

# TƯ TƯỞNG

MARTIN  
HEIDEGGER

VÀ SỰ THẤT BẠI  
CỦA TƯ TƯỞNG  
TÂY PHƯƠNG  
HIỆN NAY



phẩm công thiện, ngô trọng anh  
lê tôn nghiêm, tuệ sỹ và tràn công tiến

5

# TƯ TƯỞNG

Chủ nhiệm  
T.T. THÍCH MINH CHÂU

Đây là một công trình nhằm tu bổ quét dọn lại một phần cũ của tri thức và văn hóa Việt Nam. Mục đích là để khôi phục và duy trì tinh thần văn hóa và tri thức của dân tộc.

BỘ MỚI  
Số 5



ngày 1 tháng 10  
1969

VIỆN ĐẠI HỌC VẠN HẠNH  
222, Trương Minh Giảng, Saigon



Tư Tưởng bộ mới số 5  
đặc biệt về vấn đề:  
NHỮNG VẤN ĐỀ QUAN TRỌNG  
TRONG TƯ TƯỞNG HEIDEGGER  
do G.S. LÊ TÔN NGHIÊM phụ trách

Các bài đăng trong tư tưởng là quan điểm biệt lập của người cộng tác chứ không hẳn là quan điểm chính thức của Viện Đại Học VĂN HẠNH.

Ngân phiếu, thư báo đàm xin đề:  
Ông Nguyễn Hữu Danh (Phòng Giảng huấn)  
Viện Đại Học Văn Hạnh  
222, Trương Minh Giảng — Saigon



# VỊ TRÍ CỦA VÓ THỂ HEIDEGGER TRONG TƯ TƯỞNG ĐẠI THỦA

NGÔ TRỌNG ANH

## 1. KHẢ TÍNH CHO MỘT SONG THOẠI.

Song thoại là một sự kiện nan giải vì không thè nào có một song thoại thuần túy, một song thoại trung thực nếu chúng ta không đi vào căn nguyên của song thoại. Đã biết bao nhiêu triết gia đã cho rằng cuộc đời là một trạng ngô nh nhận, một chuỗi hiểu lầm vô biên, không lối thoát. Không lối thoát vì nhiều yếu tố phức tạp trong phạm vi tâm lý gây ra sự thiếu thiện chí và đem lại trạng huống trống đánh xuôi kèn thòi ngược. Không lối thoát vì vẫn dễ từ nghĩa luận không được cân nhắc kỹ càng thành thử gây ra ngôn ngữ bất đồng. Không lối thoát vì dầu cho thiện chí đến mức nào cũng không vượt qua nỗi hùng rào luận lý với những nguyên lý tư tưởng khác nhau. Không lối thoát vì căn nguyên của tư tưởng không nằm trong phạm vi tư tưởng. Không lối thoát vì ở đây, không còn có chuyện tâm lý rắc rối hay luận



lý lối thô thiển mà đấu lý suông được nữa, «*Ở đây sương khói mờ nhán ảnh*», cho nên mọi sự việc đều *diễn ảo như sương sa điện chớp* và song thoại phải nhường bước cho *đối thoại* của thi nhân (Hàn mạc Tử) hay *vô ngôn* của đạo sĩ (Kinh Kim cang).

Trên con đường đi về căn nguyên, đối thoại, song thoại, đối thoại hay vô ngôn đều phải hướng về trung tinh hay nguyên tinh của TÌNH (Sein). Chính Heidegger đã đặt vấn đề song thoại về Tinh với tư tưởng Á đông trong *Essais et conférences* đoạn *Science et méditations*, nhưng với điều kiện tiên quyết là «*ngày hôm nay không một sự trầm tư nào mà có thể tự đám chồi phát triển nếu không bắt rễ trong mạch đát của sự mệnh chúng ta bằng một song thoại với các nhà tư tưởng Hy lạp trong ngôn ngữ họ*. Song thoại này vẫn còn phải chờ đền được bắt đầu. Đó mới chỉ là một sự sửa soạn mà thôi và song thoại này đến lượt nó biến thành điều kiện tiên khởi cho song thoại bắt khả kháng với thế giới Á đông» Heidegger rất thận trọng khi đặt vấn đề song thoại với Á đông, sự trở về căn nguyên tư tưởng Hy lạp từ Nietzsche đến Anaximandre đối với ông không phải là một giải minh theo lối triết sử truyền thống, mà là một sự thắc mắc về những nguyên ngôn hướng dẫn tư tưởng Tây phương. Tư tưởng này đang đi quá xa theo đà phương pháp khoa học và quên mất điểm khởi hành cho nên khó lòng đối thoại với tư tưởng Á đông.

Điểm khởi hành là điểm quan trọng trong ý niệm *con đường* của Heidegger. Đạo phải hướng về căn nguyên. Căn nguyên không có nghĩa là *dĩ vãng*, vì *dĩ vãng* là một lớp sơn truyền thống che lấp căn nguyên. Căn nguyên không định líu lít với thời gian vì đó là chân thực tại vô trú, vô ký. Do



đó hướng về căn nguyên tức là hướng về điểm khởi hành mà chúng ta đã *lãng quên* vì chim đâm trong sự bất chính thống của tư tưởng đầy thời gian tính, đầy cả trăm ngàn cái lý với luận lý, tâm lý, triết lý và ngay cả đạo lý nữa. Con đường của Heidegger không phát xuất từ *dã vắng* cho nên không đưa đến tương lai để giúp tư tưởng cho sự tiến hóa của văn minh, đó là một con đường «vô lý», một con đường không đưa đến *đâu* (*Holzwege*) một con đường vô định, một con đường *vô tự* (*tinh*) theo danh từ Bát nhã. Con đường Heidegger nhờ vậy không lâm vào sự bế tắc tư tưởng của ta: cả các con đường triết học và khoa học hiện tại. Tất cả bế tắc vì quá ham di mau và ham chóng đến cho nên dễ bị lạc hướng với vòng lẩn quẩn lý sự hay vướng phải luân hồi nhân quả với thời gian, tất cả bế tắc vì quên điểm khởi hành «của những vị trí và khoảng-trống-của-trò-choi-thời-linh» (*Unterwegs sur Sprache* 258). Điểm khởi hành này không thể nào giải minh bằng lý được vì nó nghịch lý cho nên chúng ta chỉ có thể gọi nó là sự xuất hiện của chân lý chứ không thể nào làm gì khác với một sự kiện bất khả tri. Con đường này thường được Heidegger so sánh với chữ Đạo (*Questions* 1 trang 270), là con đường của Lão giáo trong câu *Đạo khả Đạo phi thường Đạo*, hay con đường mà định nghĩa được tức không phải là con đường của căn nguyên. Con đường không định nghĩa được tức là con đường của vô tướng (*l'impensé*) bắt buộc phải xa rời truyền thống vì cái khả tướng chỉ có thể hiện hữu với truyền thống nghĩa là với *dã vắng* được cung cống với thời gian. Đạo không đưa đến cái khả tướng (*le pensé*) hay cái «*dã vắng* được cung cống», nhưng lại thắc mắc đặt lại câu hỏi về cái khả tướng để tìm lại cái vô tướng của căn nguyên. Đặt lại câu hỏi về cái khả tướng do đó trở thành một song thoại trong ấy «hai bên tự tương nhập luân phiên bằng đổi thoại và từ

đem nhau đến chốn an dưỡng và từ đó phát ngôn mỗi lần. Was heisst Denken ? 110). Trong song thoại lật lùng nói trên, bên này không được bên kia hiểu và cũng không tự hiểu gì minh hơn. Bên kia hiểu minh nhưng lại đạt được một điều quan trọng : cái hiểu sau song thoại khác cái hiểu trước kia. (Otto Pöggeler-Lapensée de Heidegger trang 389). Vấn đề hiểu không quan trọng bằng vấn đề biến đổi khác trước. Đây là một cái biến đổi kỳ diệu mà chúng ta phải hiểu trong tinh thần Dịch nghĩa là trong tinh thần « Hòa nhì bất đồng » hay nói một cách khác biến đổi là biến nhập nghĩa là vào khắp. Khi một vật đối diện với muôn vật thì một vật biến nhập trong muôn vật và thông dung muôn vật ở bên trong. Biến nhập được Heidegger gọi là Biến tinh (Ereignis) và được André Préau dịch ra Pháp ngữ là Copropriation còn thông dung thì gọi là Zusammengehörigkeit và được dịch bằng Coappartenance. Theo Heidegger thì « chúng ta chưa đến giai đoạn thông dung. Và muốn đạt được chúng ta phải từ khước thái độ từ duy bằng biểu tượng. Sự từ khước này là một cái nhảy. Một cái nhảy phá tan quan niệm thông thường lượng trưng con người như con vật có lý trí vì vật này bây giờ đã biến thành chủ thể đối với khách thể » (Questions 1. Identité et différence trang 266). Biến tinh của Heidegger cũng không thể nào diễn tả được (trang 270) đó là một biến cố, một sự kiện lạ lùng hướng chúng ta về thế giới kỹ thuật để kiến tạo một thế giới tự thân, sống động và nhịp thở (trang 272). Nói đến thế giới kỹ thuật là nói đến thế giới sai biệt hay thế giới phương tiện của sự hiểu biết. Nhưng ở đây « cái hiểu biết khác trước, nhờ song thoại » đưa chúng ta vào phương tiện trí của nhà Phật hay sai biệt tri của Hoa nghiêm để chuẩn bị cái nhảy căn bản vào căn nguyên vì « Thể-tinh của Đồng nhất là trung tinh của biến-tinh (trang 273). Chính nhờ biến tinh này mà chúng ta có thể đặt lại



tương quan giữa người và máy trong tinh thần chủ và tớ trong thế giới khoa học kỹ thuật. Tuy nhiên chúng ta vì ở trong thế giới sai biệt nên thường vướng phải «một tai nạn: đó là sự hướng tư tưởng chúng ta một cách vô tư (thiếu tri tư) vào một Nhất thể khá xa xôi, trong khi cái gì mà danh từ biến tinh muốn nói với chúng ta một cách trực tiếp, hay nói một cách khác, cái gì mà danh từ ấy cố gắng bày tỏ chỉ là cái gì gần chúng ta nhất, gần tất cả những gì bên cạnh chúng ta mà chúng ta đang ở trong đó từ lâu.» (trang 271). Phương tiện mạnh nhất và cũng là sự sai biệt nguy hiểm nhất chính là ngôn ngữ mà chúng ta cần đến để thành tựu song thoại, do đó tài «nguyên của sự kiến tạo nền móng nội tại của biến tinh là ngôn ngữ hay nhịp thở tinh nhí nhất và mong manh nhất nhưng cầm giữ tất cả» (trang 272). Tinh nhí và mong manh vì ngôn ngữ biến tinh phải đặt trên sự ưa tư hay ưu tính nội tại. Sự ưu tư hay ưu tâm này là một tâm chứng vượt ra ngoài vòng lý luận mà Phật giáo đã thấy từ lâu trong tư tưởng Hoa nghiêm với năm mối liên quan: 1/Đồng thời tương túc, 2/ Đồng thời tương nhập; 3/Chủ bạn viễn minh cụ túc. 4/Nhất đa tương dung và 5/Đồng thời cụ túc tương dung. Vị trí của biến tinh và thông dung Heidegger nắm gọn trong năm mối liên quan trên đây, đó là những phương cách tác dụng khác nhau của Lý trong thế giới của Sư mà ta thường gọi là Lý Sư vô ngại. Danh từ vô ngại tuy phải đặt ra trước khi song thoại nhưng điều cốt yếu là ta phải đạt nó ngay trong lòng trước khi phát ngôn. Muốn đạt nó chúng ta phải nhảy qua lý trí, một «quản niệm quái gở mà chúng ta phải trải qua hơn 2000 năm mới khai thông, và lịnh hói được tương quan giản dị như sự tương ứng nội tại của sự đồng nhất» (trang 275). Hai ngàn năm mà Heidegger nói trên là một khoảng thời gian tượng trưng cho bước nhảy về căn nguyên của Tây phương kỹ nghệ hóa. Trên

thực tế đã biết bao nhiêu nhân vật đã ám thăm sống với viên dung vô ngại mà chúng ta không hề hay biết. Chúng ta không hay biết vì chỉ chú ý đến chướng ngại ngoại tại và quên vô ngại nội tâm. Tư tưởng vô ngại không sống với « *thời gian của tư tưởng tinh toán đang lôi kéo chúng ta từ phía như ngày hôm nay* » (trang 275) Thời gian của trăm tư không phải thời gian của tinh toán, đó là thời gian vô ngại không thể dếm và đo được, đó là thời gian giải quyết được « *sự sai biệt giữa tinh thè và hiện thè hiều như sự phân biệt (Unterschied) của sự đến đột ngột (NHU LAI) và sự đến thường (ĐÁO LAI). Sự sai biệt này tạo ra sự vô ngại (Austrag) vừa biều lộ và trù ẩn cho Như lai và Đáo lai. Tinh thè tự phô bày cho chúng ta bằng cách Đến đột ngột với sự biều lộ còn Hiện-thè thì bằng cách xuất hiện với thế Bến ẩn minh trong sự không che đậy* » (trang 299). Tinh thè hay ẩn-thè mà lại phô bày biều lộ còn Hiện-thè thì lại xuất hiện bằng cách ẩn minh không che đậy. Lý trí đầy chướng ngại luân lý hình thức cho nên dành phải nát óc với tư tưởng này mà Heidegger chỉ trình bày được một phần rất nhỏ so sánh với Lý sự vô ngại Hoa nghiêm: Hai mòn đầu trong mười mòn của Thập huyền diệu lý, đó là Đồng thời cu túc tương ứng mòn và Nhất đa tương dung bất đồng mòn. Chính Heidegger đã cho rằng tư tưởng của ông có nhiều điểm tương đồng với Thiền tông và rất tương đặc khi gặp nhà Thiền học Suzuki tác giả nhiều khảo luận rất giá trị về Hoa nghiêm. Trong những cuộc song thoại này Heidegger có cho biết ý kiến riêng về con đường tư tưởng quyết liệt của ông như sau: « *Tôi chỉ theo một con đường mòn mòn dấu, nhưng tôi quyết theo. Đường mòn chỉ là một lứa hẹn mong manh khó nhận được, báo hiệu cho một sự giải thoát hướng về tự do, khi thi ám u và xao xuyến, khi thi sáng ngời như điện chớp, như một đốn ngộ đê mà chìm mất bóng lại khá lâu chống lại mọi cố gắng diễn tả* » (Unterwegs

sur Sprache trang 137) Con đường của ông chính là con đường của Lão giáo, và chữ Đạo mới là chiave khóa mở đường cho mọi song thoại của tư tưởng «Sự bí mật của tất cả mọi bí mật về đám thoại trầm tư có thể ăn minh trong chữ Đạo Lão giáo trong trường hợp mà chúng ta đưa những danh từ ấy đến chốn vô ngôn hay bắt khả thuyết... Tất cả là con đường, là Đạo» (id trang 198) Trước Heidegger, Lão giáo đã có một song thoại với Phật giáo Đại thừa đi đến kết quả bến Phật giáo thành Chân ngôn tông và Thiền tông, đồng thời đưa Đạo đức kinh đến địa vị quan trọng trong kinh điển Đại thừa.

Song thoại chỉ có thể thực hiện nếu chúng ta gạt trừ được tất cả mọi chướng ngại lý trí và tình cảm, mọi thành kiến và truyền thống trong tinh thần vô ngại. Tinh thần biết ngạc nhiên quan trọng hơn tinh thần thích học hỏi, đôi khi tinh thần thích biết nhiều lại là trở ngại lớn cho giải thoát tư tưởng, nhờ nhiều là quên cẩn nguyên. «Ý chí tri thức và lòng đòi hỏi chú giải không bao giờ đưa chúng ta đi sâu vào một ván tinh trầm tư: Sự muốn biết bao giờ cũng là một đòi hỏi được che đậy của lòng tự phụ nhân danh một lý lẽ tự báy đặt ra cùng với sự hợp lý của nó» (id trang 100) Phải có tinh thần biết ngạc nhiên đầy cảm thông của tư tưởng Hoa nghiêm vô ngại mới có thể di vào thế giới lị lùng của song thoại giữa Vô thè Heidegger và Tánh Không Trung quán. Nhưng trước khi di vào song thoại căn bản của siêu hình học, chúng ta phải bước qua song thoại tiên khởi giữa bộ ba Hiện thè (Sciendes, étant), Hiện tinh thè (Dasein, être-là), Tinh (Sein, Être) của Heidegger và Tam tự tinh (Svabhāvas) gồm Biến kẽ sở chấp tự tinh (Parikalpita), Y tha khởi tự tinh (Paratantra) và Viên thành thực tự tinh (Pariśnipanna) của Duy thức học.

## 2. HIỆN-THÈ, HIỆN-TÍNH-THÈ, TÍNH VÀ TAM TƯ TÍNH

Con đường của Heidegger không phải là con đường hiện sinh chủ trọng vào con người sinh sống nhưng mà là con đường của Tinh toàn diện, trọn vẹn. Heidegger không đặt câu hỏi vào cuộc đời nhưng đặt câu hỏi về Tinh trong đó có nhân tính. Bước đi của tư tưởng Heidegger trên con đường đạt Đạo « *không thể nào biết trước khi nào, tại đâu hay làm thế nào để trở thành con đường trung thực, vạch đường, tạo lối : trung thực ở đây chỉ định rằng con đường ấy sáng ngời tự tinh* » (Quæstioas 1 trang 307). Con đường Heidegger không phát xuất từ một căn nguyên cố định hay từ một nguyên lý đầu tiên cho nên sẽ là con đường của mọi bối tắc tư tưởng tinh toán. Tư tưởng tinh toán là tư tưởng của thế giới hiện-thè, biến kẽ là tinh toán cho nên hiện-thè là những sự kiện có thể đạt bằng lý trí của thế giới biến kẽ sở chấp. Mọi câu hỏi trong thế giới biến kẽ sở chấp đều được trả lời bằng một hiện thè, thường hằng cố định. Do đó mọi câu hỏi về Hiện-tinh-thè linh động trong thế giới Y tha khởi, hay về Tinh trong thế giới Viễn thành thật đều vướng phải hàng rào lý trí. Hàng rào này hiện-thè-hóa Hiện-tinh-thè và Tinh cho nên gây biêt bao nhiêu hiểu lầm trong lịch sử tư tưởng nhân loại. Tất cả mọi danh từ về Tinh và Hiện-tinh-thè mà hiểu được đều sai vì đó chỉ là những hiện-thè. Chính sự kiện này đã gây « *lùng tung bõ ngũ vô cùng* » cho Platon trong Sophistes (244 a) và Heidegger đã nhờ Platon để mở đầu cho Sein und Zeit. Lùng tung vì Platon khác với Kant hay Heidegger không biêt đặt những phạm trù hay giới hạn cho tri thức.

Duy thức học phân định giới hạn cho tri thức bằng khái niệm Tam tư tưởng tự tánh (Svabhāvalakshaya). Tưởng



(laksvara) có nghĩa là dấu hiệu đặc biệt để phân loại. Tuy nhiên vì Phật giáo chú trọng đặc biệt về sự hành trì tu chứng cho nên chỉ dùng khái niệm Tam tự tánh bỏ chữ tướng để chỉ định trình độ tu chứng hay đạt đạo của cá thể. Tam tướng tự tánh là những hiện thể (bhava) đặc biệt tự nó (sva) nhận thức lấy hay bị nhận thức bằng ba cái nhìn khác nhau. Tuy gọi rằng khác nhau nhưng chỉ khác trên hình thức (tướng) nhưng tất cả đều đúng hay chính xác đối với sự nhìn riêng theo thế giới của mình. Xin nhắc lại những phạm trù hay tướng này chỉ tạo ra những hiện thể của thế giới biển kẽ sờ chấp để tượng trưng cho những gì của y tha khởi và Viên thành thật. Vấn đề tượng trưng không đem lại kết quả gì nếu chúng ta không vượt qua khỏi chương ngại của biển tượng. Chính vì điều cũng gấp toàn hiện-thể cho nên con người lãng quên Tinh và chỉ biết có hiện-thể và muốn làm bá chủ hiện-thể với tính toán khoa học. Nhưng «*con người không phải bá chủ của hiện-thể. Con người là mục đồng của Tinh*» (Questions 1 trang 306). Tinh là nằm trong thế giới của Viên thành thật và mục đồng chỉ định hiện-tính-thể là nằm trong thế giới của y tha khởi. Trước khi đi vào song thoại giữa Tam tự tính với các ý niệm Tinh, Thể của Heidegger ta cần phải có một khái niệm rõ rệt về các giới hạn lý trí của Duy thức học.

Bển kẽ sờ chấp là óc phân biệt sai lầm của phán đoán nhị nguyên (phân hai), phán đoán này tin chắc rằng thể tinh của các đối tượng nội tại hay ngoại tại, kè cả những ý niệm về tương quan giữa các đối tượng, đều là những cá thể riêng biệt có thể phân loại hay những thuộc thể có thể ẩn định giới hạn.

Y tha khởi hay duyên khởi là một tri thức căn cứ trên

một đối tượng của biến kẽ hay của thực tại (thuộc Viên thành thực) để tạo ra ý niệm hay tương quan. Y tha khỏi tự tinh là lò sản xuất ra nguyên lý hay định luật giữa các hiện thè có thè xem như tương đương với Hiện-tinh-thè của Heidegger. Y tha khỏi lại có thè nương vào thực tại với Thiền định hay trầm tư để hòa mình vào thế giới của Viên thành thật tự tánh.

Viên thành thật tự tánh là thế giới bất khả thuyết của Tinh đó là thế giới của Chánh trí (*samyagjnāna*) hay của *Tư tưởng* mà Heidegger trình bày trong tập *Was heisst Denken?*. Y tha khỏi tạo ra những ý niệm về các tương quan theo cái nhìn của biến kẽ ham mê *danh* và *tướng* (hiện thè) và sai lầm *sở chấp*. Nếu Y tha khỏi rời bỏ được những Danh tướng của biến kẽ sở chấp thì thấy được Tinh hay Quán tinh của thế giới Viên thành thật. Hiện-tinh-thè với cái nhảy căn bản (Satz) có thè từ khước hiện thè để đạt Tinh. Con đường đi từ Hiện-thè đến Tinh phải qua Hiện-tinh-thè trong đó có con người hay một Hiện-tinh-thè đặc biệt. Hiện-tinh-thè Heidegger có khả năng xuyên qua con người và vượt khỏi con người (*à travers et au delà*) để đặt câu hỏi về Tinh khác với tư tưởng hiện sinh còn chấp vào con người quá mạnh với Jaspers hay Berdineff. Tương quan giữa Hiện-tinh-thè và Tinh cũng như tương quan giữa Ngã và Đại ngã, vì trong Hiện-tinh-thè có Tinh cũng như trong tất cả chúng sanh đều có Phật tính vậy. Cũng vì vậy cho nên trong kinh điển Phật giáo thường cho rằng Y tha khỏi tự tinh và Viên thành thật tự tánh không khác nhau.

Như đã biết ba tự tánh phải hiểu như những từ ngữ của tri thức luận vì đó là một sự phân loại của tri thức luận Phật giáo để tạm diễn tả những trạng thái tâm linh

của những vị ngộ Đạo. Do đó đối tượng của tự tánh là Pháp (Dharma), hay nói một cách khác tất cả là Pháp trong đó gồm có tự tánh. Pháp là một danh từ mù mịt nhất của triết lý nhà Phật. Mù mịt vì không ai định nghĩa nó được trong khi dùng nó hoài thành thói quen dần dà quên mất cái khó khăn trong ý nghĩa tiên khởi. Pháp có thể so sánh với hiện thế mà Heidegger đã đặt ra đầu tiên trên lộ trình tư tưởng của ông. Cái lỗi lầm lớn nhất của Siêu hình học theo Heidegger là cho rằng tư duy đồng nhất với tri giác. Hiện-thế là những gì hiện hữu trước mắt, thường hằng, luôn luôn có mặt. Vì vậy cho nên Tinh dành phải kẹt trong phạm trù thời gian và thay hình đổi dạng không khác gì với một hiện thế.

Đối tượng của Tam tự tinh lại là Ngũ Pháp. Năm phạm trù dè làm đối tượng cho ba mà thôi là một sáng kiến của Duy thức dè giải quyết tình trạng song phương của Y tha khởi tự tánh. Ngũ Pháp gồm có Danh, Tướng, Phân biệt, Chánh trí và Như như (Nāma, Nimitta, Vikalpa, Samyagñāna, Tathatā), Biến kẽ sở chấp bao gồm Danh, Tướng và Phân biệt dè mà dấu lý hơn thiệt. Viên thành thật tự tinh lại là chốn tịch tĩnh của Chánh trí và Như như. Y tha khởi không có phạm trù đối tượng riêng biệt cho nên cũng ở trong tình trạng bấp bênh như Hiện-tính-thế Heidegger, khi thi Tinh khi thi hiện thế. Phạm trù của Y tha khởi tự tánh có thể là Phân biệt của Biến kẽ và Chánh trí của Viên thành. Giữa Phân biệt và Chánh trí có một cái hổ thám mà chúng ta phải nhảy mới vượt qua được, không thể nào bắt cầu. Phải nhảy vì trong Vô ngại không có thời gian dè mà bước (nói một cách khác: không có ngôn ngữ dè lý luận minh giải); không bắt cầu được vì cầu là một chướng ngại do minh tạo ra trong không gian,

và lại trong Vô ngại cũng không có không gian nữa. Cái Vô ngại này (Zusammengehörenlassen) chính là một Biến tinh (Ereignis) bột phát mà Heidegger đã thấy trong bài Identität und Differenz theo bản dịch Questions 1 trang 273 như sau: «*Tinh cũng như tư tưởng nằm trong sự đồng nhất và bản chất của đồng nhất là do cái Vô ngại ấy mà ta gọi là Biến tinh. Bản chất của đồng nhất là thuộc tự tinh của Biến tinh...* Cái nguyên lý (Satz) đồng nhất ấy tự bộc lộ trước tiên như một đề nghị căn bản (Grundsatz). Đề nghị này đặt tiền đề rằng sự đồng nhất là một gạch nối của Tinh, nghĩa là của căn bản hiện-thề. Trên đường đi nguyên lý này với chữ Satz có nghĩa như một ngôn ngữ, đã biến thành ra một chữ Satz có nghĩa là nhảy; một cái nhảy phát xuất từ Tinh xem như căn bản (Grund) của hiện-thề để roi vào hổ thâm, không đáy (Abgrund). Hổ thâm ấy tuy vậy không phải là một hư vô trống rỗng, lại càng không phải một hồn đón âm u, mà chính là Biến tinh vô ngại» Cái nhảy căn bản để đạt «nguyên lý đồng nhất» của Heidegger là một sự thường nhật trong tư tưởng Thiền tông: Tất cả những công án Thiền đều chú trọng vào cái nhảy then chốt đó. Chỉ có nhảy mới thấy sự đồng nhất căn bản vô ngại này, thường thường lý trí chỉ thấy sự đồng nhất hóa bằng suy luận, đó là một sự đồng nhất bề mặt gây hiểu lầm đấu tranh. Đồng nhất vô ngại là phát xuất từ nội tâm sau trăm tư không lý luận cho nên cái nhảy của biến-tinh rất khó lòng mà đạt được và công án Thiền sau đây chứng tỏ việc này: (Bách Thiền Công án)

«Trên cõng chùa Obaku tại Kyoto có khắc hai chữ NCUYÊN LÝ. Chữ khắc rộng lớn và ai cũng khen ngợi công trình mỹ thuật này. Chính người Kosen đã cho khắc chữ cách đây hai trăm năm. Ngài viết chữ trên giấy rồi thuê thợ phỏng



đại ra và khắc vào gỗ. Lúc sinh thời khi Kosen lo viết chữ này một học tăng rất bạo gan vừa lo mài mực cho thiền sư mà lại vừa luôn luôn chỉ trích thầy. Sau khi viết xong học tăng ché ngay :

- Thầy viết xấu lắm.
- Vậy hai chữ này ?
- Tôi lầm. tệ hơn trước.

Kosen viết hết tám mươi tư tờ giấy với tám mươi tư Nguyên Lý mà vẫn không làm vừa lòng học tăng. (Con số tám mươi tư là con số tượng trưng cho tám mươi bốn ngàn Pháp môn của Đại thừa Phật giáo). Khi học tăng có việc ra ngoài chốc lát bỗng nhiên Kosen này ra ý kiến thừa cơ hội thoát khỏi sự xoi bói của học tăng mà viết nhanh như chớp, viết không suy nghĩ đắn đo trong trạng thái tự do. Khi viết xong hai chữ Nguyên Lý này thì ông nghe học tăng nói :

- Một kỳ công.

Viết nhanh như chớp trong trạng thái tự do là bước nhảy căn bản của Heidegger, và hai chữ Nguyên Lý sau cùng là Nguyên Lý đồng nhất vô ngại của hổ thám không đáy. Không phải cả nhân Kosen nhảy mà chính Hiện-tinh-thè nhảy từ hiện-thè vào Tinh. Hiện tinh thè là một hiện-thè đặc biệt chấp chứa Tinh trong lòng. Chỉ duy nhất có Hiện-tinh-thè mới có tương quan với Tinh và thấu triệt được Tinh, do đó Hiện tinh thè là một hiện thè biết đặt câu hỏi về Tinh và tạo ra Tinh thè luận (Ontologie) để vượt qua bức tường còn đôi chút Phân biệt của hiện tượng luận. Cái Ngã của hiện tượng luận là không trong suốt (Lyotard, Phéno, trang 81) còn

Hiện-tinh-thè thì lại trong suốt khi đặt câu hỏi về Tinh (Otto Pöggeler, la Pensée de Heidegger trang 66). « Cái nhìn nguyên thủy tương quan với xuất-thè-tinh toàn diện được gọi là sự-trong-suốt (Durchschnittlichkeit). Danh từ này dùng để biểu thị cái gọi là minh-biết-minh không phải là sự tìm kiếm hay sự khảo sát bằng trí giác của một cái Ngã chính xác nhưng trái lại là một sự tương nháp thông dung căn cứ trên sự biểu lộ toàn diện của Thể-tại-thè qua những động năng lớp thức căn bản (Sein und Zeit trang 146). Hiện-tinh-thè có sắc thái « vó ngã này » đã thay thế cho những danh từ đầy tinh chất Thể luận (ontique) như Linh hồn, Tôi, Chủ thể, Con người v.v... Hiện-tinh-thè không có mặt một cách thường hàng, không sống với thời gian hiện-thè do được cảm nhận được cho nên luôn luôn là xuất-thè (Existenz) hay vượt qua mình, ra khỏi mình để nhìn lại mình. Và vì không có mặt thường xuyên cho nên mới xảy ra chuyện Hiện-tinh-thè được hiện-thè đại diện thay mặt cho với những danh từ gây hiểu lầm nói trên. Vì sự vắng bóng của hiện-tinh-thè trong thời gian hiện-thè cho nên vấn đề vó thè được đặt ra với Heidegger trong hầu hết mọi tác phẩm của ông và được siêu hình học có tinh thần thể luận hiểu lầm. Chính hiện-thè tinh của lý trí đã hiểu lầm Hiện-tinh-thè nghịch lý Heidegger.

### 3. VÓ THÈ HEIDEGGER VÀ TAM VÓ TÍNH

Chính vì Heidegger đặt câu hỏi căn bản về hiện thè nên đã tinh cù làm xao xuyến tư tưởng triết học về sự kiện vắng mặt từ lâu của vó thè trong Siêu hình học. « Tại sao hiện-thè thay vì không có gì? Tại sao hiện-thè



*thay vì Vô thề?* » Đó là câu hỏi căn bản cho siêu hình học của thời kỳ trước Socrate mà vì không ai trả lời nổi cho nên câu hỏi này đi vào lãng quên và hiện thề có vị trí chắc chắn đến nỗi đi vào siêu hình như đi vào vật lý và biến siêu hình học thành khoa học có nguyên lý đầu tiên, do đó có giáo điều không khác gì với định luật khoa học.

Đối với Heidegger khi đặt câu hỏi về hiện thề, điểm quan trọng là hỏi về Tinh của hiện-thề chứ không phải trả lời cho câu hỏi về hiện-thề bằng một hiện thề khác. Tinh cờ câu hỏi này nêu ra vấn đề Vô thề vô cùng rắc rối. Rắc rối vì Vô thề không phải là một hiện thề như trước được nữa. Rắc rối vì Vô thề mà hiều theo tinh thần hiện thề là một phủ định (đối lập với khẳng định) quá dễ hiểu, rõ ràng và chính xác. Rắc rối vì Tinh và Vô thề, hiều trong tinh thần vô ngại, khác với tinh thần hiện thề, là một sự bất khả tri, do đó rắc rối vì không hiều tương quan giữa Tinh và Vô thề là như thế nào? Tư tưởng của Heidegger chạy quanh vấn đề này trong tất cả các tác phẩm của ông để tìm lối thoát nhưng không bao giờ giải quyết được vì tuy ông đã thấy tia sáng chân lý nhưng không đủ ngôn ngữ để diễn tả. Ông đã rất táo bạo trong vấn đề dùng danh từ, dùng nguyên ngôn, hướng triết học về siêu hình học, hướng siêu hình học về tinh thề luận, hướng tinh thề luận về Thi ca với Holderlin và nghệ thuật, và hướng Thi ca về vô ngôn hay sự im lặng với « khủ tinh của cái không nói để mà nói » (Identität und Differenz trang 72).

Vượt qua hàng rào hiện-thề và đi đến sự im-lặng-de-mà-nói hay « làm thịnh » là đạt được Tường vô tự tính theo Duy thức học. Tường vô tự tánh phá tan biến kẽ sờ chấp tự tánh, xem tất cả các hiện thề mà thiếu Tinh đều là một

cái Tương rỗng không mà thôi. Trên hành trình đi từ hiện thế đến Tinh phải qua Hiện-tinh-thề, nhưng muốn qua Hiện-tinh thế phải rời mọi biến kẽ với hiện thế. Không thế nào đến với Tinh bằng hiện thế cho nên muốn đạt ý nghĩa của Tinh phải bắt đầu với sự thấu triệt Hiện thế bằng Tinh thế luận. « *Tinh — sự bảy tỏ hiện thế thực sự là gì — và Chân cùng chung một tương quan nguyên thủy, cùng đi chung* (Sein und Zeit trang 213) đồng căn (trang 230). Tinh và Chân được biểu lộ trong Hiện-tinh-thề là phương tiện duy nhất để đưa đến Tinh và Chân. Chân lý của hiện-thề không thế nào là một hiện-thề, và cũng không thế nào kiềm chừng hay chừng minh bằng một hiện-thề. Chân lý tuy nhiên cũng không thế nào chối từ hiện-thề vì làm như vậy thì còn phân biệt biến kẽ không phải Chân nữa. Làm sao nối kết được Chân lý hòa đồng và hiện thế phân biệt, là việc của một khoảng giữa là lùng mòc nối tương quan. Cái khoảng giữa ấy chính là Hiện-tinh-thề với những đặc điểm lạ lùng như:

- 1). Chứa đựng « *cần thế nguyên tính mà từ lâu chưa ai dò tới, được gửi cho nhân loại để từ đó, trên đó, con người có thể xuất thế* » (Questions 1 trang 177) Xuất thế tinh là khả tinh vươn ra khỏi vị trí của cái đang là, của Hinc et nunc, của không gian và thời gian, của hiện-thề. Hiện-tinh-thề nhờ vậy mới có thể xuất hiện để đặt câu hỏi về hiện thế. « *Xuất thế-tinh của con người lịch sử bắt đầu khi nhà tư tưởng đầu tiên tự đặt lên câu hỏi: Hiện-thề là gì?* » (trang 178). Xuất thế tinh bao giờ cũng đến dột ngọt với một sự ngạc nhiên cẩn bao. Xuất-thế-tinh có thể tương đương với phút Thiền đốn ngộ (Satori) của Thiền sư hay phút sáng tác bốc đồng của nghệ sĩ. Đó là một trạng thái hoàn toàn tự do vì « *Hiện-tinh-thề khi xuất-thề, như suát-tinh của hiện-thề, giải phóng con người hướng về tự do* » (trang 178).

2). Nếu lý trí của hiện thế «không bao giờ đạt được toàn thể hiện thế trên nguyên tắc thi hiện-tinh-thế (thực tại nhân tính) lại luôn luôn tự thấy mình nằm trong lòng hiện-thế trọn vẹn» (trang 56). Hiện tượng thấy mình nằm trong lòng hiện thế trọn vẹn tuy xảy ra luôn luôn nhưng vì không đến cùng với lý trí cho nên chúng ta không mấy khi cảm nhận được. Có những lúc «buồn sâu xa, thầm thia nhưng âm thầm nhẹ như hơi sương đi vào tận cùng hiện tinh thế, nối kết nhân loại và chúng sanh, chúng ta và tất cả trong một sự Vô phán biệt quái lạ. Cái buồn ấy biểu lộ hiện thế toàn diện. Cái vui với sự hiện diện cũng có thể biểu lộ hiện thế toàn diện» (trang 56). Nỗi buồn ấy chính là sự xao xuyến (Angst) căn bản của những bậc đại giác ngộ, chính sự xao xuyến này là nguồn gốc của sự xuất thế của các vị chán tu. Hiện-tinh-thế là hiện-thế có khả năng ưu tư (Sorge) hay có Cảm-thể-tinh (Empfindlichkeit), có Cảm-thể-tinh nghĩa là cảm thấy mình hiện ở trong thế bị bỏ rơi (Geworfenheit) trong vòng Sinh Lão Bệnh Tử một cách phi lý vô cùng. Trong danh từ Hiện thế tinh, Cảm-thể-tinh chủ trọng đặc biệt vào chữ Hiện (Da) vừa có nghĩa là hiện-tinh, hiện diện, hiện tại và hiện sinh. Tất cả triết học hiện sinh từ Augustin, Pascal cho đến Kierkegaard, Berdiaeff hay Camus đều không ra khỏi phạm trù Cảm thế tinh này. Đó là phạm trù của Sự tinh (Faktizität). Phải hiểu danh từ Sự này với tinh thần Sự pháp giới của Hoa nghiêm. Cảm thế tinh là nồng cốt của thế giới Ý tha khởi cũng như Xuất thế tinh là nồng cốt của thế giới Viên thành thật vậy. Nếu Cảm thế tinh chủ trọng về danh từ Hiện thì Xuất thế tinh lại chủ trọng vào danh từ Tinh của Hiện Tinh thế. Nếu Cảm thế tinh là Sự tinh thì Xuất thế tinh là Lý tinh nếu ta hiểu chữ Lý

trong tinh thần Lý pháp giới Hoa nghiêm, Lý dày là Chân lý chứ không phải Lý tri.

3). Đặc tính thứ ba của Hiện-tinh-thề là chú trọng vào chữ Thề một cách mãnh liệt. Đó là *Đọa tinh* (Verfallensein) hay sự kiện Hiện-tinh-thề bị chìm đắm trong vòng Hữu thề, bị bỏ rơi, bị lãng quên, cả thề bị chìm đắm trong cái «người ta thiên hạ». Đọa tinh là thế giới tinh của dư luận, của tuyên truyền, của con người máy. Nếu trong chữ Hiện có chữ Mục là con mắt hay Tuệ nhẫn dè Kiến tinh, trong chữ Tinh gồm chữ Tâm và chữ Sanh-dè cho ta biết rằng mọi chân lý đều phát sanh tại Tâm, thì chữ Thề là thê thảm nhất vì bị dọa dày với chữ cốt, một bộ xương khô chêt lạnh trong thế giới Biển kẽ sỏi chắp: dãy Bội tinh và Phi nguyên tinh (Uneigentlichkeit).

Ba đặc tính của Hiện-tinh-thề: Xuất-thề-tinh, Cảm-thề-tinh và Đọa-tinh đều nằm trong *Đồng nhất thề* (Selbigkeit) của sự hòa đồng trong phân biệt (Zusammenhalten im Auseinanderhalten) khác hẳn với sự Đồng nhất (Identität) chêt khô của luận lý (Der Satz vom Grund trang 152, 153). Muốn phán tan cái Đồng nhất luận lý chêt khô này cần phải có Tường vô tự tánh hay Tường vô tánh. Lần đầu tiên với danh từ Vô xuất hiện với Đọa tinh trong Hiện-thề-tinh, và sự xuất hiện này làm khủng hoảng tinh thần suy tôn khoa học mệnh danh chính xác, thật đúng. Chính xác với Đọa-tinh là không chính danh, thật đúng với Đọa tinh là không đúng với Sự thật, chính xác hay thật đúng với Đọa-tinh là phù hợp với vọng tưởng của cái người ta, là tùy thuộc theo thành kiến hợp lý. Tri thức khoa học «chỉ có tinh chất phù hợp chứ không chính danh» (Question 1 trang 49). Khoa học chỉ biết có cái Vô hiều theo nghĩa phủ định và tạo ra Hư vô chủ nghĩa tai hại vì đó là



phủ định chủ nghĩa. Phủ định chủ nghĩa không làm sao thấu triết Vô thề (Nichts) của Heidegger. Đối với họ câu hỏi: « Vô thề là gì? » là hoàn toàn mâu thuẫn với luận lý học. Đã là được gì thì bấy giờ là Vô thề và « không có gì » không thề là một cái gì. Chúng ta « đã vô tình không ngần ngại mà định nghĩa Vô thề là sự phủ nhận triệt để của toàn diện hiện thề (Questions 1 trang 55) Nhưng toàn diện hiện thề là gì cũng không ai biết vì không thề nào mà định nghĩa nó được. Phủ nhận một cái biểu tượng, một sự tưởng tượng là tạo ra một Vô thề tưởng tượng. Nhưng giữa cái Vô thề tưởng tượng và Vô thề « thực » không làm sao có sai biệt nếu quả thật Vô thề là Vô phân biệt hoàn toàn » (trang 55). Vô thề Heidegger có nghĩa là Vô phân biệt ở đây và không khác với quan điểm Phật giáo trong giai đoạn Tưởng vô tự linh hủy diệt Biển kẽ sỏi chấp tự tánh.

Vượt được giai đoạn Đạo-tinh với chữ Thề, Hiện-tinh-lhè mới có thể đặt vấn đề Vô thề với Cảm-thể-tinh của chữ Hiện, với Cảm thê tinh nồng cốt của Y tha khôi. Chỉ có Cảm thê tinh mới đem lại « Kinh nghiệm căn bản về Vô thề » (trang 55) vì « Lòng xao xuyến biếu lộ Vô thề » (trang 59) Lòng xao xuyến chặn đứng ngôn ngữ, nghe ngào trước Không tinh của Vô ngôn. Vô thề lần đầu tiên xuất hiện với Vô ngôn ở môi trường Cảm thê tinh. Tư tưởng Tây phương gồm cả Ấn Độ với Krishnamurti chỉ thấy toàn bi kịch trong Cảm thê tinh cho nên Vô ngôn xuất hiện với sự xao xuyến nhiều hơn sự Vui mừng. Tư tưởng Á đông với Thiền tông lại thấy Cảm-thể tinh trong sự Vui mừng nhiều hơn sự xao xuyến. Những Công án Thiền vì vậy đầy toàn chuyện khôi hài để đem lại Vô ngôn, và Đức Di Lạc (Meitraya) là tượng trưng cho một nụ cười giải thoát suy nghĩ bằng bụng thay vì bằng óc thiền về tinh toán. Tượng Đức Di Lạc khác hẳn tượng Le Penseur

của Rodin: Một đằng vén bụng một đằng chống đầu Cảm-thể-tinh đem lại sự kinh ngạc trước sự lật lùng của Thực tại nhân-tánh. Chính sự kinh ngạc vì vui hay buồn này « *đã báy tỏ Vô thể và phát xuất cái Tại sao?* » trang 71). Hỏi tại sao là hỏi về Vô thể nếu cái tại sao ấy tiến dần đến căn nguyên vô thủy vô chung hay là Đạo, con đường không đưa đến đâu (Holzwege). Tương quan giữa Câu hỏi, Vô thể và Đạo được Ngài Thượng sỹ Huệ trung trình bày trong Ngũ lục với song thoại giữa thầy (Huệ trung) và môn đệ như sau: (Trúc Thiên dịch)

*Môn đệ : Thể nào là Đạo? (Như hà thị Đạo?)*

*Huệ trung : Đạo không có trong câu hỏi (Đạo bất tại vấn)  
Câu hỏi không có trong Đạo (Vấn bất tại Đạo)*

*Môn đệ : Hàng đạt đức xưa nói Không tâm tức là  
Đạo. Đúng chăng? (Cồ đức vẫn Vô tâm thi  
Đạo. Thi phủ?)*

*Huệ trung : Không có tâm chẳng phải Đạo (Vô tâm bất  
thi Đạo)*

*Không có Đạo cũng không có tâm (Vô Đạo  
diệc vô tâm)*

Nếu Y tha khởi tự tánh là đặc tính của các Pháp do duyên sanh mà ra, hay nói một cách khác nếu Y tha khởi là thế giới của tương quan thì đặt câu hỏi là hỏi về tương quan. Vì câu hỏi căn bản về tương quan giữa Đạo và Tâm đem lại vô thể (*Tâm Đạo nguyên hư tịch. Hà xít cảnh truy tâm?*) cho nên hỏi về căn bản là tương quan tan vỡ và Y tha khởi tan tành. Đó là giai đoạn Sanh vô tinh tịnh của Tam vô tinh trong Duy



thức học. Y tha khỏi tan tành cho nên tương quan giữa Câu hỏi, Vô thè và Đạo tiễn vào chốn Vô phân biệt. Sự xao xuyến dấy lên cùng độ vì trong Hiện-tinh-thè có chúng ta, và « chính chúng ta đang hỏi về chúng ta trong câu hỏi về Vô thè » (trang 71). Nếu sự xao xuyến còn nằm trong vòng Đạo tinh thì xao xuyến ấy dầy sơ hãi. Xao xuyến của Cảm thè tinh trái lại dầy Dũng tinh, dầy dù tinh thần Vô úy để chịu đựng ánh sáng chói lòa cả Tinh trong giai đoạn Sanh vô tinh tinh. « Cái Dũng sáng chói trước xao xuyến căn bản là sự bảo đảm cho khả tinh huyền bí trong sự thử thách với Tinh » (trang 78).

Đến đây Hiện-tinh-thè mới đủ cao đảm để đi vào thế giới huyền bí của chữ Tinh nhờ khả năng xuất thè của nó. Sự huyền bí ở đây không có nghĩa là một ẩn ý mà một ngày kia ta có thể khám phá ra, huyền bí (Geheimin) cũng không phải là một cái gì hoàn toàn xa lạ đối với chúng ta mà trái lại nó nằm ngay trong lòng chúng ta mà chúng ta không nhận ra vì sự lâng quên tiên khởi. Ánh sáng của Tinh quá gần cho nên chúng ta lóa mắt và sống như đi trong đêm. Lóa mắt vì bị che mắt trước chân lý mà « từ tưởng Tây phương xưa quan niệm như là Vô ẩn thè (Tà aléthéa, không che đậy) » (Questions 1 trang 176). Sự khôi bí che và sự xé màn che của hiện thè (Entborgenheit, Entbergung-Khải tinh, Khải-thè) là sự huyền bí duy nhất của nhân loại, duy nhất là vì nó chính là chúng ta, một Hiện tinh thè đặc biệt khao khát tự do và xem Chân lý như một khai tinh (Ouverture). Tự do là để cho « bắt cứ sự thè nào đó đang « là » tiếp tục « là » nó » (trang 175). Tiếp tục là nó nghĩa là để cho nó tự nhiên trong tinh trạng đang « là » của nó. Phải tự nó do nó mới gọi là Tự do. Trạng thái này Heidegger gọi là Suất tinh (Sein lassen). Hiện tinh thè phải có suất tinh mới có thể nói là tự mình do mình

được, hay nói theo Heidegger « *Suất-tinh với nghĩa tự do, là tự mình xuất hiện trước hiện-thề hay xuất-thề* » (trang 176). Hiện tinh thề phải nhờ đến Xuất thề tinh mới đạt được suất tinh của hiện thề, hay nói theo danh từ hiện sinh (chỉ chú trọng vào con người, một hiện tinh thề đặc biệt có sống có chết) thì con người phải sống động mới đạt được tự do của thiên nhiên. Trở về với ngôn ngữ Heidegger « *Hiện-tinh-thề xuất-thề giải phóng cho con người được tự do trong sự thề nếu Hiện-tinh-thề xuất-thề được hiểu như là suất-tinh cho hiện-thề* » (trang 178) nghĩa là (theo hiện sinh) nếu con người sống động được xem như tự do với thiên nhiên.

Nếu Cảm-thể-tinh giúp cho Hiện-tinh-thề lòng dũng cảm để Chuyển tinh (paravrittii) hay thay đổi hướng nhìn thì Xuất thề tinh lại giúp cho Hiện-tinh-thề khả năng dẻ chuyên tinh trên con đường Kiến tinh. Chính Xuất-thề-tinh đã giúp Hiện tinh thề « *một hành động thối lui trước... hành động này tất nhiên không còn là một trốn tránh mà lại là một an nhiên vì say mê. Cái thối lui trước... này là do Vô thề mà ra. Vô thề không thâu hút trái lại căn bản nó là xô đẩy... Sự xô này có tánh cách tống khứ, tống hiện thề toàn bộ chìm dần... đó là thề tinh của Vô thề hay Sự Vô thề hóa (Nichtung)* » (trang 61). Vô thề hóa không có nghĩa là Huỷ diệt, phá huỷ hay triệt tiêu một cái gì mà chỉ có chuyện nó Vô thề hóa lấy nó mà thôi. Câu « *Vô thề tự vô thề hóa* » (trang 61) đã đem lại sống gió cho phái Tân thực nghiệm với Carnap và Ayer đang say mê với ngôn ngữ xem như toán học và không phân biệt được luận lý nhân tạo với nguyên ngữ tạo nhân. « *Vô thề 1 tự vô thề 2 hóa* » có thể tạm hiểu theo từ nghĩa luận với hai khía cạnh: Vô thề 1 là một trạng thái bất khả tri, một biến cố lâm linh, một trạng thái do Xuất thề tinh đem lại,



khi thấy mình «thối lui» trước một sự lật lùng, trước một sự ngạc nhiên căn bản. Vô thè 2 trong danh từ vô thè hóa là «xô đẩy toàn bộ hiện thè chim dàn», và chữ Tự xuất hiện ở đây là vì tương quan giữa vô thè 1 và vô thè 2 là chính ở mình tự mình. Tuy nhiên Từ nghĩa luận Korzybski cũng chỉ tạm đưa ta đến một trình độ cao hơn các luận lý già và dành phải bó tay trước vấn đề Vô thè nếu không nắm được ý nghĩa căn bản hết sức linh động của Hiện tính thè. Siêu hình học tự cỗ chỉ kim chỉ là Hữu thè là vì chỉ biết cái có mà thôi. Hữu theo họ là hai lần không trong câu: *Ex nihilo nihil fit.* (Từ cái không, không có gì thành tựu). Vô thè hai lần thành ra hữu thè, luận lý ấu trỉ nhà trường đã từng dạy cho ta như vậy. Siêu hình học Tây phương là một thứ ấu trỉ học nếu còn vướng vấn với Hữu thè Do đó vấn đề đặt danh từ siêu hình học là tối quan trọng. Chúng ta đang vướng trong các danh từ do Đào duy Anh mượn ở các tự điển Trung hoa hay Nhật bồn lúc phong trào Duy Tân theo khoa học được suy tôn. Đào duy Anh rất có công trên phương diện khoa học nhưng cần phải xét lại công trình ông trên phương diện triết học và nhất là Siêu hình học nếu chúng ta muốn đi sâu vào tư tưởng của Việt tính. Những cố gắng của một vài Phạm công Thiện, Kim Định lẻ loi thường bị óc Duy lý hiểu lầm, cần phải phát huy thêm bằng sự góp sức của những bậc học giả đang còn鲜活 vì ngao ngán trước sự suy đồi của tư tưởng Việt nam. Chính vì sự Hữu chấp tai hại ấy mà Việt tính ngày nay không còn, và chiến tranh tàn khốc xảy ra cũng vì tính thèn Vô chấp của Phật giáo và Vô vi của Lão giáo nhường bước cho Ý thức hệ chấp hữu đấu tranh. Đứng lầm tinh thèn Vô chấp của Phật giáo với những tư tưởng chấp Vô tai hại. Thuyết Vô sản không bao giờ chống lại của cải nhưng trái lại chính ý là chấp vào tài

sản một cách tàn nhẫn, vì cố chấp tài sản cho nên mới có chuyện cung sản.

Tư tưởng giáo điều thiên chúa theo Heidegger (Questions 1 trang 68) « tuy chống lại thuyết: Từ cái Không, không gì thành tựu được (Ex nihilo nihil fit) nhưng thay đổi ý nghĩa của Vô thè thành Sư vắng mặt triệt đè của hiện thè không do Chúa tạo ra (Ex nihilo fit ens creatum), Vô thè thành một ý niệm chống với Hiện-thè chính thống, với Summun ens (Đẳng đối cao), với Chúa hay là Đáng không-do-ai-tạo (Ens in-creatuum)... Do đó Nếu cho rằng Chúa tạo ra từ Vô thè thì chính Chúa phải duy trì một tương quan với Vô thè, Nhưng nếu Chúa quả thật là Chúa thì Chúa không bao giờ biết được Vô thè... »

Heidegger cho thấy những mâu thuẫn trầm trọng về vấn đề Vô thè và Tạo hóa. Tư tưởng giáo điều của bất cứ tôn giáo nào, không riêng gì Thiên chúa giáo, cũng gặp phải những khó khăn này. Sở dĩ gặp khó khăn là vì giáo điều đi đôi với luận lý, với tư tưởng phân hai cho nên không bao giờ thấy mọi sự đều vô ngại. Cũng vì sợ rằng tinh thần suy tôn « tuyệt đối bao giờ cũng khai triz mọi hình thức vô thè » (Questions 1 trang 68) cho nên Day thức học sơ học giả chấp vào Viên thành thật tự tánh mà tạo ra một tuyệt đối thè, do đó mới lập thêm tư tưởng Thắng nghĩa vô tinh hay Viên thành thật vô tánh. Thắng nghĩa vô tinh là giai đoạn quyết liệt nhất của Hiện tinh thè để đạt Đạo để nhảy vào con đường không đưa đến đâu. Phật giáo không chấp Thè hay Vô thè nhưng mà không thấy chướng ngại giữa Thè và Vô thè hay nói một cách khác Thè và Vô thè là một. Là một không phải là theo thuyết Nhất nguyên vì Nhất nguyên là sự tổng hợp trong tinh thần tuyệt đối của nhị nguyên hay Đa nguyên.

Là một phải hiểu theo tinh thần sống động nghĩa là nhảy nó vào mình bằng kinh nghiệm tâm linh, hành trì tu chứng chứ không phải bằng suy luận máy móc để giản lược thực tại phức tạp vào một nguyên lý đầu tiên.

Sự kiện này không đòi hỏi tri thức hiểu biết nhưng đòi hỏi một hành trì nội tâm : « Trước hết/Nhập thè vào hiện-thè toàn diện ; Ké tiếp/Buông thả vào Vô thè nghĩa là thoát khỏi mọi suy tôn thần tượng mà mình đã thường nhật làm nơi ẩn nấp ; Sau chót/Dù tự nhiên minh hòa theo những dao động trong trạng thái lung chừng, để cho chúng không ngừng đưa chúng ta vào vấn đề căn bản của siêu hình học, đó là câu hỏi đòi chính ngay Vô thè :

« Nhưng mà tại sao có hiện-thè thay vì không có gì ? »  
(Question 1 trang 72)

#### 4. VỊ TRÍ VÔ THÈ HEIDEGGER TRONG TƯ TƯỞNG ĐẠI THỦA.

Còn ngay Heidegger cũng chưa dám đặt song thoại với tư tưởng Á đông vì ông cho rằng giai đoạn tiên khởi đặt song thoại với tư tưởng Hy lạp nguyên thủy cũng mới bắt đầu mà thôi. Do đó ở đây chúng tôi thâu hẹp song thoại trong vấn đề vị trí của Vô thè Heidegger đối với Phật giáo mà thôi. Trong khảo luận về Mật tông (Tư tưởng bộ cũ số 1) chúng tôi có đặt vị trí của Heidegger về vấn đề « chủ hướng tinh khai thế chân trời » với ý niệm năm « sinh hoạt chủ hướng mang chứa và nâng đỡ bí biệt » (giữa Tôi và Anh, Tôi và Sự thè, Tôi và Thiên thè, giữa cái này và cái kia, giữa bây giờ

Là một phải hiểu theo tinh thần sống động nghĩa là nhảy nó vào mình bằng kinh nghiệm tâm linh, hành trì tu chứng chứ không phải bằng suy luận máy móc để giản lược thực tại phức tạp vào một nguyên lý đầu tiên.

Sự kiện này không đòi hỏi trí thức hiểu biết nhưng đòi hỏi một hành trì nội tâm : « Trước hết/Nhập thè vào hiện-thè toàn diện ; Ké tiếp/Buông thả vào Vô thè nghĩa là thoát khỏi mọi suy tôn thần tượng mà mình đã thường nhật làm nơi ẩn nấp ; Sau chót/Dè tự nhiên minh hóa theo những dao động trong trạng thái lưỡng chíng, để cho chúng không ngừng đưa chúng ta vào vấn đề căn bản của siêu hình học, đó là câu hỏi đòi chính ngay Vô thè :

« Nhưng mà tại sao có hiện-thè thay vì không có gì ? »  
(Question 1 trang 72)

#### 4. VỊ TRÍ VÔ THÈ HEIDEGGER TRONG TƯ TƯỞNG ĐẠI THỦA.

Chính ngay Heidegger cũng chưa dám đặt song thoại với với tư tưởng Á đông vì ông cho rằng giai đoạn tiên khởi đặt song thoại với tư tưởng Hy lạp nguyên thủy cũng mới bắt đầu mà thôi. Do đó ở đây chúng tôi thâu hẹp song thoại trong vấn đề vị trí của Vô thè Heidegger đối với Phật giáo mà thôi. Trong khảo luận về Mật tông (Tư tưởng bộ cũ số 1) chúng tôi có đặt vị trí của Heidegger về vấn đề « chủ hướng tinh khai thế chán trời » với ý niệm năm « sinh hoạt chủ hướng mang chưa và nồng đở bị biệt » (giữa Tôi và Anh, Tôi và Sự thè, Tôi và Thiên thè, giữa cái này và cái kia, giữa bây giờ

và ngày mai). Năm sinh hoạt này tương đương với năm chân trời của vòng đàm Nôtri như lai trên phương diện Lý Sự Vô ngại Hoa nghiêm. Heidegger không thể bước thêm nột bước nữa để tiến vào thế giới lật lùng của Sự sự vô ngại. Tư tưởng Tây phương, như chúng tôi đã trình trong bài *Hoa nghiêm và con người xã hội* (Tư tưởng bộ mới số 3) có chỉ thề ý niệm Sự pháp giới, Lý pháp giới và Lý sự vô ngại theo quá trình biện chứng (tề, phản đè và tòng đè) chứ không biết đế từ đế Sự sự vô ngại nghịch lý Á đông.

Những câu hỏi căn bản về thề-tinh của Heidegger là những câu hỏi đặt nặng vào khía cạnh tri thức vì Thề-tinh-Luận bao giờ cũng kẹt vào thế của chữ *luận* (Logos) trong danh từ Ontologie. Dùng hiện tượng luận đè dì vào căn nguyên của hiện tượng thi được chứ dùng nó đè dì vào Thề-tinh thi sẽ gặp bẽ tắc vì hiện tượng là một hiện-thề còn Thề-tinh hay Tinh không phải là một hiện-thề. Chính Heidegger đã bắt đầu bằng một sự suy tôn quá mức hiện tượng luân cho nên không thề nào vượt qua khỏi hàng rào Sự-Lý đè nhảy vào thế giới Sự-sự lật lùng của Bồ tát hạnh, của Sắc túc thị Không, Không túc thị Sắc, của Chán không túc là Diệu hưu. Trong Đại thừa Phật giáo có hai lần nhảy căn bản: Cái nhảy của Heidegger là cái nhảy vào Sự lý vô ngại vượt qua hàng rào Lý tri, đó là cái nhảy của con người giác ngộ biết chuyền ý biết thay đổi hướng lồng. Cái nhảy thứ hai của Bồ tát hạnh là cái nhảy Sự sự vô ngại đè trở về thế giới phân biệt đè mà cứu độ chúng sanh, cứu một cách huyền bí, lật lùng đầy mâu thuẫn vì vô ích trên phương diện tri thức. Vì tinh chất đầy tri thức của hiện tượng luận cho nên Heidegger chưa đối thoại nỗi với tư tưởng Đại thừa. Câu: «Chỉ có cách xem thề-tinh luận như một hiện tượng luận thi thề-tinh luận mới có thể có được» (Sein und

là Chân tể (Bhūta-kōti) theo danh từ Bát nhã. Trên phương diện danh từ có thể xem Chân trời tối hậu Heidegger tương đương với Chân tể nhưng về ý nghĩa thì khác nhau xa chừng: Một đảng Heidegger đang kẹt trong Chân trời với chữ luận và chữ hiện tượng của hiện tượng luận, một đảng bực Bồ tát quyết tâm ở lại nhận thấy rằng đó là Chân tể. Chân của Đại thừa là trong chữ Từ bi (Karuna) «cao» hơn cái Chân của Tri tuệ (Prajna) một bực. Heidegger biết cái nhảy cắn bản của Tri tuệ chứ không biết cái nhảy cắn bản của Từ bi nên không bao giờ thấy Chân tể Bát nhã. Và Bát thiền tung trình bày Chân tể như sau: «*Sống tánh Không, ở trong tánh Không, đạt Định (samādhi) của tánh Không, tuy nhiên vẫn không thực hiện cho bản thân những giới hạn của Thực tại (Chân tể). Chính đức Phật cũng công nhận đó là một thành tựu vô cùng khó khăn, có tính chất hết sức quái lạ*» (Essais Zen Sozuki trang 1282). Quái lạ là vì tính chất của bước nhảy Từ bi là đầy «*tinh cảm có thể gọi tạm tâm lý*» khác với bước nhảy Tri tuệ có tính chất suy luận lý trí quá nhiều. Cái nhảy Tri tuệ Heidegger là vượt qua hố thẳm không đáy của Tư tưởng minh còn cái nhảy Từ bi là trở về dè cùu độ chúng sanh đang còn bị vuông hố thẳm tư tưởng. Phải có một lòng tin tưởng sắt đà rằng tất cả chúng sanh đều có thể giải thoát khỏi sinh lão bệnh tử mới có gan liều lĩnh ở lại bên này Chân tể. Lòng tin tưởng không thối lui đó là trình độ Bất hoàn quả (avinivartaniya) của Bồ tát hạnh. Đức tin của Phật giáo là một đức tin vị tha: *Đại nguyện cho người khác chứ không cầu nguyện cho mình*.

Một tư tưởng kỳ lạ hết sức huyền bí nhưng vô cùng lạc quan xuất hiện tại đây với Bất hoàn quả: Nếu chúng ta ai cũng đều có Phật tánh và tất cả đều sẽ giải thoát thì biết đâu

nhưng chương ngại mà chúng ta đang vướng phải là do một Đại nguyên tiền kếp của chính bản thân?. Chính mình là Bồ tát mà không hay biết gì cả, không hay biết vì chưa muôn có đủ trình độ bỷ xả để mà từ bi. Do đó Càng tu cao, càng chóng thành quả nên bỷ xả nhiều thì nghiệp chương càng xẩy đến dần dập và những kẻ bất hạnh nhất là những học Đại hạnh lân minh, hay có vạn hạnh ở tiềm năng. Không có chuyện hợp lý hay vô lý ở đây vì lý trí không còn ở Chân tề, giới hạn cuối cùng của Thực tại để mà phân biệt đúng sai. Ý niệm Đại nguyên tiền kếp của chính bản thân đã có lần đến với nhà thi sĩ Novalis trong câu: « Phải chăng chính Ta đã tự chọn lấy từ ngàn xưa tất cả những định mệnh của ta? »

Chân trời Lý trí của Heidegger không đem lại tư tưởng Hư vô mãnh liệt bằng cái Ý hay là « Khoảng giữa thế giới như biển tượng và thế giới như Ý chí » của Schopenhauer (Xem bài Schopenhauer con người Vô duy. Tư tưởng bộ cù số 2, 3) và Hiện tinh thè của Thè tinh luận không làm sao linh động bằng cái Ý của Schopenhauer trong Ý người) Ý nhạc, Ý thơ nồng phần tình cảm và hái hước, trong hành trình tiến về Vô thè. Trên đường về Vô thè phải công nhận rằng Tây du ký đã giúp chúng ta « ngộ Không » một cách nhẹ nhàng êm ái không đau đầu với nạn ngôn ngữ siêu hình khó khăn rắc rối. Tiếp theo đó những chuyện của Lewis Carroll (Alice au pays des merveilles) hay của Kim Dung (Cô gái Đồ long) tuy đầy « Không tinh » mà ai cũng ham mê không chút hãi hùng. Chân trời tối hậu siêu lý Heidegger cũng có thè đem lại Vô thè bằng sự im lặng đi vào vĩnh cửu « Tất cả trở nên an tĩnh trong một sự hòa điệu duy nhất và con đường của hòa điệu ấy rái rác đó đầy vang ãm trong yên lặng. An tĩnh đầy trí huệ là cửa mở

*đi vào vĩnh cửu» (Questions III trang 14). Sự im lặng an tĩnh của Heidegger chưa phải là Tịch diệt (vivikta) hay Tịch tịnh của Không tinh Bát nhã vì Heidegger đang còn vướng trong vòng Thời tinh của Hiện tinh thè thành thử chưa đạt được Đại không (Mahā-shūnyatā) của Bát nhã, và cũng không hiểu được Không không (Sbūnyatā-Shūnyatā). Không không là Vô thè của Vô thè và Đại không là Vô thè của không gian dó là hai cấp bực thứ tư và thứ năm trong quá trình Không tinh Bát nhã (cả thầy mười tam bực theo bì kinh do ngài Huyền trang dịch). Vô thè của Heidegger là ở trong ba cấp đầu trong vòng Lý sự vô ngại của tư tưởng Hoa nghiêm, dó là Nội không (Adhyātmā-shūnyatā), ngoại không (Bahirdha-shūnyatā) và Ngoại Ngoại không. Những cấp khác chúng tôi chỉ tạm kê khai nhưng không giải thích gì sờ ra ngoài để tài quá xa, dó là Đệ nhất nghĩa không, Hữu vi không, Vô vi không. Tất cách không, Vô thi không, Tân không, Tành không, Tự tưởng không, Chư chấp không, Bất khả dắc không, Vô pháp không, Hữu pháp không, Vô pháp Hữu pháp không.*

Trong các cấp Thiền của A tỳ đàm ta phải trải qua kinh nghiệm không gian với Không vô biên xứ mới đi vào Phi tưởng phi phi tưởng xứ được. Do đó với Thời gian Heidegger mà thiếu Không gian Descartes thì cũng khó mà đi sâu vào tư tưởng Đại không và Không không vậy.

Trong thế giới Sự sự vô ngại, Tịch diệt không phải là Hư vô tuyệt đối mà lại là Thường-Lạc-Ngã-Tịnh, hay nói một cách khác Vô thường trở thành Thường và Vô ngã trở thành Ngã trong một Niết bàn đầy an lạc và thanh tịnh. Chính tinh thần Vô ngại vì Từ bi đã làm nền tảng cho toàn bộ kinh điển Phật giáo, Nguyên thủy cũng như Đại thừa và vi thiêng tinh thần này cho nên tư tưởng nhân loại



luôn luôn di kiêm căn thè cho dị biệt. Tánh không Trung quán là một tràng phủ định dị biệt đối lập nhau với Bát bất: bất sanh bất diệt, bất đoạn bất, thường bất nhất bất dị, bất lai bất xuất. Chính tinh thần Vô nhị là nền tảng của Tánh Không Trung quán, hướng về Hỷ xả.

Đến đây ta có thể đặt câu hỏi về vị trí của Vô thè Heidegger đối với tư tưởng Đại thừa: Vì tính chất Nhân minh luận lý của Duy thức và Trung quán quá mạnh cho nên Vô thè (Siêu Tri) Heidegger có thè nằm trong phạm trù tư tưởng Duy thức với Tam Vô tánh, trong tư tưởng Bát nhã với giai đoạn đầu của Tam không, và trong tư tưởng Trung quán với Bát bất; và từ đó Vô thè Heidegger biến thành Vô nhị Đại thừa. Vô nhị Đại thừa ở đây là Bất nhị (Advaya), đó là trạng thái tri tuệ vượt khỏi mọi ý thức hệ, mọi sự đối lập (drstis). Vô thè Heidegger đồng thời cũng là Vô ngại Hoa nghiêm trong giai đoạn Lý sự Vô ngại và hai môn đầu của mười mòn Thập huyền diệu lý. Nhưng Vô thè Heidegger dừng chân trước thềm Sự sự Vô ngại và tám môn chót của Thập huyền diệu lý vì thiếu phần Đại nguyễn của chữ Tâm trong Bồ tát hạnh. Và cũng vì vậy cho nên tuy Vô thè Heidegger có thè tạm di vào được ba tánh Không của kinh Bát nhã Ba la mật nhưng không gia nhập vào tánh Không của kinh Ma ha bát nhã Ba la mật đa TÂM kinh. Lòng từ bi của ngài Quán tự tại Bồ tát đã vì chữ Tâm này mà «độ nhất thiết khò ách» cho chúng sanh, sự kiện này Heidegger khô lòng mà ý thức được.

Dẫu sao với nội chữ Tri, Vô thè Heidegger cũng tạm thành tựu được Hỷ xả và giúp chúng ta chuẩn bị chữ Tâm trong việc hướng tư tưởng về khía cạnh Từ bi sau này. Đồng thời tư tưởng Vô thè Heidegger đóng góp rất nhiều vào song thoại tương lai Đông Tây khi mà toàn thế giới ý thức được

sự cần thiết của tinh thần Vô nhị.

Nhưng đã là Vô nhị thì làm sao có Giới hạn giữa các Thế đê mà Thế giới song thoại với nhau?

Đối với Heidegger thì đó là câu hỏi ở cuối chân trời lý trí với Vô thê bắt khả đặc (anupalabdha) mà Heidegger gọi là bắt khả siêu (unüberholbar). Và vì ở cuối chân trời lý trí cho nên Heidegger không thấy câu hỏi ở ngay trong lòng Chân tết vô sở trụ (aparāmrishita) của chính mình. Một dâng là Tri một dâng là Tâm. Vì vắng bóng Tâm cho nên Tri Heidegger vẫn còn đeo đuổi theo Căn nguyên trong trạng huống thiếu thốn Quê hương (Unheimlichkeit-Questions III trang 114) và Lưu lạc đối với ông đồng nghĩa với Làm lạc (Die irre-Errance-Questions 1 trang 187).

Biết bao giờ Vô thê Heidegger hòa vào Không Tinh? Biết bao giờ Vô khả đặc chuyển sang Vô sở trụ?. Biết bao giờ triết gia biến thành lang thang sĩ? Biết bao giờ lưu lạc hay lầm lạc Heidegger theo chân Tản Đà di rải khắp nơi cái ngông của Thiên thai lạc lối, và đê cho Holderlin ngâm bài Tống biệt trên đường về Không Tánh Việt Nam?

*Đêm thu buồn lầm chị Hằngơi!*

*Trần thế em nay chán nữa rồi.*

Chán nữa nghĩa là Chán mà không chán, nếu hiểu là chán nữa thì cũng vẫn còn chán lại vì đã từng chán rồi. Không chán mà chán là tánh Không hài hước nhưng đầy thơ mộng của Tản Đà tượng trưng cho Văn chương nghệ thuật Việt Nam. Người Việt Nam xưa không bao giờ thấy mất Quê hương vì đã đặt nó trong lòng với lũy tre xanh



với hàng rào chè tung bừng pháo Tết khi đón Xuân sang. Chúng ta lẳng lặng nô đê ngày nay mới có cơ hội cảm thấy mất Quê hương với Heidegger, nhất là sau cái Tết thảm Mậu Thân. Tri đã dành chỗ của Tâm quá nhiều trên đất nước này, cho nên Vô thè đã thay thế cho tánh Không trong nhiều lĩnh vực. Sở dĩ trong nhiều lãnh vực vi *Tri «vô ngại»* cũng lại bị sa đọa thành *Tri «chướng ngại»*, do đó: Vô thè theo Đạo Tinh của hiện-tinh-thè để đi vào con đường Phù định chủ nghĩa của Ý thức hệ chính trị. Vô thè theo Cảm thè tinh để đi cùng với một số ít vào chốn Hiện sinh vô tin tưởng và Vô thè theo Xuất thè tinh để đi vào những nơi tu hành có tổ chức thiêng khoan dung.

Nói một cách khác, một khi Tri Tuệ Bát nhã đã nhường chỗ cho Tri thè phân biệt thì Hiện tinh thè phải nhường bước trước con người có ý thức và Vô thức (Inconscient) thay thế Vô thè trên mọi lĩnh vực tư tưởng nhân loại. Vô thức tràn ngập khắp mọi nơi, phân chia ra nhiều ngã, xâm chiếm Đạo Tinh để biến Hiện tinh thè thành một hiện thè, biến con người thành một dụng cụ của khoa học, một con cờ của xã hội học và chính trị học. Đó là «Vô thức xã hội và chính trị của Marx» theo danh từ của Ricoeur trong *De l'interprétation : Essai sur Freud*. Theo Ricoeur thì Vô thức còn đi vào lĩnh vực của Tâm lý (Cảm thè tinh) với Vô thức tâm lý của Freud và vào lĩnh vực Siêu hình (Xuất thè tinh) với Vô thức Siêu hình của Nietzsche.

Vô thức siêu hình đã được Vô thức của C. Carl Jung giúp sức để đi vào tư tưởng Phật giáo và Lão giáo trong vấn đề Hư vô, Vô vi và Không tinh. Tuy nhiên thiên chi của những nhà phân tâm học sẽ gặp nhiều

thất vọng vì với tinh thần nội hướng (Introversion) chúng ta chỉ tìm thấy Tiềm thức mà thôi. Nội hướng vẫn là phân biệt chưa phải là Nội không (Adhyātma-shūnyata); và nội hướng cũng chưa phải là vô ngại. (Carl Jung đã viết nhiều về vấn đề này trong nhiều tác phẩm Phật giáo và Lão giáo: *Commentaire psychologique* trong *Le Livre de la Grande Libération* do W. Y. Evans-Wentz dịch, *Foreword and Commentary* trong *The secret of the Golden Flower* (Thái át Kim hoa tông chỉ) do Richard Wilhelm dịch, *Le Zen et L'Occident* trong *L'Essence du Bouddhisme* của Suzuki).

Những bài nói trên chỉ có phần nào giá trị trên bình diện tri thức chứ không thể nào đi vào con đường song thoại Đông Tây hiểu theo tinh thần Heidegger được. Vô thức chwe phải là Vô thè, lại càng không phải Tánh không.

Tánh Không của Việt Nam xưa bấy giờ ở đâu? Nó vẫn còn tồn tại đúng với tinh thần Tân dà, rải rác khắp mọi nơi, tịch tịnh cạnh gốc cây, âm thầm trong hang núi, bờ vách lè đường, cỏ liêu trên gác trọ; mà chúng ta thường nhìn với một cặp mắt nêu không thương hại thì khinh khi.

Tánh Không Việt Nam đang được duy trì trong các Cốc. Nếu Heidegger đi tìm «người bạn trong nhà» (*ami de la maison* — Hebel. *Questions III* trang 43) thì cốc là «nhà trong người bạn khỏi phải tìm». Cô đơn sung mãn là tánh Không ở trong lòng mình.

Cô đơn là vấn đề quan trọng vì Cô đơn là nguồn gốc của Siêu hình học hiện sinh với Pascal trong câu: *Ta là gì giữa Vô biến?*

Cô đơn trên gác trọ của mùa Đông tha hương đã đem lại cho Descartes câu « *Ta từ duy túc ta hiện hữu* », và khai mản cho Siêu hình học lý trí Tây phương.

Đó là những cô đơn còn thắc mắc e ngại khác với cô đơn sung mãn của Tánh không.

Cô đơn sung mãn là căn nguyên sống động đem lại hứng thú ngạc nhiên để chiêm ngưỡng nghệ thuật với Schopenhauer.

Cô đơn sung mãn bắt đầu với câu hỏi của Heidegger :  
*Tại sao hiện thế thay vì Vô thế ?*

Và Cô đơn sung mãn thành tựu với câu hỏi tối hậu của Phật giáo lật lùng đầy lạc quan :

*Tại sao Vô thế thay vì Diệu Hữu ?*

Hay nói một cách khác :

*Tại sao Trí Huệ thay vì Tùy bi ?*

NGÔ TRỌNG ANH

Cô dâu là một cô gái xinh đẹp, có nụ cười rạng rỡ và ánh mắt long lanh. Ông bà nội ngoại đều rất yêu quý cô. Khi cô dâu bước vào nhà, mọi người trong phòng đều ngẩn ngơ trước vẻ đẹp của cô. Ông bà nội ngoại và các thành viên trong gia đình đều cảm thấy rất vui mừng khi có một cô dâu xinh đẹp như vậy.

Trong ngày cưới, cô dâu mặc bộ váy cưới màu trắng tinh khôi, với hoa văn tinh tế và voan mềm mại. Cô cầm bó hoa hồng đỏ rực rỡ, nụ cười rạng rỡ. Ông xã là một chàng trai hiền lành, có nụ cười dễ thương. Khi họ bước ra khỏi nhà, mọi người trong đường phố đều ngẩn ngơ trước vẻ đẹp của hai người.

Sau lễ cưới, họ cùng nhau về sống tại một ngôi nhà mới mua. Ngôi nhà có không gian rộng rãi, thoáng mát, với view nhìn ra biển cả. Họ sống hạnh phúc và yêu thương nhau hàng ngày. Khi có thời gian, họ thường đi du lịch, khám phá các điểm đến mới. Họ cũng thường tham gia các hoạt động xã hội, giúp đỡ những người có hoàn cảnh khó khăn.

Tuy nhiên, sau một thời gian ngắn, họ bắt đầu cảm thấy chán nản với cuộc sống hàng ngày. Họ quyết định rời khỏi quê hương để tìm kiếm cơ hội mới. Họ đã quyết định di cư sang Mỹ, hy vọng sẽ có một tương lai tươi sáng hơn.

Khi họ đến Mỹ, họ gặp phải nhiều khó khăn và thử thách. Họ phải học cách thích nghi với môi trường sống mới, ngôn ngữ mới. Tuy nhiên, họ không bao giờ từ bỏ hy vọng. Họ luôn nỗ lực cố gắng, và cuối cùng họ đã thành công. Họ đã mua được một ngôi nhà riêng và có một công việc ổn định. Họ vẫn luôn giữ gìn tinh thần lạc quan và yêu thương nhau hàng ngày.

HỘ KHẨU QUỐC GIA



# *HEIDEGGER TRƯỚC SỰ PHÁ SẢN CỦA TƯ TƯỞNG TÂY PHƯƠNG*

LÊ TÔN NGHIÊM

« Một lối tư tưởng bị hiểu lầm, rồi bị sử dụng làm chỉ có thể thắng vượt được bằng một lối tư tưởng chân chính và căn nguyên, chứ không bằng một cái gì khác. »

(Die Missdeutung des Denkens und der Missbrauch des missdeuteten Denkens können nur durch ein ecktes und ursprüngliches Denken überwunden werden und durch nichts anderes)

Martin Heidegger: Einführung in die Metaphysik, 1958,  
Niemeyer Verlag, zweite Auflage, s. 93

\* \* \*

Tư tưởng là nền tảng của Văn hóa.

Nhưng Siêu hình lại là nền tảng cho tư tưởng.



Điều ấy đã được Heidegger ý thức hơn ai hết.

Quả vậy, tất cả cõi gắng tư tưởng của ông từ đầu chí cuối chỉ là một suy tư về Siêu hình học, nhưng lại qua một câu hỏi rất nhỏ. Với câu hỏi ấy, ông đã bắt đầu và kết thúc con đường tư tưởng của ông như ông thường nhắc: người ta bắt đầu làm sao thì cũng sẽ kết thúc như vậy. (Hölderlin)

Câu hỏi ấy là câu hỏi về *Hữu thể* (1), một câu hỏi được coi là nền tảng cho môn Siêu hình học, mà Aristote gọi là «Triết học đệ nhất» (protè philosophia). Một cách通俗, hằng ngày chúng ta thường nói: cái này có, cái kia có; cái này có đó, cái kia có đó; cái này là thế này, cái kia là thế kia v.v...

(1) Để phân biệt những nghĩa khác nhau chung quanh chữ Hữu thể (être = Sein = To be or Being), xin tạm dịch tóm tắt như sau:

— Hữu thể (être): hữu thể yếu tính của Siêu hình học cũ. Viết chữ *con*, hữu thể chỉ những sự vật của vật giới hay thụ tạo. Viết chữ *hoa*, Hữu thể chỉ *Eidos* Lý giới hay Nguyên nhân đệ nhất hay Thiên chúa.

Nhưng cả 2 đều có nghĩa yếu tính

— Tinh thể (être nhưng hiểu theo Đức ngữ Sein = Wesen = Grund): có thể gọi là thể tinh túc của sự vật, nó huyền diệu và kinh qua thường hằng như Thiên nhiên trong thi ca Hölderlin hay của người nghệ sĩ chính thống. Đó là hữu thể theo Heidegger hiểu. W. Richardson thường dịch là Being-process hay emergent-abiding-Power.

(xem tiếp trang 41)

Đó là điều được triết học Hi lạp và Tây phương gọi là vấn đề hữu thể. (Seinsfrage = question de l'être).

Thực là tăm thường, hầu như ngờ ngần đối với chúng ta những người mãi lo sinh sống! Thế nhưng thắc mắc hữu thè đã chi phối 25 thế kỷ tư tưởng Tây phương từ thần học, triết học đến khoa học, kỹ thuật.

Theo lời Heidegger tự thuật, chính câu hỏi này cũng đã quyết rũ ông ngay từ lúc 18 tuổi, tức năm 1907, hai mươi năm trước khi quyết sách trù danh của ông ra đời. Cơ hội cụ thể gây thắc mắc ấy là quyển: «Những ý nghĩa phác tạp về ý niệm hữu thể theo Aristoteles» (Von der mannigfachen Bedeutung des Seieinden bei Aristoteles) (1862) do Franz von Brentano biên soạn. Trong sách đó Brentano trung dẫn câu sau đây của

(tiếp theo trang 40)

Viết chữ con, tính thè chỉ Sein trong tương quan với Denken; viết chữ hoa, Tính thè chỉ das Sein selbst tức das Selbe.

Cả 2 nghĩa này đều do sự phân biệt của Heidegger.

— *Tại thế* hay *Hiện thế* (Da-sein): nơi cư ngụ của tinh thè  
hay chở kính qua của tinh thè, do đó không có nghĩa là con người  
như xưa nay.

— Vật thè (seiend): phân tự động tự (participe verbal) của động từ Sein, ý nói: vật thè là một cái gì tham dự trong hữu thè. Danh từ này thường được Heidegger dùng để chỉ những sự vật có nhiên gọi là Vorhanden, Zuhanden và chỉ hữu thè yếu tinh của Siêu hình học cũ. Quan niệm vật thè ấy đã xuất cản tinh của nó vì xa tiệm lực của động tự. Theo Heidegger, vật thè phải được trả về cản nguyên động tự của nó.

Aristote : «to òn legetai pollakòs » và phiên dịch câu ấy như sau : «Das Seiende wird (nämlich hinsichtlich seines Seins) in vielfacher Weise offenkundig» (l'être se révèle (par rapport à son Être) de multiples façons) ; chúng tôi tạm dịch : hữu thể tự thể hiện ra (trong tương quan với Hữu thể của nó) bằng nhiều cách thái khác nhau.

Với Brentano, Heidegger nhận định rằng : khi viết ra câu ấy Aristote đã đem vào triết học Hi lạp những thắc mắc nan giải, như hữu thể, một ý niệm đơn giản như vậy tại sao lại có thể phân tán thành nhiều nghĩa khác nhau ? hay ý nghĩa hữu thể là gì ? hay đâu là nguồn suối hữu thể cho các hữu thể ?

Những thắc mắc ấy không được Aristote giải đáp và còn bỏ dở đến ngày nay. Tự chung, Aristote chỉ hạn hẹp ý niệm hữu thể vào 4 cách thái xuất hiện của nó như sau :

- hữu thể là *thuộc tính*,
- hữu thể là *tiềm thể và hiện thể*,
- hữu thể là *chân lý*,
- hữu thể là *sơ đồ của những phạm trù*.

Đối với lịch sử tư tưởng Tây phương như thế Aristote đã có công rất lớn, vì định nghĩa ấy đã ảnh hưởng tới Hegel.

Theo Heidegger, chính ý niệm hữu thể ấy đã quên lãng một cái gì căn nguyên. Ngay ở những dòng đầu quyển Sein und Zeit, ông đã nhận định về sự quên lãng ấy như sau : « Ngày nay thắc mắc về tính thể đã bị rơi vào quên lãng, tuy thời đại chúng ta tự nhận rằng cấp tiến hơn vì có đặt lại vấn đề Siêu hình học. » (Bản dịch Pháp, l'Être et le Temps, R. Boehme et A. de Waelens, Gallimard, 1964, trang 17)



Điệp khúc này sẽ được nhắc đi nhắc lại nhiều lần để mô tả sự phá sản của tư tưởng Tây phương, dưới rất nhiều hình thức, như:

« Dưới nhiều cách thái và ở mọi giai đoạn lịch sử của nó, Siêu hình học là một số kiếp dộc đáo, nhưng có lẽ là một số kiếp tất yếu của Tây phương và là điều kiện nhờ đó nó đã mở rộng sự thống trị của nó khắp hoàn cầu (...) »

Nhưng Siêu hình học còn là một số kiếp theo nghĩa hạn hẹp sau đây: là một nét nền tảng trong lịch sử của Âu châu, Siêu hình học đã dày vạn vật vào giữa lòng của vật thế, đến nỗi vì đó mà tinh thè của vật thế không bao giờ có thể kinh nghiệm được như một nếp gấp thành đồi (Zwiefalt = Pli en deux); rồi cũng không bao giờ có thể nhận thức, tra vấn và đặt vào đúng những giới hạn của nó từ Siêu hình học, hay nhờ Siêu hình học (cũng không bao giờ tinh thè ấy có thể) được đặt lại trong chân tinh của nó. »

(*Essais et Conférences*, Bản dịch André Préau, Gallimard, trang 88-89)

Hay Siêu hình học ấy đã đến ngày tàn tạ, vì nó dẫn Tây phương đến một tình trạng *Hư vô*:

« *Hư vô* chủ nghĩa là một vận hành lịch sử nằm trong số mệnh, chứ không phải ý kiến hay lý thuyết riêng tư của người này hay người kia. *Hư vô* chủ nghĩa chỉ phôi lịch sử số mệnh như một quá trình nền tảng, nhưng là một quá trình khó nhận thức trong số mệnh của những dân tộc Tây phương. Nói tóm, *hư vô* chủ nghĩa không phải một vận hành lịch sử như mọi trong các vận hành khác, hay như một trào lưu tinh thần trong lịch sử Tây phương, nằm bên cạnh nhiều

trào lưu tinh thần khác, như Thiên chúa giáo, hay Nhân bản thuyết, bay Triết lý Ánh sáng.

Trái lại, nhìn trong bản chất của nó, hư vô chủ nghĩa chính là vẫn hành căn bản trong lịch sử tư tưởng Tây phương. Nó biểu thị một tầm mức quan trọng sâu xa đến nỗi nếu hành trường được, nó chỉ gây ra toàn những tai họa cho nhân loại nói chung. »

(Chemins qui mènent nulle part, Bản dịch Wolfgang Brockmeier, Gallimard, trg 179-180)

Ở một tác phẩm khác, Heidegger còn mô tả tì mỉ về tai họa trầm trọng ấy và ông gọi đó là «tình trạng đen tối của thế giới» gây ra do «sự bất lực của tinh thần».

Trên trái đất, ông viết, đang xảy ra một tình trạng đen tối của thế giới. Những biến cố chính yếu của tình trạng đen tối ấy là sự trốn thoát của các Thần, sự hủy diệt của trái đất, sự đoàn ngũ hóa loài người, sự ưu đãi những gì tầm thường.

Vậy «thế giới» là gì, trong khi ta nói về tình trạng đen tối của «thế giới»? Thế giới bao giờ cũng là thế giới *Tinh thần*, mỗi khi chúng ta nói đến «thế giới», vì sinh vật không có thế giới, cũng không có thế giới — chung quanh. Tình trạng đen tối của thế giới hàm ngụ một sự bất lực (Entmachtung) của *tinh thần*, sự phân hóa, sự tiêu hao, sự thất bại của nó và sự nó bị hiểu lầm (Missdentung). Ở đây chúng ta cố gắng minh giải sự bất lực đó của tinh thần trong một viễn tượng gọi là *sự nó bị hiểu lầm*. Trên kia chúng ta đã nói Âu Châu đang bị kẹt trong gọng kìm giữa Nga Sô và Mỹ Châu. Xét theo Siêu binh học, nghĩa là xét về vai trò của họ trong thế giới và tương quan của họ với tinh thần,



thì cả hai siêu cường quốc này cũng giống hệt nhau. Tình trạng Âu Châu bị đát chính là vì sự bất lực của tinh thần lại từ trong lòng nó mà phát xuất ra. Và tuy rằng Âu Châu đã bị chi phối bởi một cái gì trước nữa, nhưng thực sự thì nó mới bị chi phối vào tiền bản thế kỷ 19 do chính sức sống tinh thần của nó. Còn nơi chúng ta (tức nước Đức) ở thời đại này đã xảy ra điều mà người ta thường gọi là «sự sụp đổ của Duy Niệm Đức». Câu nói đó chỉ là bức màn che giấu đang sau nó những gì đã qua lò liêu, như tinh thần đã bắt đầu suy nhược, những sức mạnh thiêng liêng đã bắt đầu bị phân hóa, không ai còn thắc mắc tại những nền tảng nguyên sơ và sau cùng không còn ai chú ý tới những cái do nữa. Vì không phải Duy niệm Đức đã sụp đổ ma thời, trái lại đó chính là thời đại chúng ta không còn du nghị lực để đương đầu với sự cao cả, sự bao la và sự chân chính căn nguyên của thế giới tinh thần, nghĩa là thực hiện thực sự, chờ không phải chỉ còn biết tuân theo những sao ngứa, những ý tưởng (của người khác). Tại thế đã bắt đầu sa lầy trong một thế giới không còn chiêu sau, dễ từ do mỗi lần mỗi mời, một cái gì cản tinh den voi họ và trả về với họ, rồi thúc đẩy họ vươn tới một tình trạng cao siêu hơn, trong đó họ hành động khác người khác. Trái lại mọi sự đã bị đồng dâng hóa. Tình trạng đồng dâng ấy không khác gì bề mặt lu mờ của một tấm gương không còn sức phản chiếu gì nữa. Chiều kích được tôn trọng nhất ngày nay là chiều kích của trương độ bề mặt và số đông. Khả năng không còn là khả tính và sự dõi dào phát nguyên từ một tiềm lực quá phong phú và từ sự không chế được những khả năng nữa, mà chỉ còn là hoạt động máy móc, ai ai cũng có thể học hỏi được, không cần đỗ mồ hôi hay mất nhiều thời giờ. Tất cả những

cái đó lại được truyền bá rộng ở Mỹ Châu và Nga Sô, đến nỗi đã đạt được mức biến mọi sự thành đồng tính, vô nghĩa như những gì vô danh (und so weiter) vô hạn. Do đó, mọi sự đã được tính bằng *lượng* và *lượng* ấy đã được coi là một *phạm* tính đặc biệt.»

(Introduction à la Métaphysique, bản dịch Gilbert Kahn — P. U. F. trang 54 - 55)

Chúng tôi đã mạn phép trưng dẫn hơi dài. Tuy nhiên qua mấy đoạn văn diễn hình trên, chúng ta mới dễ có ý niệm xác đáng về tầm quan trọng của vấn đề đang tìm khảo ở đây và chung cho cả tư tưởng Heidegger. Vì chung quy sự thăng trầm của văn minh Tây phương, theo Heidegger, cũng đều do vấn đề hữu thề trong Siêu hình học mà thôi.

Do đó, với câu trung dẫn ở đầu làm chủ đề, chúng tôi ngụ ý trình bày 2 điểm chính yếu:

— Một là qua lối đặt và giải quyết vấn đề hữu thề, Siêu hình học Hy lạp và Tây phương đã chỉ đạt được điều mà Heidegger gọi là «vật thề» như thế nào? và kết quả rõ rệt sẽ hiểu thi tinh cách «biểu tượng» luận lý tinh toán của nó như thế nào, để Heidegger có thể gọi nó là «das vorstellende Denken» (la pensée par représentation)? Rồi vật thề do tư tưởng biểu tượng suy diễn ra sẽ đương nhiên dẫn đến khoa học và kỹ thuật làm sao? Đó là điều Heidegger gọi là «Missdeutung» (sự hiểu lầm) và Missbrauch» (sự xử dụng lầm)

— Hai là qua lối đặt và giải quyết vấn đề «tinh thề», tư tưởng của Heidegger cố gắng tiếp tục truyền thống siêu hình học Tây phương để phanh phui ra cái ông gọi là

«ein noch Ungedachtes» (cái gì chưa được suy tư). Trong viễn tượng đó, dĩ nhiên không thể áp dụng tư tưởng biều tượng nữa vì tính thể không thể quan niệm bằng một hữu thể yếu tinh gọn ghẽ, khuôn khổ, đồng nhất tinh theo các nguyên tắc của luận lý, nhất là nguyên tắc tức lý và nhân quả, của Siêu hình học *Hữu thể — Thần học — Luận lý* nữa. Vậy khởi điểm và tinh chất độc đáo của tư tưởng mới này chính là điều Heidegger sẽ gọi là «Đi biệt tính thể xét như một vòng tròn» (Die Differenz von Seiendem und Sein ist der Bezirk). Từ đó tính thể sẽ thể hiện là gì? (Wesen, das Sein selbst) hay không là gì cả? (das Nichts). Và từ đó tư tưởng sẽ di vào con đường gọi là «thể nghiệm» (erfahren), chứ không phải con đường kinh nghiệm sống thông thường, trái lại phải là thể nghiệm «chân tinh trong tinh thể» và «tinh thể trong chân tinh» (die Frage nach dem Wesen der Wahrheit findet ihre Antwort in dem Satz: das Wesen der Wahrheit ist die Wahrheit des Wesens).

Như thế, chỉ có *tư tưởng bằng thể nghiệm* mới thẳng vượt được *tư tưởng bằng biều tượng*. Tư tưởng bằng thể nghiệm này được Heidegger gọi là «Tư tưởng chân chính và căn nguyên» (ein ecktes und ursprüngliches Denken) hay «Tư tưởng tinh thể» (das wesentliche Denken). W.Richardson dịch là the foundational Thought.



Theo Heidegger, sự phả sản của tư tưởng Tây phương đã bắt đầu với Platon.

Tuy nhiên, theo lối giảng nghĩa lịch sử triết học Tây

phương thông thường từ xưa nay thì sự phả sản ấy đã bắt đầu sớm hơn, với một câu hỏi nhỏ bé, như đã nói. Đó là câu hỏi *hữu thè là gì?*

Nhưng với người Hy Lạp xưa hình như câu hỏi ấy là một câu hỏi *vĩ đại*, vì nó được mệnh danh là «cuộc tranh luận giữa những người *không lồ về hữu thè* (*gigantomakia peri tes ousias*) (L'Etre et le Temps, trang 17). Những người không lồ ấy vẫn còn được lịch sử của họ ngưỡng mộ như những đại tư tưởng. Đó là những tên tuổi bất hủ như Anaximandre, Parménide, Héraclite, Socrate, Platon, Aristotle, Plotin v.v... rồi những con cháu của họ như Descartes, Leibniz, Kant, Hegel, Nietzsche. Cùng một con đường như Nietzsche, Heidegger đã đúc kết sự quan trọng vĩ đại của câu hỏi về hữu thè lại như sau:

«Hữu thè có phải là một danh từ suông và ý nghĩa của nó chỉ là một làn khói, hay phải nói rằng: những gì được chỉ định bằng danh từ «hữu thè» lại hàm ngũ cả số mệnh sứ mệnh tinh thần của Tây phương?»

(Introduction à la Métaphysique trang 51)

Theo những giảng nghĩa lịch sử cổ hữu xưa nay thì số mệnh sứ mệnh ấy đã khởi đầu với Parménide khi ông nêu ra câu trả lời về nền tảng của vạn vật không là gì khác mà chỉ là «hữu thè». Đó là một câu trả lời đích đáng.

Thực vậy, trước Parménide, người Hy Lạp đã nêu ra câu hỏi đầu tiên rằng: nền tảng của vạn vật là gì? Rồi người ta đã trả lời bằng nhiều câu khác nhau: người thi cho là *nước* (Thalès), người thi cho là *khí* (Anaximène), người thi cho là *lửa* (Héraclite). Sau cùng Parménide coi *hữu thè* là nền tảng của vạn vật.



Từ đó câu trả lời cũng được coi là đích đáng nhất và là khám phá vĩ đại nhất. Nhờ nó Parménide đạt được một chủ trương Siêu hình học thuần túy nhất, không một tư tưởng nào đi trong con đường đó sẽ vượt qua nòi. E. Gilson đã giải thích quan niệm hữu thể của Parménide và ca tụng công trình khám phá ấy như sau : « Câu trả lời ấy đương nhiên là đúng, vì ai ai cũng thấy rằng : tất cả những thành tố của thực tại có thể quan niệm được đều là một hữu thể, những thuộc tính của hữu thể phải quy thuộc về tất cả những gì có, khi Parménide d'Elée khám phá ra điều đó, ông đã đạt được một chủ trương siêu hình học thuần túy tức là một chủ trương không thể vượt qua được đối với bất cứ một tư tưởng nào đi vào con đường đó. » (L'Etre l'Essence. Vrin, 1948 trang 21)

Ý niệm ấy đã được ghi lại trong bài ca thời danh thường được gọi là « Le poème de Parménide ». Tuy còn đầy bí nhiệm và có thể giảng nghĩa nhiều cách khác nhau, như hiện nay dưới ảnh hưởng của Heidegger, một số sử gia Tây phương đang làm. Biên hình là quyền « Le poème de Parménide » của Rinieri và Beaufret, P.U.F. 1955. Nhưng truyền thống triết học xưa nay đã giảng nghĩa Parménide như một người chủ trương trường tồn bất dịch (immobilisme).

Thực vậy, cũng theo Gilson giảng nghĩa : « Theo như được trình bày trong phần I bài ca Parménide, hữu thể mang tất cả những thuộc tính tương tự như một ý niệm đồng nhất tinh. » (Notion d'identité) (sd. trg 21-22).

Đồng nhất tinh ấy của hữu thể phải hiểu là :

— chính yếu tinh nó đòi hỏi rằng: chỉ có những gì tham gia bản tinh nó mới là hữu thể, ngoài ra, những gì

không tham gia bản tính nó đều không phải là hữu thể.

— hữu thể đồng tính ấy không thể giả thiết một *khởi đầu* nào ngoài nó cả,

— cũng không thể giả thiết một *tận cùng* nào ngoài nó.

Nói khác, nó không có bắt đầu, cũng không có tận cùng, không hề sinh, cũng không hề diệt. Nó là *hằng có*.

Như Gilson kết luận: « Được thiết lập trong một *hiện tại* hàng cữu như vậy, hữu thể không có lịch sử, vì nó thiết yếu ngoại lai với mọi biến dịch. » (sd trg 22)

Nói tóm, ý niệm hữu thể của Parménide là một ý niệm đồng nhất tính, nói khác Parménide quan niệm hữu thể là một cái gì đồng tính với chính mình và mọi sự đều là hữu thể nên cái này đồng tính với cái khác. Nói thế là vạn vật đồng tính với nhau.

Đồng tính ấy thiết yếu chống lại biến dịch. Hay nói như J. Wahl: hữu thể đồng tính là một trả thù đối với ý niệm biến dịch (của Héraclite).

Như thế Hữu thể đối lập với Hư vô.

Đồng tính đối lập với bất đồng tính hay biến dịch.

Đó là nền tảng cho mọi giải đáp sau này về câu hỏi hữu thể, như Gilson nhận định: « Ngay ở thế kỷ thứ 5 trước tây lịch, tuy chính ông không ý thức, nhưng Parménide đã thực sự đặt nền tảng cho hữu thể học » (sd trg 23).

Đó là lối giảng nghĩa của truyền thống về Parménide. Heidegger sẽ có một lối giảng nghĩa hẳn về Parménide cũng như về Héraclite như sẽ nói sau (về Héraclite trong đường

hướng ấy ngày nay còn có Kostas Alexos : Héraclite et la Philosophie, Editions, de minuit).

Có lẽ vì vậy Heidegger không cho là sự phá sản tư tưởng tây phương bắt đầu từ Parménide mà chỉ bắt đầu từ Platon.

Tuy nhiên theo lối giải thích của ông sau đây, ta sẽ thấy ông nhìn Platon không khác gì đường hướng của Parménide, nhất là khi ông đặt lý thuyết của Platon trong liên hệ với vấn đề chân lý là vấn đề thuộc tư tưởng biểu tượng mà chúng ta đang bàn ở đây. Một điều đáng chú ý là tuy Heidegger rất chú trọng đến lịch sử « Siêu hình học » và sự phá sản của nó nhưng ông đã không dành ra một nghiên cứu nào riêng biệt để trình bày vấn đề mà chỉ nói tới nhân cơ hội này khác. Đối với vấn đề của chúng ta, chỉ có quyền Platons Lebre von der Wahrheit. Trong quyền này, theo A. de Waelbens, tuy Heidegger không phác họa lại cho ta lịch sử những diễn tiến của Siêu hình học, như vừa nói, nhưng ông cho ta thấy rõ rệt sự trênh hướng nguyên thủy. Đó là nguồn suối phát sinh những diễn tiến kia. Điều đáng chú ý nhất là ông trình bày sự trênh hướng ấy trong liên hệ với vấn đề chân lý.

Với mấy dòng nhập đề Heidegger giảng nghĩa ngay rằng : bản chất của học thuyết Platon là ở chỗ nó xoay hướng tư tưởng triết học để làm sáng tỏ một định nghĩa về yếu tính của chân lý. « Eine Wendung in der Bestimmung der Wahrheit ». (P. L. W. p5) (Phénoménologie et vérité, P.V.F. 1953 trang 126-127).

Trong khi soạn thảo quyền Sein und Zeit, Heidegger đã giảng nghĩa Đổi thoại Le Sophiste của Platon. Nhờ đó ông đã rút ra được một câu lý thú ghi làm chủ đề cho quyền sách thời danh của ông (Platon, Sophiste, 244a) và do đó ông đã

nêu ra được sự cần thiết phải đặt lại vấn đề hữu thề.

Đến đây với quyền Platons Lehre von der Wahrheit, nhờ sự giải thích *lần dụ thời danh Hầm núi* trong Đổi thoại République của Platon, Heidegger đã chứng minh « cái gì chưa diễn tả » trong tư tưởng Platon là một thay đổi về yếu tinh của chân lý.

Tuy nhiên lần dụ Hầm núi hình như lại không nói gì tới *chân lý* mà chỉ nói tới *giáo dục* (paideia). Nhưng paideia là một sự giải phóng hay là con đường dẫn từ những xiềng xích và hầm núi đến cuộc sống tự do thênh thang. Do đó, bản chất của Paideia lại lấy yếu tinh của chân lý làm nền tảng.

Như thế tuy trình bày về « Giáo dục » nhưng thật sự lại trình bày về *chân lý*.

Nghĩa là theo ông, cũng như theo Nietzsche, sau một thời kỳ vang son bản chất của chân lý đã biến đổi hẳn, và người ta đã chú ý nhiều đến sự giải thích, nên « giáo dục » chỉ nhằm giải thoát. Thực vậy, thoát kỵ thủy với người Hy lạp, chân lý là *tiết lộ* (như sẽ nói). Platon cũng quan niệm chân lý theo *tiết lộ*, nêu không lần dụ Hầm núi không thề có vì ở đó cũng muốn chứng minh rằng: chân lý chỉ được quan niệm từ sự tranh chấp giữa khám phá và lần giấu tức *tết lộ*.

Tuy nhiên Platon đã không chú ý đến sự đối lập giữa sự khám phá và sự che giấu, mà chỉ chú ý làm sáng tỏ mọi hữu thề bằng « Eidos ». Thực vậy như De Waelhens giải thích: Đổi với huyền thoại (Hầm núi) thực tại « dịch thực » (...) chính là cái gì vật thể là thực sự, hay cái gì làm cho nó là nó. Vậy đổi với Platon, cái gì làm nên thực tại của

một vật thể, hay nói theo một từ ngữ đích xác hơn, cái gì làm nên hữu thể của nó, chính là *Eidos* của nó. Nhưng *Eidos* không phải là một khía cạnh của vật thể trong số nhiều khía cạnh khác, và có khi lần khi hiện, cũng không phải một hình thức trong số các hình thức thiết định nó, mà lại chính là cái gì nhờ đó mỗi vật thể có thể trình diện với ta. Chính cái đó mới làm cho vật thể ấy *hiện diện* tức là kỳ cùng *hữu thực*. *Eidos* hay *Idea* đồng nghĩa của nó chính là vật thể hữu như cái gì hiện diện, cũng như cái gì *có thực* như một thực tại (sd. trang 128).

Với mấy giảng nghĩa trên, rõ rệt Platon đã lấy « Lý giải » tức thể giới của *Eidos* và *Idea* làm nền tảng cho vật giới. *Eidos* hay *Idea* là hữu thể, còn *Doxa* là ảo ảnh. Và chỉ có *Eidos* hay *Idea* là chân lý còn *Doxa* là ảo tưởng.

Hơn nữa, bên trên các « *Idea* » còn một « *Idea Tối cao* » (*To agathon*). Có lẽ người ta đã lầm khi dịch là *sự thiện* (but perhaps misleading, translation as « the Good »?) (W. Richardson sd. trang 303). Các « Lý tưởng » chỉ nhận được ánh sáng từ « Lý tưởng tối cao » này. « The eminently unconcealed, then, (the Ideas) are themselves grounded in the Idea of the Ideas (to agathon), which is the most luminous and the most unconcealed of all » (P.W. p. 38 (phainotaton) (W.Richardson, sd. p. 304).

Nói tóm, hữu thể trong tinh thè đã bị Platon nhìn qua lăng kính của yếu tính lý tưởng đáp ứng đúng yêu sách của lý trí. Do đó, hữu thể cũng chỉ là « Lý tưởng » và « chân lý » cũng chỉ là « Lý tưởng », nghĩa là cả hai chỉ có thực tại khi chúng trùng hợp (orthotes) với « Lý tưởng » do tri khôn « nhìn » được mà thôi.

Richardson giải thích rất rõ:

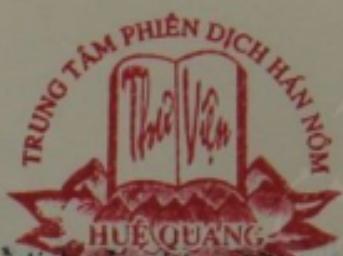
« Yếu tinh (Idea) là khả thi tinh của các vật thể. Những vật thể chỉ có thể gặp gỡ được là khi yếu tinh giúp nhìn được chúng. » (sd. trg 306).

Như thế, « tất cả mọi thái độ đối với các vật thể kỵ cùng phải được xây dựng trên sự « nhìn » (idein) các vật thể, và các vật thể ấy chính là những lý tưởng (eidē). Do đó, điều tối quan trọng là sự nhìn ấy phải là một cái nhìn « đúng ». Nói khác, theo Heidegger: « mọi sự đều do « orthotès » tức sự nhìn đúng » (An der Orthotès, der Richtigkeit des Blickens, liegt alles) (sd. trg 307)

Với lối giải thích trên, rõ rệt Platon đã quan niệm hữu thè của vạn vật là yếu tinh của chúng. Yếu tinh ấy là chân lý trùng hợp với điều lý trí quan niệm.

Tuy giảng nghĩa vấn đề hữu thè của Platon biệt lập với vấn đề chân lý, nhưng Gilsoa cũng đi đến cùng một kết luận như Heidegger về hữu thè chỉ là yếu tinh hợp lý của vạn vật: «... Dann từ « Hữu thè » với Platon chỉ có nghĩa là « cái gì có », nếu vậy, khám phá hữu thè đích thực chỉ có nghĩa là phân biệt ra trong số những đối tượng khác nhau của tri thức, những đối tượng nào đáp ứng với mẫu mực thực tại đã định sẵn. Như thế chúng ta có nhiều lý do để quan niệm rằng: học thuyết Platon thực sự là một Hữu-thè-học theo kiểu do nghĩa là hoàn toàn chủ trọng tới vấn đề yếu tinh của Ousia. » (sd. trang 30).

Nói tóm, với Platon, Siêu hình học theo nghĩa cõi diền đã được khai trương, vì ông là người đầu tiên đã quan niệm rằng phải suy tư về hữu thè bằng cách « siêu việt » từ vật thè



khả giác để vươn tới vật thể tinh của chúng. Hồi ông quan niệm vật thể tinh ấy là « yếu tính », « cái gì khả thi », « cái gì có thể chiêm ngưỡng » được tóm là « Lý tưởng » (Idea) của chúng. Một quan niệm như vậy chỉ có thể có vì nó là hậu quả của quan niệm Hữu thể bị hiểu sai đi thành yếu tính. Do đó, hữu thể chỉ còn là vật thể. Đồng thời chân lý chỉ là sự chính xác, nghĩa là trùng hợp với lý tưởng. Chính đó là chỗ trêch hướng của Platon và trêch hướng ấy là cơ hội cho Heidegger suy nghĩ (Le Sophiste 244a).

Trong lịch sử triết học, Aristotle thường được coi là người tiếp tục Platon theo thứ tự thời gian, nhưng lại là đối thủ số một của Platon về phương diện lý thuyết. Sự đối lập ấy đã được hậu lai đúc kết thành công thức sau đây: *Là bạn của Platon, nhưng trên hết phải là bạn của chân lý.* Bằng chứng là Aristotle đã đảo ngược quan niệm lý giới của Platon. Người ta thường nói khôi hài rằng: Ông đem Trời xuống Đất tức Lý giới xuống Vật giới: « Die Idee in der Welt » thay vì « Die Welt in der Idee » như chủ trương của Platon (Johannes Hirschberger: *Geschichte der Philosophie*. Verlag Herder Freiburg, 1957, Dritte Auflage, I Altertum und Mittelalter).

Hơn nữa, nhiều triết sĩ gia còn nhắc lại một số vấn nạn thời danh Aristotle đã nêu ra để chống đối học thuyết Lý tưởng (théorie des Idées) của Platon và coi đó là những gì độc đáo của Aristotle ví dụ chứng lý đệ tam nhân, hay nếu có những lý tưởng di nữa và mỗi cái là một đơn vị nhất trí thì làm sao chúng còn có thể phân tán ra cho nhiều cá vật được? v.v...

Đó là những điều không quan trọng nhất là khi còn sai sự thật, ví dụ những vấn nạn của Aristotle không có gì độc đáo như người ta thường nghĩ, vì chính Platon hơn ai hết đã nêu lên những thắc mắc ấy một cách rất tinh vi trong 2 Đối

thoại thời danh của ông là Le Parménide và Le Sophiste, (qua sự giải thích của Jean Wahl trong Etude sur le Parménide de Platon, Vrin, chúng ta càng thấy óc lý luận của Platon tinh vi đến mức nào!)

Hơn nữa, nếu xét vào nền tảng của hữu thể học thì Aristotle càng không xa Platon bao nhiêu, quả như lời Whitehead nhận định: 2.500 năm triết học Tây phương chỉ là một mớ những ghi chú ở cuối những trang sách của Platon (*2.500 years of Western Philosophy is but a series of footnotes to Plato*). Một trong những ghi chú quan trọng đầu tiên ấy là ý niệm « *ousia* » (hữu thể) của Aristotle. Trong rất nhiều tác phẩm, Heidegger có nhắc tới sự kiện ấy. Nhưng có một điều lạ, theo chỗ chúng tôi biết, hình như ít khi Heidegger nói riêng tên Aristotle mà không kèm theo với tên Platon, nhất là không bao giờ Heidegger đã viết riêng một khảo luận xem ra quan trọng nào về hữu thể học của Aristotle. Chúng tôi nói là quan trọng túc theo những gì đã được xuất bản và giới khảo cứu Heidegger biết được một cách rộng rãi. Nhưng theo Richardson, thực sự Aristotle đã ảnh hưởng trên Heidegger sâu xa hơn bất cứ nhà tư tưởng nào (more profoundly than any other thinker). Nhất là ảnh hưởng đầu tiên qua quyển sách của Von Brentano đã nói ở đầu khảo luận này. Do đó, phải nói rằng: Heidegger đã phải suy tư lâu dài về vấn đề này trong lý thuyết của nhà tư tưởng Stagirite.

Trong một Giảng luận nhỏ cho Hội thảo 1940, nhan đề « *Vom Wesen und Begriff der Physis, Aristoteles Physik B, I.* », theo Richardson, có một câu quan trọng nhất là câu kết luận. Xem ra câu ấy chỉ là một ý tưởng nói thoáng qua và hầu như không chủ ý nói cho những người hội thảo. Nhưng câu ấy bộc lộ rõ lập trường của Heidegger về hữu thể học của



Aristote. Theo kết luận ấy, Heidegger quan niệm quyền « Physique » của Aristote là một quyền quan trọng bậc nhất, không phải vì nó là một quyền sách nền tảng cho triết học về sau của Tây phương, mà là vì theo con đường riêng của nó, nó đã kết tinh được tất cả tư tưởng Hy Lạp trước nó về ý niệm Phusis.

Trong đó quan niệm Phusis là quan trọng nhất.

Nhưng Aristote đã dùng danh từ này theo nhiều nghĩa khác nhau: một đôi khi Phusis có nghĩa là « yếu tinh » (Ousia) của toàn thể sự vật (Meta. IV, 3), nhưng rất nhiều chỗ khác, Phusis lại chỉ yếu tinh của một *lãnh vực* sự vật nào đó thôi, nghĩa là những sự vật nào tự trong chúng là nguồn suối cho sự vận hành của chúng (arche kineseos) (Phys. II, 1, 192 b 14).

Đó là quan niệm Phusis của Aristote với 2 ý nghĩa chính yếu của nó, rải rác trong các tác phẩm của Aristote. Nhưng quan niệm ấy còn hàm hồ thêm với những ý nghĩa khác như Phusis là *Nguyên lý khích động* (arche kineseos), hay Phusis là *Hình thức* (morphè) song song với *chất thể* (u'è) và Phusis là *khiếm khuyết* (steresis), hay Phusis là *nguyên lý hình thức* (arche-morphè).

Sau những phân tích tì mỉ và giải thích kỹ lưỡng về những ý nghĩa khác nhau ấy, Heidegger cũng đã đi đến kết luận sau đây:

« Vì Phusis theo nghĩa của quyền Physique là một thứ *ousia*, và cũng vì chính *ousia* trong bản chất của nó lại phát xuất từ ý nghĩa nguyên thủy của Phusis, do đó « chán lý » (aletheia) mới là thuộc tính của hữu thể, và do đó cái gì hiện

điển trong thế mờ toang của *idea* (Platon) và của *Eidos kata ton logon* (Aristote) mới tự thế hiện minh là một đặc tính của *ousia*: (chính vì vậy đối với Aristote, yếu tính của *kinesis* hiểu như *entelekeia* và *enegeia* mới trở thành một cái gì «khả thi») (trích dẫn trong Richardson, sd. trg 309-314) Câu kết luận bằng nguyên văn của Heidegger như sau: «deshalb wird für diesen das Wesen der *kinesis* als *entelekeia* und *energeia* sichtbar.» (sd. trg 314, chú thích 12).

Nói khác, nếu nhìn *hữu thề* của vạn vật qua *Phusis-ousia* thì đương nhiên Aristote đã trở về quan niệm *Eidos* hay *idea* của Platon.

Để chứng minh điều ấy một cách thấu triệt hơ, chúng tôi mạn phép ghi lại một hai nhận xét của Gilson cũng tương tự như vậy và cùng đi đến một kết luận y như Heidegger.

Ai ai cũng đã nghe nói tới câu định nghĩa thời danh về *hữu thề học* của Aristote là «môn học nghiên cứu về hữu thề xét như hữu thề và những thuộc tính của nó xét như nó là hữu thề.» (Meta, T. I, 100 3a 21-22)

Theo đó, Aristote chủ trương rằng: một nghiên cứu hữu thề như là hữu thề có nhiệm vụ phải phân tán nó thành «những nguyên nhân» (*causes*) của nó, tức là phải phân tán ý niệm ấy để thấy được những yếu tố cấu thành nó. Những yếu tố ấy chính là những *thuộc tính* đã nói ở đầu kháo luận này theo Von Brentano. Và sau cùng, đối với Aristote không có gì khả tri hơn «*ousia*» (yếu tính). Nên phải lấy «*ousia*» làm nền tảng về phân tán hữu thề thành những thuộc tính.

Vậy theo Aristote «yếu tính» (*ousia*) là gì?



Thura, là một đơn vị hữu thể tinh, một hạch tâm của hữu thể, có thể tồn tại biệt lập và có thể được thiết định một cách riêng biệt. Tiếng Paáp thường dịch ousia là yếu tinh (essence) hay bản thể (substance). Theo nghĩa nào, ousia tựu chung, cũng có nghĩa là « thuộc tinh » nền tảng của hữu thể tức của cái gì hiện có đó theo nghĩa hoàn bị nhất của nó (la propriété fondamentale de ce qui est au sens plein de l'existence.)

Nói tóm, theo Aristote, ousia là thực tại nền tảng nhất (réalité ultime).

Nhưng thực tại ấy rất khó định nghĩa, vì thế, mỗi lần phải định nghĩa nó, Aristote đều phải dùng những gì không phải nó để định nghĩa nó. Ví dụ, yếu tinh không phải *tùy thể* (accident) cũng không phải ý niệm tông quát (idée générale như người, chó, ngựa v.v... mà không xác định người này, người khác hay con chó A hay B v.v...).

— Một là vì *tùy thể*, theo ông, thiết yếu phải hiện hữu trong một cái khác nó. Aristote gọi tất cả những tùy thể là « những gì phải hiện diện trong một chủ thể » (présents dans un sujet) nghĩa là tự chúng, các tùy thể không có hữu thể riêng biệt, chúng chỉ có hữu thể là hữu thể của chủ thể trong đó chúng hiện hữu. Nói một cách cụ thể, chúng chỉ là một loài « lầm gửi » ví dụ những tinh chất màu sắc, thanh âm, hương vị v.v... chỉ « hữu thể » được trong hữu thể của một tờ giấy, của một giây đờn hay của một nén nhang.

Như thế, ousia không thể là những tùy thể như vậy, vì những tùy thể ấy không đáp ứng đúng với ý niệm hữu thể xét là ousia.

— Hai là vì ý niệm tông quát, theo Aristote, chỉ là một

*thuộc tinh* đặc biệt, gọi là *có thể dùng như thuộc từ* (prédictabilité) cho một số chủ đề, ví dụ khi nói rằng: một ai đó là « *người* », hay con ngựa A là « *ngựa* » v.v... « *Người* », « *ngựa* » ấy là những ý tưởng tông quát, tức những *thuộc từ* (xét theo luận lý), *thuộc tinh* (xét theo thực tại tức hữu thể luận) không phải của một người nào rõ rệt hay một *con ngựa* nào rõ rệt cả.

Xét như vậy, những ý niệm tông quát không phải những *tùy thể* vì chúng có thể dùng biệt lập không cần « một chủ đề » nào cả; nhưng chúng cũng không phải là gì cả vì chúng là những khả tinh *thuộc từ*; chúng không phải là một sự vật có thực tại dù đã nói rằng chúng « hiện diện trong một chủ đề. »

Nói tóm, không là tùy thể, không phải là không gì cả mà chỉ là những khả tinh *thuộc từ* cho chủ đề, những ý tưởng tông quát không phải là « *ousia* ».

Vậy, nếu *ousia* không phải là một ý niệm tông quát thì chính là vì những gì xứng danh hữu thể theo nghĩa *thuộc tinh nền tảng* như đã nói trên kia phải có tinh *cá biệt* (individualité). (individualité đối lập với généralité trong idée générale).

Nói tóm, đối lập với tinh cách tông quát của ý niệm tông quát, cá biệt tinh phải là *thuộc tinh* của *ousia*.

Đáng khác, nếu *ousia* không phải là một tùy thể tức không cần « *sống bám vào một chủ đề* » (présent dans un sujet) thì chính là vì tất cả những gì là hữu thể theo nghĩa *thuộc tinh nền tảng* phải là những chủ đề (Sujet) theo nguyên tắc.



Vậy theo Aristote, *ousia* phải có tính cách *cá biệt* và là *chủ thể* biệt lập. Hai bên đồng nghĩa nhau trong ý niệm *chủ thể biệt lập*.

Nhưng một *chủ thể biệt lập* là gì?

Với Aristotle, *chủ thể biệt lập* chỉ là cái gì trong đó và duy trong đó những *tùy thể* có thể tồn tại được. Nói khác đi, một *ousia* đích danh là một hữu thể *tự nó* có mà còn *đem lại* cái có cho những *tùy thể* của nó nữa. Theo nghĩa ấy, *ousia* còn có nghĩa là *Bản thể* vì nó nằm dưới (*sub-stare*) các tùy thể. Đó là nguồn suối phát sinh ra lý thuyết thời danh về những *phạm trù* (*catégories*).

Tuy nhiên với những điều vừa trình bày, chúng ta mới có được một ý niệm tiêu cực, *gián tiếp* về *ousia*, nghĩa là theo đúng công thức của Aristotle: « Thực tại (*ousia*), theo nghĩa đích thực, nguyên thủy và chính xác của danh từ, là cái gì không thể coi như thuộc từ cho một chủ thể, cũng không thể hiện diện trong một chủ thể. »

Nói khác, một cách tiêu cực, định nghĩa ấy chỉ nói rằng: thực tại đích thực hữu thể theo nghĩa *ousia* là cái gì khác một ý niệm tổng quát và khác một tùy thể, vì thực tại phải là cái gì trong đó tùy thể hiện hữu và cái gì có thể đem một thuộc từ gán cho.

Nhưng còn một vấn đề quan trọng *tích cực hơn* là phải tìm hiểu xem Aristotle có chủ trương rằng: ý niệm *ousia* có thể định nghĩa được bằng một định nghĩa không?

Aristote đã rất lúng túng trước vấn đề, chính là vì vấn đề quá phức tạp.

Tuy nhiên, theo những điều giảng nghĩa trên thì Aristote cũng đương nhiên gạt quan niệm *lý tưởng* của Platon ra ngoài *ousia*. Nói khác, theo Aristote, Lý tưởng (*Eidos*) của Platon cũng chỉ là một ý niệm笼括 quát « có khả tính thuộc từ đối với một chủ đề » mà thôi. Do đó, không thể là *ousia*, tức không phải là « tinh thần » theo nghĩa đích thực, nguyên thủy và chính xác đã nói, vì thực sự những « lý tưởng » ấy không phải là « chủ đề » biệt lập.

Tuy đã gạt những tư tưởng của Platon ra một bên, Aristote vẫn còn phải chạm trán với cùng một vấn đề như trước. Vấn đề đó là: chính « trong chủ đề cá biệt, cái gì làm nên *ousia*? »

Theo Gilson, trong trường hợp này để trả lời vấn đề, Aristote đã dùng một lối đặc biệt là chuyền câu hỏi trên thành một câu hỏi khác như sau:

« VỚI NHỮNG ĐÁU HIỆN NÀO CÓ THỂ NHẬN RA ĐƯỢC SỰ HIỆN DIỆN CỦA MỘT BẢN THỂ? » (à quels signes reconnaît-on la présence d'une substance?) (sd. tr. 49).

Đến đây Gilson ghi lại những ý nghĩa khác nhau đã được Aristote dùng để chỉ quan niệm *ousia*. Thay với những bản văn khác với những bản văn Heidegger đã trình dẫn, nhưng cuối cùng những kết luận của hai bên đều giống nhau, nghĩa là với Gilson ở đây cũng như với Heidegger trên kia, Aristote bắt đầu loại bỏ những tùy thể, những ý niệm笼括 quát, rồi loại bỏ những quan niệm *ousia* là *Arche kineseos* (faculté des énergies diverses) hay *ousia* là *ulé* (matière), cuối cùng còn sót lại duy có quan niệm *ousia* là *morphe* (forme)



« Mais il est très difficile d'admettre que la matière, qui est substance, soit la substance même. Tout au contraire, elle n'est que dans et par la substance dont elle fait partie »

(...) C'est donc finalement vers la *forme* qu'il faut se tourner si l'on veut découvrir le *principe ultime* en vertu duquel toute substance est vraiment telle. C'est d'ailleurs ce que le langage confirme. Si l'on se demande « ce que cette chose est », on répondra *par la définition de son essence*, c'est à dire *de sa forme* » (sd. trg 54)

Nếu quan niệm hữu thể là ousia và ousia chỉ có thể là morphè hay archè-morphè của nó thì đương nhiên Aristote đã quan niệm ousia chỉ có thể là một thực tại « khả thi » (Sichtbar) (visible-ness).

Đó là quan điểm của Platon và đó cũng là điều Gilson cũng muốn công nhận như Heidegger: « kết luận ấy đưa chúng ta đến chỗ phải công nhận rằng: Aristote là một nhà Siêu hình học khác xa Platon thật, nhưng lại không thoát ly được hữu thể học của Platon như ông mong muốn và tin tưởng. » (sd. trang 56)

Nói tóm, Platon và Aristote đã nhìn hữu thể là vật thể.

Sở dĩ chúng tôi muốn dùng lại hai tác giả này lâu như vậy là vì họ là những khởi điểm rất quan trọng. Sự cấu thành nguyên thủy của tư tưởng biểu tượng đã do chính họ gieo hạt giống: hữu thể là chân lý của lý trí hay đúng hơn cái gì hữu thực chỉ là cái trùng hợp (adaequatio) với cái khả thi của trí khôn.

Với những thời kỳ tiếp sau chỉ xin tóm lược vài dòng

sau đây (mong một dịp khác sẽ khai triển rộng hơn) :

Lối nhìn *hữu thè* bằng khả thi của Platon và Aristote trên đã được Thần học Thiên Chúa giáo tiếp tục khai triển..

Điều này Heidegger đã trình bày ngay từ những giảng luận trước: quyển SZ, v.d. bài giảng về *Augustinus und der Neuplatonismus* (khóa mùa hè 1921). Theo ông, St-Augustin, một nhà giáo phu la tinh, đã chấp nhận quan niệm *hữu thè* của Platon và hiểu như là «sự Thiện» và «sự Mỹ» qua triết học của Plotin: Hữu thè sự Thiện sự Mỹ là một thực tại con người tin hữu có thể «hưởng thụ» (*froi* = *jouir*) được. Hữu thè ấy chính là Thiên chúa của Ky tô giáo. Sự hưởng thụ ấy là sự hưởng thụ Thiên chúa như một đối tượng có khả năng thỏa mãn con người hoàn toàn.

Trong sự thỏa mãn ấy có sự thỏa mãn thị giác (*concupiscentia oculorum* = *Plaisir des yeux*) là quan trọng nhất, vì thế Thần học mới thường nói: «thưởng ngoạn», «chiêm ngưỡng» Thiên chúa (*voir Dieu face à face, contempler Dieu* Fesugière). Như thế theo Augustin, hữu thè và hữu thè trên các hữu thè chỉ được quan niệm như *hữu-thè-trước-con-mắt*. «Dans la *fratitio Dei* comme *beatitudo hominis le frui signifie un *proesto habere**» (Hw. 338).

Nói theo Nietzsche, «Ky tô giáo chỉ là một lý thuyết Platon» có lẽ không sai sự thật bao nhiêu !

Con đường hữu thè khả thi ấy còn được triết học kinh viện (Scolastique) thế kỷ 13 Tây lịch triệt để khai triển. (Ở đây chỉ xin ghi lại 2 ý tưởng chính.)

— Một là việc dịch danh từ *Physis ousia* đúng hơn *Physis energeia* của Aristote là *actus* (*acte* = tác động),



*actualitas* (*actualité* — phải hiểu thè hiện có của tác động, chờ không có nghĩa *thời sự* suông như ta hiểu ngày nay) rồi *activitas* (*activité* = sự hoạt động)

— Hai là song song với quan niệm *Phusis-energeia* là *actus*, có quan niệm về *nguyên nhân đệ nhất* (*cause première* hay *cause suprême* = the Uncaused Cause).

Theo quan niệm *actus*, các nhà thần học Trung cổ phân biệt ra một bên là hiện hữu (*existentia*), một bên là yếu tinh (*essentia*). *Hiện hữu* là sự kiện mỗi sự vật đang có đó; *yếu tinh* là cái gì làm cho mỗi sự vật là nó mà không phải là cái khác. Đó là một phân biệt trở thành quan trọng cho tư tưởng Tây phương: «Sự phân biệt (...) giữa yếu tinh và hiện hữu thống trị số mệnh sự mệnh Tây phương và số mệnh của toàn thế giới» (Lettre sur l' Humanisme trg 67). Mục tiêu của sự phân biệt ấy là dễ đạt tới một Hữu thè mà Hiện hữu và yếu tinh chỉ là một. Theo họ, chỉ có Hữu thè ấy mới là «*Esse actu*» (*être en acte* hay *Actus purus* = *Acte pur*) tức *Hiện thè thuần túy*.

Do đó, những gì còn uyên chuyền đôi chút trong quan niệm *Phusis energēia* của Aristotle đã bị tiêu diệt hoàn toàn để nhường chỗ cho quan niệm Hữu thè hiện thè tức chỉ là hoạt động thuần túy.

Từ hữu thè hiện thè chuyền sang hữu thè hoạt động thuần túy là dễ chứng minh hiện hữu của một *Nguyên nhân đệ nhất* vì chỉ có nguyên nhân đệ nhất mới là hoạt động thường hằng (chứ các loài thụ tạo và các hữu thè có hiện hồn bằng một khởi điểm thời gian nào đó và yếu tinh tương tự, tham dự yếu tinh của nguyên nhân đệ nhất thì chỉ có những hoạt động nhất thời (per modum actus) tức khi làm khi nghỉ).

« Vật thể học đã thiết định bản chất và lịch sử Siêu hình học từ khói thủy. Cả trong lý thuyết về hữu thể xét như «hiền thê thuần túy» (Thomas v. A) (...) Siêu hình học cũng vẫn mang tinh chất một «Vật thể học» (sd. trang 14).

Với Descartes, triết học được mệnh danh là «triết học tân thời» — một khôi diêm mới do chủ trương «cha đẻ ra triết học tân thời» ấy. Khôi diêm mới mẻ ấy chính là công trình khám phá ra *chủ tri*. Với khám phá này, Descartes đã được nhiều người ca tụng như đối thủ số một của khuynh hướng triết học đi trước, nhất là của Kinh viện học. Thực ra, triết học Descartes cũng không thoát khỏi ảnh hưởng nặng nề của triết học Thiên chúa giáo và của Platon-Aristote. Riêng với quan niệm «chủ tri» (*Cogito, ergo sum*) thời danh của ông cũng đã mang vết tích của một thứ «*Dubito ni fallor*» nào đó của St-Augustin và quan niệm «chủ tri là *Res co-gitans*» hay quan niệm «trưởng đở là *Res extensa*» cũng không xa quan niệm «*Substantia*» của Kinh viện lắm. Trong quyển «*Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*» Vrin, Gilson đã trình bày những liên hệ ấy.

Với Heidegger, hữu thể học của Descartes vẫn còn «tháp vào», một thành kiến tai hại của hữu thể học Trung cổ. (*L'Être et le Temps*, tr 41-42). Tuy nhiên, khám phá chủ tri của Descartes hình như vẫn mang một đặc tính mới mẻ. Với Heidegger, chúng ta hãy tìm hiểu khám phá mới mẻ ấy như thế nào?

Trước hết, xem ra sự mới mẻ ấy ở tại chỗ Descartes đã thay đổi một nền tảng khác hẳn nền tảng của những triết lý cũ. Đối với thiên chúa giáo, nền tảng chân lý tuyệt đối

như đã nói, là Thiên chúa, và với Platon-Aristote nói chung, nền tảng ấy cũng là một Hữu thể siêu việt như Lý giới; tất cả những nền tảng ấy đều ở ngoài con người. Trái lại, Descartes hủy bỏ những nền tảng ấy để đặt chính con người làm nền tảng ấy và cũng gọi nó là «nền tảng bất kháng cho chân lý» (*fundamentum inconcussum veritatis*).

Heidegger đã nhận định điều ấy như sau:

«Vì nhìn từ một quan điểm yếu tinh, vô điều kiện (xét như cái gì làm nền tảng của nền tảng) ưu thế của một *chủ tri* đặc sắc bắt nguồn từ thái độ con người tự phụ mình là một «nền tảng tuyệt đối bất kháng cho chân lý» (nghĩa là một nền tảng lấy chính mình làm căn bản cho chân lý theo nghĩa chân lý là một sự *chính xác*). (*Chemins qui ne mènent à nulle part*, tr 95, số 9).

Tại sao tự phụ ấy có giá trị quyết liệt được như vậy?

Heidegger trả lời: «Tại vì tự phụ ấy phát xuất từ sự thoát ly nhờ đó con người tự giải tỏa mình khỏi áp lực quy luật của chân lý Ky tô giáo mặc khải và của tin lý của Giáo hội, dễ tự mình ra quy luật cho mình và căn cứ trên chính mình.» (sd.)

*Phương pháp luận* trình bày vẫn dễ rất rõ rệt, theo đó có thể tóm tắt rằng:

— trong khi đi tìm một «nền tảng tuyệt đối bất kháng cho chân lý», Descartes đã thiết định *chân lý* là *sự chính xác* (*Sicherung*) căn cứ trên chủ tri tuyệt đối được ưu thế. Đó là hình ảnh mới của con người «tân thời».

— làm thế được, Descartes đã dùng lời ý niệm căn bản: «Tôi suy tư về tôi hiện hữu».



Và xét như ý thức, chủ tri ấy suy tư bằng *biểu tượng* mới thiết định *hữu thể* của các vật thể được.

Heidegger đã thiết định «biểu tượng» ấy như sau:

«Von sich her etwas vor sich stellen und das Gestellte als ein solches sichersstellen» (tạm dịch: tự mình đặt ra trước mặt mình một cái gì. Rồi một khi cái đó đã được đặt ra trước mặt mình như vậy, chính mình mới quyết đáp nó chính xác như vậy).

Như thế, Descartes đã khai nguyên trực tiếp cho một lối tư tưởng bằng biểu tượng (das vorstellende Denken = penser par re-présentation).

Tư tưởng biểu tượng ấy dẫn tới những hậu quả tất nhiên:

— một là «thế giới» trở thành một *bức ảnh* (Welt-bild) gồm toàn diện những sự vật như những đối tượng đối diện với chủ tri.

Hình ảnh thế giới ấy là một thế giới mất mọi liên quan sinh động, nói tóm, thế giới ấy đã mất hết «Tinh thè», vì kỵ cùng ý niệm vũ trụ ấy chỉ căn cứ trên ý niệm «*Bản thể*» của Aristote và Kinh viện: «Như thế, ta mới rõ quan niệm «thế giới» như một «sự vật trường độ» (res extensa) xây dựng trên những căn bản hữu thể học nào : những căn bản ấy được đúc kết trong ý niệm *bản thể* tinh, nhưng trong ý niệm ấy, ý nghĩa *tinh thè* của nó không những không được khai triển mà còn được coi là không thể khai triển.» (L' Être et le temps, trang 121-122) (và Chemins qui ne mènent à nulle part — Bài về hình ảnh thế giới.) Trong đường hướng ấy, công cuộc nghiên cứu khoa học mới trở thành một chẽ ngự thiên nhiên thuần túy.

— hai là, tinh thè con người chỉ còn được quan niệm như một «chủ tri» cô đơn, không thè xác, không tinh cảm, không thế giới, tức con người theo nghĩa cao độ nhất của «con người sinh vật suy lý».

«Với quan niệm con người là chủ tri, Descartes đã thiết lập quan niệm siêu hình học cho mọi nền Nhân thè học tương lai. Khi thấy những Nhân thè học mọc lên, Descartes reo mừng chiến thắng tuyệt diệu của ông.» (Chemin... trang 89 số 3 và trang 88).

Nhân thè học ấy là một nhân thè học què quặt của Duy chủ tri thuyết!

— ba là, con người ấy đi tìm những giá trị theo chân lý vật thè tức đối tượng của «kỹ thuật», thoát thai từ «biểu tượng» của chủ tri.

Nói tóm, theo Heidegger, lập trường siêu hình học nền-tảng của Descartes đã được thai nghén từ siêu hình học của Platon và Aristotle. Tuy rằng nó là một khởi đầu mới nhưng kỳ thực nó lại vận hành trong quỹ đạo của cùng một thắc mắc là thắc mắc về:

«Vật thè là gì?» (Chemin..., trang 89, số 4)

Từ đó trở đi, qua Leibniz tới Kant, vật thè tinh của những vật thu tri ấy vẫn được coi là đối tượng tinh của chúng. Do đó siêu hình học trở thành triết học tiên nghiệm. Rồi triết học này lại trở thành một tri thức luận. Vậy triết học tiên nghiệm chỉ còn nhiệm vụ là tra hỏi xem với những điều kiện nào những vật thè có thể trở thành đối tượng cho một chủ tri được.

Nói khác, cố gắng của Kant là khám phá xem những điều kiện nào là những điều kiện nhờ đó những đối tượng có thể



tri thức được. Do đó mới có suy tư, hay lý thuyết về tri thức.

Nhưng kỳ cùng tri thức luận ấy cũng muốn coi «yếu tính của vật thể» là đối tượng cho tư tưởng biểu tượng. Heidegger nhận định : «hình thức tân thời của hữu thể học là triết học tiên nghiệm, nhưng chính triết học tiên nghiệm đã trở thành tri thức luận.

Một lý thuyết như vậy xuất hiện như thế nào giữa lòng siêu hình học tân thời ? Nó xuất hiện khi *vật thể tinh* của vật thể được quan niệm như là *sự hiện diện đối với* cách thái biểu tượng, và biểu tượng này tìm cách nhìn (đối tượng của nó) một cách chính xác. Và *vật thể tinh* ở đây là đối tượng tinh. («Essais et Conférences trang 85).

Nói tóm, với Kant chủ tri cũng chỉ được quan niệm như một yếu tính và đối tượng cũng chỉ được quan niệm là yếu tính trùng hợp với những điều chủ tri nghĩ. Do đó «Kant đã lập lại ý niệm lập trường vô đoán của Descartes» về chủ thể tinh của chủ tri (L'Etre et le temps, trang 40).

Tuy nhiên Kant đã có công rất lớn đối với 2 vấn đề, một là thắc mắc về nền tảng siêu hình học, hai là có đề cập tới quan niệm thời gian. Sau đây chúng ta sẽ còn trả lại Ông.

Nhờ siêu hình học theo lý tinh thực tiễn của Kant, Fichte đã khai triển ra được triết học căn cứ trên ý chí, như vậy Ông này đã đi xa hơn Kant. Với Schelling tuy sau này có tiến triển hơn với quan niệm về thiên nhiên của Ông, nhưng ít ra ngay những năm đầu 1809 Ông đã viết : «...một cách triệt để và tuyệt đối, không thể có hữu thể nào hơn ý chí.»

Sau cùng với Hegel, triết học Duy niệm chủ quan từ

Descartes trở đi đã đạt tới đỉnh cao nhất của nó, vì ông quan niệm tất cả những gì hàm ngũ trong chân lý đích xác chỉ đích xác và tuyệt đối đích xác trong chủ tri tuyệt đối tư ý thức về chính mình.

Heidegger có những liên hệ với Hegel, nhất là Hegel ở giai đoạn Iena khi viết quyển « Phénoménologie de l'Esprit », vì ở đây quan niệm hữu thề của Hegel hiểu như ý thức vẫn có tính cách một tinh thề kiều Phusis trào-vợt-lên tức nhờ đó mà các vật thề mới xuất hiện và lóe sáng lên trong chân tinh.

Đó cũng là một hữu thề hiện diện, nhưng hiện diện ấy vẫn có tính cách một sự trào vọt khích động, biện chứng, rồi qua sự trào vọt ấy, hữu thề còn mang tính chất lịch sử.

Ngoài ra, tuy vẫn có một siêu việt tinh tuyệt đối, nhưng hữu thề của Hegel ở đây cũng cần tới con người để được xuất hiện.

Đó là những điểm nói lên sự liên hệ giữa Hegel với Heidegger nhất là những quan niệm thầm kín về « biện chứng » thề hiện ngay trong sự khai triển. Tại thề với sự đối lập đồng thời giữa « hữu hạn tinh » (Da-) và « xuất tinh thề » (Sein).

Nhưng điều Heidegger có thề phê bình được Hegel trong ý niệm hữu thề là ý thức, vì sự hiện diện của hữu thề ấy lại là một Hiện tại tinh túc sự hiện diện hiện tại giữa một chủ tri và một khách tri, cả hai xét như một « bản thề ».

Nói khác, quan niệm hữu thề của Hegel hoàn toàn bị chi phối bởi Duy niêm chủ quan mà ông đã dùng làm khởi điểm.



Đến đây ta mới hiểu nhận định đáo lý nhưng hài hước của Heidegger về Descartes và Hegel như sau: Descartes đã khám phá ra «một quần đảo mới» nhưng Hegel là người khai khẩn quần đảo ấy tời kỳ cùng. Quần đảo ấy là thế giới của chủ tri không còn bị ràng buộc hay liên hệ gì cả. Nhưng Descartes vẫn quan niệm chủ tri của mình là ý thức điều minh biết và nhất là không ý thức rằng chính điều minh biết (đối tượng biết) lại là chính minh. Heidegger đã làm điều đó, vì theo ông: Hữu thể thè hiện ra trong sự liên quan ấy lại là một hiện diện (hiện tại liên lì) ra với chủ tri là chính minh. Tự ý thức là chủ tri tuyệt đối, chủ tri với đối tượng chủ tri biết được, hoàn toàn là một, hiện diện (diện đối diện) với nhau.

Tương quan ấy xuất hiện như chủ tri hiện diện với minh nhờ ở tương quan chính nó đã gán cho đối tượng do nó tự đề nghị với chính minh. Đó còn là một cách thức biểu tượng của biểu tượng.

Nói tóm, theo Heidegger, Hữu thể đối với Hegel là tư tưởng tự nhận thức chính minh như sản phẩm của minh. Như vậy Hữu thể là một sản phẩm của tư tưởng, của tri thức nhờ đó Descartes đã giải thích *idea*.

(...) Đối với Hegel cũng vậy, nhưng một cách suy nghĩ chín chắn vô song và được chuẩn bị do công trình của Kant, hữu thể đồng tình với tư tưởng. (EC, p 84).

Đó là mức độ cung cực của Duy niệm chủ quan.

Ở chỗ khác ông còn thêm «sự hoàn tất của siêu hình học bắt đầu với siêu hình học của Hegel chủ trương tri thức tuyệt đối hiều như tinh thần thè hiện thành ý chí» (EC, p86). Tuy nhiên siêu hình học ấy mới là khởi đầu cho sự hoàn tất chứ

chưa phải chính sự hoàn tất (EC. trang 86).

Theo Heidegger, Nietzsche mới là sự hoàn tất ấy.

Với Nietzsche, Heidegger có những liên hệ rất mật thiết, vì kỳ cùng con đường tinh thè của ông có lẽ đã không xuất hiện nếu không có sự phanh phui ra « thành tố Dionysiaque » của Nietzsche để chống đối khuynh hướng Platonisme.

Ngay ở khảo luận về Duns Scotus, ông đã nói phớt qua tới Nietzsche. Ông đã theo học với Rickert về Nietzsche. Hơn nữa, ông nhìn quá trình tư tưởng của Nietzsche chỉ thực sự xuất hiện với quyền Volonté de Puissance là những sáng tác xuất bản sau khi Nietzsche đã chết, vì theo ông, đó mới là « triết lý chính thống » của Nietzsche. Trái lại những gì Nietzsche đã cho xuất bản lúc sinh thời đều « có tính cách phiếm diện » (Nietzsche Pfullingen Neske (2 Bde) I, 17). Đó là tư tưởng của Nietzsche trong những năm 1880-1883.

Theo Heidegger, thời kỳ này Nietzsche mới gặp được chính mình tức là tư tưởng then chốt của ông.

Nhìn trong giai đoạn này, Heidegger khám phá thấy rằng Nietzsche đã quan niệm hữu thè của vật thè là ý chí thống trị luôn luôn mới mẽ.

Trong Essai et Conférence, Heidegger đã thiết định Triết học của Nietzsche như sau: « Trong « Ý chí thống trị » Siêu hình học của Nietzsche làm xuất hiện lên giai đoạn trước giai đoạn cuối cùng của quá trình về hữu thè vật thè, (vì ông đã coi hữu thè vật thè) như một sức mạnh thực hiện và khai triển Ý chí của mình như một Ý chí của Ý chí. » (trang 93)

(...) Do đó, thuộc tính của Ý chí thống trị là coi lý trí



tinh toán như một giá trị cao cả tuyệt đối.» (sd. trang 93)

Tuy nhiên, nên nhớ rằng: sự liên hệ giữa Heidegger với Nietzsche chỉ hoàn toàn thiên về vấn đề triết lý giá trị, do đó đã bị xuyên tạc.

Đó là lập trường của Heidegger đối với Nietzsche.

Tuy nhiên, riêng về những gì chưa xuất bản (*inédits*) của Nietzsche, nhất là quyển «Volonté de puissance», ngày nay vẫn còn những tranh luận sôi nổi. Biên hình là quyển «Le Cas Nietzsche» của K. Schlecter, Bản dịch Gallimard, 1961 và thiêng báo của Manuel De Dieguez: Heidegger et la postérité de Nietzsche, Critique, Août-Septembre, 1962, trang 744-757)

Nói tóm, theo Heidegger, tất cả lịch sử tư tưởng Siêu hình học Tây phương đã đi vào con đường biếu tượng về hữu thể, kể cả Nietzsche.

Đó là một «Missdeutung» vĩ đại!

Từ sự «hiểu lầm», Siêu hình học đã chuyển sang sự «xử dụng lầm» «Missbrauch». Theo đó, tư tưởng chỉ còn là cái gì được diễn tả duy bằng những phát biểu, phán quyết và giải thích bằng những danh từ của phán quyết. Chỉ có những gì tư tưởng được mới nhìn được. Những định luật của chủ tri là thước đo vật vật.

*Luận lý* là môn học để phát biểu bằng phán quyết, rồi từ đó phán quyết trở thành vị trí cự ngự của chân lý. Tai hại hơn nữa! phán quyết được phát biểu lại trở thành *Tòa án tối cao*. Tòa án này định đoạt về bản tính của vật thể và của cả tinh thần. Vì phát biểu bao giờ cũng là phát biểu một cái gì. Rồi cái gì ấy lại được phát biểu bằng nhiều

cách tùy theo lượng, phầm, tương quan, vị trí v.v...

Những cách thái phát biểu ấy (*kategorien*) ấy đã được gọi là những « phạm trù » (*kategoriae*) đóng khung sự vật trong những khuôn khổ cứng nhắc và được coi là những thuộc tính của thực tại.

Từ đó lý thuyết *Phạm trù* luôn luôn chiếm một vị trí không bao giờ thay đổi, trong hữu thề — môn học về các vật thề. Do đó, môn học về hữu thề và chính hữu thề cũng bị chi phối bởi lý trí con người. Luận lý học — môn học về tư tưởng — được coi là mô phạm hay cẩn ngẫun về thực tại.

« Sự xử dụng lầm » trên còn bước sâu thêm một bước nữa với *Kỹ thuật*: hữu thề xét như hiện diện thường bằng và do đó như nền tảng cho vật thề đã trở thành đồ vật xử dụng trong « bàn tay » của tư tưởng. Sau cùng, hữu thề ấy lại trở thành tính cách *biểu tượng* *được*, như những đối tượng, hay tính cách *sản xuất*, *chế tạo* *được* theo những mục tiêu kỹ thuật phổ biến về mọi phương diện. Heidegger gọi đó là tình trạng « lý luận lầm » (*Ge-stell*) (*Ar-raisonnement*) và theo ông, « kỹ thuật đã hiểu lầm thiên nhiên, nó chặn đứng thiên nhiên và thanh tra thiên nhiên; làm thế là *lý luận lầm* nghĩa là bắt mọi sự trong thiên nhiên trình bày *lý do* *tác lý* (*reddere rationem*) của nó với lý luận tính toán của trí khôn ».

(*Essais et Confér.* tr 26, chú thích 1).

Với kỹ thuật mọi sự đều trở nên bình đẳng, lãnh đạm, lạnh lùng và thông thường đến tầm thường như « und so weiter » (etc...)

Nói tóm, số mệnh sứ mệnh Siêu hình học Tây phương



là « hiều lầm » và « xử dụng lầm » tinh thè bằng tư tưởng biếu tượng. Do đó, mọi sự đã chết trong lòng người !

\* \* \*

Nhìn hưu thè qua hiện diện thường hằng như siêu hình học nhìn, tư tưởng biếu tượng đã thực sự khai triển một nguyên tắc luận lý đến kỳ cùng. Đó là *nguyên tắc đồng nhất* theo nghĩa Parménide gán cho. Tuy rất đơn giản nhưng nguyên tắc ấy đã ảnh hưởng sâu xa vào toàn thè tư tưởng biếu tượng qua một sự hiều lầm tai hại, nhưng sự tai hại ấy chỉ có thè phanh phui ra được khi người ta biết « nghe » tiếng gọi của « Tinh thè ».

$A = A$  là công thức thông thường dễ diễn tả nguyên tắc đồng nhất và được công nhận như định luật tối cao của *tư tưởng*. Công thức ấy muốn thiết định rằng giữa 2 A có sự *bình đẳng*. Như thế bắt cứ bình đẳng nào cũng đòi hỏi ít ra 2 hạn từ: một A bình đẳng với một A khác.

Nhưng như thế có phải là điều nguyên tắc đồng nhất muốn nói không? Tiếng đồng nhất dịch từ La văn *idem*, Hy lạp *to-auto*, Pháp *le même*, Đức *das Selbe*. Nếu đồng nhất chỉ có nghĩa một là một. Ví dụ, khi nói cái cây là cái cây thì nguyên tắc đồng nhất chỉ nói một điều trùng phúr, vì chỉ cần một hạn từ chứ không cần hai như trong sự bình đẳng.

Như thế, trong công thức thông thường, nguyên tắc đồng nhất còn muốn nói một cái gì khác: mà lối nói thông thường đã che giấu mất.

Nói khác, bên dưới công thức  $A = A$ , còn có công thức:

*A là A làm nền tảng, nghĩa là bắt cứ A nào chính nó là nó.*

«La formule courante du principe d'identité *voile* précisément ce que le principe voudrait dire, à savoir que A est A, en d'autres termes, que tout A est lui-même le même.» (Identité et Différence) (Questions I trang 258).

Như thế, cũng chưa đủ, trong công thức *A là A* không những muốn nói rằng bắt cứ A nào chính nó là nó, mà còn nói rằng: bắt cứ A nào chính nó là nó *với* chính nó (Tout A est lui-même le même *avec* lui-même.) (sd.). Như thế, đồng tính ở đây thiết yếu bao hàm tương quan do danh từ «với». Đó là một trung gian, một liên kết, một tông hợp tức sự hợp nhất trong một nhất trí. Do đó, từ đầu chí cuối lịch sử tư tưởng Tây phương, đồng nhất xuất hiện qua tinh cách nhất trí ấy. (sd, tr 258-259)

Tuy nhiên, với công thức đã sửa chữa trên, chỉ có đồng nhất *trên* *tương* xuất hiện mà thôi. Có khi phải nói rằng: Nó không xuất hiện chỉ cả. Vậy có thể nói, nguyên tắc đồng nhất muốn nói với ta *một cái gì* về đồng nhất tính không? Một cách trực tiếp, nó không nói gì cả. Nhưng nó *giả thiết* rằng: ta đã biết danh từ đồng nhất muốn nói gì và đâu là những khởi điểm và những tân điểm của nó. Vậy ta phải khám phá ở đâu ra sự giả thiết ấy?

Thưa, phải khám phá từ chính nguyên tắc đồng nhất ấy, nếu chúng ta chú ý nghe giọng trầm nhất (basse fondamentale) của nó và hòa nhịp với nó, nghĩa là thay vì đọc công thức ấy một cách suông tinh ta phải đọc nhấn mạnh trên tiếng là động tự: *A là A* (*A est A*, với chữ «est» viết nghiêng)

Đọc như vậy ta nghe được gì?



Ta nghe tiếng « là » xuất hiện lên cách thái hữu thề của tất cả những gì có tức là : chính nó là nó với chính nó.

Nói tóm, nguyên tắc đồng nhất theo hình thái thứ 3 này, tức giọng trầm nhất của nó, chỉ muốn nói với ta về hữu thề của vật thề. Đó mới là nền tảng cho định luật tư tưởng. Nhưng như vậy, định luật tư tưởng chỉ có lý do tồn tại trên định luật hữu thề, một định luật thiết định rằng: tất cả mọi vật thề xét là vật thề đều có đồng nhất tính tức nhất trí với chính mình.

Do đó, khoa học chỉ có thể thành tựu khi đồng nhất tính của đối tượng của nó được bảo đảm trước.

Như thế, tất cả tư tưởng Tây phương hay Âu châu đều sử dụng nguyên tắc đồng nhất này.

Hơn nữa, khi phải phân biệt một vật thề với một vật thề khác, người ta muốn làm sáng tỏ lên sự khác biệt (*la différence*). Nhưng chỉ có thể phân biệt các vật thề với nhau là khi ta quan niệm cả 2 là vật thề, rồi phải chú trọng đến hữu thề yếu tính của nó. Đây cũng là một khái biệt có thể gọi là *hữu thề học* (*difference ontologique*). Nó là nền tảng cho phân biệt vật thề (*différence ontique*), vì nhờ hữu thề của vật thề ta mới phân biệt được vật thề này với vật thề kia. Nói khác, khái biệt hữu thề là tách biệt vật thề với hữu thề của nó, và chỉ trong tách biệt ấy một vật thề mới xuất hiện thành vật thề được.

Nói tóm, một phân biệt giữa hữu thề và vật thề như vậy chỉ có thể có được trên nền tảng của nguyên tắc đồng nhất vừa nói trên. Đó là nền tảng cho siêu hình học, vì *Méta* là vượt ra ngoài vật thề để tìm ra yếu tính hữu thề của nó.

Heidegger viết: «Chúng ta chỉ có thể suy tư hữu thề như hữu thề là khi ta suy tư nó trong sự khác biệt nhờ đó nó tách biệt với vật thề và khi ta suy tư vật thề trong sự khác biệt nhờ đó nó tách biệt với hữu thề.» (*Identité et Différence*) (Question I trang 296).

Hơn nữa, siêu hình học cũ còn xây dựng sự phân biệt ấy trên sự phân biệt một dạng là yếu tính một dạng là hiện hữu, như đã nói. Nếu thề, khác biệt hữu thề ở đây kỵ cùng chỉ là khác biệt vật thề, vì nhìn vật thề qua yếu tính của vật thề mà gọi là hữu thề thì đó chỉ là một hữu thề của tư tưởng biếu tượng. Ở đây hữu thề chỉ là hữu thề yếu tính của vật thề và vật thề chỉ là vật thề của hữu thề yếu tính.

Nếu vậy, tuy xuất hiện có khác nhau, nhưng vật thề cũng như hữu thề đều xuất hiện ra qua cùng một sự khác biệt và cũng một sự đồng nhất.

Tự chung, sự khác biệt ấy đã được khai thác một cách đặc biệt trong tư tưởng siêu hình, vì thực sự việc phân biệt giữa vật thề và hữu thề đã được quan niệm theo quá trình từ những gì biện diện (vật thề) đến sự hiện diện thường hằng (hữu thề). Nói khác, trong phân biệt ấy, tư tưởng biếu tượng nhìn mọi sự theo cách thái thời gian *hiện tại*, do đó mới gọi hữu thề là hiện diện thường hằng. Vậy vật thề là *nhiều gì hiện diện* theo hiện tại chỉ có lý do tồn tại trên một cái gì hiện diện được như *một sự hiện diện*, đó là hữu thề yếu tính giống y như «To agathon» của Platon.

Hữu thề ấy trở thành «nền tảng» làm căn bản cho vạn vật, một hữu thề có hữu thề của nó như một hiện diện thường hằng, theo yêu sách tối hậu của tư tưởng biếu tượng.

Nhưng dù có tăng gấp mức độ quan niệm đến cùng cực thì hữu thể kia cũng chỉ là hữu thể của biểu tượng. Do đó, lại chỉ là một vật thể, một vật thể trên các vật thể. Vật thể ấy chỉ được sử dụng như nền tảng tối hậu hợp lý cho tư tưởng biểu tượng như «*ý tưởng điều hành*» mà Kant đã phanh phui ra.

Nhưng nền tảng ấy chỉ là nền tảng cho hệ thống lý trí.

Đó là «*ảo tưởng siêu hình học*».

Tuy có khác nhau với Aristote, với Hegel, với Nietzsche và với kỹ thuật, nhưng rõ rệt mọi khuynh hướng siêu hình học trên đều chủ trương đi tìm *nền tảng hợp lý* tối hậu cho biểu tượng. Vì thế siêu hình học ấy mới trở thành «*Hữu-thể-Thần-học-Luận-lý*» (Constitution onto-théo-logique de la Métaphysique) (Identité et Différence).

Nhiều lần, Heidegger đã nhận định về bản chất «*Hữu-thể-Thần-học-Luận-lý*» của siêu hình học này, ví dụ trong *Was ist Metaphysik* 1929 với bài Phụ lục 1943 và bài Nhập đê 1949. Nhưng trong *Identität und Differenz*, ông còn nhắc lại những nhận định ấy, và khai triển thêm trong tranh luận với Hegel. Một cách vẫn tắt, có thể nói rằng, theo Heidegger khi nói siêu hình học ấy có tinh cách «*Hữu-thể-Thần-học - Luận-lý*», thoát tiên người ta có thể có cảm tưởng rằng: một bên nó chỉ là hữu thể học, một bên nó chỉ là Thần học, một bên nó chỉ là Luận lý học. Cả 3 đều tách biệt nhau. Nhưng thực sự cả 3 đều được liên kết với nhau trong một nhất trí: «Siêu hình học này không phải chỉ là một *Luận lý về Thần*, mà còn là *Luận lý về hữu thể*. Và nhất là siêu hình học không phải chỉ là môn này hay là môn kia mà thôi. Trái lại nó chỉ có thể là một luận lý về Thần

học là khi nó là một luận lý về hữu thể.» (*Identité et Différence*) (Question I trang 294). Siêu hình học tất nhiên đã được xây dựng trên một nguyên tắc nhất trí. Đó là:

« Cơ cấu thiết yếu của Siêu hình học xây dựng trên sự *nhất trí* của vật thể xét là vật thể, nghĩa là vật thể được xét theo tính cách *phổ biến* và xét theo tính cách *cao cả nhất* của nó.» (sd. trang 295).

Hay nói khác, tất cả siêu hình học biểu tượng chỉ là một «*chứng lý hữu thể học*» (*argument ontologique*) rất vĩ đại.

Kant là người đầu tiên đã khám phá ra được diềm nòng cốt này trong siêu hình học. Cùng với Ông, Heidegger sẽ cố gắng vượt khỏi siêu hình học và vượt cả công việc *kiểm thảo lý tính thuận lý* của Kant nữa.

Vậy Kant đã muốn vượt siêu hình học ấy như thế nào?

Theo Kant, cũng như điều Heidegger vừa giải thích, siêu hình học xưa đã chủ trọng đến hữu thể của vật thể, do đó đã nhìn mọi sự hữu thể chỉ là vật thể và toàn diện vật thể (*omnitudo realitatis*). Rồi trên chót bu của toàn diện vật thể biểu tượng ấy, các nhà siêu hình học đã suy diễn ra «theo sự khác biệt hữu thể» một vật thể tối cao, đặc thù, như nguyên nhân đệ nhất, duy nhất và gọi là Thượng Đế, đãng tạo hóa vạn vật và con người, sắp đặt mọi sự thành một vũ trụ hòa hợp có ý nghĩa. Toàn diện ấy chỉ cho con người đường đi tới Thần linh của Ngài.

Như thế, siêu hình học tông quát tức hữu thể học, được đặt nền tảng trên siêu hình học chuyên biệt gồm 3 đối tượng: Linh hồn Con người — Vũ trụ — Thượng Đế. Nói khác linh hồn



dối tượng cho *Tâm lý học* suy lý thiết yếu dẫn đến vũ trụ dối tượng cho *Vũ trụ học suy lý* và vũ trụ học suy lý thiết yếu dẫn đến Thượng đế dối tượng cho *Thần học*. Nội dung siêu hình học chuyên biệt này đã được trình bày trong những yếu luận của nhà Duy lý vô đoán Christian Wolff và trong phần Biện chứng pháp tiên nghiệm của quyền Kiêm thảo. Ở đây Kant duyệt xét lại khả năng của siêu hình học, sau cùng ông nhận thấy những «ảo tưởng tiên nghiệm» trong siêu hình học ấy.

Nhờ kết luận ấy, Heidegger đã thú nhận khám phá thấy sự cần thiết phải trở về *t้น nguồn* của siêu hình học. Đó là chủ đề của quyền «Kant und das Problem der Metaphysik». Từ đó, Heidegger đã tự phụ khai triển ra được điều ông gọi là «chân tinh của tinh thè» để làm *nền tảng* vô *nền tảng* cho «chân lý vật thè của siêu hình học». Thực vậy, chân tinh của tinh thè này chỉ được khai nguồn từ triết học tiên nghiệm, nhưng lại di xa hơn triết học tiên nghiệm, như sau này sẽ trình bày. Nguyên tắc *nền tảng* của mọi khuynh hướng tiên nghiệm là trước khi gặp sự vật, trí khôn phải có khả năng suy diễn được những điều kiện hay mô thức lý tưởng để làm mô phạm cho sự vật và khi đem ra thực nghiệm thì thấy những mô thức ấy phải đúng tức trùng hợp. Kant gọi đó là tòng hợp tiên nghiệm tức sự phôi hợp hoàn bi giữa tư tưởng và những đối tượng của tư tưởng; và sự phôi hợp ấy chỉ có thể có được trên căn bản của sự phôi hợp giữa những trực giác và những phạm trù. Trong sự phôi hợp ấy Kant đã nhận ra được vai trò quyết liệt của thời gian, nhất là từ công việc khai triển pháp lý tinh của những phạm trù và phân tích Niệm thức thuyết. Tuy thế sự phôi hợp ấy vẫn còn đầy mâu thuẫn. Với địa vị dành cho thời gian như vậy

Kant đã làm nổi bật lên được sự phối tri lý tưởng giữa tư tưởng và hữu thể yếu tính của sự vật.

Trong bài Nhập đề vào SZ, Heidegger đã nhắc tới công trình ấy của Kant «Triết gia thứ nhất và duy nhất đã di dược một quãng đường nhỏ trong phương hướng nghiêm túc, dưới áp lực của những hiện tượng đòi hỏi, là Kant (...) Tuy nhiên vẫn tinh về thời tính vẫn bị che dấu đối với con mắt của chính Kant. Có 2 lý do đã ngăn trở ông không nhìn thấy vẫn tinh ấy, trước hết, nói chung, vì ông đã bỏ qua vẫn đề hữu thể và song song với việc bỏ qua ấy, ông đã bỏ qua một hữu thể học có tính cách chủ đề về tinh thè, nghĩa là theo chính ngôn từ của Kant, ông đã bỏ qua không khai triển một tinh thè học làm nền tảng tiên quyết cho chủ đề tinh của chủ tri.

Chính vì vậy, thay vì suy diễn khai triển tinh thè học này, Kant đã lập lại một cách vỗ đoán, mù quáng, lập trường của Descartes, tuy rằng ông đã khai triển lập trường này một cách quan trọng. Do đó, tuy rằng phân tích *Thời gian* của ông đã được khôi phục cho chủ tri, nhưng nó vẫn còn bị chủ phối bởi quan niệm thời gian cò truyền và thông thường đến nỗi, kỳ cùng, Kant không hiểu được hiện tượng «tinh thè tiên nghiệm của thời gian» theo đúng cơ cấu và công năng của nó». (L'Etre et le Temps, trang 40-41).

Hơn nữa, trong phân tích Niệm thức thuyết, Kant cũng đã nhìn thấy sự phối hợp giữa thời gian và *tri tưởng tượng tiên nghiệm*, nhưng kỳ cùng ông đã lùi bước trước vực thẳm đến tối ấy, vì cho rằng: đó là «trung tâm tưởng tượng» (*focus imaginarius*) (L'Etre et le Temps, trang 40) và (Kant et le problème de la métaphysique, bản dịch, ấn bản 5, 1953, trang 221 tiếp).

Trong viễn tượng ấy, Kant vẫn coi thời gian là một giảm thiểu hữu thề, vì ngăn trở chủ tri không thể thành Ngã tiên nghiệm được. Lý do sâu xa của quan niệm ấy là vì Kant vẫn coi Luận lý học là ưu tiên tuyệt đối. Còn thời gian và trí tưởng tượng tiên nghiệm đều thuộc về những quan năng hạ đẳng.

Chính những nguyên nhân ấy đã làm cho Kant không nhìn được thời tinh nằm sâu trong nội địa của *Da- (sein)* hiểu như một sự sống kiện tinh. Đó là điều Heidegger từ nguyên sē thay Kant khai thác tới kỳ cùng, để đúc kết Thời tinh với Tinh thề vào nhau. Chỉ khi nào thiết định được vǎn tinh của thời tinh, người ta mới có thể đánh tan được những bóng tối bao quanh lý thuyết về Niệm thức. Cũng chính con đường ấy sẽ chứng minh rằng: tại sao Kant đã không bước chân vào được lãnh vực ấy theo những chiều kích tối hậu và công năng tinh thề trọng yếu của nó (...). Vậy phải làm sáng tỏ một cách mạch lạc và nền tảng cái gì đã làm cho Kant lùi bước, nếu chúng ta muốn gán cho danh từ «Tinh thề» một ý nghĩa thích hợp với pháp lý tinh hiện tượng của nó.

Như vậy, những hiện tượng chúng ta sẽ trình bày trong những phân tích dưới đây tiếp theo nhanh dẽ «Thời tinh» thực sự là những ý tưởng sâu kín nhất của «lý tinh loài người.» mà công việc phân tích chúng, theo Kant, lại là «nhiệm vụ của triết gia» (L'Etre et le Temps - trang 40).

Thực ra, bên ngoài quyền kiểm thảo lý tinh thuần lý, Kant còn chủ trương lý tinh thực tiễn và lấy Đạo đức, Tôn giáo làm nền tảng, nghĩa là Kant muốn xây dựng sự thắt chặt siêu hình học suy lý trên siêu hình học thực tiễn. Đó là

điều đã giúp cho nhiều nhà Thân học và Học giả nghĩ rằng: Triết học của Kant kỳ cùng gần gũi với triết học Ký túc giáo-nhất, ví dụ Jean Lacroix trong Kant et le Kantisme 1966, P.. U. F. tr 125.)

Nhưng hình như với sự phối hợp giữa siêu hình học và Đạo đức học, Kant vẫn cảm thấy cần thiết phải xây dựng tất cả trên một Nhân thể học tức tinh thể con người. Heidegger đã khai triển điều ấy rộng rãi trong tiết IV quyền Kant und das Problem der Metaphysik. (Trong ảnh hưởng ấy, Didier Julia đã viết quyền: La question de l'Homme et le fondement de la philosophie. Aubier). Tuy nhiên, với Heidegger, không phải bất cứ thứ nhân thể học nào mà phải là «Tại thể» học hay «tinh thể học căn nguyên».

Ông viết: «Tuy những kiến thức mà «nhân thể học triết lý» mang lại cho ta về vấn đề con người rất nhiều và quan trọng, nhưng nó không thể nào tự phụ là một môn học nền tảng của triết học chỉ vì nó là nhân thể học. Trước lại, luôn luôn, nó còn có thể che dấu mất sự cần thiết phải khai triển thắc mắc về con người như một vấn đề và sự cần thiết phải liên kết vấn đề này với công việc tìm lại được căn nguồn cho Siêu hình học.» (Kant et le problème de la métaphysique — Bản dịch tr 275).

Vậy chỉ yếu tinh con người xét như một «Tại thể» như sẽ nói sau đây, mới có được căn nguồn cho nhân thể học.

Nói khác, thắc mắc về thể tinh con người và thắc mắc về tinh thể là 2 thắc mắc liên hệ với nhau mật thiết. Siêu hình học chỉ tìm lại được căn nguồn trung thực là trong *tinh thể* thiêt thực của con người dệt toàn bằng biến dịch và thời tính. Đó mới là tinh thể của con người và từ tinh thể

Ấy mới khai quang ra tinh thè của muôn vật.

Đó là tất cả nỗ lực tư tưởng của Heidegger và điều ông gọi là «tư tưởng cẩn nguyên». Thay chỗ biều tượng, tư tưởng cẩn nguyên phải làm gì?

Như đã nói nhiều lần, nhìn hữu thè bằng yếu tinh là làm mất tinh thè tinh mắt của thực tại. Tư tưởng biều tượng vì vậy đã quên lãng mất tinh thè. Sự quên lãng ấy đã kéo dài như một đêm tối triền miên trên 2.000 năm lịch sử.

Nguyên do cũng vì tư tưởng biều tượng đã dùng duy những nguyên tắc *luận lý* thuộc *tư đè suy* tư tinh thè.

Ngày nay, Heidegger nỗ lực suy tư về chính tinh thè, không dừng lại ở hữu thè nữa. Ngôn ngữ, lối lập luận và những mô tả của ông hình như muốn đề nghị một tư tưởng phản lý. Lối phân tích hiện tượng luận trong SZ. đề lộ một số sắc thái cảm tình, bi đát và thê lương như bị bao trùm bởi cái chết. Một số sáng tác về sau lại như thiên về ngôn ngữ thi ca, huyền thoại (das Mythisch-Dichterische). (Lotz)

Thoạt tiên người ta có cảm tưởng như Heidegger muốn làm sống lại những tình cảm (Schwärmerei) vô lý, ngoại lý, phi lý hay siêu lý kiêu những chủ trương hư vô, thần bí, bí quan, lãng mạn...

Nhưng sự thực không quá dễ dãi như thế!

Trước hết cần nói ngay rằng: quá trình tư tưởng của Heidegger luôn luôn bảo vệ được sự nhất trí của nó từ đầu chí cuối, mặc dầu bao nhiêu dù dẫm, dài dòng.

Nói khác, ngay từ những sáng tác đầu tiên trước quyết

SZ. tới những sáng tác cuối cùng, Heidegger đã quan niệm rằng: *tinh thè* và *ngôn ngữ* diễn tả *tinh thè* liên quan mật thiết với nhau, nghĩa là một khi *hữu thè* của vật thè là sản phẩm của *ngôn ngữ luận lý* như đã trình bày thì *tinh thè* xuất hiện nơi vật thè phải được diễn tả bằng một *ngôn ngữ* khác.

Như thế, chung quy theo khuynh hướng triết lý Tây phương, đó là vấn đề chân lý.

Theo O. Pöggeler, chủ đề nền tảng ấy đã mạnh nha với khảo luận « Neuere Forschungen über Logik » (1912) (Những nghiên cứu mới về Luận lý). Khảo luận này chịu ảnh hưởng quyền « Logische Untersuchungen » của Husserl một cách sâu xa. Cũng như Husserl, ở đây Heidegger đang tìm khai triển ra những thực thè luận lý hoàn toàn biệt lập với những thực tại tâm lý. Chủ trương ấy dối lập khuynh hướng Duy tâm lý đang thịnh hành lúc bấy giờ.

Nhưng khác với Husserl, Heidegger đã đặt vấn đề luận lý trong liên quan mật thiết với hữu thè học. Điều này được ông theo đuổi mãi mãi về sau. Lý do vì ông đang chú tâm nghiên cứu « hữu thè » của Aristotle xét như một *cái gì đúng lý* (*Ens tanquam verum = l' être en tant que vrai*), nghĩa là trong 3 ý niệm « siêu thè » (*transcendentaux*) như *đơn nhất* (*unum*), *thiện thè* (*bonum*), ông chỉ chú ý riêng tới *chân thè*.

Theo đó, ông lý luận rằng: muốn diễn tả hữu thè là chân lý (tức cái gì trùng hợp với điều tư tưởng nghĩ) thì luận lý phải có thè suy diễn ra được một yếu tinh và yếu tinh luận lý phải đứng biệt lập với sự thăng trầm của ý thức tâm lý.

Nói khác, luận lý có biệt lập mới diễn tả nỗi hữu thè như là yếu tinh.



Nhưng ngay lúc ấy, ông đã nhận thấy sự bất lực của luận lý trước những vấn đề linh động. Bằng chứng là ông đã đòi hỏi phải kiểm thảo lại lý thuyết về phán quyết trong luận lý toán học (nhất là của B. Russell), nghĩa là Heidegger đã nghĩ rằng: tự trong nó, luận lý phải được sửa chữa, phải được cải thiện, và luận lý cũng có những giới hạn của nó.

Nói tóm, hữu thề và ngôn ngữ luận lý về chân lý mật thiết liên hệ với nhau.

Rồi từ vấn đề luận lý ông tiến sang vấn đề *ngôn ngữ*. Ở đây, vấn đề hữu thề yếu tính cũng được đặt ra. Ngôn ngữ của nó không thề là gì khác hơn là luận lý, vì nếu hữu thề vẫn còn được quan niệm là đúng lý túc là 2 bên có thề chuyền đảo cho nhau được, thì không có ngôn ngữ khác. Do đó, ông chủ trương phải loại bỏ những gì thuộc *tâm lý* và *lịch sử*, vì thiết yếu một hữu thề chuyền đảo được với đúng lý là một hiện diện thường bằng, tất nhiên cũng là cái gì siêu việt thời gian và lịch sử.

Như thế, ở giai đoạn này Heidegger vẫn chưa thắc mắc gì về vấn đề luận lý cõi diển và ngôn ngữ thoát thai từ luận lý có thề gấp những trở ngại trong vấn đề lịch sử xét đúng bản chất thời tính của nó.

(Otto Pöggeler: La pensée de Heidegger, Bản dịch, Aubier, 1957, xem rải rác những trang 366-367, và 22-24)

Tuy nhiên ở đây Heidegger vẫn nhìn sự liên hệ mật thiết giữa hữu thề và ngôn ngữ như chủ đề chính yếu, nghĩa là theo ông, mỗi sự vật đều phải có một ngôn ngữ thích ứng để diễn tả.

Mục tiêu ấy càng ngày càng hiện lên rõ rệt trước mắt ông với những sáng tác lớn và tiếp sau, tuy người ta có thể phân phôi quá trình tư tưởng của ông thành 2 là Heidegger I và Heidegger II.

Từ những sáng tác đầu tiên về hữu thề là yếu tinh dung lý, đã khai sinh ra trong đầu óc ông một vấn đề mới mẻ.

Đó là tinh cách *thời tinh và lịch sử* của sự sống thiết thực. (vie factuelle).

Về vấn đề này, W. Dilthey và Bá tước P. Yorck von Wartenburg, rồi Luther với chủ trương kinh nghiệm sống thiết thực của Ky tô giáo nguyên thủy, đã ảnh hưởng trên ông rất nhiều. Thắc mắc nồng cốt trong thời kỳ này là sự sống hồn nhiên của vạn vật, nhất là sự sống thiết thực của con người với sự tinh linh động của nó.

Điều ấy Triết lý Hegel hiểu đúng nghĩa đã có ghi lại một vài chi tiết. Dilthey và kinh nghiệm sống Ky tô giáo đã cho thấy rõ: theo trường phái Dilthey, con người không phải là một sự vật vô linh giữa lòng muôn vật, mà còn là «lịch sử». Nếu vậy, sự sống thiết thực bao hàm những khía cạnh u uẩn, mông lung, biến dịch theo dòng thời gian, rất khó mô tả. Kinh nghiệm Ky tô giáo là một cuộc sống trong thực tế, đầy lo âu, đầy thăng trầm trong «khô nạn» (Passion) và «thập tự» (Croix) — Luther gọi là «thần học của thập tự». Nên vậy, cuộc sống này cũng không thể diễn tả bằng lối thần học suy lý như Augustin đã làm hay như Kinh viện học quan niệm.

Nói tóm, dưới hai ảnh hưởng vừa nói, chàng thiếu niên Heidegger bắt đầu thắc mắc và so sánh; ông tự hỏi: với quan niệm hữu thề yếu tinh dung lý của Aristote, Siêu hình

học xưa có nhìn đúng hay ít ra có điểm xá gì đến « sự sống thiết thực » và « sự tinh » không ?

Nói khác, với Heidegger, một lối tư tưởng thiên về « khả thi giác » lấy hữu thè hiện diện thường hằng làm nền tảng có lẽ sẽ không đủ khả tinh quan niệm sự sống thiết thực đang luôn luôn trải mình ra trong thực tế muôn mẫu và thời gian linh động.

Đây là trực giác mới mẻ sẽ được dúc kết thành chủ đề vĩ đại thời danh trong quyển « Tình thè và Thời tinh » (Sein und Zeit). Quyển này đánh dấu một khởi điểm mới trong quá trình suy tư về tình thè và ngôn ngữ diễn tả tình thè.

Với SZ, rõ rệt tư tưởng Heidegger đã chuyển mình sang bình diện *thời gian* và *lịch sử* trong quan niệm *hữu thè*. Đây là những hiện tượng không thè diễn tả bằng ngôn ngữ luận lý cõi truyền. Heidegger đã khẳng định như vậy : « Vậy không nên lấy làm lạ khi thấy rằng : luận lý cõi truyền đã phải đấu hàng trước một hiện tượng như vậy, vì xét kỹ ra thì nó đã xây dựng nền tảng của nó trên một hữu thè học lấy vật thè trường tồn làm căn bản. Thực là một hữu thè học quá ngày ngô ! Về điểm này tuy người ta đã sửa chữa, đã bồ túc rất nhiều cho luận lý, nhưng không làm sao uốn mềm nó được nữa. Ngoài ra, người ta còn dùng những cảm hứng của « các khoa học nhân văn » để cải thiện nó, nhưng càng gây thêm hỗn loạn cho vấn tinh về tình thè » (L'être et le Temps, trg 161-162).

Nên chú ý rằng : theo Heidegger, « khoa học nhân văn » là chủ trương của Dilthey. Nếu thè, tuy có xoay chiều tư tưởng về phía *lịch sử*, nhưng Heidegger vẫn không dừng lại ở chủ trương của Dilthey, vì theo ông, Dilthey vẫn không sao

thoát khỏi những định lý của Siêu hình học. Bằng chứng là quan niệm « Leben » (sự sống) của ông vẫn còn bị kẹt trong một hữu thể học không biết dị biệt tinh thè là gì?

Kinh nghiệm sống của Ký túc giáo cũng thế!

Nói tóm, xoay ống kính tư tưởng về phía sự sống thiết thực không phải Heidegger muốn thiên về những khuynh hướng kiều tương đối thuyết như của Dilthey hay những hậu quả của nó trong những triết lý phi lý hay hiện sinh v.v...

Trái lại, mọi vấn đề đều được nhìn trong viễn tượng của vấn đề hữu thè hay đúng hơn của tinh thè. Câu hỏi đầu tiên do sức quyến rũ của Von Brentano là một bằng chứng. Vậy nếu siêu hình học cõi truyền đã suy tư về hữu thè thành một hiện diện thường hằng được thì phải nói rằng: nó đã đương nhiên chấp nhận một cách thức thời gian nhất định. Đó là *hiện tại*. Nhưng nếu sự sống thiết thực là lịch sử thì căn bản của nó không thè là hữu thè hiện tại mà luận lý có thè gấp lại nhiều lần y như nhau được. Trái lại, tinh thè của nó phải được xây dựng trên một thời tinh khác. Thời tinh ấy sẽ không là hiện tại, mà phải là *quá-khứ-tương-lai-hiện-tại* hợp một. Do đó, có lẽ thời tinh ấy sẽ không bao giờ thiết định tinh thè rõ rệt như hữu thè được, nhưng it ra thời tinh ấy có khả năng đặt lại mọi sự trong *vị trí chân tinh* của chúng. Đó là ý nghĩa tinh thè của chúng. Ý nghĩa ấy mới là « nền tảng vỏ nền tảng » (Un-grund) cho mọi thắc mắc về hữu thè. Nhưng siêu hình học cũ đã bỏ quên không suy tư tới. Cũng vì lý do ấy ngay từ đầu SZ. đã lấy chủ đề là « *trình bày thắc mắc về ý nghĩa tinh thè* » (exposé de la question du sens de l'être) (die Exposition der Frage nach dem Sinn von Sein) (L'Être et le Temps, trang 15)

Nói tóm, luận lý cõi truyền đã không dếm thời gian và lịch sử vào hữu thể.

Trái lại, Heidegger chủ trương nhìn mọi hữu thể đều bị lũng đoạn do thời gian và lịch sử.

Nhưng làm thế nào diễn tả?

Bước đầu tiên trong việc diễn tả ý nghĩa tinh thần này là trở về phân tích sự sống thiết thực, kiện tinh của một vật thể tự nó hàm ngũ một am hiểu hữu thể, vì tinh thần của nó chuyền biến trong khi tự xuất lộ ra và do đó nó lãnh hội được tinh thần của nó như là một khả tinh—tinh thần—sử tinh—thời tinh.

Một cách cụ thể, hữu thể học ngày nay không dếm xỉa đến kiện tinh phức tạp thi tưởng rằng: lấy mẫu mục lý tưởng làm thước đo mọi sự một lần cho xong và cho đó là giải quyết được mọi vấn đề. Nhưng sự sống thiết thực kiện tinh không đơn giản như vậy. Hơn nữa, hữu thể không thể tự «Trời» rơi xuống nguyên tuyển, sáng sửa hay tinh ròng. Trái lại, trước khi có hữu thể học hệ thống đã phải có một hữu thể (cái có nào đó trong vạn vật) sống, thè nghiệm hữu trong kiện tinh hàm hồ, gồm ánh sáng và bóng tối, gồm thăng và trầm của nó. Kỳ cùng và tự nền tảng nguyên sơ, hữu thể ấy là biện thể những ý nghĩa hữu thể.

Nhưng khi nói tới kiện tinh, người ta thường liên tưởng ngay tới quan niệm «trở về với sự vật» của Husserl, hay quan niệm những dữ kiện trực khởi của Bergson. Thực sự không phải thế, tuy Bergson đã phanh phui được những gì nguyên khởi cho triết học sự sống nhưng kỳ cùng, sự sống ấy một cách nào cũng như của Dilthey vẫn còn căn cứ trên những

định lý nền tảng của siêu hình học cũ, nghĩa là sự sống sau cùng đến thay thế cho hữu thể thường bằng.

Với Husserl, Heidegger có những liên hệ mật thiết nhất là lúc đầu. Ông đã tỏ ra biết ơn Husserl về ảnh hưởng đó trong SZ... Tuy nhiên cũng ngay ở đây ông tuyên bố không theo Hiện tượng luận như một «trào lưu» mà chỉ theo Hiện tượng luận như một «khả tình» (*L'Être et le Temps*, trang 56).

Trong khi Husserl chủ trương Hiện tượng luận phải có thể là một «khoa học đích xác», thì Heidegger lại coi Hiện tượng luận là khai triển ra một cái gì nguyên sơ hơn. Đó là sự sống thiết thực. Đôi tượng này tất nhiên *vừa đích xác vừa không đích xác*. Do đó, ngay từ đầu, Heidegger đã muốn thoát ly mọi định lý của siêu hình học cũ, vì khoa học đích xác, kỳ cùng cũng sẽ rơi vào hữu thể như là hiện diện thường bằng.

Giản lược *thể tính* lụu chung là một «aspectus» và «aspectus» chỉ có thể «nhìn» được bằng một thị giác nào đó, rồi chủ thể mang thị giác ấy một cách nào đó cũng phải «hiện hữu ngoài thể giới» (démentanisé). Giản lược *Hiện tượng luận* càng dây con người tại thể vào một thể vỏ thời gian tức thành Ngã tiên nghiệm. Kiến tính thiết thực đã bị trước bỏ hết. Rồi Giản lược *tiên nghiệm* của Husserl về cuối đời qua chủ hướng *Thơ nhân*, *Thể giới sống* và *Lịch sử* cũng chỉ là những «thể tính phô biến». Do đó Husserl lại sa lầy trong Duy nhiên trầm trọng hơn.

Nói tóm, từ Hiện tượng luận *thể tính* đến Hiện tượng luận *tiên nghiệm* Husserl chỉ muốn xây dựng một hệ thống gồm những tác động của Ngã tiên nghiệm trên căn bản «Eidos» (thể hình) xét như những «die Sachen selbst».



Nhưng không gì xa «sự sống kiện tinh» ở đây hơn quan niệm Eidos ấy.

Trái lại, Heidegger muốn xây dựng hữu thề học trên sự sống kiện tinh tương tự như Merleau-Ponty về cuối đời qua quyển «Le visible et l'invisible» nhất là bài «L'Oeil et l'Esprit». Phương pháp mô tả sự sống kiện tinh ấy cũng được Heidegger gọi là Hiện tượng luận, nhưng luôn luôn ông thêm tiếng «herméneutique» (Thông diễn). Danh từ và ý niệm này ông đã mượn ở những nghiên cứu Thanh học và của Schleiermacher qua trung gian của Dilthey. Ý niệm ấy có nhiều nghĩa, nhưng Heidegger chỉ giữ lại có một nghĩa rút từ Hy Lạp và trùng hợp với tâm trạng Do Thái: *Ermeneuein* = «thông báo» một sứ điệp, một tin tức.

Theo đó, *Hiện tượng luận thông diễn* của ông chú trọng tới việc thông báo tinh thề của vật thề, nhưng làm sao từ nô tinh thề có thề xuất lộ được, chứ không do sự «quan niệm» của luận lý. Trong SZ, ông thiết định, Hiện tượng luận trở thành «thông diễn» khi nó khởi sự từ Tại-thề-nào-am-biều-hữu-thề. Chính tại thề có tinh cách *thông diễn* vì chính tinh thề của nó và ý nghĩa tinh thề nói chung đã được *thông báo* và trên căn bản ấy tinh thề của vạn vật cũng được *thông báo*.» (*L'Etre et le temps*, trang 55-56).

Liền sau đó, Heidegger viết một câu hơi kỳ: «Bên trên thực tại, còn có khả tinh. Hiểu Hiện tượng luận có nghĩa là tinh hôi được những khả tinh của mình.» (sd. trang 56-57). Ý tưởng ấy đã được P. Trotignon giải thích như sau:

«khả tinh là một cách thái hữu thề riêng tư của một vật thề khi nó nhận thức rằng: nền tảng hiện hữu của nó là vô thề nhưng nó vẫn quyết định chấp nhận vô thề nội

*tại ấy bằng cách ngày ngày lập lại hiện hữu thiết thực ấy.*» (La possibilité est le mode d'être propre à l'existant qui a découvert le néant comme fondement de l'existence et répète son être actuel dans la décision d'assumer ce néant intime.) (Heidegger, P.U.F 1965 trang 6).

Nói khác, Hiện tượng luận thông diễn vừa mô tả thiết thực tinh kia, vừa đảo ngược thiết thực tinh ấy dè nhìn thấy nơi nó xuất hiện ra ý nghĩa hữu thề, dè ý nghĩa ấy thông báo tinh thề trong thế giới và chỉ định ý nghĩa ấy như vị trí khai quang ra thắc mắc tinh thề. Một cách cụ th perchè, đó là một nửa sự sống theo thiết thực tinh, một nửa theo ý nghĩa tinh th perchè.

Do đó, sự sống thiết thực đây được Heidegger gọi là Da-sein, ngày nay ta tạm nhận lỗi dịch là «Tại th perchè» hay «Hiện th perchè». Nhưng phải hiểu là «chỗ cư ngụ» hay «kinh qua của tinh th perchè», tức mỗi ý nghĩa hữu th perchè đều chỉ được khởi động lên từ đó.

Trong ý nghĩa ấy, Tại th perchè đổi lập mọi quan niệm chủ trì nhất là Ngã tiên nghiệm của Kant và Husserl. Vì ở đây, Tại th perchè không phải một Ngã biệt lập, không là vật th perchè, nhưng lại có khả năng «kết dệt» (Leistung) với mọi vật th perchè thành ý nghĩa tiên nghiệm cho mình. Trái lại, một cách cụ th perchè, Tại th perchè được thiết định như một «hiện hữu kiện tinh», tự nó bao hàm ý nghĩa hữu th perchè, và chính vì đó nó lại khác biệt với các vật th perchè khác.

Kiện tinh ấy là hiện - hữu - tại - th perchè - như - đã - hiện - hữu - ra - dò - tự - bao - giờ - rồi - trong - tại - th perchè - kiện - tinh của nó, bên cạnh vật th perchè và các người khác. Kiện tinh ấy đồng đẳng

hóa hữu thè của Tại thè với hữu thè của vạn vật như sợi dây ràng buộc nhưng ràng buộc một cách tự nhiên (tiên nghiệm) Tại thè trong kiện tinh tự nhiên của nó, như cái « Nghịệp dã mang vào thân ». Do đó, Tại thè không thè chuyên minh hay cắt đứt mọi ràng buộc để tự phụ minh là chủ tri hay Ngã tiên nghiệm thuần túy. Nếu vậy ý nghĩa hữu thè từ kiện tinh ấy tiết ra sẽ không còn tinh cách vô kiện tinh (tức vô thời tinh và vô sở tinh) như những « kiến tạo hay kết dệt tiên nghiệm » của Ngã hay của Ngã sau Giản lược hiện tượng luận nữa.

LÊ TÔN NGHIÊM

MÃI HỘI NGHỊ

hết mua hết, mua xong bắt phải trả lại, bắt trả không mua  
được nữa và không bán được nữa và mua không  
được nữa và mua không trả lại, bắt trả (nhưng  
chỉ trả cho người bán là) cho tôi. Nhìn ra là không  
được nữa và không trả lại là sẽ không bán được nữa và  
bán không trả lại nữa và trả không bán được nữa và  
nhưng không trả lại nữa và trả không bán được nữa và  
nhưng không trả lại nữa và trả không bán được nữa và  
nhưng không trả lại nữa và trả không bán được nữa và

MÃI HỘI NGHỊ

Đó là lý do mà tôi không mua được. Tôi đã mua được  
nhưng không trả lại được và không bán được nữa và không  
nhưng không trả lại nữa và trả không bán được nữa và  
nhưng không trả lại nữa và trả không bán được nữa và

nhưng không trả lại nữa và trả không bán được nữa và  
nhưng không trả lại nữa và trả không bán được nữa và  
nhưng không trả lại nữa và trả không bán được nữa và  
nhưng không trả lại nữa và trả không bán được nữa và  
nhưng không trả lại nữa và trả không bán được nữa và  
nhưng không trả lại nữa và trả không bán được nữa và

nhưng không trả lại nữa và trả không bán được nữa và  
nhưng không trả lại nữa và trả không bán được nữa và  
nhưng không trả lại nữa và trả không bán được nữa và



# TỪ HEIDEGGER I ĐẾN HEIDEGGER II

TRẦN CÔNG TIỀN

## NHẬP ĐỀ

Suy tư độc nhất của Heidegger là suy tư về hữu thể. Mỗi tác phẩm là một bước đi trên con đường về hữu thể. Chính vì thế tiếng nói về chính hữu thể lại còn là **một yên lặng**.

Khi suy tư về hữu thể như vậy con đường tư tưởng của Heidegger là con đường của siêu hình học Tây phương. Đề tài chính của siêu hình học là hữu thể. Siêu hình học ( *métaphysique*) là siêu việt (*meta*) vật thể ( *physique*) tới hữu thể của nó (trong cách thể dề cho vật thể là vật thể). Nhưng khi di vào con đường tư tưởng Tây phương Heidegger ngạc nhiên thấy rằng siêu hình học đã không bao giờ đặt câu hỏi về chính hữu thể, về chính nền tảng của nó. Nói văn tắt, với Heidegger, tất cả các siêu hình học đều suy tư về *vật thể* như là *vật thể*, về *vật thể* trong hữu

thề của nó, các siêu hình học đã không suy tư về hữu thề như là hữu thề, về hữu thề trong chân lý của nó.

Trong *Nhập Đè* cho tác phẩm *Was ist Metaphysik?* Heidegger cho rằng tư tưởng suy tư về vật thề như là vật thề chỉ có thề được rõ ràng trên nền tảng của tư tưởng suy tư về ánh sáng làm cho vật thề là vật thề, làm cho vật thề xuất lộ. Vì bất cứ ở đâu siêu hình học biểu tượng vật thề đều có sự soi sáng của ánh sáng (1). Ánh sáng này là tiến trình khai lộ làm cho vật thề là vật thề. Và tiến trình khai lộ này Heidegger cũng gọi là hữu thề. Như vậy tư tưởng suy tư về vật thề như là vật thề là tư tưởng quên lãng hữu thề. Tại sao thế? Vì tra hỏi về vật thề như là vật thề, siêu hình học luôn luôn ở lại với vật thề và không quay về hữu thề xét như là hữu thề, không quay về các ánh sáng làm cho vật thề là vật thề. Ngày giờ Heidegger trở về suy tư về ánh sáng, về tiến trình khai lộ, về hữu thề là Heidegger suy tư về nền tảng của siêu hình học. Hữu thề là căn cơ, là mảnh đất nuôi nấng siêu hình học. Ngày từ đầu Heidegger nhắc nhở chúng ta phải đặt lại câu hỏi về ý nghĩa (2) của hữu thề (3), để rồi sau này đi tìm kiếm sự phát lộ của hữu thề (*Geschick des Seins*) (4).

(1) M. Heidegger: *Questions I*, Gallimard, t.24

(2) Đối với Heidegger ý nghĩa là sự khai lộ, sự khai lộ là chân lý. Cho nên ý nghĩa của hữu thề, sự khai lộ của hữu thề và chân lý của hữu thề là một

(3) M. Heidegger: *L'être et le temps*, Gallimard, t.12

(4) M. Heidegger: *Essais et Conférences*, Gallimard, t.221

André Préal dịch *Geschick* là Dispention. W. Richardson dịch *Gerchick* là mittence.

Tóm lại tư tưởng Heidegger là con đường dẫn về hữu thể. Con đường dè hữu thể xuất lộ lúc đầu là tiến trình hiện tượng học, tiến trình từ hiện thế đến hữu thế. Đó là Heidegger I. Nhưng rồi con đường này cần được chuyền hóa, nhưng một sự chuyền hóa không làm thay đổi quan điểm của Heidegger (1). Sau đó con đường dè hữu thế xuất lộ ra tiến trình tư tưởng, tiến trình của sự phát lộ của hữu thế. Đó là Heidegger II.

### ĐOẠN THỨ NHẤT

#### TIẾN TRÌNH HIỆN TƯỢNG HỌC

Hiện tượng học là con đường từ hiện thế tới hữu thế, con đường của *Sein und Zeit*, *Kant und das Problem der Metaphysik*, *Vom Wesen des Grundes* và *Was ist Metaphysik?*

Nơi xuất lộ đầu tiên của hữu thế là con người. Sự am hiểu về hữu thế nơi con người là một sự kiện (2). Sự am hiểu về hữu thế là yếu tính của con người. Heidegger gọi sự am hiểu hữu thế này là hiện hữu và gọi con người am hiểu

(1) Heidegger viết: Das Denken der Kehre ist eine Wendung in meinem Denken. Aber diese Wendung erfolgt nicht aufgrund einer Änderung des Standpunktes or gar der Preisgabe der Fragestellung in «Sein und Zeit». (W. Richardson: Heidegger, through Phenomenology to Thought, Nijhoff, The Hague, t. XVII).

(2) M. Heidegger: L'être et le temps, Gallimard, t.2.

hữu thè là hiện thè. Vì thế Heidegger viết: « *yếu tinh của hiện thè nằm trong hiện hữu của nó* » (1).

Như vậy công việc tra hỏi về hữu thè phải bắt đầu từ hiện thè, nghĩa là từ nơi mà hữu thè xuất lộ. Cho nên phân tích hiện thè là làm cho thấy hữu thè. Làm cho thấy hữu thè là hiện tượng học. Hiện tượng học là hữu thè học nền tảng.

### I. TỪ HIỆN THÈ ĐẾN HỮU THÈ

Hiện thè (Dasein) là hữu thè (Sein) xuất hiện ra đó. Nói khác đi hữu thè xuất hiện trong sự am hiểu của con người. Nhưng dựa vào đâu để nói được rằng con người có sự am hiểu về hữu thè? Thưa dựa vào sự kiện tự nhiên này: con người đã luôn luôn thấy mình nằm trong sự giao hảo với vật thè hay vật thè đã luôn luôn xuất hiện ra với con người. Và tiến trình làm cho vật thè xuất lộ, làm cho vật thè là vật thè là hữu thè. Vậy sự kiện con người gặp gỡ vật thè bao hàm sự kiện con người am hiểu hữu thè.

Chính vì thế trên bình diện hữu thè học yếu tinh của con người nằm trong sự am hiểu hữu thè. Một cách nào đó *con người là hữu thè học*. Đó là siêu việt tinh của hiện thè. Siêu việt tinh không phải là đặc tính làm cho hiện thè ở bên ngoài mình dẽ ở bên cạnh các vật thè khác. Đặc tính ở bên cạnh các vật thè khác là đặc tính chung của các vật thè, hiện thè cũng như các vật thè khác. Siêu việt tinh

(1) M. Heidegger: *L'être et le temps*, Gallimard, t. 62.

muốn nói lên một điều gì căn cơ hơn sự kiện ở bên cạnh đó.

Trước hết siêu việt tinh là vượt qua vật thể tới thế giới. Thế giới không được hiểu là toàn thể các vật thể, tổng số các vật thể. Thế giới phải được hiểu là cái làm cho vật thể xuất hiện được, cái giải thoát vật thể. Cho nên khi nói rằng hiện thể là hữu-tại-thể Heidegger không hề nhầm nói rằng hiện thể là hữu-ở-bên-cạnh các vật thể như tất cả các vật thể khác. Bởi vì hữu-ở-bên-cạnh các vật thể chỉ có thể được trên nền tảng của hữu-tại-thể. Hiện thể là hữu-tại-thể nghĩa là hiện thể có khả thề giải thoát vật thể. Cho nên sự vượt qua vật thể đến thế giới chính là tự do (1). Hay tự do chính là để cho vật thể là vật thể (2), nghĩa là làm cho vật thể được khai lộ ra. Chính vì thế siêu việt tinh là tự tinh của hiện thể. Đó là đặc tính phân biệt hiện thể với mọi vật thể khác.

Thứ đến siêu việt tinh là vượt qua vật thể đến hữu thể, nói cách khác sự am hiểu về vật thể đòi hỏi sự am hiểu có trước về hữu thể của vật thể đó. Cho nên mọi phán đoán về vật thể đều giả thiết sự xuất lộ đi trước của vật thể, nói khác chán lý của phán đoán thuộc từ giả thiết chán lý tiền từ nguyên thủy hơn. Và trong khi chán lý thuộc từ xây dựng trên *biểu tượng*, chán lý tiền từ, theo Husserl, xây dựng trên *trực giác*. Nói khác đổi vật của biểu tượng xây dựng trên vật thể của trực giác ý hướng. Tuy nhiên với Heidegger các tác động tiền từ cũng không có thề

(1) M. Heidegger: Questions I, Gallimard, t. 142

(2) M. Heidegger: Questions I, Gallimard, t. 175

biểu lộ vật thể nếu sự biểu lộ này không được soi sáng bằng sự am hiểu về hữu thể của vật thể. « Chỉ vì hữu thể đã được khai lộ vật thể mới có thể bày tỏ mình ra » (1). Cho nên ý hướng tinh cũng chỉ có thể có được dựa trên nền tảng của sự am hiểu hữu thể, của siêu việt tinh của hiện thể (2).

Sự am hiểu hữu thể trong *Sein und Zeit* được gọi là tri tưởng tượng siêu nghiệm trong *Kant und das Problem der Metaphysik*. Tri tưởng tượng siêu nghiệm cũng chính là khả năng linh hôi hữu thể như là chân trời của siêu việt tinh. Tri tưởng tượng siêu nghiệm chính là khả năng dễ con người đạt tới được phán đoán tông hợp tiên thiên, nghĩa là khả năng dễ con người có thể gấp gõ vật thể.

Trong thực tế có sự gấp gõ vật thể thì cũng có sự am hiểu hữu thể, có tri tưởng tượng siêu nghiệm, có siêu việt tinh của hiện thể. Cho nên yếu tinh của hiện thể là thể hiện sự am hiểu hữu thể của vật thể, cũng như là hữu thể của hiện thể (3), nghĩa là hữu thể tổng quát. Yếu tinh của hiện

(1) M. Heidegger: *Questions I*, Gallimard, t.97

(2) Sự am hiểu hữu thể của vật thể làm cho vật thể xuất lộ cũng cho chúng ta thấy rằng hữu thể không phải là một cái gì khác vật thể. Hữu thể là hữu thể của vật thể. Tuy nhiên hữu thể và vật thể phải được phân biệt với nhau. Hữu thể là hữu thể của vật thể và đồng thời không phải là Vật thể vì nếu là vật thể hữu thể không còn là hữu thể của vật thể. Hữu thể cũng không phải là vật thể khác. Vì nếu là một vật thể khác hữu thể sẽ là một vật thể.

(3) Hiện thể cũng tự biểu lộ ra với chính mình.



thì là siêu việt về hữu thể hay thế giới. Thế giới, như vậy, cũng chỉ là một cách thế mà hữu thể xuất lộ ra với con người. Thế giới là hình ảnh của hữu thể.

Như vậy hữu thể tỏ minh ra nơi hiện thế. Nhưng đó chỉ là một sự bày tỏ mơ hồ. Sự am hiểu về hữu thể không bao hàm sự lãnh hội rõ ràng (bằng ý niệm) về hữu thể. Sự am hiểu hữu thể là điều kiện cho hữu thể học. Sự am hiểu hữu thể là tiền hữu thể học. Sự am hiểu chưa phải là hữu thể học. Và giữa tiền hữu thể học và hữu thể học có vô vàn cấp bậc. Những chính sự am hiểu hữu thể này làm cho câu hỏi về hữu thể có thể có được.

## II. HỮU THỂ VÀ VÔ THỂ

Hữu thể không phải là vật thể. Hữu thể là không — vật thể (non-être). Hữu thể là vô thể. Vậy thì vô thể nhất thiết không phải là không có gì. Vô thể không phải là sự chối bỏ toàn thể vật thể. Vô thể chối bỏ toàn thể vật thể là vô thể bình dân, vô thể tưởng tượng. Cho nên chỉ có những người nào hiểu Heidegger quá hời hợt hay không hiểu Heidegger gì cả mới nói rằng vô thể của Heidegger là không có gì, là hư vô.

Chính vì thế chúng ta không thể đạt tới vô thể bằng đường lối suy luận, bằng đường lối phủ nhận toàn thể vật thể để định nghĩa vô thể như là một vật thể bị phủ nhận (1). Vô thể được biểu lộ trong một tinh cảm đặc biệt của hữu-

(1) M. Heidegger: Questions I, Gallimard, t. 53

tại-thể xét như là bị quăng ném giữa lòng thế giới và của hữu-qui-tử xét như mang sẵn cái chết (khả tử) từ lúc chào đời. Và tình cảm đặc biệt đó là xao xuyến (1).

Heidegger đã trình bày xao xuyến rất nhiều trong *Sein und Zeit* và *Was ist Metaphysik?*

Trong *Sein und Zeit* xao xuyến khai lộ thế giới. «Cái mà xao xuyến xao xuyến chính là thế giới xét như là thế», (2) Chính trong xao xuyến thế giới mất hết đặc tính liên qua đến vật thế. Thế giới không phải là toàn thể vật thế cũng không phải là một vật thế nào khác. Không một đặc tính nào của vật thế (chẳng hạn trường độ của Descartes) có thể được dùng để thiết định thế giới. Xao xuyến biểu lộ thế giới để cho vật thế xuất hiện như là vật thế. Thế giới làm cho vật thế xuất hiện như là vật thế.

Trong *Was ist Metaphysik?* vô thể tự biểu lộ trong xao xuyến, không phải như sự phủ nhận vật thế, như tách lìa khỏi vật thế. Vô thể biểu lộ cùng một lúc với vật thế.

Trong xao xuyến vật thế trong toàn thể trở nên vô nghĩa, trở nên mong manh. Không còn gì là quan trọng như trong cuộc sống sa đọa của hiện hữu nữa. Tuy nhiên vật thế không bị hư vô hóa, tan biến đi. Thực ra vô thể xuất hiện với và trong vật thế. Vô thể không là sự tan biến của vật thế. Vô thể di trước mọi hư vô hóa hay hủy thế hóa. Chính vô thể tự vô thể hóa chính nó (Das Nichts selbst

(1) M. Heidegger : *Questions* 1, Gallimard, t. 59.

(2) M. Heidegger : *L'Être et le temps*, Gallimard, t. 229.

nichtet) (1) (đè nó không là vật thể).

Trong đêm sáng của vô thè bày tỏ sự biều lộ nguyên thủy của vật thè xét như là thè. Yếu tính của vô thè, như vậy, trước hết nằm trong việc đặt hiện thè đối diện với vật thè xét như là thè. Chính nhờ sự biều lộ của vô thè nơi con người con người có thè di về vật thè, và xâm nhập vào thè tinh của vật thè. Nhưng vì sống sa dọa con người quên lãng vô thè trong cuộc sống thường nhật. Chính vì dọa tinh này xao xuyến ít khi xâm nhập hiện thè. Vậy thì đè hiện hữu trung thực chúng ta phải trở về với vô thè. Thè hiện, hiện thè là tìm lại sống giữa lòng của vô thè. Sống giữa lòng vô thè là thoát ra khỏi sự ràng buộc vật thè. Và sự thoát ra khỏi này là siêu việt tinh. Cho nên chính vô thè là điều kiện cho sự khai lộ của vật thè, cho sự giải thoát của vật thè. Như vậy công thức *ex nihilo nihil fit* của niềm tin Thiên Chúa Giáo phải được chuyển hóa thành *ex nihilo omne ens quaens fit* (2).

Đó là kết quả của công cuộc đi tìm hữu thè của tiến trình hiện tượng học. Theo công cuộc này hữu thè xuất lộ ra như là vô thè, như không phải là vật thè. Nói cách khác Heidegger đã thiết định được bộ mặt tiêu cực của hữu thè, bộ mặt vô thè. Đó là một công trình vĩ đại của Heidegger. Tất cả các siêu hình học Tây phương đã đi vào con đường lầm lạc vì tất cả các siêu hình học Tây phương đã quan niệm hữu thè như là vật thè, nghĩa là hữu thè không phải là vô thè. Như vậy một khi quan niệm rằng hữu thè là vê-

(1) M. Heidegger : Questions 1, Gallimard, t. 62.

(2) M. Heidegger : Questions 1, Gallimard, t. 68-69.

thì Heidegger đã chống lại tất cả truyền thống triết học Tây phương. Như vậy cũng là phá hủy lịch sử triết học Tây phương, phá hủy một công cuộc quên lãng hữu thể (vì lầm tưởng hữu thể là vật thể) đã kéo dài hơn 20 thế kỷ.

Quan niệm hữu thể là vô thể là một đồi mồi căn cơ trong tư tưởng Tây phương. Ngay từ đầu người Tây phương đã quan niệm rằng *hữu thể là hiện diện* (thường bằng). Quan niệm này đã được mặc nhiên chấp nhận từ Platon cho tới Nietzsche. Một khi đã mặc nhiên chấp nhận như vậy người ta bắt đầu đi tìm cho được cái hiện diện thường bằng và một khi tìm được cái hiện diện thường bằng người ta gọi cái đó là hữu thể.

Platon tìm thấy ý niệm là cái hiện diện thường bằng. Vì thế với Platon ý niệm là hữu thể.

Kinh viện tìm thấy Thương Đế là cái luôn luôn tồn tại. Vì thế với Kinh viện Thương Đế là hữu thể.

Descartes tìm thấy chủ thể là cái hiện hữu tuyệt đối. Vì thế với Descartes chủ thể là hữu thể.

Hegel tìm thấy tinh thần tuyệt đối là cái hiện hữu tuyệt đối. Vì thế với Hegel tinh thần tuyệt đối là hữu thể.

Nietzsche tìm thấy ý chí quyền lực hiện hữu trong hồn qui vĩnh cửu. Vì thế với Nietzsche ý chí quyền lực là hữu thể.

Nhưng một khi kinh nghiệm rằng hữu thể là vô thể lên ngôi thì quan niệm hữu thể là hiện diện hoàn toàn xụp đổ. Chỉ có hữu thể xét như là vật thể mới hiện diện trong khi hữu thể xét như là vô thể không hiện diện, làm dien. Hữu

thì không là một cái gì hiện diện ở trước mặt. Đó là lý do sau này Heidegger viết hữu thè thành hữu thè (có gạch chéo). Hữu thè (có gạch chéo) biểu lộ rằng hữu thè không phải là một vật thè hiện diện tự tại ở trước mặt con người (1). Như vậy Heidegger đã bước lui một bước để suy tư về điều mà triết học Tây phương không suy tư. Và bước lui này làm nô tung công thức nền tảng *hữu thè = hiện diện* của triết học Tây phương. Điều này thật là vô cùng quan trọng. Nền tảng bị xụp dò và tất cả lâu dài triết học Tây phương bị lay động tận gốc rễ. Vì thế Heidegger đòi hỏi người Tây phương phải trở về suy tư lại nguồn gốc của siêu hình học. Chính vì thế phần lớn các tác phẩm của Heidegger nhằm đặt lại vấn đề để cho người ta hiểu siêu hình học là gì.

### ĐOẠN THỨ HAI

#### TIẾN TRÌNH TƯ TƯỞNG

Ở Heidegger I vấn đề hữu thè xoay quanh công việc phân tích hiện thè. Điểm cột trụ là hiện thè và hữu thè xuất hiện dưới viễn tượng của dự phóng của hiện thè. Điều này có thể có được là nhờ tiến trình thời tính—sử tính của chính hiện thè. Ở Heidegger II vấn đề hữu thè không còn được đặt xoay quanh công việc phân tích hiện thè. Heidegger đã tìm ngay sự phát lộ của hữu thè. Sự phát lộ này có thè là nằm trong tư tưởng của lịch sử triết học. Điều này

(1) M. Heidegger: Questions I, Gallimard, t. 232

có được vì rất nhiều hiện thế (am hiểu hữu thế) đã hiện hữu và đã bày tỏ sự am hiểu đó ra trong tư tưởng của họ. Đó là tiến trình thời tính—sự tính của chính hữu thế. Sự phát lộ này có thể biểu lộ như là thế giới từ trụ. Điều này có thể có được vì hiện thế là con người thi ca cư ngụ nơi thế giới (1).

## I. SỰ PHÁT LỘ ĐẦU TIÊN CỦA HỮU THẾ

Sau nhiều suy tư bao trùm cả lịch sử triết học đè vượt qua siêu hình học cổ điển từ Platon cho tới Nietzsche và cho tới cả Husserl, Heidegger trở về với Khởi nguyên của siêu hình học, về với Anaximandre, Homère, Parménide và Héraclite (2).

Trong công việc trở về này Heidegger mong mỏi tìm được những tia sáng đầu tiên của ánh sáng, những trắc diện

(1) Sự chuyển hóa từ Heidegger I sang Heidegger II được đánh dấu bởi tác phẩm chính là *Vom Wesen des Grundes*. Ở tác phẩm này Heidegger bắt đầu rời bỏ phân tích hiện thế để đi vào tư tưởng về hữu thế. Sự chuyển hóa này là một điều tất nhiên của tư tưởng Heidegger. Một khi những phân tích hiện thế đã một cách nào đó, dấy dả thì hữu thế cần phải được đề phát lộ chính nó ra.

(2) Trong giới hạn của bài này tôi chỉ đề cập đến Héraclite. Thực ra cả bài này nằm trong khuôn khổ nhỏ bé của một lãnh vực rộng lớn. Chính vì thế có nhiều điểm cần được đề cập tới nhưng lại chưa được đề cập tới.

dầu tiên của hữu thề. Nói chung Heidegger đã suy tư rất nhiều về tư tưởng của các triết gia trước. Nhưng suy tư của Heidegger vượt qua bằn khuôn khổ tầm thường của một nhà viết lịch sử triết học, của một giáo sư triết học truyền thụ kiến thức. Trở về với quá khứ Heidegger muốn tìm lại những dấu tinh xa xưa rọi sáng thêm cho con đường tư tưởng của chính ông. Đó là một lặp lại, nhưng lặp lại để chuyền hóa.

Hình ảnh của hữu thề phát lộ nơi Heraclite như là *phusis* và *logos*.

Đối với Heraclite *phusis* là không bao giờ biến mất (*ne-jamais - disparaître*) (1), không bao giờ dập chìm trong àn dẫu. *Phusis* là sự khai lộ luôn luôn tri ngự. *Phusis* là cái gì luôn luôn sống động, là làm cho thoát ra trong các cách thề xuất hiện, trong sự di tói chúng ta. *Phusis* còn được Heidegger gọi là lửa, là thế giới. Chính vì thế khi Heraclite nói đến lửa thì lửa không được hiểu là sự bốc cháy. Lửa cũng chính là sự xuất lộ tri ngự thường hằng (2). Lửa chính là cái gì này sinh mà không do con người hay thần linh tạo ra, nó luôn luôn tồn tại và làm cho mọi vật có thể xảy đến được. Và cái gì tồn tại như thế cũng được gọi là thế giới. Thế giới là lửa tồn tại, là sự xuất lộ tri ngự trong ý nghĩa của *phusis*. Lửa qui tu vạn vật và là nơi cù ngu của chúng. Lửa qui tu và làm cho sự vật hiện diện. Lửa soi sáng là lửa giải thoát vạn vật trong không gian tự do, trong mảnh đất của hiện

(1) M. Heidegger: *Essais et Conférences*, gallimard, t. 326

(2) M. Heidegger: *Essais et Conférences*, gallimard, t. 332

diện. Lãnh vực khai mở của ánh sáng giải thoát được gọi là thế giới.

Như thế Heidegger phi bác đường lối cất nghĩa có tính cách vũ trụ học ngày ngô của các nhà sử học về các triết gia Hy Lạp. Chẳng hạn người ta cho rằng Heraclite quan niệm nguồn gốc của vạn vật là lửa và họ cho rằng Heraclite cũng như chính họ hiểu lửa như là sự đốt cháy. Nếu thế quả thật Heraclite không phải một nhà tư tưởng. Heraclite chỉ là một nhà vật lý học ngày thơ! Tiếc thay đường lối cất nghĩa có tính cách vũ trụ học ngày thơ này xem ra còn rất thịnh hành trong các sách giáo khoa triết học.

*Phusis* còn được Heraclite suy tư như là *logos*. *Logos* chính là cái Đơn Nhất mà tư tưởng phải trở về qua một cuộc hành trình dài.

Heidegger bắt đầu con đường trở về với *logos* bằng cách tìm hiểu *legein*. *Legein* là trải ra trước mặt sau khi đã quy tụ gặt hái và *legein* cũng có nghĩa là nói. (1) Cái gì được quy tụ, được gặt hái dè trải ra trước mặt như vậy, cái đó đã giải thoát khỏi sự lừa dối dè cùi ngụ trong sự không che phủ, trong hiện diện. Cũng thế cái gì được nói lên, được diễn tả ra, cái đó được đặt hiện diện trước mặt. Cho nên *logos* là làm cho vật thể xuất hiện, làm cho vật thể trải ra trước mặt chúng ta. *Logos* làm cho chúng ta thấy được cái gì bày tỏ ra trong ánh sáng. *Logos* là ánh sáng. *Logos* qui tụ vạn vật. *Logos* là Nhất Thể của vạn vật. Nhất Thể hợp nhất Tất Cả. Nhất Thể là lý nhất quán của Tất Cả. Nhất Thể là hữu thể (*Etre*) và Tất Cả là vật thể (*éstants*). Từ hữu thể (*Etre*) vật

(1) M. Heidegger : *Essais et Conférences*, Gallimard, t. 251



thề (*éants*) mới có (*est*). «*Etre*» là nguồn gốc của «*est*» của *séants*. Đó là ý nghĩa của công thức *Tout* : *Un* hay *Una* : *Tout* của Heraclite. Vá như vậy Nhất Thề cũng không được hiểu là cái bao trùm toàn thề vật thề, cái hỗn mang từ đó phát sinh ra tất cả vật thề. Trái lại Nhất Thề là Nhất Thề của Toàn Thề. «*Etre*» nằm trong «*est*» của vật thề. «*Etre*» chia thành «*est*» của vật thề. «*Etre*» là «*est*» của vật thề. Cũng thế Toàn Thề là Toàn Thề của Nhất Thề. «*Est*» của vật thề là do từ «*Etre*». «*Est*» là sự phát lộ «*Geschick*» của «*Etre*». «*Est*» của vật thề là «*Etre*». Tóm lại «*est*» là «*Etre*» (*Tout* : *Un*) và «*Etre*» là «*est*» (*Un* : *Tout*).

*Logos* chính là hữu thề khai mở sự vật khỏi ẩn dấu. Khai mở nằm trong ẩn dấu. *Logos* trong chính nó vừa là khai lộ vừa là ẩn dấu (1), nghĩa là *logos* trong chính nó khi khai lộ vật thề lại ẩn dấu chính nó đi. *Logos* ẩn dấu làm cho sự vật hiện diện. Sự hiện diện của sự vật hiện diện là hữu thề của vật thề. Cho nên ngay từ đầu người Tây phương đã suy tư về sự hiện diện của sự vật, về hữu thề của sự vật. Hữu thề của sự vật là điều duy nhất đáng suy tư. Điều này xuất hiện ngay từ bình minh của tư tưởng Tây phương, từ thời đại của Hy Lạp. Nó là nguồn suối ẩn dấu của định mệnh Tây phương.

Ở *logos* của Heraclite chúng ta thấy hữu thề chưa trở thành vật thề. Nhưng có lẽ Heraclite đã quá chú trọng khía cạnh khai lộ (khai lộ vật thề) của *logos* và khi làm như thế Heraclite đã quên khía cạnh ẩn dấu (ẩn dấu chính *logos*) của *logos*. Heraclite bắt đầu một vĩ đại (vì ông đã

(1) M. Heidegger: *Essais et Conférences*, Gallimard, trang 267

suy tư về *logos* như là *logos*), nhưng ông cũng bắt đầu cho sự suy đồi tiếp theo sau (vi ông đã suy tư về *logos* như là khai lộ và bỏ quên *logos* như là ẩn dấu để người ta có thể nghĩ rằng hữu thể là hiện diện).

## II. HỮU THỂ NHƯ LÀ THỂ GIỚI TỰ TRỤ

Sự vật là dụng thề trong *Sein und Zeit*. Dụng thề là cách để hiện thề và vật thề sáp gần lại với nhau. Và thế giới là chân trời của sự sáp gần này. Nhưng quan niệm sự vật là vật thề đã bị vượt qua trong những suy tư sau này của Heidegger. Vậy sự vật xuất hiện như thế nào trong những suy tư sau này?

Sự vật là gì? (1)

Người ta vẫn gọi cái ấm là sự vật. Nhưng cái ấm là gì? Cái ấm là cái bình chứa được người thợ làm đồ gốm làm ra. Người thợ làm ấm bằng đất. Và khi nhìn cái ấm như là một cái bình chứa được lèm ra chúng ta nhìn nó như sự vật và không như một đối vật được biểu tượng thuần túy (2). Nhưng sự vật là gì? Sự vật xài đến một mặt từ sự được làm ra, mặt khác xài đến để tri ngự trong sự không ẩn dấu của các sự vật hiện diện. Cái ấm là sự vật xét ra như là bình chứa.

(1) Das Ding : la Chose : sự vật

(2) M. Heidegger : Essais et Conférences, Gallimard, t. 197

Thật ra chất liệu không làm nên cái bình. Chính *khoảng không* có thể chứa đựng nước hay rượu làm cho cái bình là cái bình.

Bình đựng nước hay rượu. Nước phát xuất từ suối nguồn. Trong suối nguồn hiện diện đá và trong đá hiện diện giặc ngủ say cùn đất và đất nhận mưa và sương từ trời. Những đám cười của trời và đất hiện diện trong nước của suối nguồn. Cũng thế trời và đất hiện diện trong rượu vì rượu phát xuất từ trái nho nảy sinh từ chất nuôi dưỡng của đất và sức nóng của trời. Như vậy cái ấm đựng nước và rượu qui tụ cả trời và đất (1).

Và rượu được rót vào ấm để dâng cho con người (*mortels*) (2). Nó làm dịu con khát của con người. Nó làm con người vui sướng. Nhưng rượu còn có thể được dâng lên thần linh (*dieux*) hất tử. Cả con người và thần linh đều hiện diện trong sự rót rượu này. Như vậy cái ấm qui tụ cả con người và thần linh (3).

Tóm lại cái ấm qui tụ cả đất và trời, cả nhân và thần. Chính vì thế nó là sự vật (*Ding*). Nó làm hiện diện thế giới như là tứ trụ (*quadripartii*) của đất và trời, nhân và thần (4).

*Đất là nơi cứu mang và là nơi cư ngụ, là kẽ sinh sản và*

(1) M. Heidegger: *Essais et Conférences*, Gallimard, t. 204

(2) Mortel chỉ con người xét như là hữu-qui-tử. Chúng tôi xin tạm dịch mortel là con người, nhân.

(3) M. Heidegger: *Essais et Conférences*, Gallimard, t. 204

(4) M. Heidegger: *Essais et Conférences*, Gallimard, t. 205

là kẻ nuôi dưỡng, che chở nước và đá, thảo mộc và súc vật. Trời là lộ trình của mặt trời, là sự tiến triển của mặt trăng, là tia sáng của tinh tú, là mùa của năm, là ánh sáng và xế bóng của ngày, là bóng tối và sự sáng của đêm, là sự êm dịu và gay gắt của khí hậu, là sự tan hợp của mây, là chiều sâu xanh thẳm của không khí. Thần là kẻ ra dấu hiệu, là sứ giả của thần minh (Divinité), và bởi sức mạnh là dấu của thần minh thần xuất hiện mà không thể đem so sánh với các sự vật hiện diện. Nhân là con người khả tử, là con người mang cái chết từ lúc sinh ra. Chỉ con người mới chết được (meurt). Con vật chỉ tiêu tan (pérît). Chết là vòng cầu của vô thề. Vô thề không bao giờ là vật thề. Vô thề tạo sự bí mật của hữu thề. Nói khác chết là nơi cư ngụ của hữu thề. Cho nên khi nói con người khả tử không phải nói rằng con người sẽ chấm dứt cuộc đời, nhưng nói rằng con người có thể chết xét như là chết chính như là khả tử mà con người tìm thấy trong hữu thề của nó nơi cư ngụ của hữu thề. Con người khả tử là mối tương quan đang hoàn thành với hữu thề xét như là hữu thề (1)

Sự vật qui tụ cả bốn lại. Qui tụ như thế nó làm cho cả bốn gắn lại với nhau trong sự xa xôi của chúng.

Khi chúng ta nói đến đất chúng ta đã nghĩ đến trời, nhân và thần. Khi chúng ta nói đến trời chúng ta đã nghĩ đến đất, nhân và thần. Khi chúng ta nói đến thần chúng ta đã nghĩ đến đất và trời, nhân. Khi chúng ta nói đến nhân chúng ta đã nghĩ đến đất và trời, thần. Mỗi một trong bốn đều phản ảnh, trong cách thề của nó, hữu thề của ba kia,

(1) M. Heidegger: Essais et Conférences, Gallimard, t. 212. 213

và phản ảnh như thế trong đơn nhất tinh của cả bốn. Cái trò chơi gương này giữa đất và trời, thần và nhân được Heidegger gọi là thế giới. Thế giới chơi cái trò chơi này. Cái trò chơi của thế giới làm cho xuất hiện đất và trời, thần và nhân. Vạn vật là trò chơi của thế giới.

Thật ra với Heidegger cái làm cho vạn vật xuất hiện, đất hay trời và thần hay nhân, là hữu thè. Cho nên thế giới là hình ảnh của hữu thè. Thế giới là hữu thè. Sự vật qui tu đất và trời, thần và nhân. Sự vật là nơi phát lộ của thế giới. Thế giới nằm trong sự vật, hữu thè nằm trong sự vật, làm cho sự vật là sự vật. Thế giới làm cho sự vật có thè qui tu đất và trời, nhân và thần. Sự vật được khai lộ trong cơ cấu của thế giới. Với Heidegger sự khai lộ giả thiết sự ẩn dấu đi trước. Chân lý giả thiết vô chân. Hơn nữa sự khai lộ xuất phát từ khai thè (*l'ouvert*). Khai thè là lãnh vực trong đó xảy ra sự gặp gỡ giữa con người và sự vật. Nhưng con người chỉ có thè xuất hữu trong khai thè vì con người am hiểu hữu thè, đáp lại tiếng nói của hữu thè. Con người là âm vang của hữu thè. Thế giới từ trù xây dựng trên đất và trời, thần và nhân. Đất chính là sự tăm tối, sự ẩn dấu. Đất khai mở ra như là ẩn dấu đi. Trời chính là sự khai lộ, sự khám phá ra vật thè, chính là sự mở toang làm cho đất thoát khỏi sự tăm tối. Thế giới là cuộc chiến tranh giữa đất và trời. Thế giới là cuộc chiến tranh giữa ẩn dấu và khai lộ. Nhưng đó là một cuộc chiến tranh thân mật vì đất và trời, ẩn dấu và khai lộ quấn quít lấy nhau, không bao giờ rời bỏ ôm ấp nhau cả. Thế giới là sự khai mở vật thè của sự ẩn dấu nguyên thủy hơn. Nhân chính là con người khả tử. Con người khả tử chính là kẻ cưu mang vô thè. Con người khả tử chính là nơi ngự trị của chân lý. Nhưng sở dĩ con người khả tử là kẻ cưu mang vô thè, là nơi ngự

trí của chân lý vì con người khả tử biết đáp lại tiếng gọi của thần linh. Thần linh là tiếng gọi xa xăm của hữu thề. Thần linh là tiếng gọi con người thoát khỏi kiếp sống dọa dày chim đầm trong « thế giới » xét như là tổng số các vật thế. Thần linh gọi con người từ bỏ bất thực tinh của đời sống thường nhật để trở về với thực tinh của kẻ khả tử. Thế giới là sự giao hợp giữa nhân và thần, giữa con người khả tử và tiếng gọi của Xa lạ.

Tóm lại thế giới là tấm gương trong đất và trời, nhân và thần phản chiếu lẫn nhau. Cái này phản chiếu ba cái kia. Đất (sự ẩn dấu) phản chiếu trời (sự khai lộ), phản chiếu nhân (kẻ cưu mang hữu - vô thề) và phản chiếu thần (tiếng gọi của Xa lạ). Trời (sự khai lộ) đáp lại tiếng gọi của đất (sự ẩn dấu), đáp lại tiếng gọi của nhân (kẻ cưu mang hữu - vô thề) và đáp lại tiếng gọi của thần (tiếng gọi của Xa lạ). Nhân (kẻ cưu mang hữu - vô thề) qui tu đất (sự ẩn dấu), qui tu trời (sự khai lộ) và qui tu thần (tiếng gọi của Xa lạ). Thần (tiếng gọi của Xa lạ) gọi tên đất (sự ẩn dấu), gọi tên trời (sự khai lộ) và gọi tên nhân (kẻ cưu mang hữu - vô thề).

Sự vật là nơi phát lộ của thế giới cũng như trước kia hiện thề là nơi xuất lộ của hữu thề. Từ sự vật chúng ta có thể trở về với thế giới cũng như trước kia từ hiện thề chúng ta có thể trở về với hữu thề.

### KẾT LUẬN

Chúng ta vừa trình bày một vài điểm về Heidegger I và Heidegger II. Thực ra tư tưởng của Heidegger quá phong phú,

phong phú đến nỗi khi đọc Heidegger người ta có cảm tưởng bị ngup lặn trong đại dương. Nhưng tất cả những tư tưởng phong phú trên đều qui về cái Đơn Nhất. Cái Đơn Nhất là mối nhất quán qui tu tất cả mọi trình bày phức tạp của Heidegger. Và khi nắm được cái Đơn Nhất này việc đọc Heidegger trở nên dễ dàng không thể ngờ được.

Chúng ta vừa nói đến hai Heidegger, I và II. Giữa Heidegger I và Heidegger II không có một bức tường ngăn cách. Heidegger I và Heidegger II là một. Tuy nhiên giữa Heidegger I và Heidegger II có sự đảo ngược. Heidegger I và Heidegger II tuy một mà hai (1).

Heidegger I suy tư về tiến trình từ hiện thè đến hữu thè. Hữu thè xuất hiện ra như là vô thè. Đề linh hội được vô thè này hiện thè phải quyết ý chấp nhận thân phận hữu hạn cùng tồn của một hữu-qui-tử. Quyết ý chấp nhận là thè hiện bản tánh trung thực. Thè hiện bản tánh trung thực là giải thoát khỏi hiện hữu sa đọa chìm đắm trong vật thè để xao xuyến về vô thè. Heidegger II suy tư về tiến trình từ hữu thè đến hiện thè. Hữu thè phát lộ ra như *phusis-logos* qui tụ vạn vật, như là thế giới tự trụ. Đề linh hội được hữu thè phát lộ này *con người thi ca* phải xây dựng tư tưởng. Tư tưởng là sự đáp lại tiếng gọi của hữu thè. Đáp lại tiếng gọi của hữu thè là để hữu thè có thể phát lộ ra được.

Như vậy ở Heidegger I hữu thè xuất hiện ra như là vô thè — nghĩa là dưới bộ mặt tiêu cực; ở Heidegger II hữu

(1) W. Richardson nói đến Ur-Heidegger trong Heidegger, Through Phenomenology to Thought, Nijhoff The Hague, t. 628-633

thể xuất hiện như là *phusis-logos*, như là thế giới túc-tru — nghĩa là dưới bộ mặt tích-cực.

Chính hiện tượng học về hữu thể như là vô thể làm cho tư tưởng về hữu thể như là *phusis-logos*, như là thế giới túc-tru có thể có được. Nói cách khác hữu thể như là vô thể là nền tảng cho hữu thể như là *phusis-logos*, như là thế giới túc-tru. Thực ra vì hữu thể là vô thể hữu thể là khuất diện. Các hình thái phát lộ của hữu thể không diễn tả được toàn thể hữu thể. Các hình thái của hữu thể chỉ là sự phát lộ hữu hạn của hữu thể. Và chính tư tưởng về hữu thể là nền tảng cho dự phóng của hiện tượng học về hữu thể. Tất cả cố gắng của *Sein und Zeit* đều là tìm một ngôn từ để diễn đạt được hữu thể. Nói khác *Sein und Zeit* cũng nằm trên cuộc hành trình của tư tưởng.

Thật ra cố gắng chung của Heidegger vẫn là làm thế nào để nói lên được hữu thể. Chính vì thế tất cả các con đường của tư tưởng đều dẫn qua ngôn ngữ (1) hay ngôn ngữ là nhà của hữu thể (2). Ngôn ngữ là nơi cư ngụ của chân lý của hữu thể. Cho nên vấn đề ngôn ngữ là vấn đề chân lý của hữu thể. Vậy thi vấn đề ngôn ngữ được đặt ra như thế nào trong tư tưởng của Heidegger?

TRẦN CÔNG TIẾN

(1) M. Heidegger: *Essais et Conférences*, Gallimard, t.9.

(2) M. Heidegger: *Lettre sur l'humanisme*, Aubier, nouvelle édition revue 1964, t.27

Phê bình SEIN UND ZEIT (1927) và  
ZEIT UND SEIN (1962) của HEIDEGGER

# SỰ THẤT BẠI TOÀN DIỆN CỦA HEIDEGGER VÀ CON ĐƯỜNG TƯ TƯỞNG VIỆT NAM

PHẠM CÔNG THIỆN

Có một sự nghiêm khắc nào đó, một sự nghiêm mật nào đó, vừa ráo riết, vừa hà khắc, di ra ngoài sự xác đáng của triết học nhà trường, khiến cho tư tưởng ý niệm phải co rúm lại như một nỗi sợ hãi nào đó trước hổ thách của thế mệnh và trước sự bạo động của ngôn ngữ thu phổi, đó là sự nghiêm khắc của tư tưởng chiến bại trong lòng u ám của Thời Gian và Tình Thè, chứ không phải thứ tư tưởng đánh liều một bước liều lĩnh hơn trong sự thoái diễn có tính cách cẩn bản hơn trong hàng ráo khắc bậc hơn của Tình Thè và Thời Gian. Dù Tình Thè và Thời Gian hay Thời Gian và Tình Thè, sự khác nhau chỉ là khác nhau trong sự giữ lại Thời Gian. Ngày 31 tháng giêng 1962, tại giảng đường của trường đại học Freiburg i.Br., Heidegger đã đọc một bài giảng dài, mang tên là Zeit und Sein (Thời Gian và Tình Thè), từ năm

1927 với «sự xuất thè» của *Sein und Zeit* (Tinh Thè và Thời Gian) cho đến năm 1962 với «sự khiếm thè hiện tinh» của *Zeit und Sein* (Thời gian và Tinh thè), người ta có thè để được rằng ba mươi lăm năm đã trôi qua, nhưng ba mươi lăm năm có nghĩa là vô thè trong lòng u ào của một sự trắc định kiên nhẫn về một tiết độ nào đó mà Thời gian đã được giữ lại như một trời ngai, vì ngôn thè cung thuật về Bản lai tinh (das Sagen vom Ereignis) đã được trình diện theo thè cách của một bài diễn giảng (in der Weise eines Vortrags). Heidegger chấm dứt bài giảng bằng một câu đầy ý nghĩa dành trao: «Er hat nur in Aussagesätzen gesprochen» (bài diễn giảng chỉ nói bằng những phát biểu mệnh đề) Sự thất bại toàn diện không phải là sự thất bại của ngôn thè cũng không phải sự thất bại của hiện thè này hoặc hiện thè kia, cũng không phải sự thất bại của chính Tinh Thè, mà chính là sự thất bại như là sự thất bại, nghĩa là thất bại trước «như là» như là «như là». «Như là như là như là», tư tưởng ý niệm của triết học công chức trong mấy trường đại học văn khoa nhà nước ở Việt Nam sẽ lắc đầu phản đối một cách thông minh: «Triết học không phải là văn nghệ vờ vĩnh, không phải là chơi chữ, một mớ chữ vô nghĩa, giả vờ như sâu xa bí hiểm, nhưng thực ra chỉ là một thứ tinh thần ngu dân, một thứ đầu độc phá hoại, phản động, có hại cho đầu óc non nớt của thanh niên. Chỉ có một thắng diện gần mới lên giọng triết lý với một mớ chữ loạn óc lập dị, kỳ quái như: như là như là như là.» Lời phản đối trên thực là xác đáng, nhưng có một sự nghiêm khắc nào đó nghiêm mật hơn tinh cách xác đáng của «những nhận định», dù những «nhận định» ấy đầy lòng thiện chí xây dựng. Người ta có thè bỏ ra hai chục năm để học triết Tây phương, để học và gọi là «hiểu» Sartre, Hegel



và Marx; người ta có thể bỏ ra mười năm, mươi lăm năm để làm những phát ngôn viên nhà nước của chủ nghĩa hiện sinh, của chủ thuyết: cơ cấu luận, của tinh thần ái quốc, dân tộc và đối thoại, nhưng có thể đổi khi người ta vẫn bối rối bực bội không hiểu «như là» có nghĩa là gì; điều ấy không có gì là lạ cả, vì ngay đến Kant, Hegel, Marx, Mounier, Gilson, Lévi-Strauss, Sartre vẫn dùng rất nhiều chữ «như là», «en tant que» «als», mà vẫn không hề bàn tám đến «như là» có nghĩa là gì, vẫn không hề bàn tám: tại sao «như là» mà không là «là»? Và ngay cả Heidegger cũng thất bại, dù Heidegger là kẻ có ý thức triệt để nhất về «như là» mà vẫn không thè hỏi hược một câu hỏi khốc liệt hơn: tại sao «ia» phải chịu giữ lại trong «như là»? Ở trong một đất nước mà người ta thường bàn tám đến «tinh thần khôn khéo của dân tộc nhưyc tiêu», «tinh thần dân tộc», «trách nhiệm đối với lịch sử», «chủ nghĩa thực dân moi», «tha nhân và trinh bầy» mà lại còn có người venh vao đặt những câu hỏi ngờ ngần như là: «tại sao «ia» phải chịu giữ lại trong «như là»?, hoặc «hổ thầm là gì?» hoặc «Tinh thê là gì?», hoặc «Heidegger và Henry Müller», vân vân, thi tất nhiên kẻ ấy sẽ bị kết án là «diễn chử», «truy lạc tinh thần», «vô trách nhiệm», «ca tụng Heidegger mà không biết Heidegger di theo Đức quốc xã» «vẫn nghệ du côn dang diếm», hay khi có tinh thần trách nhiệm về dân tộc học như giáo sư Lê Văn Hảo thì trong tạp chí *Vietnam Courier*, số tháng năm 1969, xuất bản tại Hà nội, giáo sư Lê Văn Hảo đã tố cáo trước dư luận quốc tế rằng «Phạm Công Thiện là tên phản động»; một giáo sư đại học tự nhận là «theo Cộng sản», hiện nay ở bên kia, và một giáo sư đại học khác tự nhận là «chống Cộng sản», hiện nay ở đây, cả hai đều tố cáo rằng «Phạm Công Thiện là tên phản động».

Ở đâu cũng mang danh là « phản động » thì phải sống ở đâu bây giờ? Tất nhiên phải sống ở nơi nào mà còn có người đặt lên những câu hỏi ngớ ngẩn: « Phản động là gì? », « Phản thề là gì? », « Động thề là gì? », « Hành động là gì? », « Thế nào là phản động như là phản động? », « Thế nào là như là được là như là? », « Như là như là như là có nghĩa là gì? ». Tất nhiên trong một lạp chí dừng dẫu mang tên là « Tư Tưởng » của một Đại học đứng đầu có tên là « Vạn Hạnh » thì người ta sẽ phạm lỗi « không đứng đầu » khi người ta chỉ viết một bài đề « tự biện minh » về cá nhân mình hoặc đề « mỉa mai » ám chỉ kẻ « đồng nghiệp » với mình bằng những giọng điệu giàn tiếc với những dấu ngoặc ghép đôi mở đóng như là « ... ». Hơn nữa, người ta sẽ « kém trình độ văn hóa » hoặc « thiếu giáo dục » khi người ta viết một bài khảo luận mang nhan đề « sự thất bại toàn diện của Heidegger và con đường tư tưởng Việt nam » mà người ta không bắn thẳng vào vấn đề và chỉ nói loanh quanh ngõ ngách những chuyện lờ nhờ không相干 hệ gì với vấn đề được ghi thành nhan đề. Nhưng thế nào là vấn đề *như là* vấn đề? Thế nào là *đi thẳng* vào vấn đề *như là* *đi thẳng* vào vấn đề? Tuy nhiên viết về triết học thi phải viết với giọng điệu nghiêm chỉnh đứng đầu, chứ không thể đặt hoài những câu hỏi lý sự da ngôn, thiếu đứng đầu, nghĩa là chỉ hỏi vặn lại liên miên mà không bao giờ đưa ra một thái độ thích nghi. Nhưng người viết vẫn có thể có được thái độ thích nghi chừng chực, chẳng hạn như người viết đã mở đầu bài này bằng giọng điệu văn chương trứu tượng của một « giáo sư đại học »: có một sự nghiêm khắc nào đó, một sự nghiêm mật nào đó *vì* ráo riết, *vì* hả khắc đi ra ngoài sự xác đáng của triết học nhà trường, khiến cho tư tưởng ý niệm phải co rúm lại như một nỗi sợ hãi nào đó trước hổ thám



của thế mệnh và trước sự bao động của ngôn ngữ thu phổi, ván ván va ván ván (*ad nauseam*). Viết triết học theo diệu trên thi là «lâm dâng tri thức» lên «giọng diệu khó hiểu, rắc rối» theo diệu «*obscurum per obscurius*», nghĩa là giải thích theo diệu tuẫn hoàn, giải thích sự khó hiểu bằng một sự khó hiểu hơn. Nghĩa là đặt một sự thất bại trên một sự thất bại, hay nói theo ngôn ngữ của người viết, «đặt một hổ thám trên một hổ thám» hay nói theo ngôn ngữ của Nietzsche, «đặt một định mệnh trên một định mệnh». Vậy thi phải viết triết học theo diệu nào? Phái trình bày triết học như thế nào? Cách hỏi «như thế nào» nói lên một thể cách, thể thái ma danh từ triết học nhà trường gọi là «cách thể» chẳng hạn như người ta thường viết một cách sung sướng «cách thể của đời người là sống với người đời», ván ván «*ad nauseam*». Thể cách của ngôn ngữ triết học là tương ứng với ngôn ngữ, hay nói rõ ràng hơn mà khó hiểu hơn: thể cách căn bản của ngôn ngữ tượng trưng ý niệm là tương ứng với bản tính của ngôn ngữ chính yếu. Nhưng người ta có thể phản đối: triết học không phải là ngôn ngữ học; và người ta cũng có thể trả lời rõ ràng hơn và lại khó hiểu hơn: thể cách của ngôn ngữ học chỉ là một trong những thể cách nữa hương về ngôn ngữ, mà vẫn không tương ứng với ngôn ngữ hơn là thơ của thi sĩ, vì thi ca vẫn là một thể cách chính yếu của tư tưởng. Nhưng có người vẫn có thể phản đối một cách mau lẹ: viết triết học không phải là lâm văn nghệ và nói về triết học thì không thể ăn nói thơ thần như thi sĩ được, và người ta có thể đặt lên nghi vấn ngược lại lời phản đối vừa nêu: «ngày hôm nay, ai còn muốn tự hào rằng mình có thể lưu trú một cách quen thuộc trong bản chất thực thụ của thi ca cũng như trong bản chất thực thụ của triết học?» (Heidegger tự hỏi như vậy khi viết về

Rilke, cf. *Chemins*, trang 226). Ai là kẻ dám tự hào rằng minh hiều triết học là gì, dù người ấy là Socrate, Platon hay Heidegger? Ai là kẻ dám tự hào rằng minh hiều thi ca là gì, dù người ấy là Goethe, Hölderlin hay René Char? Phải hiều triết học như thế nào? Phải viết triết học như thế nào? Phải trình bày tư tưởng Heidegger như thế nào? Phải nói về sự thất bại toàn diện của Heidegger như thế nào? muốn trả lời được những câu hỏi trên thì phải hiểu như là như, nghĩa là như là là như là, nghĩa là như là như là như là. Muốn hiểu sự thất bại toàn diện của Heidegger thì phải hiểu sự thất bại như là sự thất bại, nghĩa là phải hiểu sự thất bại của như là như là sự thất bại của như là, nói gọn lại cho dễ hiểu: thất bại trước như là như là như là. Đó cũng là sự thất bại của ngôn ngữ thông dụng khi ngôn ngữ thông dụng của người đời không chịu nói: «như là như là» vì nói như thế thì người sử dụng ngôn ngữ thông dụng sẽ phản đối là «choi chuu» «lập dị» «ăn nói giọng giàn dở, khùng điên». Nhưng, tuy thế cách đây mấy ngàn năm, một kinh nghiệm thuần túy về ngôn ngữ đã bùng nổ trong ngôn ngữ Phạn qua một ngữ *tathatā-tathatā* mà ngôn ngữ tàu dịch là «như như» và cách nói nôm na «như là như là như là» có nghĩa là «như là» được hiểu như là «như là» nói gọn lại thì đó là cách dịch dài giòng của chữ «như như» giòng như cách nói khác mà tôi bày đặt ra «không là không là không» và đó chỉ là cách dịch dài giòng của chữ Tàu «không không», tức là cách dịch Tàu của ý nghĩa chữ Phạn «Sūnyatā-Sūnyatā». Cái gì lên tiếng nói từ buỗi ban đầu của cẩn nguyên thi vẫn tiếp tục lên tiếng hôm nay và quyết định uyên nguyên của tương lai. «Như là như là như là» có nghĩa là «như như» mà đồng thời cũng có nghĩa là «không không», vì «như là» không phải là «như là» mới gọi là

«như là» (tức phi... thi danh) cũng như «không là không là không» có nghĩa là «không» không phải là «không» mới gọi là «không», nơi đây không phải là sự chuyen vận của biện chứng pháp, vì biện chứng pháp chỉ là biện chứng pháp là chính «không» làm căn tính. «Như là như là như là» không phải chỉ là sự lặp suông nhũng chữ nghĩa, cũng phải nói lên nguyên lý đồng nhút theo điệu luận lý học tây phương: «A = A». Sự đảo ngược của ngôn ngữ về tinh thè của Heidegger rao riết cho lắm thì chỉ là đảo ngược nguyên lý đồng nhút mà vẫn giữ lại tinh cách đồng nhút của nguyên lý của tất cả nguyên lý: đó là tinh cách nói «như là» của Heidegger mà chữ Đức là «Als». Phân biệt Heidegger I và Heidegger II (như là việc làm hời hợt của W. Richardson trong quyển *Heidegger. through phenomenology to thought*) là phân biệt những trường sở của hiện thè và của tinh thè, chứ không phải phân biệt sự phân biệt *như là* trường sở, *như là* thời gian nguyên thủy làm trường sở cho sự đột phát của «hiện tại thè» (Anwesende) trong «hiện bản thè» (Anwesen) sự đột phát này tự lùi ăn di vì không phải là một biến cố có tinh cách thời gian. Sự Phân Biệt (viết hoa) chính là tinh thè, sự phân biệt chính là bản lai tinh (Ereignis) «làm thè nào sự phân biệt có thè tự hiên hiện được khi mà hiện thè không tự dẫn bước vào sự quên cùng cực về tinh thè» (*Heidegger, essais et conférences*, trang 89) chỉ có sự quên cùng cực là khi nào quên *như là* quên, cũng như chỉ có sự điêu linh khốn khổ là khi nào điêu linh khốn khổ *như là* điêu linh khốn khổ, «sự điêu linh khốn khổ *như là* điêu linh khốn khổ chỉ tố chúng ta dấu vết của sự giải thoát» (*Heidegger* viết về Rilke trong *Chemins*, trang 260). Thực ra giai đoạn đầu của Heidegger và giai đoạn cuối của Heidegger chỉ là một giai đoạn thủy chung duy nhất được qui định bởi tinh cách đồng

nhứt của nguyên lý uyên nguyên hơn tất cả mọi nguyên lý: đó là cấu thế của cách nói «như là» của Heidegger. Một câu quan trọng nhứt, nằmkin nơi trang 223 trong quyển *Sein und zeit*, là một chìa khóa dùng để mở tất cả những cánh cửa đóng kín từ tác phẩm 1927 của Heidegger cho đến bài diễn giảng *Zeit und Sein* năm 1962 và cho đến tác phẩm truyền tập mới xuất bản gần đây của Heidegger, quyển *Wegmarken* (Frankfurt, Klostermann, 1967). Câu quan trọng nhứt ấy là câu nói về «như là» (Als) và sẽ được ban tơi trong phần chủ thích của bài này. Bây giờ, tôi xin bao qua về bài diễn giảng «*Zeit und Sein*» vào năm 1962. Tất cả chủ trọng căn bản của Heidegger trong *Zeit und sein* là: tư tưởng về Tinh thè mà không có hiện thè, nguyên vân: *Sein ohne das Sciende denken*. Nghĩa là tư tưởng tinh thè mà không hiện thè, không dính líu gì với hiện thè. Nghĩa là làm sao? nghĩa là đã dính líu với hiện thè trong *Sein und Zeit* (1927) và bây giờ không dính líu với hiện thè nữa trong *Zeit und Sein* (1962)? Heidegger giải thích tiếp: «tư tưởng về tinh thè mà không hiện thè gọi là: tư tưởng về tinh thè mà không lưu tâm dè mắt tới siêu hình học (siêu mê học); nguyên vân: *Sein ohne Rücksicht auf die Metaphysik denken*. Nur thè siêu thè học (Metaphysik) có nghĩa là hiện thè, học về hiện thè (das Sciende)? Đúng, vậy thi tư tưởng về tinh thè mà không hiện thè có nghĩa là vượt qua, chinh phục siêu thè học? Đúng, vì Heidegger đã cố gắng vượt qua và chinh phục siêu thè học từ quyển *Sein und Zeit* (1927) và những quyển kế tiếp như KM, Whd, EM, VA, SG, vân vân. Nhưng vượt qua, chinh phục siêu thè học có nghĩa là vẫn còn dè ý, dè mắt tới siêu thè học: trong *Zeit und Sein* (1962); Heidegger đã đòi ý định: «tư tưởng về thè tinh mà không hiện thè, nghĩa là: tư tưởng về thè tinh mà không dè mắt



nhìn lại siêu thề học. Một sự dè mắt nhìn lại siêu thề học vẫn còn ngự trị trong chủ định vượt qua, chinh phục siêu thề học», nguyên văn: «Sein ohne das Seiende denken, heißt: Sein ohne Rücksicht auf die Metaphysik denken: Eine solche Rücksicht herrscht nun aber auch noch in der Absicht, die Metaphysik zu überwinden». Như thế phải chăng Heidegger đã phủ nhận con đường đi trước của mình? Vì chính Heidegger đã nhiều lần lưu ý đến việc chinh phục vượt qua siêu thề học. Nhưng bây giờ Heidegger lại nói: «tư tưởng về tính thề mà không dè mắt tới siêu thề học», mà vượt qua siêu thề học vẫn là dè mắt tới siêu thề học. Bởi thế cho nên Heidegger lại nói trong phần cuối bài diễn giảng «Zeit und Sein» (1962): «đó là lý do tại sao tốt hơn cần bỏ sự vượt qua, sự chinh phục và dè cho siêu thề học được tự là thề», nguyên văn: Darum gilt es, vom Ueberwindung abzulassen und die Metaphysik sich selbst zu überlassen». Heidegger chơi chữ: «ab» và «über», cả hai chữ «ab» và «über» đều là thề cách của chinh siêu thề học (sich selbst): từ bỏ việc vượt qua siêu thề học và dè cho siêu thề học được tự là chính nó, thực ra cũng vẫn là dè mắt tới siêu thề học. Heidegger vẫn tư tưởng trong vòng tròn: vượt qua siêu thề học, rồi bỏ cả sự vượt qua siêu thề học. Nhưng chính sự bỏ việc vượt này cũng vẫn là dè mắt tới siêu thề học, dù ý định (Absicht) của Heidegger vẫn không có ý định ngo lại (Rücksicht) không ngo ngược tới siêu thề học (ohne Rücksicht auf die Metaphysik). Heidegger muốn tư tưởng về tính thề mà không ngo ngược tới siêu thề học (Sein ohne Rücksicht auf die Metaphysik denken). Nhưng rồi sau cùng dè tránh tư tưởng vòng tròn, Heidegger lại nói: «khi một sự vượt qua là điều cần thiết» (Wenn eine Ueberwindung nötig bleibt..) thi tư tưởng chính mình

tự đưa mình vào trong Bản lai tinh (in das Ereignis) để từ nó (Es) và hướng về nó mà nói nó (zu sagen). Nói nó là nói cái gì? không phải nói cái gì cả, vì nó (Es) không phải là một hiện thè mà lại chính là «Bản lai tinh», nghĩa là «Ereignis». Nói nó có nghĩa là nói về Bản lai tinh (das Sagen von Ereignis) «Ereignis» là gì, mà Heidegger nói đến từ đầu bài diễn giảng *Zeit und Sein* cho đến cuối bài? Trước vài đoạn cuối bài giảng, Heidegger nói: «Es galt, Sein im Durchblick durch die eigentliche Zeit in sein eigenes zu denken — aus dem Ereignis — ohne Rücksicht auf die Beziehung des Seins zum Seienden» (trong sự thấu quan lướt qua thời gian trung tính, thực là đáng tư tưởng về Tinh Thè cho đến chỗ trung tính, nguyên tính, của nó — khởi từ Ereignis — mà không để mắt tới quan hệ giao tính của tinh thè với hiện thè) Đoạn này có những từ ngữ cần xác định: «...im Durchblick durch die eigentliche Zeit...» (trong sự thấu thị xuyên qua thời gian nguyên tính), từ ngữ này có chữ «eigentliche» (nguyên tính, trung tính) di tiếp theo chữ «eigenes» trong từ ngữ «in sein eigenes» (trong điều nguyên bản, bản lai, nguyên tính của nó) và sau đó là chữ «Ereignis» trong từ ngữ «aus dem Ereignis» (khởi từ Bản lai tinh). Nếu dịch nôm na đoạn văn chữ Đức trên thì có thể dịch như vậy: «Đáng cẩn suy nghĩ về cái là trong cái là đúng nghĩa của nó khởi từ cái vốn là trong cái nhìn vào trong thời gian đúng là thời gian» (Es galt, Sein im Durchblick durch die eigentliche Zeit in sein eigenes zu denken — aus dem Ereignis-) từ ngữ tiếp theo: «mà không để mắt tới sự định liu của cái là với cái đang là» (ohne Rücksicht auf die Beziehung des Seins zum Seienden), từ ngữ này giải nghĩa từ ngữ khác đã dẫn ở trên: «Tư tưởng về Tinh Thè mà không hiện thè» (Sein ohne das Seiende denken) «Tư tưởng về tinh thè» là gì? Phải tư tưởng

về tinh thè như thế nào? phải tư tưởng về Tinh Thè trong cái gì tinh thè nhất của tinh thè. Cái gì là Tinh Thè nhất của Tinh Thè? Hỏi một cách nôm na thì: cái gì là cái là nhất của cái là? Tất nhiên, cái là nhất của cái là là cái vốn là. Phật giáo Thiền Tông thường nói đến: «bản lai diện mục» nói đến «mặt mày vốn là» của mình trước khi cha mẹ sinh mình ra đời. Chữ «Ereignis» được dịch là «Bản Isi tinh» cách dịch này là một cách song thoại với Heidegger; tư tưởng Việt Nam, trong chân trời của Phật giáo và Đông phương, đang song thoại với tư tưởng Heidegger trong chân trời của Tây phương và sự vượt qua Siêu thè học Tây phương. Tư tưởng của người dân quê Việt Nam có chữ «cái vốn là»: «Ereigniss» là «cái vốn là», trong ngôn ngữ Việt Nam, nhất là ngôn ngữ bình dân, thì «cái vốn là» thường được gọi là «cái», vì «cái» vốn là «cái của con», và «con» vốn là «con của cái», và «con cái» vốn là «con cái của cái», vì «cái» vốn là «em» và mẹ là «cái vốn là» của cái là, cũng như «con» vốn là «cái» («cái» là chữ Việt Nam nhất trong các chữ Việt nam, ngày xưa «cái» dùng để gọi tất cả mọi sự, sự phân biệt giữa «cái» và «con» chỉ đến sau cái vốn là của «cái»). Con đường tư tưởng Việt Nam phải bắt đầu từ chữ «cái» cho đến con sông Cái và đến sự rõ đỗi giữa «cái» và «con» trong tất cả ý nghĩa của khái tinh trâm lặng chưa dụng trong tư tưởng Việt nam qua sự hình thành của ngôn ngữ chính yếu là tiếng nói của người Việt Nam trong việc gọi tên sự vật. Trái lại, gọi là «Tư tưởng Việt Nam» mà chỉ bận tâm đến «dân tộc tính», «tâm lý dân tộc», «truyền thống», «quốc hồn», «phóng túc tập quán», «chình thái sinh hoạt», «cơ cấu ngôn ngữ», «văn hóa dân tộc», «văn chương binh dân», «ca dao tục ngữ», vân vân, thì đó chỉ là nhìn thấy hậu quả mà bỏ quên cái gì làm những thứ đó được là thè (chẳng hạn: cái gì làm dân tộc tính là tinh thè của dân

tộc?), hơn thế nữa, khi nói đến «dân tộc tinh», «văn hóa dân tộc», «tâm lý dân tộc» thì người ta lại bị kẹt vào những ý niệm của Tâm lý Học, Luận lý học, Siêu hình học Tây phương. Ngược lại, ngay đến câu hỏi căn bản hơn: cái gì làm dân tộc tinh là dân tộc tinh?, chính câu hỏi này cũng hỏi theo thê diệu của Siêu thê học Tây phương, nhưng trong cách hỏi ấy vẫn còn lại một chữ «cái» (trong «cái gì...?») và chính chữ «cái» này là một «cái» gì mà không có dân tộc nào trên thế giới có được một chữ chưa đựng đầy đủ ý nghĩa phong phú tương đương như vậy (chẳng hạn chữ Việt «cái nhà» có «cái» và «nhà», dân tộc nào cũng có chữ tương đương với chữ «nhà» như House, Maison, Haus, v.v... nhưng không có dân tộc nào có chữ «cái» và «cái» ở đây không phải là mạo tự hay loại tự, không phải giống như ngôn ngữ Tây phương: le, la, the, das, der, die v.v...). Tư tưởng Việt Nam phải tư tưởng về «cái»; muốn tư tưởng về «cái» thì điều kiện tiên khởi là phải vượt qua tư tưởng ý niệm của Tây phương, chỉ vượt qua tư tưởng ý niệm của Tây phương là khi nào vượt qua được Siêu thê học Tây phương. Muốn vượt qua Siêu thê học Tây phương thì phải tư tưởng về «sự muôn» này như là «sự muôn», nghĩa là như là «bản thể của hiện thê Tây phương»; hiểu được «bản thể của hiện thê Tây phương» thì phải hiểu Tây phương như là Tây phương, nghĩa là bản thể của Tây Phương là ở nơi hiện thê của Hy lạp và ở sự phát huy hưng thịnh của cơ khí kỹ thuật ở thời hiện đại; chỉ có thê đạt tới ngang tầm mức của bản thể của kỹ thuật và Khoa học là khi nào đạt tới ngang tầm mức với kinh nghiệm của Heidegger về Tinh Thê (Sein), vì Heidegger là người suy tư ráo riết nhất về hiện tinh của Tây Phương cho nên kinh nghiệm căn bản của Heidegger rất cần thiết cho bất cứ người nào lao thân vào câu hỏi triết lý và tư



tưởng; kinh nghiệm của Heidegger là kinh nghiệm của sự thất bại trong sự thất bại lớn rộng của Tây phương đối với việc vong bần của thế mệnh ở thời hiện đại. Heidegger cho rằng sự vượt qua Siêu thế học Tây phương là điều cần thiết; do đó, đối với Heidegger, tư tưởng phải lao mình vào trong *Ereignis* để nói về *Ereignis*. Vậy *Ereignis* là gì? Có thể dịch *Ereignis* ra chữ Việt là «biến cố», «sự biến» «sự tinh» nhưng chữ *Ereignis* của Heidegger hoàn toàn không có nghĩa như vậy, vì tất cả «biến cố», «sự biến», «sự tinh», «việc xảy ra» điều xuất hiện được là nhờ *Ereignis*, chính *Ereignis* làm tất cả biến cố được là thế, như là thế. Theo nghĩa của Heidegger thì *Ereignis* có thể được dịch ra Việt ngữ là «bản lai tinh» hay cũng có thể dịch trại ra một cách nôm na là «cái vốn là» hay cũng có thể dịch lại là «cái» trong tinh thần song thoại giữa tư tưởng Việt nam và Tư tưởng Tây phương. «Cái» là gì? «Cái» là cái làm cho mọi sự vật được là thế, như là thế. «Ereignis» là gì? «Ereignis» là cái làm cho tư tưởng về Tinh thế mà không hiện thế, nghĩa là không dễ mắt tới Siêu thế học. Sau khi cố gắng tư tưởng về Tinh thế (*Sein*) khởi từ Bản lai tinh (*Ereignis*) trong bài giảng *Zeit und Sein*, Heidegger lại nói: «Còn gì để nói nữa?» (was bleibt zu sagen?) rồi Heidegger trả lời: «Chỉ còn điều này: Bản lai tinh bản lai hóa» hay dịch lại nôm na thi «Chỉ còn có một cái: cái vốn là» hay «chỉ còn một cái: cái cái». Heidegger nói tiếng Đức: «das Ereignis ereignet», câu này có nghĩa là «bản lai tinh bản lai động», hay «cái vốn là vẫn vốn là» nhưng thể cách nói của nguyên văn là trùng nghĩa, không khác gì thể cách nói trong tiếng Việt: «cái này là cái chỉ chỉ» hay «cái chỉ đó là chỉ chỉ», *Ereignis* còn là cái chỉ chỉ nữa? (Was

bleibt zu sagen?). Trả lời: Ereignis vẫn là Ereignis (das Ereignis ereignet). Heidegger lại nói tiếp: « Như thế, từ cái Như vậy và hướng về cái Như vậy mà chúng ta nói cái Như Vậy» (Damit sagen wir vom Selben her auf das Selbe zu das Selbe). Như Vậy là Như Nhau, như nhau là không khác nhau, nghĩa là vẫn đồng nhất trong sự giữ lại « Như », « Như là », « Như là thế »: tiếng Đức gọi « Nur là thế » là « das Selbe », gọi « như là » là « als » và gọi « như » là « so — wie ». Từ « so — wie » đến « als » (với hai nghĩa khác nhau theo Heidegger trong *Sein und Zeit*, 1927), cho đến « das Selbe » thì sự mở rộng của chân trời càng lúc càng lớn rộng với sự lớn rộng vừa mở hiện vừa đóng khép lại của « das Selbe ». Mệnh đề hoặc phán từ không còn là trường sở nguyên thủy của sự mở rộng, của chân lý (*Vom Wesen der Wahrheit*, trang 12). Thế tính của chân lý là cái làm nền tảng căn柢 cho khả tính của sự cẩn thè tương ứng: hiểu được hiện thế *nur là* hiện thế là nhờ tính thế *nur là* tính thế được tiền lập trong việc tri nhận. Tính thế *nur là* tính thế của hiện thế, và chính tri nhận tính thế *nur là* tính thế của hiện thế là cái làm sự phán từ khả hiện và thế hiện được *nur là* tương ứng căn thè hoặc là bắt tương ứng bắt căn thè. Thế tính của chân lý là tự do, vì sự cẩn thè, sự nhu thuận với « hiện thực », « thực tại », « thực thế » chỉ khả hiện như vậy là vì tự do, vì chỉ có khai thế mới được tự do và khai tính chính là tự do, tự do là được ở trong Khai tính, lấy được khoảng cách dè tri nhận hiện thế *nur là* hiện thế. Nhưng chân lý của hiện thế chính là Tinh thế. Tinh thế là gì? Tinh thế không hiện thế, tư tưởng về Tinh thế mà không có hiện thế, đó là việc làm chính đáng nhất của *Zeit und Sein* vượt qua việc tri nhận Tinh thế *nur là* Tinh thế của hiện thế trong việc chuẩn bị cho

câu hỏi về ý nghĩa của Tinh thè trong *Sein und Zeit* vào năm 1927; tập *Vom Wesen der Wahrheit* đánh dấu sự đảo ngược (Kehre) từ *Sein und Zeit* đến *Zeit und Sein*: Sự đảo ngược này chính là tìm hiểu chân lý như là chân lý, (*Vom Wesen der Wahrheit*, trang 5), nghĩa là Tinh thè (*Sein*) như là Tinh thè; thực ra ngay việc tri nhận hiện thè như là hiện thè cũng là hoàn toàn dính líu với việc tri nhận Tinh thè, nhưng có một điều đáng suy nghĩ: càng tri nhận Tinh thè thì thè tượng của hiện thè càng trở nên mờ ám đi, trái lại càng tri nhận thè tượng của hiện thè thì Tinh thè lại càng bị bỏ quên. Đó là lý do tại sao *Zeit und Sein* (1962) được xoáy vào việc tư tưởng về Tinh thè mà không hiện thè (*Sein ohne das Seiende denken*), nhưng có hiện thè hay không có hiện thè thì điều nói «như là» (als) vẫn hiện diện với tất cả sức nặng của Siêu thè học. Trong *Vom Wesen der Wahrheit* (về thè tinh của chân lý), chúng ta thấy Heidegger viết: «Ngôn thè tượng thè diễn đạt về sự thè sở tượng diễn tả sự thè ấy là *như nó đang là*. Điều nói *như* (so-wie) áp dụng cho sự tượng thè và những gì nó tượng thè. *Tượng thè ở đây có nghĩa là để cho một sự thè nào đó giữa lối hiện vị đối nghịch lại chúng ta như là một đối thè* (*Entgegenstehenlassen des Dinges als Gegenstand*). Trong *Zeit und Sein* (1962), Heidegger nói: «Tinh thè *như là* bẩm lai tinh», nguyên văn: *Sein als das Ereignis*. Tất nhiên chữ *Als* (như là) trong «*Entgegenstehenlassen des Dinges als Gegenstand*» không thè nào khác nghĩa với chữ «*als*» trong «*Sein als das Ereigniss*»; «không thè nào khác» có nghĩa Khả tinh («có thè») của nó giống nhau, nhưng «giống» ở đây phải hiểu là «giống như»: «giống như» không được hiểu là «giống như» (nhấn mạnh ở chữ «giống») mà phải được hiểu là «giống như»

(nhấn mạnh ở chữ «như»). Như thế, chữ «als» (như là) trong câu «Entgegenstehenlassen des Dinges als Gegenstand» thi «giống như» (nhấn mạnh ở chữ «như») ý nghĩa của chữ «als» trong câu «Sein als das Ereignis», nhưng đồng thời chữ «als» trong «Entgegenstehenlassen des Dinges als Gegenstand» lại không thể «giống như» (nhấn mạnh ở chữ «giống») ý nghĩa của chữ «als» trong «Sein als das Ereignis». Thế thi ý nghĩa của «als» nằm trong chân trời của sự giống như mà không thể giống như: giống trong như mà khác nhau trong sự giống: Sự khác nhau trong sự giống có nghĩa là sự khác bị lệ thuộc vào chính sự giống (das Gleiche); như thế «sự giống như» phủ nhận sự khác của nó bằng cách vượt qua sự khác mà giữ lại sự giống, như là «giống như». Cách lý luận nơi đây giống như sự vận hành của biện chứng pháp và chính là biện chứng pháp, vì biện chứng pháp tri nhận là như là «giống như». Đây chính là sự thất bại của biện chứng pháp, sự thất bại của biện chứng pháp chính là sự thất bại trước cái «chính là»: «cái chính là» chính là «cái chính là», tức là «Ereignis» (bản lai tính). Ngay đến Heidegger, dù Heidegger thấy được sự thất bại của biện chứng pháp trong sự việc chính yếu của tư tưởng trung tính, nhưng Heidegger lại chịu rơi vào một sự thất bại toàn diện hơn, «triệt để» hơn, do đó, vĩ đại hơn tất cả mọi sự thất bại thông thường: Heidegger vượt qua sự giống, như là «giống như» bằng cách phân biệt sự khác giữa «giống như» và «giống như», nghĩa là giữa «biện thể» và «Tinh thể», giữa «das Gleiche» và «das Selbe», nhưng Heidegger vẫn thất bại trước sự «giống như» được hiểu như là «như là», nghĩa là hiểu «das Selbe» như là «das Selbe»: «hiểu das Selbe như là das Selbe» có nghĩa là hiểu «như là như

là như là». Hiểu «như là như là như là» không phải hiểu «như là» chính là như là, mà là hiểu «như là» chính là Như là (nhấn mạnh ở «chính là»). Dù Heidegger đã hiểu «Sein als das Ereignis» (tình thế như là bản lai tình) nhưng Heidegger không thể hiểu «Sein als das Ereignis» (Tình thế như là Bản lai tình) nghĩa là Heidegger đã thất bại toàn diện trước cái làm cho Sein là Sein và làm cho Ereignis là Ereignis, nghĩa là Heidegger đã thất bại trong việc truy nhận «như là như là như là» mà tôi xin dịch lại chữ Đức là: «als» als «als» Sự thất bại của Heidegger đã hiện lên rõ rệt trong sự giống nhau (nghĩa là giữ lại) cùng một chữ «als» trong hai từ ngữ đối nghịch: «Entgegen-s'ehenlassen des Dinges als Gegenstand» và «Sein als das Ereignis», dù đối với Heidegger tất nhiên «Sein» không bao giờ là «Gegenstand» (đối tượng) và «Sein» thực đúng là «Sein» thì chính là «das Ereignis» (bản lai tình), nhưng chân trời truy nhận của Heidegger vẫn nằm trong chân trời biều tượng của «als», dù Heidegger muốn đưa tư tưởng của mình thoát ra ngoài tư tưởng biều tượng, tiền tượng (vorstellender Denken) nhưng vượt ra ngoài tiền tượng (Vorstellung), vượt ra ngoài biều tượng (Sinnbild) thì ý định (Absicht) vượt ra ấy cũng là sự ghé mặt quay nhìn lại (Rucksicht) dè ý töi siêu thế học (auf die Metaphysik), nhìn lại siêu thế học hay không nhìn lại siêu thế học, thực ra vẫn đề quan trọng không phải chỉ ở đó vì «als» vẫn là chân trời đóng lại (dù bản tình của nó là mở ra): als đóng lại mọi lối thoát ra ngoài biều tượng, vì «als» là căn bản của mọi sự thành hình của biều tượng. Vượt ra ngoài «als» thì chỉ có nghĩa là sự thất bại toàn diện của mọi tư tưởng, dù là tư tưởng của chính sự thất bại (... einem scheiternden Denken) (cf. Brief ueber

den Humanismus) thế thi vẫn đè không phải là vượt ra ngoài «als» mà hiểu «als» như là «als» : «như là như là như là». Hiều «như là như là như là» là không hiểu được cái gì cả : không hiểu cái «như là như là như là» là cái gì : không hiểu cái là gì : trong tiếng nói bình dân của người dân quê Việt nam : «cái ấy là cái chi chi» trong lời nói «dốt nát» của dân quê Việt nam chưa đựng khả tinh vô hạn của tất cả tư tưởng Việt Nam mà không có triết gia bác học nào hay tư tưởng gia sâu sắc nào ở Việt Nam khả dĩ dón nhận được tất cả ý nghĩa phong phú chưa đựng trong lời nói đơn sơ mộc mạc ấy : «cái đó là cái chi chi» tiếng quan trọng trong lời nói này là tiếng «cái». Không có chữ «cái» này thi lịch sử Việt nam không còn cái gì cả, ngay trong cách nói «không còn cái gì cả» vẫn còn lại tiếng «cái». Hiều «cái như là cái» là hổ thám của tư tưởng Việt nam: sự khác nhau giữa «vực thám» và «hổ thám» là sự khác nhau giữa «con» và «cái»: tại sao chúng ta, người Việt nam, gọi là «cái hổ» và «cái vực» mà không gọi là «con hổ» và «con vực»? khi gọi là «cái» cho «hổ» và «vực» thi tại sao nói rằng «hổ thám» và «vực thám» nằm trong sự khác nhau giữa «cái» và «con»? hổ thám là cái, vực thám là con, nhưng gọi hổ là «cái hổ» mà vực cũng gọi là «cái vực» là vì con là con của cái, gọi tắt là «con cái»; cái hổ là «cái cái», còn cái vực là «cái con»: «cái con là con của cái»: vực thám là con của hổ thám: hổ thám là con của vực thám. Đất nước Việt nam đang rơi vào vực thám mà chưa với tới được hổ thám. Hổ thám càng lúc càng mất trong tư tưởng Việt nam và vực thám càng lúc càng ngự trị hiền hiện khi hổ thám thụt lùi thi vực thám tiến tới: vực thám càng tiến tới ngự trị trong tinh thần người Việt thi hư vô càng lúc càng đè nặng trong tâm thức Việt nam, đè nặng với sức nặng nghẹt



thở đến nỗi bất cứ người Việt nào cũng có thể nói đến mấy chữ «hư vô» mà không hề cảm thấy nặng nề chút nào: đến nỗi «hư vô» biến thành một chữ sáo mà không ai muốn dùng tới trong văn chương nữa, nhưng như thế không có nghĩa là hư vô không thống trị, mà chính là hư vô thống trị mãnh liệt hơn lúc nào cả, mỗi khi «hư vô» biến thành tiếng sáo thì ai cũng tưởng mình hiểu hư vô rồi, nghĩa là «hư vô» trở thành quâ quen thuộc, «ai cũng biết» nhưng thực sự không ai biết rõ ràng «hư vô» là «cái gì» vì «hư vô» có nghĩa là «không có cái gì cả» nhưng «cái» là cái gì, phải hiểu «cái» là «cái gì» thì mới hiểu «không có cái gì» là «cái gì». Làm gì hiểu «cái» là «cái gì» khi chữ «cái» càng lúc càng ẩn nghĩa đi khi mà trong chữ viết của người Việt càng lúc càng bỏ mất chữ «cái»: Bây giờ người ta nói «học» chứ không ai nói «cái học» như ngày xưa, bây giờ nói «đạo» chứ không ai nói «cái đạo» như ngày xưa, bây giờ nói «chết» chứ không «cái chết», «sống» chứ không «cái sống», bây giờ người ta nói: «triết lý là gì?» chứ không «triết lý là cái gì», «cái đó là gì?» chứ không «cái đó là cái gì?», vân vân; trong văn chương mới ở Việt nam hiện giờ, thường có phong trào viết văn sử dụng chữ «một» trước những ý tưởng mang máng «một đau khổ, một tê tái, một rã rời...» vân vân. Sự việc này chỉ nói lên rằng số dêm đã thay thế cái đẽ ngự trị trong tinh thần người Việt, khi số dêm, sự tính toán ngự trị trong tư tưởng thì chủ nghĩa hư vô lại tràn ngập: chủ nghĩa hư vô được thể hiện một cách chói lòa trong những hình thức của «dân tộc tinh», «về nguồn», «niềm đau dân tộc nhược tiểu», «thân phận da vàng», «xây dựng quê hương», «nước mắt mẹ già», «cuộc chiến này». Không phải chỉ nói đến «chiến tranh và quê hương» là hiểu được

chiến tranh như là chiến tranh và quê hương như là quê hương. Thường khi chính những kẻ phản quốc nhứt lại nói đến ai quốc nhiều nhứt và thường khi người ta đồng lõa với những thế lực phá hoại r gay trong «hiện chí xây dựng». Vấn đề không phải dân tộc tinh, mà là tại sao người ta r öi đến dân tộc tinh nhiều nhứt, tri thức miền Nam và tri thức miền Bắc đều nói đến «dân tộc», nhưng người dân quê Việt nam thì không cần nói đến «dân tộc» mà chỉ nói : «cái» trong mỗi câu nói của họ : «cái ấy là cái chi?», «cái nhà», «cái công», «cái vườn», «cái ruộng», «cái bếp», «cái nồi», «cái đình», «cái làng». Có những giáo sư Đại học, những «tư tưởng gia nhà nước», tự nhận mình là những con người tiến bộ viết những bài báo và những quyển sách đề phân tích và «nhận định» về tinh cảnh «đất nước» và «dân tộc», v.v... mà lại sử dụng r ãt là những ý niệm siêu hình học tây phương và toàn là lý luận theo luận lý học nhà trường của Aristotle. thế thi : làm gì có thể nói về cái mà chính lời nói ấy đã ngược lại cái mà nó nói về? trong câu hỏi này có hai chữ «cái», vậy đó là cái gì? hay trung tinh hơn: cái là cái gì? ngay đến câu hỏi «là cái gì?» cũng cần đến chữ «cái», nghĩa là câu hỏi phải có chữ cái mới thành câu hỏi, vậy thi câu hỏi không thể hỏi về chính cái làm câu hỏi thành câu hỏi. Ở thời đại mà chủ nghĩa hư vô ngự trị thi người ta thường bay hỏi mà bỏ quên cái làm câu hỏi được thành ra câu hỏi. Không có cái thì chẳng có câu hỏi nào là câu hỏi nữa. Đứng trong sự vật, người Việt nam gọi sự vật là «cái», «cái» là tiếng gọi; nói theo giọng điệu siêu thi học tây phương thi gọi sự vật là «cái» có nghĩa là gọi «cái» như là sự vật. Chữ «như là» trong chữ Đức gọi «als», trong chữ Pháp gọi là «comme», «en tant que». Nhưng có một điều d ë ý: chữ «như» trong chữ Việt đã hiện diện trong ngôn ngữ Việt



trước khi siêu thề học tây phương xâm nhập Việt Nam. « Trước khi » ở đây chẳng những phải được hiểu theo nghĩa thời gian mà phải được hiểu cả trong ý nghĩa tinh luận của đông phương. Khi bỗn thảm thút lùi và vực thảm tiễn tới thống trị thì người Việt nam tự giết người Việt nam để tranh đấu cho « cái này » cho « cái kia » mà vẫn không cần hiểu « cái » là « cái gì »? và « cái » không phải là « cái này » hay « cái kia » mà là « cái » làm cho « cái này » là « cái này » và « cái kia » là « cái kia ». Không có « cái » thì không có « cái này » mà cũng không có « cái kia » trong tinh thần Việt Nam « cái » gọi tắt cả: vì « cái » có nghĩa là « mẹ »: mẹ là căn nguyên của tất cả. Người dân quên Việt nam thường nói: « con dại cái mang », câu này có nghĩa uyên nguyên là: mẹ cưu mang con thơ dại trong lòng, trong tử cung, nhưng sau này câu này lại còn có ý nghĩa thêm: con ngu dại thì mẹ phải chịu mang tai mang tiếng, chịu trách nhiệm: những đứa con Việt Nam ngu dại thì đất nước Việt Nam phải chịu tàn phá, chịu tan nát, nhưng dù con làm gì thì cái vẫn mang: « cái » mang sự chết trong lòng minh, nhưng « cái mang » sự chết mà cái vẫn nuôi dưỡng sự chết để cho sự chết được là sự chết, như là sự chết: con có dại thì cái mới mang, mà con có dại thi con mới đúng là con, như là con dê cho cái mang. Tư tưởng của vực thảm vẫn thất bại trong việc tìm hiểu căn nghĩa của từ ngữ « con dại cái mang », vì con không thể mang cái mà chính cái lại mang con, vực thảm là đứa con của hổ thảm: chủ nghĩa hư vô không thể hiểu được hư vô: vực thảm không thể hiểu được hổ thảm: những thế lực gây ra chiến tranh lại cũng chính là những thế lực kêu gọi hòa bình, làm gì có thể kêu gọi cái mà mình đuổi đi? Nhất là tiếng gọi ấy chính là sự đuổi đi: có ai gọi được sự im lặng?

PHẠM CÔNG THIỆN

## I. CHÚ THÍCH QUAN TRỌNG VỀ «SỰ THẤT BẠI TOÀN DIỆN CỦA HEIDEGGER»

Bài viết trên của tôi chỉ có ý nghĩa đối với kẻ nào đã bỏ ra ít nhất là mươi năm để đọc Heidegger và hỏi với Heidegger. Còn đối với ai không đọc Heidegger hay chỉ đọc chút ít Heidegger thì phần chú thích này trở nên quan trọng và vô cùng cần thiết.

Nói về sự thất bại toàn diện của Heidegger, tôi đã xoay vào hai câu quan trọng của Heidegger trong *Sein und Zeit*, trang 149, và trang 223:

— *Sein und Zeit*, trang 149: «Tinh chất *như là* xác định cấu trúc của sự giải minh về sở tri thề tinh và nó làm thành giải thề» (*Das «als» macht die Struktur der Ausdrucklichkeit eines Verstandes aus; es konstituiert die Auslegung*).

— *Sein und Zeit*, trang 223: «Điển ngôn thề và cấu thề của diễn ngôn thề, tức là tinh chất «như là» thuộc thề (hiền thề) đã được xây dựng cẩn thète trước tiên trong giải thète và cấu thète của giải thète, tức là «như là» giải nghĩa và cả trong tri thète tinh, tức là trong sự khai tinh của hiện tinh thète» (*Die Aussage und ihre Struktur, das apophantische Als, sind in der Auslegung und deren Struktur, dem hermeneutischen Als, und weiterhin im Verstehen, der Erschlossenheit des Daseins, fundiert*).

Hai câu trên chỉ có ý nghĩa đối với ai đã đọc trọn vẹn quyển *Sein und Zeit*, 1927; nhưng năm 1962, trong bài giảng mang nhan đề: «Zeit und Sein», lại có hai câu khác mà đối

với tôi, chính hai câu này đã khai mở ra «con đường thủy chung như nhất» của Heidegger:

— «Tinh thè như là bản lai tinh» — trước kia triết lý đã suy tư khỏi từ hiện thè, suy tư tinh thè như là *idéa*, như là *actualitas*, như là ý lực và bây giờ như là *Ereignis* («Sein als das Ereignis» — Früher dachte die Philosophie vom Scienden her Sein als *idea*, als *actualitas*, als Wille und jetzt als *Ereignis*).

— Cái «như là» vẫn kin, luôn luôn có tính cách rắc rối lưỡng nan, vì mơ hồ da nghĩa (das unscheinbare und stets verfängliche, weil mehrdeutige «als»).

Khởi từ năm 1927, Heidegger suy tư về câu hỏi về ý nghĩa của *Sein* khởi từ *Dasein* nhưng bây giờ, kè từ lúc mà người ta gọi «giai đoạn sau» của Heidegger thì Heidegger suy tư về câu hỏi về ý nghĩa của *Sein* khởi từ *Ereignis*. Nhưng dù suy tư khỏi từ đâu đi nữa thì Heidegger không thè nào suy tư mà không có «als», và dù «als» có ý nghĩa gì đi nữa, «vẫn kin» (unscheinbare), «lưỡng luân, rắc rối» (verfängliche) và «mơ hồ nhiều ý» (mehrdeutige), thì «als» vẫn là «als». Hiều «als» như là «als», thì chỉ có nghĩa là Das «als» als das «als» (như là như là như là). Sự thất bại toàn diện của Heidegger là sự thất bại trước hổ thám như là hổ thám:

*Tiến tới và chịu đựng*

*Sự thất bại và câu hỏi,*

*Thủy chung với con đường độc nhất của mi*

(Geh und trage  
Fehl und Frage  
deinen einen Pfad entlang)

Một buổi chiều tại Paris cách đây một tháng (ngày 12-8-69) khi dừng đọc mấy câu thơ trên trong một hiệu sách ở vùng Montparnasse thì tôi rùng mình muốn khóc. Tất nhiên, tư tưởng không phải là chuyện «tình cảm», nhưng vẫn dễ không phải như vậy: có một sự thất bại nào đó, vừa bi tráng vừa u àn, vĩ đại hơn tất cả mọi đỉnh cao, đó là sự thất bại với voi của thiên tài.

Bất cứ người nào muốn nói về Heidegger thì ít nhất phải tự đưa mình vào nỗi thất bại. Còn nói về Heidegger mà nói theo diệu «trinh bầy mà trường» như W. J. Richardson trong quyển Heidegger - through Phenomenology to Thought (La Haye, 1963) hay như Otto Pöggeler trong quyển Der Denkweg Martin Heidegger (Pfullingen, 1963) thì chỉ nói về sự thất bại mà không chính minh tự thất bại; trinh bầy Heidegger theo diệu Alphonse de Waehlens, Bertrand Rioux, Walter Biemel, Albert Chapelle, Emmanuel Levinas, Otto Pöggeler và Richardson thì chỉ có nghĩa là viết «khảo luận có tính cách sử liệu» (Hartmut Buchner: «une élaboration historisante») mà không tự đưa mình vào cơn lốc của tư tưởng nghiêm khắc.

Đối với Heidegger, người ta có thể có những tư thế đại loại như sau:

- 1) Heidegger là «tên Đức quốc xã» (như ở Việt nam có một tên ngụ xuẩn, tên là Nguyễn Trọng Văn, đã gọi thế trong tạp chí *Đất Nước* tháng 8, 1968) (về vấn đề «Đức Quốc



xã» này, xin đọc luận án thông minh dung dẫn của Jean-Michel Palmier, *Les Ecrits politiques de Heidegger*, do nhà x. b. L'herne, 1968; chính nhờ quyền sách của Jean-Michel Palmier mà Lévi-Strauss muốn đào sâu lại toàn thể tác phẩm của Heidegger, cf. *L'Express* 2-8, déc, 1968)

2) Heidegger là «tên chó săn của tiều tư sản» (như cách dây mây chục năm giáo sư thạc sĩ Trần Đức Thảo đã hồ đồ gọi như vậy trong quyền «Triết lý đi về đâu?», tất nhiên chúng ta dễ «cảm thông» với Trần Đức Thảo, vì ít nhất Trần Đức Thảo cũng hiểu mình muốn gì)

3) Heidegger là «một tên Hy Lạp» (như Gabriel Marcel đã nói với Paul Ricoeur, và chính Jacques Derrida cũng nói như vậy trong *L'écriture et la différence*, Du Seuil, 1967, trang 123) (nghĩa là: chỉ là Hy Lạp, chứ không là gì khác nữa).

4) Heidegger là «một tên điện chửi lòn nghĩa» (như nhóm thực nghiệm luận lý, như Carnap, Moore, đã nhiều lần gọi thế; chẳng hạn sau khi nghe Heidegger giảng dạy, Moore nói: «tôi chẳng biết hắn nói cái gì vậy» — «I don't know what he is talking about?»)

5) Heidegger là «một tên đánh lửa, phỉnh gạt» («mystificateur») (Hầu hết những kẻ chống đối Heidegger đều gọi như thế; nhưng ai đã từng nói: «on ne dé mystifie que pour mystifier» !)

Đối với những kẻ ca tụng Heidegger thi:

1) Heidegger là «kẻ đã phá hủy siêu hình học Tây phương» (nhưng «phá hủy» có nghĩa là gì? «Phá hủy»

không hoàn toàn có nghĩa «phá cái này» để «dụng lên cái khác» trám vào đó)

2) Heidegger là «kẻ đã vượt qua Platon, Descartes, Kant, Hegel, Nietzsche, vân vân» (nhưng «vượt qua» có nghĩa là gì? «vượt qua» không hoàn toàn có nghĩa «tiến xa hơn một cái gì đã lỗi thời, đã cũ» và cũng không hoàn toàn có nghĩa là biện chứng pháp).

3) Heidegger là «kẻ tố cáo kỹ thuật cơ khí» («tố cáo có nghĩa là gì? «Tố cáo» không hoàn toàn có nghĩa là: chống lại và hủy diệt, hiểu theo nghĩa phủ nhận thông thường của luận lý học nhà trường)

4) Heidegger là «kẻ làm sống lại Hy Lạp của Heraclite và Parménide, trở về Hy Lạp nguyên thủy, thời kỳ căn nguyên trước Socrate» («Trở về Hy Lạp nguyên thủy» là gì? «Trở về Hy Lạp nguyên thủy» không hoàn toàn có nghĩa là «ôn cố níu tri tân» cũng không hoàn toàn có nghĩa «thuật nhỉ bất tác» và cũng không có nghĩa «đời quốc tịch để trở thành kẻ đồng tịch, đồng thời với Heraclite và Parménide»)

5) Heidegger là «kẻ đã làm cuộc cách mạng vĩ đại trong việc phân định sự khác nhau giữa «Sein» và «Seiende», giữa «être» và «éant» («phân định sự khác nhau» là gì? «phân định sự khác nhau» không hoàn toàn có nghĩa là tách rời sự khác nhau trong ý nghĩa giữa «Sein» và «Seiende» và cũng không hoàn toàn có nghĩa là: «Sein» không giống «Seiende» như con bò không giống con trâu; và chính Heidegger đã tố cáo: «Suy tư — tôi bảo rằng phải suy tư thực sự, chứ không phải chỉ lặp lại những lời, những tiếng, và làm như là diễn ngôn thè về Tình thè (die Auslegung

von Sein) như là Anwesen có thể được hiểu dễ dàng, tự tại như vậy» — cf. *Zeit und Sein, 1962: Denken meine ich, nicht bloss nachsprechen und dabei so tun, als versteht sie die Auslegung von Sein als Anwesen von selbst»).*

Viết về Heidegger thì phải viết như thế nào?

- 1) Không phải viết theo ngôn ngữ ý niệm của triết học nhà ngã, nhà trường;
- 2) Không phải viết theo diệu «phu diễn», «paraphrase»;
- 3) Không phải viết theo diệu «trình bày minh bạch» của Otto Pöggeler và W.J. Richardson;
- 4) Không phải viết theo diệu «giải thích» (giải thích A là A, giải thích A là không—A, giải thích A là B, giải thích B là C, rồi giải thích C là A, nghĩa là giải thích «Ad infinitum» và «ad nauseam»)
- 5) Không phải viết theo diệu «lập thuyết», «phát ngôn viên của một lý thuyết mới» — (như trường hợp của Jacques Derrida đã làm trong quyển «De la Grammatologie», «Éd. de Minuit, 1967, trang 31-41 hay như Jacques Derrida đã viết trong L'Écriture et la différence, Du Seuil, 1967, trang 412... «et, plus radicalement, la destruction heideggerienne de la métaphysique, de l'onto-théologie, de la détermination de l'être comme présence. Or tous ces discours destructeurs et tous leurs analogues sont pris dans une sorte de cercle. Ce cercle est unique et il décrit la forme de rapport entre l'histoire de la métaphysique et la destruction de l'histoire de la métaphysique»:

*il n'y a aucun sens à se passer des concepts de la métaphysique pour ébranler la métaphysique; nous ne disposons d'aucun langage-d'aucune syntaxe et d'aucun lexique-qui soit étranger à cette histoire».*

Việc làm của Jacques Derrida là một việc làm đáng chú ý, đáng chú ý nhất là lời nói sau đây của Jacques Derrida tại Hội nghị Quốc tế ở đại học đường John Hopkins (Baltimore), ngày 21 tháng 10, 1966: «Mais il y a plusieurs manières d'être pris dans ce cercle. Elles sont toutes plus ou moins naïves, plus ou moins proches de la formulation voire de la formalisation de ce cercle. Ce sont ces différences qui expliquent la multiplicité des discours destructeurs et le désaccord entre ceux qui les tiennent. C'est dans les concepts hérités de la métaphysique que, par exemple, ont opéré Nietzsche, Freud et Heidegger. Or comme ces concepts ne sont pas des éléments, des atomes, comme il sont pris dans une syntaxe et un système, chaque emprunt déterminé fait venir à lui toute la métaphysique. C'est ce qui permet alors à ces destructeurs de se détruire réciproquement, par exemple à Heidegger de considérer Nietzsche, avec autant de lucidité et de rigueur que de mauvaise foi et de méconnaissance, comme le dernier métaphysicien, le dernier «platonicien». Ou pourrait se livrer à cet exercice à propos de Heidegger lui-même, de Freud ou de quelques autres. Et aucun exercice n'est aujourd'hui plus répandu».

Thực ra, trong lời nói cuối của câu vừa trích dẫn trên, tôi muốn nói lại bằng cách y giọng: «On pourrait se livrer à cet exercice à propos de Jacques Derrida lui-même...» Vấn đề không phải là chỉ vượt qua siêu hình học (siêu thể học)

như chính Heidegger đã ý thức rõ rệt trong cuối bài giảng *Zeit und Sein*: «đó là lý do tại sao cần nên bỏ qua việc vượt qua, chinh phục và dè siêu thề học được tự là thề» (Darum-gilt es, vom Ueberwinden abzulassen und die Metaphysik sich selbst zu überlassen). Không phải Heidegger không ý thức về «vòng tròn» (*le cercle par excellence*) mà Jacques Derrida nói đến, nhưng chính vì Heidegger quá ý thức về vòng tròn này mà Heidegger đã tự đưa tư tưởng minh đền chối thất bại: «Đó là lý do tại sao triết lý về sự thất bại (ám chỉ Jaspers) vẫn cách xa bằng một vực thẳm với tư tưởng thất bại» (Darum ist das «Philosophieren» über das Scheitern durch eine Kluft getrennt von einem scheiternden Denken) (cf. Heidegger, *Wegmarken*, Klostermann, Frankfurt, 1967, trang 174); Rouven Guilead đã ý thức được ý nghĩa của sự thất bại này và đã hỏi một câu có ý nghĩa, nhưng vẫn là ý nghĩa của Siêu hình học: «Une pensée de l' Impossible ne serait-elle pas une pensée impossible qui se supprime ?» (cf. Rouven Guilead, *Heidegger et l'échec* in *Les Hommes devant l'échec*, P. U. F. 1968, trang 165-175)

Từ những nhận xét trên thì viết về Heidegger phải viết như thế nào?

1) nói về sự thất bại mà không nói về sự thất bại, nghĩa là đứng trong lòng của chính sự thất bại:

2) đứng trong lòng của chính sự thất bại thì không thể nói sự thất bại mà chỉ nói bằng sự vùng vẫy, bằng sự cựa mình của ngôn ngữ, giống như đứa bé vùng vẫy, cựa mình trong bào thai của mẹ;

3) Khi thoát ra ngoài bào thai thì chỉ khóc chứ không

thì nói được, vì đứa bé chưa học nói tiếng nói « có ý nghĩa » của nhà trường;

4) Tiếng la khóc của đứa trẻ không phải là tiếng khóc nói lên sự thất vọng của tình cảm, vì đứa bé chưa học được « tình cảm của đời người ».

5) Tiếng la khóc đầu tiên của đứa bé chính là tiếng nói Tình thè (Sein), « tiếng nói về bần lai tinh » (das Sagen vom Ereignis).

Năm điều nhận xét trên không phải muốn nói « phải trở về trạng thái hồn nhiên của trẻ thơ » hay « thoái về giai đoạn từ cung » hiểu theo Freud, hiểu như vậy chỉ là hiểu theo « biểu tượng »; năm điều trên chỉ là « vết tích » chỉ tò, và « chỉ tò từ đang xa » (Weisen). Cho nên, phần lớn đọc giả đọc bài này thi chỉ nên đọc mà dè tai lắng nghe, chứ đừng tự phụ rằng mình có thể hiểu ngay lập tức, dù người chỉ tò không phải là người dẫn dắt theo diệu hiền nhân (Weisser) — trong phần mở đầu bài giảng *Zeit und Sein*, 1962, Heidegger nói:

« Đây là một chút điều chỉ tò dè lắng nghe: Không phải chỉ dè tai nghe một loạt mệnh dè và điều phát biểu của mệnh dè, mà phải đi theo bước chân của sự vận hành *đang chỉ tò* » (Ein kleiner Wink für das Hören sei gegeben. Es gilt, nicht eine Reihe von Aussagesätzen anzuhören, sondern dem Gang des Zeigens zu folgen).

Bài viết mang nhan đề là « sự thất bại toàn diện của Heidegger và con đường Tư tưởng Việt nam », bài viết mang nhan đề như vậy mà không có nghĩa:



1) Heidegger đã thất bại toàn diện và đây là sự thành công của Tư tưởng Việt Nam, nghĩa là người viết muốn thành công hơn Heidegger và đưa ra một triết lý mới (thành công) của mình.

2) Sự thất bại toàn diện của Heidegger là vì những lý do sau đây: lý do x, lý do y, và lý do z; và để tránh sự thất bại ấy, cho nên tư tưởng Việt nam phải chiến thắng vượt qua những lý do x, y, z.

Hiểu như trên là không hiểu gì cả, là vì chỉ đọc một loạt mệnh đề và điều phát biểu của mệnh đề mà không chịu đi theo bước chân của sự vận hành đang chỉ tò. Và đây là một chút chỉ tò để lắng nghe:

1) sự thất bại toàn diện của Heidegger và con đường tư tưởng Việt nam; nhan đề này có nghĩa: không có gì là không thất bại, cả con đường tư tưởng Việt Nam cũng thất bại, vì sự thất bại của Heidegger không phải chỉ là sự thất bại của Heidegger mà chính là sự thất bại toàn diện; chữ «và» trong nhan đề có nghĩa «là»: sự thất bại toàn diện của Heidegger chính là con đường tư tưởng Việt nam: con đường tư tưởng Việt nam khởi sự từ đó và nồi lên cái đó.

2) «sự thất bại toàn diện của Heidegger» có nghĩa «Heidegger đã thành công trong sự đưa tư tưởng ông đến chỗ thất bại», nhưng sự thất bại của chính Heidegger vẫn là toàn diện vì Heidegger chưa tri nhận được sự thất bại *như là* sự thất bại của chính «như là», tức là «als»: nói khác đi thất bại trước: «như là» như là «như là» (*Als als Als*); và «con đường tư tưởng Việt Nam» có nghĩa là con đường tư

tường Việt nam phải đi trên «như là như là như là» mà không sợ phạm lỗi văn phạm, ngữ pháp, cú pháp — grammair et syntaxe — hiểu theo nghĩa Tây phương.

Nghĩa thứ hai bồ túc nghĩa thứ nhất, cái này kêu gọi cái kia và cái kia kêu gọi cái này, gọi bằng tiếng gọi của «cái» trong ý nghĩa nguyên thủy của tiếng nói Việt nam; *Như là vẫn là như là vốn là như là*.

## II. PHỤ CHÚ «NHÀ TRƯỜNG» VỀ SEIN UND ZEIT (1927)

Phần trên được viết ra trong diễn ngôn thè (Auslegung) của Zeit und Sein (1962), trái lại phần phụ chú dưới đây được viết ra trong ngôn từ (Aussage) của Sein und Zeit (1927) để giúp cho những độc giả nào chưa đọc Sein und Zeit dễ chuẩn bị đi vào chân trời của Zeit und Sein (1962) — Phần phụ chú dưới đây hoàn toàn có tính cách «nhà trường» và chỉ nên được coi như là một bài học của lớp dự bị Văn khoa ở Đại Học Vạn Hạnh:

### A) NHỮNG BƯỚC ĐI CĂN BẢN CỦA SEIN UND ZEIT:

Ngay từ những trang mở đầu của quyển Sein und Zeit, Heidegger đã xô chúng ta vào một bước đi xa lì; chúng ta ý thức bằng hoàng rằng mình đang bước vào không khí bí ẩn, ngỡ ngàng: chữ «là» là chữ lạ lùng nhất, mặc dù thông thường nhất, từ lâu



mình vẫn cho rằng chữ « là » là quá hiền nhiên, ai cũng biết, ai cũng quen, ai cũng thừa hiểu « là » là thế nào rồi, nhưng Heidegger tuyên bố ngay rằng sự việc không phải minh bạch dễ dàng như vậy đâu. « Trong thời đại của chúng ta hiện nay, chúng ta có trả lời được câu hỏi về ý nghĩa mà chúng ta hiểu thực sự về chữ « là »? » (cf. *Sein und Zeit*, p. 1: « Haben wir heute eine Antwort auf die Frage nach dem, was wir mit dem Wort « seiend » eigentlich meinen? »). Chữ « là » nơi đây là chữ dịch của chữ Đức « seiend »; chữ « seiend » có nghĩa là « đang là » mà người Pháp dịch là « étant » và người Anh dịch là « being ». Heidegger dịch phân từ hiện tại Hy lạp « ὁν » của Platon là « seiend », tức là phân từ hiện tại của động từ Đức « sein » (là, être, to be). Chúng ta phải phân biệt phân từ hiện tại « seiend » với động từ nguyên mẫu « sein », đồng thời chúng ta cũng phải phân biệt « sein » (viết thường) và « Sein » (viết hoa); « Sein » (viết hoa) là danh từ (danh động từ); đồng thời phải phân biệt « seiend » (viết thường) và « Sciendes » (viết hoa).

Rút gọn lại, chúng ta nên nhớ:

1. seiend (đang là, hiện thè, thè)
2. Sciendes (thè, thè thè, thực thè, hữu thè, hiện thè)
3. sein (là)
4. Sein (Tinh thè, thè tinh. Tinh)

Đối với Heidegger, ngay ở thời đại này, chúng ta cũng vẫn chưa trả lời được về ý nghĩa của « cái đang là » (hiện thè: *seiend*); do đó, chúng ta phải cần làm sống lại, đánh thức dậy câu hỏi về ý nghĩa của Tinh thè (cf. *Sein und Zeit*, p. 1: « und so gilt es denn, die Frage nach dem Sinn von Sein erneut zu stellen »). Chúng ta hãy để ý

câu «câu hỏi về ý nghĩa của Tinh thè»; câu này vô cùng quan trọng, tất sự nghiệp của Heidegger xoay vào câu này: nguyên văn chữ Đức là «die Frage nach dem Sinn von Sein», người Pháp dịch là «la question du sens de l'être», người Anh dịch là «the question of the meaning of Being» tôi dịch lại theo tinh thần triết lý về Việt và Tinh là «Tinh vấn về Tinh nghĩa của Tinh thè» (cf *Im läng Hồ thăm, con đường triết lý Việt Nam*).

Chúng ta cần phải phân biệt sự khác nhau giữa chữ «Sinn» và chữ «Bedeutung»: «Sinn» có nghĩa là «ý nghĩa» theo nghĩa tinh thè; còn «Bedeutung» có nghĩa là «ý nghĩa» theo nghĩa thè luận. Ngay trong lời mở đầu của *Sein und Zeit*, Heidegger nêu lên câu hỏi về ý nghĩa, theo nghĩa tinh thè: ý nghĩa của chính tinh thè. Heidegger lại đặt vấn rõ rệt hơn nữa: chúng ta đã không hiểu «hiện thè» (*seiend*) có nghĩa là gì, chúng ta lại cũng không lùng tung bận tâm về việc mình không hiểu ý nghĩa của «Tinh thè» (*Sein*); do đó, Heidegger thấy rằng chúng ta cần phải đánh thức lại sự hiểu biết về ý nghĩa của chính câu hỏi về ý nghĩa của Tinh thè: nghĩa là chẳng những đặt lại câu hỏi về ý nghĩa của Tinh thè (die Frage nach dem Sinn von Sein), mà chúng ta lại phải đặt lại cả ý nghĩa của chính câu hỏi ấy (den Sinn dieser Frage).

Mục đích của Heidegger trong quyển *Sein und Zeit* là dựng lên một cách cụ thể câu hỏi về ý nghĩa của tinh thè, mục đích tạm thời là diễn nghĩa Thời gian (*Interpretation der Zeit*) như là chấn trời giới hạn khả thè (*als des möglichen Horizontes*) cho bất cứ sự lãnh hội nào về tinh thè (*eines jeden Seinsverständnisses überhaupt*).

Chúng ta hãy đọc lại lời mở đầu quan trọng của Heidegger nơi trang đầu quyển *Sein und Zeit*; lời mở đầu này rút gọn lại bước đi căn bản nhất của *Seit und Zeit* và nêu lên tất cả khái niệm



và cứu cánh của con đường suy tư của Heidegger ; Heidegger mở đầu *Seit und Zeit* bằng một câu của Platon :

« Từ lâu rồi mỗi khi dùng chữ *Thì*, chắc các ngài cũng đã hiểu chữ ấy có nghĩa như thế nào. Riêng đối với chúng tôi, trước kia chúng tôi nghĩ rằng chúng tôi hiểu nghĩa chữ ấy, thế mà bây giờ thì chúng tôi lại cảm thấy trở nên lúng túng bở ngõ vô cùng » (Platon, *Sophistes*, 244 a).

Và Heidegger đặt nghi vấn tiếp theo :

« Bây giờ đây, chúng ta đã trả lời được câu hỏi về ý nghĩa thực sự của chữ « *thì* » chưa ? Chưa được gì cả. Vì thế, tưởng cũng đúng lú : nên đặt câu hỏi về ý nghĩa của Tính (die Frage nach dem Sinn von Sein). Hiện nay, chúng ta có cảm thấy lúng túng bối rối vì không thè hiều nòi chữ « Tính » ? Hoàn toàn không. Vì thế chúng ta nên gợi dậy sự hiều biết giao cảm cần thiết cho ý nghĩa của câu hỏi này.

Lập thè cho câu hỏi về ý nghĩa của Tính là mục đích của tập luận này. Mục đích tạm thời ở đây là trình bày diễn nghĩa Thời gian dưới khía cạnh của phương trời có thè thấy được, phương trời cho bất cứ sự tìm hiều nào về Tính.

Theo đuổi cứu cánh trên, tra tìm theo tôn chỉ cứu cánh ấy, đi trên con đường dẫn về nêu ấy, tưởng cũng nêu mở ra những lời giải thích đầu đường ».

Xin trình bày lại nguyên tắc chữ Đức, vì lời mở đầu này vô cùng quan trọng, nếu chúng ta không linh hội thấu đáo lời mở đầu này thì không bao giờ chúng ta có được cái nhìn thống quát, « đại quan » về nỗ lực suy tư trọn đời tư tưởng của Heidegger.

— «Denn offenbar seid ihr doch schon lange mit dem vertraut,

was ihr eigentlich meint, wenn ihr den Ausdruck, seiend «gebraucht, wir jedoch glaubten es einst zwar zu verstehen, jetzt aber sind wir in Verlegenheit gekommen» (Plato, *Sophistes* 244 a). Haben Wir heute eine Antwort auf die Frage nach dem, was wir mit dem Wort «seiend» eigentlich meinen? Keineswegs. Und so gilt es denn, die Frage nach dem Sinn von Sein erneut zu stellen. Sind wir denn heute auch nur in der Verlegenheit, den Ausdruck «Sein» nicht zu verstehen? Keineswegs. Und so gilt es denn vordem, allererst wieder ein Verständnis für den Sinn dieser Frage zu wecken. Die konkrete Ausarbeitung der Frage nach dem Sinn von «Sein» ist die Absicht der folgenden Abhandlung. Die Interpretation der Zeit als des möglichen Horizontes eines jeden Seinsverständnisses ist ihr vorläufiges Ziel.

Das Absehen auf ein solches Ziel, die in solchem Vorhaben beschlossenen und von ihm geforderten Untersuchungen und der Weg zu diesem Ziel bedürfen einer einleitenden Erläuterung» (cf, *Sein und Zeit*, p, 1)

Chi trong những dòng đơn sơ như trên, Heidegger đã tóm tắt lại tất cả lộ trình cách mạng của ông trong truyền thống Tây phương, tưởng cũng nên nhắc lại một lần nữa, lời mở đầu trên rất quan trọng; chúng ta cần đọc đi đọc lại nhiều lần, để ý từng chữ một, từng nghĩa một, vì nếu không nằm được tất cả ẩn ý trong lời mở đầu này thì chúng ta sẽ hiểu sai hết tất cả suy tư cột rẽ của Heidegger.

Heidegger muốn nói gì trong lời mở đầu này?

Trước hết, chúng ta phải đề ý những chữ in nghiêng trong nguyên tác:

1. *seiend*



2. die Frage nach dem Sinn von Sein.
3. Sein.
4. Zeit.

Tất cả sự nghiệp của Heidegger xoáy vào trong bốn chữ đơn sơ trên. Heidegger mở đầu bằng một nghi vấn căn bản của truyền thống triết lý Tây phương bằng cách đặt lên nghi vấn triết đe của Platon về chữ «on» (seiend). Tư tưởng phải bắt đầu bằng một trò lục; tư tưởng gia và triết gia cao siêu nhất của loài người đều phải chấm dứt sự nghiệp suy tư của mình bằng một trò lục hoặc phải mở đầu sự nghiệp suy tư của mình bằng một trò lục; chính sự trò lục (Verlegenheit) là nền tảng của tất cả suy tư chân chính; Heidegger mở đầu sự nghiệp suy tư minh bằng nỗi trò lục (Verlegenheit) của Platon: Platon bị rơi vào trong nỗi trò lục lớn lao nhất là không hiểu được chữ «on» (seiend) mà từ lâu mọi người đều tưởng là đã hiểu được chữ tâm thường ấy rồi. Chữ «on», mà Heidegger dịch ra chữ Đức là «seiend» có nghĩa là «đang là», tức là phân tử hiện tại cửa động từ «la» (chữ Đức: sein). Chữ tâm thường ấy, chữ «đang là» ấy, tức là «hữu thè», hay nói gọn là «thè», từ lâu mọi người tưởng rằng minh đã hiểu «thè», «hữu thè» có nghĩa là gì rồi; người ta thường dùng chữ «hữu thè», «thè» từ lâu; ai cũng cho rằng minh hiểu được chữ ấy, và ngay đến Platon, từ lâu, Platon cũng tưởng rằng minh hiểu được chữ ấy, bỗng nhiên, một hôm, chính Platon cũng thấy rằng minh trò nên «lúng túng, bối rối», cảm thấy bị đặt trước một vấn nạn, «nỗi khó khăn, trò ngại, trò lục chướng ngại, bí lối, bế tắc, mê lộ» (Verlegenheit): không hiểu được ý nghĩa của «cái đang là», tức là «hữu thè», «hiện thè», «thè» (on = seiend = being = étant). Platon đã nói lên «sự bí lối, mê cung, ngờ ngàng, ngô cụt» (Verlegenheit) trong quyển Sophistes (244a). Chúng ta cũng nên đe ý thêm rằng tất cả những thiền sư

trong Phật giáo Thiền Tông khi đưa ra những công án cho môn đệ, tất cả những công án ấy đều nhắm vào việc đẩy xô môn đệ vào «Verlegenheit» (mê lộ, bí lối) để rồi một lúc nào đó môn đệ sẽ thấy rằng mê lộ ấy chính là con đường thoát tối hậu! (Sơn cùng thủy phúc rghi vô lộ, liều ám hoa minh hựu nhất thôr). Từ Platon cho đến thế kỷ XX này, nghĩa là non hai ngàn năm trăm năm nay, có ai thoát ra ngoài «nỗi khó khăn lúng túng» (Verlegenheit) của Platon về việc lãnh hội ý nghĩa của chữ «thè» chưa? Ở thế kỷ XX này, có ai thực sự, thực tinh, «thực tinh» (eigentlich) hiểu được «cái đang là» (thè) có nghĩa là gì không? Heidegger trả lời rằng chưa có ai trả lời được cả, chưa có ai thực sự hiểu «seierd» là gì cả. Như vậy phải làm sao? Heidegger cho rằng mình phải đặt lên câu hỏi về ý nghĩa của Tinh (die Frage nach dem Sinn von Sein); phải đặt câu hỏi về Tinh, về ý nghĩa của Tinh thì mới có thể hiểu Thè. Nhưng ở thời đại này, có ai cảm thấy «nỗi khó khăn bối rối» (Verlegenheit) về việc không hiểu được nghĩa của chữ Tinh? Cũng chẳng có ai cảm thấy thế nữa. Do đó, cần phải đánh thức dậy (zu wecken), đánh cho mọi người thức tinh, đánh thức lại sự hiểu biết về ý nghĩa của câu hỏi (ein Verständnis für den Sinn dieser Frage); ngay đến câu hỏi (Frage), về ý nghĩa của câu hỏi ấy (den Sinn dieser Frage), mọi người cũng ngủ quên, thành ra mục đích của Heidegger trong *Sein und Zeit* là dựng đứng lên một cách cụ thể câu hỏi về ý nghĩa của Tinh (die konkrete Ausarbeitung der Frage nach dem Sinn von Sein). Chúng ta phải đề ý rằng trước tiên nhất Heidegger bận tâm đến câu hỏi (Frage); đặt lên một câu hỏi là đưa mọi người đến chỗ ý thức rằng mình đang bế tắc, bối rối, lúng túng trước điều mà mình tưởng rằng mình trả lời được; đặt lên câu hỏi, biết cách đặt lên câu hỏi tối hậu là xô người ta vào ngõ cụt để cho người ta thấy rằng người ta đang kẹt trong mê lộ, trong «nỗi bàng hoàng khó khăn rối rắm» (Verlegenheit). Tôi đã cố ý dùng chữ «Verlegenheit» nhiều lần trong khi trình bày vấn



đè đè cho chúng ta thấy rằng Heidegger đã bắt đầu khởi điểm triết lý của ông từ «nỗi khó khăn lúng túng» (Verlegenheit) của Platon, rồi Heidegger đầy sâu hơn Platon nữa: từ «nỗi khó khăn» (Verlegenheit) của Platon về «thề» (seiend), Heidegger đưa sâu vào «Verlegenheit» về «tính» (Sein) nhưng quan trọng nhất là Heidegger không đi ngay vào «Tính», «Sein», ở bước đầu này, mà lại đánh thức câu hỏi (Frage) đè cho chúng ta bị đặt trước nỗi khó khăn (Verlegenheit), chính từ nỗi khó khăn này, chúng ta mới có thể nhảy vào «Tính» trong con đường tối hậu của Heidegger, khi làm một «cuộc đảo ngược» (Kehre) từ thề mệnh qua Tính mệnh: hai chặng đường của Heidegger:

1. Đứng từ thề ưu liệt (Dasien) đè lấy trốn mà hướng về tính bằng một cái nhảy để thoát ra ngoài thề phận của siêu thề học Tây phương, đó là nỗ lực của *Sein und Zeit*.

2. Đứng từ tính và bắt đầu nói bằng ngôn ngữ của tính mệnh bằng cách chối bỏ hẳn tất cả những con đường đè đi vào con đường mệt lõi giữa cảnh rừng lao xao huyền bí trong nỗi im lặng triền miên, khi con người đã bỏ «mảnh trời cuối cùng» khi không còn «gượng niu lấy quăng đường trở về» mà Heidegger gọi là «Gelassenheit», không còn hỏi «tại sao», không còn tìm kiếm, không còn đặt bút câu hỏi nào giữa lòng đói, hồn mờ rộng ra trước Huyền Tính (Geheimnis); đó là con đường cuối của Heidegger từ quyền Vom Wesen der Wahrheit cho đến những tác phẩm rời rạc cuối cùng, được đánh dấu bằng *Zeit und Sein, I, 62*.

Đó là hai chặng đường của Heidegger; ngay chặng đường đầu, trong phần mở đầu của *Sein und Zeit*, Heidegger đã nhấn mạnh đến Thời Gian (Zeit), vì thời gian chính là «chân trời» (Horizont), Heidegger dùng thời gian (Zeit) như là «chân trời có thể có được» (als des möglichen Horizontes) đè đi vào việc tìm

hiều về Tình; Thời gian chính là «mảnh trời cuối cùng» mà con người phải «gượng niu lấy quăng đường trở về» cho đến khi nào không còn bắt cứ «mảnh trời cuối cùng» nào nữa thì lúc ấy «hoa hồng nở, bởi vì hoa hồng nở» như «tiếng vỗ cánh của muôn nghìn con bướm bay lao xao trong ngàn lá xanh phơi phới» (Nguyễn thị Hoàng); hoa hồng không có tại sao, «hoa hồng nở bởi vì hoa hồng nở». Die Ros ist ohne warum; sie blühet, weil sie blühet... (cf Heidegger, *Der Satz vom Grund*, p 77).

Thè là gì? Tình là gì? Thè tình là gì? Tình thù là gì?

Tại sao chỉ toàn là Thè mà lại không là Vô Thè? (Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?)

Tại Sao Mặt Trời Không Bao Giờ Thực?

Heidegger trích lại lời của Goethe:

«Hãy giữ lấy bởi vì, chứ đừng hỏi tại sao»

(Du halte dich ans Weil und frage nicht Warum?).

Chỉ những người không còn hỏi «tại sao» giữa «vầng tóc lê thê» mới còn đứng lại dưới tiếng gọi của Tình thù (im Zuspruch des Seins stehen), chỉ có những kẻ ấy mới có thể chết, nghĩa là «cứu mang nỗi chết qua nỗi chết»: Nur solche Wesen vermögen zu sterben, d.h. den Tod als Tod zu übernehmen (Heidegger, *Der Satz vom Grund*, p. 209).

Chúng ta hãy để ý chữ «như», «als» trong câu: «den tod als tod»

## B. VẤN ĐỀ CHÍNH YẾU CỦA QUYỀN SEIN UND ZEIT

Như chúng ta đã thấy rõ ở trên, vấn đề chính yếu của



Heidegger là đánh thức lại câu hỏi: « Sein » (là, Tính, tính thè) có nghĩa là gì?

Vấn đề này là vấn đề chính yếu chỉ phổi toàn thè truyền thống triết lý Tây phương kè từ Anaximandre cho đến nay. Trong thiên cáo luận về « Tính ngôn Anaximandre » (Der Spruch des Anaximander, 1946), Heidegger đã viết một đoạn văn quan trọng như sau:

« *Énērgēia*, được Aristote quan niệm như là một nét căn bản của Hiện Tính, của *Éon*; và *idéa* được Platon quan niệm như nét căn bản của *Hiện Tính*; *lógos* được Heraclite quan niệm như nét căn bản của *Hiện Tính*; *moira* được Parménide quan niệm như nét căn bản của *Hiện Tính*; *Chréon* được Anaximandre quan niệm như cái mở phơi ra trong *Hiện Tính*; tất cả đều nói lên Tính *Như Nhất* » (cf. Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, p. 302).

Tóm tắt lại « Tính, Tính Thè » đã chỉ phổi nõ lực suy tư của những tư tưởng gia quan trọng nhất của Tây phương qua những thè thái như sau:

1. Anaximandre suy từ về « Tính » qua *Chréon*;
2. Parménide suy từ về « Tính » qua *Moira*;
3. Heraclite suy từ về « Tính » qua *Lógos*;
4. Platon suy từ về « Tính » qua *Idéa*;
5. Aristote suy từ về « Tính » qua *Énērgēia*;

Rồi một giai đoạn thè mệnh chuyền tưống và *énergeia* của Aristote được dịch ra tiếng La Tinh là « *actualitas* ». Thè là nguyên ngôn của Hy lạp nguyên thủy đã bị chôn lịm mất đi và hóa thè lại cho đến ngày hôm nay với hình thè của La tinh. Rồi chữ « *actualitas* » lại chuyền thè hóa thành « thực tại », « hiện thực » (*réalité*) ;

rồi «réalité» lại biến thành «objectivité» (khách quan tính); ngày nay, thế kỷ XX đã bị chi phối trong phạm trù «objectivité» (khách quan tính) được xuất phát từ khía cạnh quan trọng trong thè mènh của tinh tú khi *énérgeia* chuyển hướng thành «actualitas» (hiện thè).

Từ những cuộc diễn hành huyền bí ở trên, nói lên sự vận hành của vấn đề về «Tinh» trong thè mènh triết lý của Tây phương, cũng đủ cho chúng ta thấy rằng Heidegger đã đặt lại, làm sống lại vấn đề huyết mạch của toàn thè truyền thống triết lý Tây phương qua vấn đề Tinh (Tinh thè: *Sein*). Vấn đề ấy là vấn đề chính yếu nhất của thè mènh, sinh mènh và Tinh Mènh của Tây phương: vấn đề điều động con đường suy tư từ Anaximandre, Parménide, Heraclite, Platon và Aristote, nhưng đến thời kỳ sau Aristote thì càng ngày vấn đề về Tinh thè đã bị vùi lấp hẳn trong Triết lý Tây phương để thay hình biến dạng qua những «quái thai» của triết lý về sau: ngày nay, vấn đề về Tinh thè đã bị bỏ quên hoàn toàn, triết lý Tây phương Trung cổ, Cận đại và Hiện đại đã nằm trong nỗi «Vong Tinh».

Đối với Heidegger, «Tinh», «Tinh thè» (*Sein*) là một ý niệm phò quát, đại đồng nhất (như chính Aristote, Thomas d'Aquin và Hegel cũng nhận thè); tinh chất phò biến, phò quát của «Tinh», «Tinh thè» không thuộc vào một loại thè nào cả, không thè định nghĩa, hoàn toàn tối nghĩa. Nhưng có một điều quan trọng chúng ta không nên quên là không thè nào hiểu «Tinh» (Tinh thè) như là «thè», «hữu thè», «thè thè», «hiện thè», «cái đang là» (*Seiendes*), không thè hiểu «Tinh» (Tinh thè) bằng bất cứ ý niệm nào, bằng bất cứ một thực thè nào, dù là Thực Thè Tối cao (*In dem Seiendsten*) (cf. Heidegger, *Le Principe de Raison*, p 263). Dù «tinh» (\*Tinh Thè\*) có vẻ như là một ý niệm dễ hiểu, quá hiển nhiên, nhưng

có một điều không thể giải quyết được là chúng ta không thể nào lý hội về «Tinh» và không thể nào coi Tinh như là *thì*: Tinh *thì* không phải là một *thực* *thì* như con người, như sự vật, như cuốn sách, cái ghế, cái cây, đóa hoa, mặt trời, hòn sỏi, diều thuốc, vân vân. Mặc dù Tinh *thì* không là cái gì cả, mà chúng ta không thể nào sống ngoài Tinh *thì* được, vì bắt cứ cứ chỉ, thái độ, suy tư, lý thuyết, hành động, lập trường, nhận thức, ngôn ngữ, kiến thức, tất cả những gì chúng ta nhập *thì* hay xuất *thì*, nhất cứ nhất động, đều bị qui định trong cái «là», trong «Tinh *thì*»! Nói như Heidegger, chúng ta luôn luôn sống trong «sự hiểu biết về Tinh *thì*» (*Seinsverständnis*), dù chúng ta không biết gì về «Tinh *thì*» hay phủ nhận «Tinh *thì*» đi nữa, chúng ta cũng vẫn nằm trong một «*thì* thái» «*thì* *thì*» đối với «*thì* tinh»; thế mà dù nằm trong sự «tri tinh» (*Seinsverständnis*), chúng ta cũng vẫn không biết Tinh *thì* có nghĩa là gì cả.

Những triết gia Hy lạp, nhất là từ Platon cho đến Aristote, đã suy tư Tinh *thì* qua những phạm trù của sự *thì*, phạm trù của vật *thì* ngoại hiện. Khởi điểm của Heidegger là nơi Hiện tinh *thì* (*Dasein*) của con người: con người hiện ra ở đó (Da); «cái là-ở-đó» có nghĩa «hiện diện của tinh *thì*» trong con người; Heidegger tránh định nghĩa thông thường của con người (xuất phát từ Aristote và định nghĩa của Aristote về con người đã qui định toàn thể triết lý Tây phương); Heidegger gọi con người là *Dasein*, nghĩa «là-ở-đó», nghĩa «là hiện ra ở đó», nghĩa là «hiện tinh *thì*». Heidegger cố gắng phân tinh ý nghĩa của *Dasein* để từ đó đi vào ý nghĩa của câu hỏi về *Sein*: Heidegger không nhìn câu tinh của con người (tức là «*Dasein* = Hiện tinh *thì*») qua những phạm trù vật *thì*, phạm trù của hữu *thì* hay phạm trù của hiện *thì* của bất cứ vật *thì* nào, nghĩa là không qua phạm trù của sự vật «đang là», của «cái-đang-là» như những triết gia Hy lạp kề từ Platon, nhất là Aristote.

Heidegger nhằm đến xuất thè tính (Existentialität) nhằm đến «cầu thè xuất tính» (Existenzverfassung) của «hiện thè tính» của con người, sự phân tích này có tính cách chuẩn bị để đi vào vấn đề Tinh thè.

Đối với Heidegger, cầu thè của con người chính là «hiện thè tính» (Dasein), nhưng Dasein của con người là dùng nói lên Tinh thè của con người, chứ không phải là đề cao «nhân vị», vì Heidegger tránh tất cả những quan niệm về con người như là «chủ thè» hay quan niệm con người như trung tâm điểm của mọi sự. Dasein (của con người) khác hẳn tất cả những sự vật, những vật thè không phải là Dasein; những gì không mang cùng cấu tinh như con người, nghĩa là tất cả những sự vật, tất cả những sự thè nào không phải là Dasein, tức là những sự vật, những đồ vật, thì Heidegger gọi là:

1. «Vorhanden» («Vorhanden» có nghĩa đen là «trước tay»).
2. «Zuhanden» («Zuhanden» có nghĩa đen là «cận tay, sẵn nơi tay»).

Những sự vật gọi là «Vorhanden» («Vorhandenheit» = hiện vật tinh; «Vorhandensein» = hiện tiền thè) chính là những sự vật thiên nhiên, còn những sự vật do con người làm ra thì gọi là «Zuhanden» («Zuhandenheit» = thủ thè tính; «Zuhandensein» = dụng thè, thủ thè). «Dasein» khác hẳn với «Vorhandensein» và «zuhandensein» ở chỗ là: «Dasein» (hiện tinh thè) không phải là một thực thè, sự thè, hữu thè như thiên thè, như bất cứ sự thè nào của Thiên Nhiên, nghĩa là không phải là «Vorhandensein» (hiện tiền thè); Dasein nhất định cũng không phải là một dụng thè (Zuhandensein) vì hiện nhiên con người không phải là một dụng cụ, một công cụ (Handlichkeit), chỉ có con người mới là

«hiện tinh thè», mới là *Dasein*, mà *Dasein*, vẫn chỉ là *Dasein*, của chính tôi riêng lẻ, của chính từng người riêng lẻ. Những đặc tính của *Dasein* đã được xác định qua xuất thè tinh (Existenzialität) mà Heidegger gọi là những «xuất thè tướng» (Existenzialien); chúng ta cần phải phân biệt sự khác nhau giữa «xuất thè tướng» (Existenzialien) và «vật thè tướng» tức là những phạm trù của sự vật (Kategorien), nghĩa là những thực thè không phải là *Dasein* tcf *Sein und Zeit*, p. 44: Weil sie sich aus der Existentialität bestimmen, nennen wir die Seinscharaktere des Daseins Existenzialien Sie sind scharf zu trennen von den Seinsbestimmungen des nicht-daseinsmässigen Sejenden, die wir Kategorien nennen). Chúng ta không thể dùng những phạm trù của vật thè để xác định *Dasein*. Tinh thè của *Dasein* là Tự thè ưu tinh về chính tinh thè của mình và giao thè với chính tinh thè như là chính khả tinh riêng lẻ nhất. Đối với những vật thè thiên nhiên, tức là «vorhanden», chúng ta không thè nào nói là «ưu tinh về chính tinh thè» như là «khả tinh» theo điều nói về *Dasein* được. Về đặc tính của *Dasein*, có thè ghi nhận hai điểm như sau:

1. Tinh thè của «hiện tinh thè» là ở nơi «xuất tinh thè» của nó (cf. *Sein und Zeit*, p. 42: Das «Wesen» des *Daseins* liegt in seiner Existenz).

2. *Dasein* luôn luôn là *Dasein* riêng lẻ của tôi, tùy theo tinh điều thè điều nào đó trong hiện thè (cf. *Sein und Zeit*, p. 42: und *Dasein* ist meines wiederum *jein* dieser oder jener Weise zu sein).

Về điểm ghi nhận thứ nhất, chúng ta nên đề ý rằng tinh đặc tính của «là đó» (*Dasein* là ở nơi «phải là» (Zu-stein). Sự «là-cái-là-gì» (das Was-sein = essentia) phải được hiểu, nếu có thè hiểu được, qua thè điều (tinh điều) của tinh chất «là» của nó

(aus seinem Sein = existentia). Khi Heidegger nói: «Tính thè của hiện tinh thè là ở nơi xuất tinh thè của chính hiện tinh thè ấy» (Das «Wesen» des Daseins liegt in seiner Existenz). Chữ «Existenz» (l'existence) của Heidegger dùng ở đây không có nghĩa là «hiện hữu», «hiện sinh», «sinh tồn», «tồn sinh», vân vân. Chữ «Existenz» của Heidegger mà tôi dịch là «xuất tinh thè» là vì «Existenz» này không có nghĩa là *existence* theo nghĩa truyền thống La Tinh «existentia», vì đối với Heidegger, «hiện sinh» «hiện hữu», «sinh tồn» «tồn sinh» theo nghĩa La tinh «existentia» chỉ có nghĩa cho vật thè hiện tiền (Vorhandensein), tức là loại hiện thè khác hẳn với *Dasein*. Heidegger gọi «Vorhandensein» cho «existentia» và chỉ dùng «Existenz» cho *Dasein* thôi. Chúng ta có thể xác định bản thè cho sự vật, nhưng trái lại, *Dasein* không có những đặc thè theo loại bản thè của sự vật, mà chỉ có những khả tinh của tinh thè. Đối với cái nhà, cái cây, chúng ta có thể phân loại, sắp loại, vì những vật thè ấy có một số đặc điểm nào đó, nói khác đi, chúng ta có thể xác định «bản thè» của những vật thè ấy, trái lại chữ *Dasein* không phải dùng để chỉ bản thè («Wesen») mà là bản tính (Sein), nghĩa là «Là» (Sein), tức là «là-dó» (*Dasein*).

Về điểm ghi nhận thứ hai «*Dasein* luôn luôn là *Dasein* riêng lẻ của tôi», nghĩa là không thè lý hội *Dasein* như là một trường hợp hay một thí dụ của một loại vật thè như loại «Vorhanden». *Dasein* có ưu tinh về chính tinh thè mình như là khả tinh nguyên bản nhất (als seiner eigensten Möglichkeit). Chính *Dasein* quyết định và chọn lựa, có thè đánh mất mình hay tìm lại mình, vì chính mình có can hệ đối với bản tính mình. Hai tinh diệu thè cách của tinh thè là *nguyên tinh* (Eigentlichkeit) và *phi nguyên tinh* hay *bô tinh* (Uneigentlichkeit) đã đặt căn tinh trên tinh kiệu của hiện tinh thè, *Dasein* được coi như «là-của-tôi» (cf. *Sein und Zeit*, p. 43: Die beiden Seinsmodi der Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit —



diese Ausdrücke sind im strengen Wortsinne terminologisch gewählt — gründen darin, dass Dasein überhaupt durch Gemeinigkeit bestimmt ist)

Tù hai điểm chính trên, có thể trình bày thêm hai điểm phụ, tuy phụ, nhưng không kém phần quan trọng, đó là sự liên hệ giữa Heidegger và Kierkegaard, giữa Heidegger và Jaspers, giữa Heidegger và Husserl: quan niệm của Heidegger về «existence» khác Kierkegaard và Jaspers như thế nào? Tôi xin lân lượt trình bày một cách sơ lược trong những giòng sau đây.

Đối với Kierkegaard, về diêm thứ nhất ghi nhận ở trên, khi Heidegger quan niệm rằng «Tinh thè của hiện tinh thè Dasein là ở nơi xuất tinh thè của nó, Existenz». Trong câu này, Heidegger đã muốn nói lên con đường đi riêng biệt của mình: đối với Heidegger, Kierkegaard là người đã suy tư sâu sắc về Existenz nhưng Kierkegaard chỉ suy tư trên khía cạnh «hiện sinh, hiện hữu» (*als existenzielles*), chứ vẫn tinh về «xuất thè tinh» (*die exintenziale Problematik*) thì vẫn còn xa lạ đối với Kierkegaard, do đó, về phương diện tinh luận (*in ontologischer Hinsicht*) thì Kierkegaard vẫn còn vuông kẹt trong Hegel (cf *Sein und Zeit*, p. 235: Im 19. Jahrhundert hat S. Kierkegaard das Existenzproblem als existenzielles ausdrücklich ergriffen und eindringlich durchdacht. Die exintenziale Problematik ist ihm aber so fremd, dass er in ontologischer Hinsicht ganz unter der Botmässigkeit Hegel's und der durch diesen geschehenen antiken Philosophie steht). Sự khác nhau giữa Heidegger và Kierkegaard cũng giống sự khác nhau giữa Heidegger và Karl Jaspers; trong bức thư gửi cho Jean Wahl đăng trong *Bulletin de la Société française de Philosophie*, Heidegger đã xác định dưới khoát sự liên hệ giữa mình và Kierkegaard, cùng với Jaspers: «Khuynh hướng triết lý của tôi không nên được sắp loại như là triết lý hiện sinh, *Existenzphilosophie*... Vấn đề tôi bận tâm không phải là vấn đề về sự hiện sinh, hiện hữu của con người,

mà là vấn đề về tính thè trong toàn thè và như-là-thể... Vấn đề được đặt ra duy nhất trong *Sein und Zeit* là vấn đề mà cả Kierkegaard và Nietzsche chưa từng động đến, và Jaspers thi công hoàn toàn đứng bên ngoài vấn đề ấy» (cf. *Bulletin de la Société française de philosophie*, octobre-déc., 1937, p. 193). Chúng ta cần phải phân biệt hai chữ Đức: «existenziell» và «existenzial»; chữ «existenziell» có nghĩa là thuộc về *Existenz* theo nghĩa của Kierkegaard và Jaspers (mà tôi dịch là «hiện sinh», «hiện hữu», «sinh thè tính», «sinh tính»; còn chữ «existenzial» là thuộc về *Existenz* theo nghĩa của Heidegger (mà tôi dịch là «xuất tính», «xuất thè tính»).

Kierkegaard và Jaspers nói đến *Existenz* và bận tâm đến vận mệnh và sự cứu rỗi của chính cuộc hiện sinh riêng lẻ, cá biệt, độc đáo; còn Heidegger không bận tâm đến vấn đề ấy, mà chỉ ưu tư về tính mệnh và tính sứ của Tinh thè, dù Heidegger có ưu tư về hiện sinh, hiện hữu đi nữa thì chỉ ưu tư về tương quan liên thè giữa hiện sinh, với Tinh thè thôi, chứ không giới hạn trong cuộc hiện sinh của cá thè riêng biệt (cf. J. B. Lotz, *Heidegger et l'Être* in *Archives de Philosophie*, t. XIX, cah. 2, Janv., 1956: c'est à bon droit que Heidegger se sépare de la philosophie existentielle, centrée sur l'existence individuelle; car sa réflexion ne gravite pas autour de l'existence, mais autour de l'Être. Quand il lui arrive de s'intéresser à l'existence, ce n'est pas pour elle-même, mais dans son rapport à l'Être.)

Còn một điều nữa chúng ta cũng nên lưu ý: từ sự phân biệt giữa «existenziell» và «existenzial» như ta đã thấy ở trên, Heidegger cũng áp dụng sự phân biệt này, «sự phân biệt thè-tính luận» (*différence ontologique*) trong những lĩnh vực khoa học khác; đối với Heidegger, tâm lý học, triết lý, nhân chủng học, đạo đức



học, chính trị học, văn học, sử học đều là những phạm vi khảo sát về một số khía cạnh của Dasein và có thể «trung thực, trung tính về phương diện hiện sinh» (existentiell ursprünglich), nhưng vẫn nằm bên ngoài tính diệu «xuất tinh thè» (existenzial), nghĩa là vẫn kẹt trong phương diện vật thè hay *thè luân* (ontisch) chứ không phải là tính *luân* (ontologisch). Chúng ta đã thấy rõ rằng Heidegger đã trừ khử tất cả những phạm trù áp dụng cho sự thè «Vorhanden» và không áp dụng những phạm trù này (Kategorien) cho «xuất thè tương» (Existenzialien) của hiện tinh thè (Dasein).

Heidegger cũng khác hẳn Husserl và không qui hướng *Dasein* vào trong thái độ «chủ quan tinh siêu thè» (transzendentalen Subjektivität) của Husserl, và không áp dụng «qui thè hiện tượng luận» (réduction phénoménologique) của Heidegger (do đó, Husserl mới chống đối Heidegger và cho rằng triết lý của Heidegger vẫn còn vướng kẹt trong «nhân thè học», «Anthropologismus», cf. Husserl, *Nachwort zu meinen Ideen*, p. 550 - 551). Chủ hướng của Heidegger dứt khoát tận cẩn đẽ hơn Husserl trong thái bộ phản kháng lại truyền thống triết lý Tây phương: Husserl (cũng như Descartes và Kant) vẫn còn bị trói buộc trong «chủ thè tinh» và Heidegger muốn vượt qua «chủ thè tinh» đẽ hướng về *Thè tinh* qua việc phân tích cấu tinh của hiện tinh thè, Dasein, trong giao tinh của Dasein với vật tinh trong «thè tinh» (Weltlichkeit) vì thế hiện tinh thè đã được đặt dưới quang tinh (Gelichtetheit) của *Thè tinh* (Sein), chứ không phải chỉ là chủ đẽ và «đối thè siêu thè» của ý thức con người và không phải «chủ thè tinh».

#### 1. Tổng quan về Phái tinh về Hiện tinh thè (*Daseinsanalytik*)

Cấu tinh nền tảng, tinh thè chính yếu của hiện tinh thè chính là Tại thè tinh (In-der-Weltsein). Đây là định tinh có tính cách

tinh luận (ontologisch), có nghĩa là *Dasein* chỉ có thể là *Dasein*, nghĩa là chỉ có thể là *Existenz*, hiện tinh thè chỉ có thể là hiện tinh, chỉ có thể là xuất tinh thè bởi vì cấu tinh căn bản của hiện tinh thè là «tại thè tinh» (In-der-Welt-sein); nếu đặt định tinh này trong ý nghĩa thè luận (ontisch) thì chúng ta đã hiểu sai chủ định của Heidegger, vì «tại thè» của hiện tinh thè không phải là «tại thè», hiểu theo nghĩa «ở trong thế giới» như bắt cứ một vật thè nào thuộc «vorhanden». Chữ «Thế» trong nghĩa «tại thè» này có nghĩa là «thế tinh», chính «thế tinh» này là căn bản cho «thế giới»: thế tinh có nghĩa là *thế cách* của hiện tinh thè xuất thè để «tại thè», như là «tại thè tinh».

«Tại thè tinh» đã được Heidegger quan niệm như là một hiện tượng nhất thè: nhất tinh giữa «tại thè» và «tinh thè». Chữ «tại» (in: ở nơi, ở trong) trong nghĩa «tại thè» (In-der-Welt) ở đây không có nghĩa «tại» (in) của bắt cứ vật thè nào thuộc phạm trù «vorhanden». Sự vật này ở giữa những sự vật khác, sự vật này ở trong sự vật kia, tất cả ý nghĩa «ở trong» đều chừa đựng ý nghĩa không gian; nhưng đối với *Dasein*, khi chúng ta nói *Dasein*, ở tại, ở trong, ở nơi cuộc đời, nơi trăn gian này thì sự «ở tại, ở trong, ở nơi» này không có ý nghĩa không gian, vì hiện tinh thè ở tại thè gian này không giống như một vật thè ở trong ngăn tủ, một cục phẩn ở trong hộp. «Tại Tinh» (In-Sein) là đặt tinh của cấu tinh hiện tinh thè, gồm ba thè điệu căn bản: *Befindlichkeit* (cảm thế tinh) và *Gestimmttheit* (cảm hướng tinh); *Verstehen* (tri thè tinh) về xuất thè tinh và về thế tinh, và *Rede* (ngôn thè tinh). Một đặc điểm khác của «tại tinh» (In-Sein) của hiện tinh thè trong thường nhật tinh và *Verfallen* (đọa tinh), tức là tiệm tinh của hiện tinh thè bị rơi kẹt vào những vật thè và bỏ quên những khả tinh nguyên bản, nguyên tinh nhất của mình. Ưu tinh thứ nhất của Heidegger là phân tinh ý nghĩa «tièc tinh» của «thế gian»:

Heidegger phê phán quan niệm của Descartes về «trương thè» (*res extensa*) và cho rằng Descartes đã bỏ quên việc phân tích ý nghĩa của chính «thể gian» mà chỉ giới hạn trong việc khảo sát những vật thè vật lý và tâm lý thôi; đối với Heidegger, toàn thè truyền thống triết lý Tây phương cũng rơi vào sự sai lầm của Descartes; Heidegger khác hẳn truyền thống ở chỗ ông phân tích về cấu thè của «dụng thè» (*Zeug, das Zuhandene*) trong thường nhật tính, chứ không bận tâm về cấu thè của vật thè hiện tiền, «hiện vật thè, hiện tiền thè» (*das Vorhandenе*); hiện tính thè chỉ bận tâm với những «dụng thè» (sản phẩm nhân tạo sản phẩm văn minh), chứ không phải bận tâm với vật thè thiên nhiên, vì nhiên thè chỉ được khai thè vì mục đích thực tiễn, trước khi khai thè (khai mở ra vấn đề thè gian trong việc phân tích nhiên thè, vật thè của thiên nhiên), mình cần phải phân tích «dụng thè», một loại thè có liên quan trực tiếp đến cấu tính của hiện thè tính, nhờ sự phân tích tương quan giữa «dụng thè» và hiện tính thè, mình có thè thảo luận luôn cả hai loại thè: «hiện tiền thè» (*Vorhandenes*) và «thủ thè, dụng thè» (*Zuhandenes*), cả hai loại thè này thuộc về hiện tượng «thè thè», «thè gian».

Kết luận của Heidegger về định tính của thể tính của thể gian là «thè tính của thè kiện về khả tính của khai tính về bất cứ vật thè nào trong tương thè ở thế gian». Khi thảo luận về «dụng thè», về «thè tính» và «không gian tính» của hiện tính thè Heidegger đã thảo luận về ý nghĩa của không gian và cho rằng không gian là «ở trong» thế gian và đặc tính của thế gian, như tại thể tính của hiện tính thè là không gian tính cho chính mình vì hiện tính thè đã khai thè cho không gian. Sau khi đã phân tích về «thè tính» của thế gian, Heidegger lại xoay về tính chất «nhân dạng» của hiện tính thè (hiện tính thè của ai ?); dù «nhân dạng» của hiện tính thè đã được xác định trước là *stōis* (như Heidegger

đã nói rằng tất cả ngôn ngữ sử dụng với hiện tinh thè đều phải là đại danh từ *nhân cách*: «tôi là» «anh là»; cf. Sein und Zeit, p. 42: «Das Ansprechen von Dasein muss gemäss dem Charakter der Gemeinigkeit dieses Seienden stets das Personal pronomen mitsagen: «ich bins», «du bist»), nhưng cái «tôi» trong trường hợp hiện tinh thè ở đây không nên xem như là «chủ thè» cõ lập hoặc «ngã», «bản ngã» riêng biệt, không quan thiết gì đến «thế gian», không quan thiết gì với «hiện tiền thè» (vorhanden) và «thủ thè», «dụng thè» (zuhanden), không quan thiết gì với đồng loại thè khác mà «ngã thè» sống chung giữa đời. Khi trình bày về «thế tinh» của «thế gian», Heidegger đã trình bày «thế tinh» ấy qua sự phân tích về «dụng thè», còn trong trường hợp «nhân dạng», «nhân thè» của hiện tinh thè, khi trình bày vấn đề này, Heidegger đã trình bày qua «thường nhật tinh» của «ngã thè» trong tương thế giao tinh giữa ngã thè với đồng loại thè: «ngã thè» ở đây không còn sử dụng chữ «tôi» nữa mà lại biến thè trong thường nhật tinh là «người ta», «thiên hạ», «họ»: nghĩa là chữ «Ich» (tôi) đã đọa thè thành ra «Man» (thiên hạ người ta). Nơi đây, chúng ta trở lại vấn đề liên hệ đến «nguyên tinh» (Eigentlichkeit) và «bội tinh» (Uneigentlichkeit) đã được trình bày trên: «ngã thè» đã bị lung lạc trong đời sống tập thè vô danh, bị khuất lấp chôn vùi trong đời sống bần phận thường nhật, như công ăn việc làm hàng ngày (thường nhật tinh), hiện tinh thè của tôi bị lạc mất trong đời sống của «thiên hạ», «thiên hạ người đời» đã xóa mất ngã thè và «thiên hạ người đời» (Man) là đặc tinh của xã hội hiện nay, «ai» cũng như «ai», «mọi người» đều làm giống nhau, «người ta chết» có nghĩa là «tôi không chết»; hiện tinh thè của tôi bị «đọa» vì «người ta», «thiên hạ» là phạm trù thống ngự chi phôi chôn vùi mất tinh thè của tôi: tôi không dám liều, tôi không dám sống, tôi không dám vì «người ta», «thiên hạ» không cho phép: mọi người phải y như nhau, không ai được quyền khác ai: «người ta» ở đây cũng có

nghĩa là «không ai», vì *người ta* là cái gì tòng quát trừu tượng phi nhân, không đại diện cho một cá thể cụ thể nào cả: «thiên hạ», *người ta*, «họ» nói rằng anh điên rằng, anh lập dị, điếc đênh v.v... nhưng *thiên hạ*, *người ta*, *họ* là ai? Không ai cả. Thế mà hiện tinh thè vẫn phản bội tinh thè mình khi phải sống với người khác, phải sống với người đời, nghĩa là bị rơi vào trong «thường nhật tinh», bị rơi vào «thiên hạ tinh», như thế hiện tinh thè làm thế nào để có thể giữ được «nguyên tinh» (eigentlich)? Vì «thiên hạ tinh» cũng là một đặc tinh nguyên bản của cấu tinh hiện tinh thè, do đó, «ngã tinh», «tự tinh» (Selbstsein) nguyên tinh không phải là sự thè hoàn toàn khác biệt với «thiên hạ tinh», mà chỉ là «sự biến thè hiện sinh» của «thiên hạ tinh».

Khi phân tích về cấu tinh tinh luận của hiện tinh thè trong đặc tinh căn bản là *tại thè tinh*, chúng ta đã thấy những đặc điểm được nghiên cứu là:

1. «Hoàn cảnh thè» (Umwelt), tương thế giao thè của hiện tinh thè đối với hoàn cảnh, với cảnh giới chung quanh, gồm có «hiện tiền thè» (vorhanden) và «thủ thè», «dụng thè» (zuhandes).

2. «Cộng thè» (Mitwelt) tương thế giao thè cộng đồng của hiện tinh thè đối với tất cả hiện tinh thè khác (đồng loại thè).

Đồng thời, chúng ta đã thấy qua «tự tinh» (Selbstsein) trong tinh điệu «thiên hạ tinh»; bây giờ, Heidegger tiếp tục phân tích «tại tinh» (In-Sein) như chúng ta đã lướt qua ở trên, đồng thời Heidegger xác định «ru tinh» (Sorge) như là tinh thè của hiện tinh thè (als Seins des Daseins). Hãy đề ý chữ «như là» (als) ở đây.

Bây giờ chúng ta thử tìm hiểu ý nghĩa chữ «Das» trong «Dasein», phân tích về «tại tinh» (In-Sein) là có thể giải minh ý nghĩa của chữ

«Đó» này. Khi phân tích về «tại tinh» của «hiện tinh thè», chúng ta thấy một đặc điểm căn bản của hiện tinh thè là «khai tinh» (Erschlossenheit) của hiện tinh thè: trạng thái khai mở, vén mở của hiện tinh thè. Hiện tinh thè đã được «khai quang», «soi sáng», «đặt ra trong ánh sáng» không phải bởi một loại thè nào khác, mà chính tự thè của hiện tinh thè đã tự «quán chiếu», tự soi sáng: những vật thè hiện tiền (vorhanden) chỉ được đem ra ánh sáng và được ăn giấu trong bóng tối là nhờ một thực thè đã được soi sáng trước rồi, nghĩa là nhờ vào «khai tinh» (Erschlossenheit) của chính hiện tinh thè. Sau đây, chúng ta sẽ nghiên cứu những thè điệu của «tại tinh»: trước hết là «cảm thè tinh» (Befindlichkeit), rồi đến «tri thè tinh» (Verstehen) và sau cùng là «ngôn thè tinh» (Rede). Đây là ba «xuất thè tưởng» của «tại tinh» của hiện tinh thè, nói lên tính cách «khai tinh» (Erschlossenheit) của hiện tinh thè: «Hiện tinh thè là sự khai mở cho chính mình là sự khai tinh cho chính mình» (cf. *Sein und Zeit*, p. 133. Das Dasein ist seine Erschlossenheit).

Câu tinh tinh luận thứ nhất của «tại tinh» là «Befindlichkeit» (cảm thè tinh); chữ «Befinden» có nghĩa là «tìm thấy, suy nghĩ, cảm nghĩ, phán đoán, cảm thấy»; từ ngữ «sich befinden» có nghĩa là «ý thức, trực thức, đê ý, lưu ý, hiện thè, được tìm thấy & nơi nào đó, cảm trạng, vân vân»; từ ngữ «es befindet sich» trong Đức ngữ có nghĩa là: «đó là trường hợp, đó là hiện trạng, cảm trạng»; danh từ *Befinden* có nghĩa là «trạng thái, cảm trạng, điều kiện, thè kiện, tình kiện, sự tìm thấy, ý kiến, hoàn cảnh; vân vân»; chữ «befindlich» có nghĩa là: «được tìm thấy, được đặt đê, trong thực tế, thực thè, vân vân» (cf. Laszlo Versenyi, *Heidegger, Being, and Truth*, Yale Univ. Press, 1965, p. 18). Tôi dịch *Befindlichkeit* là «cảm thè tinh»; Rudolf Boehm và Alphonse de Waelhens dịch là «sentiment de la situation» (cf. *L'Être et le temps*, Gallimard, 1965,

p. 167); John Macquarrie và Edward Robinson, dịch *Befindlichkeit* là « State-of-mind » (cf. *Being and Time*. New York, Harper, 1962, p. 171). Cảm thế tinh nói lên tự thức tiên khởi của hiện tinh thè về tự thè, ý thức rằng mình đã bị ném quăng ra cuộc đời, trần gian, thế gian, để mình phải tự mình đối diện với tự thè và phải hiện tinh về tinh thè của mình. Khi hiện tinh thè tự khám phá ra mình thì thấy «mình phải là cái mình phải là»: hiện tinh thè phải đối diện với sự «tinh» (*Faktizität*) của sự «xuất thè» của tinh thè mình giữa lòng đời: hiện tinh thè bị ném quăng, bị «xuất thè» trong thè điệu của tinh thè mà mình đã cảm thấy giữa thế gian, đã «cảm thè», mà không thể giải thích được sự-là-ở-đó (*Dasein*): «cảm thè tinh» của hiện tinh thè là thè thái trong thế gian mà hiện tinh thè đã được đặt vào đó: thè cách cảm nhận của hiện tinh thè khi bị đặt trong đời sống và trong thế gian này. Đặc điểm tinh luận của hiện tinh thè ở đây đã «lộ thè» rõ ràng hơn nữa trong hiện tượng thè luận (*ontisch*) như «Stimmung» (cảm) trạng, tâm trạng) hoặc «Gestimmtheit» (cảm hướng tinh, «hướng điệu»). Thè cách của hiện tinh thè bị đặt giữa lòng đời đã khai mở cho hiện tinh thè qua những «cảm trạng».

Có thè phân tích «cảm thè tinh» (*Befindlichkeit*) và sự khai mở của cảm thè tinh qua những cảm trạng trong ba thè dẹn như vậy: thè dẹn thứ nhất là «GeWorfenheit» (tinh cách bị quăng ném) của hiện tinh thè: hiện tinh thè bị quăng ném ra giữa lòng đời, quăng ném ra «ở đó» (*Da*), «hiện tinh» (*Da*) là tự mình phải xoay trở cưu mang lấy trách nhiệm của tinh thè mình: hiện tinh thè phải đối diện với sự-đã-rồi, với cái «ở đó»; chính «cảm trạng» đã mang hiện tinh thè đối diện với sự tinh của mình: bị bỏ rơi giữa lòng đời (*Geworfenheit*) và không biết «từ đâu đến» và «đi về đâu»; thè dẹn thứ hai là «cảm trạng» luôn luôn vén mở «tại thè tinh» (*Inder-Welt-sein*) trong toàn thè và tạo ra khé

tính cho hiện tinh thè tự xoay hướng trong lòng đời, và ưu tư về chính tự thè trong trần thế, ưu tư về những vật thè khác và những đồng loại thè khác (những hiện tinh thè khác); thè diện thứ ba là hiện tinh thè ưu tư ấy có thè bị ứng cảm, ảnh hưởng qui định, đe dọa bởi «cái-ở-đó» (Da) do những vật thè và những nhân thè gây ra. Hiện tinh thè thường xuyên bị phơi bày ra slo thè trước thè gian và điều này đã được khai mở cho hiện tinh thè qua những «cảm trạng». Heidegger đã giải thích minh bạch hiện tượng này qua thí dụ về sự sợ hãi: hiện tượng sợ hãi (Furcht) khai mở tính cách «tại thè tinh» (In-der-Welt-sien) của hiện tinh thè: sợ hãi là cảm thấy sự thè nào đó đe dọa, gây hãi hùng cho mình, nhưng sự thè khà di đe dọa gây hãi hùng cho hiện tinh thè là vì hiện tinh thè đã ưu tư về chính tinh thè của mình trong tương giao liên thè (Angewiesenheit) xây dựng trên ưu thè tinh và khai tinh của hiện tinh thè về thè gian. Tương giao liên thè gì rồi cũng qui về hiện tinh thè, do đó, dù hiện tinh thè có sợ hãi cái gì di nra thi cũng vẫn có nghĩa là sợ hãi về chính tinh thè của mình: sợ hãi (Furcht) là một thè cách khai tinh của hiện tinh thè trên vị thè của một thực thè tinh luận có ưu tinh về chính tinh thè của mình, đồng thời cũng là thè cách của Dasein tự tìm thấy mình như là «tại thè tinh».

«Xuất thè tinh» thứ hai của «tại tinh» đồng khởi phát với «xuất thè tinh» thứ nhất (cảm thè tinh) là «tri thè tinh» (Verstehen); tri thè tinh soi chiếu «hiện tinh» (Da) của hiện tinh thè trong một thè cách căn bản hoàn toàn khác hẳn tinh «cảm thè tinh cảm hướng» (gestimmte Befindlichkeit): «tri thè khai mở cho hiện tinh thè về việc «xuất thè» của mình cho hướng thè nào (Worumwillen) vì lý do nào mà mình tự hiểu tự thè minh đe «xuất hóa» như vậy. Hiện tinh thè có nghĩa là «khả tinh» (Seinkönnen); chúng ta cần phải phân biệt «khả thè» và «khả

tính»: «khả tính» của hiện tính thè không giống «khả thè» của bất cứ sự thè hiện tiền nào, thuộc «Vorhanden». Đối với sự thè hiện tiền «khả thè» là «tiềm thè» là «hiện thè» chưa «hiện thực» trái lại đối với hiện tính thè, «khả tính» lại là tính chất nguyên bản nhất của hiện tính thè: «tri thè tính» khai mở tất cả những tiềm năng của Tính thè cho con người. Bất cứ hiện tính thè nào cũng là «Tiềm năng bị quăng ném ra đó», khi hiện tính thè «cảm thè», cảm thấy mình đã bị quăng ném ra giữa lòng thế gian thì thấy mình phải đổi diện với một số «tiềm năng» nhất định nào đó mà mình có thè thực hiện hoặc hững hờ bỏ qua mà không thực hiện: hiện tính thè là tiềm năng được tự do trước tiềm tính nguyên bản nhất của mình; do đó, tri thè tinh dính liu mội: thiết với cảm thè tinh: thấy mình ở đó là hiểu minh ở đó, hiểu được khả tính của tính thè minh. Sự tri thè tinh chẳng những vén mở «xuất thè tinh» của cá thè mà còn khai mở những vật thè thuộc phạm trù «vuhanden» (thủ thè, dụng thè), khai mở vai trò hữu dụng hoặc vô dụng của dụng thè, Đối ngược lại tính cách «bị quăng·ném» (Geworfenheit) của hiện tính thè trong ý nghĩa «cảm thè tinh» là «dự thè» (Entwurf) dự thè của «tri thè tinh» là ưu tư về những «tiềm năng» trong mọi thè cách: «tri thè tinh» hình thành ý nghĩa mục đích mà tính thè của hiện tính thè phải là thè nào trong thè tinh của minh: ý nghĩa của dụng thè, vật thè và nhân thè, cũng như ý nghĩa của thè tinh cũng tùy thuộc vào «tri thè tinh» ấy trong việc xác định «duyên do, cùu cánh, mục đích, đổi tượng» của tính thè trong việc tinh nhập của hiện tính thè. Dự thè, ở đây không có nghĩa một dự án hay kế hoạch (dự án và kế hoạch chỉ phụ thuộc vào dự thè thôi): hiện tính thè luôn luôn dự thè, đã «dự thè» rồi và vẫn luôn luôn «dự thè», phỏng trước thè vị của minh trong cuộc đời: vì đã bị quăng ném ra thế gian rồi, cho nên hiện tính thè quăng ném trước thè đứng (dự thè) của minh trong việc chọn lựa những khả năng của minh. Dự thè hay dự phát khai mở trọn vẹn «tại thè tinh» của hiện tính thè:

mình có thể hiểu tính thè minh qua hai thè thái đối với tại thè tính tùy thuộc theo sự khai mở của hiện thè tính: minh có thể ưu tư về sự khai thè, tự hiểu tính thè minh từ thời gian của minh hoặc tự phóng thè tính minh về một chủ đích nào đó, (Worumwillen) mà minh đã «xuất thè» như là thè. Do đó, «tri thè tính» có thể là «nguyên tính» (e'gentlich) hoặc «nguy tính, bội tính, phi nguyên tính» (unegentlich).

Tri thè tính là «dự phát tính». Ở trên, tôi đã dịch chữ «Entwurf» là «dự thè» theo cách dịch chữ Pháp của E. Levinas là «projet-esquisses» (cf E. Levinas, Martin Heidegger et l'ontologie, in *Revue philosophique*, Paris, 1932, pp. 395-431). Nhưng có lẽ dịch «Entwurf» là «dự phát tính» thi tính nghĩa hơn, vì tri thè tính (*Verstehen*) có nghĩa là phát ra trước tính thè của minh: dự phát tính thè, vì hiện tính thè tri thè bằng cách xuất thè qua tính cách «có-thè-là» (*Seinkönnen*) nghĩa là khả tinh (*Möglichsein*). Dự phát thè tính, như Heidegger đã trình bày: «Với tư thế của thực thè bị phóng ra, quăng ném ra giữa lòng đời, hiện tính thè đã được phóng ra ở đó theo thè diệu thè tính của dự phát tính» (cf. *Sein und Zeit*, p. 145.: *Und als geworfenes ist das Dasein in die Seinsart des Entwerfens geworfen*).

Tri thè tính là một đặc tính quan trọng của hiện tính thè trong thè diệu tại thè tính; tất cả loại kiến thức (khoa học, thực tiễn, triết lý, vân vân) đều xuất phát từ tri thè tính; tất cả loại «giải thè» (*Auslegung*) đều là thuộc thè của tri thè tính (giải thè là giải minh sự thè như là sự thè; «như là» nghĩa là «Als» trong chữ Đức, «en tant que», «comme» trong chữ Pháp; cf. Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 149: «Tính chất như là xác định cấu thè của sự giải minh về sở tri thè tính; như là làm thành giải thè»; «Das Als macht die Struktur der Ausdrücklichkeit eines Vers tandem aus: es konstituiert die Auslegung»). Cả ý nghĩa



hay «tính nghĩa» (Sinn) cũng đều là thuộc thể của tri thể tinh: Chỉ có «Sinn» là vì có hiện tinh thể: «chỉ có hiện tinh thể là có thể có ý nghĩa hay không có ý nghĩa» (cf. Sein und Zeit, p. 151: «*Nur Dasein kann daher sinnvoll oder sinnlos sein*»). Ngôn thè hay «đến ngôn thè» (die Aussage) cũng là thuộc thè của giải thè (als abkünftiger Modus der Auslegung): tất cả những «ngôn thè» (đến ngôn thè: Aussage) đều xuất phát từ sự «giải thè» (Auslegung) và sự «giải thè» này xuất phát từ «tri thè tinh» (Verstehen) của hiện tinh thè. Nơi trang 223 của quyển Sein und Zeit, Heidegger đã tóm tắt lại một cách dễ hiểu, dễ hiểu nhưng vô cùng quan trọng, không hiểu được câu này thì tất cả quyển Sein und Zeit đã mất hết mọi ý nghĩa; vì ý nghĩa (Sinn) được phát ngôn trong «diễn ngôn thè» (Aussage) diễn ngôn thè trực thuộc vào «giải thè tinh» (Auslegung) bị qui định trong «tri thè tinh» (Verstehen) của hiện tinh thè:

Diễn ngôn thè và câu thè của diễn ngôn thè, tức là tinh chất như là thuộc thè (hiện thè) đã được xây dựng căn thè trước tiên trong giải thè và câu thè của giải thè, tức là tinh chất như là giải minh, rồi xây dựng căn thè trong tri thè tinh, tức là trong sự khai tinh của hiện tinh thè (cf Sein und Zeit, p. 223: Die Aussage und ihre Struktur, das apophantische Als, sind in der Auslegung und deren Struktur, dem hermeneutischen Als, und weiterhin im Verstehen, der Erachlossenheit des Daseins, fundiert).

Có hai chữ khó hiểu trong câu văn trên:

1. das apophantische Als
2. dem hermeneutischen Als

Từ ngữ 1 được dịch là «tinh chất Như là thuộc thè, hiện thè»; từ ngữ 2 được dịch là «tinh chất Như là giải minh»; «apophantis-

ches» đi đôi với «Aussage» và «hermeneutische» đi đôi với «Auslegung» chứ «apophantische» & đây vừa có nghĩa «thuộc từ», «thuộc thè», «thuộc tinh» mà cũng có nghĩa là «hiền lợ», «hiền thè», «hiền thê», trong thiêng khao luận Martin Heidegger et le Problème de la Vérité, Jean Beauffret cho rằng không thè dịch nòi từ ngữ «einer apophantischen Als Struktur» và ông tạm dịch là «d'une structure de comme ayant pour effet de rendre manifeste» (cf. Tableau de la philosophie contemporaine, Éd. Fischbacher, Paris, 1957 p. 356): do đó, tôi dịch «apophantische» là «thuộc thè, hiền thè».

Sau khi đã nghiên cứu qua hai khía cạnh của tại thè tinh của hiện tinh thè như cảm thè tinh (Befindlichkeit) và tri thè tinh (Vorstehen), bây giờ chúng ta hãy khảo sát khía cạnh thứ ba của tại thè tinh là «ngôn thè tinh» (die Rede): cảm thè tinh, tri thè tinh và ngôn thè tinh đều là nhất trí, viên thành với nhau, tương quan mật thiết với nhau, không có cái này thì không có cái kia: cả ba đều là ba khía cạnh của nhất thè. Ngôn thè tinh chính là nguồn gốc của ngôn ngữ và ngôn ngữ chính là cụ thè hóa của ngôn thè tinh (cf. Sein und Zeit, p. 161: Die Herausgesprochenheit ist die Sprache). Tri thè tinh phát từ hiện tinh thè trong cảm thè tinh được phân ngôn qua ngôn thè tinh. «Lắng nghe» (Hören) và «Im Läng» (Schweigen), cũng là những tiềm thè của ngôn thè tinh (cf. Sein und Zeit, pp. 161, 164, 165, 296). Những thành tố của ngôn thè tinh là: điều được nói đến, nói về» (das Worüber der Rede, das Beredete), điều được nói như thế» (das Geredete als solches), điều trao đổi, cảm thông, truyền đạt (Mitteilung) và «điều không tin» (Bekundung), đây là những nét sinh tinh trong cấu tinh của hiện tinh thè. Heidegger cho chúng ta thấy rằng ngôn thè tinh không phải là chỉ về tiếng nói và âm thanh, mà lại là thè cách, tinh cách mà thế gian và hiện tinh thè được khám phá ra. Heidegger đã nói lên khuyết điểm của truyền thống triết lý Tây phương trong



việc tuy tìm bản tính của ngôn tính vì truyền thống ấy đã bị qui định trong việc thè nhận của triết gia Hy lạp về ngôn tính: «Ngôn tính», «ngôn thè tính» (*lógos*) đã bị giới hạn lại trong việc thè nhận «lógos» là «apophaensis» (ngôn thè, dến ngôn thè, ngôn từ).

Do đó, căn bản của ngữ pháp, văn phạm và luận lý học truyền thống đều xuất phát từ vật thè luận của những vật thè theo thè diệu «vorhanden» (cf Werner Brock, Existence and Being, p. 40).

Giai đoạn thứ nhất là ba «xuất thè tương» của hiện tính thè là cảm thè tính, tri thè tính và ngôn thè tính; đó là giai đoạn đầu để xác định những đặc tính của «tại tính» (*In-Sein*); giai đoạn thứ hai là khảo sát «tại tính» (*In-Sein*) trong khía cạnh «thường nhật tính», nghĩa *người ta*, «thiên hạ» (*Man*). «Tại tính» của hiện tính thè trong khía cạnh thường nhật tính gồm có ba đặc điểm: thứ nhất là «nói nhảm nhí» (*Gerede*), đọa thè của ngôn thè tính; người ta nói ba hoa, nói nhảm nhí và chẳng hiểu mình nói gì, mình nói như mọi người nói, cái gì cũng nói được, cái gì cũng giải thích được, nói rất nhiều nhưng chẳng có gì đáng nói; hiện tính thè tự đánh chìm trong đời sống tầm thường của «thiên hạ», «người đời»; đặc điểm thứ hai của «tại tính» của hiện tính thè trong khía cạnh thường nhật tính là «tò mò tọc mạch» (*Neugier*), đọa thè của «kén thè» (*S.ch*), mình tò mò đi tìm kẽm mọi sự không phải để hiểu mà chỉ để thấy, đi tìm mới lạ, luôn luôn bão hức đi tìm mới lạ để giải khuây tiêu khiển, tìm mới lạ vì sự mới lạ, để thấy chỉ thấy thôi; tìm điều mới lạ để rồi nhảy lượt qua sự mới lạ ấy mà đi tìm sự mới lạ hơn nữa (f. *Sein und Zeit*, p. 172: Sie sucht das Neue nur, um von ihm erneut zu Neuem abzuspringen). Sự tò mò tọc mạch này chỉ đem đến tâm trí tản漫 (*Zerstreung*), xao động cạn cợt (*Uaverwesen*) và tâm trạng bít bát, bất địn

(Aufenthaltslosigkeit) (cf. Sein und Zeit, p. 175); sự tò mò tò mò mạch này khiến cho hiện tinh thè lắp lùng động đậy, không còn khả năng lắng hồn thanh thản và không còn khả năng suy tư chán chán, nó tạo cho mình có ảo tưởng là mình sống một đời sống nhộn nhịp hoạt động, «hào hứng» «trí thức», mình có ảo tưởng là luôn luôn «thời thượng», «cái gì thiên hạ biết mình cũng biết», «không lỗi thời». Đặc điểm thứ nhì: (nỗi ba hoa nhảm nhí) và đặc điểm thứ hai (tò mò tò mò mạch) làm thành đặc điểm thứ ba là «mơ hồ bấp bênh» (Zweideutigkeit), mình không còn biện biệt gì nữa, không còn biết đâu là «khai thông tính» (erschlossen) trong sự giao cảm chân tình và đâu là nguy cảm, mình tưởng là cái gì cũng hiểu được, cũng nói được, nhưng thực ra không phải thế, chân thành giờ và giả tưởng là chán; mình không còn biện biệt cái gì mình không biết và mình không biết cái mình biết: vì «hồ đồ bấp bênh», nên mình có ảo tưởng là mình biết tất cả, hiểu tất cả, nói gì cũng được, nhưng thực sự thì mình chẳng ra gì cả: mình sống một cuộc đời mà mọi sự đều xảy đến, nhưng thực ra trong sâu thẳm thi chẳng có gì xảy đến cho ra hồn (cf. Sein und Zeit, p. 174: wo alltäglich alles und im Grunde nichts geschieht) (cf. A. De Waelhens, *La Philosophie de Martin Heidegger*, Louvain, 1955, p. 144).

Đặc điểm thứ tư và chung điểm để gọi chung đời sống thường nhật của hiện thè trong thè diệu «thiên hạ» là «Đọa tinh» (das Verfallen) nói lên sự ưu tư bận bịu của hiện tinh thè với thế giới công ăn việc làm của mình; hiện tinh thè đánh mất mình trong đám đông thiên hạ người đời. Heidegger nêu lên «đọa tinh» như là tính cách tinh luận (ontologisch) của «tại tinh» (In-Sein): hiện tinh thè bị roi vào người đời, đánh mất tự thè trong thiên hạ, có ảo tưởng rằng mọi sự đều tốt đẹp và mình cảm thấy âm hưởng an lành (Beruhigung), nhưng sự xoa dịu an lành này chỉ



tăng trưởng «đọa tinh», khiến cho hiện tinh thè có ảo tưởng rằng đời sống trơn tru và minh vẫn hàng ngày làm việc không ngừng, «phụng sự» và «cung phụng», như một cái máy, đè ròi càng ngày hiện tinh thè càng thấy mình vẫn xa lạ đối với mình và bị rơi vào trong «vong thè», «ly tinh» (Entfremdung) và không còn biết đâu là «khả tinh» độc đáo nhất, nội tại nhất của tinh thè minh: hiện tinh thè bị xô đẩy vào trong «bị tinh», «phi nguyên tính» (Uneigentlichkeit), bị vướng kẹt thân phận (Sichverfangen): hiện tinh thè vận hành trong sự sa chấn, «cơi té» (Absturz) trong đời sống nhợt nhạt phèu phao của thiên hạ người đời, vận hành trong «sự quay cuồng» (Wirbel) của thế giới «người ta» (Man), sự quay cuồng này nói lên «tính cách bị bỏ rơi, quăng ném ra đó» (Geworfenheit) của hiện tinh thè giữa đời sống thường nhật. Có một điều chúng ta nên đề ý: dù bị «đọa tinh» đi nữa, hiện tinh thè vẫn là «tại thế tinh» trong một thè cách biến trạng.

«Tại thế tinh» là một cơ cấu tinh thè nhất trí, toàn diện, thuần nhất. Sự nhất tinh này đưa ta đến câu hỏi về hiện tinh thè: Thè tinh của Hiện tinh thè là gì? Chính là «uru tinh» (Sorge). Trước khi chúng ta tìm hiểu ý nghĩa của «uru tinh», chúng ta phải cẩn lướt qua ý nghĩa của sự xao xuyến (Angst) và phân biệt «xao xuyến» (Angst) và «sợ hãi» (Furcht); sợ hãi là sợ hãi một cái gì xác định, còn «xao xuyến» là xao xuyến trước khả tinh, trước một cái gì không hiện hữu, mơ hồ, vô định. Heidegger phân tích *sợ hãi* và xem *sợ hãi* như là một thè cách đặc biệt của «cảm thế tinh» (Befindlichkeit) của «tại tinh» (In-Sen); đối với xao xuyến (Angst); Heidegger coi như là «cảm thế tinh nền tảng» khai mở hiện tinh thè trước tự thè của mình. Chúng ta nên đề ý rằng Heidegger không có ý khảo sát «xao xuyến» và «sợ hãi» trên bình diện tâm lý học, tâm bệnh học hay hiện sinh, mà lại khảo sát hai hiện tượng

này trong phương diện «tính luân» (ontologisch) trên khía cạnh hiện tính thè như là «tại thế tính», (cf. Werner Brock, *Existence and Being*, p. 45).

Có thè phân tích «sợ hãi» trong ba khía cạnh cấu thè: đối tượng sợ hãi (das Wovor der Furcht), chính sự sợ hãi (das Fürchten) và sợ hãi cho cái gì (das Worum der Furcht). Đối tượng sợ hãi luôn luôn là sự thè mà mình gặp trong thế gian, như loại thè «Zuhandene», hoặc «Vorhandene» hoặc bất cứ hiện tính nào khác, không phải là mình.

Đối tượng sợ hãi đe dọa mình, đe dọa hiện tính thè của mình, nó có tính cách nguy hiểm, có thè làm phương hại đến hiện tính thè mình, nó phát xuất từ một nơi nhất định, có thè xác định được. Sự sợ hãi đón nhận đối tượng sợ hãi, giành chỗ cho đối tượng sợ hãi đe dọa, khám phá ra tính cách nguy hiểm của đối tượng đe dọa. Sự sợ hãi cho cái gì? Chính là sợ hãi cho hiện tính thè. Qua sự sợ hãi, hiện tính thè khai mở ra trạng thái hiểm nghèo của mình và sự lệ thuộc của mình vào trạng thái ấy: Sợ hãi khai mở cho hiện tính thè nhìn thấy tính thè của «cái ở đó», «hiện tính» (Da).

Xao xuyến (Angst) thì khác hẳn sợ hãi (Furcht). Điều mình xao xuyến cũng là điều đe dọa mình nhưng điều đe dọa ở đây không thè xác định được, vì nó không thuộc loại thè «Zuhandenenes», «Vorhandenes» hay bất cứ Dasein nào khác: điều xao xuyến bằng hoàng rất mơ hồ, sự xao xuyến không phát xuất từ một nơi nào cả, nhưng dù vậy, mình cảm thấy nó rất gần gũi thân cận, lấn áp đe chịu mình, thè mà cũng chẳng biết nó ở đâu. Điều xao xuyến cho mình thấy rằng: «sự xao xuyến không là một thực thè nào cả và không có một nơi chốn nào cả», dù thế, sự xao xuyến vẫn đè áp lên mình và mở ra cho mình thấy rằng điều mình xao xuyến

chính là xao xuyến bàng hoàng về «tại thế tính»; xao xuyến khai mở thế gian như là thế gian. Xao xuyến cho cái gì? Chính là xao xuyến cho «tại thế tính» hay xao xuyến cho khả tinh nguyên tính của tại thế tính; xao xuyến có lập hóa Dasein để Dasein trở về tại thế tính nguyên bản nội tại nhất của mình. Khi phân tích về Angst (xao xuyến), Heidegger chuẩn bị từ sự phân tích này để bước tới sự phân tích về «ưu tinh» (Sorge) như là tinh thè của hiện tinh thè. Ba đặc tính tinh luận (ontologisch) của Dasein tự hiên bày như là căn bản nhất:

1. Xuất thè tinh (Existentialität) tương quan với khả tinh (Seinkönnen), tri thè tinh (Verstehen) và dự phát tinh (Entwurf).

2. Cảm thè tinh (Befindlichkeit) hay sự tinh (Faktizität), tức là hiện tinh thè bị bỏ rơi quăng ném ra đó (Geworfenheit).

3. Đọa tinh (Verfallensein), tức là hiện tinh thè bị rơi trong «người ta, thiên hạ» và bị rơi vào sự «bội tinh», «phi nguyên tinh» (Uneigentlichkeit).

Cả ba đặc tính trên đều là đồng nhất thè, nói lên cấu tinh nhất thè toàn diện. Khi khảo sát ưu tinh (Sorge) chúng ta cũng đặt ưu tinh vào trong ba đặc tính ở trên.

Vì tinh thè là ưu tinh (Sorge), cho nên Dasein luôn luôn «xuất thè» bằng cách dự phát thè tinh của mình, khi mình đã bị bỏ rơi ở thế gian và phải bận bịu thường nhật với thế gian này: cf. Stein und Zeit, p. 192: «Das Sein des Daseins besagt: Sich Vorweg-schon-sein-in (der Welt) als Sein-bei (innerweltlichbegegnendem Seien-dem) Dieses Sein erfüllt die Bedeutung des Titels Sorge».

Ba đặc tính của ưu tinh là:

1. «Sich-vorweg-sein» (tự dự phát), hiện tinh thè là một loại thè mà trong tự thè lại ưu tư về tính thè của mình, trong tự tinh, hiện tinh thè vẫn luôn luôn đi trước mình, luôn luôn phát trước tính thè cho tự tinh (tự dự phát).

2. «Sich-vorweg-schon-sein-in-einer-Welt» (tự dự phát khi đã bị quăng ném vào thế gian rồi), vì «xuất thè luôn luôn có nghĩa là sự đã rồi» (cf. Sein und Welt, p. 192: Existieren ist immer faktisches). Sự tự dự phát, tự phóng mình ra đằng trước của hiện tinh thè không phải là hành động của một «chủ thè» ly cách với thế gian, vì sự tự dự phát chính là một sắc thái của tại thế tinh đã bị quăng ném bỏ rơi trong thế gian rồi, và tự mình lo lấy thân mình, cưu mang lấy tinh thè mình như là khà tinh nội tại nhất của mình: mình đã ở trong đời rồi, đã bị ném vào đó rồi, cho nên đồng lúc minh mới dự phát, tự phóng mình ra đằng trước bản tinh trong tự tinh.

3. Sein-bei (tiếp cận tinh), hiện tinh thè luôn luôn phải phài ưu tư trong thế giới tiếp cận của mình, bận bịu lo lắng về những vật thè «dụng thè» (zuhanden); sống trong thời văn minh, do đó, phải xử dụng những sản phẩm của văn minh, tức là những dụng cụ của thời thế hiện nay, vì thế hiện tinh thè bị vướng vào trong đọa tinh (Verfallen). Có thè nói gọn lại cấu tinh về ưu tinh của hiện tinh thè như sau: đã bị bỏ rơi trong thế gian, lại tự phóng mình ra đằng trước, khi phài ưu tư bận bịu với những vật thè gấp gõ trong thế gian (Sich-vorwegschon-sein-in-der Welt als Sein-bei innerweltlich begegndem Seiendem).

Khi giải thích tinh thè của hiện tinh thè như là ưu tinh, Heidegger không phải chỉ vỗ đoán xác định một ý tưởng già tạo có tính cách cưỡng ép, Heidegger đã ý niệm hóa một cách «xuất thè tinh», những gì đã được khai mở trên bình diện thè luận hiện

hữu (cf. *Sein und Zeit*, p. 196: Die Explikation des Seins des Daseins als Sorge zwängt dieses nicht unter eine erdachte Idee, sondern bringt uns existential zu Begriff, was ontisch — existentiell schon erschlossen ist.)

## II. HIỆN TÍNH THÈ VÀ THỜI GIAN TÍNH

(*Dasein und Zeitlichkeit*)

Phân bộ thứ II của quyển *Sein und Zeit*, nhan đề là *Dasein und Zeitlichkeit*, gồm sáu chương:

I. Toàn thè tinh khă thè của hiện tinh thè (das mögliche Ganzsein des Daseins) và Tính thè qui tịch (das Sein zum Tode);

II. Chứng tinh của hiện tinh thè về Tiềm năng tinh nguyên tinh (die daseinsmässige Erzeugung eines eigentlichen Seinkönne)s) và sự quyết tinh (die Entschlossenheit)

III. Tiềm năng tinh nguyên tinh về toàn thè tinh của hiện tinh thè (das eigentliche Ganzseinkönnen des Daseins) và thời gian tinh dưới khía cạnh ý nghĩa tinh luận của ưu tinh (die Zeitlichkeit als der ontologische Sinn der Sorge)

IV. Thời gian tinh và thường nhật tinh (Zeitlichkeit und Alltäglichkeit)

V. Thời gian tinh và sử tinh (Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit)

VI. Thời gian tinh và Nội tại Thời gian Tinh dưới khía cạnh nguồn gốc của quan niệm thường tinh về Thời gian (Zeit-

lichkeit und Innerzeitigkeit als Ursprung des vulgären Zeitbegriffes)

Đề chuẩn bị cho câu hỏi trọng đại về ý nghĩa của Tính thè, bây giờ chúng ta phải dọn vài bước đi cần thiết; bước đi thứ nhất là tìm « Toàn thè tinh » (Ganzsein) của Dasein; bước đi thứ hai là tìm hiểu « Nguyên tinh » (Eigentlichkeit) của Dasein; hai bước đi này đều dính líu mật thiết với nhau:

1. Làm thế nào có thè đi đến « toàn thè » của hiện tinh thè?
2. Làm thế nào hiện tinh thè có thè là « nguyên tinh (eigentlich) »?

Đó là nội dung nghị vấn của hai chương I và II trong phân bộ thứ II của *Sein und Zeit* bây giờ chúng ta phải duyệt qua những vấn đề chính trong hai chương I và II trước khi đi vào chương III để thực sự tiến vào lãnh vực của Thời gian Tính.

Đề có thè lãnh hội và định nghĩa hiện tinh thè (Dasein) dưới khía cạnh « toàn thè tinh » (Ganzsein) trên bình diện tinh luận (ontologisch), Heidegger đặt Dasein dưới đây: điểm trọng yếu là *Sein zum Tode* (Tính thè qui tử, tinh thè qui tịch). Sự chết (Tode) là cứu cánh, là đòn tối hậu mà Dasein đạt tới để làm thành « toàn thè tinh » (Ganzsein) của mình; nhưng có một điều mâu thuẫn không thè nào tránh được: Dasein muốn đạt tới Ganzsein thì Dasein không còn Dasein nữa: Dasein phải đánh mất Dasein thì mới đến được Ganzsein; đó là lý do cắt nghĩa tại sao tôi không thè nào có kinh nghiệm bản thân về cái chết của chính tôi: trọn đời, tôi phải sống trong trạng thái rất mệt, nhưng ngay trong trạng thái mệt mài trọn vẹn, tôi cũng vẫn không có được kinh nghiệm về nó: vì khi có kinh nghiệm ấy thì tôi không còn ở đó, có mặt ở đó (Dasein) để mà có kinh nghiệm về sự không còn



ở đó. Thành ra tôi không bao giờ lãnh hội được trọn vẹn bản thè (Ganzsein) của tôi, vì nói đến trọn vẹn thì phải nói đến sự cuối cùng của chính tự thè, mà tự thè cuối cùng là tự thè đã mất, không còn nữa; chỉ có sự chết mới xác định sự toàn thè, sự trọn vẹn của tự thè, nhưng chết có nghĩa là không còn tự thè nữa, không hiện ra tính thè của mình nữa, không còn Dasein nữa. Người khác chết, và tôi biết rằng những người khác chết nhưng cái chết ấy vẫn không phải là cái chết của riêng tôi. Trong sinh hoạt thường nhật, người này có thể thay thế người kia, nhưng trong cái chết thì mỗi người chết nỗi chết độc đáo riêng tư của mình: tôi chỉ chết cái chết của tôi và không ai có thể chết thay cho tôi. Trọn đời tôi, tôi phải chung thân bị treo trước một án tử hình: tôi sẽ chết, sắp chết, nhất định chết nay mai, tuyệt đối không thể tránh được cái chết: tôi chỉ là tôi khi tôi không còn nữa, vì tôi «là ở đó», mà «là ở đó» có nghĩa là «là đang đi về sự chết» (Sein zum Tode); tôi sống, có nghĩa là tôi «chưa chết» và những người chết đi là những người «không còn» nữa, «không còn» ở «đó» (Da) nữa: «Không còn» (nicht mehr) và «chưa» (noch nicht) là hai nỗi bi kịch chưa chát nhất của đời sống con người. Chết có nghĩa là «dứt»: sự «dứt», «chấm dứt» của Dasein không có nghĩa là «xong», «hoàn thành», «chấm dứt công việc», «thành tựu công việc»: «dứt» ở đây không thể hiểu theo nghĩa «mưa dứt, mưa tạnh», không thể hiểu theo nghĩa «biến mất», «tiêu mất», «mất dạng», «mất hình», «khuyát bóng». Sự «chấm dứt» của Dasein không nằm cuối đường, không ở «cuối tận» của Dasein: sự chấm dứt của hiện tinh thè là «tính thè đang đi hướng về sự chấm dứt» (tính thè qui chung: «Sein zum Ende»), vì sự chấm dứt này, sự «qui chung» này, việc «hướng về sự chấm dứt» đã nằm ngay trong cấu tinh của hiện tinh thè, vì sự chết thuộc về «Tính thè» của hiện tinh thè mà hiện tinh thè phải chịu mang trong chính tinh thè.

Có thể giải thích sự chết trên những khía cạnh sau đây:

1. «chết» theo nghĩa sinh vật học, như cây chết, lá chết, hoa chết, thú vật chết, sinh vật chết, («chết» này gọi trong Đức ngữ là «Verenden»);
2. «chết» theo nghĩa sinh lý học và y học, như người chết dưới mắt một nhà sinh lý học hoặc một bác sĩ («chết» này trong Đức ngữ gọi là «Ableben»);
3. «chết» hiểu theo nghĩa tâm lý học, theo nghĩa nhân chủ g học, theo nghĩa «hiện sinh», «hiện hữu» của Kierkegaard, Jaspers, Marcel, Sartre, vân vân, theo nghĩa triết lý, theo nghĩa siêu hình học, theo nghĩa thần học, vân vân.

Tất cả ý nghĩa của sự chết trong tất cả những khía cạnh trên, đối với Heidegger, đều còn nằm trong lãnh vực *thề luận* (ontisch); do đó, ý nghĩa *Tính luận* (ontologisch) của cái chết vẫn chưa được khám phá và chính ý nghĩa *Tính luận* của cái chết mới là nền tảng cho tất cả những ý nghĩa *thề luận* kề trên.

Bây giờ Heidegger trình bày cái chết của hiện tính *thề qua* ý nghĩa *tính luận*:

«Tính *thề qua* tịnh, tính *thề qua* tử» (Sein zum Tode) thuộc về «Tính *thề*» của hiện tính *thề* (Dasein), tức là ưu tinh (Sorge).

Có thể phân tích «Sorge» (ưu tinh) trong ba khía cạnh quan thiết:

1. Existenzialität (xuất *thề* tịnh)
2. Faktizität (sự tịnh)



### 3. Verfallen (đọa tinh)

«Có thể vạch ra những đặc điểm của «Sein zum Tode» (Tính thè qui tịch) theo ba khía cạnh quan thiết trên:

1. Ý nghĩa của sự chết trong khía cạnh «xuất thè tinh» (Existenzialität). «Chết» ở đây có nghĩa là «cái đứng trước mặt» (Beverst stand), cái sắp xảy ra trong bất cứ lúc nào, đó là tiềm tinh mà hiện tinh thè phải lãnh lấy, nhận lấy, cưu mang lấy trong chính tự thè. Đối mặt với cái chết, hiện tinh thè đối mặt với tiềm tinh riêng lẻ và nội tại nhất của mình, vì «Tại thè tinh» (In-der-Weltsein) của Dasein đã bị đặt trong tình trạng hiểm nguy, vì tôi chết có nghĩa là tôi không còn ở trên đời nữa, không còn «tại thế» (In der Weltsein) nữa; do đó, chết là tiềm tinh của việc không còn ở đó (Da) không còn ở trên thế gian này (In-der-Welt) nữa. Đối mặt với sự chết, tất cả liên lạc của cái-tôi-là-ở-dé-trên-đời này đã bị cắt đứt triệt để: tất cả tương giao, tương quan, tương thiết, tương thân đối với hiện tinh thè của kẻ khác, những kẻ khác, đã bị giải tan rã. Vì không còn quan thiết liên lạc gì với kẻ khác hoặc với những sự vật, tiềm tinh nội tại nhất, thâm sâu nhất (sự chết) của tôi cũng đồng thời là tiềm tinh cùng cực nhất của tự thè, vì tiềm tinh của Tinh thè là thè, cho nên tôi (hiện tinh thè) không thè nào tránh được, vượt qua được, chiến thắng chinh phục tiềm thè của tịch thè, của sự chết: sự chết là sự «bất khả thè» tuyệt đối của tiềm thè của chính hiện tinh thè: chết là tiềm thè, tiềm tinh, thâm sâu nhất, nguyên tinh nhất (eigenst), cô lập nhất, không còn gây liên lạc nào nữa, tuyệt đối, không còn tương đối nữa: tuyệt đối (un-beziiglich) và không thè nào vượt qua được (unüberholbar).

2. Ý nghĩa của sự chết trong khía cạnh «sự tinh» (Faktizität). Tiềm tinh nguyên tinh nhất, cô lập nhất (không tương quan), tuyệt

đối, không thể vượt qua được không phải là điều mà hiện tinh thè đã mang lấy sau này, một cách tinh cù, trong sự vận hành của Tinh thè mình (cf. *Sein und Zeit*; p 251: Die eigenste, unbezügliche und unüberholbare Möglichkeit beschafft sich aber das Dasein nicht nach träglich und gelegentlich im Verlaufe seines Seins). Ngược lại, vừa lúc hiện tinh thè xuất thè tinh (existiert) cũng là lúc hiện tinh thè đã bị ném bị quăng vào Tiềm Tinh này rồi (Sondern, wenn Dasein existiert, ist es auch schon in diese Möglichkeit geworfen). Nói rõ hơn, hiện tinh thè của tôi đã bị đặt trước sự-dã-roi (Faktizität). Thoạt tiên, Dasein không hề hay biết gì về sự dã-roi này: sự việc bị treo án tử trong đời sống mình: sớm muộn gì rồi cũng chết và đã chết rồi từ lúc mới bắt đầu sống: «vừa lúc con người ra đời cũng là lúc hắn đã đủ già rủa đe chết» (*Sobald ein Mensch zum Leben kommt, sogleich ist er alt genug zu sterben*. *Der Ackermann aus Boehmen*, cf. *Sein und Zeit* p. 245). Sự việc tôi bị quăng ném vào cái chết đã rõ nghĩa hơn nữa trong «cảm thè tinh» (Befindlichkeit) về xao xuyến hoàng hốt (Angst) (cf. *Sein und Zeit*, 40, pp. 184). Sự xao xuyến hoàng hốt trước cái chết là sự xao xuyến trước khà tinh tuyệt đối, khà tinh nguyên tinh, không thè vượt qua được (Die Angst vor dem Tode ist Angst «vor» dem eigensten, unbezüglichen und unüberholbaren Seinkönnen). Điều mình xao xuyến hốt hoàng chính là sự ở trên đời này, tức là tại thế tinh (Das Wovor dieser Angst ist das In-der-Welt-sein selbst). Duyên do của sự xao xuyến hốt hoàng này chính là khà tinh của hiện-tinh-thè như-thế (Das Worum dieser Angst ist das Sein Können des Daseins schlechthin). Sự xao xuyến hốt hoàng trước cái chết ở đây không có nghĩa là sợ hãi (Furcht) trước cái chết: ở đây không có nghĩa là cảm trạng nhất thời của tâm lý cá nhân: sự xao xuyến hốt hoàng (Angst) trước cái chết chính là Tại thè tinh căn bản (Grundbefindlichkeit) của hiện tinh thè (des Daseins), nghĩa là khai tinh (Erschlossenheit) cho thấy rằng hiện tinh



thì chỉ xuất tinh hóa (existiert) khi tinh thè mình đã bị quăng ném (als geworfenes Sein) để qui hướng về cùu cánh của mình, sự tận cùng của mình (zu seinem Ende), tức là tinh thè qui chung (cf. *Sein und Zeit*, p. 251: die Erschlossenheit davon, dass das Dasein als geworfenes Sein zu seinem Ende existiert).

3. ý nghĩa của sự chết trong khía cạnh «đọa tinh» (Verfallen). Thường khi hiện tinh thè (Dasein) thường bỏ quên tinh thè của mình là tinh thè qui tử (Sein zum Tode). Thoạt tiên, phần đông mọi người không biết gì về sự chết, không màng đẽ ý sự chết, nhưng điều này không có nghĩa là có thể phủ nhận được Tinh thè qui tử (qui tịch) của hiện tinh thè: sự việc này chỉ chứng tỏ rằng trước tiên nhất, thông thường nhất, hiện tinh thè đã trốn bỏ, chạy trốn tinh thè mình (tinh thè qui tử), chối bỏ cái chết riêng lẻ của chính mình một cách tuyệt đối (dass sich das Dasein zunächst und zumeist das eigenste Sein zum Tode, flüchtig vor ihm, verdeckt. cf. *Sein und Zeit*, 251). Hiện tinh thè thực sự chết rồi, mới khi hiện tinh thè xuất thè hóa (existiert), nhưng trước tiên nhất, thông thường nhất, cái chết của hiện tinh thè thường lấp lửng dưới hình thức của sự sa đọa thái hóa (verfallen) (cf. *Sein und Zeit*, p. 251-252: Das Dasein stirbt faktisch, solange es existiert, aber zunächst und zumeist in der Weise des Verfallens). Hiện tinh thè chạy trốn sự xao xuyến hốt hoảng, chạy trốn khỏi tinh thè nguyên tinh chất (dem eigensten Sein), tức là tinh thè lên-đường-đi-về-sự-chết (zum Tode). Như thế là chúng ta đã đặt cái chết của hiện tinh thè qua ba khía cạnh:

1. Existenz (xuất tinh)
2. Faktizität (sự tinh)
3. Verfallen (đọa tinh)

Ba khía cạnh này là đặc tính của «hiện tinh thè qui chung», «hiện-tinh-thè-lên-đường-đi-về-cứu-cánh-chung-cục» (Sein zum Ende) và tờ thành ý niệm xuất tinh (existenzialen Begriff) của cái chết. Đối diện với khả tinh tinh luận, sự chết đặt căn thè nền tảng trong ưu tinh (Das Sterben gründet hinsichtlich seiner ontologischen Möglichkeit in der Sorge. cf. *Sein und Zeit*, p. 252).

Trước khi khai triển ý niệm xuất tinh về sự chết một cách đầy đủ hơn, Heidegger đặt cái chết trong ý nghĩa thông thường nhất, như cái chết trong đời sống thường nhật của hiện tinh thè: trường hợp ở đây là trường hợp của hiện tinh thè nguy tinh (uneigentlich), hiện tinh thè chạy trốn tinh thè sâu thẳm nhất của mình trong đời sống hàng ngày, trong những lo âu, những bồn phập của xã hội, trong sự hấp bách nồng cạn của ngày tháng hững hờ, trong sự tầm thường tệ nhạt của một tập thè hời hợt. Sau đây, chúng ta sẽ nghiên cứu «thường nhật tinh của hiện tinh thè». Đời sống thường nhật của hiện tinh thè là sự khuất lấp thực tại và chạy trốn trước cái chết: người ta ba hoa nói về cái chết, nhưng người ta chưa chết, «dù sao người ta cũng chết một lần trong đời... nhưng bây giờ người ta vẫn chưa chết» (*Sein und Zeit*, p. 225: Man stirbt auch einmal, aber vorläufig noch nicht). Chúng ta đề ý thăm ý quan trọng «vẫn chưa chết, «noch nichts»; chính vì «vẫn chưa chết», cho nên «người ta» vẫn triều hạn cái chết, chạy trốn cái chết, «người ta» chết, nhưng «tôi chưa chết»; «người ta» tức là *mọi người*, nhưng *mọi người* có nghĩa là không người nào cả: «en visant tout le monde, il ne touche personne» (cf. Albert Chapelle, *L'ontologie phénoménologique de Heidegger*, Éd. universitaires, Paris, 1962, p. 110).

Đối với hiện tinh thè trong «thường nhật tinh», cái chết được coi như là một biến cố xảy ra trong đời sống như một vật



thì (sự thè) nào đó xảy ra theo thiề điệu «vorhanden», sự thè «vorhanden» mà chưa là «vorhanden» cho tôi: «người ta chết», «thiên hạ chết», (man stirbt) nhưng «người ta», «thiên hạ» đây vẫn «chưa phải là tôi»; «người ta» không là ai cả: chính «người ta» đã khuất lấp cái chết riêng lẻ của tôi: tôi chạy trốn cái chết, tôi không có can đảm đối diện nhìn thẳng vào sự chết của mình: tôi xua đuổi cơn xao xuyến bằng hoảng trước cái chết riêng lẻ của mình bằng cách xua đuổi cái chết vào «người ta chết»; tôi đã chạy trốn trước khả tinh nội tại nhất, tuyệt đối nhất của hiện tinh thè của mình, dù mình chạy trốn, nhưng chính sự chạy trốn này cũng nỗi lên một sự ưu tính nào đó đối với khả tinh nội tại nhất, tuyệt đối nhất của mình. «Tinh thè qui tịch» (Sein zum-Tode) trong «thường nhật tinh» (Alltäglichkeit) phơi ra hai yếu điểm: «định tinh» (Gewissheit) của cái chết và «bất định tinh» (Unbestimmtheit) về thời gian mà cái chết xảy đến cho mình (khi nào tôi chết?). Về «định tinh» (Gewissheit) của cái chết, hiện tinh thè trong thường nhật tinh đã biết chắc chắn là mình sẽ chết, nhưng vẫn coi cái chết như là một biến cố xảy ra như một sự thè theo loại «vorhanden» xảy ra trên đời này, nhưng thường nhật tinh của hiện tinh thè ấy thường bỏ quên rằng cái chết ấy vẫn là khả tinh nguyên tinh nhất (eigenst), cô lập nhất, không còn giấu liền lạc nào nữa, tuyệt đối, không còn tương đối nữa: tuyệt đối (unbezüglich) và không thè nào vượt qua được (unüberholbar); thường nhật tinh của hiện tinh thè không thè hiểu được, biết được chắc chắn về khả tinh như vậy, mà chỉ biết chắc chắn về định tinh của cái chết như sự thè hiện tiền (vorhanden) xảy ra trên đời.

Sở dĩ hiện tinh thè không biết về định tinh của khả tinh tuyệt đối ấy là vì tinh cách bất định (Unbestimmtheit) của cái chết, không biết khi nào mình chết và coi sự chết của mình như là «chưa xảy ra ngay lúc này, bây giờ», mặc dù cái chết có thè xảy

ra bất cứ lúc nào. Làm thế nào hiện tinh thè có thể cưu mang cái chết của mình một cách «trung tính, nguyên tính» (eigentlich); tinh thè qui tịch có tính cách nguyên tính nhất là như thế nào? Làm thế nào có thể nhìn cái chết mà không chạy trốn, không khuất lấp, không bội tinh? Chỉ có cách chấp nhận, không chối bỏ khả tinh tuyệt đối, nguyên bản, nội tại nhất của mình, không giải thích sự chết của mình theo điều đường tinh của thiên hạ. Khả tinh tuyệt đối này (cái chết riêng lẻ của mình) không phải «xảy ra» theo loại thè «Zuhanden» hay «Vorhanden», mà lại là «cái-có-thì-là» của tinh chất «là» trong «cái-là-ở-đó»: tiềm tinh mảnh liệt nhất của sự hiện diện của mình trên cuộc đời. Phải chịu đựng cái chết như là cái chết, phải cưu mang cái chết như là khả tinh, khả tinh của tinh thè của hiện tinh thè: cái chết như là khả tinh không phải là khả thè theo điều hiện tiên thè hay thủ thè, mà lại là khả tinh của tinh thè của hiện tinh thè: «Einmal ist der Tod als Mögliches kein mögliches Zuhandenes oder Vorhandenes, sondern eine Seinsmöglichkeit des Daseins» (Sein und Zeit, p. 261). Hiện tinh thè phải hiểu cái chết như là khả tinh; trong mọi thè thái tư cách của mình đối với cái chết, mình phải chịu đựng cái chết như là khả tinh (als Möglichkeit ausgehalten). Cưu mang sự chết của mình một cách trung tính, không bội tinh, nghĩa là nguyên tính, cưu mang như thế như là thế, có thè như thế như là có thè như thế (zu einem Möglichen in seiner Möglichkeit) thì mình phải biết chờ đợi (im Erwarten), chờ đợi không có nghĩa là mong đợi (cfr. *Hồ thám tư tưởng*, chương III) mong đợi một cái gì xảy đến, như một sự kiện, sự vật, sự thè; còn chờ đợi là không chờ đợi cái gì cả, mà chỉ chờ đợi khả tinh thăm thiết, gần gũi nhất của mình: khả tinh của tinh thè; thè thái tư cách của mình là tư cách tinh thè của mình trong sự dự tưởng (Vorlaufen) trước khả tinh ấy; sự chết là khả tinh của sự bất khả tinh của mọi tư cách thè thái, mọi tư cách thè tinh trong

đời sống này. Dự tưởng trước khả tính bất khả tính này làm cho hiện tinh thè được tự do, giải thoát, «tự do trước cái chết» (Freiheit zum Tode). Dự tưởng khai mở cho hiện tinh thè nhìn thấy sự đánh mất của mình trong tự thè thiên hạ và đưa hiện tinh thè đổi dẹn với khả tính của mình (Das Vorlaufen enthüllt dem Dasein die Verlorenheit in das Manselbst und bringt es vor die Möglichkeit); Tự do trước cái chết chính là giải phóng, thoát khỏi ảo tưởng của «thiên hạ người đời» (cf. Sein und Welt, p. 266: von den Illusionen des Man gelösten).

Cái chết là khả tính nội tại nhất của hiện tinh thè, hiện tinh thè trở về với khả tính nguyên tinh nhất của mình và giải thoát khỏi tính cách bối tinh của «người đời»; cái chết là khả tính tuyệt đối của hiện tinh thè, có lập nhất và không còn liên hệ gì với đời sống, do đó, hiện tinh thè cưu mang cái chết ấy của mình cho mình, không ai thay thế cho mình và cái chết ấy chỉ có cao hệ với mình, hiện tinh thè chỉ trung tinh, giữ được nguyên tinh, không bối tinh, khi nào mình ưu tư với chính khả tính của tự tinh, chứ không còn bâu bùa lao đao với chuyện thiên hạ; cái chết là khả tinh không tiề nào vượt qua được, vì không thè vượt qua được, mình không còn tìm cách tránh, vì thế, buông thả và dâng hồn, được tự do trước cái chết của mình, vì mình cưu mang cái chết ấy, và không còn đánh mất mình trong những tiềm tinh ngẫu nhiên của đời sống để tự chọn lựa khả tính nguyên tinh trước khả tính tuyệt đối, không thè nào vượt qua được. Dự tưởng về khả tính không thè vượt qua được này mở ra tất cả những khả tinh đã trước, giúp hiện tinh thè nhìn lại toàn thè tinh của hiện tinh thè và xuất thè như toàn thè khả tinh của hiện tinh thè; cái chết là khả tinh định tinh của hiện tinh thè; định tinh ở đây không phải là định tinh tíc co điều định thè của loại thè «vorhanden». Định tinh ở đây là căn tinh của tất

cả định thè, vì định tính ở đây xác định tại thể tính và tính thè nguyên bản nhất của hiện tính thè như là một «toute thè tinh»; cái chết là khả tinh bất định tinh (unbestimmt). Vừa thè nhận khả tinh định tinh, đồng thời thè nhận khả tinh bất định tinh của cái chết, hiện tính thè phải đối diện với sự đe dọa xao xuyến của chính hiện tính của mình (tức là cái Da trong Da-Sein); hiện tính thè đối diện với «vô tinh», «vô thè», «hư tinh», «hư thè» «hư vô» của sự bất khả tinh khái thè của sự xuất hưu của mình, của khái tinh tối hậu, tối thượng, cùng cực của mình (cf. Werner Brock, *Existence and Being*, p. 64).

Bây giờ chúng ta hãy khảo sát «nguyên tính» (Eigentlichkeit) của hiện tính thè được chứng tinh như thế nào, tức là chương II của phần bộ II trong quyển *Sein und Zeit*, chúng ta khảo sát về «chứng tinh của hiện tính thè về khái tinh nguyên tính» (die das-*Seinsmässige Bezeugung eines eigentlichen Seinskönnens). Chứng tinh này đưa hiện tính thè trở về lại tự thè: phục hồi tự thè (das-Sichzurückholen) thoát ra ngoài thiêu hạ, người đời (aus dem Man); tiếng gọi của lương thức (Stimme des Gewissens) gọi hiện tính thè trở về lại tự tính của mình, vì lương thức là một hiện tượng của hiện tính thè, cho nên lương thức không phải chỉ là sự kiện, sự thè xảy ra ngẫu nhiên theo điệu hiện tiền, «vorhandene» (*Sein und Zeit*, p. 269: Das Gewisse ist als Phänomen des Daseins keine vorkommende und zuweilen vorhandene Tatsache).*

Lương thức kêu gọi mình và khiến cho mình không còn hỏi ý kiến, không nghe ngóng người khác, không hỏi ý kiến thiêu hạ, không lắng nghe thiêu hạ, không lắng nghe người đời, thay vì thế mình lại trở về lắng nghe tiếng gọi thi thăm của lương thức; tiếng gọi của lương thức không có lời, không có tiếng; tiếng gọi của lương thức là chính hiện tính thè gọi hiện tính thè



của mình, không phải gọi mơ hồ lãnh đạm, mà gọi một cách thân thiết, gần gũi cùi thè, gọi chính tự tính của mình chứ không phải hình ảnh của mình do mình tạo ra trong tương giao xã hội, đoàn thè, đám đông của «người ta»: gọi tự tính, chính là xua đuổi «thiên hạ tính» ra ngoài; tự tính không phải là đối tượng, đối thè của sự hướng nội tâm lý học, của sự tự kiềm thảo, cũng không phải là chủ thè biệt lập với ngoại giới; tự tính chính là tính cách của tại thế tính; nội dung của tiếng gọi lương thức không phải là nội dung thông thường của thế tục, của chuyện đời, mà là tiếng gọi của khả tính của tinh thè của tự tính; tiếng gọi của lương thức thực ra không phải tiếng gọi có âm thanh, có lời, có nội dung chữ nghĩa; tiếng gọi của lương thức là tiếng gọi của sự im lặng, im lặng gọi im lặng đè trở về im lặng (cf. *Im Läng Hố thầm*); tiếng gọi im lặng này kêu gọi hiện tính thè lên đường dứt khoát đè hội thành tự tính của mình; lương thức cũng chính là tiếng gọi «trú tính» (*Sorge*), gọi mình trở về mình và không còn đánh mất mình giữa đám đông thiên hạ người đời.

Tiếng gọi này không phải cố ý mà có được, tiếng gọi thỉnh lín đến với mình, dù mình không muốn, không hề mong đợi. Tiếng gọi ấy không phải phát ra từ một người nào khác, mà chính từ mình và cho mình (cf. Werner Brock, *Existence and Being*, Introd., p. 67). Lương thức tự khai mở ra là tiếng gọi của «trú tính» (*Sorge*), kè gọi chính là hiện tính thè xao xuyến bằng hoàng trong việc bị bỏ rơi quăng ném vào đời («là-là-ở-trong-đời») đè hình thành khả tính nguyên bản nhất của mình («là-ở-đang-trước-mình»): *Sich vor-weg-sein* và thoát ra ngoài đọa tinh (*Verfallen*) của thiên hạ («là-cận-tiếp-trú-tư-bận-rộn-với-việc đời»): *Sein-bei innerweltlich begegnendem Seiendem*.

Tiếng gọi của lương thức làm cho hiện tính thè ý thức

về «phạm tính» của mình («phạm tính»: Schuld); chữ «Schuld» có nghĩa là phạm tội, cũng có nghĩa là mắc nợ kè khóc; theo nghĩa *tính luận* (ontologisch) của Heidegger, tội dịch chữ «Schuld» là «khuyết tính», vì «Schuld» có nghĩa là thiếu mất, sứt thiếu một cái gì mà đáng lẽ mình phải là cái đó, «khuyết tính» (Schuld) chính là căn tính của «vô tính» (Nichtigkeit); khi nói đến sự khuyết tính (phạm tính) của hiện tính thè thì không phải cho rằng hiện tính thè bị lỗi lầm sai lạc hay phạm tội, phạm lỗi; khi cho rằng hiện tính thè bị khuyết thè (schuldig) thì có nghĩa là: hiếu được tiếng gọi của lương thức về tự tính (Anrufverstehen), ý thức rằng hiện tính thè là khuyết thè, vì khuyết tính là cấu tính căn bản của ưu tính (Sorge); chỉ khi nào mình tự *đã* phát tính thè mình trong khả tính và ý thức khuyết tính thì mới có thè đón nhận khả tính nguyên bản của xuất thè tính và tự chọn lựa (trách tính); khi hiện tính thè hiếu được tiếng gọi của lương thức thì hiện tính thè giải thoát khỏi khuyết tính để hướng về khả tính nguyên bản nhất của mình: hiếu được tiếng gọi của lương thức, hiện tính thè đã cho tự tính lèn đường trở về khả tính sở trách của mình, chỉ có thể hiện tính thè mới trách nhiệm, trách tính và nhiệm tính: lắng nghe tiếng gọi của lương thức là tự hiếu được khả tính và tính cách khuyết tính của tự tính. Xuất thè tính là khuyết tính trong căn tính của tính thè mình; hiện tính thè cảm thấy phạm tính vì đã không thành tựu tự tính và bị chìm đắm trong «thiên hạ» (das Man) và không thè hiện tự tính của mình. Tiếng gọi của lương thức xuất hiện trong tinh cảm này. Cái gì gọi? Chính hiện tính thè (cf. Martin Buber, *Between Man and Man*, Fontana Library, 1966, p. 202).

Tự phát tính trong im lặng và sẵn sàng đón nhận xao xuyến, cưu mang khuyết tính trong tự tính, chính là quyết tính (Entschlossenheit); đáp ứng lại tiếng gọi của lương thức, hiện tính



thì cưu mang một cách lặng lẽ, một cách thẳng thốt xao xuyến trong im lặng, cưu mang những khả tình cùng cực của mình, nhìn thẳng hư vô của đời mình, chấp nhận phạm tính, sự đáp ứng của hiện tính thì ấy chính là quyết tính (cf Stein und Zeit, p, 297: das verschwiegene, angstbereite, sichtenwerfen auf das das eigenste Schuldigsein:nenen wir die Entschlossenheit).

Trong quyền *The Courage To Be*, tư tưởng gia thần học Paul Tillich đã giải thích rõ ràng ý nghĩa của chữ *Entschlossenheit* của Heidegger như vậy: «Chữ Đức *Entschlossenheit* trả cho thấy biểu tượng mang ý nghĩa là mở khóa cho những gì đã đóng nhốt mình, như sự xao xuyến, sự nô lệ vào công thức, sự nô lệ bản thân. Khi nào mình được mở khóa rồi, mình có thể hành động mà không còn bị lôi thuộc vào những tiêu chuẩn công thức của bất cứ người nào hay bất cứ vật gì. Không ai còn có thể ra lệnh cho hành động của một cá thể quyết tính, không có Thượng đế, không có công thức, không có lề luật tiêu chuẩn hay nguyên tắc nào có thể ra lệnh cho hắn. Chúng ta phải là chúng ta, chúng ta phải quyết định về hướng đi của mình. Lương thức của chúng ta kêu gọi chúng ta trở lại chúng ta. Đó không phải là tiếng nói thực t笨n nào, cũng không phải tiếng nói của Thượng đế, cũng không phải ý thức về những nguyên lý vĩnh cửu. Tiếng gọi ấy kêu gọi chúng ta trở lại chúng ta và thoát ra ngoài tư cách thái độ của con người tầm thường, thoát ra ngoài việc nói ba hoa nhảm nhí hàng ngày, công ăn việc làm hàng ngày (cf. Paul Tillich, *The Courage To Be*, Yale University Press, N.H. 1959, p. 148-149). Chỉ có hiện tính thì quyết tính mới mở ra vị thế (*S.tuation*) tức là cái «Đa» của tự tính: mình can đảm nhìn thẳng hư vô tính của thì quyết và quyết tâm bản tính trong thế gian này.

\* Hiện tính thì quyết tính là hiện tính thì nhìn thấy tự thì

và đầy tự thè đến giới hạn cùng độ. Nhìn vượt qua tất cả những khả tinh do hoàn cảnh vị thế mang đến, hiện tinh thè vẫn giữ được cái nhìn cố định vào sự chết của mình. Nhìn mọi sự vật trong mỗi giây phút dưới sự xuất hiện của sự chết, *sub specie mortis*, đó là sự nguyên tinh của hiện tinh thè, sự trung thành của hiện tinh thè đối với tự thè, die Treue der Existenz zum eigenen Selbst. Chỉ trong sự trung tinh như thế, hiện tinh thè mới giữ được tự tính nguyên tinh của mình, «gentlich Selbst» (cf. A. de Waelhens, *La Philosophie de Martin Heidegger*, Louvain, 1952, p. 176).

Quyết tinh là «nguyên tinh» của ưu tinh. Khả tinh nội tại của sự nhất trí của ưu tinh là thời tinh (*Zeitlichkeit*); quyết tinh dự tướng (*vorlaufende Entschlossenheit*) là hiện tinh thè nguyên tinh trong toàn thè tinh khả dĩ giải minh thời gian tinh với ba thè điệu: *tương lai* không phải là «hiện tại» chưa thành hình và sẽ hiện đến, *tương lai* không phải hiểu theo thè điệu «*vorhanden*»: hiện tinh thè có thè tự di chuyển đến tự tinh trở về trong khả tinh nguyên bản và chịu đựng khả tinh như là khả tinh trong sự tự di chuyển minh trở về với minh, sở dĩ hiện tinh thè có thè làm được như vậy là nhờ «quyết tinh dự tướng» (*vorlaufende Entschlossenheit*); *tương lai* chính là sự di chuyển của tự tinh, trong sự chịu đựng khả tinh như là khả tinh. Sự quyết tinh dự tướng làm cho hiện tinh thè trở nên đồng nhất thè với tương lai (*lai thè*) một cách nguyên tinh nhất. Quá khứ (quá thè) cũng không nên hiểu như là «hiện tại» đã qua rồi, theo điệu «*vorhanden*»; cưu mang *khuyết tinh* cưu mang căn tinh của hồn vô tinh và tinh cách «đã bị quăng ném ra đó» chính là đưa hiện tinh thè chấp nhận «quá tinh» của mình một cách nguyên tinh nhất; hiện tinh thè sở dĩ làm như thế được là nhờ có thè di động minh trở về tự tinh trong tinh cách «tương lai» (*lai tinh*), mà chỉ có thè tự di động như thế là chỉ khi nào có



thì đồng lúc tự di động về quá khứ của mình. Tuy nhiên *tương lai* vẫn là thời thì quan trọng nhất của hiện tinh thì, vì chỉ khi nào hiện tinh thì có thể dự tưởng đến khả tinh cũng cực nhất, nguyên bản nhất của mình thì mới có thể di động «phục hồi» quá khứ nguyên tinh của mình. Chỉ khi nào hiện tinh thì hướng trước về tương lai thì hiện tinh thì mới có thể hướng về quá khứ một cách trung thực (cf. Werner Brock, Existence and Being, p. 79). Còn về *hiện tại*, tất cả truyền thống triết lý Tây phương (kè từ triết lý Hy lạp) đã trình bày *hiện tại* theo thời *điều* «vorhanden», giải bày hiện tại như là «hiện thì» như là «bây giờ» và coi *hiện tại* như là sự hiện diện (parousia: Anwesenheit) của vật thì hiện tiền. Hiện tại, được truyền thống coi như là thời thì quan trọng nhất, quan trọng hơn quá khứ và lai thì (tương lai và quá khứ). Đối với hiện tinh thì nguyên tinh, chính nhờ lai thì (tương lai) nhờ sự quyết tinh dự tưởng (vorlaufende Entschlossenheit), mình có thể khai mở «vị thế» (Situation) cụ thể hiện tại. mình ưu tư bận tâm với «dụng thì»; ưu tính quyết tinh về «dụng thì» (zuhanden) trong một vị thế cụ thể thực tần chỉ có thể thành tựu được là khi nào dụng thì (Zuhandene) được «hiện hóa» (Gegenwärtigen) chỉ có sự *hiện hóa* này, chỉ có quyết định hiện hóa như vậy thì quyết tinh mới có thể là quyết tinh: quyết tinh dự tưởng, nghĩa là hướng về tương lai, phục hồi quá khứ để *hiện hóa* vị thế cụ thể cho hành động ưu thế của mình. Quá *thì* phát từ *lai* thì để khai hóa *hiện* *thì* (*hiện* *tại*).

Thời tinh là ý nghĩa tối thượng của hiện tinh thì? Tùy vào sự truy nhận của hiện tinh thì về thời gian tinh mà hiện tinh thì có thể hiểu tự tinh và tất cả mọi sự chung quanh mình: hiện tinh thì cưu mang tinh cách thời gian (zeitlich), nếu không hiểu được *thời tinh* thì không thể nào hiểu được hiện tinh thì: đặc tinh của hiện tinh thì là *tại thế tinh* (In der-Welt-sein), nghĩa «là-ở-đó».

là « là-ở-tại-thế-gian », như chúng ta đã biết rõ, « là-ở-tại-thế-gian », không có nghĩa là ở trong thế gian như diêm quết ở trong hộp, như cái ghế ở trong phòng, việc « ở tại », « ở trong » của hiện tinh thè không phải là theo thè diệu của vật: thè; về tính thời gian của hiện tinh thè cũng thế: hiện tinh thè là tại thời tinh, nhưng không có nghĩa ở trong thời gian như chiếc thuyền ở trong dòng sông đang chảy, vì hiện tinh thè chính là thời gian: hiện tinh thè tự thời hóa (zeitigen), tính thè của hiện tinh thè là ưu tinh, và ưu tinh chỉ có thè là ưu tinh khi ưu tinh tự thời hóa và thời hóa tinh nằm trong sự nhất tinh của thời thè (quá thè, hiện thè và lai thè); nhất tinh ở đây chính là xuất tinh, « tự xuất tinh » (Ausser-sich), chữ Hy lạp gọi là « ekstatikón » (cf. Sein und Zeit, p. 329: Zeitlichkeit ist das ursprüngliche, Aus-ser-sich, an und für sich selbst); ưu thè trong ba thời thè là lai thè (tương lai), tương lai quyết định hiện tại và quá khứ: lai thè là dự tưởng quyết tinh cùa maang cái chết của mình, do đó, thời hóa tinh trở thành hữu hạn, giới hạn chung cục (endlich): lai thè nguyên tinh (eigentliche Zukunft) đã được thời hóa trước tiên bởi thời tinh, thời tinh này làm thành ý nghĩa của sự quyết tinh dự tưởng (vorlaufenden Entschlossenheit), do đó, lai thè mang tính cách chung cục, hữu hạn, giới hạn, hữu biên (cf. Sein und Zeit p. 329, Die eigentliche Zukunft, die primär die Zeitlichkeit zeigt, die den Sinn der vorlaufende Entschlossenheit ausmacht, enthüllt sich damit selbst als endliche).

Thời tinh chính là ý nghĩa của ưu tinh, sự nhất tinh của ưu tinh cũng là nhất tinh của thời hóa tinh: dự tưởng (là-di-tới-dâng-trước-mình) của ưu tinh chỉ có thè là dự tưởng, khi căn tính của nó là tương lai (lai thè); tương lai khiến cho hiện tinh thè có thè ưu tư về khả tinh nguyên bản nhất của mình; sự tinh (« là-ở-trên-đời ») của ưu tinh đặt căn tính ở quá khứ (quá thè), (sự

tính: Faktizität: cảm thể tính: Befindlichkeit: sở trục tính: Geworfenheit); tiếp cận tính (« tru tư bận biju tiếp cận với chuyện đời ») của ưu tính đặt căn tính ở hiện tại (hiện thè), sự « hiện hóa » chỉ có thè là hiện hóa khi nó quan thiết với quá thè và lai thè.

Hiện tinh thè quyết tinh là hiện tinh thè thoát ra ngoài « đọa tinh » để phục hồi nguyên tinh (Eigentlichkeit) trong một vị thế được khai mở, sống trong khoảnh khắc tràn đầy (Augenblick): « Augenblick » (nguyên hiện thời) là hiện tại nguyên tinh: sự nguyên tinh (Eigentlichkeit) hiện hóa vị thế: « L'authenticité nous rend la situation présente » (A. de Waelhens, La philosophie de Martin Heidegger, p. 184).

Thời tinh (Zeitlichkeit) không phải là một sự thè hiện tiền (theo điệu « vorhandene »); nghĩa là không phải là một « thực thè », « vật thè », « hiện thè »; thời tinh khai hóa ra thời gian: thời tinh tự thời hóa ra thời gian (zeitigt sich); sự dự tưởng đến tương lai, sự phục hồi quá khứ và sự hiện hóa hiện tại, cả ba sự việc này khai mở thời tinh như là « xuất tinh » (ekstasis); Heidegger trình bài dứt khoát rằng thời tinh là « tự xuất tinh » (Ausser-sich) cho tự tinh và tương tinh; do đó, Heidegger gọi hiện tại, tương lai và quá khứ là những « xuất thè » (Ekstase) của thời tinh, theo nghĩa đen của Hy lạp (ek-stasis); nghĩa là đứng ra ngoài, vượt ra ngoài: mình luôn luôn đứng ra ngoài, vượt ra ngoài mình trong mỗi thời thè của ba thời thè nhất tinh: con người luôn luôn ngó tới đây trước mình, hướng về tương lai, cưu mang quá khứ và xoay hướng trong hoàn cảnh hiện tại.

Khi quan niệm thời tinh như là xuất tinh, Heidegger đã vượt ra ngoài quan niệm thông thường của truyền thống về thời gian: truyền thống quan niệm thời gian như một chuỗi dài những cái

«bây giờ» liên tục đến vô hạn, theo thè điệu hiện tiền thè «vorhanden». Chính thời gian theo điệu này đã phát xuất và lè thuộc vào thời tính; thời tính thời hóa thời gian (sich zeitigt), vì hiện tính thè thời hóa thời gian, cho nên mới phát hiện thè gian; thè gian không phải là một thực thè theo điệu «vorhanden» và «zuhanden», mà thè gian đồng phát khởi với sự «xuất tinh» (Ausser-sich) của những xuất thè. Nếu hiện tính thè không «xuất hóa», «xuất thè hóa» (existiert) thì không thè nào có thể gian ở đó được.

Bây giờ chúng ta hãy nghiên cứu qua về sứ tính (Geschichtlichkeit) của hiện tính thè.

Trước hết chúng ta phải phân biệt hai chữ Đức *Historie* và *Geschichte*; trong ngôn ngữ Pháp và Anh, chúng ta chỉ thấy một chữ duy nhất *Histoire*, nhưng chữ Đức gồm có hai chữ *Historie*, và *Geschichte*; chữ *Histoire* bởi chữ Hy lạp *istorien* (nghĩa là : tìm kiếm, muốn biết), còn *Geschichte* thì bởi chữ Đức có *Giskiht* (có nghĩa biến cố đột phát) (cf. G. Greshake, *Historie wird Geschichte, Bedeutung und Sinn der Untercheidung von Historie und Geschichte in der Theologie Rudolf Bultmanns*, Ludgerus Verlag, Essen, 1963, p. 37, n. 5). Đối với Heidegger, *Historie* có nghĩa mõa học về lịch sử (sử học), còn *Geschichte* có nghĩa là thè tinh sứ; tôi xin dịch *Historie* là sứ học và *Geschichte* là nguyên sứ.

Nói đến xuất thè tinh của hiện tính thè có nghĩa là nói đến sứ tinh, hiện tính thè có sứ tinh (geschichtlich); chúng ta chỉ có thè nói đến lịch sứ là vì chính chúng ta đã là sứ tinh: «Nous ne pouvons parler d'histoire qu'en tant que nous sommes nous-mêmes historiques» (H. G. Gadamer, *Le problème de la conscience historique*, Publ. Univ. Louvain, 1963, p. 44). Nói như nhà thần học trú danh Rudolf Bultmann, đỗ đệ của Heidegger thì «bất cứ lời nói nào của con người về lịch sứ thì đồng thời con người cũng

nói luôn về chính mình» (cf. Bultmann Jesus, 1964, p. 7: «Er sagt mit jedem Wort über die Geschichte in gewisser Weise zugleich etwas über sich selbst»).

*Thời tính đổi với thời gian thế nào thì sự tính đổi với lịch sử* cũng giống như thế: thời gian phát nguyên từ thời tính, cũng như lịch sử phát nguồn từ sự tính (Geschichtlichkeit). Khi đã khảo qua về tính thè *qui titch*, bây giờ chúng ta nghiên cứu hiện tính thè trong toàn thè kéo dài từ lúc sinh cho đến lúc chết: toàn thè của hiện tính thè không phải là tổng số những sự kiện (Sein Und Zeit, p. 243). Tính cách vận hành của hiện tính thè trong xuất thè tính hoàn toàn khác hẳn thè cách vận hành của vật thè hiện tiền (vorhanden), tính cách vận hành của hiện tính thè là *trương dài* ra giữa sống và chết, hiện tính thè trương bày ra, kéo dài ra theo một tiết điệu riêng biệt của thè tính minh; sự trương bày ấy gọi là «trương tính» (Erstreckung) (Sein und Zeit, p. 347), tính cách vận hành của hiện tính thè trong sự trương bày ấy được gọi là «tiến trình của sự đến, lại», gọi là «Geschehen» (lại tính) (Sein und Zeit, p. 375: Die spezifische Bewegtheit des erstreckten Sicherstreckens nennen wir das Geschehen des Daseins).

Lai tính (Gescheheden) xác định xuất thè tính như là sự tính: quyết tính dự tưởng trong im lặng và xao xuyến, cưu mang khuyết tính để hội thành nguyên tính trong việc dự tưởng đến những khả tính của mình; khi hiện tính thè ưu tư về tương lai và quyết tính phục hồi việc bị quăng bỏ giữa đời thi chính sự quyết tính này đã khai mở những khả tính của xuất thè tính nguyên tính xuất phát từ sự thừa hưởng quá khứ, tức là «di tích» (Erbe) mà hiện tính thè đã cưu mang nhận lấy để tự do trách tính khả tính của mình, tức là cưu mang thè mệnh (Schicksal). Bất cứ sự trách tính (Wahl) nào về khả tính, khi trách



tính ấy khởi phát từ di tinh (Erbe) và dự tưởng đến tương lai thì trách tính ấy thuộc vào sứ tinh (Geschichtlichkeit) của hiện tinh thè trong ý nghĩa nguyên bản nhất (cf. Werner Brock, Existence and Being, p. 90). Hiện tinh thè «xuất hóa» với những hiện tinh thè khác, cho nên «lai tinh» (Geschehen) của hiện tinh thè *lai hóa* trong *lai tinh* (Geschehen) của toàn thè cộng đồng, như quốc gia, tò quốc, chủng tộc; lai tinh của tập thè cộng tinh này được gọi là «Geschick» (Tinh Mệnh). Hiện tinh thè là sứ tinh (geschichtlich) là vì hiện tinh thè chính là thời tinh (zeitlich), do đó, tương lai (lai thè) chính là nguồn gốc của sứ tinh (Sein und Zeit p. 386), vì *lai thè* là xuất thè quan trọng nhất trong tam thè (quan trọng hơn quá thè và hiện tinh); nguồn gốc của sứ tinh là *tương lai* (lai thè); nguồn gốc của lịch sử là quá thè (quá khứ), mà nguồn gốc của lịch sử chính là sứ tinh, và sứ tinh được qui định bởi *tương lai*; nói như thè có nghĩa dễ hiểu là: hiện tinh thè là kế sang tạo lịch sử, vì hiện tinh thè mang sứ tinh: thè tinh của mạn tinh thè được qui định bởi *lai thè* (tương lai) để mà có thè dự tưởng đến cái chết của mình, tức là dự tưởng đến khả tinh cùng độ của mình để tự do trước cái chết, hiện tinh thè ấy phải cưu mang tinh cách bị bỏ rơi qua ném giữa cuộc đời của mình, cưu mang quá thè ấy, cưu mang di sản truyền thống trong sự phục hồi (Wiederholung) đúng mức về khả tinh của di tinh ấy, rồi sống trong khoảnh khắc niệm tại trọn vẹn (Augenblick), vì hiện tinh thè đã hội thành được nhất tinh trong nhất khái (Augenblick) (cf. Sein und Zeit, p. 390). Sự «phục tinh» (Wiederholung) nguyên tính về khả tinh của quá thè (quá khứ) xuất phát từ sự quyết tinh dự tưởng (vorlaufende Entschlossenheit), chỉ có sự quyết tinh dự tưởng mới làm cho hiện tinh thè có thè trách tinh (chọn lựa) để mà tự do tiếp nhận những gì đáng phục hồi ở quá khứ; phục hồi không có nghĩa là hoài cõi, deo níu vào quá khứ, lặp lại quá khứ, mà có nghĩa đúng là sự đáp



trong, « ứng tinh » (Erwiderung) quyết liệt về khả tinh của xuất thè tinh ở quá khứ tận nơi nguyên tinh: « sự phục hồi này chỉ có thể thành tựu khi hiện tinh thè tự tuyên trách những vị anh hùng cho chính mình » (cf. Sein und Zeit, p. 385: dass das Da-sein sich seinen Helden wählt).

Sử tinh nguyên tinh không phải nằm ở quá khứ hay hiện tại, mà lại phải ở nơi tương lai; khi dự tưởng đến tương lai, tức là tinh thè qui tịch (Sein zum Tode), mình mới có thể tuyên trách những gì đáng phục hồi ở quá khứ. Sử tinh bội tinh (phi nguyên tinh) là sử tinh của hiện tinh thè tự đánh mất trong « thiên hạ tinh » và không thè nào còn có khả năng quyết tinh, vì luôn luôn phải sống trong trạng thái phân tán, không giữ được nhất tinh của hiện tinh thè, không biết đến thè mệnh của mình, mù quáng trước khả tinh trung thực của quá khứ và không còn trách tinh được nữa (trốn tránh trách tinh), do đó, không thè nào phục tinh được, vì đã bỏ quên tinh sứ mà chỉ giữ lại thế sử thè (tức là thế giới của dụng thè, Zuhandene, và vật thè hiện tiền, Vorhandene, thế sứ thè chính là « Welt-Geschichte »). Sử học xuất phát từ sử tinh của hiện tinh thè; đối tượng của quá khứ phải được khảo nghiệm từ cấu tinh của hiện tinh thè ở quá thè dưới khía cạnh của sử tinh của chính sứ gia (nghĩa là sứ gia chân chính phải dự tưởng từ tương lai để qui định sự trách tinh của mình về đối tượng của sử học, vì chính sứ tinh của hiện tinh thè đã khai tạo và hàm dưỡng một khoa học, gọi là khoa học lịch sử).

*Phản Phạ* Chú trên là những bước đi căn bản mà độc giả phải cần đi qua để hội thông với Bài chính trên. Sự Thát Bại của Heidegger đã bắt đầu từ Sein und Zeit (1927), nhưng Sự Thát Bại chỉ là Thát Bại Toàn Diện khi Heidegger chuyển qua

chân trời triệt đè của *Zeit und Sein* (1962). Chính nhờ sự chuyen  
chân trời triệt đè ấy mà chúng ta mới trở về lại Đông Phương,  
nhất là với Việt Nam, để làm lại cuộc PHỤC TÍNH cho *Tinh túc*  
của Việt Nam qua tư tưởng của Khổng Lộ Thiền Sư, Ngộ Án  
Thiền Sư, Tuệ Trung Thượng Sĩ thiền sư và Nguyễn Du Thiền Sư.

PHẠM CÔNG THIỆN



# TƯ TƯỞNG LÀ GÌ ?

TUỆ SỸ

1. Tư tưởng không dẫn đến kiến thức như là khoa học ;
2. Tư tưởng không mang lại một sự khôn ngoan có ích cho sự xử thế ;
3. Tư tưởng không giải quyết một bí ẩn nào của Thế giới ;
4. Tư tưởng không trực tiếp mang lại những thế lực cho hành động.

M. HEIDEGGER *Qu'est-ce que la pensée ?* (1)

## I

Để đi vào lãnh vực thăm sâu và tăm tối mà ở đó câu

---

(1) Theo bản dịch Pháp văn của A. Becker và G. Granel : 2<sup>e</sup> ed. PUF, Paris 19-67. Những ghi chú (sđd) ở sau đều chỉ cho tác phẩm này.

hồi trong tiêu đề của bài này được nêu lên, chúng ta hãy lấy thí dụ.

Tập chí này mang nhãn hiệu là TƯ TƯỞNG. Và trong những số của bộ mới, mỗi số trình bày một chủ đề. Cố nhiên, tất cả chúng ta đều hiểu rõ rằng mỗi chủ đề đều mang một ý hướng nào đó. Nếu chúng ta có thể nói rõ hơn, thì trên mọi ý hướng, cái ý hướng then chốt là « đặt lại giá trị của... ». Nói khác đi, đó là cái ý hướng nhằm phá hủy những giá trị đã cũ của một cái gì đó và mang lại cho cái gì ấy một giá trị mới. Phải chăng giá trị của một sự thật chính là biểu lộ bản tính của sự thật ấy; biểu lộ như là xuất hiện, hiện diện với Hiện tại?

Trong bước đầu của sự đặt lại, cái ý niệm về sự đặt lại đã hàm ngụ rằng vấn đề được đặt ra đã hiện diện, đã gây một ảnh hưởng nào đó trên đời sống trí thức của chúng ta, và nói rộng thêm, trên đời sống thực hành của chúng ta. Cái có thể gây ra một ảnh hưởng như thế chắc chắn là cái xuất hiện với tư cách một chủ thể tác động. Cái làm cho chủ thể tác động có thể xuất hiện để mà tác động được gọi là THẬT tinh. Cái đó không là gì cả; chúng ta không thể nhìn thấy nó trong toàn thể tinh của nó từ một thời phần hay một phương vị nào đó; nhưng vì điều chắc chắn đối với ta rằng cái đó nó đã gây nên một hiệu quả mà chúng ta có thể nhận ra được, cho nên chúng ta biết rằng có cái đó. Thật tinh được biểu lộ bằng tác dụng của nó, nghĩa là bằng dung tinh. Và, tác động ấy được nhận ra bằng hiệu quả của nó. Trong chiều hướng này, sự biểu lộ của Thật tinh, đối với chúng ta, cũng là sự biểu lộ của cái đã xong, đã tựu thành.



Như vậy, đặt lại giá trị của một cái gì đó cũng có nghĩa là đặt lại một thề tình đã xong. Sự đặt lại như vậy cũng có nghĩa như là sự di chuyển. Chúng ta di chuyển một thề tình đã xong từ vị trí này sang vị trí khác; bởi vì, trước kia nó đã được đặt không đúng chỗ.

Chúng ta gọi cái *chưa xong* là khả thề và cái *đã xong* là hữu thề. Thề tình đã xong là hữu thề (*étant*); đó là thề tình *luôn luôn như thế*. Chúng ta không bằng lòng về hữu thề đó; chúng ta không bằng lòng về tác động mà nó gây ảnh hưởng trên đời sống hiện tại của mình, cho nên chúng ta muốn sửa đổi nó. Bởi vì nó luôn luôn như thế, nên chúng ta chỉ có thể sửa chữa không thể đổi, nghĩa là chúng ta sửa lại vị trí của nó. Hoặc giả, đổi ở đây cũng mang ý nghĩa thay đổi, tức là thay thế cái này bằng một cái khác, thay thế hữu thề này bằng hữu thề khác.

Trong ngôn ngữ thường nhật, khi chúng ta nói rằng: *kẻ ấy đã làm xong cuộc đời của nó*, là chúng ta muốn nói rằng kẻ ấy đã chết; bất cứ chết theo nghĩa nào:

*Thôi còn chi nữa mà mong.*

*Đời người đến thế là xong một đời.*

(Kiều)

Đời sống được coi là chấm dứt. Cái chưa đến không trông mong gì nó sẽ đến, vĩnh viễn sẽ không đến, cho nên cái đã qua cũng vĩnh viễn qua luôn. Những ngày còn lại là một cuộc phản đấu cho cái đã qua trở lại, trở lại trong *sự phản phục miên trướng*. Không trở lại như là cái đã xong và đã mất nay trở lại. Nghĩ rằng mình đã chết, nhưng vẫn thấy rằng mình đang sống. Cái gì chứng tỏ cho ý thức

rằng dù là đã chết nhưng lại đang sống; cái gì biếu lộ cho một tông hợp kỳ diệu của đời sống như thế? Ấy là:

*Chữ trình còn một chút này.*

(Kiều)

Tâm lòng trinh bạch thì đã chừa từ lâu, nhưng chữ trình thi lại vẫn còn mãi mãi. Thè tinh tự biếu lộ trong sự khép-mở của nó là thù tinh của cái đến dè mà đi, và đi là dì mất. Thù tinh không biếu lộ thì không tồn tại, cho nên vẫn còn ở đó; không phải ở đó trong chiều hướng không và thời gian của tri thức thường nghiệm, mà ở đó là vì ở trong sự phơi mở — phơi mở nhưng không biếu lộ như là xuất hiện — của Thè tinh. Nhưng con người đã không cưu mang thù tinh trong vực thẳm tịch ngôn của nó; và thù tinh bấy giờ phải tự biếu lộ trong tư thế khép mở của nó. Từ đó, thù tinh là cái xuất hiện một lần là xuất hiện vĩnh viễn. Đây là thù tinh của cái đã xong, cái đã chết.

Sự chết của biếu lộ một sự hoang vu; chúng ta nói: «phong cảnh chết choc» chính là muốn nói đến phong cảnh hoang vu. Phong cảnh hoang vu là nơi vắng lặng dấu vết của con người.

Chúng ta đặt lại một sự vụ, chính bởi sự vụ ấy đã và đang tạo nên một phong cảnh hoang vu không có bóng dáng con người trước mắt chúng ta. Chúng ta dời đổi sự vụ ấy đi nơi khác, và thay vào đó một sự vụ mới; dù sao, sự vụ mới mẻ này cũng phải là một sự vụ đã được làm xong, đã được thiết định xong. Chúng ta không ngờ đặt lại vẫn dè, ngay cả trong đời sống thường nhật. Chúng ta cần có nhiều dữ kiện mới mẻ để đặt lại vẫn dè. Dữ kiện dù có là mới mẻ cũng là cái đã xong. Thế giới của chúng ta được



thiết định bằng tất cả những dữ kiện như thế; và như vậy, thế giới mà chúng ta đang sống trong đó là một sa mạc;

« Sa mạc lớn dần... khὸ thay cho những ai ôm giữ sa mạc. » (NIETZSCHE, do Heidegger trích dẫn trong sđd )

Thế giới của chúng ta là một phong cảnh hoang vu không có bóng dáng của con người. Chúng ta sống và chỉ ý thức mình sống trong tương quan với hữu thè; chúng ta xử sự với hữu thè và hữu thè.

Chúng ta tư tưởng, nghĩa là chúng ta cưu mang điều gì đó với tư cách là điều đã được thiết định như là dữ kiện.

Có một tăm lông trinh bạch thì đã chừa rồi, nhưng còn một chữ trình ở đâu? Chúng ta tư tưởng, nghĩa là cưu mang, cái đã qua. Sự đặt lại của chúng ta là nhầm đến một chủ đích ở phía trước, và cung cách đặt lại của chúng ta là lùi lại phía sau. Thè tính là một vực thẳm mịt mù. Chúng ta như những con chim đêm trước ánh sáng ban ngày. « L'Être de l'être est le plus brillant, et pourtant nous ne le voyons pas du tout... » (Sđd.. tr. 85)

Tiếp tục thí dụ, chúng ta bước tới bước thứ hai.

Hành vi đặt lại của chúng ta bắt nguồn từ một *tư tưởng* nào đó, nghĩa là chúng ta đang tư tưởng. Chúng ta tư tưởng về hiện trạng thế giới chúng ta, và tư tưởng ấy thúc đẩy chúng ta hãy làm một cuộc sửa đổi thực tiễn; bắt đầu bằng sửa đổi lý thuyết rồi áp dụng lý thuyết vào thực hành.

Nói theo văn mạch kè từ trên thi chúng ta đang tư tưởng trong một thế giới hoang vu vắng bặt bóng người.

Cũng theo văn mạch ấy, và đây là điều có vẻ ngược ngạo, rằng chúng ta không tư tưởng. Chúng ta không tư tưởng vì chúng ta không là con người trong *thè tinh người*. Chúng ta là con người của định nghĩa cõi diền: con người là con vật (có lý tính) *L'homme est l'animal non encore déterminé; l'animal rationnel n'est pas encore mis dans la plénitude de son être.* (Sđd. tr. 54)

Chúng ta không tư tưởng, không phải vì rằng chúng ta không có cái tư tưởng dề mà tư tưởng, nhưng vì cái đó lẩn tránh chúng ta. Bởi vì cái tư tưởng đích thực thì àn đầu, lẩn khuất, không biểu lộ; cái biểu lộ chỉ là tác dụng, công dụng của nó. Chúng ta đặt lại vấn đề; và chủ đích được nhầm đến là hiệu quả của cung cách đặt lại vấn đề sẽ xảy ra như thế nào. Mọi cái xuất hiện cho ta chỉ có ý nghĩa ở cái công dụng của nó, nghĩa là chúng xuất hiện với tư cách là Dung tính (Zuhandensein) chứ không như là Thể tinh. Chúng ta tư tưởng, nói thế cũng có nghĩa là chúng ta cứu mang dụng tính, nghĩa là cứu mang tính cách ích dung mà một sự thể, một vật hay một người, có thể mang lại cho ta. Nói cách khác, chúng ta cần đến những mày móc hơn là cần đến con người trong thể tinh người của nó. Nếu chúng ta nói: chúng ta tư tưởng về cái tư tưởng, cố nhiên cái tư tưởng ấy xuất hiện trong thể tinh của nó, dù là xuất hiện trong tư thế lẩn khuất, àn đầu của nó; nhưng thực sự, cái ấy không xuất hiện như là thể tinh mà xuất hiện như là dung tính, do đó, không phải rằng chúng ta đang tư tưởng mà thực sự là chúng ta đang tinh toán.

Đặt lại vấn đề là nhằm đến một chủ đích nào đó ở phía trước, nhưng cung cách đặt lại thì lui về sau. Càng



đặt lại, cảng lui về sau (*régression à l'infini*). Ở đây chúng ta đang nói đến sự vắng bóng của con người, nghĩa là đang nói đến cái không-tư-tưởng. Và như thế, nếu nói ở đây chúng ta đang tư tưởng, thì cái tư tưởng đề chúng ta tư tưởng là cái không tư tưởng. Đây là một bước nhảy lùi trong cung cách tư tưởng của chúng ta. Bước nhảy lùi ấy cũng nằm trong cung cách đặt lại vấn đề của chúng ta.

Bây giờ chúng ta trở lại thí dụ như trên đề có thể nói thêm về cái không tư tưởng ấy. Cái tư tưởng của chúng ta là cái không tư tưởng, bởi vì chúng ta đến với nó với *nhân hiệu* của nó chứ không phải đến với chính nó. Nếu có thể nói rõ hơn, thí dụ chúng ta đến với hiệu quả của nó chứ không với chính nó. Thí dụ của chúng ta là tờ báo TƯ TUỞNG. Chữ tư tưởng ở đây là một nhân hiệu, như nhân hiệu thuốc bồ Révitalose chẳng hạn. Tác dụng của nhân hiệu là mời gọi, nhưng không cần phải có người mời gọi. Một nhân hiệu không mang một ý nghĩa nào hết, nhưng nó hứa hẹn một hiệu năng nào đó. Hiệu năng của Révitalose là bồi bò sức khỏe chẳng hạn. Không có cái-Révitalose đích thực mà chỉ có nhân hiệu Révitalose. Cũng thế, ở đây không có cái-TƯ TUỞNG đích thực (*authentique*) mà chỉ có nhân hiệu TƯ TUỞNG. Chúng ta là một nhân hiệu, một dấu hiệu, không có ý nghĩa. (Sđd, tr. 28-30).

Chúng ta đã đưa ra một thí dụ dài như trên hầu dù đề nhấn mạnh trên điểm nói rằng, như ngay ở lời mở đầu, lãnh vực tư tưởng là lãnh vực thăm sâu và tăm tối. Bởi vì những bước di của chúng ta trong cung cách đặt lại vấn đề là những bước thụt lùi. Và bởi vì cái tư tưởng ở đây là cái không-tư-tưởng; lãnh vực của tư tưởng ở đây là lãnh vực

không-tư-tưởng. Người viết TƯ TƯỞNG, người đọc TƯ TƯỞNG, tất cả đều chứng tỏ rằng nhãn hiệu TƯ TƯỞNG nói lên cái không tư tưởng. Tiến thêm một bước, nghĩa là thụt lùi một bước nữa, chúng ta nói, người đọc TƯ TƯỞNG và người viết TƯ TƯỞNG, tất cả đều mang cái-không-tư-tưởng lại cho TƯ TƯỞNG.

## II

« Làm thế nào để đặt lại...? » Và nói rõ hơn : « Làm sao để đặt lại vấn đề? » Câu hỏi của chúng ta mang hai khía cạnh: nó được diễn ra trong tinh cách biểu lộ của cái được nói đến, và diễn ra trong chính thể tinh của cái được nói đến. Tất cả những câu hỏi chỉ có thể hình thành nếu nó diễn ra trên một căn bản thể luận và chỉ được nhận thức bằng nhận thức thể luận (connaissance ontologique).

« Làm sao để đặt lại vấn đề? » Câu hỏi này không mang một hình thức thể luận (question ontologique), nhưng chắc chắn là nó được đặt trên căn bản thể luận (ontologie fondamentale); bởi vì, nó là cung biểu lộ bằng tác dụng của một mệnh đề thể luận chứ không phải là thể tính của chính mệnh đề thể luận ấy.

Thế nào là một vấn đề, một câu hỏi, nghĩa là vấn đề được biểu lộ như thế nào? Nói một cách tổng quát: Cái ấy được biểu lộ như thế nào? Trên phạm vi vật thể luận (ontique), Cái ấy được xác định như là hữu thể (étant); nghĩa là, Cái ấy, cái xuất hiện ở đó trong tinh cách vĩnh viễn như



thể là như thế (vĩnh viễn như bây giờ và ở đây, *Nunc Stant*). Hữu thể ở đây được coi như là tồn thể, *l'être-subsistant*. Cái (hữu thể) được biều lộ như thế mới có thể biều lộ cho tri thức thường nghiệm. Tương quan giữa cái ấy và ta là một tương quan ngoại tại, tương quan giữa cái này nằm cạnh cái kia. Do đó, ta như một chủ thể đặt vấn đề, và cái ấy, như là cái được hỏi, cả hai đều là những vật thể cố định; bởi do tính cách xuất hiện đó, cái này cạnh cái kia trong thế giới vật thể, tương quan giữa ta và cái ấy hoàn toàn là tương quan tác dụng; và bởi vậy, mọi câu hỏi của chúng ta đều nhắm đến công dụng của cái được hỏi. Ở đây là tác dụng trong một chiều hướng đã được thiết định xong, cho nên tương quan của nó cũng định như tương quan của các bộ phận trong một cái máy. Bởi vì ở đây là thể tinh đã thiết định xong, thể tinh cố định, cho nên thể tinh ấy không dung chứa nỗi xúc cảm sâu xa của đời sống; cái xúc cảm biết mình sẽ chết và đang sống:

*Tiền bất kiến cõ nhân  
Hậu bất tri lai giả  
Niệm thiên địa chí du du  
Độc sáng nhiên nhi lè hạ.*

(Trần Tử Ngang)

Và đây cũng là xúc cảm về một hình ảnh bất định mà không gian và thời gian trong tri thức thường nghiệm không thể xác định nỗi, nhưng chúng ta cảm nghiệm được bằng một tổng hợp kỳ diệu của nhận thức thể luận. Đây là hình ảnh của một quả khứ bỗng nhiên sừng sững trong hiện tại,

âm thanh của nó vang vọng từ xa nhưng bóng dáng của nó  
mông lung như trước mặt:

*Dường như bên ốc bên thềm*

*Tiếng Kiểu đồng vọng bóng xiêm mơ màng.*

(Kiều)

Cái bất định của một hình ảnh như thế cũng là *tinh cách* bất định của thế tinh. Taে tinh là cái nhờ đó mà tinh cách bất định có thể có, và ta có thể nhận thức được; mà thế tinh ấy vẫn còn là một vực thẳm tịch nhiên. Về phía chúng ta, chúng ta chỉ nhìn qua *tinh cách* bất định, rồi mới cảm nghiệm thế tinh bất định của tịch nhiên bằng tương quan tác dụng:

*Dường như bên ốc bên thềm*

*Tiếng Kiểu đồng vọng bóng xiêm mơ màng*

*Bởi lòng ghi lục đá vàng*

*Tưởng nàng nên lại thấy nàng về đây.*

(Kiều)

Nếu ta hiểu tương quan tác dụng ở đây trong lãnh vực giao hoán của xã hội, trong lãnh vực kiến thức khoa học, trong phạm vi xử thế, thì lời thơ ấy chỉ có thể là một lời thơ dẹp, một thứ dẹp hời hợt, không có chất sống. Và nếu phải nói có, thì đấy chỉ có sự sống trong một môi trường cố định. Từ đó, *Dasein* chỉ có thể hiện-thể trong một không gian ba chiều. Bởi vì, *Dasein* hiện thể trong một không gian ba chiều nên thể tinh của hiện thể *Dasein* là một hiện thể vật thể. Đây

là Dasein xuất hiện như là dữ kiện thường nghiệm, chứ không phải Dasein với tư cách là hiện thực con người xuất hiện trong nguồn suối lưu lị của Thè tinh. Dữ kiện thường nghiệm ấy là một vật thể không có sự sống, và bởi thế cái đẹp ở đây không lộ diện trong ánh sáng của Thè tinh. « Cái đẹp là vận mệnh của thế tinh chân lý, ở đó chân lý có nghĩa là sự bộc lộ của cái đang lẩn khuất. » (S Id, tr 31) Nhưng, cái đẹp ở đây, cái đẹp của dữ kiện thường nghiệm, không lộ diện trong ánh sáng của Thè tinh, cho nên, Thè tinh vẫn còn là một vực thẳm xa lạ, xa lạ theo nghĩa kỳ quái, không phải xa lạ theo nghĩa như là huyền thù nguyên sơ. Thực sự, đây là một thứ hiện thế của hữu thế vật thế. Nghĩa là, bằng tương quan tác dụng được hiểu như vậy, chúng ta chỉ mới có thể nhận thấy được cái hiện hữu (*qui, existence*), nhưng không thấy được cái ấy hiện hữu bằng cách nào (*quoi, subsistance*). Ngay trên bình diện vật thế luận, đối với chúng ta, hiện thế không xuất hiện, do thiếu cách thể xuất hiện của nó dù là xuất hiện như một tồn thế, cho nên chúng ta không thể nhìn thấy hiện thế như là như là hiện thế dè rồi có thể đi đến nhận thức về Thè tinh của hiện thế. (*L'Être et le Temps*, trang. 45).

Trong trình bày như thế, chúng ta cố gắng dè nhận thấy rằng vẫn dễ dàng được đặt lại thực ra chưa được đặt lại gì cả. Bởi vì chúng ta chưa đủ khả năng làm cho cái được đặt vẫn dễ xuất hiện với khả tinh của chính nó.

Vả lại, một vấn đề không phải là một nghi đề. Một vấn đề cần phải có câu trả lời tương xứng, tức là ta làm sao dè cho hiện thế tự trả lời. Hiện thế tự trả lời là cái được hỏi, cái ấy không mang một tiền đề (*présupposition*) nào cả.

Nói một cách vẫn tắt, chỉ trong viễn tượng thè tinh, vẫn đề mới có thể được đặt ra một cách đích thực. Ở đây, đối với chúng ta, Thè tinh vẫn còn là một viễn tượng mà thôi.

Không ý thức nỗi sự vụ như thế, không chịu mang nỗi sự vụ như thế, dù chúng ta có tha thiết vẫn đề bao nhiêu, đây cũng chỉ là sự tha thiết hời hợt. Bởi vì tham vọng là hướng đến con người, nhưng vẫn đề lại được đặt ra trong một thế giới hoang vu không có bóng dáng con người. Trong thế giới hoang vu không người ấy, chỉ có những câu hỏi được nêu lên mà không có một câu trả lời tương xứng nào đáp ứng cả. Với vẫn đề được đặt ra như thế, làm sao chúng ta có thể nhận thức được hiện thế trong hiện hữu và yếu tính của nó? « Une question est une recherche qui s'efforce de connaître l'être selon son existence et son essence. » (*l'Etre et le Temps*, 2. La structure formelle de la question du sens de l'Etre).

Đặt lại vẫn đề trong một khoảng trời mênh mông; không gò ép mình vào trong một thế giới chật hẹp; nói khác đi, không yên ngủ trong một mớ kiến thức làm bằng những dữ kiện; đây chỉ là bước đầu để có thể thấy được vai trò hiện tượng luận của Heidegger trong viễn tượng truy tìm Thè tinh. Bởi vì, về phía chúng ta, và trong trường hợp của chúng ta ở đây, cái được đặt lại là *phenomenon* và cung cách đặt lại là *logos*; và bởi vì, ở đây, *logos* được hiểu theo nghĩa của động từ *legein*; và bởi vì thế, không những chúng ta có thể đặt lại vẫn đề mà chúng ta còn có thể nói về sự vụ đặt lại ấy, trong ý nghĩa của *legein*: *legein ti kata tinos* (Platon), = nói gì về cái gì là nêu lên, đề xuống, hay đặt ra cái gì đó, nghĩa là để cho cái đó tự bộc lộ. *Danh* mà có là do

bởi sự; sự mà được bộc lộ là do bởi Danh. Danh là Lý, và Lý là Luận, đây là Hiện tượng Luận. Hiện tượng luận ở đây không nhất thiết là nói về cái xuất hiện như là mô tả, không phải là hiện tượng luận theo nghĩa logos của phainomenon, mà theo nghĩa danh nêu lên sự và sự đề ra danh, nghĩa là, không những chỉ là logos của phainomenon mà còn là phainomenon của logos. Chính ở trong chiều hướng của hiện tượng luận như thế chúng ta mới có thể đặt được một câu hỏi đích thực. Và như thế, chỉ có hiện thế Dasein với tư cách là hiện thực con người mới dù khả tinh và hiện tinh đề trả lời cho câu hỏi đích thực ấy mà không bị chi phối bởi bất cứ một tiền đề nào cả. Chỉ có con người trong Thế tinh người mới dù khả tinh và hiện tinh đề bộc lộ tinh thế con người; do đó, câu hỏi mới có thể có câu trả lời tương xứng.

Bấy giờ thì câu hỏi *Tư tưởng là gì?* cần phải đổi lại thế diệu của nó đề có thể có câu trả lời tương xứng: *Gọi tư tưởng là gì?* Trong thế diệu mới này, chúng ta muốn gọi tên cái được hỏi; gọi tên, nhưng gọi sao cho xứng hợp với nó, đề cho danh nêu lên sự và sự đề ra danh. Với cung cách gọi tên như vậy, không những chỉ riêng ta gọi cái ấy đến đề mà đặt tên cho nó, nhưng về phía nó, nó cũng mời gọi ta đến với nó trong danh lý (logos) của chính nó, nghĩa là nó mời gọi ta lên đường; bởi vì tư tưởng là con đường. Cũng như con đường mời gọi khách bộ hành đến đề mà đi trên nó và do bởi nó được di lên nên nó được gọi là con đường; cũng vậy, chúng ta eru mang vận mệnh của hiện thế Dasein và do bởi Dasein tự bộc lộ nên ta mới có thể eru mang, nghĩa là chúng ta mới có thể tư tưởng.

*Tư tưởng là con đường; và bởi vì tư tưởng là con đường*

cho nên tư tưởng mới gọi ta hành động; và bởi vậy, do bởi hành vi tư tưởng, cho nên hành động mới mang một ý nghĩa mới. Nếu ta nói hành động là dời sống thì cũng vì thế mà dời sống lại diễn ra trong một chiều hướng mới. Ở đây, điều quan trọng trong hành động không phải là kỹ thuật, nhưng là làm sao để nhìn thấy ánh sáng Thè tinh đê mà hành động. Nghi-vấn-tử «lầm sao» tất nhiên lại yêu cách một kỹ thuật nào đó. Tuy nhiên, tinh thè của kỹ thuật lại không phải là kỹ thuật; bởi vì sự phôi trì, cung cách phôi trì ở đây không như trong một hộp cát tông. Do đó, sự đặt lại của chúng ta mới không là công việc của chuyên viên người máy, đánh mất tinh thè legeia nên logos trở thành logique của những bàn hội nghị.

Đối với chuyên viên người máy, cung cách đặt vấn đề của chúng ta là một trò đùa không dẫn tới đâu cả. Với chúng ta, sự vụ ấy dẫn chúng ta lên đường đê đến với cái đang mới gọi chúng ta lên đường.

Trong sự biến thiên của các câu hỏi như thế, trên cơ cấu (căn bản) thế tuân, chúng ta nói, hiện thế (*étant*) xuất hiện cho chúng ta với tư cách là hữu thế tồn tại: *existentialia* có nghĩa là *être-subsistant* (L'Être et le Temps, tr.4). Nói cách khác, hiện thế luôn luôn xuất hiện trong chiều hướng không gian; không gian là sự xuất hiện của hiện thế. Nhưng do liên quan với Ta, ta như là hiện thế Dasein, mà vũ trụ không phải là một hộp cát tông phôi trì từng sự vật. «Ta ở ngoài vũ trụ, và vũ trụ ở trong ta», nói như Merleau-Ponty chẳng hạn. Chúng ta có thể ví vũ trụ như một quán tro chứng kiến sự di và đến của khách bộ hành là ta. Vũ trụ là quán tro cho nên vũ trụ ở ngay trong quán tro. Nhưng đê cho khách bộ hành có thể

dến và đi với quán trợ, nên quán trợ chỉ nằm trong một khoảng nhỏ của vũ trụ. Chúng ta nói quán trợ ấy chừng kiến sự di và đến của lữ khách, nói thế tức là nói rằng chính quán trợ ấy là ta. Lữ khách bấy giờ là hạt bụi từ trời đất mènh mong ngoài kia gió cuốn tạt vào quán trợ trong phút chốc, rồi lại theo gió bay đi. Xúc cảm về một cuộc sống phiêu hốt như thế, ấy bởi vì chính ta là quán trợ, chính ta là hạt bụi và cũng chính ta là cả trời đất nữa:

*Thiên địa nhất nghịch lữ*

*Đồng bì vạn cõi trần.*

(Lý Bạch)

Đây là không gian tinh giỗng như không gian của sự vật trong một tấm kính, và nói như Merleau-Ponty: (bởi vì) hè tinh của hiện thè chính là sự xuất hiện của nó, nghĩa là, hiện tinh là không gian tinh, cho nên ) mỗi đối tượng (mỗi sự vật xuất hiện trong tương quan với ta) là tấm gương phản chiếu tất cả những đối tượng khác. Chaque objet est le miroir de tous les autres. (Phénoménologie de Perception, tr.83)

Bởi vậy, theo quan điểm của một tri thức thường nghiệm, ta chỉ có thể như một hiện thè xuất hiện trong không gian cố định của hộp cát tông, nhưng nếu quan điểm ấy được nâng lên hàng thè luận, và nói rằng chúng ta đứng trong một vị trí không gian là đứng trong tất cả vị trí không gian, thì sự xuất hiện của ta là một tông hợp kỳ diệu. Ta xuất hiện ở đó mà đồng thời lại ở trong tất cả. Dasein, hiện thè được bộc lộ ở đó, ở trong một vị trí của thời-không, mà đồng thời nó lại tư bộc lộ trong tất cả. Đây là ý nghĩa của Dasein, hiện thè xuất hiện ở đó. Bởi vậy, Dasein, trong vận mệnh của nó, là

một tông hợp kỳ diệu, và chính do bởi tông hợp này mà Thề luận tìm thấy căn cơ của nó.

Tóm lại, hiện thực con người được gọi là Dasein bởi không gian tinh trong tính cách xuất hiện của nó. Dasein và vũ trụ của Dasein là một tông hợp kỳ diệu. Bởi vì đây là một tông hợp kỳ diệu trên nền nền tảng thề luận, cho nên Thề tinh phơi mở. Bởi sự phơi mở của Thề tinh, cho nên hiện thề xuất hiện như là Tiếng Gọi. Đây là Dụng của Thề, là Zuhandensein : Ce qui est *zur Hand*, c'est-à-dire «sons-la-main», possède une proximité. (L'Être et le Temps, tr. 102)

Thứ đến, bởi vì Dụng của Thề như là Thời tinh chứ không phải là Dụng của Tồn thề, hay hiện thề tông quát, tông thề, cho nên sự phơi mở của Thề tinh là sự Mời Gọi, nghĩa là Tư Tưởng. Và bởi thề, thề diệu của câu hỏi *Tư tưởng là gì?* ở đây lại là *Gọi tư tưởng là gì?* thay vì *Qu'est-ce que la Pensée?* thì ở đây lại là *Qu'appelle-t-on Penser?*

Thứ đến nữa, chúng di vào Thề tinh bằng Dụng của Thề tinh, và nếu ta thực sự dù khả năng dè dặt, ở đây di bằng và di trên con đường tư tưởng, thì chúng ta cũng có thề có đủ khả năng mang lại cho hành động một ý nghĩa mới: đó là sự tựu thành tất mệnh của hiện thề Dasein trong ánh sáng của Thề tinh.

Sau hết, chúng ta không thể trả lời thẳng cho câu hỏi *tư tưởng là gì?* cho nên câu hỏi được đặt lại cách khác: *Gọi tư tưởng là gì?* Và câu hỏi cuối cùng này dễ cắp đến cung cách đặt vấn dề, tức là, nó diễn hình trong sự biếu lộ của hiện thề Dasein.

Nhưng, không thể hỏi *hành động là gì?* mà chỉ có thề



hỏi dè có câu trả lời tương xứng là hỏi rằng: *làm thế nào để hành động?* Chỉ có hành động mới trả lời tương xứng cho hành động. Như vậy, tất cả các câu hỏi của chúng ta không thể vượt ngoài yêu sách kỹ thuật, không thể vượt ngoài lãnh vực tư tưởng tinh toán. Chúng ta chưa bao giờ được bồng dáng con người, bởi vì Dasein chưa xuất hiện trong sự tựu thành tất mệnh của nó. Bởi vậy:

1. Tư tưởng không dẫn đến kiến thức như là khoa học;
2. Tư tưởng không mang lại một sự khôn ngoan có ích cho sự xử thế;
3. Tư tưởng không giải quyết một bí ẩn nào của Thế giới;
4. Tư tưởng không trực tiếp mang lại những thế lực cho hành động.

Mà tư tưởng là Con Đường—là Đạo—và là Tiếng Gọi mời ta lén đường. Chính bằng và trên Con Đường ấy chúng ta mới có thể bắt gặp được bồng dáng con người.

TUỆ SÝ



## TIN TỨC VẠN HẠNH

THƯỢNG TỌA VIỆN TRƯỞNG KẾT THÚC CUỘC CÔNG  
DU 6 NƯỚC:

Thượng tọa Thích Minh Châu, Viện Trưởng Viện Đại học Vạn Hạnh, đã kết thúc cuộc thăm viếng và dự Hội nghị quốc tế tại 6 nước: Hoa Kỳ, Mè Tây Cơ, Áo quốc, Pháp, Anh, Đức đã trở về Saigon vào lúc 12g40 ngày 18 tháng 9 năm 1969 trên chuyến máy bay của hãng Pan Am.

Ngoài việc dự Hội nghị về «Hướng nghiệp giáo dục» tại Mè Tây Cơ và Hội nghị về «vai trò của Đại học trong việc mưu cầu Hòa bình» tại Vienne, Áo quốc, Thượng tọa còn ghé Hoa kỳ thăm sinh viên của Viện hiện đang du học tại Mỹ quốc, ghé Luân Đôn thăm các trường Đại học Anh quốc trong một tuần lễ do lời mời của Bộ Ngoại giao Anh, ghé Đức và Pháp để thăm các cơ sở giáo dục và mời Giáo sư về dạy tại Viện.

Tại Hoa Kỳ, ngoài việc thăm các sinh viên của Viện gửi đi du học, Thượng tọa đã tiếp xúc với một số đồng anh chị em sinh Việt Nam, nhân dịp này, các sinh viên Phật tử Việt nam tại Hoa Kỳ đã vận động thành lập TỔNG HỘI SINH VIÊN PHẬT TỬ VIỆT NAM TẠI BẮC MỸ (Association of Vietnamese Buddhist Students in North America). Tổng hội được đặt dưới sự hướng dẫn và bảo trợ của Viện Đại học Vạn Hạnh, Hội không hoạt động chính trị chỉ hướng đến các mục tiêu sau đây:

— Phát triển văn hóa dân tộc

- Gây tình tương thân tương trợ giữa các sinh viên Việt Nam (không phân biệt tôn giáo)
- Tổ chức và khuyến khích những hoạt động tu học theo Chánh pháp.
- Tổ chức và tham gia những hoạt động văn hóa, xã hội.

Sau đây, là thành phần Ban Chấp Hành lâm thời **TỔNG HỘI SINH VIÊN PHẬT TỬ VIỆT NAM TẠI MỸ**:

- Cố vấn: TT Thích Thiên Ân  
TT Thích Giác Đức
- Chủ tịch: TT Thích Thuyền Ân
- Phó Chủ tịch Hành chính: anh Hà Dương Đức
- Phó Chủ tịch Tài chính và Ngoại giao: chị Đào thị Dao Tiên
- Phó chủ tịch đặc trách miền Đông: anh Đoàn viết Hoạt
- Tổng thư ký: anh Đặng kỳ Xương
- Phó Tổng thư ký: anh Nguyễn Long
- Ủy viên Văn hóa: anh Nguyễn duy Trai
- Ủy viên phụ trách Tiểu bang Hawaii: anh Hà Học Thi
- Thủ quỹ: chị Cao thị Mỹ Lộc

Trong thời gian lưu trú tại Mỹ, Thượng tọa còn viếng thăm trụ sở Cơ quan Văn hóa Á châu, Viện Đại học Stanford và được



Viện Đại học này tặng Bộ Khâm Định Việt Sử (5 cuốn) bằng chữ Hán, rất quý.

Tại Anh quốc, Thượng tọa và Giáo sư Tôn thất Thiện đã đi thăm Bộ Thông Tin, Tòa Đại sứ Việt Nam tại Anh, Bộ Giáo dục và Khoa học, Trường Giáo dục và Khoa học Á Phi, Bộ Phát triển Hải ngoại, Viện Đại học Oxford, Cơ quan xã hội Oxfam.

Trường Giáo dục và Khoa học Á Phi (Department of Education and Science School of Oriental and Africa Studies) đã xin đặt sự liên lạc với Thư viện Vạn Hạnh.

Bộ Phát triển Hải ngoại hứa cấp cho Vạn Hạnh 5 học bổng và tặng Thư viện 1.000 bảng Anh để mua sách tại Anh.

Đại học Oxford hứa sẽ cấp học bổng cho sinh viên Vạn Hạnh.

Cơ quan Oxfam hứa giúp thêm cho 2 Cô nhi viện Phật giáo vay số tiền từ 2 triệu đến 3 triệu để lập cơ sở sinh lợi tự túc (lò mì, máy nước đá...) giúp trang bị vật dụng cho một số ký nhi viện, và giúp thành lập một trường Trung học Kỹ thuật cho hệ thống Bồ đề.

Ngoài ra, Thượng tọa còn đi thăm một số sinh viên và Phật tử Việt nam, thăm các chùa Tích Lan và Thái Lan.

Tại Đức, Thượng tọa đã đi thăm vùng Bayern, Viện Đại học Munich, Goethe Institut, Trung tâm Chính trị học Lugwidstr, Thư viện quốc gia, Đại học Rumfortstr, một trung tâm nghiên cứu lực.

Viện Đại học Munich đã thỏa thuận đặt sự liên hệ với Viện

Đại học Vạn Hạnh (Viện Đại học Munich sẽ mời Đại đức Khoa Trường Văn khoa và Giáo sư Khoa Trường Khoa học Xã hội sang thăm Viện Đại học này trong vòng 1 tháng để thảo luận việc đặt sự liên hệ giữa 2 Viện.)

Trong thời gian ở Đức, Thượng tọa được Ông Städler, Tùy viên Văn hóa tại VN, tiếp đón và hướng dẫn cuộc thăm viếng.

Tại Pháp, Anh, Đức và Hoa kỳ, Thượng tọa đều vận động để thành lập các Hội thân hữu Đại học Vạn Hạnh với mục đích giúp học bông cho sinh viên Vạn Hạnh, giúp sách vở cho Thư viện và các vật dụng trang bị cho Viện.

Tất cả các nơi đến thăm và tại Hội nghị Mê Tây Cơ và Vienne, Thượng tọa đều trình bày lập trường và đường lối giáo dục của Viện Đại học Vạn Hạnh, rất được tân thân, hoan nghênh, và đặt nhiều hy vọng vào vai trò giáo dục của Viện Đại học Vạn Hạnh.

#### HỘI THẢO LIÊN KHOA VĂN HỌC TẠI VIỆN ĐẠI HỌC ĐÀ LẠT

Tiếp theo phiên họp các Đại diện của 5 trường Đại học Văn Khoa: Saigon, Huế, Cần thơ, Vạn Hạnh và Đà lạt ngày 18 và 19-8-69, một buổi hội thảo qui tụ các Giáo sư các Đại học Văn khoa Saigon, Huế, Cần thơ, Đà lạt và Vạn Hạnh vào các ngày 15 và 16-9-69 đã tổ chức tại Viện Đại học Đà lạt, mục đích để nghiên cứu cải tổ học vụ của Văn khoa. Văn khoa Vạn Hạnh đã cử Giáo sư Văn định Hy, Giám đốc Nha Học vụ tham dự cuộc hội thảo nói trên. Được biết khóa hội thảo đã quyết định tổ chức chế độ niên



chẽ (thay vì chứng chỉ) cho tất cả 5 trường Đại học Văn khoa Việt nam (như Viện Đại học Vạn Hạnh đã áp dụng trong niên khóa vừa qua). Chương trình học Văn khoa là 4 năm, chia làm 2 cấp:

Cấp I: 2 năm (Cao đẳng Văn khoa)

Cấp II: 2 năm (Tốt nghiệp Cử nhân Văn khoa)

Về Tiến sĩ, bỏ Văn bằng Cao học. Sau Cử nhân sinh viên phải học 4 năm để lấy Tiến sĩ,

### THƯỢNG TỌA VIỆN TRƯỜNG CHỦ TỌA LỄ PHÁT PHẦN THƯỞNG TẠI HUẾ

Vào ngày 6-10-1969, Thượng tọa Viện Trưởng sẽ ra Huế để Chủ tọa lễ phát phần thưởng kỳ thi Phật pháp toàn quốc của học sinh các trường Bồ đề toàn quốc trong dịp Phật đản vừa qua, tại trường Trung học Bồ Đề Thành Nội Huế, đồng thời trao số tiền (đợt 2) do cơ quan Oxfam (Anh quốc) giúp Cô nhi viện Tây Lộc xây cát lại các phòng ốc bị hư trong biển cõi tết Mậu thân.

Được biết số tiền do cơ quan Oxfam giúp cho Cô nhi viện Tây Lộc là 3 triệu đồng (qua trung gian của Viện Đại học Vạn Hạnh)

### THU VIỆN ĐẠI HỌC VẠN HẠNH CẤP THẺ ĐỘC GIÀ NIÊN KHÓA 69-70

Trong niên khóa 69-70, Thư viện Vạn Hạnh chỉ cấp thẻ Độc giả cho những Học giả đang nghiên cứu về một đề tài mà Thư



viện hiện có ít nhiều tài liệu để cung cấp cho học giả nghiên cứu tại chỗ.

Đơn xin lập thẻ (viết tay) phải nêu rõ đề tài đang nghiên cứu, đề Thư viện xét có thẻ cung cấp tài liệu được không?

Bắt đầu nhận đơn từ 1-10-69 tại Thư viện Vạn Hạnh (từ 9 giờ đến 11 giờ mỗi ngày).

Trong tháng 9-69 Thư Viện có thêm 720 cuốn sách cả Ngoại ngữ lẫn Việt ngữ.

#### SÁCH MỚI THU VIỆN

Trong số này có 450 cuốn của Phật Tử ở Honolulu quyên tặng.

- Sách Triết học và Tôn giáo có: 75 cuốn.
- Sách Tham Khảo có: 50 cuốn.
- Sách Khoa học Xã hội có: 200 cuốn.
- Sách Ngôn ngữ có: 25 cuốn.
- Sách khoa học thuần túy có: 90 cuốn.
- Sách Kỹ thuật và Canh Nông có: 40 cuốn.
- Sách Mỹ Thuật: 20 cuốn.
- Sách Văn Chương có: 100 cuốn.
- Sách Lịch sử và Địa Đạo có: 50 cuốn.

#### SÁCH TẶNG nhận được trong tháng.

- Thư Viện có nhận được của quý vị ân nhân, Văn sĩ và Dịch giả trong tháng 9 gồm:



— Một cuốn «Người Đồng Hành» của Huỳnh Phan Anh gửi tặng.

— Một cuốn «Alexis Zorba con người chịu chơi» của Nikos Kazantzaki do dịch giả gửi tặng.

— Một cuốn «Lịch sử Văn Học Anh» II của Giáo Sư Đỗ Khánh Hoan tặng.

— 57 cuốn sách và Kinh do một Sinh viên Vạn Hạnh tặng.

Ngoài ra Thư Viện cũng thường xuyên nhận được sách, báo tạp chí của các Cơ quan, nhà Xuất bản và các Thư Viện bạn:

- Trung Tâm Học Liệu Bộ Giáo Dục.
- Thư Viện The British Council.
- Thư Viện A. Lincoln.
- Nhà Xuất bản Lá Bối.
- Nhà Xuất Bản An Tiêm.
- Viện Đại Học Cần Thơ.

Trong khi đó số sách Thư Viện Trường mua ở Anh Quốc trong chuyến công du các nước cũng đang trên đường về.

# TƯ TƯỞNG số 6 :

Những vấn đề  
cơ cấu luận

do giáo sư  
Thích Nguyên Tánh  
phụ trách

