỉ có nhờ một sự tham gia có quyền lợi và có ý thức của những người lao động vào tất cả các công việc của xã hội, thì mới có thể thực hiện những mục tiêu nhân đạo của chủ nghĩa xã hội. Chúng ta đã thiệt mất nhiều và vẫn tiếp tục thiệt thòi, do chúng ta không giải phóng được hoàn toàn tính chủ động sáng kiến, sáng tạo, và tính độc lập của mọi người" (tr.3).

Để thực hiện dân chủ hóa, đổi mới và cải tổ, thì vấn đề dĩ nhiên không phải là đấu tranh giai cấp. Mục đích không phải là thay thế chế độ xã hội này bằng một chế độ xã hội khác, mà chỉ là xóa bỏ cơ chế hành chính mệnh lệnh bao cấp. Nhiệm vụ này chỉ có thể thực hiện bằng cách trở lại nguồn gốc, là những giá trị và lý tưởng của chủ nghĩa xã hội, dựa vào những đức tính cơ bản của con người. Đây là nội dung của sự dân chủ hóa, mà mục tiêu là giải phóng cái gì tốt đẹp trong con người. Đồng chí Gorbachev nói:

"Phải giải phóng những lực lượng tốt đẹp nhất, những lực lượng sáng tạo của con người. Phải bảo đảm sự triển khai tinh thần của nhân cách" (tr.2).

"Con người không phải chỉ sống bằng bánh mỳ, và nó cũng không phải chỉ sống bằng những của cải vật chất hiện đại. Con người sống chủ yếu bằng chân lý và lương tri, bằng chính trực và tự do, bằng đạo lý và nhân đạo" (tr.3).

Chúng ta thấy như thế là sự đổi mới, cải tổ tiến hành trên hai mặt gắn liền với nhau: một mặt là bảo đảm đầy đủ quy tắc làm theo năng lực, hưởng theo lao động, người lao động tham

gia thực sự quản lý xã hội. Đồng thời động viên lực lượng tinh thần nhằm phát triển những giá trị chân chính của con người: chân lý và lương tri, chính trực và tự do, đạo lý và nhân đạo.

Nội dung của mặt thứ nhất là xác định chính xác những quyền của mỗi người, để giải phóng tất cả những lực lượng sáng tạo, nhằm phục vụ xã hội. Điều này chỉ có thể được thực hiện bằng cách kiên quyết đấu tranh chống những khuynh hướng san bằng:

"Sự san bằng có ảnh hưởng phá hoại kinh tế quốc dân, cũng như phá hoại đạo lý, phương pháp tư duy và hành động của con người. Nó hạ thấp sự lao động có lương tâm và sáng tạo, làm buông lỏng kỷ luật, bóp nghẹt cái yêu cầu cải tiến, làm yếu tinh thần thi đua lao động... Sự san bằng biểu hiện những quan điểm tiền tư sản hoàn toàn xa lạ với chủ nghĩa Mác-Lênin và chủ nghĩa xã hội.

"Chúng ta không thể nào tiến lên và thực hiện các nhiệm vụ của sự cải tổ, nếu chúng ta không loại trừ những xu hướng bình quân chủ nghĩa, ở đâu mà chúng còn kéo dài" (tr.4).

Mặt thứ hai là mặt động viên lực lượng tinh thần, là dựa vào những giá trị cơ bản chung của con người, những nhu cầu lý tưởng, đòi hỏi chân và thiện, liên hệ với tình hình giai cấp trước mắt. Những lực lượng như thế được triển khai đặc biệt trong hoạt động văn hóa:

"Giai đoạn phát triển hiện nay của chủ nghĩa xã hội đặt những vấn đề văn hóa một cách mới mẻ. Sự đổi mới chủ nghĩa xã hội đương khôi phục trên toàn thế giới tính hấp dẫn của những giá trị xã hội chủ nghĩa. Thế giới ngày nay là... một thế giới trong ấy hàng ngày có những sự đổi đầu và va chạm mạnh, nhưng cũng có sự trao đổi làm phong phú lẫn nhau do những giá trị tiền phong chung cho tất cả mọi người" (tr.3).

"Nhiệm vụ mà Lênin đã đề ra: Làm cho mình phong phú thêm bằng "sự hiểu biết văn hóa, văn hóa này là thành quả của loài người" vẫn giữ nguyên ý nghĩa của nó. Ở đây biểu hiện sự biến chứng thực tế của quan điểm giai cấp và lĩnh vực phổ cập trong những điều kiện cụ thể ngày nay" (tr.3).

Con người trong xã hội giai cấp dĩ nhiên có hai mặt: một mặt là quan hệ giai cấp, một mặt là lĩnh vực chung của đời sống xã hội. Sự liên hệ giữa hai mặt như thế thể hiện đặc biệt rõ ràng trong những vấn đề quốc tế ngày nay: "Vấn đề lý luận cơ bản đặt ra hiện nay trước những người mác-xít và những kẻ đối lập với họ, là vấn đề sự thống nhất những nguyên lý giai cấp với những nguyên lý phổ cập trong sự phát triển thế giới có thật" (tr.6).

Vấn đề này bao hàm toàn bộ sự phát triển của con người, từ thời phát sinh người đầu tiên cho đến đường lối hòa bình, giải trừ quân bị hiện nay.

Chúng ta mong chờ rằng đồng chí Mikhail Gorbachev trong một thời gian gần đây sẽ còn mang lại thêm ánh sáng mới về vấn đề cơ bản này.

Chia sẻ ebook : <http://downloadsachmienphi.com/>

Tham gia cộng đồng chia sẻ sách : Fanpage : <https://www.facebook.com/downloadsachfree>

w Nguồn: *Sài Gòn giải phóng*, Tp.HCM, số ra ngày 24-4-1988

[1]Phụ bản báo *Tin tức Moskva* ngày 28-2-1988.