

TƯ TƯỞNG

MARTIN
HEIDEGGER
VÀ SỰ THẤT BẠI
CỦA TƯ TƯỞNG
TÂY PHƯƠNG
HIỆN NAY



phạm công thiện, ngô trọng anh
lê tôn nghiêm, tuệ sỹ và trần công tiến

5

TƯ TƯỞNG

Chủ nhiệm

T.T. THÍCH MINH CHÂU

BỘ MỚI

Số 5

ngày 1 tháng 10

1969



VIỆN ĐẠI HỌC VĂN 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 VẠN HẠNH.

Ngân phiếu, thư bảo đảm xin đề :

Ông Nguyễn Hữu Danh (Phòng Giảng huấn)

Viện Đại Học Vạn Hạnh

222, Trương Minh Giảng — Saigon



VỊ TRÍ CỦA VÔ THỂ HEIDEGGER TRONG TƯ TƯỞNG ĐẠI THỪA

NGÔ TRỌNG ANH

1. KHẢ TÍNH CHO MỘT SONG THOẠI.

Song thoại là một sự kiện nan giải vì không thể 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 tràng ngộ nhận, một chuỗi biểu lăm 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 thổi ngược. Không lối thoát vì vấn đề từ nghĩa luận không được cân nhắc kỹ càng thành thử gây ra ngôn ngữ bất đồng. Không lối thoát vì dẫu cho thiện chí đến mức nào cũng không vượt qua nổi hàng 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 lời thối đẽ mà đấu lý suông được nữa, «Ở đây sương khói mờ nhân ảnh», cho nên mọi sự việc đều diễm ảo như sương sa điện chớp và song thoai phải nhường bước cho độc thoai của thi nhân (Hàn mặc Tử) hay vô ngôn của đạo sĩ (Kinh Kim cang).

Trên con đường đi về căn nguyên, đối thoai, song thoai, độc thoai hay vô ngôn đều phải hướng về trung tính hay nguyên tính của TÍNH (Sein). Chính Heidegger đã đặt vấn đề song thoai về Tính 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 đảm chồi phát triển nếu không bắt rễ trong mạch đất của sử mệnh chúng ta bằng một song thoai với các nhà tư tưởng Hy Lạp trong ngôn ngữ họ. Song thoai này vẫn còn phải chờ để được bắt đầu. Đó mới chỉ là một sự sửa soạn mà thôi và song thoai này đến lượt nó biến thành điều kiện tiên khởi cho song thoai bất khả kháng với thế giới Á đông» Heidegger rất thận trọng khi đặt vấn đề song thoai 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 thoai 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 dính líu gì 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 chìm đắm 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 dĩ vãng 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 tính theo danh từ Bát nhã. Con đường Heidegger nhờ vậy không lâm vào sự bế tắc tư tưởng của tất cả các con đường triết học và khoa học hiện tại. Tất cả bế tắc vì quá ham đi mau và ham chóng đến cho nên dễ bị lạc hướng với vòng lẩn quẩn lý sự hay vương 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-chơi-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 dĩ vãng được củng cố với thời gian. Đạo không đưa đến cái khả tướng (le pensé) hay cái « dĩ vãng được củng cố », 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 đối thoại và tự

đem nhau đến chốn an dưỡng và từ đó phát ngôn mỗi lần. Was heisst Denken? 110). Trong song thoại lạ lùng nói trên, bên này không được bên kia hiểu và cũng không tự hiểu gì mình hơn bên kia hiểu mình nhưng lại đạt được một điều quan trọng: *cái hiểu sau song thoại khác cái hiểu trước kia.* (Otto Pöggeler-La pensée 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 nhi 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 tính* (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 tư duy bằng biểu tượng. Sự từ khước này là một cái nhảy. Một cái nhảy phá tan quan niệm thông thường tượng 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 tính 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 trí của Hoa nghiêm để chuẩn bị cái nhảy căn bản vào căn nguyên vì « *Thể-tính của Đồng nhất là trung tính của biến-tính* (trang 273). Chính nhờ biến tính 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 vương phải « một tai nạn: đó là sự hướng tư tưởng chúng ta một cách vô tư (thiếu ưu tư) vào một Nhất thể khá xa xôi, trong khi cái gì mà danh từ biến tính 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 tính là ngôn ngữ hay nhịp thở tế nhị nhất và mong manh nhất nhưng cầm giữ tất cả » (trang 272). Tế nhị và mong manh vì ngôn ngữ biến tính phải đặt trên sự ưu 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 tức, 2/Đồng thời tương nhập; 3/Chủ bạn viên minh cụ tức. 4/Nhất đa tương dung và 5/Đồng thời cụ tức tương dung. Vị trí của biến tính và thông dung Heidegger nằm gọn trong năm liên quan trên đây, đó là những phương cách tác dụng khác nhau của Lý trong thế giới của Sự mà ta thường gọi là Lý Sự 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 « quan niệm quái gở mà chúng ta phải trải qua hơn 2000 năm mới khai thông, và lĩnh hội 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 âm thầm 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 tính toán đang lôi kéo chúng ta từ phía như ngày hôm nay » (trang 275) Thời gian của trầm tư không phải thời gian của tính toán, đó là thời gian vô ngại không thể đếm và đo được, đó là thời gian giải quyết được « sự sai biệt giữa tính thể và hiện thể hiểu như sự phân biệt (Unterschied) của sự đến đột ngột (NHƯ LAI) và sự đến thường (ĐÁO LAI). Sự sai biệt này tạo ra sự vô ngại (Austrag) vừa biểu lộ và trừ ẩn cho Như lai và Đáo lai. Tính thể tự phô bày cho chúng ta bằng cách Đến đột ngột với sự biểu lộ còn Hiện-thể thì bằng cách xuất hiện với thể Đến ẩn mình trong sự không che đậy (trang 299). Tính thể hay ẩn-thể mà lại phô bày biểu lộ còn Hiện-thể thì lại xuất hiện bằng cách ẩn mình không che đậy. Lý trí đầy chướng ngại luận lý hình thức cho nên đành 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 môn đầu trong mười môn của Thập huyền diệu lý, đó là Đồng thời cụ túc tương ứng môn và Nhất đa tương dung bất đồng môn. Chính Heidegger đã cho rằng tư tưởng của ông có nhiều điểm tương đồng với Thiền tông và rất tương đắc 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 mờ dấu, nhưng tôi quyết theo. Đường mòn chỉ là một hứa hẹn mong manh khó nhận được, báo hiệu cho một sự giải thoát hướng về tự do, khi thì âm u và xao xuyến, khi thì sáng ngời như điện chớp, như một đống ngổ ỉn 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 chìa khóa mở đường cho mọi song thoại của tư tưởng « *Sự bí mật của tất cả mọi bí mật về đàm thoại trầm tư có thể ẩn mình trong chữ Đạo Lão giáo trong trường hợp mà chúng ta đưa những danh từ ấy đến chốn vô ngôn hay bất 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 biến 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 chương 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, nhớ nhiều là quên căn nguyên. « *Ý chí trí thức và lòng đòi hỏi chú giải không bao giờ đưa chúng ta đi sâu vào một vấn đề 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 bày 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 đi vào thế giới lạ lùng của song thoại giữa Vô thể Heidegger và Tánh Không Trung quán. Nhưng trước khi đi vào song thoại căn bản của siêu hình học, chúng ta phải bước qua song thoại tiên khởi giữa ba Hiện thể (Seiendes, étant), Hiện tính thể (Dasein, être-là), Tính (Sein, Être) của Heidegger và Tam tự tính (Svabhavas) gồm Biến kế sở chấp tự tính (Parikalpita), Y tha khởi tự tính (Paratantra) và Viên thành thực tự tính (Pariṣnipanna) của Duy thức học.

2. HIỆN-THỂ, HIỆN-TÍNH-THỂ, TÍNH VÀ TAM TỰ TÍNH

Con đường của Heidegger không phải là con đường hiện sinh chú trọng vào con người sinh sống nhưng mà là con đường của Tính toàn diện, trọn vẹn. Heidegger không đặt câu hỏi vào cuộc đời nhưng đặt câu hỏi về Tính 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 tính » (Questions 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 bề tặc tư tưởng tính toán. Tư tưởng tính toán là tư tưởng của thế giới hiện-thể, biến kế là tính toán cho nên hiện-thể là những sự kiện có thể đạt bằng lý trí của thế giới biến kế sở chấp. Mọi câu hỏi trong thế giới biến kế sở chấp đều được trả lời bằng một hiện thể, thường hằng cố định. Do đó mọi câu hỏi về Hiện-tính-thể linh động trong thế giới Ý tha khởi, hay về Tính trong thế giới Viên thành thật đều vướng phải hàng rào lý trí. Hàng rào này hiện-thể-hóa Hiện-tính-thể và Tính cho nên gây biết bao nhiêu hiểu lầm trong lịch sử tư tưởng nhân loại. Tất cả mọi danh từ về Tính và Hiện-tính-thể mà hiểu được đều sai vì đó chỉ là những hiện-thể. Chính sự kiện này đã gây « lúng túng bờ ngõ vô cùng » cho Platon trong Sophistes (244 a) và Heidegger đã nhờ Platon để mở đầu cho Sein und Zeit. Lúng túng vì Platon khác với Kant hay Heidegger không biết đặt những phạm trù hay giới hạn cho tri thức.

Duy thức học phân định giới hạn cho tri thức bằng khái niệm Tam tướng tự tánh (Svabhāvalakṣhaṇa). Tướng

(lakshana) 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 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 thể giới của mình. Xin nhắc lại những phạm trù hay tướng này chỉ tạo ra những hiện thể của thế giới biến kế sở 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 chướng ngại của biểu tượng. Chính vì đi đâu cũng gặp toàn hiện-thể cho nên con người lãng quên Tính và chỉ biết có hiện-thể và muốn làm bà chủ hiện-thể với tính toán khoa học. Nhưng «con người không phải bá chủ của hiện-thể. Con người là mục đồng của Tính» (Questions 1 trang 306). Tính 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 Tính, Thể của Heidegger ta cần phải có một khái niệm rõ rệt về các giới hạn lý trí của Duy thức học.

Biến kế sở chấp là óc phân biệt sai lầm của phán đoán nhị nguyên (phân hai), phán đoán này tin chắc rằng thể tính của các đối tượng nội tại hay ngoại tại, kể 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 ấn định giới hạn.

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

một đối tượng của biến kế hay của thực tại (thuộc Viên thành thực) để tạo ra ý niệm hay tương quan. Ý tha khởi tự tính là lò sản xuất ra nguyên lý hay định luật giữa các hiện thể có thể xem như tương đương với Hiện-tính-thể của Heidegger. Ý tha khởi lại có thể nương vào thực tại với Thiên 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 Tính đó là thế giới của Chánh trí (samyagjñāna) hay của *Tư tưởng* mà Heidegger trình bày trong tập *Was heisst Denken?*. Ý tha khởi tạo ra những ý niệm về các tương quan theo cái nhìn của *biến kế* ham mê *danh* và *tướng* (hiện thể) và sai lầm *sở chấp*. Nếu Ý tha khởi rời bỏ được những Danh tướng của biến kế sở chấp thì thấy được Tính hay Quán tính của thế giới Viên thành thật. Hiện-tính-thể với cái nhảy căn bản (Satz) có thể từ khước hiện thể để đạt Tính. Con đường đi từ Hiện-thể đến Tính phải qua Hiện-tính-thể trong đó có con người hay một Hiện-tính-thể đặc biệt. Hiện-tính-thể Heidegger có khả năng xuyên qua con người và vượt khỏi con người (à travers et au delà) để đặt câu hỏi về Tính khác với tư tưởng hiện sinh còn chấp vào con người quá mạnh với Jaspers hay Berdiaeff. Tương quan giữa Hiện-tính-thể và Tính cũng như tương quan giữa Ngã và Đại ngã, vì trong Hiện-tính-thể có Tính 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 Ý tha khởi tự tính và Viên thành thật tự tính 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 tam diện 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 hoá thành thói quen dần dà quên mất cái khó khăn trong ý nghĩa tiên khởi. Pháp có thể so sánh với hiện thể 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-thể là những gì hiện hữu trước mắt, thường hằng, luôn luôn có mặt. Vì vậy cho nên Tính đành phải kẹt trong phạm trù thời gian và thay hình đổi dạng không khác gì với một hiện thể.

Đối tượng của Tam tự tính lại là Ngũ Pháp. Năm phạm trù để làm đối tượng cho ba mà thôi là một sáng kiến của Duy thức để 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, Saṃy-gjñāna, Tathatā), Biến kế sở chấp bao gồm Danh, Tướng và Phân biệt để mà đấu lý hơn thiệt. Viên thành thật tự tính lại là chốn tịch tịnh 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-thể Heidegger, khi thì Tính khi thì hiện thể. Phạm trù của Y tha khởi tự tánh có thể là Phân biệt của Biến kế và Chánh trí của Viên thành. Giữa Phân biệt và Chánh trí có một cái hố thẳm mà chúng ta phải nhảy mới vượt qua được, không thể nào bắt cầu. Phải nhảy vì trong Vô ngại không có thời gian để mà bước (nói một cách khác: không có ngôn ngữ để lý luận minh giải); không bắt cầu được vì cầu là một chướng ngại do mình tạo ra trong không gian,

vả lại trong Vô ngại cũng không có không gian nữa. Cái Vô ngại này (Zusammengehörenlassen) chính là một Biến tính (Ereignis) bột phát mà Heidegger đã thấy trong bài Identität und Differenz theo bản dịch Questions 1 trang 273 như sau: «*Tính 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 tính. Bản chất của đồng nhất là thuộc tự tính của Biến tính... Cái nguyên lý (Satz) đồng nhất ấy tự bày tỏ trước tiên như một đề nghị căn bản (Grundsatz), đề nghị này đặt tiền đề rằng sự đồng nhất là một gạch nối của Tính, nghĩa là của căn bản hiện-thể. 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 Tính xem như căn bản (Grund) của hiện-thể đề roi vào hố thẳm, không đáy (Abgrund). Hố thẳm ấy tuy vậy không phải là một hư vô trống rỗng, lại càng không phải một hỗn độn âm u, mà chính là Biến tính vô ngại*» Cái nhảy căn bản đề 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 trầm tư không lý luận cho nên cái nhảy của biến-tính rất khó lòng mà đạt được và công án Thiền sau đây chứng tỏ việc này: (Bách Thiền Công án)

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

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 chê ngay :

- Thầy viết xấu lắm.
- Vậy hai chữ này ?
- Tồi lắm. 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 nảy 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 hồ thẳm không đáy. Không phải cá nhân Kosen nhảy mà chính Hiện-tính-thể nhảy từ hiện-thể vào Tính. Hiện tính thể là một hiện-thể đặc biệt chấp chứa Tính trong lòng. Chỉ duy nhất có Hiện-tính-thể mới có tương quan với Tính và thấu triệt được Tính, do đó Hiện tính thể là một hiện thể biết đặt câu hỏi về Tính và tạo ra Tính thể 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 tính thể thì lại *trong suốt* khi đặt câu hỏi về Tính (Otto Pöggeler, *la Pensée de Heidegger* trang 66). « *Cái nhìn nguyên thủy tương quan với xuất-thể-tính toàn diện được gọi là sự-trong-suốt (Durchschnittlichkeit). Danh từ này dùng để biểu thị cái gọi là mình-biết-mình không phải là sự tìm kiếm hay sự khảo sát bằng tri giác của một cái Ngã chính xác nhưng trái lại là một sự tương nhập thông dung căn cứ trên sự biểu lộ toàn diện của Thể-tại-thể qua những động năng lập thức căn bản (Sein und Zeit trang 146). Hiện-tính-thể có sắc thái « vô ngã này» đã thay thế cho những danh từ đầy tính chất Thể luận (ontique) như Linh hồn, Tôi, Chủ thể, Con người v.v... Hiện-tính-thể không có mặt một cách thường hằng, không sống với thời gian hiện-thể đo được, cảm nhận được cho nên luôn luôn là xuất-thể (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-tính-thể được hiện-thể đại diện thay mặt cho với những danh từ gây hiểu lầm nói trên. Vì sự vắng bóng của hiện-tính-thể trong thời gian hiện-thể cho nên vấn đề *vô thể* 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-thể tính của lý trí đã hiểu lầm Hiện-tính-thể nghịch lý Heidegger.*

3. VÔ THỂ HEIDEGGER VÀ TAM VÔ TÍNH

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

thay vì Vô thể?» 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 thể 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 thể, điểm quan trọng là hỏi về Tính của hiện-thể chứ không phải trả lời cho câu hỏi về hiện-thể bằng một hiện thể khác. Tính cờ câu hỏi này nêu ra vấn đề Vô thể vô cùng rắc rối. Rắc rối vì Vô thể không phải là một hiện thể như trước được nữa. Rắc rối vì Vô thể mà hiểu theo tinh thần hiện thể là một phủ định (đối lập với khẳng định) quá dễ hiểu, rõ ràng và chính xác. Rắc rối vì Tính và Vô thể, hiểu trong tinh thần vô ngại, khác với tinh thần hiện thể, là một sự bất khả tri, do đó rắc rối vì không hiểu tương quan giữa Tính và Vô thể 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 tính thể luận, hướng tính thể luận về Thi ca với Holderlin và nghệ thuật, và hướng Thi ca về vô ngôn hay sự im lặng với «*khả tính của cái không nói để mà nói*» (Identität und Differenz trang 72).

Vượt qua hàng rào hiện-thể và đi đến sự im-lặng-để-mà-nói hay «*làm thinh*» là đạt được Tương vô tự tính theo Duy thức học. Tương vô tự tánh phá tan biến kể sở chấp tự tánh, xem tất cả các hiện thể mà thiếu Tính đều là một

cái Tướng rỗng không mà thôi. Trên hành trình đi từ hiện thể đến Tính phải qua Hiện-tính-thể, nhưng muốn qua Hiện tính thể phải rời mọi biến kế với hiện thể. Không thể nào đến với Tính bằng hiện thể cho nên muốn đạt ý nghĩa của Tính phải bắt đầu với sự thấu triệt Hiện thể bằng Tính thể luận. « *Tính — sự bày tỏ hiện thể 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).* Tính và Chân được biểu lộ trong Hiện-tính-thể là phương tiện duy nhất để đưa đến Tính và Chân. Chân lý của hiện-thể không thể nào là một hiện-thể, và cũng không thể nào kiểm chứng hay chứng minh bằng một hiện-thể. Chân lý tuy nhiên cũng không thể nào chối từ hiện-thể vì làm như vậy thì còn phân biệt biến kế không phải Chân nữa. Làm sao nối kết được Chân lý hòa đồng và hiện thể phân biệt, là việc của một khoảng giữa lạ lùng móc nối tương quan. Cái khoảng giữa ấy chính là Hiện-tính-thể với những đặc điểm lạ lùng như:

1). Chứa đựng « *căn thể nguyên tính mà từ lâu chưa ai dò tới, được gửi cho nhân loại để từ đó, trên đó, con người có thể xuất thể* » (Questions 1 trang 177) Xuất thể tính là khả tính vươn ra khỏi vị trí của cái đang là, của Hinc et nunc, của không gian và thời gian, của hiện-thể. Hiện-tính-thể nhờ vậy mới có thể xuất hiện để đặt câu hỏi về hiện thể. « *Xuất thể-tính của con người lịch sử bắt đầu khi nhà tư tưởng đầu tiên tự đặt lên câu hỏi: Hiện-thể là gì?* » (trang 178). Xuất thể tính bao giờ cũng đến đột ngột với một sự ngạc nhiên căn bản. Xuất-thể-tính 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-tính-thể khi xuất-thể, như suất-tính của hiện-thể, giải phóng con người hướng về tự do* » (trang 178).

2). Nếu lý trí của hiện thể « không bao giờ đạt được toàn thể hiện thể trên nguyên tắc thì hiện-tính-thể (thực tại nhân tánh) lại luôn luôn tự thấy mình nằm trong lòng hiện-thể trọn vẹn » (trang 56). Hiện tượng thấy mình nằm trong lòng hiện thể 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 sầu xa, thấm thía nhưng âm thầm nhẹ như hơi sương đi vào tận cùng hiện tính thể, nối kết nhân loại và chúng sanh, chúng ta và tất cả trong một sự Vô phân biệt quái lạ. Cái nỗi buồn ấy biểu lộ hiện thể toàn diện. Cái vui với sự hiện diện cũng có thể biểu lộ hiện thể 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 chân tu. Hiện-tính-thể là hiện-thể có khả năng *uru tur* (Sorge) hay có *Cảm-thể-tính* (Be-findlichkeit), có *Cảm-thể-tính* 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 thể tính, *Cảm-thể-tính* chú trọng đặc biệt vào chữ Hiện (Da) vừa có nghĩa là hiện-tính, 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 thể tính* này. Đó là phạm trù của *Sự tính* (Faktizitat). Phải hiểu danh từ *Sự* này với tinh thần *Sự pháp giới* của Hoa nghiêm. *Cảm thể tính* là nòng cốt của thế giới Y tha khởi cũng như *Xuất thể tính* là nòng cốt của thế giới Viên thành thật vậy. Nếu *Cảm thể tính* chú trọng về danh từ *Hiện* thì *Xuất thể tính* lại chú trọng vào danh từ *Tính* của *Hiện Tính thể*. Nếu *Cảm thể tính* là *Sự tính* thì *Xuất thể tính* là *Lý tính* nếu ta hiểu chữ *Lý*

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

3). Đặc tính thứ ba của Hiện - tính - thể là chú trọng vào chữ *Thể* một cách mãnh liệt. Đó là *Đọa tính* (Verfallen-sein) hay sự kiện Hiện-tính-thể bị chìm đắm trong vòng Hữu thể, bị bỏ rơi, bị lãng quên, cả thể bị chìm đắm trong cái « người ta thiên hạ ». Đọa tính là thể giới tính của dư luận, của tuyên truyền, của con người máy. Nếu trong chữ Hiện có chữ Mục là con mắt hay Tuệ nhãn để Kiến tính, trong chữ Tính gồm chữ Tâm và chữ Sanh để cho ta biết rằng mọi chân lý đều phát sanh tại Tâm, thì chữ Thể là thể thảm nhất vì bị đọa đày với chữ cốt, một bộ xương khô chết lạnh trong thể giới Biến kể sở chấp: đây Bội tính và Phi nguyên tính (Uneigentlichkeit).

Ba đặc tính của Hiện tính thể: Xuất-thể-tính, Cảm-thể-tính và Đọa-tính đều nằm trong *Đồng nhất thể* (Selbigkeit) của sự hòa đồng trong phân biệt (Zusammenhalten im Auseinanderhalten) khác hẳn với sự *Đồng nhất* (Identität) chết khô của luận lý (Der Satz vom Grund trang 152, 153). Muốn phá tan cái Đồng nhất luận lý chết khô này cần phải có Tương vô tự tánh hay Tương vô tánh. Lần đầu tiên với danh từ Vô xuất hiện với Đọa tính trong Hiện-thể-tính, và sự xuất hiện này làm khủng hoảng tinh thần suy tôn khoa học mệnh danh chính xác, thật đúng. Chính xác với Đọa-tính là không chính danh, thật đúng với Đọa tính là không đúng với Sự thật, chính xác hay thật đúng với Đọa-tính là phù hợp với vọng tưởng của cái người ta, là tùy thuộc theo thành kiến hợp lý. Tri thức khoa học « chỉ có tính chất phù hợp chứ không chính danh » (Question 1 trang 49). Khoa học chỉ biết có cái Vô hiểu 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 triệt Vô thể (Nichts) của Heidegger. Đối với họ câu hỏi: « Vô thể là gì? » là hoàn toàn mâu thuẫn với luận lý học. Đã là được gì thì hết là Vô thể và « không có gì » không thể là một « cái gì ». Chúng ta « đã vô tình không ngần ngại mà định nghĩa Vô thể là sự phủ nhận triệt để của toàn diện hiện thể (Questions 1 trang 55) Nhưng toàn diện hiện thể là gì cũng không ai biết vì không thể nào mà định nghĩa nó được. Phủ nhận một cái biểu tượng, một sự tưởng tượng là tạo ra một Vô thể tưởng tượng. Nhưng giữa cái Vô thể tưởng tượng và Vô thể « thực » không làm sao có sai biệt nếu quả thật Vô thể là Vô phân biệt hoàn toàn » (trang 55). Vô thể Heidegger có nghĩa là Vô phân biệt ở đây và không khác với quan điểm Phật giáo trong giai đoạn *Tướng vô tự tính* hủy diệt Biến kế sở chấp tự tánh.

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

của Rodin: Một đấng vén bụng một đấng chống đầu. Cảm-thế-tính đem lại sự kinh ngạc trước sự lạ lùng của Thục tại nhân tánh. Chính sự kinh ngạc vì vui hay buồn này « đã bày 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 sĩ Huệ trung trình bày trong Ngũ lục với song thoại giữa thầy (Huệ trung) và môn đệ như sau: (Trúc Thiên dịch)

Môn đệ : Thế 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? (Cổ đức vân Vô tâm thị Đạo. Thi phủ?)

Huệ trung: Không có tâm chẳng phải Đạo (Vô tâm bất thị 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 xir cánh 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 tính tính của Tam vô tính trong Duy

thức học. Ý tha khởi tan tành cho nên tương quan giữa Câu hỏi, Vô thể và Đạo tiến vào chốn Vô phân biệt. Sự xao xuyên đến đây lên cùng độ vi trong Hiện-tính-thể có chúng ta, và « *chính chúng ta đang hỏi về chúng ta trong câu hỏi về Vô thể* » (trang 71) Nếu sự xao xuyên còn nằm trong vòng Đạo tính thì xao xuyên ấy đầy sợ hãi. Xao xuyên của Cảm thể tính trái lại đầy *Dũng* tinh, đầy đủ tinh thần *Vô úy* để chịu đựng ánh sáng chói lòa cả Tính trong giai đoạn Sinh vô tính tính. « *Cái Dũng sáng chói trước xao xuyên căn bản là sự bảo đảm cho khả tính huyền bí trong sự thử thách với Tính* » (trang 78).

Đến đây Hiện-tính-thể mới đủ can đảm để đi vào thế giới huyền bí của chữ Tính nhờ khả năng *xuất thể* 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 (Geheimnis) 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 lãng quên tiên khởi. Ánh sáng của Tính quá gần cho nên chúng ta lòa mắt và sống như đi trong đêm. Lòa mắt vì bị che mắt trước chân lý mà « *tư tưởng Tây phương xưa quan niệm như là Vô ẩn thể (Tà áléthéa, không che đậy)* » (Questions 1 trang 176) Sự khởi bị che và sự xé màn che của hiện thể (Entborgenheit, Entbergung-Khải tinh, Khải-thể) là sự huyền bí duy nhất của nhân loại, duy nhất là vì nó chính là chúng ta, một Hiện tính thể đặc biệt khao khát tự do và xem Chân lý như một khai tinh (Overture). Tự do là để cho « *bất cứ sự thể nào đó đang « là » tiếp tục « là » nó* » (trang 175). Tiếp tục là nó nghĩa là để cho nó tự nhiên trong tình trạng đang « là » của nó. Phải tự nó do nó mới gọi là Tự do. Trạng thái này Heidegger gọi là Suất tính (Sein lassen). Hiện tính thể phải có suất tính mới có thể nói là tự mình do mình

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

Nếu Cảm-thể-tính giúp cho Hiện-tính-thể lòng dũng cảm để Chuyển tính (parâvritti) hay thay đổi hướng nhìn thì Xuất thể tính lại giúp cho Hiện-tính-thể khả năng để chuyển tính trên con đường Kiến tính. Chính Xuất-thể-tính đã giúp Hiện tính thể « *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 thể mà ra. Vô thể không thâu hút trái lại căn bản nó là xô đẩy... Sự xô này có tánh cách tổng khứ, tổng hiện thể toàn bộ chìm dần... đó là thể tính của Vô thể hay Sự Vô thể hóa (Nichtung)* » (trang 61). Vô thể hóa không có nghĩa là Huỷ diệt, phá huỷ hay triệt tiêu một cái gì mà chỉ có chuyện nó Vô thể hóa lấy nó mà thôi. Câu « *Vô thể tự vô thể hóa* » (trang 61) đã đem lại sóng 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 thể 1 tự vô thể 2 hóa* » có thể tạm hiểu theo từ nghĩa luận với hai khía cạnh: Vô thể 1 là một trạng thái bất khả tri, một biến cố tâm linh, một trạng thái do Xuất thể tính đem lại,

khi thấy mình «*thối lui*» trước một sự lạ lùng, trước một sự ngạc nhiên căn bản. Vô thể 2 trong danh từ vô thể hóa là «*xô đầy toàn bộ hiện thể chìm dần*», và chữ *Tự* xuất hiện ở đây là vì tương quan giữa vô thể 1 và vô thể 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 gia và đành phải bó tay trước vấn đề Vô thể nếu không nắm được ý nghĩa căn bản hết sức linh động của Hiện tính thể. Siêu hình học tự cổ chí kim chỉ là Hữu thể 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 thể hai lần thành ra hữu thể, luận lý ấu trĩ nhà trường đã từng dạy cho ta như vậy. Siêu hình học Tây phương là một thứ ấu trĩ học nếu còn vướng vấn với Hữu thể. 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 bản 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 Thiệu, Kim Định lẽ loi thường bị óc Duy lý hiểu lầm, cần phải phát huy thêm bằng sự góp sức của những bậc học giả đang còn ẩn mình 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 tinh thần Vô chấp của Phật giáo và Vô vi của Lão giáo nhường bước cho Ý thức hệ chấp hữu đấu tranh. Đừng lầm tinh thần 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 y là chấp vào tài

sản một cách tàn nhẫn, vì cố chấp tài sản cho nên mới có chuyện cọng 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 thể thành Sự vắng mặt triệt để của hiện thể không do Chúa tạo ra (Ex nihilo fit ens creatum), Vô thể thành một ý niệm chống với Hiện-thể chính thống, với Summun ens (Đấng đối cao), với Chúa hay là Đấng không-do-ai-tạo (Ens increatum)... Do đó Nếu cho rằng Chúa tạo ra từ Vô thể thì chính Chúa phải duy trì một tương quan với Vô thể. Nhưng nếu Chúa quả thật là Chúa thì Chúa không bao giờ biết được Vô thể...»*

Heidegger cho thấy những mâu thuẫn trầm trọng về vấn đề Vô thể 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 trừ mọi hình thức vô thể*» (Questions 1 trang 68) cho nên Duy thức học sợ học giả chấp vào Viên thành thật tự tánh mà tạo ra một tuyệt đối thể, do đó mới lập thêm tư tưởng *Thắng nghĩa vô tính* hay Viên thành thật vô tánh. Thắng nghĩa vô tính là giai đoạn quyết liệt nhất của Hiện tính thể để đạt Đạo để nhảy vào con đường không đưa đến đâu. Phật giáo không chấp Thể hay Vô thể nhưng mà không thấy chướng ngại giữa Thể và Vô thể hay nói một cách khác Thể và Vô thể 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 nhập 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 thể vào hiện-thể toàn diện; Kế tiếp/Buông thả vào Vô thể nghĩa là thoát khỏi mọi suy tôn thần tượng mà mình đã thường nhật làm nơi ẩn nấp; Sau chót/Đề tự nhiên mình hòa theo những dao động trong trạng thái lưng 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 thể :

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

4. VỊ TRÍ VÔ THỂ HEIDEGGER TRONG TƯ TƯỞNG ĐẠI THỪA.

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 thu hẹp song thoại trong vấn đề vị trí của Vô thể 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 linh khai thể chân trời » với ý niệm năm « sinh hoạt chủ hướng mang chứa và nâng đỡ bị biệt » (giữa Tôi và Anh, Tôi và Sự thể, Tôi và Thiên thể, giữa cái này và cái kia, giữa bây giờ

Là một phải hiểu theo tinh thần sống động nghĩa là nhập nó vào mình bằng cách 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 thể vào hiện-thể toàn diện; Kế tiếp/Buông thả vào Vô thể nghĩa là thoát khỏi mọi suy tôn thần tượng mà mình đã thường nhật làm nơi ẩn nấp; Sau chót/Đề tự nhiên mình hòa theo những dao động trong trạng thái lưng 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 thể :

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

4. VỊ TRÍ VÔ THỂ HEIDEGGER TRONG TƯ TƯỞNG ĐẠI THỪA.

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 thu hẹp song thoại trong vấn đề vị trí của Vô thể 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 linh khai thể chân trời » với ý niệm năm « sinh hoạt chủ hướng mang chừa và nâng đỡ bị biệt » (giữa Tôi và Anh, Tôi và Sự thể, Tôi và Thiên thể, giữa cái này và cái kia, giữa bây giờ

và ngày mai). Năm sinh hoạt này tương đương với năm chân trời của vòng đàn Ngũ tri như lai trên phương diện Lý Sự Vô ngại Hoa nghiêm. Heidegger không thể bước thêm một bước nữa đề tiến vào thế giới lạ 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 thể ý niệm Sự pháp giới, Lý pháp giới và Lý sự vô ngại theo quá trình biện chứng (lề, phản đề và tổng đề) chứ không biết đệ tứ đề Sự sự vô ngại nghịch lý Á đông.

Những câu hỏi căn bản về thể-tính của Heidegger là những câu hỏi đặt nặng vào khía cạnh tri thức vì Thể-tính-Luận bao giờ cũng kẹt vào thể của chữ *luận* (Logos) trong danh từ *Ontologie*. Dùng hiện tượng luận để đi vào căn nguyên của hiện tượng thì được chứ dùng nó để đi vào Thể tính thì sẽ gặp bế tắc vì hiện tượng là một hiện-thể còn Thể-tính hay Tính không phải là một hiện thể. Chính Heidegger đã bắt đầu bằng một sự suy tôn quá mức hiện tượng luận cho nên không thể nào vượt qua khỏi hàng rào Sự-Lý để nhảy vào thế giới Sự-sự lạ lùng của Bồ tát hạnh, của Sắc tức thị Không, Không tức thị Sắc, của Chân không tức là Diệu hữu. 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 trí, đó là cái nhảy của con người giác ngộ biết chuyển y biết thay đổi hướng lòng. Cái nhảy thứ hai của Bồ tát hạnh là cái nhảy Sự sự vô ngại để trở về thế giới phân biệt để mà cứu độ chúng sanh, cứu một cách huyền bí, lạ lùng đầy mâu thuẫn vì vô ích trên phương diện tri thức. Vì tính chất đầy tri thức của hiện tượng luận cho nên Heidegger chưa đối thoại nổi với tư tưởng Đại thừa. Câu: « *Chỉ có cách xem thể tính luận như một hiện tượng luận thì thể tính luận mới có thể có được* » (Sein und

là *Chân tế* (Bhūta-kôti) theo danh từ Bát nhã. Trên phương diện danh từ có thể xem Chân trời tối hậu Heidegger tương đương với Chân tế nhưng về ý nghĩa thì khác nhau xa chừng: Một đàng Heidegger đang kẹt trong Chân trời với chữ *luận* và chữ *hiện tượng* của hiện tượng luận, một đàng bậc Bồ tát quyết tâm ở lại nhận thấy rằng đó là *Chân tế*. Chân của Đại thừa là trong chữ Từ bi (Karuna) «cao» hơn cái Chân của Trí tuệ (Prajna) một bậc. Heidegger biết cái nhảy căn bản của Trí tuệ chứ không biết cái nhảy căn bản của Từ bi nên không bao giờ thấy Chân tế Bát nhã. Và Bát thiên tụng trình bày Chân tế 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 tế)*». Chính đức Phật cũng công nhận đó là một thành tựu vô cùng khó khăn, có tính chất hết sức quái lạ» (Essais Zen Suzuki trang 1282). Quái lạ là vì tính chất của bước nhảy Từ bi là đầy «*linh cảm có thể gọi tạm tâm lý*» khác với bước nhảy Trí tuệ có tính chất suy luận lý trí quá nhiều. Cái nhảy Trí tuệ Heidegger là vượt qua hố thẳm không đáy của Tư tưởng mình còn cái nhảy Từ bi là trở về để cứu độ chúng sanh đang còn bị vương hố thẳm tư tưởng. Phải có một lòng tin tưởng sắt đá 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 tế. 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

những chương ngại mà chúng ta đang vướng phải là do một Đại nguyên tiền kiếp của chính bản thân? Chính mình là Bồ tát mà không hay biết gì cả, không hay biết vì chưa muốn có đủ trình độ bửu xả để mà từ bi. Do đó càng tu cao, càng chóng thành quả nên bửu xả nhiều thì nghiệp chương càng xảy đến dồn dập và những kẻ bất hạnh nhất là những bậc Đại hạnh ẩn mình, hay có vạn hạnh ở tiềm năng. Không có chuyện hợp lý hay vô lý ở đây vì lý trí không còn ở Chân thể, giới hạn cuối cùng của Thực tại để mà phân biệt đúng sai. Ý niệm Đại nguyên tiền kiếp 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 biểu tượng và thế giới như Ý chí » của Schopenhauer (Xem bài *Schopenhauer con người Vô duy*, Tư tưởng bộ củ số 2, 3) và Hiện tính thể của Thể tính luận không làm sao linh động bằng cái Ý của Schopenhauer trong Ý người) Ý nhạc, Ý thơ nặng phần tình cảm và hài hước, trong hành trình tiến về Vô thể. Trên đường về Vô thể 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 tính » mà ai cũng ham mê không chút hãi hùng. Chân trời tối hậu siêu lý Heidegger cũng có thể đem lại Vô thể 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 rải rác đó đây vang âm trong yên lặng. An tĩnh đầy trí tuệ 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 tính Bát nhã vì Heidegger đang còn vương trong vòng Thời tính của Hiện tính thể thành thử chưa đạt được Đại không (Mahâ-shūnyatâ) của Bát nhã, và cũng không hiểu được Không không (Shūnyatâ-Shūnyatâ). Không không là Vô thể của Vô thể và Đại không là Vô thể của không gian đó là hai cấp bậc thứ tư và thứ năm trong quá trình Không tính Bát nhã (cả thấy mười tám bậc theo bộ kinh do ngài Huyền trang dịch). Vô thể của Heidegger là ở trong ba cấp đầu trong vòng Lý sự vô ngại của tư tưởng Hoa nghiêm, đó là Nội không (Adhyâtmâ-shūnyatâ), ngoại không (Bahirdha-shūnyatâ) và Nội Ngoại không. Những cấp khác chúng tôi chỉ tạm kê khai nhưng không giải thích gì sợ ra ngoài đề tài quá xa, đó là Đệ nhất nghĩa không, Hữu vi không, Vô vi không, Tất cách không, Vô thủ không, Tán không, Tánh không, Tự tướng không, Chư chấp không, Bất khả đắc 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 tướng phi phi tướng 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 vì thiếu tinh thần này cho nên tư tưởng nhân loại

luôn luôn đi kiểm căn thể 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 thể 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 thể (Siêu Tri) Heidegger có thể 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 thể Heidegger biến thành Vô nhị Đại thừa. Vô nhị Đại thừa ở đây là Bất nhị (Advaya), đó là trạng thái trí tuệ vượt khỏi mọi ý thức hệ, mọi sự đối lập (drstis). Vô thể Heidegger đồng thời cũng là Vô ngại Hoa nghiêm trong giai đoạn Lý sự Vô ngại và hai môn đầu của mười môn Thập huyền diệu lý. Nhưng Vô thể Heidegger dừng chân trước thêm Sự sự Vô ngại và tám môn chót của Thập huyền diệu lý vì thiếu phần Đại nguyện của chữ *Tâm* trong Bồ tát hạnh. Và cũng vì vậy cho nên tuy Vô thể Heidegger có thể tạm đi 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 khổ ách » cho chúng sanh, sự kiện này Heidegger khó lòng mà ý thức được.

Dẫu sao với nội chữ Tri, Vô thể 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 thể 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 đề mà Thế giới song thoai với nhau?

Đối với Heidegger thì đó là câu hỏi ở cuối chân trời lý trí với Vô thể *bất khả đắc* (anupalabdha) mà Heidegger gọi là *bất khả siêu* (unüberholbar). Và vì ở cuối chân trời lý trí cho nên Heidegger không thấy câu hỏi ở ngay trong lòng Chân tế *vô sở trụ* (aparāmrishṭa) của chính mình. Một đẳng là Trí một đẳng là Tâm. Vì vắng bóng Tâm cho nên Trí 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 *Lầm lạc* (Die irre-Errance-Questions 1 trang 187).

Biết bao giờ Vô thể Heidegger hòa vào Không Tính? Biết bao giờ Vô khả đắc 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 đi rải khắp nơi cái ngông của Thiên thai lạc lối, và để cho Holderlin ngâm bài Tống biệt trên đường về Không Tánh Việt Nam?

Đêm thu buồn lắm chị Hằng ơi!

Trần thế em nay chán nửa rồi.

Chán một nửa nghĩa là Chán mà không chán, nếu hiểu là chán nửa 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 chèn tung bừng pháo Tết khi đón Xuân sang. Chúng ta lãng quên nó để ngày nay mới có cơ hội cảm thấy mất Quê hương với Heidegger, nhất là sau cái Tết thê thảm Mậu thân. Trí đã dành chỗ của Tâm quá nhiều trên đất nước này, cho nên Vô thể đã thay thế cho tánh Không trong nhiều lĩnh vực. Sở dĩ trong nhiều lãnh vực vì Trí « vô ngại » cũng lại bị sa đọa thành Trí « chương ngại », do đó: Vô thể theo Đọa tính của hiện-tính-thể dễ đi vào con đường Phủ định chủ nghĩa của Ý thức hệ chính trị. Vô thể theo Cảm thể tính dễ đi cùng với một số ít vào chốn Hiện sinh vô tin tưởng và Vô thể theo Xuất thể tính dễ đi vào những nơi tu hành có tổ chức thiếu khoan dung.

Nói một cách khác, một khi Trí Tuệ Bát nhã đã nhường chỗ cho Trí thức phân biệt thì Hiện tính thể phải nhường bước trước con người có ý thức và Vô thức (Inconscient) thay thế Vô thể trên mọi lĩnh vực tư tưởng nhân loại. Vô thức tràn ngập khắp mọi nơi, phân chia ra nhiều ngã, xâm chiếm Đọa Tính để biến Hiện tính thể thành một hiện thể, 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 thể tính) với *Vô thức tâm lý của Freud* và vào lĩnh vực Siêu hình (Xuất thể tính) với *Vô thức Siêu hình của Nietzsche*.

Vô thức siêu hình đã được Vô thức của C. Carl Jung giúp sức dễ đi vào tư tưởng Phật giáo và Lão giáo trong vấn đề Hư vô, Vô vi và Không tính. Tuy nhiên thiện chí 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 ất 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 thoai Đông Tây hiểu theo tinh thần Heidegger được. Vô thức chưa phải là Vô thể, lại càng không phải Tánh không.

Tánh Không của Việt Nam xưa bây giờ ở đâu? Nó vẫn còn tồn tại đúng với tinh thần Tán đà, rải rác khắp mọi nơi, tịch tịnh cạnh gốc cây, âm thầm trong hang núi, bờ vờ bên lề đường, cô liêu trên gác trọ; mà chúng ta thường nhìn với một cặp mắt nếu 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 biên?*

Cô đơn trên gác trọ của mùa Đông tha hương đã đem lại cho Descartes câu « *Ta tư duy tức ta hiện hữu* », và khai màn 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 thể thay vì Vô thể?

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

Tại sao Vô thể thay vì Diệu Hữu?

Hay nói một cách khác :

Tại sao Trí Huệ thay vì Từ bi?

NGÔ TRỌNG ANH



HEIDEGGER TRƯỚC SỰ PHÁ SẢN CỦA TƯ TƯỞNG TÂY PHƯƠNG

LÊ TÔN NGHIÊM

« Một lối tư tưởng bị hiểu lầm, rồi bị xử dụng lầm 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 cố 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 cụ thể, hằng ngày chúng ta thường nói: cái này có, cái kia có; cái này có đó, cái kia có đó; cái này là thể này, cái kia là thể kia v.v...

(1) Đề phân biệt những nghĩa khác nhau chung quanh chữ *Hữu thể* (Etre = 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

— *Tính thể* (être nhưng hiểu theo Đức ngữ Sein = Wesen = Grund): có thể gọi là thể *tinh mật* 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 tầm thường, hầu như ngớ ngẩn đối với chúng ta những người mãi lo sinh sống! Thế nhưng thắc mắc hữu thể 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 quấy rầy ông ngay từ lúc 18 tuổi, tức năm 1907, hai mươi năm trước khi quyển sách trứ danh của ông ra đời. Cơ hội cụ thể gây thắc mắc ấy là quyển: «*Những ý nghĩa phức tạp về ý niệm hữu thể theo Aristotele*» (Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden bei Aristoteles) (1862) do Franz von Brentano biên soạn. Trong sách đó Brentano trưng dẫn câu sau đây của

(tiếp theo trang 40)

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

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

— *Tại thể* hay *Hiện thể* (Da-sein): nơi cư ngụ của tính thể hay chỗ kinh qua của tính thể, do đó không có nghĩa là con người như xưa nay.

— *Vật thể* (seiend): phân tự động tự (participe verbal) của động từ Sein, ý nói: vật thể là một cái gì tham dự trong hữu thể. Danh từ này thường được Heidegger dùng để chỉ những sự vật cố nhiên gọi là Vorhanden, Zuhanden và chỉ hữu thể yếu tính của Siêu hình học cũ. Quan niệm vật thể ấy đã xuất căn tính của nó vì xa tiềm lực của động tự. Theo Heidegger, vật thể phải được trả về căn 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 sống hữu thể cho các hữu thể ?

Những thắc mắc ấy không được Aristote giải đáp và còn bỏ dở đến ngày nay. Tựu 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 độc 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 dầy vụn vật vào giữa lòng của vật thể, đến nỗi vì đó mà tính thể của vật thể không bao giờ có thể kinh nghiệm được như một nếp gấp thành đôi (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 tính thể ấy có thể) được đặt lại trong chân tính 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 sự mệnh, chứ không phải ý kiến hay lý thuyết riêng tư của người này hay người kia. Hư vô chủ nghĩa chi phối lịch sử sự 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 một 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, hay Triết lý Ánh sáng.

Trái lại, nhìn trong bản chất của nó, hư vô chủ nghĩa chính là vận hành căn bản trong lịch sử tư tưởng Tây phương. Nó biểu thị một tầm mức quan trọng sâu xa đến nỗi nếu bành trướng 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 tỉ 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 hình 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 bán 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 ta bức màn che giấu đang sau nó những gì đã quá lộ liễu, như tinh thần đã bắt đầu suy nhược, những sức mạnh thiêng liêng đã bắt đầu bị phân hóa, không ai còn thắc mắc tới 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 mà thôi, trái lại đó chính là thời đại chúng ta không còn đủ 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, chớ không phải chỉ còn biết tuan theo những sao ngữ, những ý tưởng (của người khác). Tại thế đã bắt đầu sa lầy trong một thế giới không còn chiều sâu, dẽ từ do mỗi lần mỗi mới, một cái gì căn tính đen voi họ và trở 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 đẳng hóa. Tình trạng đồng đẳng 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 dồi dào phát nguyên từ một tiềm lực quá phong phú và từ sự không chễ được những khả năng nữa, mà chỉ còn là hoạt động máy móc, ai ai cũng có thể học hỏi được, không cần đồ 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 *phẩm* 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 điển 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 thể trong Siêu hình học mà thôi.

Do đó, với câu trưng 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 thể, Siêu hình học Hy Lạp và Tây phương đã chỉ đạt được điều mà Heidegger gọi là «*vật thể*» như thế nào? và kết quả ấy rõ rệt sẽ biểu thị tính cách «*biểu tượng*» luận lý tính toán của nó như thế nào, để Heidegger có thể gọi nó là «*das vorstellende Denken*» (la pensée par représentation)? Rồi *vật thể* 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 sử dụng lầm)

— Hai là qua lối đặt và giải quyết vấn đề «*tinh thể*», 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 viên tượng đó, dĩ nhiên không thể áp dụng tư tưởng biểu tượng nữa vì tính thể không thể quan niệm bằng một hữu thể yếu tính gọn ghẽ, khuôn khổ, đồng nhất tính theo các nguyên tắc của luận lý, nhất là nguyên tắc túc lý và nhân quả, của Siêu hình học *Hữu thể — Thần học — Luận lý* nữa. Vậy khởi điểm và tính chất độc đáo của tư tưởng mới này chính là điều Heidegger sẽ gọi là « Dị 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 đi 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 tính trong tính thể » và « tính thể trong chân tính » (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 thắng vượt được *tư tưởng bằng biểu 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 tính thể » (das wesentliche Denken). W. Richardson dịch là the foundational Thought.

* * *

Theo Heidegger, sự phá 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 phá sản ấy đã bắt đầu sớm hơn, với một câu hỏi *nhỏ bé*, như đã nói. Đó là câu hỏi *hữu thể 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 *khổng lồ* về hữu thể (*gigantomakia peri tes ousias*) (L'Étre et le Temps, trang 17). Những người *khổng 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, Aristote, 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 thể lại như sau :

« Hữu thể 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 thể » lại hàm ngụ cả *số mệnh sử 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 sử 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 thể ». 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 thì cho là *nước* (Thalès), người thì cho là *khí* (Anaximène), người thì cho là *lửa* (Héraclite). Sau cùng Parménide coi *hữu thể* 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 nổi. E. Gilson đã giải thích quan niệm hữu thể của Parménidé 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'Être 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. Điển hình là quyển « 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 tính*. » (Notion d'identité) (sd. trg 21-22).

Đồng nhất tính ấy của hữu thể phải hiểu là:

— chính yếu tính nó đòi hỏi rằng: chỉ có những gì tham gia bản tính 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* *hằng cửu* 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 quyển *Platons Lebre von der Wahrheit*. Trong quyển này, theo A. de Waelhens, 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 trệch hướng nguyên thủy. Đó là nguồn suối phát sinh những diễn tiến kia. Điều đáng chú ý nhất là ông trình bày sự trệch 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 quyển *Sein und Zeit*, Heidegger đã giảng nghĩa Đối thoại *Le Sophiste* của Platon. Nhờ đó ông đã rút ra được một câu lý thú ghi làm chủ đề cho quyển 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 thể.

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

Tuy nhiên *ần 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 thành thang. Do đó, bản chất của Paideia lại lấy yếu tính 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 vàng 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 kỳ thúy với người Hy Lạp, chân lý là *tiết lộ* (như sẽ nói). Platon cũng quan niệm chân lý theo *tiết lộ*, nếu không *ần dụ Hầm núi* không thể có vì ở đó cũng muốn chứng minh rằng: chân lý chỉ được quan niệm từ sự tranh chấp giữa khám phá và *ần giấu* tức *tiết 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 thể bằng « Eidos ». Thực vậy như De Waelhens giải thích: Đối với huyền thoại (*Hầm núi*) thực tại « đích thực » (...) chính là cái gì vật thể là thực sự, hay cái gì làm cho nó là nó. Vậy đối 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 ẩn 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 hiện 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 giới » 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 tính thể 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 trí khôn « nhìn » được mà thôi.

Richardson giải thích rất rõ:

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

Như thế, « tất cả mọi thái độ đối với các vật thể kỳ cùng phải được xây dựng trên sự « nhìn » (idein) các vật thể, và các vật thể ấy chính là những lý tưởng (eide). 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 thể của vạn vật là yếu tính của chúng. Yếu tính ấy là chân lý trùng hợp với điều lý trí quan niệm.

Tuy giảng nghĩa vấn đề hữu thể của Platon biệt lập với vấn đề chân lý, nhưng Gilson cũng đi đến cùng một kết luận như Heidegger về hữu thể chỉ là yếu tính hợp lý của vạn vật: « ... Dann từ « Hữu thể » với Platon chỉ có nghĩa là « cái gì có », nếu vậy, khám phá hữu thể 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-thể-học theo kiểu đo nghĩa là hoàn toàn chú trọng tới vấn đề yếu tính của Ousia. » (sd. trang 30).

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



khả giác để vươn tới vật thể tính của chúng. Bởi ông quan niệm vật thể tính ấy là « yếu tính », « cái gì khả thị », « cái gì có thể chiêm ngưỡng » được tức 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 trệch hướng của Platon và trệch hướng ấy là cơ hội cho Heidegger suy nghĩ (Le Sophiste 244a).

Trong lịch sử triết học, *Aristote* 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 *Aristote* 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 sử gia còn nhắc lại một số vấn nạn thời danh *Aristote* đã nêu ra để chống đối *học thuyết Lý tưởng* (théorie des Idées) của Platon và coi đó là những gì độc đáo của *Aristote* 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 *Aristote* 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 Aristote 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 Aristote. 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 Aristote 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 Aristote. Chúng tôi nói là quan trọng tức 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 biểu 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 tính » (Ousia) của toàn thể sự vật (Meta. IV, 3), nhưng rất nhiều chỗ khác, Phusis lại chỉ yếu tính của một *lĩnh vực* sự vật nào đó thôi, nghĩa là những sự vật nào tự trong chúng là nguồn sống 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 kích 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* (archè-morphè).

Sau những phân tích tỉ 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 « chân lý » (aletheia) mới là thuộc tính của hữu thể, và do đó cái gì *hiện*

diện trong thể mở toang của *idea* (Platon) và của *Eidos kata ton logon* (Aristote) mới tự thể hiện mình 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 thị») (trích dẫn trong Richardson, sd. trg 309-314) Câu kết luận bằng nguyên văn của Heidegger như sau: «deshalb wird für diesen das Wesea der *kinesis* als *entelekeia* und *energeia* sichtbar.» (sd, trg 314, chú thích 12).

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

Để chứng minh điều ấy một cách thấu triệt hơn, 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 thể học* của Aristote là «môn học nghiên cứu về hữu thể xét như hữu thể và những thuộc tính của nó xét như nó là hữu thể.» (Meta, T. I, 100 3a 21-22)

Theo đó, Aristote chủ trương rằng: một nghiên cứu hữu thể như là hữu thể 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 khảo 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 thể thành những thuộc tính.

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



Thưa, là một đơn vị hữu thể tính, một hạch tâm của hữu thể, có thể tồn tại biệt lập và có thể được thiết định một cách riêng biệt. Tiếng Pháp thường dịch ousia là yếu tính (essence) hay bản thể (substance). Theo nghĩa nào, ousia tự chung, cũng có nghĩa là «thuộc tính» 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 tính không phải tùy thể (accident) cũng không phải ý niệm tổng 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 «tâm gửi» ví dụ những tính 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 tổng quát, theo Aristote, chỉ là một

thuộc tính đặc biệt, gọi là *có thể dùng như thuộc từ* (prédicabilité) cho một số chủ thể, 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 tổng quát, tức những *thuộc từ* (xét theo luận lý), *thuộc tính* (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 tổng quát không phải những *tùy thể* vì chúng có thể đứng biệt lập không cần « một chủ thể » nào cả; nhưng chúng cũng không phải là gì cả vì chúng là những khả tính thuộc từ; chúng không phải là một sự vật có thực tại đủ để nói rằng chúng « hiện diện trong một chủ thể. »

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

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

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

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

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 Aristote, *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 Aristote: « 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 Aristote 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 tổng quát « có khả tính thuộc từ đối với một chủ thể » mà thôi. Do đó, không thể là *ousia*, tức không phải là « hữu thể » theo nghĩa đích thực, nguyên thủy và chính xác đã nói, vì thực sự những « lý tưởng » ấy không phải là « chủ thể » 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 thể 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 chuyển câu hỏi trên thành một câu hỏi khác như sau:

« Với những dấu hiệu nào có thể nhận ra được sự hiện diện của một bản thể ? » (à quels signes reconnaît-on la présence d'une substance ?) (sd. trg 49).

Đến đây Gilson ghi lại những ý nghĩa khác nhau đã được Aristote dùng để chỉ quan niệm *ousia*. Tuy 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 tổng quát, rồi loại bỏ những quan niệm *ousia* là *Arche kineseos* (faculté des énergies diverses) hay *ousia* là *ulè* (matière), cuối cùng còn sót lại duy có quan niệm *ousia* là *morphè* (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 thị* » (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 dừng 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 thị* 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 thể* bằng *khả thị* 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 quyền SZ. v.d. bài giảng về *Augustinus und der Neuplatonismus* (khóa mùa hè 1921). Theo ông, St-Augustin, một nhà giáo phụ la tinh, đã chấp nhận quan niệm *hữu thể* của Platon và hiểu như là « sự Thiện » và « sự Mỹ » qua triết học của Plotin : Hữu thể sự Thiện sự Mỹ là một thực tại con người tin hữu có thể « hưởng thụ » (*frui = jouir*) được. Hữu thể 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*) (Festugière). Như thế theo Augustin, hữu thể và hữu thể trên các hữu thể chỉ được quan niệm như *hữu-thể-trước-con-mắt*. « Dans la *fruitio 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 thực bao nhiêu !

Con đường hữu thể khả thị 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 *Phusis ousia* đúng hơn *Phusis energeia* của Aristote là *actus* (*acte = tác động*),



actualitas (actualité = phải hiểu thể *hiện* có của tác động, chứ 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 tính* (essentia) *Hiện hữu* là sự kiện mỗi sự vật đang có đó; *yếu tính* 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 tính* và *hiện hữu* thống trị số mệnh sử mệnh Tây phương và số mệnh của toàn thế giới » (Lettre sur l'Humanisme trg 67). Mục tiêu của sự phân biệt ấy là để đạt tới một *Hữu thể* mà *Hiện hữu* và *yếu tính* chỉ là một. Theo họ, chỉ có *Hữu thể* ấy mới là « *Esse actu* » (être en acte hay *Actus purus* = *Acte pur*) tức *Hiện thể thuần túy*.

Do đó, những gì còn uyển chuyển đôi chút trong quan niệm *Phusis energeia* của Aristote đã bị tiêu diệt hoàn toàn để nhường chỗ cho quan niệm *Hữu thể hiện thể* tức chỉ là *hoạt động thuần túy*.

Từ *hữu thể hiện thể* chuyển sang *hữu thể hoạt động thuần túy* là để 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 thể* có *hiện hữu* bằng một khởi điểm thời gian nào đó và *yếu tính* tương tự, tham dự *yếu tính* 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 khởi thủy. Cả trong lý thuyết về hữu thể xét như «hiển thể thuần túy» (Thomas v. A) (...) Siêu hình học cũng vẫn mang tính chất một «Vật thể học» (sd. trang 14).

Với Descartes, triết học được mệnh danh là «triết học tân thời» — một khởi điểm mới do chủ trương «cha đẻ ra triết học tân thời» ấy. Khởi điểm 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 «trương độ 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 «thấp vào» một thành kiến tai hại của hữu thể học Trung cổ. (L'Être et le Temps, trg 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 tnyệt 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 tính, 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*, trg 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 tín lý của Giáo hội, để tự mình ra quy luật cho mình và căn cứ trên chính mình. » (sd.)

Phương pháp luận trình bày vấn đề 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 tới ý niệm căn bản « Tôi suy tư vậy 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 sicherstellen » (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 « *Tính thể* », vì kỳ 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 trương 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 tính*, nhưng trong ý niệm ấy, *ý nghĩa tính thể* 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 chế ngự thiên nhiên thuần túy.

— hai là, tính thể con người chỉ còn được quan niệm như một «chủ tri» cô đơn, không thể xác, không tình cảm, không thể 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 thể học* tương lai. Khi thấy những *Nhân thể học* mọc lên, Descartes reo mừng chiến thắng tuyệt diệu của ông.» (Chemins... trang 89 số 3 và trang 88).

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

— ba là, con người ấy đi tìm những giá trị theo chân lý vật thể 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 thay ngán từ siêu hình học của Platon và Aristote. 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 thể là gì?» (Chemins... trang 89, số 4)

Từ đó trở đi, qua Leibniz tới Kant, *vật thể tính* của những vật thụ tri ấy vẫn được coi là *đối tượng tính* 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 thể 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 tính* 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 tính ở đây là đối tượng tính. («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 tính của chủ tri (L'Être 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 trở lại ông.

Nhờ siêu hình học theo lý tính 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 đích cao nhất của nó, vì ông quan niệm tất cả những gì hàm ngụ trong chân lý đích xác chỉ đích xác và tuyệt đối đích xác trong chủ tri tuyệt đối tự 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 thể của Hegel hiểu như *ý thức* vẫn có tính cách một tính thể kiểu Phusis trào-vọt-lên tức nhờ đó mà các vật thể mới xuất hiện và lóe sáng lên trong chân tính.

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

Ngoài ra, tuy vẫn có một siêu việt tính tuyệt đối, nhưng hữu thể 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 thâm kín về « biện chứng » thể hiện ngay trong sự khai triển Tại thể với sự đối lập đồng thời giữa « hữu hạn tính » (Da-) và « xuất tính thể » (Sein).

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

Nói khác, quan niệm hữu thể của Hegel hoàn toàn bị chi phối bởi Duy niệm 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 tới 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 mình biết và nhất là không ý thức rằng chính điều mình biết (đối tượng biết) lại là chính mình. Heidegger đã làm điều đó, vì theo ông: Hữu thể thể hiện ra trong sự liên quan ấy lại là một hiện diện (hiện tại liên lý) ra với *chủ tri* là chính mình. 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 mình nhờ ở tương quan chính nó đã gán cho *đối tượng* do nó tự đề nghị với *chính mình*. 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 mình như sản phẩm của mình. 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 tính với tư tưởng. (EC. p 84).

Đó là mức độ cùng 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 hiểu như *tinh thần* thể 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. trg 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 tính thể 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 thể của vật thể 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 thể vật thể*, (vì ông đã coi hữu thể vật thể) 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

tính 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. Điển hình là quyển « Le Cas Nietzsche » của K. Schlecta, Bản dịch Gallimard, 1961 và thiên 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 biểu 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 vạn vật.

Luận lý là môn học để phát biểu bằng phán quyết, rồi từ đó phán quyết trở thành vị trí cư ngụ 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 tính thể. 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, phẩm, tương quan, vị trí v.v...

Những cách thái phát biểu ấy (kategoriein) ấy đã được gọi là những « phạm trù » (kategoriai) 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 thể — môn học về các vật thể. Do đó, môn học về hữu thể và chính hữu thể cũng bị chi phối bởi lý trí con người. Luận lý học — môn học về tư tưởng — được coi là mô phạm hay căn nguồn về thực tại.

« Sự xử dụng lầm » trên còn bước sâu thêm một bước nữa với *Kỹ thuật*: hữu thể xét như hiện diện thường hằng và do đó như nền tảng cho vật thể đã trở thành đồ vật xử dụng trong « bàn tay » của tư tưởng. Sau cùng, hữu thể 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 biểu 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 tức lý (reddere rationem) của nó với lý luận tính toán của trí khôn ».

(Essais et Confé. trg 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 sử mệnh Siêu hình học Tây phương



là « hiểu lầm » và « xử dụng lầm » tính thể bằng tư tưởng biểu tượng. Do đó, mọi sự đã chết trong lòng người!

* * *

Nhìn hữu thể qua hiện diện thường hằng như siêu hình học nhìn, tư tưởng biểu 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 thể tư tưởng biểu tượng qua một sự hiểu lầm tai hại, nhưng sự tai hại ấy chỉ có thể phanh phui ra được khi người ta biết « nghe » tiếng gọi của « Tinh thể ».

$A = A$ là công thức thông thường để 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 bất 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 phước, 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 lời 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 bất 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 bất cứ A nào chính nó là nó, mà còn nói rằng: bất 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 tổng 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 tính cách nhất trí ấy. (sd, trg 258-259)

Tuy nhiên, với công thức đã sửa chữa trên, chỉ có đồng nhất *trừu tượng* xuất hiện mà thôi. Có khi phải nói rằng: Nó không xuất hiện chi 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 tận 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 tình 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 thể* 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 thể của vật thể*. 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 thể, một định luật thiết định rằng : tất cả mọi vật thể xét là vật thể 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 xử dụng nguyên tắc đồng nhất này.

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

Nói tóm, một phân biệt giữa hữu thể và vật thể 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 thể để tìm ra yếu tính hữu thể của nó.

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

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

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

Tựu 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 thể và hữu thể đã được quan niệm theo quá trình từ những gì hiện diện (vật thể) đến sự hiện diện thường hằng (hữu thể). Nói khác, trong phân biệt ấy, tư tưởng biểu tượng nhìn mọi sự theo cách thái thời gian *hiện tại*, do đó mới gọi hữu thể là hiện diện thường hằng. Vậy vật thể là *những 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 thể yếu tính giống y như « To agathon » của Platon.

Hữu thể ấy trở thành « nền tảng » làm căn bản cho vạn vật, một hữu thể có hữu thể của nó như một hiện diện thường hằng, theo yêu sách tối hậu của tư tưởng biểu 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 xử 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 tượng 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 đề 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 vắn 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 trg 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 tinh cách *phổ biến* và xét theo tinh cách *cao cả nhất* của nó. » (sd. trg 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 điểm nóng 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 thuần 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 chú trọng đến hữu thể của vật thể, do đó đã nhìn mọi sự hữu thể chỉ là vật thể và toàn diện vật thể (omnitude realitatis). Rồi trên chóp 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, đấng 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 tính của Ngài.

Như thế, siêu hình học tổng 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

đối tượng cho *Tâm lý học suy lý* thiết yếu dẫn đến vũ trụ đối tượng cho *Vũ trụ học suy lý* và vũ trụ học suy lý thiết yếu dẫn đến Thượng đế đối tượng cho *Thần học*. Nội dung siêu hình học chuyên biệt này đã được trình bày trong những yếu luận của nhà Duy lý võ đoán Christian Wolff và trong phần Biện chứng pháp tiên nghiệm của quyển *Kiểm 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 *tận nguồn* của siêu hình học. Đó là chủ đề của quyển «Kant und das Problem der Metaphysik». Từ đó, Heidegger đã tự phụ khai triển ra được điều ông gọi là «chân tính của tính thể» để làm *nền tảng vô nền tảng* cho «chân lý vật thể của siêu hình học». Thực vậy, chân tính của tính thể này chỉ được khai nguồn từ triết học tiên nghiệm, nhưng lại đi 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 tổng hợp tiên nghiệm tức sự phối hợp hoàn bị giữa tư tưởng và những đối tượng của tư tưởng; và sự phối hợp ấy chỉ có thể có được trên căn bản của sự phối hợp giữa những trực giác và những phạm trù. Trong sự phối hợp ấy Kant đã nhận ra được vai trò quyết liệt của *thời gian*, nhất là từ công việc *khai triển pháp lý tính* của những phạm trù và phân tích *Niệm thức thuyết*. Tuy thế sự phối 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 trí 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 đi được một quãng đường nhỏ trong phương hướng nghiên cứu, dưới áp lực của những hiện tượng đòi hỏi, là Kant (...) Tuy nhiên vấn đề 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 vấn đề ấy, trước hết, nói chung, vì ông đã bỏ qua vấn 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 tính thể, nghĩa là theo chính ngôn từ của Kant, ông đã bỏ qua không khai triển một tính thể học làm nền tảng tiên quyết cho chủ thể tính của chủ tri.

Chính vì vậy, thay vì suy diễn khai triển tính thể học này, Kant đã lập lại một cách võ 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 chi phối bởi quan niệm thời gian cổ truyền và thông thường đến nỗi, kỳ cùng, Kant không hiểu được hiện tượng « thể tính tiên nghiệm của thời gian » theo đúng cơ cấu và công năng của nó ». (L'Être 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 đen tối ấy, vì cho rằng: đó là « trung tâm tưởng tượng » (focus imaginarius) (L'Être et le Temps, trg 40) và (Kant et le problème de la métaphysique, bản dịch, ấn bản 5, 1953, trg 221 tiếp).

Trong viễn tượng ấy, Kant vẫn coi thời gian là *một giảm thiểu hữu thể*, 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 tính. Đó là điều Heidegger tự nguyện sẽ thay Kant khai thác tới kỳ cùng, để đúc kết Thời tinh với Tính thể vào nhau. Chỉ khi nào thiết định được vấn đề 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 thể 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 thể*» 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 nhan đề «*Thời tinh*» thực sự là những ý tưởng sâu kín nhất của «*lý tính loài người*,» mà công việc phân tích chúng, theo Kant, lại là «*nhiệm vụ của triết gia*» (*L'Être et le Temps* - trg 40).

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

điều đã giúp cho nhiều nhà Thần học và Học giả nghĩ rằng: Triết học của Kant kỳ cùng gần gũi với triết học Ky tô giáo nhất, ví dụ Jean Lacroix trong Kant et le Kantisme 1966, P. U. F. trg 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 tính thể con người. Heidegger đã khai triển điều ấy rộng rãi trong tiết IV quyển Kant und das Problem der Metaphysik. (Trong ảnh hưởng ấy, Didier Julia đã viết quyển: 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 «*tính 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. Trái 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 trg 275).

Vậy chỉ yếu tính 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 tính con người và thắc mắc về tính thể là 2 thắc mắc liên hệ với nhau mật thiết. Siêu hình học chỉ tìm lại được căn nguồn trung thực là trong thể tính thiết thực của con người dặt toàn bằng biến dịch và thời tính. Đó mới là tính thể của con người và từ tính thể

ấy mới khai quang ra tính thể của muôn vật.

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

Như đã nói nhiều lần, nhìn *hữu thể* bằng yếu tính là làm mất *tính thể* tinh mật của thực tại. Tư tưởng biểu tượng vì vậy đã quên lãng mất tính thể. 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 biểu tượng đã dùng duy những nguyên tắc *luận lý thuộc từ* để suy tư tính thể.

Ngày nay, Heidegger nỗ lực suy tư về chính tính thể, không dừng lại ở hữu thể 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. để 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 kiểu 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 dò dẫm, dài dòng.

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

SZ. tới những sáng tác cuối cùng, Heidegger đã quan niệm rằng: *tính thể* và *ngôn ngữ* diễn tả tính thể liên quan mật thiết với nhau, nghĩa là một khi *hữu thể* của vật thể là sản phẩm của *ngôn ngữ luận lý* như đã trình bày thì *tính thể* xuất hiện nơi vật thể 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 manh 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 thể luận lý hoàn toàn biệt lập với những thực tại tâm lý. Chủ trương ấy đối 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 thể học. Điều này được ông theo đuổi mãi mãi về sau. Lý do vì ông đang chú tâm nghiên cứu «*hữu thể*» của Aristote xét như một *cái gì đúng lý* (*Ens tanquam verum = l' être en tant que vrai*), nghĩa là trong 3 ý niệm «*siêu thể*» (*transcendentaux*) như *đơn nhất* (*unum*), *thiện thể* (*bonum*), ông chỉ chú ý riêng tới *chân thể*.

Theo đó, ông lý luận rằng: muốn diễn tả hữu thể là chân lý (tức cái gì trùng hợp với điều tư tưởng nghĩ) thì luận lý phải có thể suy diễn ra được một *yếu tính* và yếu tính 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 nổi hữu thể như là yếu tính.

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 thể 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 thể yếu tính cũng được đặt ra. Ngôn ngữ của nó không thể là gì khác hơn là luận lý, vì nếu hữu thể vẫn còn được quan niệm là đúng lý tức là 2 bên có thể chuyển 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 thể chuyển đảo được với đúng lý là một hiện diện thường hằng, 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 cổ điển và ngôn ngữ thoát thai từ luận lý có thể gặp 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, 1967, xem rải rác những trg 366-367, và 22-24)

Tuy nhiên ở đây Heidegger vẫn nhìn sự liên hệ mật thiết giữa hữu thể 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 phối quá trình tư tưởng của ông thành 2 là Heidegger I và Heidegger II.

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

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

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 nòng cốt trong thời kỳ này là sự sống *hồn nhiên* của vạn vật, nhất là sự sống *thiết thực* của con người với *sử tính linh động* của nó.

Điều ấy Triết lý Hegel hiểu đúng nghĩa đã có ghi lại một vài chỉ dẫn. 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, mộng 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 « khổ nạn » (*Passion*) và « thập tự » (*Croix*) — Luther gọi là « thần học của thập tự », Nếu 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 thể yếu tính đúng lý của Aristote, Siêu hình

học xưa có nhìn đúng hay ít ra có đếm xỉa gì đến «sự sống thiết thực» và «sử tính» không?

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

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

Với SZ, rõ rệt tư tưởng Heidegger đã chuyển mình sang bình diện *thời gian* và *lịch sử* trong quan niệm *hữu thể*. Đây là những hiện tượng không thể diễn tả bằng ngôn ngữ luận lý cổ truyền. Heidegger đã khẳng định như vậy: «Vây không nên lấy làm lạ khi thấy rằng: luận lý cổ truyền đã phải đầu hàng trước một hiện tượng như vậy, vì xét kỹ ra thì nó đã xây dựng nền tảng của nó trên một hữu thể học lấy vật thể trường tồn làm căn bản. Thực là một hữu thể học quá ngây ngô! Về điểm này tuy người ta đã sửa chữa, đã bỏ tức 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 tính về tính thể» (L'être et le Temps, trg 161-162).

Nên chú ý rằng: theo Heidegger, «khoa học nhân văn» là chủ trương của Dilthey. Nếu thế, 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 tính thể là gì?

Kinh nghiệm sống của Ky tô 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 kiểu 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 thể hay đúng hơn của tính thể. Câu hỏi đầu tiên do sức quyến rũ của Von Brentano là một bằng chứng. Vậy nếu siêu hình học cổ truyền đã suy tư về hữu thể 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 thể là hữu thể hiện tại mà luận lý có thể gặp lại nhiều lần y như nhau được. Trái lại, tính thể của nó phải được xây dựng trên một thời tính khác. Thời tính ấy sẽ không là hiện tại, mà phải là *quá-khứ-tương-lai-hiện-tại* hợp một. Do đó, có lẽ thời tính ấy sẽ không bao giờ thiết định tính thể rõ rệt như hữu thể được, nhưng ít ra thời tính ấy có khả năng đặt lại mọi sự trong *vị trí chân tính* của chúng. Đó là *ý nghĩa* tính thể của chúng. Ý nghĩa ấy mới là « nền tảng vô nền tảng » (*Un-grund*) cho mọi thắc mắc về hữu thể. 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 tính thể* » (*exposé de la question du sens de l'être*) (*die Exposition der Frage nach dem Sinn von Sein*) (*L'Être et le Temps*, trg 15)

Nói tóm, luận lý cổ truyền đã không đem *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 tính thể này là trở về phân tích sự sống thiết thực, kiện tính của một vật thể tự nó hàm ngụ một *am hiểu hữu thể*, vì tính thể của nó chuyển biến trong khi tự xuất lộ ra và do đó nó lãnh hội được tính thể của nó như là một *khả tính—tính thể—sử tính—thời tính*.

Một cách cụ thể, *hữu thể học* ngày thơ không đếm xỉa đến kiện tính phức tạp thì tưởng rằng: lấy mẫu mực 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 tính không đơn giản như vậy. Hơn nữa, *hữu thể* không thể tự «*Trời*» rơi xuống nguyên tuyền, sáng sủa 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, thể nghiệm *hữu* trong kiện tính 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 hiện thể những *ý nghĩa hữu thể*.

Nhưng khi nói tới kiện tính, 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 hằng.

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 tính» (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. Đối 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 hằng.

Giản lược thể tính tựu 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» (démondanisé). Giản lược Hiện tượng luận càng đẩy con người tại thế vào một thể *vô thời gian* tức thành Ngã tiên nghiệm. Kiện tính thiết thực đã bị tước bỏ hết. Rồi Giản lược tiên nghiệm của Husserl về cuối đời qua chủ hướng *Tha nhân, Thế giới sống và Lịch sử* cũng chỉ là những «*thể tính phổ 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 tính) xét như những «*die Sachen selbst*».



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

Trái lại, Heidegger muốn xây dựng hữu thể học trên sự sống kiện tính 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 tính 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 Thần 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 *tính thể* của vật thể, nhưng làm sao tự nó tính thể có thể 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-thể-nào-am-biểu-hữu-thể*. Chính tại thể có tính cách *thông diễn* vì chính tính thể của nó và ý nghĩa tính thể nói chung đã được *thông báo* và trên căn bản ấy tính thể của vạn vật cũng được thông báo.» (L'Etre et le temps, trang 55-56).

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

«*khả tính* là một cách thái hữu thể riêng tư của một vật thể khi nó nhận thức rằng: nền tảng hiện hữu của nó là vô thể nhưng nó vẫn quyết định chấp nhận *vô thể 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 tính kia, vừa đảo ngược thiết thực tính ấy để nhìn thấy nơi nó xuất hiện ra ý nghĩa hữu thể, để ý nghĩa ấy thông báo tính thể trong thế giới và chỉ định ý nghĩa ấy như vị trí khai quang ra thắc mắc tính thể. Một cách cụ thể, đó là một nửa sự sống theo thiết thực tính, một nửa theo ý nghĩa tính thể.

Do đó, sự sống thiết thực đây được Heidegger gọi là Dasein, ngày nay ta tạm nhận lời dịch là «Tại thể» hay «Hiện thể». Nhưng phải hiểu là «chỗ cư ngụ» hay «kinh qua của tính thể», tức mỗi ý nghĩa hữu thể đều chỉ được khơi động lên từ đó.

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

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

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

LÊ TÔN NGHIÊM

hơn thế này... (faint, mirrored text, likely bleed-through from the reverse side)

(faint, mirrored text, likely bleed-through from the reverse side)



TỪ HEIDEGGER I ĐẾN HEIDEGGER II

TRẦN CÔNG TIẾN

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 đề cho vật thể là vật thể). Nhưng khi đi 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 vắn tắt, với Heidegger, tất cả các siêu hình học đều suy tư về *vật thể như là vật thể*, về *vật thể trong hữu*

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

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

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

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

André Préau dịch *Geschick* là *Dispention*. W. Richardson dịch *Gerchick* là *mittance*.

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

ĐOẠN THỨ NHẤT

TIẾN TRÌNH HIỆN TƯỢNG HỌC

Hiện tượng học là con đường từ hiện thể tới hữu thể, 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 thể là con người. Sự am hiểu về hữu thể nơi con người là một sự kiện (2). Sự am hiểu về hữu thể là yếu tính của con người. Heidegger gọi sự am hiểu hữu thể 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 auf grund 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.21.

hữu thể là hiện thể. Vì thế Heidegger viết: « yếu tính của hiện thể nằm trong hiện hữu của nó » (1).

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

I. TỪ HIỆN THỂ ĐẾN HỮU THỂ

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

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

(1) M. Heidegger: L'êtré 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 tính 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-thế Heidegger không hề nhằm 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-thế. Hiện thể là hữu-tại-thế nghĩa là hiện thể có khả thể 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 tính là tự tính của hiện thể. Đó là đặc tính phân biệt hiện thể với mọi vật thể khác.

Thứ đến siêu việt tính 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 chân lý của phán đoán thuộc từ giả thiết chân lý tiền từ nguyên thủy hơn. Và trong khi chân lý thuộc từ xây dựng trên *biểu tượng*, chân lý tiền từ, theo Husserl, xây dựng trên *trực giác*. Nói khác đối 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 thể

(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 tính cũng chỉ có thể có được dựa trên nền tảng của sự am hiểu hữu thể, của siêu việt tính của hiện thể (2).

Sự am hiểu hữu thể trong *Sein und Zeit* được gọi là trí tưởng tượng siêu nghiệm trong *Kant und das Problem der Metaphysik*. Trí tưởng tượng siêu nghiệm cũng chính là khả năng lĩnh hội hữu thể như là chân trời của siêu việt tính. Trí tưởng tượng siêu nghiệm chính là khả năng để con người đạt tới được phán đoán tổng hợp tiên thiên, nghĩa là khả năng để con người có thể gặp gỡ vật thể.

Trong thực tế có sự gặp gỡ vật thể thì cũng có sự am hiểu hữu thể, có trí tưởng tượng siêu nghiệm, có siêu việt tính của hiện thể. Cho nên yếu tính 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 tính 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.

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

Như vậy hữu thể tỏ mình ra nơi hiện thể. 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. Nhưng 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-étant). 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 tượng tượng. Cho nên chỉ có những người nào hiểu Heidegger quá bời 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 tình 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 thể», (2) Chính trong xao xuyến thế giới mất hết đặc tính liên quan đến vật thể. Thế giới không phải là toàn thể vật thể cũng không phải là một vật thể nào khác. Không một đặc tính nào của vật thể (chẳng hạn trương độ của Descartes) có thể được dùng để thiết định thế giới. Xao xuyến biểu lộ thế giới để cho vật thể xuất hiện như là vật thể. Thế giới làm cho vật thể xuất hiện như là vật thể.

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

Trong xao xuyến vật thể 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 thể không bị hư vô hóa, tan biến đi. Thực ra vô thể xuất hiện với và trong vật thể. Vô thể không là sự tan biến của vật thể Vô thể đi trước mọi hư vô hóa hay hủy thể 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'Êtte et le temps, Gallimard, t. 229.



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

Trong đêm sáng của vô thể bày tỏ sự biểu lộ nguyên thủy của vật thể xét như là thể. Yếu tính của vô thể, như vậy, trước hết nằm trong việc đặt hiện thể đối diện với vật thể xét như là thể. Chính nhờ sự biểu lộ của vô thể nơi con người con người có thể đi về vật thể, và xâm nhập vào thể tính của vật thể. Nhưng vì sống sa đọa con người quên lãng vô thể trong cuộc sống thường nhật. Chính vì đọa tính này xao xuyến ít khi xâm nhập hiện thể. Vậy thì để hiện hữu trung thực chúng ta phải trở về với vô thể. Thể hiện, hiện thể là tìm lại sống giữa lòng của vô thể. Sống giữa lòng vô thể là *thoát ra* khỏi sự ràng buộc vật thể. Và sự thoát ra khỏi này là siêu việt tính. Cho nên chính vô thể là điều kiện cho sự khai lộ của vật thể, cho sự giải thoát của vật thể. 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 thể của tiến trình hiện tượng học. Theo công cuộc này hữu thể xuất lộ ra như là vô thể, như không phải là vật thể. Nói cách khác Heidegger đã thiết định được bộ mặt tiêu cực của hữu thể, bộ mặt vô thể. 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 thể như là vật thể, nghĩa là hữu thể không phải là vô thể. Như vậy một khi quan niệm rằng hữu thể là vô

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

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

thể 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 đổi mới căn cơ trong tư tưởng Tây phương. Ngay từ đầu người Tây phương đã quan niệm rằng *hữu thể là hiện diện* (thường hằng). 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 hằng và một khi tìm được cái hiện diện thường hằng người ta gọi cái đó là hữu thể.

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

Kinh viện tìm thấy Thượng Đế là cái luôn luôn tồn tại. Vì thế với Kinh viện Thượng 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 hồi 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 sụp 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, ẩn diện. Hữu

thể không là một cái gì hiện diện ở trước mặt. Đó là lý do sau này Heidegger viết hữu thể thành hữu thể (có gạch chéo). Hữu thể (có gạch chéo) biểu lộ rằng hữu thể không phải là một vật thể 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 nổi tung công thức nền tảng *hữu thể = hiện diện* của triết học Tây phương. Điều này thật là vô cùng quan trọng. Nền tảng bị xụp đổ và tất cả lâu đài 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 thể xoay quanh công việc phân tích hiện thể. Điểm cột trụ là hiện thể và hữu thể xuất hiện dưới viễn tượng của dự phóng của hiện thể. Điều này có thể có được là nhờ tiến trình thời tính—sử tính của chính hiện thể. Ở Heidegger II vấn đề hữu thể không còn được đặt xoay quanh công việc phân tích hiện thể. Heidegger đi tìm ngay sự phát lộ của hữu thể. Sự phát lộ này có thể 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 thể (am hiểu hữu thể) đã hiện hữu và đã bày tỏ sự am hiểu đó ra trong tư tưởng của họ. Đó là tiến trình thời tính—sử tính của chính hữu thể. Sự phát lộ này có thể biểu lộ như là thế giới tứ trụ. Điều này có thể có được vì hiện thể là con người thi ca cư ngụ nơi thế giới (1).

I. SỰ PHÁT LỘ ĐẦU TIÊN CỦA HỮU THỂ

Sau nhiều suy tư bao trùm cả lịch sử triết học để 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 mỗi 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 thể để đi vào tư tưởng về hữu thể. Sự chuyển hóa này là một điều tất nhiên của tư tưởng Heidegger. Một khi những phân tích hiện thể đã một cách nào đó, đầy đủ thì hữu thể 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.

đầu tiên của hữu thể. Nói chung Heidegger đã suy tư rất nhiều về tư tưởng của các triết gia trước. Nhưng suy tư của Heidegger vượt qua bản 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 tích xa xưa rọi sáng thêm cho con đường tư tưởng của chính ông. Đó là một lập lại, nhưng lập lại để chuyển hóa.

Hình ảnh của hữu thể phát lộ nơi Héraclite như là *phusis* và *logos*.

Đối với Héraclite *phusis* là không bao giờ biến mất (*ne-jamais-disparaître*) (1), không bao giờ đắm chìm trong ẩn dấu. *Phusis* là sự khai lộ luôn luôn tri ngữ. *Phusis* là cái gì luôn luôn sống động, là làm cho thoát ra trong các cách thể xuất hiện, trong sự đi tới chúng ta. *Phusis* còn được Heidegger gọi là lửa, là thế giới. Chính vì thế khi Héraclite nói đến lửa thì lửa không được hiểu là sự bốc cháy. Lửa cũng chính là sự xuất lộ tri ngữ thường hằng (2). Lửa chính là cái gì nảy 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 ngữ trong ý nghĩa của *phusis*. Lửa qui tụ vạn vật và là nơi cư ngụ của chúng. Lửa qui tụ 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 cắt nghĩa có tính cách vũ trụ học ngây ngô của các nhà sử học về các triết gia Hy Lạp. Chẳng hạn người ta cho rằng Héraclite quan niệm nguồn gốc của vạn vật là lửa và họ cho rằng Héraclite cũng như chính họ hiểu lửa như là sự đốt cháy. Nếu thế quả thật Héraclite không phải một nhà tư tưởng. Héraclite chỉ là một nhà vật lý học ngây thơ! Tiếc thay đường lối cắt nghĩa có tính cách vũ trụ học ngây thơ này xem ra còn rất thịnh hành trong các sách giáo khoa triết học.

Phusis còn được Héraclite 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 để trải ra trước mặt như vậy, cái đó đã giải thoát khỏi sự ẩn dấu đề cử 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 (*étants*). Từ hữu thể (*Etre*) vật

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



thể (é'tants) mới có (est). «Etre» là nguồn gốc của «est» của «étants». Đó là ý nghĩa của công thức Tout : Un hay Un : Tout của Héraclite. Và như vậy Nhất Thể cũng không được hiểu là cái bao trùm toàn thể vật thể, cái hỗn mang từ đó phát sinh ra tất cả vật thể. Trái lại Nhất Thể là Nhất Thể của Toàn Thể. «Etre» nằm trong «est» của vật thể. «Etre» chia thành «est» của vật thể. «Etre» là «est» của vật thể. Cũng thế Toàn Thể là Toàn Thể của Nhất Thể. «Est» của vật thể là do từ «Etre». «Est» là sự phát lộ «Geschick» của «Etre». «Est» của vật thể là «Etre». Tóm lại «est» là «Etre» (Tout : Un) và «Etre» là «est» (Un : Tout).

Logos chính là hữu thể 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 thể 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 thể của vật thể. Cho nên ngay từ đầu người Tây phương đã suy tư về sự hiện diện của sự vật, về hữu thể của sự vật. Hữu thể 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 Héraclite chúng ta thấy hữu thể chưa trở thành vật thể. Nhưng có lẽ Héraclite đã quá chú trọng khía cạnh khai lộ (khai lộ vật thể) của *logos* và khi làm như thế Héraclite đã quên khía cạnh ẩn dấu (ẩn dấu chính *logos*) của *logos*. Héraclite bắt đầu một vĩ đại (vì ông đã

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

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

II. HỮU THỂ NHƯ LÀ THỂ GIỚI TỬ TRỤ

Sự vật là dụng thể trong *Sein und Zeit*. Dụng thể là cách thể để hiện thể và vật thể sáp gần lại với nhau. Và thế giới là chân trời của sự sáp gần này. Nhưng quan niệm sự vật là vật thể 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 làm 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 xảy đến một mặt từ sự được làm ra, mặt khác xảy đến để tri ngự trong sự không ấn 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 giấc ngủ say của đất và đất nhận mưa và sương từ trời. Những đám cưới 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 cơn khát của con người. Nó làm con người vui sướng. Nhưng rượu còn có thể được dâng lên thần linh (*dieux*) bất 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 (*quadriparti*) của đất và trời, nhân và thần (4)

Đất là nơi cư mang và là nơi cư ngụ, là kẻ 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 ẩn 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 (périt). Chết là vòng cầu của vô thể. Vô thể không bao giờ là vật thể. Vô thể cầu tạo sự bí mật của hữu thể. Nơi khác chết là nơi cư ngụ của hữu thể. 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 thể của nó nơi cư ngụ của hữu thể. Con người khả tử là mối tương quan đang hoàn thành với hữu thể xét như là hữu thể (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 thể của nó, hữu thể của ba kia,

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

và phản ảnh như thể trong đơn nhất tính 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 thể. Cho nên thế giới là hình ảnh của hữu thể. Thế giới là hữu thể. Sự vật qui tụ đất và trời, thần và nhân. Sự vật là nơi phát lộ của thế giới. Thế giới nằm trong sự vật, hữu thể nằm trong sự vật, làm cho sự vật là sự vật. Thế giới làm cho sự vật có thể qui tụ 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 thể (l'ouvert). Khai thể là lãnh vực trong đó xảy ra sự gặp gỡ giữa con người và sự vật. Nhưng con người chỉ có thể xuất hữu trong khai thể vì con người am hiểu hữu thể, đáp lại tiếng nói của hữu thể. Con người là âm vang của hữu thể. Thế giới tứ trụ 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 thể, 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 thể của sự ẩn dấu nguyên thủy hơn. Nhân chính là con người khả tử. Con người khả tử chính là kẻ cưu mang vô thể. Con người khả tử chính là nơi ngự trị của chân lý. Nhưng sở dĩ con người khả tử là kẻ cưu mang vô thể, là nơi ngự

trị 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 thể. Thần linh là tiếng gọi con người thoát khỏi kiếp sống đọa đày chìm đắm trong « thế giới » xét như là tổng số các vật thể. Thần linh gọi con người từ bỏ bất thực tính của đời sống thường nhật để trở về với thực tính 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 đó 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 cư mang hữu - vô thể) 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 cư mang hữu - vô thể) và đáp lại tiếng gọi của thần (tiếng gọi của Xa lạ). Nhân (kẻ cư mang hữu - vô thể) qui tụ đất (sự ẩn dấu), qui tụ trời (sự khai lộ) và qui tụ 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 cư mang hữu - vô thể).

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

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

Như vậy ở Heidegger I hữu thể xuất hiện ra như là vô thể — 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 tứ trụ — 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 tứ trụ 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 tứ trụ. 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 thì 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 THIÊN

Có một sự nghiêm khắc nào đó, một sự nghiêm mật nào đó, vừa ráo riết, vừa hà 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 hố thẳm của thể mệnh và trước sự bạo động của ngôn ngữ thu phối, đó là sự nghiêm khắc của tư tưởng chiến bại trong lòng u ám của Thời Gian và Tính Thể, chứ không phải thứ tư tưởng đánh liều một bước liều lĩnh hơn trong sự thoái diễn có tính cách căn bản hơn trong hàng rào khắc bạc hơn của Tính Thể và Thời Gian. Dù Tính Thể và Thời Gian hay Thời Gian và Tính Thể, 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 Tính Thể), từ năm



1927 với « sự xuất thể » của *Sein und Zeit* (Tính Thể và Thời Gian) cho đến năm 1962 với « sự khiếm thể hiện tính » của *Zeit und Sein* (Thời gian và Tính thể), người ta có thể đếm được rằng ba mươi lăm năm đã trôi qua, nhưng ba mươi lăm năm có nghĩa là vô thể trong lòng u ầu của một sự trắc định kiên nhẫn về một tiết độ nào đó mà Thời gian đã được giữ lại như một trở ngại, vì ngôn thể cung thuật về Bản lai tính (das Sagen vom Ereignis) đã được trình diện theo thể cách của một bài diễn giảng (in der Weise eines Vortrags). Heidegger chấm dứt bài giảng bằng một câu đầy ý nghĩa đánh trào: « *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 thể cũng không phải sự thất bại của hiện thể này hoặc hiện thể kia, cũng không phải sự thất bại của chính Tính Thể, 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 vờ, 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 thằng điên gan 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 khốc nào đó nghiêm mật hơn tính cách xác đáng của « những nhận định », dù những « nhận định » ấy đầy lòng thiện chí xây dựng. Người ta có thể 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, mười 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 đôi 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 bận tâm đến « như là » có nghĩa là gì, vẫn không hề bận tâm: tại sao « như là » mà không là « là »? Và ngay cả Heidegger cũng thất bại, dù Heidegger là kẻ có ý thức triết đề nhất về « như là » mà vẫn không thể hỏi được một câu hỏi khốc liệt hơn: tại sao « là » phải chịu giữ lại trong « như là »? Ở trong một đất nước mà người ta thường bận tâm đến « tình cảnh khốn khổ của dân tộc nhược tiểu », « tinh thần dân tộc », « trách nhiệm đối với lịch sử », « chủ nghĩa thực dân mới », « tha nhân và trình bày » mà lại còn có người ven vào đặt những câu hỏi ngờ ngẩn như là: « tại sao « là » phải chịu giữ lại trong « như là »? », hoặc « hồ thắm là gì? » hoặc « Tinh thể là gì? », hoặc « Heidegger và Henry Miller », vân vân, thì tất nhiên kẻ ấy sẽ bị kết án là « điên chữ », « truy lạc tinh thần », « vô trách nhiệm », « ca tụng Heidegger mà không biết Heidegger đi theo Đức quốc xã », « văn nghệ du côn đang điếm », 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 thể là gì? », « Động thể 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 tạp chí đứng đầu 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 « mĩa mai » ám chỉ kẻ « đồng nghiệp » với mình bằng những giọng điệu gián tiếp 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 bàn thẳng vào vấn đề và chỉ nói loanh quanh ngớ ngẩn những chuyện lờ mờ không can 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 thì phải viết với giọng điệu nghiêm chỉnh đứng đầu, chứ không thể đặt hoài những câu hỏi lý sự đa 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 chặc, chẳng hạn như người viết đã mở đầu bài này bằng giọng điệu văn chương trù tượng của một « giáo sư đại học »: có một sự nghiêm khắc nào đó, một sự nghiêm mật nào đó vừa ráo riết, vừa hà 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 hồ thẳm

của thể mệnh và trước sự bạo động của ngôn ngữ thu phối, vân vân và vân vân (*ad nauseam*). Viết triết học theo điệu trên thì là « làm dáng trí thức » lên « giọng điệu khó hiểu, rắc rối » theo điệu « *obscurum per obscurius* », nghĩa là giải thích theo điệu tuần 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 hố thẳm trên một hố thẳm » hay nói theo ngôn ngữ của Nietzsche, « đặt một định mệnh trên một định mệnh ». Vậy thì phải viết triết học theo điệu nào? Phải trình bày triết học như thế nào? Cách hỏi « như thế nào » nói lên một thể cách, thể thái mà 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 », vân vân « *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 nửa 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 làm 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 mình hiểu triết học là gì, dù người ấy là Socrate, Platon hay Heidegger? Ai là kẻ dám tự hào rằng mình hiểu thi ca là gì, dù người ấy là Goethe, Hölderlin hay René Char? Phải hiểu 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 «*chơi chữ*» «*lập dị*» «*ăn nói giọng gàn 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 mặt ngữ *tàthatà-tàthatà* mà ngôn ngữ Tàu dịch là «*như như*» và cách nói nôm na «*như là 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 giọng của chữ «*như như*» giống như cách nói khác mà tôi bày đặt ra «*không là không là không*» và đó chỉ là cách dịch dài giọng của chữ Tàu «*không không*», tức là cách dịch Tàu của ý nghĩa chữ Phạn «*Sùnyatà-Sùnyatà*». Cái gì lên tiếng nói từ buổi ban đầu của căn nguyên thì 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... thị 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 chuyển vận của biện chứng pháp, vì biện chứng pháp chỉ là biện chứng pháp là vì chính « không » làm căn tính. « Như là như là như là » không phải chỉ là sự lặp suông những chữ nghĩa, cũng phải nói lên nguyên lý đồng nhất theo điều luận lý học tây phương: « $A = A$ ». Sự đảo ngược của ngôn ngữ về tính thể của Heidegger ráo riết cho lắm thì chỉ là đảo ngược nguyên lý đồng nhất mà vẫn giữ lại tính cách đồng nhất của nguyên lý của tất cả nguyên lý: đó là thể 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 thể và của tính thể, 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 thể » (Anwesenende) trong « hiện bản thể » (Anwesen) sự đột phát này tự lùi ẩn đi vì không phải là một biến cố có tính cách thời gian. Sự Phân Biệt (viết hoa) chính là tính thể, sự phân biệt chính là bản lai tính (Ereignis) « làm thế nào sự phân biệt có thể tự hiện hiện được khi mà hiện thể không tự dẫn bước vào sự quên cùng cực về tính thể »? (*Heidegger, essais et conférences, trang 89*) chỉ có sự quên cùng cực là khi nào quên như là quên, cũng như chỉ có sự điều linh khốn khổ là khi nào điều linh khốn khổ như là điều linh khốn khổ, « sự điều linh khốn khổ như là điều linh khốn khổ chỉ tỏ 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 tính cách đồng

nhứt của nguyên lý uyên nguyên hơn tất cả mọi nguyên lý: đó là cấu thể của cách nói « như là » của Heidegger. Một câu quan trọng nhứt, nằm kín 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 bàn tới trong phần chú thích của bài này. Bây giờ, tôi xin bàn qua về bài diễn giảng « *Zeit und Sein* » vào năm 1962. Tất cả chú trọng căn bản của Heidegger trong *Zeit und sein* là: tư tưởng về Tính thể mà không có hiện thể, nguyên văn: *Sein ohne das Seiende denken*. Nghĩa là tư tưởng tính thể mà không hiện thể, không dính liu gì với hiện thể. Nghĩa là làm sao? nghĩa là đã dính liu với hiện thể trong *Sein und Zeit* (1927) và bây giờ không dính liu với hiện thể nữa trong *Zeit und Sein* (1962)? Heidegger giải thích tiếp: « tư tưởng về tính thể mà không hiện thể gọi là: tư tưởng về tính thể mà không lưu tâm để mắt tới siêu hình học (siêu thể học): nguyên văn: *Sein ohne Rücksicht auf die Metaphysik denken*. Như thế siêu thể học (Metaphysik) có nghĩa là hiện thể, học về hiện thể (das Seiende)? Đúng, vậy thì tư tưởng về tính thể mà không hiện thể có nghĩa là vượt qua, chinh phục siêu thể học? Đúng, vì Heidegger đã cố gắng vượt qua và chinh phục siêu thể 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 thể học có nghĩa là vẫn còn đề ý, để mắt tới siêu thể học: trong *Zeit und Sein* (1962); Heidegger đã đổi ý định: « tư tưởng về thể tính mà không hiện thể, nghĩa là: tư tưởng về thể tính mà không để mắt

nhìn lại siêu thể học. Một sự đề mắt nhìn lại siêu thể học vẫn còn ngự trị trong chủ định vượt qua, chinh phục siêu thể học», nguyên văn: «*Sein ohne das Seiende denken, beisst: 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 thể học. Như thế tức là Heidegger vẫn đề mắt nhìn lại siêu thể học. Nhưng bây giờ Heidegger lại nói: «*tư tưởng về tính thể mà không đề mắt tới siêu thể học*», mà vượt qua siêu thể học vẫn là đề mắt tới siêu thể 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 để cho siêu thể học được tự là thể*», 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 thể cách của chính siêu thể học (*sich selbst*): từ bỏ việc vượt qua siêu thể học và để cho siêu thể học được tự là chính nó, thực ra cũng vẫn là đề mắt tới siêu thể học. Heidegger vẫn tư tưởng trong vòng tròn: vượt qua siêu thể học, rồi bỏ cả sự vượt qua siêu thể học. Nhưng chính sự bỏ việc vượt này cũng vẫn là đề mắt tới siêu thể học, dù ý định (*Absicht*) của Heidegger vẫn không có ý định ngó lại (*Rücksicht*) không ngó ngang tới siêu thể học (*ohne Rücksicht auf die Metaphysik*), Heidegger muốn tư tưởng về tính thể mà không ngó ngang tới siêu thể học (*Sein ohne Rücksicht auf die Metaphysik denken*). Nhưng rồi sau cùng để tránh tư tưởng vòng tròn, Heidegger lại nói: «*khi một sự vượt qua là điều cần thiết*» (*Wenn eine Ueberwindung nötig bleibt..*) thì tư tưởng chính mình

tự đưa mình vào trong Bản lai tính (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 thể mà lại chính là «Bản lai tính», nghĩa là «Ereignis». Nói nó có nghĩa là nói về Bản lai tính (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 Tính Thể cho đến chỗ trung tính, nguyên tính, của nó — khởi từ Ereignis — mà không để mắt tới quan hệ giao tính của tính thể với hiện thể) 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) đi 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 tính). Nếu dịch nôm na đoạn văn chữ Đức trên thì có thể dịch như vậy: «Đáng cần 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 dính liú 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 Tính Thể mà không hiện thể» (Sein ohne das Seiende denken) «Tư tưởng về tính thể» là gì? Phải tư tưởng

về tính thể như thế nào? phải tư tưởng về Tính Thể trong cái gì tính thể nhất của tính thể. Cái gì là Tính Thể nhất của Tính Thể? 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 mắt vốn là» của mình trước khi cha mẹ sinh mình ra đời. Chữ «Ereignis» được dịch là «Bản lai tính» 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 thể học Tây phương. Tư tưởng của người dân quê Việt Nam có chữ «cái vốn là»: «Ereignis» 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 «mẹ» 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 rẽ đôi giữa «cái» và «con» trong tất cả ý nghĩa của khả tính trầm lặng chứa đựng 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», «phong tục tập quán», «hình thái sinh hoạt», «cơ cấu ngôn ngữ», «văn hóa dân tộc», «văn chương bình 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 thể (chẳng hạn: cái gì làm dân tộc tính là tính thể của dân

tộc?), hơn thế nữa, khi nói đến «dân tộc tính», «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 tính là dân tộc tính?, chính câu hỏi này cũng hỏi theo thể điệu của Siêu thể 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 chứa 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 từ hay loại từ, 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 thể học Tây phương. Muốn vượt qua Siêu thể học Tây phương thì phải tư tưởng về «sự muốn» này như là «sự muốn», nghĩa là như là «bản thể của hiện thể Tây phương»; hiểu được «bản thể của hiện thể Tây phương» thì phải hiểu Tây phương như là Tây phương, nghĩa là bản thể của Tây Phương là ở nơi hiện thể của Hy Lạp và ở sự phát huy hưng thịnh của cơ khí kỹ thuật ở thời hiện đại; chỉ có thể 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 Tính Thể (Sein), vì Heidegger là người suy tư ráo riết nhất về hiện tính 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 bản của thế mệnh ở thời hiện đại. Heidegger cho rằng sự vượt qua Siêu thể 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 tình» nhưng chữ *Ereignis* của Heidegger hoàn toàn không có nghĩa như vậy, vì tất cả «biến cố», «sự biến», «sự tình», «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 tính» 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 'tính thể mà không hiện thể, nghĩa là không để mắt tới Siêu thể học. Sau khi cố gắng tư tưởng về Tính thể (Sein) khởi từ Bản lai tính (*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 tính bản lai hóa» hay dịch lại nôm na thì «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 tính 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 *chi chi*» hay «cái *chi đó* là *chi chi*», *Ereignis* còn là cái *chi chi* nữa? (*Was*

bleibt zu sagen?). Trả lời: Ereignis vẫn là Ereignis (das Ereignis ereignet). Heidegger lại nói tiếp: «N hư thế, từ cái N hư vậy và hướng về cái N hư vậy mà chúng ta nói cái N hư V ậy» (Damit sagen wir vom Selben her auf das Selbe zu das Selbe). N hư V ậy là N hư N hau, *n hư n hau* là không khác nhau, nghĩa là vẫn đồng nhất trong sự giữ lại «N hư», «N hư là», «N hư là thế»: tiếng Đức gọi «N hư là thế» là «das Selbe», gọi «n hư là» là «als» và gọi «n hư» 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 phân tử không còn là trường sở nguyên thủy của sự mở rộng, của chân lý (*Vom Wesen der Wahrheit*, trang 12). Thể tính của chân lý là cái làm nền tảng căn thể cho khả tính của sự cận thể tương ứng: hiện được hiện thể *n hư là* hiện thể là nhờ tính thể *n hư là* tính thể được tiền lập trong việc tri nhận. Tính thể *n hư là* tính thể của hiện thể, và chính tri nhận tính thể *n hư là* tính thể của hiện thể là cái làm sự phân tử khả hiện và thể hiện được *n hư là* tương ứng cận thể hoặc là bất tương ứng bất cận thể. Thể tính của chân lý là tự do, vì sự cận thể, sự nhu thuận với «hiện thực», «thực tại», «thực thể» chỉ khả hiện *n hư vậy* là vì tự do, vì chỉ có khai thể mới được tự do và khai tính chính là tự do, tự do là được ở trong Khai tính, lấy được khoảng cách để tri nhận hiện thể *n hư là* hiện thể. Nhưng chân lý của hiện thể chính là Tính thể. Tính thể là gì? Tính thể không hiện thể, tư tưởng về Tính thể mà không có hiện thể, đó là việc làm chính đáng nhất của *Zeit und Sein* vượt qua việc tri nhận Tính thể *n hư là* Tính thể của hiện thể trong việc chuẩn bị cho

câu hỏi về ý nghĩa của Tính thể 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 Tính thể (*Sein*) *như là* Tính thể; thực ra ngay việc tri nhận hiện thể *như là* hiện thể cũng là hoàn toàn dính líu với việc tri nhận Tính thể, nhưng có một điều đáng suy nghĩ: càng tri nhận Tính thể thì thể tướng của hiện thể càng trở nên mờ ám đi, trái lại càng tri nhận thể tướng của hiện thể thì Tính thể lại càng bị bỏ quên. Đó là lý do tại sao *Zeit und Sein* (1962) được xoáy vào việc tư tưởng về Tính thể mà không hiện thể (*Sein ohne das Seiende denken*), nhưng có hiện thể hay không có hiện thể thì điệu nói «*như là*» (*als*) vẫn hiện diện với tất cả sức nặng của Siêu thể học. Trong *Vom Wesen der Wahrheit* (về thể tính của chân lý), chúng ta thấy Heidegger viết: «Ngôn thể tượng thể diễn đạt về sự thể sở tượng diễn tả sự thể ấy là *như* nó đang là. Điều nói *như* (*so-wie*) áp dụng cho sự tượng thể và những gì nó tượng thể. *Tượng thể* ở đây có nghĩa là *để cho một sự thể nào đó giữ lấy hiện vị đối nghịch lại chúng ta như là một đối thể* (*Entgegenstehenlassen des Dinges als Gegenstand*). Trong *Zeit und Sein* (1962), Heidegger nói: «*Tính thể như là bản lai tính*», nguyên văn: *Sein als das Ereignis*. Tất nhiên chữ *Als* (*như là*) trong «*Entgegenstehenlassen des Dinges als Gegenstand*» *không thể nào khác nghĩa với chữ «als» trong «Sein als das Ereignis»*; «*không thể nào khác*» có nghĩa Khả tính («*có thể*») 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 » thì « 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 thì 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 « hiện thể » và « Tính 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*» (tính thể như là bản lai tính) nhưng Heidegger không thể hiểu «*Sein als das Ereignis*» (Tính thể *như là* Bản lai tính) 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: «*Entgegenstehenlassen 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 tính), nhưng chân trời truy nhận của Heidegger vẫn nằm trong chân trời biểu tượng của «*als*», dù Heidegger muốn đưa tư tưởng của mình thoát ra ngoài tư tưởng biểu tượng, tiền tượng (*vorstellender Denken*) nhưng vượt ra ngoài tiền tượng (*Vorstellung*), vượt ra ngoài biểu tượng (*Sinnbild*) thì ý định (*Absicht*) vượt ra ấy cũng là sự ghé mắt quay nhìn lại (*Rucksicht*) đề ý tới siêu thể học (*auf die Metaphysik*), *nhìn lại siêu thể học* hay *không nhìn lại siêu thể học*, thực ra vấn đề quan trọng không phải chỉ ở đó vì «*als*» vẫn là chân trời đóng lại (dù bản tính của nó là *mở ra*): *als* đóng lại mọi lối thoát ra ngoài biểu tượng, vì «*als*» là căn bản của mọi sự thành hình của biểu 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 thì vấn đề không phải là vượt ra ngoài «als» mà hiểu «als» như là «als»: «như là như là như là». Hiểu «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 chứa đựng khả tính 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 đón nhận được tất cả ý nghĩa phong phú chứa 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 thì lịch sử Việt nam không còn cái gì cả, ngay trong cách nói «không còn cái gì cả» vẫn còn lại tiếng «cái». Hiểu «cái như là cái» là hố thẳm của tư tưởng Việt nam: sự khác nhau giữa «vực thẳm» và «hố thẳm» 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» thì tại sao nói rằng «hố thẳm» và «vực thẳm» nằm trong sự khác nhau giữa «cái» và «con»? hố thẳm là cái, vực thẳm 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 thẳm là con của hố thẳm: hố thẳm là con của vực thẳm. Đất nước Việt nam đang rơi vào vực thẳm mà chưa với tới được hố thẳm. Hố thẳm càng lúc càng mất trong tư tưởng Việt nam và vực thẳm càng lúc càng ngự trị hiển hiện khi hố thẳm thụt lùi thì vực thẳm tiến tới: vực thẳm càng tiến tới ngự trị trong tinh thần người Việt thì hư vô càng lúc càng đè nặng trong tâm thức Việt nam, đè nặng với sức nặng nghệt

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 quá 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, chứ không còn nói « cái đau khổ, cái tê tái, cái rã rời... » vân vân. Sự việc này chỉ nói lên rằng số đếm đã thay thế cái để ngự trị trong tinh thần người Việt, khi số đếm, 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 tính », « 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 ái quốc nhiều nhứt và thường khi người ta đồng lõa với những thế lực phá hoại ngay trong «hiện chí xây dựng». Vấn đề không phải dân tộc tinh, mà là tại sao người ta rơi đến dân tộc tinh nhiều nhứt, trí thức miền Nam và trí 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 nôi», «cái đình», «cái làng». Có những giáo sư Đại học, những «*tu tưởng gia nhà nước*», tự nhận mình là những con người tiến bộ viết những bài báo và những quyển sách để phân tích và «*nhận định*» về tình cảnh «*đất nước*» và «*dân tộc*», v.v... mà lại sử dụng rất là những ý niệm siêu hình học tây phương và toàn là lý luận theo luận lý học nhà trường của Aristote, thế thì: *làm gì có thể nói về cái mà chính lời nói ấy đi ngược lại cái mà nó nói về?* trong câu hỏi này có hai chữ «*cái*», vậy đó là cái gì? hay trung tính 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 thì câu hỏi không thể hỏi về chính cái làm câu hỏi thành câu hỏi. Ở thời đại mà chủ nghĩa hư vô ngự trị thì người ta thường hay 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 thể học tây phương thì 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 dễ ý: chữ «*như*» trong chữ Việt đã hiện diện trong ngôn ngữ Việt

trước khi siêu thể 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 tính luận của đông phương. Khi hổ thảm thụt lùi và vực thẳm tiến 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 tất cả: vì «cái» có nghĩa là «mẹ»: mẹ là căn nguyên của tất cả. Người dân quen Việt nam thường nói: «con đại cái mang», câu này có nghĩa uyên nguyên là: mẹ cuu mang con thơ đại trong lòng, trong tử cung, nhưng sau này câu này lại còn có ý nghĩa thêm: con ngu đại thì mẹ phải chịu mang tai mang tiếng, chịu trách nhiệm: những đứa con Việt Nam ngu đại 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 mình, 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 đại thì cái mới mang, mà con có đại thì con mới đúng là con, như là con để cho cái mang. Tư tưởng của vực thẳm vẫn thất bại trong việc tìm hiểu căn nghĩa của từ ngữ «con đại cái mang», vì con không thể mang cái mà chính cái lại mang con, vực thẳm là đứa con của hổ thảm: chủ nghĩa hư vô không thể hiểu được hư vô: vực thẳm 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 THIÊN



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 mười 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 xoáy vào hai câu quan trọng của Heidegger trong *Sein und Zeit*, trang 149, và trang 223:

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

— *Sein und Zeit*, trang 223: « Diễn ngôn thể và cấu thể của diễn ngôn thể, tức là tính chất «*như là*» thuộc thể (hiện thể) đã được xây dựng căn thể trước tiên trong giải thể và cấu thể của giải thể, tức là «*như là*» giải nghĩa và cả trong tri thể tính, tức là trong sự khải tính của hiện tính thể » (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 :

— « Tính thể như là bản lai tính » — trước kia triết lý đã suy tư khởi từ hiện thể, suy tư tính thể 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 Seienden her Sein als *idea*, als *actualitas*, als Wille und jetzt als Ereignis).

— Cái « như là » ẩn kín, luôn luôn có tính cách rắc rối lưỡng nan, vì mơ hồ đa 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, kể 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 khởi từ đâu đi nữa thì Heidegger không thể nào suy tư mà không có « als », Và dù « als » có ý nghĩa gì đi nữa, « ẩn kín » (unscheinbare), « lưỡng luận, rắc rối » (verfängliche) và « mơ hồ nhiều ý » (mehrdeutige), thì « als » vẫn là « als ». Hiểu « 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 hố thẳm như là hố thẳm :

Tiến tới và chịu đựng

Sự thất 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 đứng 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 vấn đề không phải như vậy: có một sự thất bại nào đó, vừa bí tráng vừa u ầu, vĩ đại hơn tất cả mọi đỉnh cao, đó là sự thất bại vói vọi 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 điệu « trình bày 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 mình tự thất bại; trình bày Heidegger theo điệu Alphose de Waehlens, Bertrand Rioux, Walter Biemel, Albert Chapelle, Emmannel 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 ngu 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 đứng đầu 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 tiểu tư sản» (như cách đây mấy chục năm giáo sư thạc sĩ Trần Đức Thảo đã hồ đồ gọi như vậy trong quyển «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 điên chữ lộn 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 lừa, phỉnh gạt» («mystificateur») (Hầu hết những kẻ chống đối Heidegger đều gọi như thế; nhưng ai đã từng nói: «on ne démystifie que pour mystifier» !)

Đối với những kẻ ca tụng Heidegger thì:

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 « dựng 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 Héraclite 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 nhi tri tân » cũng không hoàn toàn có nghĩa « thuật nhi bất tác » và cũng không có nghĩa « đòi quốc tịch để trở thành kẻ đồng tịch, đồng thời với Héraclite 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 étant » (« 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 thể về Tính thể (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 verstünde sich 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 nghề, nhà trường;

2) Không phải viết theo điệu «phu diễn», «paraphraser»;

3) Không phải viết theo điệu «trình bày minh bạch» của Otto Pöggeler và W.J. Richardson;

4) Không phải viết theo điệu «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 điệu «lập thuyết», «phat 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'ya aucun sens à se passer des concepts de la métaphysique pour ébranler la métaphysique; nous ne disposons d'aucun langage-d'aucune systaxe 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». On 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 đề siêu thể học được tự là thể» (*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 mình đến chỗ 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 vụng vầy, bằng sự cựa mình của ngôn ngữ, giống như đứa bé vụng vầy, cựa mình trong bào thai của mẹ;

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

thể 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 Tinh thể (Sein), « tiếng nói về bản 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 » hãy « thoát về giai đoạn tử cung » hiểu theo Freud, hiểu như vậy chỉ là hiểu theo « biểu tượng »; năm điều trên chỉ là « vết tích » *chỉ tỏ*, và « chỉ tỏ từ đang xa » (Weisen). Cho nên, phần lớn độc giả đọc bài này thì chỉ nên đọc mà để tai lắng nghe, chứ đừng tự phụ rằng mình có thể hiểu ngay lập tức, dù *người chỉ tỏ* không phải là người dẫn đạo theo điệu hiền nhân (Weiser) — Trong phần mở đầu bài giảng *Zeit und Sein*, 1962, Heidegger nói:

« Đây là một chút điều chỉ tỏ để lắng nghe: Không phải chỉ để tai nghe một loạt mệnh đề và điều phát biểu của mệnh đề, mà phải đi theo bước chân của sự vận hành *đang chỉ tỏ* » (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 tỏ. Và đây là một chút chỉ tỏ 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 nói 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

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

Nghĩa thứ hai bỏ tức 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 thể (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* để 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 lạ; chúng ta ý thức bàng 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 hiển 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 «όν» 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 «Seiendes» (viết hoa).

Rút gọn lại, chúng ta nên nhớ:

1. seiend (đang là, hiện thể, thể)
2. Seiendes (thể, thể thể, thực thể, hữu thể, hiện thể)
3. sein (là)
4. Sein (Tính thể, thể tính. Tính)

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

câu «câu hỏi về ý nghĩa của Tính thể»; 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 Tính là «Tính vấn về Tính nghĩa của Tính thể» (cf *Im lặng 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 tính thể; còn «Bedeutung» có nghĩa là «ý nghĩa» theo nghĩa thể luận. Ngay trong lời mở đầu của *Sein und Zeit*, Heidegger nêu lên câu hỏi về ý nghĩa, theo nghĩa tính thể: ý nghĩa của chính tính thể. Heidegger lại đặt nghi vấn rõ rệt hơn nữa: chúng ta đã không hiểu «hiện thể» (*seiend*) có nghĩa là gì, chúng ta lại cũng không lúng túng bận tâm về việc mình không hiểu ý nghĩa của «Tính thể» (*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 Tính thể: nghĩa là chẳng những đặt lại câu hỏi về ý nghĩa của Tính thể (*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 tính thể, mục đích tạm thời là diễn nghĩa Thời gian (*Interpretation der Zeit*) như là chân trời giới hạn khả thể (*als des möglichen Horizontes*) cho bất cứ sự lãnh hội nào về tính thể (*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 *Sein und Zeit* và nói lên tất cả khởi điểm

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 *Thê*, 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 ngỡ 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 «*thê*» chưa? Chưa được gì cả. Vì thế, tưởng cũng đúng lúc 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 *thê* hiểu nội chữ «*Tính*»? Hoàn toàn không. Vì thế chúng ta nên gợi dậy sự hiểu biết giao cảm cần thiết cho ý nghĩa của câu hỏi này.

Lập *thê* 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 *thê* thấy được, phương trời cho bất cứ sự tìm hiểu nào về *Tính*.

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

Xin trình bày lại nguyên tác chữ Đức, vì lời mở đầu này vô cùng quan trọng, nếu chúng ta không lãnh 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 überhaupt 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)

Chỉ 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, đề ý từng chữ một, từng nghĩa một, vì nếu không nắm được tất cả ẩn ý trong lời mở đầu này thì chúng ta sẽ hiểu sai hết tất cả suy tư cột rễ 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:

I. *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 đề của Platon về chữ «*ón*» (*seiend*). Tư tưởng phải bắt đầu bằng một trở lực; tư tưởng gia và triết gia cao siêu nhất của loài người đều phải chấm dứt sự nghiệp suy tư của mình bằng một trở lực hoặc phải mở đầu sự nghiệp suy tư của mình bằng một trở lực; chính sự trở lực (*Verlegenheit*) là nền tảng của tất cả suy tư chân chính; Heidegger mở đầu sự nghiệp suy tư mình bằng nỗi trở lực (*Verlegenheit*) của Platon: Platon bị rơi vào trong nỗi trở lực lớn lao nhất là không hiểu được chữ «*ón*» (*seiend*) mà từ lâu mọi người đều tưởng là đã hiểu được chữ tầm thường ấy rồi. Chữ «*ón*», mà Heidegger dịch ra chữ Đức là «*seiend*» có nghĩa là «*đang là*», tức là phân từ hiện tại của động từ «*là*» (chữ Đức: *sein*). Chữ tầm thường ấy, chữ «*đang là*» ấy, tức là «*hữu thể*», hay nói gọn là «*thể*», từ lâu mọi người tưởng rằng mình đã hiểu «*thể*», «*hữu thể*» có nghĩa là gì rồi; người ta thường dùng chữ «*hữu thể*», «*thể*» từ lâu; ai cũng cho rằng mình hiểu được chữ ấy, và ngay đến Platon, từ lâu, Platon cũng tưởng rằng mình hiểu được chữ ấy, bỗng nhiên, một hôm, chính Platon cũng thấy rằng mình trở nên «*lúng túng, bối rối*», cảm thấy bị đặt trước một vấn nạn, «*nỗi khó khăn, trở ngại, trở lực chướng ngại, bí lối, bế tắc, mê lộ*» (*Verlegenheit*): không hiểu được ý nghĩa của «*cái đang là*», tức là «*hữu thể*», «*hiện thể*», «*thể*» (*ón* = *seiend* = *being* = *étant*). Platon đã nói lên «*sự bí lối, mê cung, ngõ ngàng, ngõ cụt*» (*Verlegenheit*) trong quyển Sophistes (244a). Chúng ta cũng nên đề ý thêm rằng tất cả những thiên sư

trong Phật giáo Thiền Tông khi đưa ra những công án cho môn đệ, tất cả những công án ấy đều nhằm 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, liễu ám hoa minh hựu nhất thôn). 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 « thề » chưa? Ở thế kỷ XX này, có ai *thực sự, thực tình, « thực tính »* (eigentlich) hiểu được « cái đang là » (thề) có nghĩa là gì không? Heidegger trả lời rằng chưa có ai trả lời được cả, chưa có ai thực sự hiểu « *seiend* » là gì cả. Như vậy phải làm sao? Heidegger cho rằng mình phải đặt lên câu hỏi về ý nghĩa của Tính (die Frage nach dem Sinn von Sein); phải đặt câu hỏi về *Tính*, về ý nghĩa của *Tính* thì mới có thể hiểu *Thề*. Nhưng ở thời đại này, có ai cảm thấy « nỗi khó khăn bối rối » (Verlegenheit) về việc không hiểu được *nghĩa của chữ Tính*? Cũng chẳng có ai cảm thấy thế nữa. Do đó, cần phải *đánh thức dậy* (zu wecken), đánh cho mọi người thức tỉnh, 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 Tính* (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

đề đề 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 đẩy 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) đề 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) đề lấy trốn mà hướng về *tính* bằng một cái nhảy đề 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 đề đi vào con đường mất lối giữa cánh rừng lao xao huyền bí trong nỗi im lặng triền miên, khi con người đã bỏ «mảnh trời cuối cùng» khi không còn «gượng níu lấy quăng đường trở về» mà Heidegger gọi là «Gelassenheit», không còn hỏi «tại sao», không còn tìm kiếm, không còn đặt bất cứ câu hỏi nào giữa lòng đời, hồn mở 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*, 1962.

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) đề đi vào việc tìm

hiều về Tính; Thời gian chính là « mảnh trời cuối cùng » mà con người phải « gượng níu lấy quầng đường trở về » cho đến khi nào không còn bất 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 phơ 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).

Thề là gì? Tính là gì? Thề tính là gì? Tính thề là gì?

Tại sao chỉ toàn là Thề mà lại không là Vô Thề? (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 Tính thề (im Zuspruch des Seins stehen), chỉ có những kẻ ấy mới có thể chết, nghĩa là « *cưu 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 đề 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 thể) có nghĩa là gì ?

Vấn đề này là vấn đề chính yếu chi phối toàn thể truyền thống triết lý Tây phương kể 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 :

« *Énergieia*, được Aristote quan niệm như là một nét căn bản của Hiện tính, của *Éón*; và *idéa* được Platon quan niệm như nét căn bản của *Hiện Tính*; *lógos* được Héraclite 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 phôi 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 Thể » đã chi phối nỗ lực suy tư của những tư tưởng gia quan trọng nhất của Tây phương qua những thể thái như sau :

1. Anaximandre suy tư về « Tính » qua *Chréon* ;
2. Parménide suy tư về « Tính » qua *Moira* ;
3. Héraclite suy tư về « Tính » qua *Lógos* ;
4. Platon suy tư về « Tính » qua *Idéa* ;
5. Aristote suy tư về « Tính » qua *Énergieia* ;

Rồi một giai đoạn thể mệnh chuyển tương và *énergeia* của Aristote được dịch ra tiếng La Tinh là « actualitas ». Thế là nguyên ngôn của Hy Lạp nguyên thủy đã bị chôn lịm mất đi và hóa thể lại cho đến ngày hôm nay với hình thể của La tinh. Rồi chữ « actualitas » lại chuyển thể 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 khúc quanh quan trọng trong thể mệnh của tính sử khi *énergeia* chuyển hướng thành « *actualitas* » (hiện thể).

Từ những cuộc diễn hành huyền bí ở trên, nói lên sự vận hành của vấn đề về « Tính » trong thể mệnh 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 thể truyền thống triết lý Tây phương qua vấn đề Tính (*Tính thể: Sein*). Vấn đề ấy là vấn đề chính yếu nhất của thể mệnh, sinh mệnh và Tính Mệnh của Tây phương: vấn đề điều động con đường suy tư từ Anaximandre, Parménide, Héraclite, Platon và Aristote, nhưng đến thời kỳ sau Aristote thì càng ngày vấn đề về *Tính thể* 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 *Tính thể* đã bị bỏ quên hoàn toàn, triết lý Tây phương Trung cổ, Cận đại và Hiện đại đã nằm trong nỗi « Vong Tính ».

Đối với Heidegger, « Tính », « Tính thể » (*Sein*) là một ý niệm phổ quát, đại đồng nhất (như chính Aristote, Thomas d'Aquin và Hegel cũng nhận thế); tính chất phổ biến, phổ quát của « Tính », « Tính thể » không thuộc vào một *loại thể* nào cả, không thể định nghĩa, hoàn toàn tối nghĩa. Nhưng có một điều quan trọng chúng ta không nên quên là không thể nào hiểu « Tính » (*Tính thể*) như là « thể », « hữu thể », « thể thể » « hiện thể », « cái đang là » (*Seiendes*), không thể hiểu « Tính » (*Tính thể*) bằng bất cứ ý niệm nào, bằng bất cứ một thực thể nào, dù là Thực Thể Tối cao (*In dem Seiendsten*) (cf. Heidegger, *Le Principe de Raison*, p 263). Dù « tính » (« Tính Thể ») 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 «Tính» và không thể nào coi *Tính* như là *thể*: *Tính thể* không phải là một *thực thể* như con người, như sự vật, như cuốn sách, cái ghế, cái cây, đóa hoa, mặt trời, hòn sỏi, điều thuốc, vân vân. Mặc dù *Tính thể* không là cái gì cả, mà chúng ta *không thể nào sống ngoài tính thể* được, vì bất cứ cử chỉ, thái độ, suy tư, lý thuyết, hành động, lập trường, nhận thức, ngôn ngữ, kiến thức, tất cả những gì chúng ta nhập thể hay xuất thể, nhất cử nhất động, đều bị qui định trong cái «là», trong «Tính thể»! Nói như Heidegger, chúng ta luôn luôn sống trong «sự hiểu biết về Tính thể» (*Seinsverständnis*), dù chúng ta không biết gì về «Tính thể» hay phủ nhận «Tính thể» đi nữa, chúng ta cũng vẫn nằm trong một «thể thái» «thể thế» đối với «thể tính»; thế mà dù nằm trong sự «tri tính» (*Seinsverständnis*), chúng ta cũng vẫn không biết *Tính thể* có nghĩa là gì cả.

Những triết gia Hy Lạp, nhất là từ Platon cho đến Aristote, đã suy tư *Tính thể* qua những phạm trù của *sự thể*, phạm trù của vật thể ngoại hiện. Khởi điểm của Heidegger là nơi *Hiện tính thể* (*Dasein*) của con người: con người hiện ra ở đó (*Da*); «cái là-ở-đó» có nghĩa «hiện diện của tính thể» 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 tính thể». Heidegger cố gắng phân tích ý nghĩa của *Dasein* đề từ đó đi vào ý nghĩa của câu hỏi về *Sein*: Heidegger không nhìn cấu tính của con người (tức là «*Dasein*» = *Hiện tính thể*) qua những phạm trù vật thể, phạm trù của *hữu thể* hay phạm trù của *hiện thể* của bất cứ vật thể nào, nghĩa là không qua phạm trù của sự vật «đang là», của «cái-đang-là» như những triết gia Hy Lạp kể từ Platon, nhất là Aristote.

Heidegger nhắm đến xuất thể tính (Existentialität) nhắm đến « cấu thể xuất tính » (Existenzverfassung) của « hiện thể tính » của con người, sự phân tích này có tính cách chuẩn bị đề đi vào vấn đề *Tính thể*.

Đối với Heidegger, cấu thể của con người chính là « hiện thể tính » (Dasein), nhưng *Dasein* của con người là dùng nói lên Tính thể 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 thể » 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 thể không phải là *Dasein*; những gì không mang cùng cấu tính như con người, nghĩa là tất cả những sự vật, tất cả những sự thể 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 tính; « *Vorhandensein* » = hiện tiền thể) chính là những sự vật thiên nhiên, còn những sự vật do con người làm ra thì gọi là « *Zuhanden* » (« *Zuhandenheit* » = thủ thể tính; « *Zuhandensein* » = dụng thể, thủ thể). « *Dasein* » khác hẳn với « *Vorhandensein* » và « *zuhandensein* » ở chỗ là: « *Dasein* » (hiện tính thể) không phải là một thực thể, sự thể, hữu thể như *hiện thể*, như bất cứ sự thể nào của Thiên Nhiên, nghĩa là không phải là « *Vorhandensein* » (hiện tiền thể); *Dasein* nhất định cũng không phải là một dụng thể (*Zuhandensein*) vì hiện nhiên con người không phải là một dụng cụ, một công cụ (*Handlichkeit*), chỉ có con người mới là

«hiện tính thể», 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 thể tính (Existenzialität) mà Heidegger gọi là những «xuất thể tướng» (Existenzialien); chúng ta cần phải phân biệt sự khác nhau giữa «xuất thể tướng» (Existenzialien) và «vật thể tướng» tức là những phạm trù của sự vật (Kategorien), nghĩa là những thực thể không phải là *Dasein* (cf. *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 Seienden, die wir Kategorien nennen). Chúng ta không thể dùng những phạm trù của vật thể để xác định *Dasein*. Tính thể của *Dasein* là Tự thể ưu tính về chính tính thể của mình và giao thể với chính tính thể như là chính khả tính riêng lẻ nhất. Đối với những vật thể thiên nhiên, tức là «vorhanden», chúng ta không thể nào nói là «ưu tính về chính tính thể» như là «khả tính» theo điệu nói về *Dasein* được. Về đặc tính của *Dasein*, có thể ghi nhận hai điểm như sau:

1. Tính thể của «hiện tính thể» là ở nơi «xuất tính thể» 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 tính điệu thể điệu nào đó trong hiện thể (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 tính đặc tính của «là đó» (*Dasein* là ở nơi «phải là» (Zu-sein). Sự «là-cái-là-gì» (das Was-sein = *essentia*) phải được hiểu, nếu có thể hiểu được, qua thể điệu (tính điệu) của tính chất «là» của nó

(aus seinem Sein = existentia). Khi Heidegger nói: «Tính thể của hiện tính thể là ở nơi xuất tính thể của chính hiện tính thể 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 tính thể» 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 thể hiện tiền (Vorhandensein), tức là loại hiện thể khác hẳn với *Dasein*. Heidegger gọi «Vorhandensein» cho «existentia» và chỉ dùng «Existenz» cho *Dasein* thôi. Chúng ta có thể xác định bản thể cho sự vật, nhưng trái lại, *Dasein* không có những đặc thể theo loại bản thể của sự thể, mà chỉ có những khả tính của tính thể. Đối với cái nhà, cái cây, chúng ta có thể phân loại, sắp loại, vì những vật thể ấy có một số đặc điểm nào đó, nói khác đi, chúng ta có thể xác định «bản thể» của những vật thể ấy, trái lại chữ *Dasein* không phải dùng để chỉ bản thể («Wesen») mà là bản tính (Sein), nghĩa là «Là» (Sein), tức là «là-đó» (*Dasein*).

Về điểm ghi nhận thứ hai «*Dasein* luôn luôn là *Dasein* riêng lẻ của tôi», nghĩa là không thể lý hội *Dasein* như là một trường hợp hay một thí dụ của một loại vật thể như loại «Vorhanden». *Dasein* có ưu tính về chính tính thể mình như là khả tính nguyên bản nhất (als seiner eigensten Möglichkeit). Chính *Dasein* quyết định và chọn lựa, có thể đánh mất mình hay tìm lại mình, vì chính mình có can hệ đối với bản tính mình. Hai tính thể cách của tính thể là *nguyên tính* (Eigentlichkeit) và *phi nguyên tính* hay *bội tính* (Uneigentlichkeit) đã đặt căn tính trên tính kiện của hiện tính thể, *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 Jemeinigkeit bestimmt ist)

Từ 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 lần lượt trình bày một cách sơ lược trong những giòng sau đây.

Đối với Kierkegaard, về điểm thứ nhất ghi nhận ở trên, khi Heidegger quan niệm rằng «*Tính thể của hiện tính thể Dasein là ở nơi xuất tính thể 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 vấn tính về «xuất thể tính» (die *exintenziale* Problematik) thì vẫn còn xa lạ đối với Kierkegaard, do đó, về phương diện tính luận (in *ontologischer* Hinsicht) thì Kierkegaard vẫn còn vướng 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 existenzielle 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 dứt 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 thể trong toàn thể 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 thì cũng 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 thể tính», «sinh tính»); còn chữ «*existenzial*» là thuộc về *Existenz* theo nghĩa của Heidegger (mà tôi dịch là «xuất tính», «xuất thể 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 sử của Tính thể, dù Heidegger có ưu tư về hiện sinh, hiện hữu đi nữa thì chỉ ưu tư về tương quan liên thể giữa hiện sinh, với Tính thể thôi, chứ không giới hạn trong cuộc hiện sinh của cá thể 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 thể tính luận» (*différence ontologique*) trong những lãnh 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 und ursprünglich), nhưng vẫn nằm bên ngoài tính điệu « xuất tính thể » (existenzial), nghĩa là vẫn kẹt trong phương diện vật thể hay thể luận (ontisch) chứ không phải là tính luận (ontologisch). Chúng ta đã thấy rõ rằng Heidegger đã trừ khử tất cả những phạm trù áp dụng cho sự thể « Vorhanden » và không áp dụng những phạm trù này (Kategorien) cho « xuất thể tướng » (Existenzialien) của hiện tính thể (Dasein).

Heidegger cũng khác hẳn Husserl và không qui hướng Dasein vào trong thái độ « chủ quan tính siêu thể » (transzendentalen Subjektivität) của Husserl, và không áp dụng « qui thể 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 thể học », « Anthropologismus », cf. Husserl, *Nachwort zu meinen Ideen*, p. 550 - 551). Chủ hướng của Heidegger dứt khoát tận căn đề 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 thể tính » và Heidegger muốn vượt qua « chủ thể tính » đề hướng về Thể tính qua việc phân tích cấu tính của hiện tính thể, Dasein, trong giao tính của Dasein với vật tính trong « thể tính » (Weltlichkeit) vì thể hiện tính thể đã được đặt dưới quang tính (Gelichtetheit) của Thể tính (Sein), chứ không phải chỉ là chủ đề và « đối thể siêu thể » của ý thức con người và không phải « chủ thể tính ».

1. Tổng quan về Phân tính về Hiện tính thể (Daseinsanalytik)

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

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

«Tại thể tính» đã được Heidegger quan niệm như là một hiện tượng nhất thể: nhất tính giữa «tại thể» và «tính thể». Chữ «tại» (in: ở nơi, ở trong) trong nghĩa «tại thể» (In-der-Welt) ở đây không có nghĩa «tại» (in) của bất cứ vật thể 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 chứa đựng ý nghĩa không gian; nhưng đối với *Dasein*, khi chúng ta nói *Dasein*, ở tại, ở trong, ở nơi cuộc đời, nơi trần gian này thì sự «ở tại, ở trong, ở nơi» này không có ý nghĩa không gian, vì hiện tính thể ở tại thế gian này không giống như một vật thể ở trong ngăn tủ, một cục phấn ở trong hộp. «Tại Tính» (In-Sein) là đặt tính của cấu tính hiện tính thể, gồm ba thể điệu căn bản: *Befindlichkeit* (cảm thể tính) và *Gestimmtheit* (cảm hướng tính); *Verstehen* (tri thể tính) về xuất thể tính và về thể tính, và *Rede* (ngôn thể tính). Một đặc điểm khác của «tại tính» (In-Sein) của hiện tính thể trong thường nhật tính và *Verfallen* (đọa tính), tức là tiềm tính của hiện tính thể bị rơi kẹt vào những vật thể và bỏ quên những khả tính nguyên bản, nguyên tính nhất của mình. Ưu tính thứ nhất của Heidegger là phân tính ý nghĩa «thể tính» của «thế gian»:

Heidegger phê phán quan niệm của Descartes về «trương thể» (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 thể vật lý và tâm lý thôi; đối với Heidegger, toàn thể 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 thể của «dụng thể» (zeug, das Zuhandene) trong thường nhật tính, chứ không bận tâm về cấu thể của vật thể hiện tiền, «hiện vật thể, hiện tiền thể» (das Vorhandene); hiện tính thể chỉ bận tâm với những «dụng thể» (sản phẩm nhân tạo sản phẩm văn minh), chứ không phải bận tâm với vật thể thiên nhiên, vì nhiên thể chỉ được khai thể vì mục đích thực tiễn, trước khi khai thể (khai mở ra vấn đề thể gian trong việc phân tích nhiên thể, vật thể của thiên nhiên), mình cần phải phân tích «dụng thể», một loại thể có liên quan trực tiếp đến cấu tính của hiện thể tính, nhờ sự phân tích tương quan giữa «dụng thể» và hiện tính thể, mình có thể thảo luận luôn cả hai loại thể: «hiện tiền thể» (Vorhandenes) và «thủ thể, dụng thể» (Zuhandenes), cả hai loại thể này thuộc về hiện tượng «thể thể», «thể gian».

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

đã nói rằng tất cả ngôn từ sử dụng với hiện tính từ 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 Jemeinigkeit dieses Seienden stets das Personal pronomen mitsagen: «ich bin», «du bist»), nhưng cái «tôi» trong trường hợp hiện tính từ ở đây không nên xem như là «chủ từ» cô lập hoặc «ngã», «bản ngã» riêng biệt, không quan thiết gì đến «thế gian», không quan thiết gì với «hiện tiền từ» (vorhanden) và «thủ từ, dụng từ» (zuhanden), không quan thiết gì với đồng loại từ khác mà «ngã từ» sống chung giữa đời. Khi trình bày về «thế tính» của «thế gian», Heidegger đã trình bày «thế tính» ấy qua sự phân tích về «dụng từ», còn trong trường hợp «nhân dạng», «nhân từ» của hiện tính từ, khi trình bày vấn đề này, Heidegger đã trình bày qua «thường nhật tính» của «ngã từ» trong tương thế giao tính giữa ngã từ với đồng loại từ: «ngã từ» ở đây không còn sử dụng chữ «tôi» nữa mà lại biến từ trong thường nhật tính là «người ta», «thiên hạ», «họ»: nghĩa là chữ «Ich» (tôi) đã đọa từ thành ra «Man» (thiên hạ người ta). Nơi đây, chúng ta trở lại vấn đề liên hệ đến «nguyên tính» (Eigentlichkeit) và «bội tính» (Uneigentlichkeit) đã được trình bày trên: «ngã từ» đã bị lung lạc trong đời sống tập từ vô danh, bị khuất lấp chôn vùi trong đời sống bần phận thường nhật, như công ăn việc làm hàng ngày (thường nhật tính), hiện tính từ của tôi bị lạc mất trong đời sống của «thiên hạ», «thiên hạ người đời» đã xóa mất ngã từ và «thiên hạ người đời» (Man) là đặc tính 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 tính từ của tôi bị «đọa» vì «người ta», «thiên hạ» là phạm trù thống ngự chi phối chôn vùi mất tính từ 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 tổng 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, điếm đảng v.v... nhưng *thiên hạ*, *người ta*, *họ* là ai? Không ai cả. Thế mà hiện tính thể vẫn phản bội tính thể mình khi phải sống với người khác, phải sống với người đời, nghĩa là bị rơi vào trong « thường nhật tính », bị rơi vào « thiên hạ tính », như thế hiện tính thể làm thế nào để có thể giữ được « nguyên tính » (eigentlich)? Vì « thiên hạ tính » cũng là một đặc tính nguyên bản của cấu tính hiện tính thể, do đó, « ngã tính », « tự tính » (Selbstsein) nguyên tính không phải là sự thể hoàn toàn khác biệt với « thiên hạ tính » mà chỉ là « sự biến thể hiện sinh » của « thiên hạ tính »

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

1. « Hoàn cảnh thể » (Umwelt), tương thể giao thể của hiện tính thể đối với hoàn cảnh, với cảnh giới chung quanh, gồm có « hiện tiền thể » (vorhanden) và « thủ thể », « dụng thể » (zuhanden).

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

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

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

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

Cấu tính tính luận thứ nhất của «tại tính» là «Befindlichkeit» (cảm thể tính); 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, đề ý, lưu ý, hiện thể, được tìm thấy ở 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, thể kiện, tính kiện, sự tìm thấy, ý kiến, hoàn cảnh; vân vân»; chữ «befindlich» có nghĩa là: «được tìm thấy, được đặt đề, trong thực tế, thực thể, vân vân» (cf. Laszlo Versényi, *Heidegger, Being, and Truth*, Yale Univ. Press, 1965, p. 18). Tôi dịch Befindlichkeit là «cảm thể tính»; 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 thể tính nói lên tự thức tiên khởi của hiện tính thể về tự thể, ý thức rằng mình đã bị ném quăng ra cuộc đời, trần gian, thế gian, đề mình phải tự mình đối diện với tự thể và phải *hiện tính* về tính thể của mình. Khi hiện tính thể tự khám phá ra mình thì thấy « *mình phải là cái mình phải là* »: hiện tính thể phải đối diện với « sự tính » (Faktizität) của sự « xuất thể » của tính thể mình giữa lòng đời: hiện tính thể bị ném quăng, bị « xuất thể » trong thể điệu của tính thể mà mình đã cảm thấy giữa thế gian, đã « cảm thể » mà không thể giải thích được sự-là-ở-đó (Dasein): « cảm thể tính » của hiện tính thể là thể thái trong thế gian mà hiện tính thể đã được đặt vào đó: thể cách cảm nhận của hiện tính thể khi bị đặt trong đời sống và trong thế gian này. Đặc điểm tính luận của hiện tính thể ở đây đã « lộ thể » rõ ràng hơn nữa trong hiện tượng thể luận (ontisch) như « Stimmung » (cảm) trạng, tâm trạng) hoặc « Gestimmtsein » (cảm hướng tính, « hướng điệu »). Thể cách của hiện tính thể bị đặt giữa lòng đời đã khai mở cho hiện tính thể qua những « cảm trạng ».

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

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

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

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

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

Tri thể tính là «dự phát tính». Ở trên, tôi đã dịch chữ «Entwurf» là «dự thể» theo cách dịch chữ Pháp của E. Levinas là «projet-esquisse» (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» thì tinh nghĩa hơn, vì tri thể tính (Verstehen) có nghĩa là phát ra trước tính thể của mình: dự phát tính thể, vì hiện tính thể tri thể bằng cách xuất thể qua tính cách «có-thể-là» (Seinkönnen) nghĩa là khả tính (Möglichkeitsein). dự phát thể tính, như Heidegger đã trình bày: «Với tư thế của thực thể bị phóng ra, quăng ném ra giữa lòng đời, hiện tính thể đã được phóng ra ở đó theo thể điệu thể tính của dự phát tính» (cf. *Sein und Zeit*, p. 145.: *Und als geworfenes ist das Dasein in die Seinsart des Entwerfens geworfen*).

Tri thể tính là một đặc tính quan trọng của hiện tính thể trong thể điệu tại thể tính; tất cả loại kiến thức (khoa học, thực tiễn, triết lý, văn vần) đều xuất phát từ tri thể tính; tất cả loại «giải thể» (Auslegung) đều là thuộc thể của tri thể tính (giải thể là giải minh sự thể như là sự thể; «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 thể của sự giải minh về sở tri thể tính; như là làm thành giải thể»; «Das Als macht die Struktur der Ausdrücklichkeit eines Verstandens aus: es konstituiert die Auslegung»). Cả ý nghĩa

hay «tính nghĩa» (Sinn) cũng đều là thuộc thể của tri thể tính: Chỉ có «Sinn» là vì có hiện tính thể: «chỉ có hiện tính 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 thể hay «diễn ngôn thể» (die Aussage) cũng là thuộc thể của giải thể (als abkünftiger Modus der Auslegung): tất cả những «ngôn thể» (diễn ngôn thể: Aussage) đều xuất phát từ sự «giải thể» (Auslegung và sự «giải thể» này xuất phát từ «tri thể tính» (Verstehen) của hiện tính thể. 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 thể» (Aussage) diễn ngôn thể trực thuộc vào «giải thể tính» (Auslegung) bị qui định trong «tri thể tính» (Verstehen) của hiện tính thể:

Diễn ngôn thể và cấu thể của diễn ngôn thể, tức là tính chất như là thuộc thể (hiện thể) đã được xây dựng căn thể trước tiên trong giải thể và cấu thể của giải thể, tức là tính chất như là giải minh, rồi xây dựng căn thể trong tri thể tính, tức là trong sự khái tính của hiện tính thể» (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 Erschlossenheit 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 «tính chất Như là thuộc thể, hiện thể»; từ ngữ 2 được dịch là «tính chất Như là giải minh»; «apophantis-

che» đi đôi với «Aussage» và «hermeneutische» đi đôi với «Auslegung» chữ «apophantische» ở đây vừa có nghĩa «thuộc từ» «thuộc thể» «thuộc tính» mà cũng có nghĩa là «hiện lộ», «hiện thể», «hiện thế», trong thiên khảo luận *Martin Heidegger et le Problème de la Vérité*, Jean Beaufret cho rằng không thể dịch nổi 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*, É1. Fischbacher, Paris, 1957 p. 356): do đó, tôi dịch «apophantische» là «thuộc thể, hiện thể».

Sau khi đã nghiên cứu qua hai khía cạnh của tại thế tính của hiện tính thể như *cảm thế tính* (Befindlichkeit) và *tri thế tính* (Verstehen), bây giờ chúng ta hãy khảo sát khía cạnh thứ ba của tại thế tính là «ngôn thể tính» (die Rede): cảm thế tính, tri thế tính và ngôn thể tính 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 thể. Ngôn thể tính chính là nguồn gốc của ngôn ngữ và ngôn ngữ chính là cụ thể hóa của ngôn thể tính (cf. *Sein und Zeit*, p. 161: Die Hinausgesprochenheit ist die Sprache). *Tri thế tính* phát từ *hiện tính thể* trong *cảm thế tính* được phát ngôn qua *ngôn thể tính*. «Lắng nghe» (Hören) và «Im lặng» (Schweigen), cũng là những tiềm thể của ngôn thể tính (cf. *Sein und Zeit*, pp. 161, 164, 165, 296). Những thành tố của ngôn thể tính 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 tính trong cấu tính của hiện tính thể. Heidegger cho chúng ta thấy rằng *ngôn thể tính* không phải là chỉ về tiếng nói và âm thanh, mà lại là *thể cách, tính cách* mà *thế gian* và *hiện tính thể* 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 thể nhận của triết gia Hy Lạp về ngôn tính: «Ngôn tính», «ngôn thể tính» (lógos) đã bị giới hạn lại trong việc thể nhận «lógos» là «apophaesis» (ngôn thể, đến ngôn thể, ngôn từ).

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

Giai đoạn thứ nhất là ba «xuất thể tương» của hiện tính thể là cảm thể tính, tri thể tính và ngôn thể 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 thể trong khía cạnh thường nhật tính gồm có ba đặc điểm: thứ nhất là «nói nhảm nhí» (Gerede), đọa thể của ngôn thể 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 thể tự đánh chìm trong đời sống tầm thường của «thiên hạ», «người đời»; đặc điểm thứ hai của «tại tính» của hiện tính thể trong khía cạnh thường nhật tính là «tò mò tọc mạch» (Neugier), đọa thể của «kiến thể» (Sich), mình tò mò đi tìm kiếm mọi sự không phải để *hiểu* mà chỉ để *thấy*, đi tìm mới lạ, luôn luôn háo 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 lướt 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 tán mạn (Zerstreuung), xao động cạn cợt (Uaverweilen) và tìm trạng bất an, bất định

(Aufenthaltslosigkeit) (cf. *Sein und Zeit*, p. 175); sự tò mò tọc mạch này khiến cho hiện tính thể lấp lửng động đậy, không còn khả năng lắng hồn thanh thản và không còn khả năng suy tư chín chắn, 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 nhất (nói ba hoa nhảm nhí) và đặc điểm thứ hai (tò mò tọc 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 *giả* và *giả* tưởng là *chân*; mình không còn biết cái gì mình không biết và mình không biết cái mình biết: vì «mơ hồ 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 thì 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 đề gọi chung đời sống thường nhật của hiện thể trong thể điệu «thiên hạ» là «Đọa tính» (das Verfallen) nói lên sự ưu tư bận bịu của hiện tính thể với thế giới công ăn việc làm của mình: hiện tính thể đánh mất mình trong đám đông thiên hạ người đời. Heidegger nêu lên «đọa tính» như là tính cách tính luận (ontologisch) của «tại tính» (In-Sein): hiện tính thể bị rơi vào người đời, đánh mất tự thể 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 tính», khiến cho hiện tính thể có ảo tưởng rằng đời sống trơn tru và mình vẫn hàng ngày làm việc không ngừng, «phụng sự» và «cung phụng», như một cái máy, để rồi càng ngày hiện tính thể càng thấy mình vẫn xa lạ đối với mình và bị rơi vào trong «vong thể», «ly tính» (Entfremdung) và không còn biết đâu là «khả tính» độc đáo nhất, nội tại nhất của tính thể mình: hiện tính thể bị xô đẩy vào trong «bội tính», «phi nguyên tính» (Uneigentlichkeit), bị vướng kẹt thân phận (Sichverfangen): hiện tính thể vận hành trong sự sa chân, «rơi té» (Absturz) trong đời sống nhột nhật phều phào 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 tính thể giữa đời sống thường nhật. Có một điều chúng ta nên đề ý: dù bị «đọa tính» đi nữa, hiện tính thể vẫn là «tại thế tính» trong một thể cách biến trạng.

«Tại thế tính» là một cơ cấu tính thể nhất trí, toàn diện, thuần nhất. Sự nhất tính này đưa ta đến câu hỏi về hiện tính thể: Thể tính của Hiện tính thể là gì? Chính là «ưu tính» (Sorge). Trước khi chúng ta tìm hiểu ý nghĩa của «ưu tính», chúng ta phải cần 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 tính, trước một cái gì không hiện hữu, mơ hồ, vô định. Heidegger phân tích sợ hãi và xem sợ hãi như là một thể cách đặc biệt của «cảm thế tính» (Befindlichkeit) của «tại tính» (In-Sein); đối với xao xuyến (Angst); Heidegger coi như là «cảm thế tính nền tảng» khai mở hiện tính thể trước tự thể 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 luận» (ontologisch) trên khía cạnh hiện tính thể như là «tại thể tính», (cf. Werner Brock, *Existence and Being*, p. 45).

Có thể phân tích «sợ hãi» trong ba khía cạnh cấu thể: 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 thể mà mình gặp trong thế gian, như loại thể «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 thể của mình, nó có tính cách nguy hiểm, có thể làm phương hại đến hiện tính thể mình, nó phát xuất từ một nơi nhất định, có thể 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. Sợ hãi cho cái gì? Chính là sợ hãi cho hiện tính thể. Qua sự sợ hãi, hiện tính thể khai mở ra trạng thái hiềm nghèo của mình và sự lệ thuộc của mình vào trạng thái ấy: Sợ hãi khai mở cho hiện tính thể nhìn thấy tính thể 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 thể xác định được, vì nó không thuộc loại thể «Zuhandenes», «Vorhandenes» hay bất cứ Dasein nào khác: điều xao xuyến bàng 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 đè chiu mình, thế mà cũng chẳng biết nó ở đâu. Điều xao xuyến cho mình thấy rằng: «sự xao xuyến không là một thực thể 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 thể tính»: xao xuyến khai mở thế gian như là thế gian. Xao xuyến cho cái gì? Chính là xao xuyến cho «tại thể tính» hay xao xuyến cho khả tính nguyên tính của tại thể tính: xao xuyến cô lập hóa Dasein để Dasein trở về tại thể 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 tính» (*Sorge*) như là tính thể của hiện tính thể. Ba đặc tính tính luận (ontologisch) của Dasein tự hiển bày như là căn bản nhất:

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

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

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

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

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

Ba đặc tính của ưu tính là:

1. «Sich-vorweg-sein» (tự dự phát), hiện tính thể là một loại thể mà trong tự thể lại ưu tư về tính thể của mình, trong tự tính, hiện tính thể vẫn luôn luôn đi trước mình, luôn luôn phát trước tính thể cho tự tính (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 thể 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 tính thể không phải là hành động của một «chủ thể» ly cách với thế gian, vì sự tự dự phát chính là một sắc thái của tại thế tính đã bị quăng ném bỏ rơi trong thế gian rồi, và tự mình lo lấy thân mình, cuu mang lấy tính thể mình như là khả tính nội tại nhất của mình: mình đã ở trong đời rồi, đã bị ném vào đó rồi, cho nên đồng lúc mình mới dự phát, tự phóng mình ra đằng trước bản tính trong tự tính.

3. Sein-bei (tiếp cận tính), hiện tính thể luôn luôn phải phải ưu tư trong thế giới tiếp cận của mình, bận bịu lo lắng về những vật thể «dụng thể» (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 tính thể bị vướng vào trong đọa tính (Verfallen). Có thể nói gọn lại cấu tính về ưu tính của hiện tính thể như sau: đã bị bỏ rơi trong thế gian, lại tự phóng mình ra đằng trước, khi phải ưu tư bận bịu với những vật thể gặp gỡ trong thế gian (Sich-vorwegschon-sein-in-der Welt als Sein-bei innerweltlich beegendem Seiendem).

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

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

II. HIỆN TÍNH THỂ 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 thể tính khả thể của hiện tính thể (das mögliche Ganzsein des Dasein) và Tính thể qui tịch (das Sein zum Tode);

II. Chứng tính của hiện tính thể về Tiềm năng tính nguyên tính (die daseinsmässige Bezeugung eines eigentlichen Seinkönnens) và sự quyết tính (die Entschlossenheit)

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

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

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

VI. Thời gian tính và Nội tại Thời gian Tính dưới khía cạnh nguồn gốc của quan niệm thường tính 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 thể, bây giờ chúng ta phải dọn vài bước đi cần thiết; bước đi thứ nhất là tìm «Toàn thể tính» (Ganzsein) của Dasein; bước đi thứ hai là tìm hiểu «Nguyên tính» (Eigentlichkeit) của Dasein; hai bước đi này đều dính líu mật thiết với nhau:

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

Đó là nội dung nghi 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 đề thực sự tiến vào lãnh vực của Thời gian Tính

Đề có thể lãnh hội và định nghĩa hiện tính thể (Dasein) dưới khía cạnh «toàn thể tính» (Ganzsein) trên bình diện tính luận (ontologisch), Heidegger đặt *Dasein* dưới đặc điểm trọng yếu là *Sein zum Tode* (Tính thể qui tử, tính thể qui tịch), Sự chết (Tode) là cứu cánh, là đềm tối hậu mà *Dasein* đạt tới để làm thành «toàn thể tính» (Ganzsein) của mình; nhưng có một điều mâu thuẫn không thể 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 cốt nghĩa tại sao tôi không thể nào có kinh nghiệm bản thân về cái chết của chính tôi: trọn đời, tôi phải sống trong trạng thái mất mát, nhưng ngay trong trạng thái mất mát 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 thể (Ganzsein) của tôi, vì nói đến *trọn vẹn* thì phải nói đến sự *cuối cùng* của chính tự thể, mà tự thể cuối cùng là tự thể đã mất, không còn nữa; chỉ có sự chết mới xác định sự toàn thể, sự trọn vẹn của tự thể, nhưng *chết* có nghĩa là không còn tự thể nữa, không *hiện ra tính thể* 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 nổi chết độc đáo riêng tư của mình: *tôi chỉ chết cái chết của tôi và không ai có thể chết thế 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 chua 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», «khuyết bóng». Sự «chấm dứt» của *Dasein* không nằm cuối đường, không ở «cuối tận» của *Dasein*: sự chấm dứt của hiện tính thể là «tính thể đang đi hướng về sự chấm dứt» (tính thể 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 tính của hiện tính thể, vì sự chết thuộc về «Tính thể» của hiện tính thể mà hiện tính thể phải cưu mang trong chính tự thể.

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 chủng 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* kể trên.

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

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

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

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

3. Verfallen (đọa tính)

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

1. Ý nghĩa của sự chết trong khía cạnh « xuất thể tính » (Existenzialität) « Chết » ở đây có nghĩa là « cái đứng trước mặt » (Bevorstand), cái sắp xảy ra trong bất cứ lúc nào, đó là tiềm tính mà hiện tính thể phải lãnh lấy, nhận lấy, cuu mang lấy trong chính tự thể. Đối mặt với cái chết, hiện tính thể đối mặt với tiềm tính riêng lẻ và nội tại nhất của mình, vì « Tại thế tính » (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 tính 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-đó-trên-đời này đã bị cắt đứt triệt để: tất cả tương giao, tương quan, tương thiết, tương thân đối với hiện tính thể của kẻ khác, những kẻ khác, đã bị giải tan rồi. Vì không còn quan thiết liên lạc gì với kẻ khác hoặc với những sự vật, tiềm tính nội tại nhất, thâm sâu nhất (sự chết) của tôi cũng đồng thời là tiềm tính cùng cực nhất của tự thể, vì tiềm tính của Tính thể là thế, cho nên tôi (hiện tính thể) không thể nào tránh được, vượt qua được, chiến thắng chinh phục tiềm thể của tịch thể, của sự chết: sự chết là sự « bất khả thể » tuyệt đối của tiềm thể của chính hiện tính thể: chết là tiềm thể, tiềm tính, thâm sâu nhất, nguyên tính nhất (eigenst), cô lập nhất, không còn giây liên lạc nào nữa; tuyệt đối, không còn tương đối nữa: tuyệt đối (un-bezüglichlich) và không thể nào vượt qua được (unüberholbar).

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

đổi, không thể vượt qua được không phải là điều mà hiện tính thể đã mang lấy sau này, một cách tình cờ, trong sự vận hành của Tính thể mình (cf. *Sein und Zeit*; p 251: Die eigaste. unbezügliche und unüberholbare möglichkeit beschafft sich aber das Dasein nicht nach tráglich und gelegentlich im Verlaufe seines Seine). Ngược lại, vừa lúc hiện tính thể xuất thể tính (existiert) cũng là lúc hiện tính thể đã bị ném bị quăng vào Tiềm Tính này rồi (Sondern, wenn Dasein existiert, ist es auch schon in diese Möglichkeit geworfen). Nói rõ hơn, hiện tính thể của tôi đã bị đặt trước sự-đã-rồi (Faktizität). Thoạt tiên, Dasein không hề hay biết gì về sự đã-rồi 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 nua để 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 thể tính» (Befindlichkeit) về xao xuyến hoảng hốt (Angst) (cf. *Sein und Zeit*, 40, pp. 184). Sự xao xuyến hoảng hốt trước cái chết là sự xao xuyến trước khả tính tuyệt đối, khả tính nguyên tính, không thể vượt qua được (Die Angst vor dem Tode ist Angst «vor» dem eigensten, unbezüglichen und unüberholbaren Seinkönnen). Điều mình xao xuyến hốt hoảng chính là sự ở trên đời này, tức là tại thể tính (Das Wovor dieser Angst ist das In-der-Welt-sein selbst). Duyên do của sự xao xuyến hốt hoảng này chính là khả tính của hiện-tính-thể như-thể (Das Worum dieser Angst ist das Sein Können des Daseins schlechthin). Sự xao xuyến hốt hoảng 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 hoảng (Angst) trước cái chết chính là Tại thể tính căn bản (Grundbefindlichkeit) của hiện tính thể (des Dasein), nghĩa là khai tính (Erschlossenheit) cho thấy rằng hiện tính

thê chỉ xuất tính hóa (existiert) khi tính thê mình đã bị quăng ném (als geworfenes Sein) đề qui hướng về cứu cánh của mình, sự tận cùng của mình (zu seinem Ende), tức là tính thê 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 tính» (Verfallen). Thường khi hiện tính thê (Dasein) thường bỏ quên tính thê của mình là tính thê qui tử (Sein zum Tode). Thoạt tiên, phần đông mọi người không biết gì về sự chết, không màng đề ý sự chết, nhưng điều này không có nghĩa là có thể phủ nhận được Tính thê qui tử (qui tịch) của hiện tính thê: sự việc này chỉ chứng tỏ rằng trước tiên nhất, thông thường nhất, hiện tính thê đã trốn bỏ, chạy trốn tính thê mình (tính thê 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 tính thê thực sự chết rồi, mỗi khi hiện tính thê xuất thê hóa (existiert), nhưng trước tiên nhất, thông thường nhất, cái chết của hiện tính thê 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 tính thê chạy trốn sự xao xuyến hốt hoảng, chạy trốn khỏi tính thê nguyên tính chất (dem eigensten Sein), tức là tính thê lên-đường-đi-về-sự-chết (zum Tode). Như thế là chúng ta đã đặt cái chết của hiện tính thê qua ba khía cạnh:

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

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

Trước khi khai triển ý niệm xuất tính 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 tính thề: trường hợp ở đây là trường hợp của hiện tính thề nguy tính (uneigentlich), hiện tính thề chạy trốn tính thề sâu thẳm nhất của mình trong đời sống hàng ngày, trong những lo âu, những bồn phận của xã hội, trong sự bấp bênh nông cạn của ngày tháng hững hờ, trong sự tầm thường tẻ nhạt của một tập thề hời hợt. Sau đây, chúng ta sẽ nghiên cứu «thường nhật tính của hiện tính thề». Đời sống thường nhật của hiện tính thề 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 thâm ý quan trọng «vẫn chưa chết» «noch nicht»; chính vì «vẫn chưa chết», cho nên «người ta» vẫn triền 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 tính thề trong «thường nhật tính», cái chết được coi như là một biến cố xảy ra trong đời sống như một vật

thề (sự thề) nào đó xảy ra theo thề điếu «vorhanden», sự thề «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 bàng hoàng trước cái chết riêng lẻ của mình bằng cách xua đuổi cái chết vào «người ta chết»; tôi đã chạy trốn trước khả tính nội tại nhất, tuyệt đối nhất của hiện tính thề của mình, dù mình chạy trốn, nhưng chính sự chạy trốn này cũng nói lên một sự ưu tính nào đó đối với khả tính nội tại nhất, tuyệt đối nhất của mình. «Tính thề qui tịch» (Sein zum-Tode) trong «thường nhật tính» (Alltäglichkeit) phơi ra hai yếu điểm: «định tính» (Gewissheit) của cái chết và «bất định tính» (Unbestimmtheit) về thời gian mà cái chết xảy đến cho mình (khi nào tôi chết?). Về «định tính» (Gewissheit) của cái chết, hiện tính thề trong thường nhật tính đã biết *chắc chắn* là mình sẽ chết, nhưng vẫn coi cái chết như là một biến cố xảy ra như một sự thề theo loại «vorhanden» xảy ra trên đời này, nhưng thường nhật tính của hiện tính thề ấy thường bỏ quên rằng cái chết ấy vẫn là khả tính nguyên tính nhất (eigenst), cô lập nhất, không còn giây liên lạc nào nữa, tuyệt đối, không còn tương đối nữa: tuyệt đối (unbezüglich) và không thề nào vượt qua được (unüberholbar); thường nhật tính của hiện tính thề *không thề* hiểu được, biết được chắc chắn về khả tính như vậy, mà chỉ biết chắc chắn về *định tính* của cái chết như sự thề hiện tiền (vorhanden) xảy ra trên đời.

Sở dĩ hiện tính thề không biết về định tính của khả tính tuyệt đối ấy là vì tính 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 thề xảy

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

đời sống này. Dự tưởng trước khả tính bất khả tính này làm cho hiện tính thể được tự do, giải thoát, «tự do trước cái chết» (Freiheit zum Tode). Dự tưởng khai mở cho hiện tính thể nhìn thấy sự đánh mất của mình trong tự thể thiên hạ và đưa hiện tính thể đối diện với khả tính của mình (Das Vorlaufen enthüllt dem Dasein die Verlorenheit in das Manselbst und brinst 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 Weit, p. 266: von den Illusionen des Man gelöst).

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

cả định thể, vì *định tính* ở đây xác định *tại thể tính* và tính thể nguyên bản nhất của hiện tính thể như là một «toàn thể tính»; cái chết là khả tính *bất định tính* (unbestimmt). Vừa thể nhận khả tính *định tính*, đồng thời thể nhận khả tính *bất định tính* của cái chết, hiện tính thể phải đối diện với sự đe dọa xao xuyến của chính *hiện tính* của mình (tức là cái *Da* trong *Da- Sein*); hiện tính thể đối diện với «vô tính», «vô thể», «hư tính», «hư thể» «hư vô» của sự bất khả tính khả thể của sự xuất hữu của mình, của khả tính 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 thể được *chứng tính* như thế nào, tức là chương II của phân bộ II trong quyển *Sein und Zeit*, chúng ta khảo sát về «chứng tính của hiện tính thể về khả tính nguyên tính» (die *da-seinsmässige Bezeugung eines eigentlichen Seinskönnen*). Chứng tính này đưa hiện tính thể trở về lại tự thể: phục hồi tự thể (das *Sichzurückholen*) thoát ra ngoài thiên hạ, người đời (aus dem *Man*); tiếng gọi của lương thức (Stimme des *Gewissens*) gọi hiện tính thể trở về lại tự tính của mình, vì lương thức là một hiện tượng của hiện tính thể, cho nên *lương thức* không phải chỉ là sự kiện, sự thể xảy ra ngẫu nhiên theo điều kiện hiện tiền, «*vorhandene*» (*Sein und Zeit*, p. 269: *Das Gewissen 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 thiên hạ, không lắng nghe thiên hạ, không lắng nghe người đời, thay vì thế mình lại trở về lắng nghe tiếng gọi thâm của lương thức; tiếng gọi của lương thức không có lời, không có tiếng; tiếng gọi của lương thức là chính hiện tính thể gọi hiện tính thể

của mình, không phải gọi mơ hồ lãnh đạm, mà gọi một cách thân thiết, gần gũi cụ thể, gọi chính *tự tính* của mình chứ không phải hình ảnh của mình do mình tạo ra trong tương giao xã hội, đoàn thể, 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 thể* của sự hướng nội tâm lý học, của sự tự kiểm thảo, cũng không phải là *chủ thể* 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 thể tục, của chuyện đời, mà là tiếng gọi của khả tính của tính thể 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 để trở về im lặng (cf. *Im lặng Hồ thắm*); tiếng gọi im lặng này kêu gọi hiện tính thể lên đường dứt khoát để hội thành tự tính của mình; lương thức cũng chính là tiếng gọi « ưu 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 lnh 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 « ưu tính » (*Sorge*), kẻ gọi chính là hiện tính thể xao xuyến bàng hoàng trong việc bị bỏ rơi quăng ném vào đời (« đã-là-ở-trong-đời ») để hình thành khả tính nguyên bản nhất của mình (« là-ở-đàng-trước-mình »): *Sich vor-weg-sein* và thoát ra ngoài đọa tính (*Verfallen*) của thiên hạ (« là-cận-tiếp-ưu-tư-bận-rộn-với-việc đời »): *Sein-bei innerweltlich begegnendem Seiendem*).

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

về « phạm tính » của mình (« phạm tính »: Schuld); chữ « Schuld » có nghĩa là phạm tội, cũng có nghĩa là mắc nợ kẻ khác; theo nghĩa *tính luận* (ontologisch) của Heidegger, tôi dịch chữ « Schuld » là « khuyết tính », vì « Schuld » có nghĩa là thiếu mất, sút 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 thể thì không phải cho rằng hiện tính thể bị lỗi lầm sai lạc hay phạm tội, phạm lỗi; khi cho rằng hiện tính thể bị khuyết thể (schuldig) thì có nghĩa là: hiểu được tiếng gọi của lương thức về tự tính (Anrufverstehen), ý thức rằng hiện tính thể là khuyết thể, vì khuyết tính là cấu tính căn bản của ưu tính (Sorge); chỉ khi nào mình *tự dự phát* tính thể mình trong khả tính và ý thức *khuyết tính* thì mới có thể đón nhận khả tính nguyên bản của xuất thể tính và tự chọn lựa (trách tính); khi hiện tính thể hiểu được tiếng gọi của lương thức thì hiện tính thể giải thoát khỏi *khuyết tính* đề hướng về khả tính nguyên bản nhất của mình: hiểu được tiếng gọi của lương thức, hiện tính thể đề cho tự tính lên đường trở về khả tính sở trách của mình, chỉ có thể hiện tính thể mới trách nhiệm, trách tính và nhiệm tính: lắng nghe tiếng gọi của lương thức là tự hiểu được khả tính và tính cách *khuyết tính* của tự tính. Xuất thể tính là khuyết tính trong căn tính của tính thể mình; hiện tính thể cảm thấy phạm tính vì đã không thành tựu tự tính và bị chìm đắm trong « thiên hạ » (das Man) và không thể hiện tự tính của mình. Tiếng gọi của lương thức xuất hiện trong tình cảm này. Cái gì gọi? Chính hiện tính thể (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, cứu mạng khuyết tính trong tự tính, chính là quyết tính (Entschlossenheit); đáp ứng lại tiếng gọi của lương thức, hiện tính

thề cru mang một cách lặng lẽ, một cách thẳng thốt xao xuyên trong im lặng, cru mang những khả tính cùng cực của mình, nhìn thẳng hư vô của đời mình, chấp nhận phạm tính, sự đáp ứng của hiện tính thề ấy chính là quyết tính (cf Sein und Zeit, p, 297: das verschwiegene, angstbereite, sichentwerfen auf das das eigenste Schuldigseinnennen wir die Entschlossenheit).

Trong quyển *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* trở cho thấy biểu tượng mang ý nghĩa là mở khóa cho những gì đã đóng chốt mình, như sự xao xuyên, 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 lệ 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 lẽ luật tiêu chuẩn hay nguyên tắc nào có thể ra lệnh cho hẳn. *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 ễn 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 hằng ngày (cf. Paul Tillich, *The Courage To Be*, Yale University Press, N.H. 1959, p. 148-149). Chỉ có hiện tính thề *quyết tính* mới mở ra vị thế (Situation) tức là cái «Da» của tự tính: mình can đảm nhìn thẳng hư vô tính của thề phận và quyết tâm bản tính trong thế gian này.

«Hiện tính thề quyết tính là hiện tính thề nhìn thấy tự thề

và đầy tự thề đến giới hạn cùng độ. Nhìn vượt qua tất cả những khả tính do hoàn cảnh vị thế mang đến, hiện tính thề 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 tính của hiện tính thề, sự trung thành của hiện tính thề đối với tự thề, *die Treue der Existenz zum eigenen Selbst*. Chỉ trong sự trung tính như thế, hiện tính thề mới giữ được tự tính nguyên tính của mình, *eigentlich Selbst*» (cf. A. de Waelhens, *La Philosophie de Martin Heidegger*, Louvain, 1952, p. 176).

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

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

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

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

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

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

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

Thời tính (Zeitlichkeit) không phải là một sự thể hiện tiền (theo điều «vorhandene»); nghĩa là không phải là một «thực thể», «vật thể», «hiện thể»; thời tính khai hóa ra thời gian: thời tính 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 tính như là «xuất tính» (ekstatikon); Heidegger trình bày dứt khoát rằng thời tính là «tự xuất tính» (Ausser-sich) cho tự tính và tương tính; do đó, Heidegger gọi hiện tại, tương lai và quá khứ là những «xuất thể» (Ekstase) của thời tính, 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 thể của ba thời thể nhất tính: con người luôn luôn ngó tới đằng trước mình, hướng về tương lai, cứu mang quá khứ và xoay hướng trong hoàn cảnh hiện tại.

Khi quan niệm thời tính như là xuất tính, 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 thể điều hiện tiền thể «vorhanden». Chính thời gian theo điều này đã phát xuất và lệ thuộc vào *thời tính*; thời tính *thời hóa* thời gian (sich zeitigt), vì hiện tính thể *thời hóa* thời gian, cho nên mới phát hiện *thể gian*; thể gian không phải là một thực thể theo điều «vorhanden» và «zuhanden», mà thể gian đồng phát khởi với sự «xuất tính» (Ausser-sich) của những xuất thể. Nếu hiện tính thể không «xuất hóa», «xuất thể hóa» (existiert) thì không thể nào có *thể gian* ở đó được.

Bây giờ chúng ta hãy nghiên cứu qua về *sử tính* (Geschichtlichkeit) của hiện tính thể.

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 *istorein* (nghĩa là : tìm kiếm, muốn biết), còn *Geschichte* thì bởi chữ Đức cổ *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 môn học về lịch sử (sử học), còn *Geschichte* có nghĩa là thể tính sử; tôi xin dịch *Historie* là sử học và *Geschichte* là nguyên sử.

Nói đến *xuất thể tính* của hiện tính thể có nghĩa là nói đến sử tính, hiện tính thể có sử tính (geschichtlich); chúng ta chỉ có thể nói đến *lịch sử* là vì chính chúng ta đã là sử tính: «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 trứ danh Rudolf Bultmann, đồ đệ của Heidegger thì «bất cứ lời nói nào của con người về lịch sử 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 đối với *thời gian* thế nào thì *sử tính* đối với *lịch sử* cũng giống như thế: *thời gian* phát nguyên từ *thời tính*, cũng như *lịch sử* phát nguyên từ *sử tính* (Geschichtlichkeit). Khi đã khảo qua về *tính thể qui tịch*, bây giờ chúng ta nghiên cứu hiện *tính thể* trong *toàn thể* kéo dài từ lúc sinh cho đến lúc chết: *toàn thể* của hiện *tính thể* không phải là tổng số những sự kiện (Sein Und Zeit, p. 243). *Tính cách vận hành* của hiện *tính thể* trong *xuất thể tính* hoàn toàn khác hẳn *tính cách vận hành* của *vật thể hiện tiền* (vorhanden), *tính cách vận hành* của hiện *tính thể* là *trương dài* ra giữa *sống* và *chết*, hiện *tính thể* *trương bày* ra, kéo dài ra theo một tiết điệu riêng biệt của *thể tính* mình; sự *trương bày* ấy gọi là «*trương tính*» (Erstreckung) (Sein und Zeit, p. 347), *tính cách vận hành* của hiện *tính thể* trong sự *trương bày* ấy được gọi là «*tiến trình của sự đến, lại*», gọi là «*Geschehen*» (*lai tính*) (Sein und Zeit, p. 375: Die spezifische Bewegtheit des erstreckten Sicherstreckens nennen wir das Geschehen des Daseins).

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

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

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

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

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

chân trời triết đề của *Zeit und Sein* (1962). Chính nhờ sự chuyên
chân trời triết đề ấy mà chúng ta mới trở về lại Đông Phương,
nhất là với Việt Nam, để làm lại cuộc PHỤC TÍNH cho *Tinh sử*
của Việt Nam qua tư tưởng của Không Lộ Thiền Sư, Ngô Ấn
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' appelle-t-on Penser* (1)

I

Đề đi vào lãnh vực thâm sâu và tăm tối mà ở đó câu

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

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

Tạp chí này mang nhãn hiệu là TU TƯỚNG. 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 thể chính là biểu lộ bản tính của sự thể 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 *tri 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 **THỂ** tính. Cái đó không là gì cả; chúng ta không thể nhìn thấy nó trong toàn thể tính 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. Thể tính được biểu lộ bằng tác dụng của nó, nghĩa là bằng dụng tính. Và, tác động ấy được nhận ra bằng hiệu quả của nó. Trong chiều hướng này, sự biểu lộ của Thể tính, 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 thể tính đã xong. Sự đặt lại như vậy cũng có nghĩa như là sự di chuyển. Chúng ta di chuyển một thể tính 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 thể và cái đã xong là hữu thể. Thể tính đã xong là hữu thể (*étant*); đó là thể tính *luôn luôn như thế*. Chúng ta không bằng lòng về hữu thể 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 chứ 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 thể này bằng hữu thể 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 phấn đấu cho cái đã qua trở lại, trở lại trong sự *phản phục miên trường*. 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 biểu lộ cho một tổng hợp kỳ diệu của đời sống như thế? Ấy là:

Chữ trình còn một chút này.

(Kiều)

Tấm lòng trinh bạch thì đã chừa từ lâu, nhưng chữ trinh thì lại vẫn còn mãi mãi. Thề tính tự biểu lộ trong sự khép mở của nó là thề tính của cái đến để mà đi, và đi là đi mất. Thề tính không biểu 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 biểu lộ như là xuất hiện — của Thề tính. Nhưng con người đã không cư mang thề tính trong vực thăm lịch ngôn của nó; và thề tính bấy giờ phải tự biểu lộ trong tư thế khép mở của nó. Từ đó, thề tính là cái xuất hiện một lần là xuất hiện vĩnh viễn. Đây là thề tính của cái đã xong, cái đã chết.

Sự chết còn biểu lộ một sự hoang vu; chúng ta nói: « phong cảnh chết chóc » chính là muốn nói đến phong cảnh hoang vu. Phong cảnh hoang vu là nơi vắng bặt 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 ngớt đặt lại vấn đề, ngay cả trong đời sống thường nhật. Chúng ta cần có nhiều dữ kiện mới mẻ để đặt lại vấn đề. 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... khô thay cho những ai ôm giữ sa mạc.*»
(NIETZCHE, 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 thể; chúng ta xử sự với hữu thể và hữu thể.

Chúng ta tư tưởng, nghĩa là chúng ta cru mang điều gì đó với tư cách là điều đã được thiết định như là dữ kiện.

Có một tấm lòng trinh bạch thì đã chừa rồi, nhưng còn một chữ trinh ở đâu? Chúng ta tư tưởng, nghĩa là cru mang, cái đã qua. Sự đặt lại của chúng ta là nhắm đến một chủ đích ở phía trước, và cung cách đặt lại của chúng ta là lùi lại phía sau. Thế tính là một vực thẳm mịt mù. Chúng ta như những con chim đêm trước ánh sáng ban ngày.
«*L'Être de l'étant 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 kể từ trên thì chúng ta đang tư tưởng trong một thế giới hoang vu vắng bật 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 *thể tính người*. Chúng ta là con người của định nghĩa cổ điển: 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 để mà tư tưởng, nhưng vì cái đó lẫn tránh chúng ta. Bởi vì cái tư tưởng đích thực thì ẩn dấu, lẫn 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 nhắm đến là biểu quá 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 Dụng tính (*Zuhandensein*) chứ không như là Thể tính. Chúng ta tư tưởng, nói thế cũng có nghĩa là chúng ta cư mang dụng tính, nghĩa là cư mang tính cách ích dụng mà một sự thể, một vật hay một người, có thể mang lại cho ta. Nói cách khác, chúng ta cần đến những máy móc hơn là cần đến con người trong thể tính 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 tính của nó, dù là xuất hiện trong tư thế lẫn khuất, ẩn dấu của nó; nhưng thực sự, cái ấy không xuất hiện như là thể tính mà xuất hiện như là dụng tính, do đó, không phải rằng chúng ta đang tư tưởng mà thực sự là chúng ta đang tính toán.

Đặt lại vấn đề là nhắm đến một chủ đích nào đó ở phía trước, nhưng cung cách đặt lại thì lui về sau. Càng

đặt lại, càng 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 để 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 để 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 *nhãn hiệu* của nó chứ không phải đến với chính nó. Nếu có thể nói rõ hơn, thì chúng ta đến với hiệu quả của nó chứ không với chính nó. Thí dụ của chúng ta là tờ báo TU TƯỞNG. Chữ tư tưởng ở đây là một nhãn hiệu, như nhãn hiệu thuốc bổ Révitalose chẳng hạn. Tác dụng của nhãn hiệu là mời gọi, nhưng không cần phải có người mời gọi. Một nhãn hiệu không mang một ý nghĩa nào hết, nhưng nó hứa hẹn một hiệu năng nào đó. Hiệu năng của Révitalose là bồi bổ sức khỏe chẳng hạn. Không có *cái-Révitalose* đích thực mà chỉ có nhãn hiệu Révitalose. Cũng thế, ở đây không có *cái-TU TƯỞNG* đích thực (*authentique*) mà chỉ có nhãn hiệu TU TƯỞNG. Chúng ta là một nhãn hiệu, một dấu hiệu, không có ý nghĩa. (Sdd. tr. 28-30).

Chúng ta đã đưa ra một thí dụ dài như trên hầu đủ để nhấn mạnh trên điểm nói rằng, như ngay ở lời mở đầu, lãnh vực tư tưởng là lãnh vực thâm sâu và tăm tối. Bởi vì những bước đi 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 TU TƯỞNG, người đọc TU TƯỞNG, tất cả đều chứng tỏ rằng nhãn hiệu TU TƯỞNG nói lên cái không tư tưởng. Tiến thêm một bước, nghĩa là thụt lùi một bước nữa, chúng ta nói, người đọc TU TƯỞNG và người viết TU TƯỞNG, tất cả đều mang cái-không-tư-tưởng lại cho TU 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 tính cách biểu lộ của cái được nói đến, và diễn ra trong chính thể tính 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 tính cách vĩnh viễn như

thế 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 biểu lộ như thế mới có thể biểu 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 cứng đọng như tương quan của các bộ phận trong một cái máy. Bởi vì ở đây là thể tính đã thiết định xong, thể tính cố định, cho nên thể tính 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 cổ nhân

Hậu bất tri lai giả

Niệm thiên địa chi du du

Độc sáng nhiên nhi lệ 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 nổi, nhưng chúng ta cảm nghiệm được bằng một tổng hợp kỳ diệu của nhận thức thể luận. Đây là hình ảnh của một quá 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 Kiều đồng vọng bóng xiêm mơ màng.

(Kiều)

Cái bất định của một hình ảnh như thế cũng là *tính cách* bất định của thể tinh. Thể tinh là cái nhờ đó mà tính cách bất định có thể có, và ta có thể nhận thức được; mà thể tinh ấy vẫn còn là một vực thẳm tịch nhiên. Về phía chúng ta, chúng ta chỉ nhìn qua *tính cách* bất định, rồi mới cảm nghiệm thể tinh bất định của tịch nhiên bằng tương quan tác dụng:

Dường như bên ốc bên thềm

Tiếng Kiều đồng vọng bóng xiêm mơ màng

Bởi lòng ghi tạc 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 đẹp, một thứ đẹp 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 tính 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 lộ của Thể tính. 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 Thể tính. « Cái đẹp là vận mệnh của thể tính chân lý, ở đó chân lý có nghĩa là sự bộc lộ của cái đang lẫn khuất. » (S. Id. tr 31) Nhưng, cái đẹp ở đây, cái đẹp của dữ kiện thường nghiệm, không lộ diện trong ánh sáng của Thể tính, cho nên, Thể tính vẫn còn là một vực thẳm xa lạ, xa lạ theo nghĩa kỳ quái, không phải xa lạ theo nghĩa như là huyền thể nguyên sơ. Thực sự, đấy là một thứ hiện thể của hữu thể vật thể. 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*, substance). Ngay trên bình diện vật thể luận, đối với chúng ta, hiện thể không xuất hiện, do thiếu cách thể xuất hiện của nó dù là xuất hiện như một tồn thể, cho nên chúng ta không thể nhìn thấy hiện thể như là như là hiện thể dễ rời có thể đi đến nhận thức về Thể tính của hiện thể. (*L'Être et le Temps*, trang. 45).

Trong trình bày như thế, chúng ta cố gắng để nhận thấy rằng vấn đề được đặt lại thực ra chưa được đặt lại gì cả. Bởi vì chúng ta chưa đủ khả năng làm cho cái được đặt vấn đề xuất hiện với khả tính 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 để cho hiện thể tự trả lời. Hiện thể tự trả lời là cái được hỏi, cái ấy không mang một tiền đề (*présupposition*) nào cả.

Nói một cách vắn tắt, chỉ trong viễn tượng thể tính, vấn đề mới có thể được đặt ra một cách đích thực. Ở đây, đối với chúng ta, Thể tính vẫn còn là một viễn tượng mà thôi.

Không ý thức nỗi sự vụ như thế, không cứu mang nỗi sự vụ như thế, dù chúng ta có tha thiết vấn đề bao nhiêu, đây cũng chỉ là sự tha thiết hời hợt. Bởi vì tham vọng là hướng đến con người, nhưng vấn 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 vấn đề được đặt ra như thế, làm sao chúng ta có thể nhận thức được hiện thể trong hiện hữu và yếu tính của nó? « Une question est une recherche qui s'efforce de connaître l'étant 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 vấn 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 mô 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 Thể tính. Bởi vì, về phía chúng ta, và trong trường hợp của chúng ta ở đây, cái được đặt lại là *phainomenon* 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 vấn đề mà chúng ta còn có thể nói về sự vụ đặt lại ấy, trong ý nghĩa của *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 thể Dasein với tư cách là hiện thực con người mới đủ khả tính và hiện tính để 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 Thể tính người mới đủ khả tính và hiện tính để bộc lộ tính thể 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 thể điệu của nó để có thể có câu trả lời tương xứng: *Gọi tư tưởng là gì?* Trong thể điệu mới này, chúng ta muốn gọi tên cái được hỏi; gọi tên, nhưng gọi sao cho xứng hợp với nó, để 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 để 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 để mà đi trên nó và do bởi nó được đi lên nên nó được gọi là con đường; cũng vậy, chúng ta cứu mang vận mệnh của hiện thể Dasein và do bởi Dasein tự bộc lộ nên ta mới có thể cứu 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 mời 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 đời sống thì cũng vì thế mà đời 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 Thể tính để mà hành động. Nghi-vấn-từ «*làm sao*» tất nhiên lại yêu cầu một kỹ thuật nào đó. Tuy nhiên, tính thể của kỹ thuật lại không phải là kỹ thuật; bởi vì sự phối trí, cung cách phối trí ở đây không như trong một hộp cạt tông. Do đó, sự đặt lại của chúng ta mới không là công việc của chuyên viên người máy, đánh mất tính thể *legein* 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 để đến với cái đang mời gọi chúng ta lên đường.

Trong sự biến thiên của các câu hỏi như thế, trên cơ cấu (căn bản) thể tuận, chúng ta nói, hiện thể (*étant*) xuất hiện cho chúng ta với tư cách là hữu thể tồn tại: *existentia* có nghĩa là *être-subsistant* (*L'Être et le Temps*, tr.4). Nói cách khác, hiện thể luôn luôn xuất hiện trong chiều hướng không gian; không gian là sự xuất hiện của hiện thể. Nhưng do liên quan với Ta, ta như là hiện thể *Dasein*, mà vũ trụ không phải là một hộp cạt tông phối trí 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 trọ chúng kiến sự đi và đến của khách bộ hành là ta. Vũ trụ là quán trọ cho nên vũ trụ ở ngay trong quán trọ. Nhưng để cho khách bộ hành có thể

đến và đi với quán trọ, nên quán trọ chỉ nằm trong một khoảng nhỏ của vũ trụ. Chúng ta nói quán trọ ấy chứng kiến sự đi và đến của lữ khách, nói thế tức là nói rằng chính quán trọ ấy là ta. Lữ khách bấy giờ là hạt bụi từ trời đất mênh mông ngoài kia gió cuốn tạt vào quán trọ trong phút chốc, rồi lại theo gió bay đi. Xúc cảm về một cuộc sống phiêu bồng như thế, ấy bởi vì chính ta là quán trọ, chính ta là hạt bụi và cũng chính ta là cả trời đất nữa :

Thiên địa nhất nghịch lữ

Đồng bi vạn cổ trần.

(Lý Bạch)

Đây là không gian tính giống như không gian của sự vật trong một tấm kính, và nói như Merleau-Ponty : (bởi vì thể tính của hiện thể chính là sự xuất hiện của nó, nghĩa là, hiện tính là không gian tính, 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 thể xuất hiện trong không gian cố định của hộp cát tông, nhưng nếu quan điểm ấy được nâng lên hàng thể 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 tổng hợp kỳ diệu. Ta xuất hiện ở đó mà đồng thời lại ở trong tất cả. Dasein, hiện thể được bộc lộ ở đó, ở trong một vị trí của thời-không, mà đồng thời nó lại tự bộc lộ trong tất cả. Đây là ý nghĩa của Dasein, *hiện thể xuất hiện ở đó*. Bởi vậy, Dasein, trong vận mệnh của nó, là

một tổng hợp kỳ diệu, và chính do bởi tổng hợp này mà Thẻ luận tìm thấy căn cơ của nó.

Tóm lại, hiện thực con người được gọi là Dasein bởi không gian tính trong tính cách xuất hiện của nó. Dasein và vũ trụ của Dasein là một tổng hợp kỳ diệu. Bởi vì đây là một tổng hợp kỳ diệu trên nền tảng thẻ luận, cho nên Thẻ tính phơi mở. Bởi sự phơi mở của Thẻ tính, cho nên hiện thể xuất hiện như là Tiếng Gọi. Đây là Dụng của Thẻ, là *Zuhandensein*: *Ce qui est zur Hand, c'est-à-dire « sous-la-main », possède une proximité.* (L'Être et le Temps, tr. 102)

Thứ đến, bởi vì Dụng của Thẻ như là Thời tính chứ không phải là Dụng của Tồn thể, hay hiện thể tổng quát, tổng thể, cho nên sự phơi mở của Thẻ tính là sự Mời Gọi, nghĩa là Tư Tưởng. Và bởi thế, thẻ 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 đi vào Thẻ tính bằng Dụng của Thẻ tính, và nếu ta thực sự đủ khả năng đi, ở đây đi bằng và đi trên con đường tư tưởng, thì chúng ta cũng có thể có đủ khả năng mang lại cho hành động một ý nghĩa mới: đó là sự tự thành tất mệnh của hiện thể Dasein trong ánh sáng của Thẻ tính.

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 đề cập đến cung cách đặt vấn đề, tức là, nó diễn hình trong sự biểu lộ của hiện thể Dasein.

Nhưng, không thể hỏi hành động là gì? mà chỉ có thể

hỏi để 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 tính toán. Chúng ta chưa bắt gặp được bóng dáng con người, bởi vì Dasein chưa xuất hiện trong sự tự 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 lên đường. Chính *bằng* và *trên* Con Đường ấy chúng ta mới có thể bắt gặp được bóng dáng con người.

TUỆ SỸ

...đều đã có... trong...
 ...đều đã có... trong...
 ...đều đã có... trong...
 ...đều đã có... trong...
 ...đều đã có... trong...
 ...đều đã có... trong...
 ...đều đã có... trong...

2. Từ trong không...

Từ trong không...

Từ trong không...

Từ trong không...

Từ trong không...



TIN TỨC VẠN HẠNH

THƯỢNG TỌA VIỆN TRƯỞNG KẾT THỨC 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, Mễ 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 Mễ 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 TỒNG 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 BẮC MỸ**:

- Cố vấn: TT Thích Thiên Ân
TT Thích Giác Đức
- Chủ tịch: TT Thích Thuyền Ấn
- Phó Chủ tịch Hành chánh: anh Hà Dương Đức
- Phó Chủ tịch Tài chánh 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 nguyên tử 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 Trưởng Văn khoa và Giáo sư Khoa Trưởng 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 bổng 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 Mỹ Tây Cơ và Vienne, Thượng tọa đều trình bày lập trường và đường lối giáo dục của Viện Đại học Vạn Hạnh, rất được tán thán, 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 đình 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

chế (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 TRƯỞNG 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 cất lại các phòng ốc bị hư trong biến cố 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)

THƯ VIỆN ĐẠI HỌC VẠN HẠNH CẤP THẺ ĐỌC GIẢ NIÊN KHÓA 69-70

Trong niên khóa 69-70, Thư viện Vạn Hạnh chỉ cấp thẻ Đọc giả cho những Học giả đang nghiên cứu về một đề tài mà Thư



viện hiện có ít nhiều tài liệu đề 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 thể 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 THƯ 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 Dư 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 Thượng Tọa Viện Trưởng 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