

C.MÁC
VÀ
PH.ĂNG-GHEN
TOÀN TẬP

1

NHÀ XUẤT BẢN CHÍNH TRỊ QUỐC GIA
SỰ THẬT

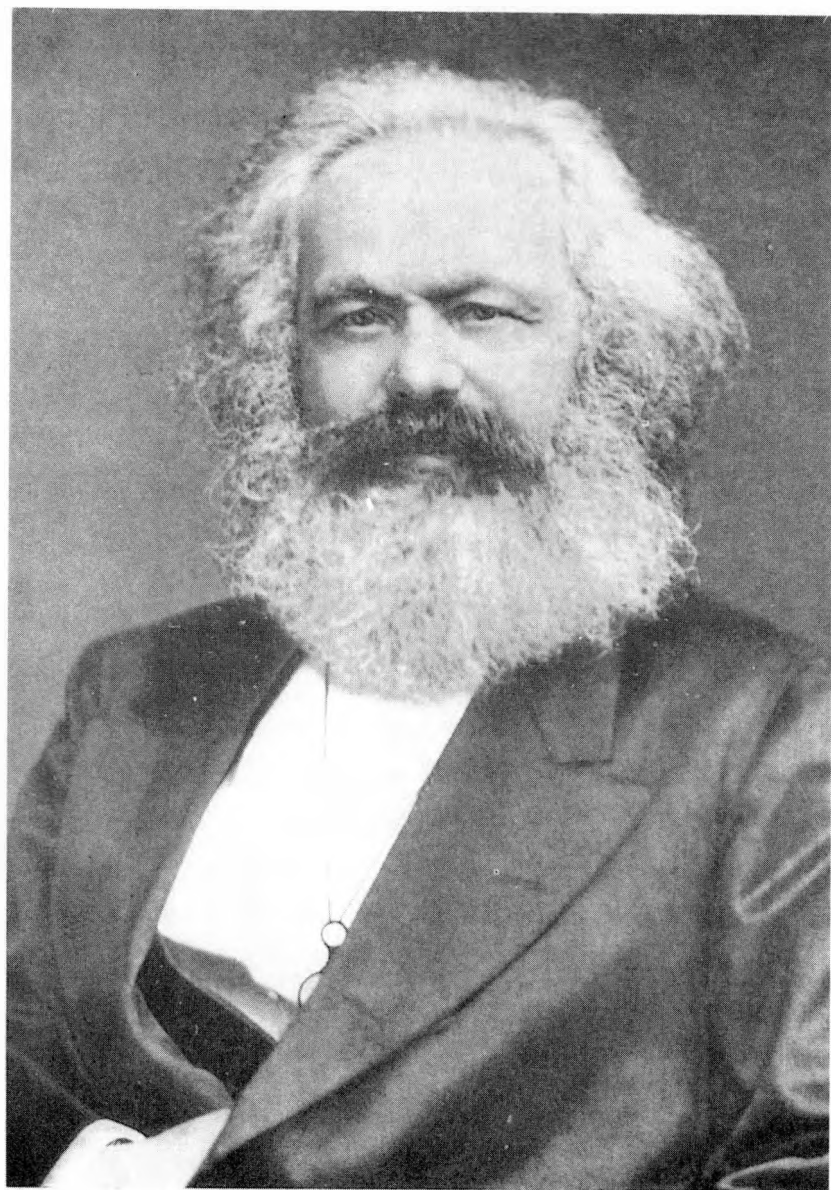
VÔ SÂN TẤT CẢ CÁC NƯỚC, ĐOÀN KẾT LẠI!

TOÀN TẬP C.MÁC VÀ PH.ĂNG-GHEN XUẤT BẢN
THEO QUYẾT ĐỊNH CỦA BAN CHẤP HÀNH
TRUNG ƯƠNG ĐẢNG CỘNG SẢN VIỆT NAM

C. M. A. C

V. A.

PH. Ă. NG. GH. EN



Karl Marx



F. Engels

LỜI NHÀ XUẤT BẢN

Sự nghiệp đổi mới ở nước ta được tiến hành theo đường lối của Đại hội VI và Đại hội VII Đảng cộng sản Việt Nam, lấy chủ nghĩa Mác - Lê-nin và tư tưởng Hồ Chí Minh làm nền tảng tư tưởng và kim chỉ nam cho hành động. Khẳng định và quán triệt sâu sắc nội dung vừa nêu bằng việc cung cấp đến bạn đọc các chính văn của các nhà kinh điển cùng những công trình giới thiệu và chuyên khảo về chủ nghĩa Mác - Lê-nin theo tinh thần đổi mới, gắn với thực tiễn của đất nước và bối cảnh quốc tế có nhiều biến động phức tạp hiện nay, đang là một yêu cầu bức xúc đặt ra đối với công tác tư tưởng và lý luận.

Nhằm góp phần thực hiện nhiệm vụ chính trị quan trọng nói trên, chấp hành quyết định của Ban chấp hành trung ương Đảng, Nhà xuất bản Chính trị quốc gia xuất bản bộ Toàn tập C.Mác và Ph.Ăng-ghe-nơ.

Tập 1 của bộ Toàn tập C.Mác và Ph.Ăng-ghe-nơ bao gồm những tác phẩm do hai nhà kinh điển viết vào những năm 1839-1844, trước khi hai ông cộng tác chặt chẽ với nhau trong hoạt động lý luận và đấu tranh cách mạng. Tập này có hai phần: phần thứ nhất gồm những tác phẩm của C.Mác viết trong những năm 1842-1844; phần thứ hai gồm những tác phẩm của Ph.Ăng-ghe-nơ viết trong những năm 1839-1844.

Đây là thời kỳ đại công nghiệp cơ khí đã bước đầu phát triển, giai cấp vô sản đã bước lên vũ đài lịch sử, song các cuộc đấu tranh của họ vẫn còn phân tán, lẻ tẻ và chưa được soi sáng bởi một lý luận cách mạng khoa học.

Trong những tác phẩm viết trong thời gian này, C.Mác và Ph.Ăng-ghe-nơ đã vạch trần chế độ quân chủ chuyên chế phản động Phổ, phân tích cơ cấu giai cấp của xã hội Đức và vai trò thật sự của Nhà nước Phổ trong xã hội đó. Hai ông nêu rõ nguồn gốc kinh tế của các vấn đề chính

trị - xã hội. Và đặc biệt, mặc dù còn chưa có sự cộng tác chặt chẽ với nhau trong thời kỳ này, song bằng những nghiên cứu riêng, độc lập với nhau, hai ông lần đầu tiên đã cùng đi tới kết luận về vai trò của giai cấp vô sản là lực lượng xã hội duy nhất có sứ mệnh phá hủy xã hội tư bản chủ nghĩa và sáng tạo ra một thế giới mới xã hội chủ nghĩa. Nội dung của những tác phẩm của hai ông viết trong thời gian này chứa đựng những mầm mống của những tư tưởng thiên tài được phát triển trong những tác phẩm sau đó. Chúng đánh dấu bước chuyển hẳn của hai ông từ chủ nghĩa duy tâm sang chủ nghĩa duy vật, từ chủ nghĩa dân chủ - cách mạng sang chủ nghĩa cộng sản.

Tập này được dịch dựa vào bản tiếng Nga bộ Toàn tập C.Mác và Ph.Ăng-ghe-n, tập 1, do Nhà xuất bản sách chính trị quốc gia Liên Xô xuất bản tại Mát-xcơ-va năm 1955. Ngoài phần chính văn, chúng tôi còn in kèm theo phần chú thích và các bản chỉ dẫn do Viện nghiên cứu chủ nghĩa Mác - Lê-nin Liên Xô (trước đây) biên soạn để bạn đọc tham khảo.

Đồng thời với việc xuất bản bộ Toàn tập C.Mác và Ph.Ăng-ghe-n, chúng tôi sẽ tổ chức biên soạn sách giới thiệu nội dung mỗi tập và các tư tưởng cơ bản trong các tác phẩm chính của hai nhà kinh điển.

Tháng 3-1995

NHÀ XUẤT BẢN CHÍNH TRỊ QUỐC GIA

C.MÁC

1842-1844

NHẬN XÉT BẢN CHỈ THỊ MỚI NHẤT VỀ CHẾ ĐỘ KIỂM DUYỆT CỦA PHỔ¹

Chúng tôi không thuộc về số những kẻ bất bình đã tuyên bố ngay cả khi chưa có bản sắc lệnh mới của Phổ về chế độ kiểm duyệt: *Timeo Danaos et dona ferentes*^{1*}. Trái lại, vì trong bản chỉ thị mới có cho phép thảo luận những đạo luật đã được ban hành, dù cho việc thảo luận đó không phù hợp với các quan điểm của chính phủ, cho nên giờ đây chúng ta phân tích bản thân chỉ thị đó. *Chế độ kiểm duyệt* - đó là *sự phê phán của nhà nước*. Tiêu chuẩn của chế độ kiểm duyệt - đó là những tiêu chuẩn phê phán, và do đó, khó mà có thể rút chúng ra khỏi sự phê phán, bởi vì chúng được đặt trên cùng một miếng đất với sự phê phán.

Dĩ nhiên, bất cứ ai cũng chỉ có thể tán thành cái *khuyh hướng chung* được nêu lên ở phần mở đầu của bản chỉ thị:

"Để giải phóng báo chí *ngay từ bây giờ* khỏi những sự hạn chế không đúng chỗ, không phù hợp với những ý đồ của hoàng thượng, hoàng thượng đã ban một sắc lệnh cho nội các nhà vua hôm mồng 10 tháng này để biểu thị sự kiên quyết không tán thành mọi việc chèn ép không cần thiết đối với hoạt động báo chí, và trong khi thừa nhận ý nghĩa và sự cần thiết của nền chính luận trung thực và lương thiện, đức vua đã ủy quyền cho chúng ta một lần nữa kêu gọi các nhân viên kiểm duyệt thi hành đúng điều hai của bản sắc lệnh ngày 18 tháng Mười 1819 về chế độ kiểm duyệt".

Đương nhiên! Nếu như chế độ kiểm duyệt là một sự cần thiết, thì sự kiểm duyệt trung thực, tự do chủ nghĩa lại càng cần thiết hơn nữa.

1* - Tôi sợ những người Đa-na-ít, ngay cả những người mang quà tặng đến (Việc-gin, "Ê-nê-ít").

Nhưng cái ắt phải gây ra ngay một sự nghi hoặc nhất định, là *ngày tháng* của đạo luật đã dẫn ra trên đây. Đạo luật được đưa ra ngày 18 tháng Mười 1819. Sao? Phải chăng đây là đạo luật mà thời cuộc đã buộc phải hủy bỏ? Rõ ràng là không phải, bởi vì người ta chỉ chỉ ra "*một lần nữa*" cho các nhân viên kiểm duyệt thấy sự cần thiết phải thi hành đạo luật đó. Như vậy là đạo luật đã có từ trước năm 1842, nhưng nó không được thi hành, - người ta nhắc tới nó chính là để "*ngay từ bây giờ*" giải phóng báo chí khỏi những sự hạn chế không đúng chỗ, không phù hợp với những ý đồ của hoàng thượng.

Bất chấp đạo luật, cho đến nay, báo chí đã phải chịu đựng những sự hạn chế không đúng chỗ, - đó là kết luận trực tiếp rút ra ở phần mở đầu này.

Điều đó có phải là *chống lại đạo luật* hay *chống lại các nhân viên kiểm duyệt* không?

Vị tất chúng ta đã có *quyền* khẳng định đó là hành động chống lại các nhân viên kiểm duyệt. Suốt trong hai mươi hai năm qua đã diễn ra những hành động phi pháp của một cơ quan bảo trợ lợi ích tối cao của các công dân trong một quốc gia, *tinh thần của họ*, - của một cơ quan có những quyền hành lớn hơn cả những nhân viên kiểm duyệt ở La Mã, bởi vì cơ quan này không chỉ điều tiết hành động của những công dân cá biệt, mà thậm chí còn điều tiết cả hành động của tinh thần xã hội nữa. Lẽ nào trong nước Phổ, một nước hoàn mỹ, tự hào về bộ máy hành chính của mình, lại có thể có một tình trạng phi pháp triệt để như vậy, một hành vi vô sỉ như vậy của các quan chức cao cấp trong chính phủ? Hay trong sự mù quáng thường xuyên của mình nhà nước đã chọn những nhân vật không có năng lực nhất để giữ những chức vị khó khăn nhất? Hoặc giả, cuối cùng, thần dân của nhà nước Phổ đã bị tước mất mọi khả năng chống lại những hành động phi pháp? Chẳng lẽ tất cả các tác gia Phổ đều là những kẻ dốt nát và ngu ngốc, đến mức không biết đến những luật có liên quan tới sự tồn tại của họ, hay họ quá ư nhát gan để đòi áp dụng các đạo luật đó?

Nếu chúng ta quy tất cả lỗi lầm cho *các nhân viên kiểm duyệt*, thì điều đó sẽ không những làm mất danh dự của bản thân họ, mà còn làm mất danh dự của nhà nước Phổ, của các tác gia Phổ.

Thêm nữa, những hành động phi pháp của các nhân viên kiểm duyệt trong hơn hai mươi năm qua sẽ là *argumentum ad hominem*^{1*} rằng báo chí cần những bảo đảm khác hơn là những điều quy định chung chung như vậy cho những người vô trách nhiệm đến như thế. Đó sẽ là một bằng chứng nói lên rằng, trong bản chất việc kiểm duyệt có một sai lầm căn bản nào đó mà không một đạo luật nào sửa chữa cả.

Nhưng nếu các nhân viên kiểm duyệt là những người hoàn toàn có thể dùng được, còn *pháp luật mới là vô dụng*, thì trong trường hợp đó tại sao lại còn phải nhờ vào luật pháp để đấu tranh chống lại cái tệ do chính ngay luật pháp ấy đẻ ra?

Hay có thể là những *thiếu sót khách quan* của bản thân chế độ được đổ lên đầu *một số người* để tạo ra cái vẻ bề ngoài về sự cải thiện trong khi về thực chất thì không có sự cải thiện nào cả? Cái cách thức thông thường của *chủ nghĩa tự do giả* là như thế này: bị buộc phải có những nhượng bộ, nó hy sinh con người với tư cách là những công cụ, và duy trì nguyên vẹn thực chất của công việc, tức là một thể chế nhất định. Bằng cách đó nó đánh lạc hướng sự chú ý của đám công chúng nông cạn.

Sự giận dữ do bản chất của sự việc gây ra, đang biến thành sự giận dữ chống lại một số người nhất định. Người ta tưởng tượng rằng với sự thay đổi các nhân vật thì bản thân sự việc cũng sẽ thay đổi. Sự chú ý của người ta chuyển từ chế độ kiểm duyệt sang các nhân viên kiểm duyệt, và các tác gia vô giá trị của sự tiến bộ quy định trên đây đang tạo ra một cách rất anh dũng những sự xúc phạm nhỏ nhặt đối với những con người bị thất sủng, và đang hết sức tán dương chính phủ với một nhiệt tình không kém.

1* - bằng chứng rất thuyết phục (từng chữ một: bằng chứng về người đó)

Trước mắt chúng ta còn có một khó khăn nữa.

Một số phóng viên báo chí cho rằng bản chỉ thị về chế độ kiểm duyệt chính là một sắc lệnh mới về kiểm duyệt. Họ đã sai lầm, nhưng sai lầm của họ có thể tha thứ được. Sắc lệnh về chế độ kiểm duyệt ra ngày 18 tháng Mười 1819 chỉ có hiệu lực tạm thời - tới năm 1824, và cho đến nay nó cũng sẽ là một đạo luật tạm thời; nếu như chúng ta không biết được, qua bản chỉ thị được công bố, rằng nó chẳng bao giờ được thi hành cả.

Sắc lệnh năm 1819 ấy cũng là một biện pháp *tạm thời*, nhưng với sự khác biệt là hồi bấy giờ, để chờ đợi những đạo luật có tính chất cố định, người ta đã ấn định một kỳ hạn cụ thể là năm năm, trong khi đó thì bản chỉ thị mới không quy định một kỳ hạn nào cả, và còn với sự khác biệt là *hồi đó*, đối tượng của sự chờ đợi là *những đạo luật về tự do báo chí*, còn hiện nay thì đó là *những đạo luật về chế độ kiểm duyệt*.

Những phóng viên báo chí khác coi bản chỉ thị về chế độ kiểm duyệt là sự khôi phục lại bản sắc lệnh cũ về chế độ kiểm duyệt. Quan điểm sai lầm này của họ đã bị chính bản chỉ thị đó bác bỏ.

Chúng ta coi bản chỉ thị về chế độ kiểm duyệt là *sự bảo trước về tinh thần* của một đạo luật được dự kiến về chế độ kiểm duyệt. Trong việc này, chúng ta nghiêm khắc tuân theo tinh thần của sắc lệnh về chế độ kiểm duyệt năm 1819, theo đó thì *các đạo luật* và *các chỉ thị* có một ý nghĩa như nhau đối với báo chí (xem sắc lệnh đã dẫn, điều XVI, số 2).

Nhưng chúng ta hãy trở lại bản chỉ thị.

"Theo đạo luật này, cụ thể là theo điều 2, chế độ kiểm duyệt không được cản trở việc tìm hiểu chân lý một cách nghiêm túc và khiêm tốn, không được bó buộc các tác gia một cách không cần thiết, không được cản trở sự tự do chu chuyển của sách trên thị trường sách báo".

Thế thì việc tìm hiểu chân lý mà chế độ kiểm duyệt không được ngăn cấm, được đánh giá một cách cụ thể hơn: tìm hiểu

một cách *ngghiêm túc* và *khiêm tốn*. Cả hai định ngữ đó không phải thuộc về nội dung của việc nghiên cứu, mà nói cho đúng ra, nó thuộc về một cái gì nằm ở ngoài nội dung đó. Ngay từ đầu, hai định ngữ đó làm cho việc nghiên cứu đi chệch khỏi chân lý và buộc nó phải chú ý tới một định ngữ thứ ba chưa rõ nào đó. Nhưng há một sự nghiên cứu như thế, thường xuyên hướng sự chú ý của mình vào yếu tố thứ ba này, cái yếu tố mà pháp luật đã cho phép được quyền bắt bẻ - há một sự nghiên cứu như thế lại không dễ mất hút chân lý hay sao? Há trách nhiệm đầu tiên của người đi tìm hiểu chân lý lại chẳng phải là xông thẳng vào chân lý mà không nhìn bên phải, bên trái hay sao? Há tôi lại sẽ không quên chính ngay bản chất của sự vật, nếu tôi có trách nhiệm trước hết là không được quên rằng cần phải nói về sự vật đó dưới một hình thức nhất định đã quy định sẵn, hay sao?

Chân lý cũng ít khiêm tốn như là ánh sáng; vậy nó cần khiêm tốn với ai? Với bản thân mình chăng? *Verum index sui et falsi*^{1*}. Vậy thì khiêm tốn với sự lừa dối ư?

Nếu sự khiêm tốn là đặc điểm của việc nghiên cứu, thì nói cho đúng ra, đó là dấu hiệu của sự sợ hãi chân lý hơn là sợ hãi đối trá. Tính khiêm tốn - đó là một phương tiện kim hãm mỗi bước đi lên của tôi. *Nó là nỗi khiếp sợ do trên quy định cho việc nghiên cứu trước những kết luận*; nó là phương tiện bảo vệ chống lại chân lý.

Chúng ta bàn tiếp: chân lý là phổ biến, nó không thuộc về riêng một mình tôi, nó thuộc về tất cả mọi người, nó chi phối tôi chứ không phải tôi chi phối nó. Tài sản của tôi - đó là cái *hình thức* cấu thành bản sắc tinh thần của tôi. "Văn phong - đó là con người". Thế thì sao! Đạo luật cho phép tôi viết, nhưng tôi không được viết theo lối hành văn *riêng của mình*, mà là theo một lối hành văn khác nào đó. Tôi có quyền để lộ cái bộ mặt tinh thần của

1* - Chân lý là hòn đá thử vàng của chính bản thân và của sự đối trá (Xpi-nô-da, "Luân lý").

tôi, nhưng trước đó tôi phải đem lại cho nó một *nét mặt đã quy định trước*! Có con người chính trực nào mà lại không đỏ mặt vì đòi hỏi đó và không giấu một cách tốt nhất cái đầu của mình vào dưới chiếc áo choàng? Ít ra, có thể giả định rằng dưới chiếc áo choàng đó là cái đầu của Giu-pi-te. Một nét mặt đã quy định trước - điều đó chỉ có nghĩa là: "Bộ mặt thì hay, nhưng diễn xuất lại tồi".

Các vị hân hoan vì tính nhiều vẻ tuyệt trần, vì sự phong phú vô tận của thiên nhiên. Chính các vị không đòi hỏi hoa hồng phải thơm như hoa tím, - vậy cơ sao các vị lại đòi sự phong phú hết sức lớn - tức là tinh thần - chỉ được tồn tại dưới *một* dạng mà thôi? Tôi là một nhà văn hài hước, nhưng luật pháp bảo tôi phải viết một cách nghiêm túc. Tôi hay chế nhạo, nhưng luật pháp quy định rằng văn phong của tôi phải khiêm tốn. *Sự không có màu sắc* - đó là màu sắc duy nhất mà sự tự do này cho phép. Mỗi một giọt sương, được mặt trời chiếu rọi, thì lấp lánh vô vàn màu sắc, nhưng mặt trời tinh thần, - dù cho những tia sáng của nó có rọi qua bao nhiêu cá tính, bao nhiêu vật thể chẳng nữa, - cũng *chỉ được để ra một màu sắc duy nhất, màu sắc quan phương*, mà thôi! Hình thức chủ yếu của tinh thần - đó là *niềm vui sướng, là ánh sáng*, còn các vị thì lại biến *bóng tối* thành biểu hiện duy nhất hợp pháp của tinh thần; tinh thần chỉ được khoát dưới màu đen thôi, nhưng trong thiên nhiên thì lại không có một hoa nào màu đen cả. Bản chất của tinh thần - đó chỉ là *chân lý tự thân*, còn các ngài thì định lấy cái gì để làm bản chất của nó? *Tính khiêm tốn*. Gơ-tơ nói²: chỉ có người ăn mày mới khiêm tốn, vậy các ngài muốn biến tinh thần thành một người ăn mày như vậy hay sao? Hay tính khiêm tốn này phải trở thành tính khiêm tốn của thiên tài, như Si-lo³ đã nói? Trong trường hợp đó, thoát tiên, các ngài hãy biến tất cả những công dân của các ngài, và trước hết là các nhân viên kiểm duyệt của các ngài, thành những bậc vĩ nhân đi. Nhưng tính khiêm tốn của các thiên tài lại hoàn toàn không phải bao hàm ở cái điều mà một ngôn ngữ có học thức, không trọ trẹ và không lẫn tiếng phương ngữ, phải có, mà trái

lại bao hàm ở chỗ nói bằng ngôn ngữ của chính bản thân vật thể, biểu hiện tính độc đáo của bản chất vật thể. Nó bao hàm ở chỗ quên tính khiêm tốn và không khiêm tốn đi để nêu bật bản thân sự vật. Sự khiêm tốn phổ biến của tinh thần - đó là lý trí, là tính độc lập phổ biến của tư tưởng, đối xử với *mọi sự vật* theo như *bản chất của chính sự vật* đòi hỏi.

Tiếp nữa, nếu *tính nghiêm túc* không được giống với định nghĩa của Tờ-ri-xtơ-ram Sen-di⁴, theo định nghĩa ấy nó là sự giả vờ của thân thể, che đậy những thiếu sót của tâm hồn, nếu nó phải có nghĩa là *tính thận trọng trong thái độ đối với sự vật*, - thì lúc đó toàn bộ điều quy định sẽ mất hết ý nghĩa. Vì tôi có thái độ nghiêm chỉnh đối với cái buồn cười khi tôi trình bày nó dưới dạng nực cười; còn có thái độ khiêm tốn đối với cái không khiêm tốn - đó chính là một sự không khiêm tốn lớn nhất của tinh thần.

Nghiêm túc và khiêm tốn ư! - Những khái niệm không vững chắc, tương đối làm sao! Sự nghiêm túc kết thúc ở đâu, sự đùa cợt bắt đầu ở chỗ nào? Sự khiêm tốn kết thúc ở đâu, sự không khiêm tốn bắt đầu ở chỗ nào? Chúng ta hoàn toàn phụ thuộc vào *tính tình* của nhân viên kiểm duyệt. Quy định trước tính tình của nhân viên kiểm duyệt cũng không đúng như quy định trước văn phong của một tác gia. Nếu các ngài muốn nhất quán trong việc phê phán mỹ học của mình, thì các ngài cũng hãy cấm tìm hiểu chân lý một cách *quá nghiêm túc* và *quá khiêm tốn*, vì sự nghiêm túc quá mức là một điều lỗi bịch nhất, còn sự khiêm tốn quá mức là sự mĩa mai cay đắng nhất.

Cuối cùng, trong vấn đề này, điểm xuất phát là một quan niệm hoàn toàn đảo ngược và trừu tượng về bản thân *chân lý*. Toàn bộ mục tiêu hoạt động của tác gia đều được quy thành một khái niệm chung duy nhất là "*chân lý*". Nhưng, nếu thậm chí chúng ta gạt qua một bên tất cả những gì chủ quan, cụ thể là việc cũng một vật thể ấy phản ánh một cách khác nhau vào những cá nhân khác nhau và biến những mặt khác nhau của mình thành bấy nhiêu đặc tính tinh thần khác nhau, thì lẽ nào *tính chất của bản thân*

vật thể lại không được có một ảnh hưởng nào, dù là nhỏ nhất, tới việc nghiên cứu hay sao? Không những kết quả của việc nghiên cứu, mà tất cả con đường dẫn tới việc nghiên cứu, cũng phải là chân lý. Bản thân việc nghiên cứu chân lý phải có tính chân lý, sự nghiên cứu thật sự đó là chân lý mở rộng mà những khâu bị tách ra rồi cuộc lại kết hợp làm một. Và lẽ nào phương thức nghiên cứu lại không phải thay đổi cùng với đối tượng? Lẽ nào, khi đối tượng cười thì việc nghiên cứu phải nghiêm túc, còn khi đối tượng rầu rĩ thì việc nghiên cứu phải khiếm tốn? Do đó, các ngài đã vi phạm quyền của khách thể cũng như các ngài đã vi phạm quyền của chủ thể. Các ngài hiểu chân lý một cách trừu tượng và các ngài biến tinh thần thành một vị quan tòa dự thẩm ghi chép chân lý một cách khô khan.

Hoặc giả, có thể là những sự tinh vi siêu hình này là thừa chăng? Có thể là nên hiểu chân lý theo kiểu: *cái có tính chân lý là cái mà chính phủ ra lệnh*, còn việc nghiên cứu chỉ được cho phép với tư cách là một yếu tố thừa, rầy rà, nhưng vì *những lý do đạo đức*, nên không thể hoàn toàn xóa bỏ được? Rõ ràng hầu như là như thế. Vì việc nghiên cứu được hiểu trước như là một cái gì *đối lập* với chân lý, cho nên nó xuất hiện đi kèm một cách chính thức và khả nghi với sự nghiêm túc và khiếm tốn, mà kẻ ngoại đạo phải có thật khi đứng trước vị mục sư của mình. Lý trí của chính phủ là trí tuệ duy nhất của quốc gia. Trong những điều kiện nào đó về thời gian, thật ra, nó phải có một số nhượng bộ đối với lý trí khác và sự ba hoa của lý trí này, nhưng khi đó nó phải nhận thức rằng người ta đã nhượng bộ nó, và về thực chất thì nó chẳng có quyền hành gì, nó phải tỏ ra khiếm tốn và quy phục, nghiêm túc và buồn tẻ. Nếu Vôn-te nói: "Tất cả mọi thể loại đều tốt, trừ thể loại buồn tẻ"⁵, thì ở đây thể loại buồn tẻ lại loại bỏ mọi cái khác, và chỉ cần viện đến "Các biên bản của Hội nghị các đẳng cấp tỉnh Ranh" cũng đủ để chứng minh điều đó. Trong trường hợp ấy, tại sao lại không quay hẳn về lối văn phong bàn giấy của người Đức ở thời kỳ tốt đẹp xưa kia? Các anh hãy viết một cách tự do, nhưng mỗi chữ của các anh đều

phải cúi chào sự kiểm duyệt của phái tự do, nó sẽ để cho những ý kiến vừa nghiêm túc vừa khiêm tốn của các anh đi lọt qua, miễn là các anh không mất cái cảm giác tôn kính thôi!

Luật pháp không nhấn mạnh chân lý, mà nhấn mạnh tính khiêm tốn và nghiêm túc. Như vậy, ở đây, tất cả đều dẫn đến một ý nghĩ - tất cả những gì nói về tính nghiêm túc, khiêm tốn, và trước hết là về chân lý, thì ở đằng sau tâm rộng không rõ ràng của nó, đều có ẩn giấu một tính chất rất rõ ràng, rất đáng ngờ của chân lý.

"Chế độ kiểm duyệt". - trong bản chỉ thị nói tiếp, - "quyết không được vận dụng theo nghĩa xoi mói nhỏ nhen vượt khỏi giới hạn của cái mà đạo luật này đòi hỏi".

Trước hết, mấy chữ "*đạo luật này*" ngụ ý nói đến điều khoản thứ hai của sắc lệnh năm 1819, nhưng sau đó bản chỉ thị lại viện vào "*tinh thần*" của bản sắc lệnh về chế độ kiểm duyệt nói chung. Hợp nhất cả hai định nghĩa trên rất dễ dàng. Điều khoản thứ hai - đó là *tinh thần tập trung* của bản sắc lệnh về chế độ kiểm duyệt, còn những điều khoản khác của bản sắc lệnh là sự tiếp tục chia nhỏ tinh thần đó và quy định nó một cách chi tiết hơn. Chúng tôi cho rằng *những biểu hiện dưới đây* có thể là nét đặc trưng tốt nhất của *tinh thần đã nói*:

Điều VII. "*Quyền tự do không bị kiểm duyệt đã ban t ừ t r ư ớ c đ ến n a y cho Viện hàn lâm khoa học và cho các trường Đại học, từ nay trở đi sẽ bãi bỏ trong thời hạn là 5 năm.*"

§10. *Sắc lệnh tạm thời hiện nay* sẽ có hiệu lực trong thời gian 5 năm kể từ ngày hôm nay. Trước thời hạn này Quốc hội Liên bang phải nghiên cứu cặn kẽ vấn đề làm thế nào để có thể dẫn đến việc thi hành bản sắc lệnh cùng loại về *tự do báo chí, đã được nhắc tới* ở điều 18 trong Đạo luật của Liên bang; phù hợp với vấn đề đó là việc quyết định dứt khoát về *những giới hạn bình thường của tự do báo chí ở Đức*".

Không thể gọi đạo luật bãi bỏ *tự do báo chí* ở nơi nào sự tự do đó đang còn tồn tại, và dùng sự *kiểm duyệt* để làm cho quyền tự do đó trở thành thừa ở nơi nào phải thực hành quyền tự do ấy, là đạo luật thuận lợi cho báo chí. Tiếp nữa, §10 trực tiếp thừa

nhận rằng thay cho sự *tự do báo chí*, - đã được nhắc tới ở điều 18 của Đạo luật liên bang⁶, và có thể là vào một lúc nào đó sẽ được thực hiện, - là việc tạm thời thi hành *đạo luật về chế độ kiểm duyệt*. Cái *quid pro quo*^{1*} đó, ít ra, cũng chỉ rõ rằng tình hình hiện nay đòi phải giới hạn báo chí, rằng sở dĩ có bản sắc lệnh đó là vì người ta không tin vào báo chí. Hành động nghiêm ngặt này thậm chí còn tự biện bạch cho mình với tư cách là một biện pháp tạm thời, có hiệu lực tất cả chỉ có 5 năm, nhưng tiếc thay, nó đã giữ nguyên hiệu lực của nó trong suốt 22 năm.

Ngay dòng sau đây của bản chỉ thị cũng đã chỉ cho chúng ta thấy rõ là nó tự mâu thuẫn với bản thân như thế nào, khi một mặt, mong muốn việc áp dụng chế độ kiểm duyệt không vượt quá những giới hạn mà bản sắc lệnh đòi hỏi, dù là theo bất kỳ một ý nghĩa nào, nhưng mặt khác lại quy định cho chế độ kiểm duyệt phải vượt qua những giới hạn ấy: "Dĩ nhiên, nhân viên kiểm duyệt cũng có thể cho phép công khai thảo luận cả những công việc trong nước". Nhân viên kiểm duyệt *có thể*, nhưng anh ta không buộc phải làm việc đó, đó không phải là một điều tất yếu; chỉ riêng thứ chủ nghĩa tự do thận trọng này cũng đã không những vượt quá một cách rất rõ ràng những giới hạn của tinh thần chung của bản sắc lệnh về chế độ kiểm duyệt, mà còn vượt quá giới hạn của những yêu cầu xác định của bản sắc lệnh ấy nữa. Sắc lệnh cũ về chế độ kiểm duyệt, cụ thể là điều 2 dẫn ra trong bản chỉ thị, không những không cho phép *thảo luận một cách thẳng thắn* các công việc của Phổ mà thậm chí còn không cho phép thảo luận cả công việc của *Trung Quốc* nữa. "Thuộc về điểm này", tức là thuộc về việc vi phạm nền an ninh của quốc gia Phổ và các quốc gia liên minh ở Đức, - bản chỉ thị bình luận, - là tất cả những mưu toan trình bày *dưới một ánh sáng thuận lợi* tất cả các đảng tồn tại *trong bất kỳ một nước nào*, đang cố lật đổ chế độ nhà nước. Trong những điều kiện như vậy chẳng lẽ lại cho phép thảo luận một cách *thẳng thắn* những công việc của nhà

1* - lấy cái này thay cho cái kia, một sự lẫn lộn khái niệm

nước Trung Quốc hoặc Thổ Nhĩ Kỳ hay sao? Nếu như những quan hệ xa xôi như vậy còn đe dọa nền an ninh không vững chắc của Liên bang Đức, thì mỗi một lời nói không tán thành các công việc *nội bộ* của Liên bang há lại không đe dọa Liên bang hay sao?

Như vậy, bản chỉ thị đã vượt ra ngoài giới hạn của điều khoản 2 của bản sắc lệnh về chế độ kiểm duyệt và thiên về phía chủ nghĩa tự do; thực chất của việc *đi chệch* này, sẽ được giải thích ở phần sau, nhưng về *hình thức* thì nó cũng đáng khả nghi rồi, trong chừng mực nó tự tuyên bố mình là một kết luận rút ra từ điều khoản 2, mà bản chỉ thị chỉ khôn ngoan dẫn ra có *nửa đầu* thôi, nhưng đồng thời lại bảo nhân viên kiểm duyệt phải tham khảo chính *bản thân điều khoản* ấy. Nhưng, mặt khác, bản chỉ thị cũng đi xa hơn bản sắc lệnh về chế độ kiểm duyệt cả trong *khuyênh hướng không phải theo chủ nghĩa tự do*, bằng cách bổ sung thêm những điều hạn chế mới vào *những hạn chế cũ đối với báo chí*.

Trong điều khoản 2 đã dẫn ra trên đây của bản sắc lệnh về chế độ kiểm duyệt có nói:

"Mục đích của nó" (của chế độ kiểm duyệt) "không cho phép có cái gì chống lại *những nguyên tắc chung của tôn giáo, k h ô n g k ế đ ế n* những ý kiến và những học thuyết của các đảng phái tôn giáo *riêng biệt* và của các giáo phái được chấp nhận trong quốc gia".

Năm 1819, chủ nghĩa duy lý hấy còn thống trị; dưới danh từ tôn giáo nói chung nó hiểu đó là cái gọi là tôn giáo của lý trí. *Quan điểm duy lý* này cũng là quan điểm của bản sắc lệnh về chế độ kiểm duyệt, tuy vậy, bản sắc lệnh không triệt để đến mức là khi nhằm mục đích bảo vệ tôn giáo, nó lại đứng trên quan điểm phi tôn giáo. Chính việc tách các nguyên tắc chung của tôn giáo ra khỏi nội dung chính diện của nó và những hình thức xác định của nó, cũng đã mâu thuẫn với những nguyên tắc chung của tôn giáo, bởi vì mỗi một tôn giáo đều giả định rằng do *bản chất riêng* của mình, nó khác hẳn với tất cả các tôn giáo đặc thù, *giả tưởng* khác, và chính nó, dưới tính *quy định* này của mình,

mới là một *tôn giáo chân chính*. Trong điều khoản 2 do nó dẫn ra, bản chỉ thị mới về chế độ kiểm duyệt đã bỏ qua *điều quy định hạn chế bổ sung*, theo đó thì các đảng phái tôn giáo và các giáo phái riêng biệt không được hưởng quyền bất khả xâm phạm, nhưng bản chỉ thị không dừng lại ở đây mà còn đưa ra lời bình luận sau đây:

"Không thể dung thứ tất cả những gì chống lại - dưới một hình thức *khinh bạc, thù địch* - đạo Cơ Đốc nói chung, hoặc chống lại *một giáo lý nhất định*".

Sắc lệnh cũ về chế độ kiểm duyệt không có một lời nào nói tới đạo Cơ Đốc; trái lại nó phân biệt tôn giáo với tất cả các đảng phái tôn giáo và các giáo phái cá biệt. Bản chỉ thị mới về chế độ kiểm duyệt không những biến tôn giáo nói chung thành đạo Cơ Đốc, mà còn bổ sung thêm những từ: *một giáo lý nhất định*. Thật là một con đẻ quý báu của nền khoa học chúng ta, sau khi nó trở thành một khoa học Cơ Đốc giáo! Ai còn dám phủ nhận việc nó rèn những xiềng xích mới cho báo chí? Không được lên tiếng chống đối tôn giáo *nói chung cũng như nói riêng*. Hay là các ngài nghĩ rằng những tiếng "khinh bạc, thù địch" đã biến những xiềng xích mới ấy thành những xiềng xích làm bằng hoa hồng chăng? Cái đó được nói một cách khéo léo biết bao: *khinh bạc, thù địch*! Tính từ "khinh bạc" kêu gọi đến sự doan chính của người công dân, đó là một từ nói cho toàn thể gian nghe thấy, còn tính từ "thù địch" thì nói thâm vào tai nhân viên kiểm duyệt: trong pháp luật sự khinh bạc được giải thích như vậy đó. Trong bản chỉ thị này, chúng ta sẽ còn tìm thấy nhiều ví dụ về cái thái độ tế nhị tinh vi này, nó biểu hiện ở chỗ: nói với công chúng thì dùng một từ chủ quan làm cho công chúng ấy phải đỏ mặt, nhưng mặt khác, nói với nhân viên kiểm duyệt thì lại dùng một từ khách quan, khiến cho nhà văn vô tình tái xanh mặt mũi. Bằng cách đó, cũng có thể đặt lettres de *cachet*^{1*} lên ca nhạc.

1* - sắc lệnh của nhà vua về việc bắt giam mà không cần qua tòa án và điều tra xét xử

Và bản chỉ thị về chế độ kiểm duyệt bị rối rắm trong một sự mâu thuẫn thật là kỳ lạ! Chỉ có sự đả kích nửa vời mới có tính chất khinh bạc, - một sự đả kích chia vào những mặt riêng biệt của hiện tượng, không đủ sâu sắc và nghiêm túc để đụng đến bản chất của đối tượng; chính những sự đả kích vào *cái cá biệt chỉ với tính cách là cái cá biệt* thôi, mới là khinh bạc. Đả kích vào tôn giáo thì chỉ có thể làm dưới hình thức *khinh bạc hay thù địch* thôi, - không có cách gì khác. Sự không nhất quán ấy, trong đó bản chỉ thị bị lạc lối vào, dù sao cũng chỉ là cái *vẽ bề ngoài*, bởi vì sự không nhất quán ấy dựa trên cái *vẽ bề ngoài* làm như thể là nói chung người ta cho phép những sự đả kích *nào đó* vào tôn giáo. Nhưng chỉ cần có một cái nhìn vô tư cũng đủ để thấy trong cái *vẽ bề ngoài* đó chỉ toàn là *vẽ bề ngoài* mà thôi. Không thể đả kích vào tôn giáo dưới hình thức *thù địch* cũng như dưới hình thức *khinh bạc*, chung cũng như riêng, nghĩa là *nói chung không được đả kích vào nó*.

Tuy nhiên, nếu như bản chỉ thị đặt những xiềng xích mới lên *báo chí triết học*, mâu thuẫn rõ ràng với bản sắc lệnh về kiểm duyệt năm 1819, thì bản chỉ thị đó ít ra cũng phải nhất quán đến mức là giải phóng cho *báo chí tôn giáo* khỏi những xiềng xích cũ, do bản sắc lệnh duy lý trước kia quàng lên nó. Vì chính bản sắc lệnh ấy tuyên bố mục đích của kiểm duyệt cũng là "đấu tranh chống việc chuyển một cách cuồng tín những giáo lý tin ngưỡng vào chính trị, và chống lại sự *lẫn lộn khái niệm* này sinh ra từ đó". Thật ra, bản chỉ thị mới thậm trọng đến nỗi đi không nói điểm này trong *bài bình luận* của mình, tuy nhiên, *khi trích dẫn điều 2* nó lại chấp nhận điểm đó. Chuyển một cách cuồng tín những giáo lý tin ngưỡng vào chính trị nghĩa là thế nào? Điều đó có nghĩa là công bố các giáo lý tin ngưỡng, xét theo nội dung đặc biệt của chúng, là nhân tố quyết định của quốc gia; điều đó có nghĩa là lấy *bản chất đặc thù của tôn giáo làm tiêu chuẩn của quốc gia*. Bản sắc lệnh cũ về kiểm duyệt có quyền lên tiếng phản đối sự *lẫn lộn khái niệm* này, bởi vì nó để dành một tôn giáo riêng biệt, nội dung xác định của tôn giáo đó, cho sự phê phán.

Nhưng bản chỉ thị cũ dựa vào *chủ nghĩa duy lý* tâm thường, hời hợt, đã bị chính các ngài xem thường. Còn các ngài, những người xây dựng nhà nước trên *tín ngưỡng* và *đạo Cơ Đốc* ngay cả trong những chi tiết, các ngài, những kẻ đấu tranh cho một *nhà nước Cơ Đốc giáo*, làm thế nào các ngài còn có thể đề nghị sở kiểm duyệt ngăn ngừa sự lẩn lộn khái niệm này?

Sự lẩn lộn các nguyên tắc chính trị và các nguyên tắc đạo Cơ Đốc đã trở thành *tín điều chính thức*. Chúng ta giải thích một đôi chút về sự lẩn lộn đó. Nếu chỉ nói về đạo Cơ Đốc với tư cách là một tôn giáo đã được thừa nhận, thì trong nước của mình các ngài có các tín đồ đạo Thiên chúa và các tín đồ Tin lành. Cả hai loại tín đồ này đều đưa ra những yêu sách như nhau đối với nhà nước, cũng giống như họ có trách nhiệm như nhau đối với nhà nước. Không nói đến những bất đồng có tính chất tôn giáo của mình, họ đều đòi hỏi như nhau rằng nhà nước phải là sự thực hiện lý tính chính trị và pháp luật. Còn các ngài thì mong muốn một *nhà nước Cơ Đốc giáo*. Nếu nhà nước của các ngài sẽ là *nhà nước Cơ Đốc theo thuyết của Lu-the*, thì khi đó đối với *tín đồ đạo Thiên chúa* nhà nước ấy sẽ biến thành chính cái giáo hội không phải của người theo đạo Thiên chúa, cái giáo hội mà người ấy cần phải bác bỏ với tư cách là một tà giáo, - thành một giáo hội mà bản chất bên trong đối lập lại với anh ta. Trong trường hợp ngược lại thì cũng thế. Nếu như các ngài tuyên bố *tinh thần chung của đạo Cơ Đốc* là *tinh thần độc thù* của nhà nước các ngài, thì khi đó các ngài giải quyết vấn đề: *tinh thần chung của đạo Cơ Đốc là cái gì*, trên cơ sở những quan điểm Tin lành của các ngài. Các ngài định nghĩa *nhà nước Cơ Đốc giáo là cái gì*, mặc dù thời gian gần đây đã chỉ cho các ngài thấy rằng các quan chức cá biệt của chính phủ đã không biết vạch ranh giới giữa tôn giáo và thế tục, giữa nhà nước và nhà thờ. Nhân sự lẩn lộn khái niệm này, không phải các cơ quan kiểm duyệt, mà là các nhà ngoại giao đã phải tiến hành những cuộc đàm phán với nhau, chứ không phải đưa ra một quyết định⁷. Cuối cùng, các ngài lại đứng trên quan điểm *tà đạo*, khi các ngài vứt bỏ giáo lý nổi tiếng, coi đó là một thứ giáo lý không bản chất. Còn nếu như các ngài lại gọi nhà

nước của các ngài là *nhà nước Cơ Đốc giáo một cách chung chung*, thì như vậy, các ngài lại thừa nhận dưới một hình thức ngoại giao khéo léo rằng nó *không phải là một nhà nước Cơ Đốc giáo*. Như vậy, hoặc là các ngài cấm lối cuốn tôn giáo vào chính trị nói chung, - nhưng các ngài lại không muốn điều đó, bởi vì các ngài muốn biến lòng tin, chứ không phải lý tính, thành chỗ tựa của nhà nước; đối với các ngài thì tôn giáo cũng là *sự phê chuẩn phổ biến cái hiện tồn*, - hoặc là các ngài cũng cho phép chuyển một cách *cuồng tín* tôn giáo vào chính trị. Hãy để cho tôn giáo làm chính trị theo *kiểu của nó*. Nhưng một lần nữa, các ngài lại không muốn điều đó. Tôn giáo phải ủng hộ chính quyền thế tục, nhưng là để cho chính quyền thế tục không phục tùng tôn giáo. Nếu các ngài kéo tôn giáo vào chính trị, thì mọi nguyện vọng của chính quyền *thế tục* muốn quy định tôn giáo phải hành động *như thế nào* trong chính trị, đều là một mưu đồ rõ ràng, và hơn nữa là một mưu đồ *chống tôn giáo*. Người nào do *những động cơ* tôn giáo mà muốn gắn mình với tôn giáo, thì người đó phải trao cho tôn giáo tiếng nói quyết định trong tất cả mọi vấn đề. Hay có thể là các ngài hiểu tôn giáo là *sự sùng bái quyền lực không hạn chế của bản thân các ngài và sự khôn ngoan của chính phủ chẳng?*

Tinh thần chính giáo của bản chỉ thị mới về kiểm duyệt cũng xung đột với *chủ nghĩa duy lý* của bản sắc lệnh cũ về kiểm duyệt dưới một hình thức khác nữa. Bản sắc lệnh cũ gộp cả việc đàn áp tất cả "những gì xúc phạm tới đạo đức và những phong tục tốt đẹp" vào trong những nhiệm vụ của kiểm duyệt. Bản chỉ thị dẫn điểm đó với tư cách là một *đoạn trích* trong điều 2. Nhưng nếu đối với tôn giáo, bản chỉ thị có một số điểm bổ sung trong lời *bình luận* của nó, thì đối với đạo đức lời bình luận này không tránh khỏi những thiếu sót. Sự xúc phạm tới đạo đức và những *phong tục tốt đẹp* biến thành sự vi phạm "phép lịch sự, tập quán và lễ tiết bề ngoài". Chúng ta thấy rằng đạo đức với tư cách là đạo đức, là *nguyên tắc của cái thế giới* phục tùng những quy luật của bản thân nó, thì đang biến đi, và những biểu hiện bề ngoài, lễ tiết của cảnh sát, phép lịch sự có tính chất ước lệ lại thay cho

bản chất. "Ai xứng đáng với danh dự thì thưởng cho họ danh dự", - chúng ta thấy sự nhất quán thật sự là ở đó. Nhà lập pháp đặc thù Cơ Đốc giáo *không thể thừa nhận đạo đức* là một phạm trù độc lập, tự nó đã là thiêng liêng, bởi vì người đó tuyên bố bản chất phổ biến bên trong của đạo đức là vật phụ thuộc của tôn giáo. Đạo đức độc lập xúc phạm đến các nguyên tắc phổ biến của tôn giáo, còn những khái niệm đặc thù của tôn giáo thì mâu thuẫn với đạo đức. Đạo đức chỉ thừa nhận có cái tôn giáo phổ biến và lý tính của chính nó, còn tôn giáo thì chỉ thừa nhận cái đạo đức chính diện của mình. Như vậy, theo bản chỉ thị đó, cơ quan kiểm duyệt sẽ phải bác bỏ những anh hùng về tư tưởng trong lĩnh vực đạo đức như Can-tơ, Phi-sơ, Xpi-nô-da với tư cách là những con người phi tôn giáo, là những con người xúc phạm tới phép lịch sự, tới tập quán và tới lễ tiết bề ngoài. Tất cả những nhà đạo đức này đều xuất phát từ mâu thuẫn có tính chất nguyên tắc giữa đạo đức và tôn giáo, bởi vì đạo đức dựa trên tính *tự trị* của tinh thần con người, còn *tôn giáo* thì lại dựa trên *tha luật*^{1*} của tinh thần đó. Từ những điều mới mẻ khó chịu này của kiểm duyệt, thể hiện ra, một mặt, ở trong sự giảm sút lương tâm đạo đức của nó và mặt khác, trong việc lương tâm tôn giáo của nó trở nên gay gắt hơn theo kiểu quá ư nghiêm khắc, chúng ta sẽ chuyển sang những điều vui sướng hơn, sang *những nhượng bộ*.

"Đặc biệt, từ đó phải kết luận rằng những tác phẩm trong đó toàn bộ cơ quan quản lý của nhà nước, hay những chi nhánh riêng biệt của nó bị đánh giá, và trong đó thảo luận các đạo luật đã công bố hoặc còn phải công bố theo giá trị bên trong của chúng, vạch rõ các khuyết điểm và thiếu sót, chỉ ra hoặc đề nghị những ý kiến cải tiến, - rằng không được cấm đoán những tác phẩm đó chỉ với lý do là những tác phẩm đó được viết không phải theo tinh thần của chính phủ, chỉ cần là các tác phẩm đó được trình bày một cách xứng đáng, còn *khuyết hướng* của chúng thì *không có vấn đề gì*".

Tính khiêm tốn và tính nghiêm túc của công trình nghiên cứu - yêu cầu đó là chung đối với bản chỉ thị mới và đối với bản sắc

1* *Hétéronomie* - một danh từ của Can-tơ dùng để chỉ việc bắt ý chí của mình phục tùng những luật lệ, tiêu chuẩn do bên ngoài quy định, ngược lại với tính tự trị.

lệnh về kiểm duyệt, nhưng bản chỉ thị lại coi *tính chất lịch sự* của việc trình bày, cũng như tính chân thật của nội dung, đều không đủ. Tiêu chuẩn cơ bản đối với nó là *khuyh hướng* - hơn nữa, đó là tư tưởng cơ bản của nó; trong khi đó thì ở bản sắc lệnh, thậm chí từ "khuyh hướng" cũng không thể tìm thấy. Khuyh hướng đó là cái gì, - bản chỉ thị mới cũng không hề nói gì về vấn đề này. Nhưng bản chỉ thị coi khuyh hướng có một ý nghĩa như thế nào thì đoạn sau đây sẽ chỉ rõ:

"Ở đây *nhất thiết* phải giả định rằng *khuyh hướng* của những lý do đã nêu ra đối với các biện pháp của chính phủ, không phải là thù địch hay có ác ý, mà là thiện ý; và cơ quan kiểm duyệt phải có thiện ý và có nhận thức để biết phân biệt cái nọ với cái kia. Phù hợp với điều đó, các nhân viên kiểm duyệt cũng phải đặc biệt chú ý tới hình thức và giọng văn của các tác phẩm nhằm đưa in, và không cho phép in những tác phẩm ấy, nếu như do tính chất hăng say, gay gắt và có định kiến. *khuyh hướng* của chúng tôi ra là có hại".

Như vậy, người cầm bút trở thành nạn nhân của chủ nghĩa *khủng bố kinh khủng nhất*, phải chịu sự *xét xử của lòng ngờ vực*. Những đạo luật chống *khuyh hướng*, những đạo luật không đưa ra những tiêu chuẩn khách quan, là những đạo luật khủng bố, thuộc loại những đạo luật do sự tối cần thiết của nhà nước dưới thời Rô-be-xpi-e, và sự đồi bại của nhà nước dưới thời các hoàng đế La Mã tạo ra. Những đạo luật không lấy *bản thân sự hành động* của người đương sự, mà lấy *phương thức suy nghĩ* của người đó, làm tiêu chuẩn chủ yếu, - thì đó chẳng qua chỉ là *sự phê chuẩn tích cực đối với hành động phi pháp*. Cắt hết râu của tất cả mọi người, - như ông vua Nga mà mọi người đều biết đã làm với sự giúp sức của những người Cô-dắc đang phục vụ ông ta, - thì tốt hơn là lấy những tín niệm khiến tôi để râu làm tiêu chuẩn cho điều đó.

Chỉ theo mức độ tôi *tự biểu hiện ra*, theo mức độ tôi bước vào lĩnh vực thực tế, - thì tôi mới bước vào phạm vi nằm dưới quyền lực của nhà lập pháp. Ngoài *những hành vi của mình ra*, tôi hoàn toàn không tồn tại đối với luật pháp, hoàn toàn không phải là

đối tượng của nó. Những hành vi của tôi - đó là lĩnh vực duy nhất trong đó tôi đụng chạm với luật pháp, bởi vì hành vi là cái duy nhất vì nó mà tôi đòi quyền tồn tại, *quyền hiện thực*, và như vậy là do nó mà tôi rơi vào quyền lực của *pháp luật hiện hành*. Nhưng cái luật pháp truy nã khuynh hướng, thì không những trừng phạt cái mà tôi đang làm, mà còn trừng phạt cả cái tôi đang suy nghĩ, một cách *độc lập* với những hành động của tôi. Do đó, đạo luật ấy là một sự xúc phạm đối với danh dự của người công dân, là một cái bẫy xảo quyệt đang đe dọa sự tồn tại của tôi.

Tôi có thể loay hoay xoay sở đến thế nào chăng nữa thì tình hình sự vật cũng không phải vì thế mà thay đổi một chút nào. Sự tồn tại của tôi bị nghi vấn, bản chất thâm kín nhất của tôi, cá tính của tôi được coi như là *một cái gì xấu xa*, và *vì ý kiến đó về tôi mà tôi chịu trừng phạt*. Luật pháp trừng phạt tôi không phải vì điều ác mà tôi đã làm, mà chính vì điều ác mà tôi không làm. Về thực chất, tôi bị trừng phạt vì hành vi của tôi *không phải là hành vi chống luật pháp*, bởi vì chỉ như vậy tôi mới buộc quan tòa có lòng nhân từ rộng lượng giới hạn việc xem xét của mình trong *phương thức suy nghĩ xấu xa của tôi*, cái phương thức thận trọng đến mức không biểu lộ ra trong hành động.

Cái luật pháp trừng phạt vì phương thức suy nghĩ, *không phải là luật pháp do nhà nước ban bố cho những công dân của mình*, - đó là *luật pháp của một đảng này chống lại một đảng khác*. Đạo luật truy nã khuynh hướng thủ tiêu quyền bình đẳng của công dân trước pháp luật. Đó là đạo luật không phải của sự thống nhất, mà là của sự chia rẽ, mà tất cả các đạo luật chia rẽ đều là phản động. Đó không phải là luật pháp, mà là *độc quyền*. Người này có quyền làm cái việc mà người kia không có quyền làm, không phải vì người ấy thiếu phẩm chất khách quan để làm việc đó, - ví dụ như một đứa trẻ không có khả năng ký kết các hiệp ước, - không, đó chỉ là vì ý chí lương thiện của người ấy, phương thức tư tưởng của người ấy bị nghi ngờ. *Một nhà nước đạo đức giả* định rằng các thành viên của nó phải có *phương thức suy nghĩ của nhà nước*, ngay cả khi họ tham gia phái đối lập chống lại

cơ quan nhà nước, chống lại chính phủ. Nhưng, trong một xã hội trong đó có một cơ quan nào đó cứ tưởng mình là người duy nhất, độc nhất nắm được lý trí của nhà nước và đạo đức của nhà nước, trong một chính phủ tự đem mình ra đối lập về nguyên tắc với nhân dân, và vì vậy coi *phương thức suy nghĩ chống nhà nước của mình* là một phương thức suy nghĩ phổ biến, bình thường, - trong một chính phủ như thế thì lương tâm bị cắn rứt của tập đoàn làm chính trị bịa ra những đạo luật về khuynh hướng, những đạo luật *trả thù*, trừng phạt cái phương thức suy nghĩ mà thật ra chỉ một mình các thành viên trong chính phủ mới có. Những đạo luật truy nã nguyên tắc thì lấy sự vô nguyên tắc, lấy quan điểm phi đạo đức, vật chất - thô bạo, về nhà nước làm nền tảng. Những đạo luật đó là tiếng kêu không có ý thức của một lương tâm bị cắn rứt. Và một đạo luật như thế được thực hiện như thế nào? Bằng một thủ đoạn còn đáng căm phẫn hơn cả bản thân đạo luật ấy: bằng *những tên đặc vụ* hoặc bằng cách thỏa thuận trước để coi toàn bộ các khuynh hướng văn học là những khuynh hướng đáng ngờ vực - một sự thỏa thuận mà trong đó dĩ nhiên vẫn xảy ra việc theo dõi xem một cá nhân nào đó thuộc về khuynh hướng nào. Giống như trong đạo luật truy nã khuynh hướng, *hình thức của lập pháp mâu thuẫn với nội dung*; giống như chính phủ ban hành đạo luật này diên cường chống lại cái mà bản thân nó đại biểu, tức là chống phương thức suy nghĩ chống quốc gia, - trong mỗi trường hợp cá biệt cũng vậy, đối với các đạo luật của mình, chính phủ dường như là *một thế giới bị lộn mặt trái ra ngoài*, bởi vì nó áp dụng một biện pháp hai mặt. Cái đối với mặt này là luật pháp, thì đối với mặt kia là sự vi phạm luật pháp. Ngay bản thân các đạo luật do chính phủ ban hành đã là sự đối lập trực tiếp với cái mà nó nâng lên thành luật.

Bản chỉ thị mới về kiểm duyệt cũng bị lâm lạc trong phép biện chứng này. Nó rơi vào sự mâu thuẫn khi nó buộc các nhân viên kiểm duyệt phải làm tất cả những cái mà báo chí bị nó buộc tội là những hành động chống quốc gia.

Ví dụ, bản chỉ thị cấm những tác gia không được ngờ vực phương thức suy nghĩ của những người cá biệt hoặc của toàn bộ các giai cấp - nhưng lại cho phép các nhân viên kiểm duyệt phân tất cả các công dân ra thành những người bị tình nghi và không bị tình nghi, thành những người có vấn đề và không có vấn đề. Báo chí bị tước mất quyền phê phán, nhưng sự phê phán này lại trở thành trách nhiệm hàng ngày của nhà phê bình của chính phủ. Nhưng vấn đề không giới hạn trong việc lộn phải thành trái ấy. Trong khuôn khổ của báo chí, xét theo nội dung của nó thì phần tử chống quốc gia chỉ thể hiện ra như một cái gì cá biệt, còn về phương diện hình thức thì thể hiện ra như một cái gì phổ biến, như là đối tượng của một cuộc thảo luận phổ biến.

Nhưng giờ đây mọi cái đều bị đặt lộn ngược. Giờ đây về mặt nội dung của nó, cái cá biệt thể hiện ra thành cái hợp pháp, còn cái chống quốc gia thì thể hiện ra thành ý kiến của quốc gia, thành quyền của quốc gia; còn xét về mặt hình thức của nó thì giờ đây yếu tố chống quốc gia thể hiện ra như là một cái gì cá biệt mà những ánh sáng phổ biến không thể với tới được, bị đẩy xa khỏi cái vũ đài công khai tự do của sự công khai và bị đẩy vào phòng giấy của nhà phê bình của chính phủ. Ví dụ, bản chỉ thị muốn bảo vệ tôn giáo, nhưng bản thân nó lại vi phạm cái nguyên tắc cơ bản chung nhất của tất cả mọi tôn giáo - tính chất thiêng liêng và sự bất khả xâm phạm của phương thức suy nghĩ chủ quan. Nó tuyên bố nhân viên kiểm duyệt là quan tòa của trái tim thay cho thượng đế. Ví dụ, bản chỉ thị nghiêm cấm những lời lẽ có tính chất xúc phạm và những phán đoán bôi nhọ danh dự đối với những người cá biệt, nhưng mỗi ngày lại bắt người ta phải chịu sự phán đoán có tính xúc phạm và bôi nhọ danh dự của nhân viên kiểm duyệt. Như vậy, bản chỉ thị muốn thủ tiêu những lời dèm pha do những người có ý đồ xấu và được thông tin tồi đưa ra, nhưng đồng thời nó lại buộc nhân viên kiểm duyệt dựa vào những lời dèm pha ấy, tin vào sự do thám của những kẻ có ý đồ xấu và được thông tin tồi, bằng cách chuyển sự phán đoán từ lĩnh vực nội dung khách quan vào lĩnh vực ý kiến chủ

quan hay lĩnh vực độc đoán. Như vậy, không được nghi ngờ ý đồ của nhà nước, nhưng bản chỉ thị chính lại xuất phát từ sự nghi ngờ nhằm chống lại nhà nước. Như vậy không một ý đồ xấu xa nào được nấp dưới cái bề ngoài tốt đẹp, nhưng bản chỉ thị lại dựa trên cái bề ngoài lừa bịp. Như vậy, nó mong muốn nâng cao tinh cảm dân tộc nhưng đồng thời bản thân nó lại dựa trên một quan điểm làm sỉ nhục dân tộc. Người ta đòi hỏi chúng ta phải có một thái độ phù hợp với luật pháp, đòi hỏi phải kính trọng luật pháp, và đồng thời chúng ta lại phải tôn kính những thể chế đặt chúng ta ra ngoài vòng pháp luật và đề cao sự tùy tiện lên thành luật pháp. Chúng ta phải thừa nhận nguyên tắc cá nhân đến mức là tin vào nhân viên kiểm duyệt, bất chấp cái thể chế kiểm duyệt đầy thiếu sót; còn các anh thì vi phạm nguyên tắc cá nhân đến mức là các anh phán xét cá nhân không phải theo hành động, mà theo cái ý kiến đã hình thành ở anh về những ý kiến của cá nhân người đó, về những động cơ hành động của người đó. Các ngài đòi hỏi sự khiêm tốn, trong lúc đó các ngài lại xuất phát từ một sự không khiêm tốn kỳ quái, khi tuyên bố các quan chức là những người đọc được trong tim, những người toàn trí, những triết gia, những nhà thần học, những nhà chính khách, khi đặt họ bên cạnh A-pô-lông ở Đen-phơ. Một mặt, các ngài buộc chúng tôi có trách nhiệm phải kính trọng sự không khiêm tốn, còn mặt khác các ngài lại cấm chúng tôi không được không khiêm tốn. Gắn sự hoàn thiện của loài cho một số cá nhân - đó quả thật là không khiêm tốn. Nhân viên kiểm duyệt là một cá nhân riêng biệt, còn báo chí thì lại là hiện thân của nguyên tắc loài. Các ngài quy định cho chúng tôi sự tin tưởng và đồng thời các ngài lại đem lại cho sự không tin tưởng sức mạnh của một đạo luật. Các ngài đánh giá cao các cơ quan nhà nước của mình đến mức các ngài nghĩ rằng dường như những cơ quan đó làm cho người quan chức yếu đuối, có thể chết, trở thành một vị thánh và biến cái không thể có thành cái có thể có đối với người đó. Nhưng các ngài lại không tin vào cái cơ cấu nhà nước của các ngài đến mức là các ngài sợ ý kiến cô lập của một tư nhân, vì

các ngài coi báo chí như là một tư nhân. Các quan chức, theo ý kiến của các ngài, thì hoàn toàn không có những động cơ cá nhân, theo các ngài thì hình như họ sẽ hành động không có sự giận dữ, không có sự say mê, không có tính hạn chế và tính yếu đuối của con người. Còn cái không có bản sắc, tức là các *tư tưởng*, thì các ngài nghi ngờ rằng chúng đây rầy mưu đồ cá nhân và tính dè hèn chủ quan. Bản chỉ thị đòi hỏi một lòng tin không hạn chế vào đẳng cấp các quan chức và xuất phát từ lòng không tin vô hạn vào đẳng cấp của những người không phải là quan chức. Nhưng tại sao chúng ta lại không được ăn miếng trả miếng? Tại sao chúng ta không được coi chính cái đẳng cấp các quan chức là đáng ngờ vực? Đối với tính cách thì cũng vậy. Một người không có định kiến, ngay từ trước đã phải kính trọng tính cách của nhà phê bình phát biểu công khai, hơn là tính cách của một người hành động bí mật.

Cái gì nói chung là xấu thì bao giờ cũng là xấu, bất luận người mang cái xấu đó là ai, - dù đó là nhà phê bình tư nhân, hay do chính phủ bổ nhiệm, - nhưng trong trường hợp sau thì cái xấu được chuẩn y từ trên xuống và được coi như là một cái gì cần thiết để thực hiện cái tốt từ dưới lên.

Sự kiểm duyệt khuynh hướng và khuynh hướng kiểm duyệt - đó là một quà tặng do bản chỉ thị mới của phái tự do đem đến. Sẽ không một ai chê trách chúng ta về chỗ chúng ta có thái độ nghi ngờ ít nhiều đối với các điểm tiếp theo sau đó của bản chỉ thị.

"Những lời lẽ có tính chất xúc phạm và những suy luận bôi nhọ danh dự các cá nhân riêng biệt thì không được đăng". Không được đăng! Nếu như thay cho lòng từ bi này, sự nhận xét có tính chất xúc phạm và bôi nhọ danh dự có được một định nghĩa khách quan, thì sẽ tốt hơn nhiều.

"Đối với sự ngờ vực về phương thức suy nghĩ của các cá nhân riêng biệt *hay là*" (chữ "hay là" thật rất nhiều ý nghĩa!) "của cả các giai cấp, đối với việc dùng *những bí danh trong đảng* và đối với việc đả kích cá nhân tương tự thì cũng vậy". Do đó, việc sắp xếp theo loại, những sự đả kích vào cả toàn

bộ giai cấp, việc dùng các bí danh trong đảng, cũng không được. Nhưng giống như A-đam, con người cần phải đặt tên cho tất cả để cho tất cả tồn tại đối với con người, và tên gọi của các đảng là những phạm trù cần thiết đối với báo chí chính trị, bởi vì

Như bác sĩ Xát-xa-phrát già định.

Để chữa mỗi bệnh.

Trước hết chúng ta phải đặt tên cho nó đã.

Tất cả những cái đó là nói về việc *đả kích cá nhân*. Thế thì làm như thế nào? Không được đụng tới cá nhân riêng biệt; cũng như không được đụng tới một giai cấp, tới cái chung, tới một pháp nhân nào. Nhà nước không muốn chịu đựng, - và điều này hoàn toàn đúng, - bất kỳ một sự xúc phạm nào, bất kỳ một sự đả kích cá nhân nào. Nhưng, với chữ "hay là" hầu như không ai nhận thấy đó, cái chung đã được quy thành cái cá nhân. Bằng từ "hay là", cái chung đã được đưa vào, còn nhờ cái từ "và" nhỏ bé thì, cuối cùng, chúng ta biết được rằng đây chỉ nói về cái cá nhân mà thôi. Nhưng điều đó, với một sự dễ dàng kỳ lạ, đã dẫn tới kết quả là báo chí bị tước mất mọi khả năng kiểm tra các quan chức và các cơ quan đang tồn tại như là một loại người nào đấy.

"Nếu cơ quan kiểm duyệt hành động căn cứ vào những điều chỉ dẫn này, theo tinh thần của bản sắc lệnh về kiểm duyệt ngày 18 tháng Mười 1819, thì nền chính luận đoàn chính và thẳng thắn sẽ có được một hoạt động đầy đủ, và có thể hy vọng rằng nhờ điều đó mà sự quan tâm lớn đối với các sự nghiệp của tổ quốc sẽ được thức tỉnh và tình cảm dân tộc sẽ được nâng cao".

Việc nền chính luận *đoan chính* - đoan chính xét theo quan điểm của sở kiểm duyệt, - theo những điều chỉ dẫn ấy, sẽ có được một trường hoạt động đầy đủ, thì điều đó chúng tôi thừa nhận; cả từ "địa bàn hoạt động"¹ cũng được chọn rất đạt, bởi vì ở đây một trường hoạt động rộng rãi đang được mở ra để cho giới báo chí chơi đùa, tiêu khiển bằng những động tác nhào lộn. Nhưng

¹ * Chơi chữ: "Spielraum" có nghĩa là "địa bàn hoạt động" và cũng có nghĩa là "sân chơi".

người ta có sẽ đem lại một trường hoạt động như vậy cho nền chính luận *thắng thắn* hay không, và liệu sẽ có chỗ cho sự *thắng thắn* ấy không, - xin độc giả sáng suốt hãy xét đoán. Còn đối với *những niềm hy vọng* mà bản chỉ thị đã thể hiện, thì tất nhiên có thể nâng cao *tình cảm dân tộc* cả theo ý nghĩa là sợi dây gửi đến sẽ nâng cao *tình cảm dân tộc* của người Thổ. Nhưng liệu một nền báo chí vừa khiêm tốn lại vừa nghiêm túc như thế có thức tỉnh được sự quan tâm đối với sự nghiệp của tổ quốc không, - vấn đề đó chúng ta xin để cho bản thân báo chí ấy giải quyết. Người ta không thể chữa bệnh hoại huyết của báo chí bằng ký ninh. Nhưng có thể là chúng ta quá coi trọng đoạn đã dẫn. Có thể là chúng ta sẽ đoán được tốt hơn ý nghĩa của đoạn đó, nếu chúng ta sẽ giản đơn coi nó như cái gai trong chuỗi hoa hồng. Có thể là một viên ngọc trai có giá trị rất mập mờ đã được treo vào chiếc gai của chủ nghĩa tự do này. Chúng ta hãy xem xét kỹ hơn một chút. Tất cả đều phụ thuộc vào văn cảnh. Việc nâng cao *tình cảm dân tộc* và thức tỉnh sự quan tâm đối với những sự nghiệp của tổ quốc, - điều mà đoạn dẫn ra trên đây nói tới khi bày tỏ *niềm hy vọng* của mình, - đã lén lút biến thành một *chỉ thị* che đậy cái *ách mới* đối với *những tờ báo hàng ngày* khốn khổ, héo hon của chúng ta.

"Di theo con đường đó, có thể hy vọng rằng sách báo chính trị và báo chí hàng ngày sẽ hiểu rõ hơn mục đích của mình, rằng cùng với việc nhận được một vật liệu phong phú hơn, chúng cũng sẽ có được một giọng xứng đáng hơn và từ nay trở đi sẽ coi việc đầu cơ tính tò mò của các độc giả của mình bằng cách đưa những tin giật gân không có nội dung, mượn ở các báo nước ngoài, do những phóng viên có ác ý hay được thông tin tồi đưa ra, hoặc bằng cách đưa ra những lời đem pha và dả kích cá nhân, - một khuynh hướng mà rõ ràng cơ quan kiểm duyệt có trách nhiệm phải có những biện pháp chống lại, - là không xứng đáng đối với bản thân báo chí".

Bản chỉ thị *biểu thị niềm hy vọng* là đi theo con đường đó, sách báo chính trị và báo chí hàng ngày sẽ hiểu rõ hơn mục đích của mình, v.v.. Nhưng chính sự *hiểu biết tốt hơn* đó không phải là một cái gì có thể quy định được; đó chỉ là một kết quả mà người ta đang còn chờ mong, và niềm hy vọng cũng vẫn là một

niềm hy vọng mà thôi. Tuy nhiên, bản chỉ thị có tính chất quá thực tiễn để tự thỏa mãn với những niềm hy vọng và những lời chúc tụng sùng đạo. Trong khi cố làm cho báo chí hy vọng vào việc cải thiện tình cảnh của nó trong tương lai *dưới dạng một điều giảm nhẹ mới*, bản chỉ thị khoan dung lại tước bỏ ngay cái quyền mà báo chí hiện nay đang được hưởng. Đang hy vọng vào sự cải thiện của mình, báo chí lại mất đi cái mà nó còn đang có. Báo chí cũng bị cái số phận giống như số phận của Xan-sô Pan-xa, bị viên ngự y không cho ăn bất kỳ một thức gì, để cho sự rối loạn dạ dày không ngăn cản anh ta thực hiện những nhiệm vụ mà công tước đã giao phó cho anh ta.

Đồng thời, chúng ta không nên bỏ lỡ cơ hội kêu gọi tác gia Phổ hãy nắm vững cái loại văn phong đoạn chính ấy. Trong câu mở đầu có nói: "Đi theo con đường này, có thể hy vọng *rằng...*". Cả một loạt định nghĩa phụ thuộc vào chữ *rằng* ấy, như: rằng sách báo chính trị và báo chí hàng ngày sẽ hiểu rõ hơn mục đích của mình, rằng chúng sẽ có được một giọng xứng đáng hơn, v.v. và v.v., rằng chúng sẽ coi việc đưa những bài tin không có nội dung mượn ở các báo nước ngoài, là không xứng đáng đối với bản thân, v.v.. Tất cả những định nghĩa đó vẫn còn thuộc về lĩnh vực hy vọng; nhưng kết luận, gắn liền với điều đã nói trước đó bằng một *gạch ngang*: "một khuynh hướng mà rõ ràng cơ quan kiểm duyệt có trách nhiệm phải có những biện pháp chống lại", lại giải thoát cơ quan kiểm duyệt khỏi cái nhiệm vụ buồn tẻ là chờ đợi sự cải thiện đã giả định của báo chí hàng ngày, nói cho đúng ra thì lời kết luận ấy đem lại cho cơ quan kiểm duyệt cái quyền số toẹt những gì mà nó không thích. Việc *điều trị nội khoa* được thay bằng phương pháp *cắt bỏ*.

"Nhưng để xích lại gần mục đích đó, khi cho phép ấn hành những xuất bản phẩm mới có tính chất định kỳ, và khi phê chuẩn những biên tập viên mới, cần phải rất thận trọng để cho báo chí hàng ngày chỉ được giao cho những người hoàn toàn không thể chê trách được, mà năng lực khoa học, địa vị và tính cách là một bảo đảm cho tính nghiêm túc của những mong muốn của họ và tính trung thực của phương thức suy nghĩ của họ".

Trước khi chuyển sang phân tích một cách chi tiết, chúng ta hãy nêu lên một nhận xét chung. Sự phê chuẩn các biên tập viên mới, tức là phê chuẩn các biên tập viên tương lai nói chung, hoàn toàn tùy thuộc vào sự *"rất thận trọng"*, - dĩ nhiên, đây là nói về sự thận trọng của *các nhà chức trách của nhà nước*, tức là của cơ quan kiểm duyệt; trong lúc đó, bản sắc lệnh cũ về kiểm duyệt lại trao việc lựa chọn các biên tập viên - ít ra cũng là với những đảm bảo nhất định - *cho nhà xuất bản*:

"Điều IX. Sở kiểm duyệt có quyền tuyên bố với nhà ấn hành báo rằng, viên tổng biên tập được đề nghị không thuộc về số những người có một sự tin cần cần thiết, và trong trường hợp như vậy, người ấn hành báo phải hoặc là mời một biên tập viên khác, hoặc là nếu người đó *muốn giữ* biên tập viên trước đây, thì phải có sự *đảm bảo* về biên tập viên này, do các bộ nói trên của chúng ta *quy định* theo đề nghị của Sở kiểm duyệt đã nói".

Bản chỉ thị mới về kiểm duyệt biểu hiện sự sâu sắc thuộc một loại khác, có thể nói là biểu hiện sự *lãng mạn* của tinh thần. Trong khi bản pháp lệnh cũ về kiểm duyệt đòi những đảm bảo bên ngoài, không thơ mộng, và vì vậy do luật pháp quy định, - những đảm bảo nếu có thì ngay một biên tập viên vô dụng cũng phải được phê chuẩn, - thì bản chỉ thị lại tước hết mọi ý chí *của bản thân* người ấn hành. Căn cứ vào sự chỉ dẫn của bản chỉ thị thì sự khôn ngoan sáng suốt của chính phủ, sự thận trọng lớn và sự anh minh về trí tuệ của cấp trên, ắt phải đụng chạm với những phẩm chất bên trong, chủ quan, không thể quy định được bằng cái vẻ bên ngoài. Nhưng nếu tính không rõ ràng, sự nhạy cảm tinh vi và sự phấn khởi chủ quan của sự *lãng mạn* chuyển thành một *biểu hiện thuần túy bề ngoài* chỉ theo ý nghĩa là sự ngẫu nhiên bên ngoài biểu hiện ra, không phải ở tính xác định bình phàm và tính hạn chế của nó, mà là ở một vầng hào quang hư ảo nào đó, ở chiều sâu tưởng tượng và ở sự huy hoàng tưởng tượng, - thì ngay cả bản chỉ thị cũng chưa chắc đã có thể tránh được *số phận lãng mạn* này.

Những biên tập viên của báo hàng ngày, - mà toàn bộ ngành báo chí đều có thể bị liệt vào phạm trù này, - phải là những con

người hoàn toàn không thể chê trách vào đâu được. Với tư cách là sự đảm bảo cho tính hoàn toàn không thể chê trách vào đâu được đó, thoát tiên bản chỉ thị nói tới "*năng lực khoa học*". Không nầy sinh một mảy may nghi ngờ rằng, liệu nhân viên kiểm duyệt có năng lực khoa học để xét đoán về mọi loại năng lực khoa học hay không. Nếu như sống ở Phổ có một lô thiên tài bách khoa như vậy mà chính phủ đã biết, - mỗi một thành phố ít ra cũng có một nhân viên kiểm duyệt, - thì tại sao những cái đầu bách khoa ấy lại không hoạt động với tư cách là tác gia? Nếu như những quan chức này, rất mạnh nhờ số lượng của mình, hơn nữa là nhờ cái khoa học của mình và thiên tài của mình, bỗng nhiên đứng dậy và với trọng lượng của mình, đè bẹp các tác gia đáng thương mà mỗi người chỉ viết có một loại thể tài nào đó, hơn nữa lại không được sự thừa nhận chính thức về năng lực của mình, - thì điều đó sẽ chấm dứt tất cả những sự lộn xộn trong báo chí nhanh hơn nhiều so với việc dùng sở kiểm duyệt. Tại sao những con người được kinh nghiệm làm cho khôn ngoan đó, - những con người giống như những con ngỗng ở La Mã, sẽ có thể cứu được điện Ca-pi-tôn bằng những tiếng kêu của mình, - lại im hơi lặng tiếng? Đó là những con người quá khiêm tốn. Giới khoa học không biết đến họ, nhưng chính phủ lại biết họ.

Còn nếu như đó quả thật là những con người đại tài mà không một nước nào tìm được, - bởi vì chưa một nước nào biết đến những giai cấp chỉ gồm toàn những thiên tài toàn diện và những đầu óc bách khoa, - thì những kẻ lựa chọn những người này ắt phải thiên tài hơn nữa! Họ cần phải nắm được một khoa học bí ẩn như thế nào để có thể cấp cho các quan chức không ai biết đến trong nước cộng hòa khoa học, những chứng minh thư về những năng lực khoa học toàn diện của họ! Chúng ta leo càng cao lên bậc thang của *bộ máy quan liêu đó của trí tuệ* thì chúng ta lại gặp những cái đầu càng kỳ lạ hơn. Đối với một nước có những trụ cột như thế của một nền báo chí hoàn hảo thì có nên biến những con người tài ba đó thành *những người bảo vệ* cho một nền báo chí đầy thiếu sót hay không, hạ thấp cái hoàn thiện xuống

vai trò của một thủ đoạn chống lại sự không hoàn thiện liệu có hợp lý hay không?

Các ngài bổ nhiệm càng nhiều những nhân viên kiểm duyệt như thế, thì các ngài càng tước mất nhiều triển vọng sửa chữa ở vương quốc báo chí. Các ngài đã lấy mất những con người khỏe mạnh trong đội quân của các ngài và biến họ thành những bác sĩ để chữa bệnh cho những người ốm yếu.

Giống như Pô-m-pê, các ngài chỉ giậm chân xuống đất thôi, và A-phin Pan-lát được vũ trang từ đầu đến chân sẽ bước ra từ mỗi một tòa nhà của chính phủ. Báo chí hàng ngày yếu đuối sẽ tan thành tro bụi trước báo chí chính thức. Chỉ cần ánh sáng xuất hiện cũng đủ để bóng tối tan đi. Mong rằng ánh sáng của các ngài sẽ chói sáng, xin các ngài đừng che giấu nó đi. Thay cho một cơ quan kiểm duyệt tồi, mà tính chất không thể chê trách còn là vấn đề đối với các ngài, xin các ngài hãy đem lại cho chúng tôi, - vì các ngài chỉ cần ra lệnh mà thôi, - một nền báo chí hoàn thiện, mà hình tượng đã tồn tại trong nhiều thế kỷ ở Trung Quốc.

Nhưng lẽ nào nguyện vọng muốn biến *những năng lực khoa học* thành điều kiện duy nhất cần thiết đối với các tác gia của báo chí định kỳ lại không phải là một biểu hiện của tinh thần, mà tuyệt nhiên không phải là sự bảo trợ của đặc quyền, không phải là yêu sách đòi tuân thủ những ước lệ? Lẽ nào điều kiện đó lại không phải là yêu sách của bản thân công việc, mà là yêu sách của một người nhất định?

Tiếc thay, bản chỉ thị về kiểm duyệt đang làm gián đoạn sự tán dương của chúng ta. Bên cạnh việc đảm bảo về những năng lực khoa học thì còn có yêu sách về *địa vị và tính cách*. Địa vị và tính cách!

Tính cách trực tiếp đi theo sau địa vị đến mức dường như nó hoàn toàn toát ra từ địa vị. Vì vậy, chúng ta hãy bắt đầu từ *địa vị*. Địa vị đã bị lèn chặt vào giữa các năng lực khoa học và tính cách đến mức người ta tự nhiên bắt đầu nghi ngờ sự trong sáng của các ý đồ đã đẻ ra điều đó.

Yêu sách *chung* về năng lực khoa học, - đó quả là *tự do*! Yêu sách *riêng* về địa vị, - đó quả là *không tự do*! Những năng lực khoa học và địa vị cộng chung lại, - đó quả là *tự do tưởng tượng*! Bởi vì năng lực khoa học và tính cách là điều rất không rõ ràng, còn địa vị, trái lại, là một cái gì rất rõ ràng, thế thì tại sao chúng ta lại không kết luận rằng cái không rõ ràng, theo quy luật lô-gích tất yếu, sẽ dựa trên cái rõ ràng, nhận sự ủng hộ và nội dung từ cái rõ ràng? Như vậy, liệu quan chức kiểm duyệt có phạm một sai lầm lớn hay không, nếu như người ấy giải thích bản chỉ thị theo ý nghĩa cho rằng *địa vị* chính là *cái hình thức bên ngoài* dưới đó các năng lực khoa học và tính cách biểu hiện ra trong xã hội, hơn nữa chức vụ của bản thân quan chức kiểm duyệt lại đảm bảo cho người đó một sự nhất trí hoàn toàn giữa quan điểm này với quan điểm của nhà nước? Không có sự giải thích này thì chí ít cũng hoàn toàn không thể hiểu được, tại sao những năng lực khoa học và tính cách lại không phải là những đảm bảo đầy đủ cho tác gia, tại sao địa vị lại là sự bảo đảm cần thiết thứ ba. Nhưng nếu quan chức kiểm duyệt phải xung đột với chính bản thân mình. nếu những đảm bảo này ít khi gắn liền với nhau, hay thậm chí không bao giờ tồn tại cùng nhau, - vậy thì quan chức kiểm duyệt nên lựa chọn như thế nào? Nhưng dù sao đi nữa thì cũng phải lựa chọn, vì một người nào đó phải làm nhiệm vụ biên tập báo và tạp chí chứ! Năng lực khoa học và tính cách mà không có địa vị thì đối với quan chức kiểm duyệt chúng vẫn còn đáng nghi ngờ do tính chất không xác định của chúng. Và lại, nói chung thì quan chức kiểm duyệt ắt phải ngạc nhiên vì làm thế nào mà những phẩm chất đó lại có thể tồn tại tách rời với địa vị. Ngược lại, quan chức kiểm duyệt có nên nghi ngờ sự có mặt của tính cách và của sự uyên bác ở nơi có địa vị không? Trong trường hợp này, người đó sẽ tin vào sự xét đoán của nhà nước ít hơn là tin vào sự xét đoán của bản thân, còn trong trường hợp ngược lại, thì người đó lại tin vào tác gia nhiều hơn là tin vào nhà nước. Một quan chức kiểm duyệt có thể nào vừa không tể nhị lại vừa không thiện ý? Không nên mong chờ điều đó, và lại cũng không

ai mong chờ điều đó cả. Vì *địa vị* là tiêu chuẩn quyết định trong những *trường hợp khả nghi*, cho nên nói chung nó cũng là *tiêu chuẩn quyết định một cách tuyệt đối*.

Do đó, nếu như trước kia bản chỉ thị đã xung đột với *bản sắc lệnh về kiểm duyệt* do lòng tin chính thống của mình, thì giờ đây nó lại xung đột với bản sắc lệnh ấy do *cái chủ nghĩa lãng mạn* của mình, chủ nghĩa này bao giờ cũng đồng thời là một thứ thơ ca có thiên kiến. *Một đảm bảo bằng tiền*, vẫn là một đảm bảo bình phàm, thật sự, đang biến thành một đảm bảo ý tưởng, còn đảm bảo ý tưởng này thì biến thành địa vị *thực tế và cá nhân*, có được một ý nghĩa thần diệu tưởng tượng. Ý nghĩa của sự đảm bảo cũng thay đổi như vậy. Không phải là người ấn hành *lựa chọn* người chủ biên mà y bảo lãnh với nhà chức trách nữa, mà nhà chức trách *lựa chọn* người chủ biên cho *người ấn hành*, mà nhà chức trách bảo lãnh với bản thân mình. Bản sắc lệnh cũ chờ đợi những việc làm của người chủ biên mà người ấn hành phải đảm bảo bằng tiền. Còn bản chỉ thị thì không nói đến *việc làm* của chủ biên, mà nói về *nhân cách* của anh ta. Bản chỉ thị đòi hỏi một cá tính nhất định, thể hiện ở người chủ biên, còn *tiền của người ấn hành* thì phải cấp một cá tính như vậy. Bản chỉ thị mới cũng có cái tính cách bề ngoài giống như bản sắc lệnh cũ. Nhưng trong khi bản sắc lệnh cũ nói lên và xác lập, theo bản chất của nó, một cái gì xác định và hạn chế một cách dung tục, thì bản chỉ thị lại đem lại một ý nghĩa tưởng tượng cho sự ngẫu nhiên thuần túy nhất và với cái giọng khoa đại của cái chung lại nói lên một cái gì thuần túy cá nhân.

Nhưng nếu đối với biên tập viên, bản chỉ thị lãng mạn đem lại cho tính xác định bên ngoài nhất cái giọng của một sự không xác định nhu hòa nhất, thì đối với quan chức kiểm duyệt, bản chỉ thị lại đem lại cho sự không xác định mơ hồ nhất cái giọng của một sự xác định chặt chẽ của một đạo luật.

"Cũng cần phải thận trọng như vậy ngay cả khi bổ nhiệm các quan chức kiểm duyệt, để cho chức vụ quan chức kiểm duyệt chỉ được trao cho những người có phương thức

suy nghĩ và những năng lực đã được kiểm nghiệm, những người hoàn toàn đáp ứng với sự tin cần về vang mà chức vụ này giả định phải có; tức là cho những người vừa có thiện ý lại vừa sáng suốt, biết phân biệt giữa hình thức và bản chất của sự vật, và với một sự *tế nhị* chắc chắn biết vứt bỏ mỗi hoài nghi trong những trường hợp mà bản thân ý nghĩa và *khuyết hướng* của tác phẩm không chứng minh cho những mối hoài nghi đó".

Thay cho địa vị và tính cách cần thiết của một tác gia, thì ở đây lại là phương thức suy nghĩ đã được kiểm nghiệm, bởi vì địa vị đã được giả định trước rồi. Nhưng đáng chú ý hơn nữa là, trong khi đòi hỏi tác gia phải có những *năng lực khoa học*, thì người ta chỉ đòi hỏi quan chức kiểm duyệt có *những năng lực nói chung* mà không quy định thêm là chúng phải như thế nào. Trong điều 3, bản sắc lệnh cũ, - được soạn theo tinh thần của chủ nghĩa duy lý trừ các vấn đề chính trị, - đòi hỏi những quan chức kiểm duyệt "*có học vấn khoa học*" và thậm chí "*c ó t r i t h ứ c u y ê n b á c*". Trong bản chỉ thị thì cả hai định ngữ này đều không còn nữa, và thay cho những năng lực của tác gia - với danh từ này người ta muốn nói đến những năng lực nhất định đã phát triển và đã biến thành hiện thực - thì ở quan chức kiểm duyệt đó lại là những *mầm mống của các năng lực*, những năng lực nói chung. Bởi vậy, *những mầm mống của các năng lực* phải đóng vai trò quan chức kiểm duyệt đối với các *năng lực đã thể hiện ra rồi*, mặc dù là theo bản chất của sự vật thì chúng phải nằm trong một mối quan hệ ngược lại đối với nhau. Cuối cùng, - chỉ nhân tiện nói qua thôi, - chúng ta nhận thấy rằng, những năng lực của quan chức kiểm duyệt không được định nghĩa đầy đủ hơn xét về mặt nội dung *khách quan* của chúng và điều đó dù sao cũng làm cho tính chất của chúng trở thành *mập mờ*.

Chúng ta bàn tiếp, chức vụ của nhân viên kiểm duyệt phải được trao cho những người "*hoàn toàn đáp ứng với sự tin cần về vang mà chức vụ này giả định phải có*". Chẳng cần phải phân tích tỉ mỉ hơn điều quy định trùng lặp, giả tưởng đó nữa, điều quy định nhấn mạnh sự cần thiết phải lựa chọn những người được tin cần vào làm chức vụ đó, cho rằng họ *hoàn toàn đáp ứng (sẽ đáp ứng?)*

sự tin cần về vang, - hơn nữa là một sự tin cần hoàn toàn, - mà người ta đã có đối với họ.

Cuối cùng, các quan chức kiểm duyệt phải là con người "vừa có thiện ý lại vừa sáng suốt, biết *phân biệt giữa hình thức và bản chất* của sự vật và với *một sự tế nhị chắc chắn biết vứt bỏ mỗi hoài nghi* trong những trường hợp mà *bản thân ý nghĩa và khuynh hướng* của tác phẩm không chứng minh cho những mỗi hoài nghi đó".

Trái lại, trên đó một chút, bản chỉ thị quy định:

"Phù hợp với điều đó" (tức là phù hợp với việc nghiên cứu khuynh hướng) "các nhân viên kiểm duyệt cũng phải đặc biệt chú ý tới *hình thức và giọng văn* của các tác phẩm nhằm đưa in, và không cho phép in những tác phẩm ấy, nếu như do tính chất hăng say, gay gắt và cố định kiên, khuynh hướng của chúng tỏ ra là có hại".

Như vậy, quan chức kiểm duyệt khi thì phải xét đoán *khuynh hướng theo hình thức*, khi thì phải xét đoán *hình thức theo khuynh hướng*. Nếu trước kia, *nội dung* đã hoàn toàn biến mất với tư cách là tiêu chuẩn cho chế độ kiểm duyệt, thì giờ đây *hình thức* cũng đang biến đi. Chỉ có khuynh hướng tốt là được, còn *sự sai phạm về hình thức* thì chẳng có nghĩa lý gì. Dù tác phẩm không nổi bật về tính chất đặc biệt khiêm tốn, cũng không nổi bật về tính chất đặc biệt nghiêm túc, dù cho nó đầy sự gay gắt, hăng say và định kiến đi nữa, - thì ai sẽ sợ hãi cái bề ngoài gồ ghề ấy? Cần phải biết phân biệt giữa *hình thức* và *bản chất*. Như vậy, kết quả là mọi vẻ bề ngoài của sự quy định đã bị vứt bỏ và bản chỉ thị không thể kết thúc bằng một cái gì khác ngoài *sự mâu thuẫn hoàn toàn với bản thân*, - bởi vì tất cả những gì mà từ đó người ta còn phải rút ra cái khuynh hướng thì ở đây, trái lại, được quy định chỉ bởi chính cái khuynh hướng đó và bản thân nó lại phải được rút ra từ khuynh hướng. Sự gay gắt của một người yêu nước là một sự nhiệt thành thiêng liêng; sự hăng say của người đó là sự mãnh liệt của tình yêu; định kiến của người đó là lòng trung thành cho tới chỗ hy sinh quên mình, là lòng trung thành quá mức khiến cho không thể ôn hòa được.

Tất cả những tiêu chuẩn khách quan đều không còn nữa, tất cả đều quy thành một quan hệ cá nhân, và chỉ còn sự tế nhị của quan chức kiểm duyệt mới là một đảm bảo. Quan chức kiểm duyệt có thể vi phạm cái gì? Sự tế nhị. Nhưng sự thiếu tế nhị không phải là một trọng tội. Về phía tác gia thì cái gì đang bị đe dọa? Sự tồn tại của người đó. Có bao giờ một nhà nước lại đặt sự tồn tại của cả một loại người tùy thuộc vào sự tế nhị của các quan chức?

Tôi xin nhắc lại một lần nữa: *tất cả những tiêu chuẩn khách quan đều không còn nữa*. Nếu đứng về phía tác gia mà xét thì khuynh hướng là cái nội dung cuối cùng mà người ta đòi hỏi ở họ và gán cho họ; dưới dạng một ý kiến không có hình thù, ở đây khuynh hướng thể hiện ra với tư cách là một khách thể. Còn với tư cách là chủ thể, là ý kiến về ý kiến, thì khuynh hướng quy thành sự tế nhị của quan chức kiểm duyệt và là tiêu chuẩn duy nhất đối với quan chức này.

Nhưng, nếu sự độc đoán của quan chức kiểm duyệt, - mà quyền có ý kiến tuyệt đối là quyền độc đoán, - là một kết luận lô-gích rút ra từ bản chỉ thị, được bản chỉ thị che đậy cẩn thận dưới chiếc mặt nạ của những quy định khách quan, thì chính bản chỉ thị ấy, trái lại, biểu hiện một cách hoàn toàn có ý thức sự độc đoán của *quan tổng đốc* mà người ta hoàn toàn tin cậy trực tiếp, và *sự tin cậy đó đối với quan tổng đốc chính là sự đảm bảo* cuối cùng của *báo chí*. Như vậy, bản chất của chế độ kiểm duyệt nói chung được xây dựng trên cái quan niệm kỳ quái kiêu căng của một nhà nước cảnh sát về những quan lại của nó. Trí tuệ và thiện ý của một xã hội bị coi là không có năng lực để làm cả những việc giản đơn nhất, nhưng đối với các quan lại thì thậm chí cái không thể làm được lại được coi là có thể làm được.

Khuyết điểm căn bản này quán triệt tất cả các cơ quan ở nước ta. Ví dụ, trong phiên tòa hình sự, thì quan tòa, chương lý và trạng sư bào chữa được kết hợp vào *một con người*. Sự kết hợp

này mâu thuẫn với tất cả những quy luật của khoa tâm lý học. Nhưng người ta cho rằng quan chức lại đứng trên các quy luật của khoa tâm lý học, còn xã hội, trái lại, - đứng thấp hơn các quy luật đó. Nhưng có thể tha thứ được nguyên tắc tồi của nhà nước; nó trở thành không thể tha thứ khi nó không đủ trung thực nên không thể nhất quán. *Trách nhiệm* của các quan chức phải vô cùng cao hơn trách nhiệm của xã hội, trong chừng mực mà các quan chức được bản chỉ thị đặt cao hơn xã hội; và chính ở đây, nơi mà chỉ riêng sự nhất quán cũng có thể bào chữa cho nguyên tắc, có thể chứng thực cho nó về mặt pháp luật trong giới hạn lĩnh vực của nó, - chính ở đây người ta lại từ chối nó, chính ở đây người ta áp dụng một nguyên tắc trực tiếp đối lập lại.

Quan chức kiểm duyệt cũng là một viên chức lý, một trạng sư bào chữa và là một quan tòa, kết hợp vào trong một con người. *Việc quản lý các trí tuệ* được giao cho quan chức kiểm duyệt; quan chức đó *không có trách nhiệm*.

Chế độ kiểm duyệt sẽ chỉ có thể mang tính chất trung thực *nhất thời* nếu như nó phụ thuộc vào *các tòa án thông thường*, một điều thật ra không thể thực hiện được chừng nào chưa có những đạo luật khách quan về chế độ kiểm duyệt. Nhưng thủ đoạn tồi nhất - đó là trao chế độ kiểm duyệt cho sở kiểm duyệt xét xử, trao chế độ kiểm duyệt cho một quan tổng đốc nào đó hoặc cho hội đồng kiểm duyệt tối cao xét xử.

Tất cả những gì chúng ta đã nói về mối quan hệ giữa báo chí và chế độ kiểm duyệt cũng áp dụng cho mối quan hệ giữa chế độ kiểm duyệt với sở kiểm duyệt tối cao và cho mối quan hệ giữa tác gia với viên chánh kiểm duyệt, mặc dù ở đây xuất hiện *một khâu trung gian*. Đó cũng là mối quan hệ ấy, nhưng chỉ có điều là ở một mức cao hơn. Một sự lầm lẫn kỳ lạ là: khi giữ nguyên trật tự của các sự vật, lại cố đem lại cho nó một bản chất khác bằng cách chỉ giản đơn thay đổi các nhân vật. Nếu như *nhà nước chuyên chế* muốn trở thành một nhà nước trung thực, thì nhà

nước ấy phải tự tiêu diệt bản thân nó. Mỗi một điểm đều sẽ chịu sự cưỡng chế như nhau và một sự kháng cự như nhau. Sở kiểm duyệt tối cao, đến lượt mình, sẽ phải rơi vào sự kiểm duyệt. Để tránh cái vòng luẩn quẩn đó, người ta quyết định phải không trung thực, và ở cái nấc thứ ba hay nấc thứ chín mươi chín, một khoảng không được mở ra cho những hành vi phi pháp. Nhưng nhà nước quan liêu, cái nhà nước vẫn nhận thức một cách mơ hồ mối quan hệ đó, ít ra cũng đang cố gắng đặt phạm vi phi pháp lên cao đến mức nó bị che khuất đi, và khi đó nhà nước ấy nghĩ rằng hành vi phi pháp đã biến mất.

Cách chữa bệnh có hiệu nghiệm và triệt để cho chế độ kiểm duyệt là thủ tiêu nó, bởi vì bản thân thể chế đó là vô dụng, nhưng các thể chế lại hùng mạnh hơn con người. Ý kiến của chúng tôi có thể đúng hay không đúng, nhưng dù sao thì nhờ có bản chỉ thị mới, các tác gia Phổ có được hoặc là tự do thật sự, hoặc là tự do trên ý tưởng nhiều hơn, nghĩa là có được nhiều ý thức hơn.

Rara temporum felicitas, ubi quae velis sentire et quae sentias dicere licet¹ .

Do C.Mác viết vào khoảng giữa 15 tháng
Giêng và 10 tháng Hai 1842

Đã in trong Tập văn "Anekdoten zur neuesten
deutschen Philosophie und Publicistik", Bd.
I, 1843

Ký tên: M ô i n g ư ờ i đ á n
i l n h R a n h

In theo bản in trong Tập văn
Nguyên văn là tiếng Đức

1* - Cái thời kỳ có thể cảm thấy được cái gì mình muốn, và nói lên cái gì mình cảm thấy, quả là thời kỳ hạnh phúc hiếm thấy (Ta-xít).

LU-THE VỚI TƯ CÁCH LÀ THẨM PHÁN TRỌNG TÀI GIỮA STƠ-RAU-XƠ VÀ PHOI-Ơ-BẮC

Stơ-rau-xơ và Phoi-ơ-bắc! Ai là người trong bọn họ đã có lý trong vấn đề khái niệm về phép màu, một vấn đề được nêu lên cách đây không lâu?⁸ Đó là Stơ-rau-xơ, xem xét vấn đề với tư cách là một nhà thần học, do đó đã xem xét một cách có định kiến, hay đó là Phoi-ơ-bắc, nghiên cứu vấn đề ấy với tư cách là một người không phải là nhà thần học, do đó nghiên cứu một cách tự do? Đó là Stơ-rau-xơ, xem xét sự vật như chúng đã *thể hiện ra* trong con mắt của nhà thần học tư biện, hay đó là Phoi-ơ-bắc, xem xét chúng như đã thể hiện ra *trong thực tế*? Stơ-rau-xơ, người đã không nêu lên được ý kiến dứt khoát về phép màu là cái gì mà chỉ giả định thêm rằng, đằng sau phép màu còn có một sức mạnh tinh thần đặc biệt khác với sự mong muốn (làm như thể là mong muốn không phải là cái sức mạnh của tinh thần hay của con người mà ông ta đã giả định; làm như thể là sự mong muốn được tự do chẳng hạn, không phải là hành vi *đầu tiên* của tự do), hay Phoi-ơ-bắc, người đã nói không úp mở rằng: phép màu là sự thực hiện một mong muốn tự nhiên, tức là của con người, bằng một phương thức siêu nhiên? Ai trong bọn họ đã có lý? Lu-the - một uy tín rất lớn, vượt rất xa tất cả những nhà giáo điều của đạo Tin lành cộng lại, vì tôn giáo đối với ông ta là *một chân lý trực tiếp*, có thể nói là *thiên nhiên*, - cứ hãy để cho Lu-the trả lời xem trong bọn họ ai là người có lý.

Ví dụ, Lu-the nói, - bởi vì có thể dẫn ra vô số những đoạn tương tự trong các tác phẩm của ông ta, - về sự hồi sinh của

những người đã chết trong Kinh thánh của Thánh Lu-ca (chương 7):

"Những việc làm của Chúa chúng ta, Giê-xu Cri-xô, chúng ta phải tôn kính một cách khác, *cao hơn* những việc làm của con người, vì những việc làm đó được thực hiện là để chúng ta có thể biết được Người là một vị Chúa vạn năng như thế nào, - cụ thể là, *một vị Chúa và Thượng đế có thể giúp đỡ khi mà không còn ai có thể giúp đỡ được*; do vậy, không một người nào bị sa ngã xuống thấp đến mức Chúa không giúp đỡ được, dù cho tai họa đó lớn đến mấy chăng nữa". "Đối với *Thượng đế - Chúa của chúng ta, có cái gì mà Người không thể làm được*, khiến cho chúng ta không thể đặt hy vọng vào Người? Chính Thượng đế từ chỗ không có gì đã tạo ra trái đất và bầu trời, và *tất thấy những thứ khác*. Năm này qua năm khác, Người làm cho cây mang đầy các quả anh đào, mận, táo, lê, và để làm công việc ấy, *Người không cần cái gì cả*. Bất kỳ một ai trong chúng ta, ngay giữa mùa đông tuyết phủ, cũng không thể lấy ra được ở dưới tuyết dù là một quả anh đào. Còn Thượng đế là một người *có thể tạo ra tất cả, có thể làm sống lại những gì đã chết, và làm nảy sinh những gì không tồn tại*. Như vậy, dù cho một người nào đó có sa ngã xuống thấp như thế nào chăng nữa, nhưng đối với Thượng đế chúng ta thì người đó sa ngã không xuống thấp đến mức mà Người không thể không nâng dậy và cứu giúp. Chúng ta phải nhận thức những việc làm đó của Thượng đế và phải hiểu rằng, *đối với Người thì không có gì không làm được, và một khi chúng ta gặp điều không may thì, tin vào sức vạn năng của Người, chúng ta phải học tập can đảm*. Dù cho bọn Thổ Nhĩ Kỳ hay một tai họa khác nào đó có đến đi nữa, thì chúng ta phải nhớ rằng có một người bào hộ và một vị cứu tinh, mà bàn tay vạn năng có thể cứu giúp. Đó là một niềm tin đúng đắn, chân chính". "Cần phải *lìa ở Thượng đế lòng dửng dưng và chớ nên nản chí*. Bởi vì cái gì mà tôi và những người khác không thể làm được thì Người làm được. Nếu như cả tôi lẫn những người khác không thể giúp đỡ được, thì Người có thể giúp tôi và cứu tôi thoát chết, như trong thánh ca thứ 68 đã nói: *Chúng ta có Chúa giúp đỡ, có vua của các vị vua sẽ cứu chúng ta thoát chết*. Vì vậy, trái tim của chúng ta phải đầy can đảm và hy vọng vào Người. Những trái tim như vậy mới thật là tôn thờ Người và kính yêu Người, đó là những trái tim không bị chán nản và không hề biết sợ". "Chúng ta phải *tìm sự dửng dưng ở Chúa và ở người con của Chúa, Giê-xu Cri-xô*. Bởi vì cái mà chúng ta không thể làm được, thì Người có thể làm được; cái gì mà chúng ta không có, thì Người lại có. Nếu bản thân chúng ta không thể tự giúp mình, thì Người có thể giúp, - và Người vui sướng và sẵn sàng làm việc đó như chúng ta đang thấy ở đây" (Lu-thc. "Toàn tập", [phần XVI], Lai-pxích, 1732, tr.442-445)⁹.

Trong một vài lời đó, các người có sự *tán dương* toàn bộ cuốn sách của Phoi-ơ-bắc¹⁰, - *tán dương* tất cả những định nghĩa về *định mệnh, tính vạn năng, sự sáng tạo, phép màu, lòng tin*, đã nêu ra trong cuốn sách ấy. Các người hãy hồ thẹn đi, hỡi những tín đồ của đạo Cơ Đốc, - quý tộc và thường dân, những nhà thông thái và những người không thông thái, - các người *hãy hồ thẹn đi*, bởi vì *một kẻ chống đạo Cơ Đốc* đã phải chỉ cho các người bản chất của đạo Cơ Đốc dưới cái dạng thực sự không che đậy của nó. Còn đối với các ngài, những nhà thần học và những nhà triết học tư biện, thì tôi khuyên các ngài: hãy thoát ra khỏi những khái niệm và những thành kiến của nền triết học tư biện trước đây, nếu như các ngài muốn đến được tới sự vật như chúng đang tồn tại trong thực tế, nghĩa là đến được *chân lý*. Và đối với các ngài thì không có con đường nào khác để dẫn đến *chân lý* và *tự do*, ngoài con đường *đi qua suối lửa*^{1*}. Phoi-ơ-bắc - đó là *chốn luyện ngục* của thời đại chúng ta.

Do C.Mác viết vào cuối tháng Giêng 1842
Đã in trong Tập văn "Anckdau zur neuesten
deutschen Philosophie und Publicistik"
Bd. II, 1843

In theo bản in trong Tập văn
Nguyên văn là tiếng Đức

Ký tên: *Kh ông p há i n g ườ i*
B é c - l i n

1* Chơi chữ: từ "Feuerbach" có nghĩa là "suối lửa".

NHỮNG CUỘC TRANH LUẬN CỦA HỘI NGHỊ DÂN BIỂU KHÓA 6 CỦA TỈNH RANH

(BÀI THỨ NHẤT)¹¹

NHỮNG CUỘC TRANH LUẬN VỀ TỰ DO BÁO CHÍ VÀ VỀ VIỆC CÔNG BỐ CÁC BIÊN BẢN CỦA HỘI NGHỊ CÁC ĐẢNG CẤP¹²

Vào một buổi sáng mùa xuân ở Béc-lin, tờ "*Staats-Zeitung*"¹³ *Phổ*, đã công bố *những lời thú nhận* của nó, làm cho toàn thể những người viết và đọc ở nước Đức phải ngạc nhiên. Dĩ nhiên để làm điều đó nó đã chọn một hình thức quý tộc, ngoại giao, chứ không phải một hình thức vui, dễ tự bạch. Nó làm ra vẻ muốn chỉ cho những chị em báo chí của mình thấy tấm gương nhận thức, nó chỉ nói một cách thần bí - bí ẩn về những tờ báo *Phổ* khác, trong lúc đó thì trên thực tế nó đã nói về tờ báo *Phổ* par excellence^{1*} - tức là nói về bản thân nó.

Điều ấy cho phép có nhiều sự giải thích khác nhau. *Xê-da* đã dùng ngôi thứ ba để nói về mình. Vậy thì tại sao trong trường hợp tờ báo *Phổ* "*Staats-Zeitung*" này, khi nó nói về những người thứ ba, lại không muốn nói về bản thân nó? Khi nói về mình, *trẻ em* thường nói tên mình ra để thay cho tiếng "tôi": "Ghê-oóc", v.v.. Thế thì tại sao tờ báo *Phổ* "*Staats-Zeitung*" lại không thay đại từ "tôi" bằng những tên "*Vossische*"¹⁴, "*Spenersche*"¹⁵, hay bằng tên của một vị thần thánh nào khác?

1* - chủ yếu. theo đúng nghĩa của danh từ

Bản chỉ thị mới về kiểm duyệt đã xuất hiện. Các báo ở nước ta thấy cần phải nắm được cách thức và những hình thức bề ngoài thích hợp với tự do. Và tờ báo Phổ "Staats-Zeitung" cũng buộc phải thức tỉnh và khoác lấy một tư tưởng tự do nào đó, hoặc chí ít, một tư tưởng độc lập nào đó.

Nhưng, điều kiện cần thiết đầu tiên của tự do là tự nhận thức, còn tự nhận thức thì không thể có được nếu không có sự thú nhận.

Nếu chỉ cần nhớ một cách chắc chắn rằng ở đây tờ báo Phổ "Staats-Zeitung" đã công bố những sự *thú nhận* của mình; nếu không bỏ qua cái sự việc là ở đây, chúng ta đang thấy trước mặt mình sự thức tỉnh đầu tiên của tờ báo bán chính thức đối với sự tự ý thức, - thì tất cả những điều bí ẩn đều sẽ được giải quyết. Chúng ta tin rằng, tờ báo Phổ "Staats-Zeitung" "nói lên những lời vĩ đại với một giọng không hề nao núng", và chúng ta chỉ sẽ khó giải quyết có một điều: chúng ta có nên khâm phục tính chất không nao núng của sự vĩ đại đó hơn, hay khâm phục sự vĩ đại của tính chất không nao núng đó hơn?

Bản chỉ thị về kiểm duyệt chỉ vừa mới xuất hiện, tờ "Staats-Zeitung" chỉ vừa mới tỉnh lại sau cái đòn ấy, thì nó liền đặt câu hỏi: "Một sự tự do hơn đối với kiểm duyệt đã đem lại ích lợi gì cho các anh, các báo Phổ?"

Rõ ràng là với điều đó, tờ báo ấy muốn nói: những năm tháng dài dưới sự giám sát của kiểm duyệt đã đem lại lợi ích gì cho tôi? Tôi đã trở thành cái gì, bất chấp tất cả sự giám sát gắt gao và sự bảo trợ toàn diện? Và giờ đây, tôi sẽ ra sao? Tôi đã không tập đi một cách độc lập, còn công chúng ham thích các cuộc mua vui thì đang chờ đợi mọi điệu nhảy đập chân vào nhau của người bị bại liệt. Chúng ta hãy công khai thừa nhận trước nhân dân Phổ những sự yếu đuối của mình, nhưng chúng ta sẽ ngoại giao trong những lời thú nhận đó. Chúng ta sẽ không nói thẳng với nhân dân rằng chúng ta không có gì thú vị. Nhưng chúng ta sẽ nói với họ rằng, nếu như những tờ báo Phổ không có gì thú vị

đối với nhân dân Phổ, thì nhà nước Phổ không phải là điều quan tâm đối với các báo.

Câu hỏi táo bạo của tờ "Staats-Zeitung", và câu trả lời còn táo bạo hơn nữa chỉ là đoạn nhạc mở đầu cho sự thức tỉnh của nó, - đó là nó nói lầm bầm qua giấc ngủ, lời của vai trò mà sau này nó sẽ đóng. Nó đang thức tỉnh để nhận thức, nó đang biểu hiện cái bản chất thâm kín của nó. Các anh hãy nghe Ê-pi-mê-nít¹⁶!

Mọi người đều biết rằng, hoạt động lý luận đầu tiên của lý trí đang dao động giữa cảm tính và tư duy là việc *đếm*. Đếm là hành vi lý luận tự do đầu tiên của lý trí của *đứa trẻ*. *Nào chúng ta hãy đếm đi*, - tờ báo Phổ "Staats-Zeitung" kêu gọi những tờ báo chị em của nó như vậy¹⁷. *Thống kê* là khoa học chính trị đầu tiên! Tôi sẽ nhận thức được cái đầu của một con người, nếu như tôi biết có bao nhiêu sợi tóc trên đó.

Anh mong muốn những người khác đối xử với anh như thế nào thì anh hãy đối xử với họ như thế ấy. Và liệu có thể đánh giá bản thân chúng ta, - đặc biệt là bản thân tôi, tờ báo Phổ "Staats-Zeitung", - đúng hơn so với phương pháp thống kê, được chẳng! Chính thống kê không những chứng nhận cái sự thật là tôi cũng được ấn hành đều đặn như bất kỳ một tờ báo Pháp và Anh nào, mà còn chứng nhận cái sự thật là người ta đọc tôi ít hơn là bất kỳ một tờ báo nào của thế giới văn minh. Các bạn hãy vứt bỏ những quan chức buộc phải quan tâm đến tôi mà không có một nguyện vọng đặc biệt nào, các bạn hãy vứt bỏ những cơ quan xã hội không thể bỏ qua một tờ báo bán chính thức, - thế thì ai sẽ đọc tôi, - thử hỏi, ai? Các bạn hãy tính những chi phí bỏ ra cho tôi, hãy tính những thu nhập mà tôi đem lại, và các bạn sẽ thấy rằng nói những lời vĩ đại với một giọng bình tâm, quyết không có nghĩa là làm một công việc có lãi. Các bạn thấy đó, thống kê thật có tính chất thuyết phục biết bao, con tính số học giản đơn làm cho mọi động tác tiếp đó của trí óc trở thành thừa biết bao! Các biểu số soi sáng cho công chúng mà không thức tỉnh những tình cảm hằng say của họ.

Với hiểu biết cao cả của nó về ý nghĩa của thống kê, tờ "Staats-Zeitung" tự đặt mình không những đứng cạnh người Trung Quốc¹⁸, không những đứng cạnh nhà thống kê của vũ trụ, - tức là với Pi-ta-go¹⁹. Tờ báo đó chỉ ra rằng nó đang chịu ảnh hưởng của nhà triết học tự nhiên vĩ đại của thời đại hiện nay, người muốn trình bày, trong các số hạng, tất cả những sự phân biệt trong thế giới động vật,^{1*} v.v..

Như vậy, mặc dù toàn bộ chủ nghĩa thực chứng nổi bật của nó, nhưng những nguyên lý của nền triết học hiện đại cũng không xa lạ đối với tờ "Preußische Staats-Zeitung".

"Staats-Zeitung" là một tờ báo toàn diện. Nó không yên tâm với *con số*, với *đại lượng thời gian*. Nó đi xa hơn trong sự thừa nhận nguyên lý số lượng của nó, nó cũng đánh giá đúng đắn cả *đại lượng không gian*. Không gian là cái đầu tiên gây ấn tượng mạnh mẽ đối với *đứa bé* do đại lượng của nó. Nó là đại lượng đầu tiên mà *đứa bé* gặp phải trong thế giới. Vì vậy, *đứa bé* coi một người cao lớn là một đại nhân, và tờ "Staats-Zeitung", suy luận cũng theo kiểu trẻ em như thế, đang kể cho chúng ta nghe rằng những cuốn sách *dày* thì ưu việt hơn rất nhiều so với những cuốn sách *mỏng*, còn về các tờ giấy, tức về *các báo*, xuất bản hàng ngày với quy mô chỉ bằng một tờ in thôi, thì chẳng cần nói đến nữa!

Các anh, những người Đức, các anh chỉ biết phát biểu một cách cặn kẽ mà thôi! Các anh hãy viết những cuốn sách rất dài dòng về cơ cấu nhà nước, các anh hãy viết những tác phẩm thông thái rất dày mà không một ai đọc trừ tác giả đáng kính và nhà bình luận đáng kính, nhưng các anh hãy nhớ rằng các tờ báo của các anh không phải là những cuốn sách. Các anh hãy tưởng tượng xem, một tác phẩm nghiêm túc gồm ba tập sẽ chứa đựng một số lượng giấy lớn như thế nào? Vì vậy, các anh hãy tìm tinh thần của thời đại chúng ta, tinh thần của thời đại không phải trong

1* - Lo-ren-tơ Ô-ken

những tờ báo đang cung cấp cho các anh những biểu thống kê, mà trong những cuốn sách mà quy mô cũng đã là một đảm bảo cho sự nghiêm túc của chúng.

Các trẻ em có phẩm hạnh tốt, các em hãy nhớ rằng đây đang nói đến những điều "thông thái". Vì vậy, các em hãy nghiên cứu trước hết là những cuốn sách dày, và các em sẽ cũng yêu mến chúng tôi, những tờ báo, vì khuôn khổ nhẹ nhàng của chúng tôi, vì sự dễ dàng tràn tục của chúng tôi là những cái có một tác động quả thật mát mẻ sau những cuốn sách dày cộp.

Thật ra, thời đại của chúng ta không còn có cái cảm giác thật sự về sự vĩ đại, cái cảm giác làm cho chúng ta khâm phục trong thời Trung cổ. Các anh hãy nhìn những cuốn khái luận gầy còm của phái kiên thành, hãy nhìn những hệ thống triết học của chúng ta với quy mô tất cả chỉ có in octavo^{1*}, và hãy so sánh chúng với hai chục cuốn sách đồ sộ khổ lớn của Đun-xơ Xcốt. Chỉ riêng quy mô to lớn kỳ lạ của chúng cũng đã - như những ngôi nhà gô-tích - làm cho trái tim anh xúc động, cũng đã đẻ ra những tình cảm. Những người khổng lồ thô bạo nguyên thủy đó tác động đến tâm hồn như là một cái gì vật chất. Tâm hồn cảm thấy mình bị đè nặng dưới trọng lượng của khối, còn cảm giác bị đè nặng là bước đầu của sự cung kính. Không phải các anh nắm những cuốn sách đó, mà những cuốn sách đó nắm các anh. Các anh là một vật phụ thuộc của chúng, và theo ý kiến của tờ báo Phổ "Staats-Zeitung", nhân dân cũng phải là một vật phụ thuộc như thế đối với sách báo chính trị của họ.

Như vậy, tờ "Staats-Zeitung" không thiếu những nguyên tắc lịch sử vốn có đối với thời Trung cổ lớn lao, mặc dù tờ báo đó nói hoàn toàn theo kiểu hiện đại.

Tuy nhiên, nếu như tư duy lý luận của *đứa bé* có tính chất số lượng, thì sự phán đoán của *đứa bé*, cũng như tư duy thực tiễn của nó, trước hết có tính chất cảm giác - thực tiễn. Bản chất

1* - khổ sách bằng 1/8 tờ giấy

cảm tính của cơ thể đưa bé - đó là mối liên hệ đầu tiên kết hợp nó với thế giới. *Những cảm quan thực tiễn*, chủ yếu là mũi và miệng, là những cơ quan đầu tiên mà đưa bé dùng để đánh giá thế giới. Vì vậy, tờ báo Phổ "Staats-Zeitung" đang suy luận dùng cái mũi để quy định giá trị của các tờ báo nói chung, và giá trị của bản thân nó nói riêng. Nếu như một nhà tư tưởng Hy Lạp coi những tâm hồn khô khan là tốt nhất²⁰, thì tờ "Staats-Zeitung" coi những tờ báo "thơm" là "tốt". Nó không thể khen ngợi "*mùi thơm văn học*" vốn có của tờ "Allgemeine"²¹ ở Au-xbuốc, và tờ "Journal des Débats"²². Quả là một sự ngây thơ đáng khen, hiếm có! Pôm-pê vĩ đại, hết sức vĩ đại!

Như vậy, sau khi đã trình bày trước chúng ta cả một loạt những tư tưởng cá biệt, đáng được thừa nhận, cho phép chúng ta có thể nhìn sâu vào tận tâm hồn nó, tờ "Staats-Zeitung" sau đó đã tóm tắt quan điểm của nó về nhà nước trong một suy luận sâu sắc, trong đó chiếm địa vị trung tâm là phát kiến vĩ đại nói "rằng ở Phổ, bộ máy quản lý của nhà nước và toàn bộ cơ thể nhà nước bị tách ra khỏi tinh thần chính trị, và vì vậy không thể đem lại một hứng thú *chính trị* nào đối với nhân dân cũng như đối với báo chí".

Như vậy, theo ý kiến của tờ "Staats-Zeitung" thì ở Phổ, sự quản lý của nhà nước không dính dáng gì đến tinh thần chính trị, hoặc tinh thần chính trị không dính dáng gì đến việc quản lý của nhà nước. Ở đây, tờ "Staats-Zeitung" hành động không tế nhị biết bao, khi nói lên một điều mà một kẻ thù độc ác nhất cũng không thể bịa ra tồi hơn, cụ thể là nói rằng cuộc sống thực sự của quốc gia không có tinh thần chính trị, và tinh thần chính trị sống ở ngoài nhà nước thật sự!

Nhưng chúng ta không được quên cái *quan điểm cảm tính trẻ con* của tờ báo Phổ "Staats-Zeitung". Tờ báo đó kể cho chúng ta nghe rằng, khi nói đến đường sắt, thì chỉ nên nghĩ đến sắt và đường, khi nói đến các hiệp ước thương mại thì chỉ nên nghĩ đến đường và cà-phê, khi nói đến các xưởng chế biến da, thì chỉ nên

nghe đến da mà thôi. Lẽ dĩ nhiên, đứa trẻ em không đi quá cái *nhận thức cảm tính*, nó chỉ thấy cái đơn nhất mà không ngờ tới sự tồn tại của những sợi dây thần kinh vô hình nối liền cái riêng đó với cái chung, những sợi dây này ở trong quốc gia cũng như ở khắp mọi nơi, đang biến những bộ phận vật chất thành những thành viên sống của một tổng thể có linh hồn. Trẻ em tin rằng mặt trời quay chung quanh trái đất, cái chung quay chung quanh cái riêng. Vì vậy, trẻ em không tin vào *tinh thần*, nhưng lại tin vào *ma quỷ*.

Phù hợp với điều đó, tờ báo Phổ "Staats-Zeitung" coi tinh thần chính trị là một con ma Pháp, và đối với nó thì hình như nó yểm bùa con ma ấy bằng cách ném da, đường, lưới lê và con số vào đầu con ma ấy.

Nhưng, ở đây độc giả ngắt lời chúng ta: chúng tôi muốn nói đến "những cuộc tranh luận trong hội nghị dân biểu tỉnh Ranh" kia, đáng lẽ phải như thế thì người ta lại trình bày cho chúng tôi xem "*vị thiên thần vô tội*", con dê kiêu cử của báo chí, tờ "Preußische Staats-Zeitung", và hát lại những bài hát ru con khôn ngoan theo kiểu người già, nhờ những bài hát này mà nó luôn luôn mưu toan ru nó và chị em nó chìm đắm trong giấc ngủ say mùa đông.

Nhưng Si-lơ há đã chẳng nói:

Và cái ma vị hiền triết không thấy được

Lại đi đến tận *những trái tim ngây thơ của trẻ em*²³.

"*Trong sự ngây thơ của trái tim mình*", tờ báo Phổ "Staats-Zeitung" đã nhắc nhở chúng ta rằng ở Phổ, không thua gì ở Anh, chúng ta có *những hội nghị đẳng cấp*, mà báo chí hàng ngày, theo nó nói, có *quyền* thảo luận nếu như báo chí ấy *biết* làm điều ấy, bởi vì tờ "Staats-Zeitung" - trong ý thức tự hào một cách cổ điển về giá trị của nó - cho rằng các tờ báo Phổ không có đủ không phải là các *quyền* mà là *sự biết làm*. Cái phẩm chất đó dưới dạng một đặc quyền riêng, chúng tôi sẵn sàng thừa nhận là thuộc về tờ

báo đó và chúng ta hãy mạnh dạn thực hiện cái tư tưởng do nó đã nói lộ ra trong sự ngây thơ nhiệt tình của nó mà không nói dài dòng hơn nữa về những năng lực của nó.

Việc *công bố* các biên bản của hội nghị dân biểu chỉ trở thành hiện thực khi nào chúng được thảo luận với tư cách là *"những sự kiện thực tế công khai"*, nghĩa là khi chúng trở thành tài sản của báo chí. Lẽ dĩ nhiên, dụng chạm đến chúng ta gần hơn cả là hội nghị dân biểu *tỉnh Ranh*.

Chúng ta bắt đầu từ *"những cuộc tranh luận về tự do báo chí"* và chúng ta hãy nhận xét sơ bộ rằng, khi thảo luận vấn đề đó, đôi khi chúng ta sẽ hành động như những người tham gia, bằng cách nói lên quan điểm của bản thân mình; còn trong những bài báo sau này thì chúng ta sẽ theo dõi các cuộc tranh luận và sẽ đứng trên quan điểm của một sử gia - quan sát để soi sáng nó hơn nữa.

Bản thân tính chất các cuộc tranh luận quyết định sự khác nhau đó trong cách trình bày. Trong những cuộc tranh luận về tất cả những vấn đề còn lại, những ý kiến khác nhau được các đại biểu các đảng cấp bảo vệ với một sức mạnh giống nhau. Còn trong vấn đề báo chí thì ngược lại, những kẻ thù của tự do báo chí có một ưu thế nào đó. Ngoài những câu nói thường dùng và những câu khuôn sáo chẳng đi đến đâu, chúng ta gặp thấy ở những đối thủ ấy một *sự kích động có tính chất bệnh hoạn* nào đó, một thành kiến hăng say nào đó, do thái độ *thực tế* của họ, chứ không phải do thái độ tưởng tượng của họ đối với báo chí quyết định, còn ở *những người bảo vệ báo chí* tại hội nghị đó, nói chung, thì *không có một thái độ hiện thực* nào đối với cái được họ bênh vực. Họ không bao giờ biết tự do báo chí với tư cách là một *nhu cầu cấp thiết*. Đối với họ, tự do là công việc của trí tuệ mà trong đó, trái tim không có một sự tham gia nào. Đối với họ, nó là một thứ cây "của nước ngoài", mà họ chỉ gắn bó với tư cách là "những người hâm mộ" mà thôi. Do đó, chống lại những lý do đặc biệt "có sức nặng" của đối thủ, họ đôi khi đưa ra những suy

luận quá chung chung, mơ hồ, nhưng ngay cả một lý do đàn độn nhất cũng tự coi là có ý nghĩa quan trọng khi nó chưa bị đập tan.

Gơ-tơ đã có lần nói rằng, người nghệ sĩ chỉ mô tả được một vẻ đẹp phụ nữ mà họ đã yêu mà thôi, dù là yêu trong một sinh vật nào đó²⁴. Tự do báo chí cũng vốn có cái vẻ đẹp của nó, - dù cho vẻ đẹp này hoàn toàn không phải là của người đàn bà, - và cần phải yêu nó để có thể bênh vực nó. Sự tồn tại của cái mà tôi yêu thật sự, tôi cảm thấy là cần thiết, tôi cảm thấy nhu cầu về sự tồn tại đó, không có nó thì sự tồn tại của tôi không thể trọn vẹn, thỏa mãn. hoàn thiện. Trong lúc đó, những người bảo vệ tự do báo chí nói trên hình như đang hưởng thụ trọn vẹn cuộc sống ngay cả khi không có tự do báo chí.

Phái đối lập tự do chỉ cho ta thấy trình độ của cuộc hội nghị chính trị, cũng như nói chung phái đối lập là chỉ tiêu của trình độ phát triển của một xã hội nhất định. Trong thời kỳ mà nghi ngờ ma quỷ được coi là một sự táo bạo của triết học, mà sự phản đối việc xét xử các mục phù thủy hình như là một nghịch lý, - trong thời kỳ ấy lòng tin ma quỷ và những phiên tòa xét xử các mục phù thủy được công nhận là một cái gì hoàn toàn *hợp pháp*. Một nước, giống như thành A-ten thời cổ, nhìn bọn thực khách, ăn bám, xu nịnh như là những ngoại lệ mâu thuẫn với lý trí của nhân dân, như là một *lũ ngu ngốc*, - một nước như thế là nước của độc lập và tự chủ. Còn một nhân dân, giống như tất cả những nhân dân trong thời kỳ tốt đẹp xưa kia, chỉ dành cái quyền suy nghĩ và nói lên chân lý cho *những tên hề trong cung đình*, thì chỉ có thể là một nhân dân phụ thuộc và không có cá tính mà thôi. Hội nghị các đảng cấp trong đó phái đối lập thuyết phục rằng ý chí tự do và vốn có của bản tính con người, hội nghị đó ít ra cũng không phải là một hội nghị các đảng cấp có ý chí tự do. Ngoại lệ chỉ khẳng định quy tắc. Phái đối lập tự do chỉ cho ta thấy là lập trường của phái tự do đã biến thành cái gì, chỉ rõ cái mức mà tự do biểu hiện ra ở trong con người.

Vì vậy, nếu như chúng ta nhận xét rằng những kẻ bênh vực tự do báo chí trong hội nghị đảng cấp hoàn toàn đứng không ngang tầm với nhiệm vụ của mình, thì điều đó đúng với một mức độ còn lớn hơn nữa đối với toàn bộ hội nghị dân biểu nói chung.

Tuy vậy, chúng ta cũng cứ bắt đầu trình bày các cuộc tranh luận của hội nghị dân biểu từ chính cái điểm ấy, không những xuất phát từ sự quan tâm riêng đối với tự do báo chí, mà cũng xuất phát từ sự quan tâm chung đối với hội nghị dân biểu nữa. Không có nơi nào mà một tinh thần *đặc biệt đảng cấp* lại biểu hiện ra rõ ràng hơn, cụ thể hơn và đầy đủ hơn là trong các cuộc tranh luận về báo chí. Đặc biệt, điều đó đúng đối với *phái đối lập chống tự do báo chí*; cũng giống như nói chung, trong phái đối lập chống *tự do nói chung*, tinh thần của một giới nào đó, lợi ích cá nhân của một đảng cấp nhất định, tính phiến diện tự nhiên của tính tình, thể hiện ra một cách gay gắt nhất và tàn nhẫn nhất, giống như nhe nanh giương vuốt vậy.

Những cuộc tranh luận cho ta thấy cuộc luận chiến của đảng cấp vương hầu chống lại tự do báo chí, cuộc luận chiến của đảng cấp quý tộc, cuộc luận chiến của đảng cấp thị dân, thành thử luận chiến ở đây không phải là *những con người cá biệt*, mà là *những đảng cấp*. Có tấm gương nào có thể phản ánh một cách trung thành tính chất bên trong của hội nghị dân biểu hơn là các cuộc tranh luận về báo chí?

Chúng ta bắt đầu từ *những đối thủ chống lại tự do báo chí*, cụ thể là phái bắt đầu từ *diễn giả của đảng cấp vương hầu*.

Chúng ta sẽ không nói tỉ mỉ về phần đầu bài phát biểu của ông ta về việc "cả báo chí lẫn kiểm duyệt đều là một tệ hại, v.v.", bởi vì đề tài này đã được một diễn giả khác phân tích cặn kẽ hơn. Nhưng chúng ta không thể bỏ qua không nói đến cái *lý lẽ đặc trưng* của diễn giả đó.

"Kiểm duyệt là một tệ hại nhỏ hơn sự phóng túng của báo chí". "*Niềm tin ấy dần dần được cố định lại ở nước Đức chúng ta*" (xin hỏi, đó là bộ phận nào của nước Đức?)

"đến mức là *Liên bang* đã ra những đạo luật về vấn đề này. những đạo luật mà Phổ đã tán thành và đã tuân theo"²⁵.

Hội nghị dân biểu đang thảo luận vấn đề giải phóng báo chí khỏi những xiềng xích của nó. Bản thân những xiềng xích ấy, diễn giả nói, bản thân những xiềng xích trói buộc báo chí đó chứng minh rằng báo chí không có sứ mệnh vận động tự do. Sự tồn tại bị trói buộc của nó chứng minh cho bản chất của nó. Các đạo luật chống tự do báo chí bác bỏ sự tự do báo chí.

Đó là một lý lẽ *ngoại giao* chống lại mọi cải cách, do một *học thuyết cổ điển* của một đảng nhất định đưa ra dưới một hình thức kiên quyết nhất²⁶. Mỗi một sự hạn chế tự do được thừa nhận là chứng cứ thực tế, không thể bác bỏ được, nói lên rằng chính quyền của những kẻ hữu sản trước đây đã tin tưởng vào sự cần thiết phải hạn chế tự do, và trong thời tiếp theo sau đó, niềm tin này được công bố là nguyên lý chủ đạo.

Đã có thời người ta ra lệnh phải tin rằng trái đất vận động chung quanh mặt trời. Ga-li-lê có bị lật đổ bởi điều đó không?

Ở nước Đức chúng ta cũng đúng như vậy, một tín niệm toàn để chế, mà mỗi một công tước cầm quyền nói riêng cũng đều chia xé, đã biến thành luật; tín niệm ấy cho rằng trạng thái nông nô là thuộc tính tự nhiên của những con người nhất định, rằng chân lý được chứng minh rõ ràng nhất là bằng những cuộc phẫu thuật, nghĩa là bằng những cuộc tra tấn, rằng ngọn lửa của địa ngục được chứng minh tốt nhất cho kẻ tà đạo là bằng những đồng củi cháy rừng rục trên trái đất.

Lẽ nào trạng thái nông nô được hợp pháp hóa lại không phải là một bằng chứng thực tế chống lại điều bịa đặt duy lý cho rằng thân thể con người không phải là một đối tượng sử dụng và chiếm hữu? Lẽ nào sự tra tấn thô bạo - nguyên thủy lại không bác bỏ cái lý luận trống rỗng nói rằng việc chích máu không làm lộ rõ chân lý, việc kéo xương sống cho thẳng ra trên chiếc thang dùng để tra tấn không làm cho con người mất kiên nghị, rằng những cơn đau giũa giũa không phải là sự thú nhận?

Cái sự kiện chế độ kiểm duyệt tồn tại, theo ý kiến của diễn giả, đang bác bỏ tự do báo chí; và điều đó quả thật đúng đắn, đó là một chân lý gắn liền với cái sự thật nổi tiếng là môn địa trắc học có thể xác định giới hạn của nó, - sau những hàng rào giới tuyến nhất định thì nó không còn là sự thật và chân lý nữa.

"Cà trong các bài phát biểu lẫn trong các cuốn sách", - người ta dạy tiếp chúng ta, - "cà trong tỉnh Ranh chúng ta lẫn trong toàn bộ nước Đức, chúng ta cũng không thấy sự phát triển chân chính và cao quý của tinh thần bị trôi buột".

Cái ánh sáng cao quý của chân lý chiếu rọi báo chí chúng ta, theo họ, là tặng phẩm của kiểm duyệt.

Trước hết, chúng ta hãy quay cái lý lẽ đã dẫn ra của diễn giả chống lại bản thân ông ta; thay cho lý do duy lý chủ nghĩa, chúng ta hãy dẫn sắc lệnh của chính phủ. Trong bản chỉ thị mới nhất của Phổ, người ta chính thức tuyên bố rằng cho đến nay báo chí bị những sự hạn chế quá lớn, rằng nó chỉ còn phải thấm nhuần một nội dung thật sự dân tộc nữa mà thôi. Diễn giả có cơ hội thấy rằng những niềm tin trong nước Đức chúng ta có thể thay đổi.

Nhưng quả là một sự nghịch lý phi lô-gích biết bao khi coi kiểm duyệt là cơ sở cho bộ phận ưu tú nhất trong báo chí chúng ta!

Một diễn giả hết sức vĩ đại của cuộc cách mạng Pháp, mà *voix toujours tonnante*^{1*} còn vang cho đến tận ngày nay; một con sư tử mà tự mình cần phải nghe để có thể cùng với dân chúng kêu lên: "Sư tử, người đã gầm lên, giòi lắm!"²⁷, - tức *Mi-ra-bô*, - đã nhận được học vấn của mình trong các nhà tù. Vì vậy, các nhà tù há không phải là những trường cao đẳng dạy hùng biện hay sao?

Tinh thần Đức vẫn có thể làm được những công việc lớn lao bất chấp tất cả những hàng rào tinh thần, nhưng nếu nghĩ rằng nó đạt được điều đó chính là nhờ những trạm gác và hàng rào

1* - tiếng nói bao giờ cũng như sấm

thuế quan thì đó sẽ là một thành kiến thật sự của giới vương hầu. Sự phát triển tinh thần của nước Đức đã diễn ra không phải nhờ kiểm duyệt, mà *bất chấp* sự kiểm duyệt. Trong những điều kiện kiểm duyệt, khi báo chí thoi thóp và sống một cuộc sống thâm hại, thì điều đó lại được dẫn ra với tư cách là lý lẽ chống lại tự do báo chí, mặc dầu điều đó chỉ chống lại sự không tự do của báo chí. Nếu như báo chí, bất chấp kiểm duyệt, bảo tồn những nét đặc trưng, chủ yếu của nó, thì điều đó cũng được dẫn ra một cách có lợi cho kiểm duyệt, mặc dầu điều đó chỉ có lợi cho tinh thần, chứ không phải có lợi cho các xiềng xích.

Và lại, vấn đề "*sự phát triển chân chính, cao quý*" là một vấn đề đặc biệt.

Trong những thời kỳ tuân thủ nghiêm ngặt chế độ kiểm duyệt, từ năm 1819 đến năm 1830 (về sau, - nếu như không phải trong "nước Đức chúng ta", thì cũng là trong một phần lớn nước Đức, - bản thân kiểm duyệt lại rơi vào dưới sự kiểm duyệt của những điều kiện thời gian và của những niềm tin khác thường đã hình thành trong thời kỳ ấy), sách báo của chúng ta đã trải qua "*giai đoạn những tờ báo buổi chiều*", mà người ta cũng có thể có quyền gọi là "*chân chính, cao thượng, sinh động và phát triển một cách phong phú*", giống như viên tổng biên tập tờ "*Abend-Zeitung*", họ là "*Vin-clơ*", có quyền tự chọn một cách buồn cười cho mình cái biệt danh là "*Tươi sáng*", mặc dầu ở trong biệt danh ấy ánh sáng còn ít hơn là trong ngọn lửa ma trời ban đêm lang thang trên các đầm lầy. Con người hàng tỉnh tối tăm (Krähwinkler¹), với cái biệt hiệu là "*Tươi sáng*" đó, chính là mẫu mực của nền văn học hồi đó. Lễ chay tịnh vĩ đại về mặt tinh thần hồi bấy giờ sẽ chỉ cho những thế hệ mai sau thấy rằng, nếu như chỉ có một ít vị thánh là chịu được một sự chay tịnh trong bốn mươi ngày, thì toàn thể nước Đức, thậm chí không phải là thần thánh, đã có thể sống hơn 20 năm mà không sản xuất và không dùng một thức

1* Chối chữ: Winkler là họ. "Krähwinkler" là "người dân của một tỉnh xa xôi hẻo lánh".

ân tinh thần nào cả. Báo chí đã tự hạ thấp xuống tới chỗ dễ tiện, và khó nói là cái gì chiếm ưu thế: việc thiếu trí tuệ chiếm ưu thế so với việc thiếu tính cách, việc thiếu hình thức chiếm ưu thế so với việc thiếu nội dung - hay là ngược lại. Đối với nước Đức, có thể cho rằng sẽ có lợi hơn cả nếu như sự phê bình chứng minh được rằng thời kỳ đó không bao giờ tồn tại cả. Lĩnh vực duy nhất của sách báo, trong đó hồi bấy giờ còn tràn đầy cuộc sống sinh động, - tức *lĩnh vực tư tưởng triết học*, - đã thôi không nói tiếng Đức nữa, bởi vì tiếng Đức không còn là ngôn ngữ của tư tưởng nữa. Tinh thần đã nói một tiếng nói khó hiểu, thần bí, bởi vì đã không thể dùng những từ dễ hiểu để nói những cái mà người ta cảm hiểu rõ.

Còn đối với tấm gương của *sách báo tỉnh Ranh*, - tấm gương này, thật vậy, có một mối quan hệ khá gần gũi với hội nghị dân biểu tỉnh Ranh, - thì có thể cảm chiếc đèn lồng của Di-ô-gien đi qua tất cả 5 quận hành chính mà không gặp một "người chân chính" ở đâu cả. Chúng tôi hoàn toàn không coi đó là thiếu sót của tỉnh Ranh, mà nói cho đúng ra, đó là một bằng chứng của ý nghĩa chính trị - thực tiễn của tỉnh đó. Tỉnh Ranh có thể tạo ra một "*báo chí tự do*", nhưng đối với báo chí "*không tự do*", thì nó không đủ tháo vát, cũng không đủ ảo tưởng.

Như vậy, chỉ có thời kỳ văn học đã qua, mà chúng ta có thể gọi là "thời kỳ văn học của chế độ kiểm duyệt gắt gao", là một bằng chứng hiển nhiên, lịch sử, về cái tình hình là kiểm duyệt rõ ràng đã gây ra một sự tổn thất độc ác và không thể tha thứ được đối với sự phát triển của tinh thần Đức, và nó quyết không được chỉ định làm *magister bonarum artium*^{1*} như điều đó thể hiện ra đối với diễn giả. Hoặc có thể là dưới danh từ "báo chí cao quý, chân chính", cần phải hiểu đó là một báo chí mang những xiềng xích của mình với cái vẻ đoan trang?

Nếu diễn giả "tự cho phép mình nhắc lại câu châm ngôn nổi tiếng về ngón tay đeo nhẫn và cả bàn tay", thì chúng ta, ngược

1* - người thầy của các nghệ thuật cao quý

lại, sẽ tự cho phép mình đặt câu hỏi: không phải chỉ đưa *một* tay, mà đưa ngay cả hai tay ra cho tinh thần của nhân dân mình, thì có phải phù hợp hơn cả với sự tôn nghiêm của chính phủ hay không?

Như chúng ta đã thấy, với một vẻ quan trọng khinh suất, với một sự tỉnh táo của nhà ngoại giao, nhà diễn giả của chúng ta gạt bỏ vấn đề thái độ của kiểm duyệt đối với sự phát triển tinh thần. Ông ta biểu hiện một cách còn kiên quyết hơn những mặt tiêu cực của đẳng cấp mình trong những lời ông ta đã kích *những hình thức tự do báo chí đã hình thành trong lịch sử*.

Còn đối với sự tồn tại của quyền tự do báo chí ở các dân tộc khác, thì theo ông ta:

"*Nước Anh không thể dùng làm tấm gương, bởi vì trong cả hàng loạt thế kỷ ở đó đã hình thành nên trong lịch sử những điều kiện mà trong bất kỳ một nước nào khác người ta cũng không thể tạo ra được một cách nhân tạo nhờ các học thuyết, nhưng chúng lại có lý do của chúng trong hoàn cảnh độc đáo của Anh*". "*Ở Hà Lan, tự do báo chí đã không ngăn chặn được gánh nặng quốc trái và đã góp phần thúc đẩy rất lớn vào sự phát sinh của cách mạng, mà kết quả là mất hết một nửa lãnh thổ*".

Tạm thời chúng ta không nói đến nước Pháp, để rồi sau này sẽ quay lại nước đó.

"Cuối cùng, ở Thụy Sĩ, nhờ có tự do báo chí, chúng ta có tìm thấy cái xứ En-dô-ra-dô hạnh phúc hay không? Lẽ nào chúng ta lại không nhớ tới một cách *kinh tởm* những cuộc tranh cãi thô lỗ lấp đầy các trang báo giữa các đảng phái, khi mà các đảng phái, ý thức được một cách đúng đắn cái phẩm giá không ra gì của con người mình, được phân biệt theo tên gọi của những bộ phận trong cơ thể của súc vật - những động vật có sừng, những động vật có móng - và với lời chửi mắng nhặt nhẻo của mình, đã gây ra sự khinh bỉ của tất cả những người bên cạnh!"

Theo ông ta, báo chí *Anh* không phải là một lý do có lợi cho tự do báo chí nói chung, *bởi vì* nó dựa trên những *cơ sở lịch sử*. Báo chí ở Anh có công lao *chỉ* vì nó đã phát triển trong lịch sử, chứ không phải với tư cách báo chí nói chung, bởi vì theo ông ta, lẽ ra nó phải phát triển mà *không* cần đến những *cơ sở lịch sử*. Thành thử, đó là công lao của lịch sử, chứ không phải

của báo chí. Làm như thế báo chí cũng không phải là một bộ phận của lịch sử, làm như thế dưới các triều Hen-ri VIII, Ma-ri theo đạo Thiên chúa, Ê-li-da-bét và Gia-cốp, báo chí Anh đã không phải chịu đựng một cuộc đấu tranh khốc liệt, và đôi khi man rợ, để đem lại cho nhân dân Anh những cơ sở lịch sử của họ.

Và lẽ nào điều đó, ngược lại, lại không có lợi cho báo chí, nếu như với một sự tự do lớn nhất, báo chí Anh đã không có ảnh hưởng hủy hoại đối với các cơ sở lịch sử? Nhưng diễn giả tỏ ra không nhất quán.

Báo chí Anh không phải là một lý do có lợi cho báo chí nói chung, *bởi vì* nó là Anh. Báo chí Hà Lan là một lý do *chống* báo chí nói chung, *mặc dầu* nó chỉ là Hà Lan thôi. Khi thì đem tất cả những tính ưu việt của báo chí gán cho các cơ sở lịch sử, khi thì đem tất cả những thiếu sót của các cơ sở lịch sử gán cho báo chí. Giống như ở Anh, báo chí đã gắn liền với lịch sử của nó và những đặc điểm của vị trí của nó, ở Hà Lan và ở Thụy Sĩ tình hình cũng như vậy.

Vậy thì báo chí phải làm gì đối với các cơ sở lịch sử - phản ánh chúng, vứt bỏ chúng đi, hay là phát triển chúng? Diễn giả trách cứ báo chí cả về trường hợp này lẫn trường hợp kia, và cả về trường hợp thứ ba.

Ông ta khiển trách báo chí *Hà Lan* vì nó đã phát triển *trong lịch sử*. Lẽ ra nó phải *kim hãm tiến trình lịch sử lại*, lẽ ra nó phải che chở cho Hà Lan khỏi *gánh nặng quốc trái*! Một đòi hỏi thật phi lịch sử làm sao! Báo chí Hà Lan đã không thể kim hãm tiến trình của sự vật trong thời kỳ Lu-i XIV; báo chí Hà Lan đã không ngăn cản được cái tình hình là dưới thời Crôm-oen, hải quân Anh đã đứng hàng thứ nhất ở châu Âu. Nó đã không thể phù phép đại dương để đại dương giải thoát cho Hà Lan khỏi cái vai trò bất hạnh - làm vũ đài chiến đấu cho những cường quốc lục địa đang tham chiến; nó đã không thể - cũng như tất cả những quan chức kiểm duyệt Đức cộng lại - tiêu diệt những sắc lệnh độc tài của Na-pô-lê-ông.

Nhưng có bao giờ báo chí *tự do* lại nhân những món nợ của quốc gia lên? Còn khi toàn thể nước Pháp bị lạc lối trong những vụ đầu cơ chứng khoán điên cuồng của Lô, dưới thời kỳ nhiếp chính của công tước Oóc-lê-ăng, - thì khi đó ai đã chống lại cái thời kỳ vũ bão và tấn công cuồng tín đó của nạn đầu cơ tiền? Chỉ có một vài nhà châm biếm, vì thế những người này được thưởng dĩ nhiên không phải bằng giấy bạc ngân hàng mà bằng những trát đi vào ngục Ba-xti-ơ.

Nếu đi xa hơn nữa, thì yêu sách đòi báo chí ngăn chặn *món nợ của nhà nước* dẫn đến chỗ là báo chí cũng phải trả những món nợ của các cá nhân. Yêu sách đó làm cho người ta nhớ đến một tác gia luôn luôn tức giận người thầy thuốc của mình vì người này thật ra đã giải thoát y khỏi bệnh, nhưng lại không đồng thời giải thoát được những tác phẩm của y khỏi những chỗ in sai. Tự do báo chí, cũng giống như người thầy thuốc, không hứa hẹn sự hoàn thiện cho con người cũng như cho nhân dân. Bản thân tự do báo chí không phải là một sự hoàn thiện. Chửi mắng một của cải nào đó vì nó là một của cải xác định chứ không phải là toàn bộ các của cải ngay một lúc, vì nó *chính là của cải đó* chứ không phải là một của cải nào khác, là một thói khá dung tục. Dĩ nhiên, nếu tự do báo chí là tất cả, thì nó sẽ làm cho tất cả những chức năng còn lại của nhân dân, và thậm chí cả bản thân nhân dân nữa, sẽ trở nên thừa.

Diễn giả đổ tội cho báo chí Hà Lan về cuộc *cách mạng Bỉ*.

Không một người nào biết một chút về lịch sử lại phủ nhận cái sự việc là: việc tách Bỉ ra khỏi Hà Lan là một *sự kiện lịch sử* với một mức độ vô cùng lớn hơn so với việc sáp nhập hai nước ấy làm một.

Theo ông ta, báo chí Hà Lan đã gây ra cuộc *cách mạng Bỉ*. Báo chí nào? Tiến bộ hay phản động? Chúng ta cũng có thể đặt câu hỏi như thế đối với nước Pháp; và nếu như diễn giả trách cứ báo chí thầy tu của Bỉ, hồi bấy giờ là dân chủ, thì ông ta cũng phải trách cứ như thế bác chí thầy tu ở Pháp là báo chí hồi bấy

giờ tán thành chế độ chuyên chế. Cả báo chí này lẫn báo chí kia đều góp phần lật đổ những chính phủ của họ. Ở Pháp, không phải tự do báo chí, mà là chế độ kiểm duyệt, đã chuẩn bị cơ sở cho cách mạng.

Nhưng ta hãy để điều này sang một bên. Chúng ta biết rằng cuộc cách mạng Bỉ *thể hiện ra* thoát tiên như là một cuộc cách mạng tinh thần, như là cuộc cách mạng của báo chí. Ngoài những khuôn khổ ấy thì lời khẳng định cho rằng báo chí đã đẻ ra cuộc cách mạng Bỉ, không có một ý nghĩa nào cả. Nhưng lẽ nào điều đó lại đáng bị khiển trách? Lẽ nào ngay từ đầu cách mạng phải thể hiện ra dưới *hình thức vật chất*? Lẽ nào ngay từ đầu cách mạng đánh chữ không nói? Quyền lực của chính phủ có thể vật chất hóa cuộc cách mạng tinh thần; cuộc cách mạng vật chất trước hết phải tinh thần hóa quyền lực chính phủ.

Cuộc cách mạng Bỉ là sản phẩm của tinh thần Bỉ. Vì vậy mà báo chí, - một biểu hiện tự do nhất hiện nay của tinh thần, - cũng đã tham gia vào cuộc cách mạng Bỉ. Báo chí Bỉ sẽ không phải là báo chí Bỉ, nếu như nó đứng ngoài cuộc cách mạng, nhưng cuộc cách mạng Bỉ cũng sẽ không phải là cuộc cách mạng Bỉ nếu như nó không đồng thời là cuộc cách mạng của báo chí. Cuộc cách mạng của nhân dân là *hoàn chỉnh*; nghĩa là cuộc cách mạng diễn ra theo cách của nó trong mỗi lĩnh vực; thế thì tại sao điều đó lại không được áp dụng vào báo chí với tư cách là báo chí?

Như vậy, trong báo chí Bỉ diễn giả khiển trách không phải báo chí, mà *ông ta khiển trách nước Bỉ*. Và ở đây, chúng ta phát hiện thấy điểm trung tâm của bài điểm về lịch sử tự do báo chí của ông ta. Tính chất *nhân dân* của báo chí tự do, - như mọi người đã biết, nhà họa sĩ cũng không vẽ những bức tranh lịch sử lớn bằng thuốc nước, - cá tính lịch sử của báo chí tự do, cái đem lại cho nó một tính chất độc đáo, làm cho nó trở thành biểu hiện của một tinh thần nhân dân nhất định, - tất cả những cái đó không làm hài lòng vị diễn giả thuộc đẳng cấp vương hầu. Ông ta thậm chí còn đưa ra một yêu sách đối với báo chí của các dân

tộc khác nhau, đòi nó phải là một báo chí biểu hiện những quan điểm của ông ta, phải là một báo chí haute volée^{1*} và phải quay chung quanh một số người chứ không phải quay chung quanh những thiên thể tinh thần - tức là chung quanh các dân tộc. Trong sự phê phán của ông ta đối với *báo chí Thụy Sĩ*, yêu sách đó thể hiện ra dưới một dạng không che đậy.

Tạm thời chúng ta tự cho phép đặt một câu hỏi. Tại sao diễn giả không nhớ lại rằng báo chí Thụy Sĩ, mà đại biểu là An-bréch phon Ha-lơ, đã chống lại chính sách khai sáng của Vôn-te? Tại sao ông ta không nhớ rằng nếu như Thụy Sĩ không phải là En-đô-ra-đô, thì nó cũng đã đẻ ra một vị tiên tri của công quốc En-đô-ra-đô tương lai, cụ thể là đã đẻ ra một ngài Phon Ha-lơ nữa, ngài này, trong bài "Sự phục hưng khoa quốc gia học" của mình, đã đặt cơ sở cho một báo chí "cao quý, chân chính hơn", tức là cho tờ "Berliner politisches Wochenblatt"²⁸? Người ta biết cây theo quả của nó. Và còn có một mảnh đất nào trên thế giới lại có thể tự khen ngợi mình là giống như Thụy Sĩ, đã đẻ ra một quả như thế của chủ nghĩa chính thống mọng ngọt?

Diễn giả đã buộc tội *báo chí Thụy Sĩ* là nó dùng "những tên gọi động vật học của các đảng phái", như loại "động vật có sừng" và "động vật có móng", tóm lại, là nó nói *tiếng Thụy Sĩ* và với *những người Thụy Sĩ*, sống trong mối quan hệ láng giềng gia trưởng với bò đực và bò cái. *Báo chí của nước đó là báo chí của chính nước đó*. Chỉ có thể nói được điều đó thôi. Và lại, như báo chí Thụy Sĩ vẫn lại chứng minh, chính báo chí tự do đưa con người ta ra khỏi những khuôn khổ chật hẹp của chủ nghĩa bản vị địa phương.

Về *những tên gọi động vật học của các đảng phái*, đặc biệt chúng ta phải nhận thấy rằng chính bản thân tôn giáo đang đề *động vật* lên thành tượng trưng của tinh thần. Dĩ nhiên, nhà diễn giả chúng ta lên án báo chí Ấn Độ trong cơn xuất thần nhập hóa

1* - của giới đại thượng lưu

đã cúi chào con bò cái Xa-ba-la và con khỉ Ha-nu-ma-nu. Ông ta đổ lỗi cho báo chí Ấn Độ về tôn giáo Ấn Độ, cũng như ông ta đổ lỗi cho báo chí Thụy Sĩ về tính cách Thụy Sĩ. Nhưng có một báo chí mà chưa hẳn ông ta đã muốn để cho bị kiểm duyệt, - chúng tôi muốn nói đến *báo chí thần thánh*, tức là *Kinh thánh*. Phải chăng cuốn đó đã không phân toàn thể loài người thành hai đảng phái lớn - những con *dê* và những con *cừu*? Phải chăng bản thân Chúa đã không đánh giá như sau về thái độ của mình đối với các tộc Giu-đa và I-xra-en: "Đối với tộc Giu-đa, ta là *con mồi*, còn đối với tộc I-xra-en, ta là *con sâu*"? Hoặc là, - điều này gần gũi hơn đối với chúng ta là những con người trần tục - chẳng lẽ không có một sách báo nào của đảng cấp vương hầu biến toàn bộ *nhân loại học* thành *động vật học* hay sao? Chúng tôi muốn nói đến sách báo về *huy chương học*. Ở đây người ta bắt gặp những cái kỳ quái hơn là đảng "của những động vật có sừng" và đảng "của những động vật có móng".

Vậy thì nói cho đúng ra, diễn giả đã trách cứ điều gì trong tự do báo chí? *Điều mà ông ta trách cứ là: những thiếu sót của nhân dân đồng thời cũng là những thiếu sót của báo chí của họ*, báo chí là tiếng nói đúng cảm của tinh thần nhân dân mang tính chất lịch sử, là hình tượng công khai của nó. Phải chăng ông ta đã chứng minh rằng cái đặc quyền vĩ đại, tự nhiên ấy không áp dụng cho *tinh thần nhân dân Đức*? Ông ta đã trình bày rằng mỗi dân tộc đều biểu hiện tinh thần của mình trong báo chí *của mình*. Lẽ nào cái tinh thần hiểu biết triết học của người Đức lại phải mất đi cái mà theo lời cả quyết của chính diễn giả, người ta có thể thấy ở những người Thụy Sĩ với đầu óc đặc sệt những khái niệm động vật học?

Cuối cùng, phải chăng diễn giả nghĩ rằng những thiếu sót có *tính cách dân tộc* của báo chí tự do cũng không phải là *những thiếu sót có tính cách dân tộc của những quan chức kiểm duyệt*? Phải chăng những quan chức kiểm duyệt tách ra khỏi tổng thể lịch sử, không bị tinh thần của thời đại đụng chạm đến? Tiếc rằng, có thể là như vậy. Nhưng, người có tư tưởng lành mạnh

nào mà lại không tha thứ cho báo chí những lỗi lầm của dân tộc và của thời đại, nhưng lại tha thứ cho chế độ kiểm duyệt những tội lỗi chống lại dân tộc và thời đại?

Ngay từ đầu chúng ta đã nhận xét rằng, qua những diễn giả khác nhau đang luận chiến chống lại tự do báo chí, chính là *đảng cấp đặc thù* của họ đang luận chiến. Diễn giả của đảng cấp vương hầu ngay thoạt đầu đã dẫn ra những căn cứ *có tính chất ngoại giao*. Ông ta đã chứng minh tính chất không chính đáng của tự do báo chí, xuất phát từ những *niềm tin của đảng cấp vương hầu*, được thể hiện khá rõ trong những đạo luật về kiểm duyệt. Ông ta nghĩ rằng sự phát triển cao thượng, chân chính của tinh thần Đức do những sự bó buộc từ bên trên gây ra. Cuối cùng, ông ta đã luận chiến *chống lại các dân tộc*, và lòng tràn đầy sự căm phẫn cao cả, ông ta đã bác bỏ tự do báo chí, coi đó là thứ ngôn ngữ thiếu tế nhị, thiếu khiêm tốn của nhân dân, do nhân dân dùng để nói với bản thân mình.

Diễn giả của đảng cấp quý tộc mà bây giờ chúng ta bàn tới, luận chiến không phải chống lại nhân dân, mà là chống lại con người. Trong *tự do báo chí*, ông ta bác bỏ *tự do của con người*, trong *luật về báo chí* - ông ta bác bỏ *pháp luật*. Trước khi bàn đến vấn đề tự do báo chí theo đúng nghĩa của từ đó, ông ta bàn đến vấn đề *công bố hàng ngày toàn văn những cuộc tranh luận của hội nghị dân biểu*. Chúng ta hãy theo sát ông ta từng bước.

"Đề nghị đầu tiên trong số những đề nghị được đưa ra, nói về *việc công bố những cuộc tranh luận của chúng ta*, đã được thỏa mãn". "Việc sử dụng một cách hợp lý sự cho phép đó hoàn toàn nằm dưới quyền lực của *hội nghị dân biểu*".

Đây mới chính là *punctum quaestionis*^{1*}. Tỉnh cho rằng hội nghị dân biểu hoàn toàn nằm dưới quyền lực của nó ngay từ khi việc công bố những cuộc tranh luận của hội nghị dân biểu không còn phó mặc cho sự tùy tiện của sự khôn ngoan của nó nữa, mà đã trở thành yêu cầu tất yếu của luật pháp. Chúng ta sẽ phải gọi

1* - thực chất của vấn đề.

sự nhượng bộ mới này là một bước thụt lùi mới, nếu như chúng ta phải giải thích sự nhượng bộ đó theo ý nghĩa là việc công bố sẽ tùy thuộc vào sự tùy tiện của hội nghị đẳng cấp.

Đặc quyền của hội nghị đẳng cấp - đó không phải là những quyền của tỉnh. Nói cho đúng ra thì ngược lại, quyền của tỉnh không còn tồn tại chính ngay từ khi quyền ấy trở thành đặc quyền của hội nghị đẳng cấp. Ví dụ, các đẳng cấp thời trung cổ đã tập trung vào bản thân mình mọi quyền của đất nước và đã làm cho chúng trở thành những đặc quyền chống lại đất nước.

Người công dân không thừa nhận những quyền tồn tại dưới dạng đặc quyền. Người đó có thể xem việc tăng thêm những người mới có đặc quyền vào nhóm cũ những người có đặc quyền là một quyền hay không?

Trong trường hợp này, quyền của hội nghị dân biểu không còn là *quyền của tỉnh* mà là *quyền chống lại tỉnh*, và bản thân hội nghị dân biểu đang trở thành hiện thân của một *tình trạng vô quyền lớn nhất chống lại tỉnh*, hơn nữa lại có tham vọng mang một ý nghĩa thần bí, tức là mang một cái vòng hào quang của cái quyền lớn nhất của tỉnh.

Theo dõi tiếp lời phát biểu của *diễn giả đẳng cấp quý tộc*, chúng ta sẽ thấy ông ta thấm nhuần đến mức nào cái quan điểm *trung cổ* ấy về hội nghị dân biểu, ông ta bảo vệ một cách trắng trợn như thế nào cái đặc quyền của đẳng cấp chống lại quyền của đất nước.

"Việc sử dụng rộng rãi hơn sự cho phép đó" (công bố những cuộc tranh luận) "chỉ có thể bắt nguồn từ niềm tin *bên trong*, chứ không phải từ những tác động *bên ngoài*".

Diễn biến tư tưởng thật bất ngờ biết bao! Tác động của tỉnh đối với hội nghị dân biểu của nó được coi như là một cái gì *bên ngoài*, và đối lập với sự tác động ấy là niềm tin với tư cách là *tình cảm bên trong tình tế* của hội nghị đẳng cấp mà bản tính dễ xúc cảm đang kêu gọi tỉnh: *Noli me tangere!*^{1*} Câu

1*. Chó đụng đến ta!

nói bị ai trống rỗng ấy về "*niềm tin bên trong*" ngược lại với ngọn gió Bắc gay gắt, bên ngoài, bị cấm đoán, của "*niềm tin xã hội*", lại càng đáng được chú ý, bởi vì đề nghị đã đưa ra chính là nhằm mục đích làm cho niềm tin bên trong của hội nghị đảng cấp có được một biểu hiện bên ngoài. Nhưng dĩ nhiên cả ở đây nữa, sự thiếu nhất quán cũng bộc lộ rõ. Ở chỗ nào mà diễn giả cảm thấy điều đó là thích hợp, - trong vấn đề những cuộc tranh chấp của *giáo hội* - thì ông ta lại kêu gọi tỉnh.

"Chúng ta" - diễn giả nói tiếp - "*cho phép* làm việc đó" (việc công bố những cuộc tranh luận) "chỗ nào mà chúng ta thấy hợp lý, và *hạn chế* việc đó chỗ nào mà *chúng ta* cảm thấy áp dụng việc đó là vô bổ hoặc *thậm chí* có hại".

Chúng ta sẽ làm những gì mà *chúng ta* muốn. Sic volo, sic jubeo, stat pro ratione voluntas^{1*}. Đó quả là ngôn ngữ của những vị chúa tể, cái ngôn ngữ có được một màu sắc rất cảm động qua cửa miệng của các quan lớn ngày nay.

"*Chúng ta*" đây là ai? *Hội nghị đảng cấp*. Việc công bố những cuộc tranh luận là cốt để cho tỉnh, chứ không phải cho các đảng cấp. Nhưng diễn giả lại chỉ cho chúng ta con đường chân chính. Việc in những biên bản cũng là *đặc quyền* của hội nghị đảng cấp, hội nghị này, - nếu nó nhận thấy điều đó là cần thiết, - có quyền đem tiếng dội ồn ào của chiếc máy in ra phục vụ cho trí tuệ của mình.

Diễn giả chỉ biết có tỉnh của hội nghị đảng cấp, chứ không biết đến hội nghị đảng cấp của tỉnh. Hội nghị đảng cấp có cái tỉnh trên đó đặc quyền hoạt động của nó được mở rộng; còn tỉnh thì không có cái hội nghị đảng cấp nhờ đó mà nó có thể thể hiện hoạt động của mình. Thực ra, với những điều kiện đã quy định trước, tỉnh có quyền tạo ra cho mình những thần tượng ấy, nhưng sau khi đã tạo ra chúng rồi, thì cũng giống như người sùng bái ngẫu tượng, tỉnh phải lập tức quên rằng những thần tượng ấy chính là do bàn tay của mình tạo ra.

1* - Tôi muốn thế nào thì tôi ra lệnh thế ấy. - ý muốn thay thế cho những lý do hợp lý.

Ở đây, ngoài những điều khác ra, còn có một điều khó hiểu nữa là, tại sao *chế độ quân chủ không có hội nghị dân biểu* lại không tốt hơn *chế độ quân chủ có hội nghị dân biểu*: một khi hội nghị dân biểu không phải là người đại diện cho ý chí của tỉnh, thì chúng ta càng tín nhiệm cái lý tính công của chính phủ nhiều hơn là cái lý tính tư của giới chiếm hữu ruộng đất.

Ở đây chúng ta đang đứng trước một cảnh tượng kỳ lạ, có thể là đang phản ánh chính ngay thực chất của hội nghị dân biểu: tỉnh phải đấu tranh với các đại biểu của mình nhiều hơn là đấu tranh thông qua những đại biểu ấy. Xét theo lời phát biểu của diễn giả, thì hội nghị dân biểu không coi những quyền chung của tỉnh là những đặc quyền duy nhất của mình, bởi vì trong trường hợp như vậy, việc công bố hàng ngày toàn văn những biên bản của hội nghị dân biểu sẽ chỉ là một quyền mới của hội nghị dân biểu, - vì quyền đó sẽ là một quyền mới của xứ sở. Ngược lại, diễn giả lại muốn tỉnh nhà coi những đặc quyền của hội nghị đẳng cấp là quyền duy nhất của mình, - nhưng trong trường hợp đó tại sao lại không coi những đặc quyền của một tầng lớp quan chức, quý tộc hoặc của tầng lớp nào đó là quyền duy nhất của mình chứ!

Hơn thế nữa, diễn giả của chúng ta còn tuyên bố hoàn toàn công khai rằng đặc quyền của hội nghị đẳng cấp giảm đi theo mức độ mà quyền của tỉnh được tăng lên.

"Theo ông ta, ở đây, trong hội nghị, việc có sự tự do thảo luận và không phải đề đặt cân nhắc từng câu chữ là đáng mong muốn bao nhiêu, thì theo ý kiến của ông ta, để duy trì sự tự do ngôn luận ấy và tính chất không bị gò bó ấy của những bài phát biểu, việc làm sao cho những lời nói của chúng ta trong lúc này chỉ được thảo luận bởi những người mà những lời nói ấy nhằm vào, lại càng cần thiết bấy nhiêu".

Chính vì sự tự do thảo luận ở hội nghị của chúng ta, - diễn giả kết luận, - là điều đáng mong muốn (thế thì những tự do nào không đáng mong muốn đối với chúng ta khi người ta nói đến chúng ta?) cho nên tự do thảo luận trong tỉnh là điều không đáng mong muốn. Vì rằng nói một cách *không bị gò bó* là đáng mong muốn đối với chúng ta, cho nên việc giữ tỉnh nhà làm *tù binh*

của bí mật lại càng đáng mong muốn hơn nữa. Tiếng nói của chúng ta không phải là để cho tỉnh.

Cần phải khen ngợi sự tế nhị đã nhắc nhở diễn giả rằng việc đăng toàn văn những cuộc tranh luận sẽ biến hội nghị dân biểu từ đặc quyền của hội nghị đảng cấp thành quyền của tỉnh; rằng sau khi đã trở thành đối tượng trực tiếp của tinh thần xã hội, thì hội nghị dân biểu phải quyết tâm trở thành hiện thân của tinh thần xã hội; rằng khi đã bị đưa ra ánh sáng của ý thức chung, thì nó ắt phải từ bỏ bản chất đặc thù của mình vì lợi ích của bản chất chung.

Nhưng, nếu diễn giả quý tộc mạo nhận những đặc quyền tư nhân, những tự do cá nhân đối lập với nhân dân và chính phủ, là quyền chung, - rõ ràng với điều đó ông ta diễn đạt rất trúng tinh thần đặc biệt của *đảng cấp* mình, - thì ngược lại, ông ta lại giải thích tinh thần của tỉnh một cách hết sức sai lệch, biến những yêu sách chung của tỉnh thành những ý kiến cá nhân hay thay đổi.

Ví dụ, hình như diễn giả cố gán cho tỉnh một sự tò mò thiếu khiêm tốn nào đấy có tính chất thuần túy cá nhân đối với *những tiếng nói của chúng ta* (tức là tiếng nói của những đại biểu riêng biệt của các đảng cấp).

Chúng ta có thể bảo đảm với diễn giả rằng tỉnh hoàn toàn không quan tâm đến những "tiếng nói" của đại biểu các đảng cấp với tư cách là những nhân vật cá biệt: nhưng chỉ có những tiếng nói "như thế" thì các đại biểu mới có thể gọi một cách chính đáng là tiếng nói "của mình". Ngược lại, tỉnh đòi hỏi rằng tiếng nói của đại biểu các đảng cấp phải biến thành tiếng nói công khai, đâu đâu cũng nghe được, của xứ sở.

Vấn đề ở đây là tỉnh có cần phải *biết cơ quan đại diện của mình* hay không? Có cần phải gán thêm vào sự bí mật của chính phủ một sự bí mật mới - bí mật của cơ quan đại diện hay không? Nhưng, nhân dân cũng được đại diện như vậy trong chính phủ rồi. Bởi vậy, cái cơ quan đại diện nhân dân mới ấy mà hội nghị

đẳng cấp đại biểu sẽ mất hết mọi ý nghĩa nếu như tính chất đặc biệt của cơ quan đại diện này không phải chính là ở chỗ: ở đây, không phải những người khác hoạt động thay cho tỉnh mà ngược lại, bản thân tỉnh tự hoạt động lấy, không phải những người khác đại diện thay cho tỉnh, mà bản thân nó tự đại diện cho nó. Cơ quan đại diện tồn tại tách biệt với ý thức của những người được đại diện, thì không phải là cơ quan đại diện. Việc gì anh không biết, thì đừng có đau buồn về việc đó. Sự mâu thuẫn vô nghĩa ở đây là chỗ, chức năng của nhà nước, dùng để biểu hiện chủ yếu là *hoạt động độc lập* của các tỉnh, thậm chí lại hoàn toàn bị loại ra khỏi phạm vi của sự góp phần *có tính chất hình thức* của các tỉnh - tức là ra khỏi phạm vi *những sự hiểu biết* của họ; mâu thuẫn vô nghĩa đó bao hàm ở chỗ là hoạt động độc lập của tôi nằm trong hoạt động của người khác mà tôi không biết.

Nhưng việc công bố những biên bản của hội nghị dân biểu như vậy, bị phó thác cho sự tùy tiện của hội nghị đẳng cấp, thì còn tồi tệ hơn việc hoàn toàn không công bố gì cả. Bởi vì, nếu như hội nghị dân biểu thể hiện ra trước mặt chúng ta không giống như hội nghị dân biểu trong thực tế, mà thể hiện ra giống như cái mà nó muốn tỏ ra, thì chúng ta sẽ coi nó đúng như cái mà nó tự mạo nhận, - như một cái vẻ bề ngoài đơn thuần, - và khi mà cái vẻ bề ngoài có một sự tồn tại hợp pháp, thì tình hình sẽ rất tồi tệ.

Nhưng lẽ nào lại có thể gọi việc công bố những cuộc tranh luận, dù mang tính chất hàng ngày và không bị rút ngắn, là thật sự *không bị rút ngắn* và *công khai*? Lẽ nào việc thay thế những lời lẽ sinh động bằng một bản trình bày viết thành văn, thay thế những con người bằng những sơ đồ, những hoạt động thật sự bằng những hoạt động trên giấy, - lẽ nào cái đó lại không phải là việc rút ngắn? Lẽ nào tính công khai lại chỉ bao hàm ở chỗ là công việc *có thật* được thông báo cho công chúng, chứ không phải là ở chỗ công việc đó được thông báo cho *công chúng có thật*, nghĩa là một công chúng không phải tưởng tượng ra, gồm các độc giả, mà là công chúng sống, có mặt tại đó?

Không có gì mâu thuẫn hơn cái tình hình: chức năng công khai cao nhất của tỉnh là một điều bí mật, trong các vụ xử án tư, của tòa án lại được mở rộng cho tỉnh, còn trong vụ xử án bản thân mình, thì tỉnh lại phải đứng ngoài cửa.

Việc công bố không rút ngắn những biên bản của hội nghị dân biểu, trong ý nghĩa thật sự và triệt để của nó, không thể là cái gì khác ngoài tính chất công khai hoàn toàn của hoạt động của hội nghị dân biểu.

Diễn giả của chúng ta, ngược lại, tiếp tục coi hội nghị dân biểu như là một loại câu lạc bộ.

"Trên cơ sở quen biết nhau lâu năm, ở số đông trong chúng ta đã hình thành nên những mối quan hệ cá nhân tốt đẹp mà ngay cả một sự khác nhau lớn nhất về quan điểm cũng không làm tổn thương được. Những mối quan hệ này sẽ được chuyển bằng con đường kế thừa cho những đại biểu mới".

"Và chính vì thế mà phần lớn chúng ta có thể đánh giá đúng đắn ý nghĩa của những lời nói của chúng ta, và chúng ta càng ít để cho ảnh hưởng bên ngoài tác động bao nhiêu, thì chúng ta sẽ làm việc đó càng thoải mái bấy nhiêu. Sự tác động đó chỉ có thể bổ ích khi nào nó ủng hộ chúng ta dưới hình thức khuyến răn thiện ý, chứ không phải là khi nó có tác động đến nhân cách của chúng ta thông qua dư luận xã hội, dưới hình thức một sự phán quyết dứt khoát, một sự ca ngợi hay khiển trách".

Diễn giả của chúng ta kêu gọi đến tình cảm.

Chúng ta gặp gỡ nhau theo kiểu gia đình, chuyện trò với nhau hoàn toàn thoải mái, đánh giá ý kiến của nhau rất đúng; vậy chẳng lẽ chúng ta phải phá hủy cái tình trạng cổ xưa đến thế, đáng tôn kính đến như thế, thuận tiện đến như thế của chúng ta, và phục tùng những lời phán xét của cái tỉnh có thể ít coi trọng những lời nói của chúng ta hơn, hay sao?

Lạy Chúa tôi! Hội nghị dân biểu không chịu được ánh sáng. Trong bóng tối của đời sống tư, chúng ta cảm thấy dễ chịu hơn. Nếu như toàn tỉnh cả tin đến mức ủy thác các quyền của mình cho một số người, thì dĩ nhiên những người này cũng sẽ khoan dung tới mức chấp nhận lòng tin của tỉnh, nhưng sẽ là một sự

diện rõ thật sự nếu đòi hỏi rằng những người đó cũng đáp lại tỉnh bằng một thái độ như vậy và với một sự tín nhiệm đầy đủ giao phó cho tỉnh phán xét bản thân mình, lao động của mình, nhân cách của mình, cái tỉnh vừa mới nói lên nhận xét của nó về họ bằng chính cái sự kiện là sự tin cậy của nó. Dù sao thì việc tỉnh không làm tổn hại đến nhân cách của các đại diện của các đảng cấp vẫn quan trọng hơn nhiều so với việc những đại diện ấy không làm tổn hại đến lợi ích của tỉnh.

Họ nói, chúng ta cũng muốn làm người công bằng và có lòng nhân ái. Quả thật là chúng ta, - vì chúng ta cấu thành một cái gì giống như là một chính phủ, - không cho phép một sự phê phán phủ định nào, một sự tấn tụng hoặc chỉ trích nào; chúng ta không cho phép dư luận xã hội tác động đến *persona sacrosancta*^{1*} của chúng ta. Nhưng chúng ta cho phép sự *khuyên răn thiện ý* - không phải theo ý nghĩa trừu tượng là sự khuyên răn ấy mong muốn đem lại hạnh phúc cho xứ sở, mà với ý nghĩa rõ ràng rành mạch hơn, tức là một sự khuyên răn biểu thị sự triu mến hân hoan đối với những đại diện của các đảng cấp, biểu thị sự đánh giá đặc biệt cao về những phẩm chất tuyệt vời của những đại diện đó.

Có thể nghĩ rằng, nếu như sự công khai là có hại cho những quan hệ tốt đẹp của chúng ta thì những quan hệ tốt đẹp của chúng ta cũng tất phải có hại cho sự công khai. Nhưng lập luận nguy hiểm này quên rằng hội nghị dân biểu là hội nghị của những đại diện của các đảng cấp, chứ không phải là hội nghị của những đại diện tỉnh. Và ai có thể chống đối lại lý lẽ hoàn toàn không thể bác bỏ được này? Thành thử, căn cứ theo những quy định của nhà nước, nếu như tỉnh bầu ra những đại diện của các đảng cấp, những người phải *đại diện cho lý tính chung* của tỉnh, thì tỉnh hoàn toàn phải từ bỏ *sự phán xét của mình* và lý tính của mình, sự phán xét ấy và lý tính ấy từ nay về sau được thể hiện hoàn toàn ở những người mà nó đã bầu ra. Trong các câu chuyện

1* - con người thiêng liêng

truyền thuyết có kể rằng những nhà phát minh vĩ đại bị giết chết, hoặc giả - điều này quyết không còn là truyền thuyết nữa - bị nhốt suốt đời trong các pháo đài một khi họ lộ điều bí mật của mình cho vị chúa tể biết. Lý tính chính trị của tỉnh cũng giống như vậy, cứ mỗi lần thực hiện phát minh vĩ đại của mình, tức là triệu tập hội nghị đẳng cấp, thì nó cũng tự cắt cổ mình bằng chính chiếc kiếm của nó, để rồi như con chim phượng hoàng lại sống lại trong những cuộc bầu cử tiếp đó.

Sau đoạn mô tả đa tình đa cảm chán ngắt đó về tất cả mọi nguy cơ mà việc công bố các biên bản đang đe dọa những đại diện các đẳng cấp từ bên ngoài, tức là từ phía tỉnh, diễn giả kết thúc bài đã kích gay gắt của mình bằng ý nghĩ *cơ bản* mà chúng ta đã theo dõi qua suốt bài phát biểu của ông ta.

"*Tự do nghị trường*", - một từ ngữ nghe rất hay - "còn ở trong giai đoạn phát triển ban đầu của mình. Còn cần phải *bảo vệ* và *bồi dưỡng* nó để cho nó có được cái sức mạnh *bên trong* và *tính tự chủ*. tuyệt đối cần thiết khiến cho nó có thể chịu được những trận bão táp *bên ngoài* mà không tổn thất cho bản thân".

Vẫn là sự đối lập cũ, nan giải, giữa hội nghị dân biểu với tư cách là một cái gì *bên trong*, và tỉnh, với tư cách là một cái gì *bên ngoài*.

Thú thực, đã từ lâu chúng ta tán thành ý kiến cho rằng *tự do nghị trường* còn ở tình trạng hết sức phôi thai, và bài diễn văn đang được phân tích lại làm cho chúng ta tin rằng *primitiae studiorum*^{1*} trong các khoa học chính trị vẫn còn chưa được lĩnh hội. Nhưng với điều đó chúng ta quyết không muốn nói rằng, - và bài diễn văn này cũng lại đang xác nhận quan điểm của chúng ta, - cả từ nay về sau cũng phải đem lại cho cái hội nghị dân biểu đã trở thành chai đá trong sự biệt lập của nó, khả năng *đối lập* mình với tỉnh. Có thể là diễn giả hiểu *tự do nghị trường* là tự do của những nghị viện cũ ở *Pháp*. Theo sự thú nhận của bản thân diễn giả, giữa đại diện các đẳng cấp đã kiến lập một sự quen

1* - tri thức sơ khai

biết *lâu năm*, tinh thần của họ, giống như một *bệnh di truyền*, được truyền lại cho tất cả *homines novi*^{1*}, và trong tình hình như vậy vẫn chưa đến lúc công khai hay sao? Có thể là hội nghị dân biểu khóa thứ mười hai, cũng giống như hội nghị dân biểu khóa thứ sáu, sẽ nhấn mạnh - chỉ khác là kiên quyết hơn - rằng nó quá độc lập để cho phép tước mất của mình *cái đặc quyền cao quý tiến hành công việc của mình một cách bí mật*.

Đương nhiên, sự phát triển của tự do *nghe trường* theo tinh thần của nước Pháp cũ, tính độc lập đang tự đem mình ra đối lập với dư luận xã hội, sự ứ trệ của tinh thần đẳng cấp - tất cả những điều này được phát triển một cách vững vàng nhất trong điều kiện biệt lập; nhưng việc phòng ngừa cái nguy cơ là sự phát triển tiếp tục sẽ diễn ra đúng như vậy, thì không bao giờ có thể quá sớm cả. Hội nghị chính trị, theo ý nghĩa chân chính của từ này, chỉ có thể nảy nở tươi đẹp dưới sự bảo trợ tối cao của *tinh thần xã hội*, cũng như mọi sinh vật dưới ảnh hưởng tốt lành của luồng *không khí thông thoát*. Chỉ có những cây "của nước ngoài", - những cây được chuyển đến vùng khí hậu xa lạ đối với chúng, - mới cần đến *hoàn cảnh nhà kính*. Lẽ nào diễn giả coi hội nghị dân biểu là một loại cây "của nước ngoài" giữa thiên nhiên tự do và tươi vui của tỉnh Rance?

Khi thấy diễn giả của đẳng cấp quý tộc, với một sự nghiêm túc gần như lối bịch, với một sự tôn nghiêm gần như buồn thảm và với một sự cảm hứng dường như có tính chất tôn giáo, phát triển cái định đề về *trí tuệ cao cả* của hội nghị đẳng cấp, cũng như về *sự tự do* và *độc lập* thời trung cổ của nó, - khi thấy cái đó, một người không biết rõ sự tình sẽ ngạc nhiên rằng trong vấn đề *tự do báo chí*, cũng diễn giả này đang từ đỉnh cao của trí tuệ của hội nghị dân biểu lại rơi xuống lĩnh vực *thiếu lý trí* thông thường của *loài người*, rằng từ sự độc lập và tự do vừa được tán tụng của đẳng cấp có đặc quyền, ông ta chuyển sang *sự không tự do và không độc lập có tính chất nguyên tắc của bản*

1* - những người mới

tính con người. Chúng ta không hề ngạc nhiên về chỗ ở đây, chúng ta gặp phải một trong những đại diện rất đông hiện nay của cái nguyên tắc hiệp sĩ-Cơ Đốc, phong kiến-hiện đại, tóm lại, của nguyên tắc lãng mạn chủ nghĩa.

Các vị này muốn suy tôn tự do không phải với tư cách là món tặng phẩm tự nhiên của ánh sáng chung, sáng ngời của lý tính, mà với tư cách một tặng phẩm siêu nhiên của sự kết hợp đặc biệt thuận tiện của các vì sao. Vì họ coi tự do chỉ như là một *thuộc tính cá nhân* của một số người và đẳng cấp, cho nên họ nhất thiết phải đi tới kết luận là, lý tính chung và tự do chung thuộc về loại *những tư tưởng có hại* và những ảo ảnh "của những hệ thống được cấu tạo một cách lô-gích". Trong khi muốn cứu vớt những tự do riêng của đặc quyền, họ lên án tự do chung của bản tính con người. Nhưng bọn người độc ác của thế kỷ thứ mười chín, và cả ý thức của bản thân những hiệp sĩ ngày nay, bị tiềm ẩn phải chất độc của thế kỷ đó, không thể hiểu được điều vốn tự nó là không thể hiểu được, bởi vì nó không chứa đựng khái niệm, - cụ thể là: làm thế nào mà những thuộc tính bên trong, bản chất chung lại gắn với những con người nhất định nhờ những yếu tố bên ngoài, ngẫu nhiên, cá biệt, mà đồng thời lại không gắn liền với bản chất của con người, với lý tính nói chung, do đó, không phải là chung cho tất cả mọi người; không hiểu được điều đó, họ tất yếu phải dùng tới *phép lạ* và *sự huyền bí*. Tiếp nữa, vì địa vị *thực tế* của các ngài ấy, trong nhà nước ngày nay còn xa mới phù hợp với quan niệm của họ về địa vị của họ; vì họ sống trong thế giới nằm ở *phía bên kia của thế giới hiện thực*; vì họ đem *sức tưởng tượng* thay thế cho bộ óc và trái tim, - cho nên khi không thỏa mãn với thực tiễn, họ tất phải tìm đến lý luận, nhưng là tìm đến *lý luận của thế giới bên kia*, đến *tôn giáo*. Nhưng ở họ, tôn giáo lại có cái tính chất độc địa của luận chiến, thấm đầy thiên hướng chính trị và đang trở thành, một cách có ý thức hoặc nhiều hoặc ít, cái vỏ thần thánh cho những khát vọng rất trần tục, nhưng đồng thời cũng rất hoang đường.

Như vậy, chúng ta thấy rằng diễn giả của chúng ta đem lý luận thần bí-tôn giáo của sự tưởng tượng ra đối lập với những đòi hỏi thực tiễn, đem sự khôn ngoan của kinh nghiệm trong đời sống bình thường, có tính cách khôn vặt, tháo vát-thực dụng, rút từ bản thân thực tiễn nông cạn nhất, ra đối lập với những lý luận thật sự; ông ta đem những điều thần thánh siêu nhân đối lập với những điều mà con người hiểu được, đem sự tùy tiện và sự thiếu tin tưởng của quan điểm thấp hèn ra đối lập với tính linh thiêng thực sự của tư tưởng. Ngôn ngữ quý tộc hơn, cầu thả hơn, vì vậy, cũng tinh táo hơn của diễn giả thuộc đẳng cấp vương hầu ở đây được thay thế bằng sự cường điệu bi thống và bằng sự ngọt ngào phấn chấn lạ kỳ; những cái này trong bài phát biểu vương hầu đã lùi lại phía sau, trước sự cảm phấn mạnh mẽ của đặc quyền.

"Càng ít có thể phủ nhận rằng hiện giờ báo chí là một lực lượng chính trị, thì cái quan điểm rất phổ biến cho rằng dường như từ *trong cuộc đấu tranh giữa báo chí tốt và báo chí xấu* đang nảy sinh chân lý và ánh sáng, cũng như đang nảy sinh hy vọng phổ biến chân lý và ánh sáng ấy một cách rộng rãi hơn và có hiệu quả hơn, - cái quan điểm ấy, theo ông ta, lại càng sai lầm. *Con người riêng lẻ cũng như con người trong đám đông, bao giờ cũng là một. Theo bản tính của nó, con người không hoàn thiện, không thành thực*, và cần được giáo dục chừng nào sự phát triển của nó đang tiếp tục, sự phát triển này chỉ chấm dứt với *cái chết* của nó mà thôi. Còn nghệ thuật giáo dục không phải là ở chỗ trừng phạt những hành động không cho phép, mà là ở chỗ góp phần thúc đẩy những ảnh hưởng tốt và xóa bỏ những ảnh hưởng xấu. Nhưng do sự *không hoàn thiện này của con người, cái giọng hát của những con yêu nữ mà tất cả những gì xấu xa đều dùng đến*, đang tác động mạnh mẽ đến quần chúng và là cái trở ngại, nếu không phải là tuyệt đối, thì dù sao cũng khó khắc phục đối với tiếng nói giản đơn và tinh táo của chân lý. Báo chí xấu chỉ nhằm vào những thị dục của con người, nó không từ thủ đoạn nào miễn là dùng cách kích thích những thị dục để đạt được *mục đích của nó: phổ biến càng rộng càng tốt những nguyên tắc xấu và khuyến khích càng mạnh càng hay những luồng tư tưởng xấu*; phục vụ cho nó có tất cả mọi ưu thế của cái hành động tấn công nguy hiểm nhất trong tất cả những hành động *tấn công*, đối với hành động này thì về khách quan không có những giới hạn nào của luật pháp, về chủ quan thì không có những pháp quy của đạo đức, hơn thế nữa cũng không có những

pháp quy của cái danh dự hình thức. *Báo chí* tốt thì lại khác; nó *bao giờ cũng chỉ* tự giới hạn trong *chiến thuật phòng thủ*. Ảnh hưởng của nó thường hay mang tính chất *phòng ngự, kiểm chế và cố thủ*; nó không thể khoe khoang về những thành công to lớn trên đất đai của kẻ thù. Nếu những trở ngại bên ngoài không cản trở ảnh hưởng ấy của nó, thì còn tốt".

Chúng tôi đã dẫn toàn văn đoạn trên đây để khỏi làm giảm tác động có thể có của cái giọng văn bi thống của nó đối với người đọc.

Diễn giả đã vươn lên à la hauteur des principes^{1*}. Kẻ nào đấu tranh chống lại *tự do báo chí*, thì kẻ đó cần phải bảo vệ luận điểm về sự *không trưởng thành vĩnh viễn* của loài người. Khẳng định rằng: nếu sự không tự do là bản chất của con người, thì tự do mâu thuẫn với bản chất con người, - lời khẳng định đó là một lối nói trùng lặp thuần túy. Nhưng nếu những kẻ hoài nghi độc ác dám không tin vào lời nói của diễn giả, thì sao?

Nếu như sự không trưởng thành của loài người là một lý do thần bí chống lại tự do xuất bản, thì trong bất kỳ trường hợp nào, kiểm duyệt cũng là một phương tiện hết sức hiện thực để chống lại sự trưởng thành của loài người.

Tất cả những gì đang phát triển, đều là chưa hoàn thiện. Sự phát triển chỉ chấm dứt với cái chết. Như vậy thì giết chết con người để giải thoát cho con người khỏi cái tình trạng không hoàn thiện ấy, hẳn là rất triệt để. Chỉ ít, diễn giả cũng suy luận như vậy, khi mong muốn giết chết tự do báo chí. Đối với ông ta, sự giáo dục thật sự là bắt con người suốt đời nằm trong tã lót, - bởi vì, khi con người tập đi, con người cũng tập ngã, và chỉ có ngã, con người mới tập đi được. Nhưng, nếu như tất cả chúng ta đều nằm trong tã lót thì ai sẽ quần tã lót cho chúng ta? Nếu như tất cả chúng ta vẫn nằm trong nôi, thì ai sẽ là người đưa nôi cho chúng ta? Nếu như tất cả chúng ta đều là những người bị tù, thì ai sẽ là người coi tù?

1* - ngang tầm với các nguyên tắc.

Theo bản tính của nó, con người vốn không hoàn thiện, xét riêng từng người cũng như xét chung cả đám đông. De principiis non est disputandum^{1*}. Hãy cứ cho là như thế! Nhưng từ đó cần phải rút ra điều gì? Những lập luận của diễn giả chúng ta là không hoàn thiện; những lập luận của chính phủ là không hoàn thiện, các hội nghị dân biểu là không hoàn thiện, tự do báo chí là không hoàn thiện, mọi lĩnh vực tồn tại của con người đều không hoàn thiện. Do đó, nếu dù chỉ một trong những lĩnh vực đó không được tồn tại do sự thiếu hoàn thiện ấy, thì như vậy là trong số những lĩnh vực đó, sẽ không một lĩnh vực nào có quyền tồn tại, thành thử con người nói chung, cũng không có quyền tồn tại.

Nếu giả định sự thiếu hoàn thiện của con người về nguyên tắc, - chúng ta cứ tạm cho là như thế, - thì đối với tất cả những thiết chế của con người, chúng ta đều biết trước rằng chúng không hoàn thiện. Bởi vậy, về đề tài này không có gì đáng bàn luận cả, điều đó không nói lên việc tán thành chúng, cũng không nói lên việc phản đối chúng, điều đó không phải là *tính chất đặc thù* của chúng, cũng không phải là dấu hiệu đặc trưng của chúng.

Vì sao trong tất cả những sự không hoàn thiện đó, tự do báo chí lại cần phải hoàn thiện? Vì sao hội nghị đẳng cấp không hoàn thiện lại đòi hỏi báo chí hoàn thiện?

Sự không hoàn thiện cần đến sự giáo dục. Nhưng phải chăng giáo dục không phải là một công việc của loài người, do đó là một công việc không hoàn thiện? Phải chăng bản thân sự giáo dục cũng không cần đến sự giáo dục?

Nhưng, nếu thậm chí giả định rằng, tất cả những gì của con người, chỉ do chỗ nó tồn tại nên đều không hoàn thiện, thì phải chăng từ đó cần phải kết luận rằng chúng ta cần phải nhập cục tất cả thành một, cần phải tôn trọng tất cả thiện và ác, thật và dối, với một mức như nhau? Kết luận duy nhất đúng được rút ra từ đó là như sau: tựa như khi xem một bức tranh, cần phải

1* - Người ta không cãi nhau về các nguyên tắc.

từ bỏ cái vị trí mà từ đó, trên bức tranh chỉ nhìn thấy những chấm lốm đốm chứ không phải là màu sắc, chỉ nhìn thấy những đường nét lồng vào nhau một cách lộn xộn, chứ không phải là hình vẽ, - khi xem xét thế giới và những quan hệ của loài người cũng vậy, cần phải từ bỏ cái quan điểm mà từ đó chỉ nhìn thấy bề ngoài của chúng. Cần phải thừa nhận rằng quan điểm này là không thích dụng cho việc phán đoán giá trị của sự vật, - cái quan điểm về thế giới đang quy thành một quan niệm nhạt nhẽo cho rằng mọi cái tồn tại đều là không hoàn thiện, quan điểm đó liệu có thể dùng làm cơ sở cho tôi để phán đoán và phân biệt một cách đúng đắn được không? Quan điểm này là cái không hoàn thiện nhất trong tất cả những cái không hoàn thiện mà nó toàn nhìn thấy ở quanh mình. Vì thế, chúng ta cần đánh giá sự tồn tại của các sự vật bằng cái thước đo mà bản chất của tư tưởng nội tại đem lại; còn việc viện vào kinh nghiệm phiến diện và tầm thường thì lại càng dẫn chúng ta tới chỗ lầm lạc, bởi vì với quan điểm như vậy, mọi kinh nghiệm, mọi phán đoán đều không còn nữa: con mèo nào cũng hóa thành xám cả.

Theo quan điểm của tư tưởng, thì hiển nhiên là tự do báo chí có một lý do biện hộ hoàn toàn khác với kiểm duyệt, bởi vì bản thân tự do báo chí là hiện thân của tư tưởng, là hiện thân của tự do, là cái tốt khẳng định; ngược lại, kiểm duyệt là hiện thân của sự không tự do, là cuộc đấu tranh của thế giới quan của bề ngoài chống lại thế giới quan của bản chất, nó chỉ có bản tính phủ định mà thôi.

Không! Không! Không! - diễn giả kêu lên, ngắt lời chúng ta. - Tôi trách cứ không phải hiện tượng; tôi trách cứ bản chất. Tự do là cái tội lỗi nhất trong tự do báo chí. Tự do tạo khả năng sản sinh ra điều ác, vì thế, tự do là điều ác.

Tự do độc ác!

Hắn đã giết nàng trong rú rậm

Và xác nàng hắn dìm sâu xuống đáy sông Ranh²⁹.

Nhưng

Chủ nhân và thầy giáo của tôi

Hãy lắng nghe lời tôi, bình tĩnh!³⁰

Lẽ nào ở đất nước của kiểm duyệt thì hoàn toàn không còn tự do báo chí nào nữa? Báo chí nói chung là sự thực hiện tự do của con người. Do đó, ở đâu có báo chí, ở đấy có tự do báo chí.

Thực ra, ở đất nước của kiểm duyệt, nhà nước không được hưởng tự do báo chí, nhưng một trong những cơ quan của nhà nước thì vẫn được hưởng tự do ấy: đó là *chính phủ*. Chưa kể đến việc các tác phẩm chính thức của chính phủ được hưởng toàn quyền tự do báo chí, lẽ nào quan chức kiểm duyệt hàng ngày lại không thực hành một quyền tự do báo chí tuyệt đối, nếu không trực tiếp thì gián tiếp?

Có thể nói các tác giả là những viên thư ký của quan chức kiểm duyệt. Nếu người thư ký không biết thể hiện ý kiến của thủ trưởng, thì thủ trưởng chỉ giản đơn gạt bỏ tác phẩm vô dụng ấy đi thôi. Do đó, chế độ kiểm duyệt sáng tạo ra báo chí ấy.

Những nét gạch xóa của quan chức kiểm duyệt đối với báo chí giống hệt như những đường thẳng - đường bát quái³¹ - của người Trung Quốc đối với tư duy. Bát quái của quan chức kiểm duyệt là những phạm trù của sách báo; còn phạm trù, như mọi người đều biết, đó là cái bản chất, cái điển hình trong tất cả cái nhiều vẻ của nội dung.

Tự do là cái vốn có của con người đến mức mà ngay cả những kẻ thù của tự do cũng thực hiện tự do; trong khi chống lại việc thực hiện đó, chúng muốn chiếm lấy, với tư cách là vật trang sức quý giá nhất, cái mà họ đã bác bỏ, với tư cách là vật trang sức của bản tính loài người.

Không một người nào chống lại tự do, - nhiều lắm thì người ta cũng chỉ chống lại tự do của người khác mà thôi. Như vậy là trong mọi thời kỳ, mọi hình thái của tự do đã tồn tại, chỉ có

điều là trong trường hợp này thì với tư cách là đặc quyền riêng, trong trường hợp khác thì với tư cách là một quyền chung.

Chỉ đến bây giờ vấn đề đó mới được đặt ra một cách đúng đắn. Vấn đề không phải ở chỗ, tự do báo chí có cần tồn tại không, - tự do báo chí bao giờ cũng tồn tại. Vấn đề là ở chỗ tự do báo chí có phải là đặc quyền của một số người, hay nó là đặc quyền của tinh thần của con người. Vấn đề là ở chỗ, cái mà đối với phía này là quyền, có phải trở thành vô quyền đối với phía kia không. "*Tự do của tinh thần*" liệu có nhiều quyền hơn là "*tự do chống lại tinh thần*", hay không?

Nhưng nếu như cần phải bác bỏ "*báo chí tự do*" và "*tự do báo chí*" với tư cách là sự thực hiện của "*tự do chung*", thì lại càng cần phải bác bỏ chế độ kiểm duyệt và báo chí bị kiểm duyệt với tư cách là thực hiện của *tự do riêng*, - bởi vì khi loài đã vô dụng, thì giống còn có thể có ích gì? Nếu như diễn giả nhất quán, thì cái mà ông ta phải bác bỏ không phải là báo chí tự do mà là báo chí nói chung. Theo quan điểm của ông ta, chỉ khi nào báo chí không phải là sản phẩm của tự do, tức không phải là sản phẩm của hoạt động loài người thì nó mới tốt. Do đó, chỉ những con vật hoặc là những thần thánh, mới có quyền báo chí.

Hoặc giả, có thể chúng ta phải - diễn giả không dám nói thẳng điều này ra - gán cho chính phủ và cả cho bản thân diễn giả nữa, là có sự thiên khai?

Nếu như tư nhân tự cho rằng mình vốn có sự thiên khai, thì trong xã hội chúng ta chỉ có một đối thủ có thể chính thức bác bỏ y - đó là thầy thuốc chữa bệnh tâm thần.

Nhưng lịch sử Anh đã chứng minh khá rõ ràng tư tưởng về sự thiên khai từ bên trên đang đề ra cái tư tưởng ngược lại về sự thiên khai từ bên dưới: vua Sác-lơ I bước lên đoạn đầu đài do sự thiên khai từ bên dưới.

Thực ra, khi tiếp tục những lập luận của mình, vị diễn giả thuộc đẳng cấp quý tộc của chúng ta miêu tả, - như chúng ta

sẽ được nghe sau này, - chế độ kiểm duyệt và tự do báo chí, báo chí bị kiểm duyệt và báo chí tự do, như là *hai điều ác*, nhưng ông ta còn chưa đi đến chỗ thừa nhận báo chí nói chung là *điều ác*.

Ngược lại! Ông ta phân chia toàn bộ báo chí thành báo chí "*tốt*" và báo chí "*xấu*".

Về báo chí *xấu*, ông ta kể cho chúng ta những điều không thể tưởng tượng được: ông ta cả quyết rằng tính xấu và truyền bá tính xấu đó là mục tiêu của báo chí. Chúng ta sẽ không bàn tới việc diễn giả coi chúng ta là những người quá nhẹ dạ, khi đòi hỏi chúng ta phải tin vào lời nói của ông, làm như thể *tính xấu tồn tại như là một nghề nghiệp*. Chúng ta chỉ nhắc đến diễn giả nhờ đến cái tiền đề của ông ta về sự không hoàn thiện của cả loài người. Phải chăng từ đó lại không toát ra cái kết luận là báo chí xấu cũng không phải là hoàn toàn xấu, tức là nó tốt, còn báo chí tốt cũng không phải là hoàn toàn tốt, tức là nó xấu?

Nhưng, diễn giả chỉ ra cho chúng ta thấy mặt trái của vấn đề. Ông ta quả quyết rằng, báo chí xấu còn tốt hơn báo chí tốt, bởi vì báo chí xấu, theo ý kiến riêng của ông ta, thường xuyên ở trong tình trạng *tiến công*, còn báo chí tốt thì ở trong tình trạng *tự vệ*. Nhưng chính ông ta đã từng nói rằng sự *phát triển* của con người chỉ chấm dứt khi con người *chết đi*. Quả thực, với điều đó ông ta chẳng nói lên gì mấy, không nói lên gì cả ngoài việc sự sống chấm dứt khi cái chết đến. Còn nếu như sự sống của con người là sự phát triển, còn báo chí tốt thì lại luôn luôn ở tình trạng tự vệ, "chỉ phản kháng, kiềm chế và cố thủ", thì như vậy há chẳng phải nó đang không ngừng chống lại sự phát triển, và do đó, cũng chống lại cả sự sống hay sao? Do đó, hoặc giả báo chí tốt có tính chất tự vệ ấy là xấu, hoặc giả là sự phát triển là một việc xấu. Như vậy, khẳng định của diễn giả cho rằng mục tiêu của "báo chí xấu là truyền bá càng rộng càng tốt những nguyên tắc xấu và khuyến khích càng mạnh càng hay những luồng tư tưởng xấu", - lời khẳng định đó không còn là điều thần

bí không thể tưởng tượng được nữa và giờ đây nó đã có được một sự giải thích hợp lý: điều ác của báo chí xấu là ở chỗ truyền bá một cách rộng rãi nhất những nguyên tắc và khuyến khích những trạng thái tư tưởng.

Mối quan hệ qua lại giữa báo chí xấu và báo chí tốt lại càng trở lên lạ lùng hơn nữa, khi diễn giả cố làm cho chúng ta tin rằng báo chí tốt là *bất lực*, còn báo chí xấu là *toàn năng*, bởi vì báo chí tốt không có ảnh hưởng đối với nhân dân, còn báo chí xấu thì lại có một ảnh hưởng không thể cưỡng lại được. Đối với diễn giả, báo chí tốt và báo chí bất lực là đồng nhất với nhau. Phải chăng diễn giả muốn rằng cái tốt là cái bất lực, hoặc cái bất lực là cái tốt?

Diễn giả đem tiếng nói tỉnh táo của báo chí tốt đối lập với tiếng hát của những con yêu nữ của báo chí xấu. Chính vì giọng hát tỉnh táo có thể hát hay hơn và đạt hiệu quả lớn hơn cả. Nhưng, rõ ràng là diễn giả chỉ biết có sự nồng cháy cảm tính của sự say mê, ông ta không biết đến sự say mê nóng bỏng đối với chân lý, nhiệt tình tất thắng của lý tính, sự bi thống không thể ngăn nổi của sức mạnh đạo đức.

Ông ta quy vào trạng thái tư tưởng của báo chí xấu "sự kiêu hãnh không thừa nhận bất cứ một quyền uy nào của nhà thờ và nhà nước", "lòng ghen tị" tuyên truyền việc thủ tiêu tầng lớp quý tộc, và nhiều điều khác mà chúng ta sẽ còn quay trở lại. Bây giờ chúng ta tự hạn chế trong câu hỏi: dựa trên cơ sở nào mà diễn giả nêu bật những thiết chế nói trên với tư cách là cái tốt? Nếu như những lực lượng chung của sự sống là xấu, - mà chúng ta vừa được nghe rằng điều ác là toàn năng và chỉ có điều ác mới tác động đến quần chúng, - thì thử hỏi, *ai* và *cái gì* được quyền xem mình là hiện thân của cái tốt? Khẳng định rằng, cá tính của tôi là cái tốt, rằng một số ít người phù hợp với cá tính của tôi, cũng là hiện thân của cái tốt, - lời khẳng định đó cực kỳ ngạo mạn, và báo chí độc ác, xấu không thể nào muốn thừa nhận nó! Báo chí xấu!

Nếu như ngay từ đầu diễn giả đã biến những cuộc tiến công vào tự do báo chí thành những cuộc tiến công vào tự do nói chung, thì bây giờ ở ông ta những cuộc tiến công đó đã biến thành những cuộc tiến công vào cái tốt. Sự sợ hãi của ông ta trước cái xấu là sự sợ hãi trước cái tốt. Do đó, ông ta lấy việc thừa nhận điều ác và phủ nhận cái tốt làm cơ sở cho chế độ kiểm duyệt. Thật vậy, lẽ nào tôi không miệt thị một người khi tôi nói trước với anh ta: đối phương của anh ắt phải thắng trong cuộc chiến đấu, bởi vì, mặc dù anh là một chàng trai rất tinh táo và là một người lúng giềng rất tốt, nhưng anh hoàn toàn không làm được một người anh hùng; mặc dù anh tôn sùng vũ khí của anh, nhưng anh lại không biết sử dụng nó; mặc dù cả hai chúng ta - cả tôi và anh - đều hoàn toàn tin vào sự hoàn thiện của anh, nhưng thiên hạ sẽ không bao giờ chia sẻ niềm tin ấy; cứ cho rằng ý đồ của anh thì không xấu, nhưng nghị lực của anh thì lại rất tồi.

Mặc dù việc diễn giả phân chia báo chí thành báo chí tốt và báo chí xấu làm cho mọi sự bác bỏ sau đó trở nên thừa, sự phân chia đó bị rối bời trong những mâu thuẫn của bản thân nó, nhưng chúng ta vẫn không được bỏ qua điều chủ yếu, cụ thể là việc diễn giả đặt vấn đề một cách hoàn toàn không đúng và ông ta đưa ra làm căn cứ một điều mà ông ta còn phải chứng minh.

Nếu người ta muốn nói đến hai loại báo chí, thì sự phân biệt này cần được rút ra từ chính bản chất của báo chí, chứ không phải từ những lý do nằm ở bên ngoài báo chí. Báo chí bị kiểm duyệt hoặc báo chí tự do, - một trong hai loại này phải là tốt, hoặc xấu. Vấn đề tranh cãi chính là ở chỗ báo chí nào là tốt, - báo chí bị kiểm duyệt hay là báo chí tự do, tức là tồn tại tự do hay tồn tại không tự do có phù hợp với bản chất của báo chí không. Đưa báo chí xấu ra làm một lý do để chống lại báo chí tự do có nghĩa là khẳng định rằng báo chí tự do là xấu còn báo chí bị kiểm duyệt là tốt, - nhưng vấn đề này chính lại cần được chứng minh.

Cách suy nghĩ thấp hèn, những chuyện cái và riêng tư, những việc làm dè tiện, có thể có trong báo chí bị kiểm duyệt cũng như trong báo chí tự do. Do đó việc báo chí này, cũng như báo chí kia, đều mang lại những kết quả cá biệt dưới dạng này hoặc dưới dạng khác, không tạo thành sự khác biệt về loài của chúng. Và hoa cũng nở trên đầm lầy. Vấn đề ở đây là cái thực chất, tức tính chất bên trong làm cho báo chí bị kiểm duyệt và báo chí tự do khác biệt với nhau.

Báo chí tự do mà xấu thì không phù hợp với tính chất của bản chất nó. Còn báo chí bị kiểm duyệt, với sự giả dối của nó, với sự nhu nhược của nó, với cái ngôn ngữ của kẻ bị hoạn vốn có của nó, với cái đuôi chó ve vẩy của nó, thì chỉ biểu lộ những điều kiện bên trong của bản chất của nó mà thôi.

Báo chí bị kiểm duyệt vẫn là xấu, ngay cả khi nó mang lại những kết quả tốt đẹp, bởi vì những kết quả ấy chỉ tốt trong chừng mực chúng được dùng để thể hiện báo chí tự do bên trong báo chí bị kiểm duyệt, và trong chừng mực việc chúng là kết quả của báo chí bị kiểm duyệt, không phải là nét đặc trưng đối với chúng. Báo chí tự do vẫn là tốt, ngay cả khi nó mang lại những kết quả xấu, bởi vì những kết quả này chỉ là những cái đi chệch bản tính của báo chí tự do. Người bị hoạn vẫn không tốt, với tư cách là con người, ngay cả khi người đó có giọng nói tốt. Thiên nhiên vẫn tốt, ngay cả khi nó sản sinh ra những quái vật.

Bản chất của báo chí tự do, - đó là bản chất dũng cảm, có lý tính, có đạo đức của tự do. Tính cách của báo chí bị kiểm duyệt - đó là sự quái dị không có tính cách của sự thiếu tự do, đó là con quái vật được văn minh hóa, cái quái thai được tắm nước hoa.

Hay là còn cần phải có những bằng chứng nói lên rằng tự do báo chí phù hợp với bản chất của báo chí, còn chế độ kiểm duyệt thì mâu thuẫn với bản chất này? Những trở ngại bên ngoài của đời sống tinh thần không thuộc về tính chất bên trong của đời sống ấy, chúng phủ nhận chứ không xác nhận đời sống ấy; lẽ nào điều đó tự nó chẳng rõ ràng hay sao?

Để biện hộ một cách thật sự cho chế độ kiểm duyệt, diễn giả phải chứng minh rằng chế độ kiểm duyệt là bản chất của tự do báo chí. Đáng lẽ phải như vậy thì ông ta lại chứng minh rằng tự do không phải là bản chất của con người. Ông ta bác bỏ toàn bộ loài, để giữ lại một giống tốt, bởi vì tự do chính là bản chất loài của toàn bộ tồn tại tinh thần, do đó cũng là bản chất loài của báo chí. Để thủ tiêu khả năng của cái ác, ông ta thủ tiêu khả năng của cái thiện và thực hiện cái ác, bởi vì chỉ có cái gì là sự thực hiện của tự do thì mới có thể là tốt theo quan niệm của con người.

Vì thế, chúng ta vẫn sẽ coi báo chí bị kiểm duyệt là báo chí xấu, chừng nào người ta chưa chứng minh cho chúng ta thấy rằng chế độ kiểm duyệt bắt nguồn từ chính bản chất của tự do báo chí.

Nhưng, nếu giả thử rằng chế độ kiểm duyệt không tách rời bản tính của báo chí, - mặc dù không một động vật nào (một sinh vật có lý tính thì lại càng như thế) sinh ra trong xiềng xích, - thì từ đó phải rút ra cái gì? Chỉ rút ra được kết luận là: cả tự do báo chí mà quan chức kiểm duyệt chính thức thực hiện, nghĩa là bản thân chế độ kiểm duyệt, cũng đều cần đến sự kiểm duyệt. Vậy thì ai phải kiểm duyệt báo chí của chính phủ, nếu đó không phải là báo chí nhân dân?

Một diễn giả khác lại nghĩ rằng, thật ra, cái xấu của chế độ kiểm duyệt được thủ tiêu bằng cách nhân nó lên gấp ba lần, bắt kiểm duyệt địa phương phải phục tùng kiểm duyệt của tỉnh, kiểm duyệt tỉnh đến lượt nó phải phục tùng kiểm duyệt của Béc-lin; như vậy tự do báo chí được thực hiện một mặt, còn kiểm duyệt thì được thực hiện nhiều mặt. Phải quanh co biết bao nhiêu mới sống được trên đời! Vậy thì ai sẽ kiểm duyệt chế độ kiểm duyệt của Béc-lin? Nhưng ta hãy quay trở lại vị diễn giả của chúng ta.

Ngay từ đầu ông ta đã dạy chúng ta rằng từ cuộc đấu tranh giữa báo chí xấu và báo chí tốt, không nảy ra ánh sáng của chân lý. Nhưng chúng tôi xin hỏi, phải chăng diễn giả muốn rằng cuộc

đấu tranh vô bổ ấy kéo dài *một cách vô tận*? Phải chăng, theo lời nói của chính ông ta, cuộc đấu tranh giữa chế độ kiểm duyệt và báo chí không phải là cuộc đấu tranh giữa báo chí tốt và báo chí xấu hay sao?

Kiểm duyệt không thủ tiêu đấu tranh; nó làm cho cuộc đấu tranh trở thành một chiều; nó biến cuộc đấu tranh công khai thành cuộc đấu tranh bí mật, biến cuộc đấu tranh của những nguyên tắc thành cuộc đấu tranh của những nguyên tắc bất lực chống lại sức mạnh vô nguyên tắc. Kiểm duyệt chân chính, bắt rễ từ chính bản chất của tự do báo chí, là sự *phê bình*. Phê bình là một sự xét xử mà tự do báo chí sản sinh ra từ bản thân mình. Kiểm duyệt là sự phê bình với tư cách là độc quyền của chính phủ. Nhưng khi sự phê bình không phải công khai mà là bí mật, không phải về mặt lý luận mà là về mặt thực tiễn, khi sự phê bình không đứng trên các đảng phái mà bản thân trở thành đảng phái, khi sự phê bình tác động không phải bằng lưỡi dao sắc bén của lý tính, mà bằng cái kéo cùn của sự tùy tiện, khi sự phê bình chỉ muốn lên tiếng phê bình mà không muốn chịu sự phê bình, khi sự phê bình phủ nhận bản thân bằng sự thực hiện của chính mình, cuối cùng, khi sự phê bình không có tính chất phê bình đến mức coi một cách sai lầm cá nhân riêng lẻ là hiện thân của trí tuệ phổ biến, coi mệnh lệnh của sức mạnh là mệnh lệnh của lý tính, coi những vết mực là những vết trên mặt trời, coi những nét gạch xóa của người kiểm duyệt là những cấu tạo toán học, coi việc dùng sức mạnh thô bạo là luận cứ mạnh mẽ, - khi đó lẽ nào sự phê bình lại không mất tính chất hợp lý tính của mình?

Trong khi mô tả tiến trình thảo luận, chúng ta đã chỉ ra sự thần bí hoang đường, ngọt ngào thân ái của diễn giả đang chuyển biến như thế nào thành sự khắc nghiệt, thành thói con buôn tinh ranh nhỏ nhặt của trí tuệ, thành tính hạn chế của việc tính toán theo kinh nghiệm không có tư tưởng. Những lập luận tiếp theo của ông ta về *mối quan hệ của luật kiểm duyệt đối với luật báo chí, về những biện pháp có tính chất phòng ngừa và đàn áp, giải thoát* cho chúng ta khỏi phải làm công việc đó, bởi vì ở đây tự

ông ta đang chuyển sang vận dụng một cách có ý thức sự thần bí của mình.

"*Những biện pháp phòng ngừa hoặc những biện pháp đàn áp, chế độ kiểm duyệt hoặc luật báo chí, - vấn đề chỉ có thể thôi; nhưng sẽ không phải là thừa nếu xem xét tường tận hơn một chút những nguy cơ cần được gạt bỏ ở phía này hoặc ở phía kia. Trong khi chế độ kiểm duyệt muốn phòng ngừa cái xấu, luật báo chí lại muốn phòng ngừa sự lặp lại cái xấu đó bằng cách trừng phạt. Nhưng cả chế độ kiểm duyệt lẫn luật báo chí, cũng như mọi quy định của con người, đều không hoàn thiện. Vấn đề chỉ là cái gì không hoàn thiện nhất. Vì đây nói đến những điều thuần túy tinh thần, nên ở đây chúng ta đừng phải một vấn đề, - hơn nữa là một vấn đề quan trọng nhất đối với cả hai bên, - không bao giờ có thể giải quyết một cách thỏa đáng. Vấn đề đó là ở chỗ tìm ra một hình thức biểu hiện rõ ràng và cụ thể ý đồ của nhà làm luật, đến mức có thể phân ranh giới một cách chặt chẽ cái hợp pháp với cái bất hợp pháp, và do đó, gạt bỏ mọi sự tùy tiện. Nhưng sự tùy tiện là gì, nếu không phải là hành động theo ý riêng của mình? Nhưng làm thế nào gạt bỏ được biểu hiện của ý riêng mình ở nơi chỉ đề cập đến những vấn đề thuần túy tinh thần? Tìm ra một sợi chỉ dẫn đường rõ ràng đến mức là do tính tất yếu bên trong, trong từng trường hợp riêng biệt, sợi dây đó nhất định được áp dụng đúng theo tinh thần của nhà làm luật, - đó là hòn đá luyện vàng mà cho đến nay vẫn chưa tìm thấy và tương lai cũng vị tất đã có thể tìm thấy được. Như vậy, sự tùy tiện không tách rời chế độ kiểm duyệt, cũng như không tách rời luật báo chí, nếu người ta hiểu sự tùy tiện là làm theo ý riêng mình. Do đó, chúng ta phải nghiên cứu cả chế độ kiểm duyệt lẫn luật báo chí, trên quan điểm của sự không hoàn thiện không thể tránh khỏi của chúng và những hậu quả của sự không hoàn thiện ấy. Nếu như chế độ kiểm duyệt cũng có thể đàn áp một sự việc tốt nào đó thì luật báo chí không đủ sức ngăn chặn rất nhiều sự việc xấu. Tuy nhiên, không thể đàn áp mãi mãi chân lý được. Chân lý càng gặp nhiều trở ngại, nó càng theo đuổi mục tiêu của nó dũng cảm hơn, nó càng trở nên ngời sáng hơn sau khi đã đạt tới mục tiêu ấy. Trong lúc đó thì lời nói độc ác giống như thuốc súng Hy Lạp, không có gì ngăn chặn được nó, một khi nó được tung ra từ quả đạn; tác động của nó khó mà lường trước, bởi vì đối với nó không có cái gì là thần thánh và bất khả xâm phạm, bởi vì lời nói độc ác tìm được thức ăn cho sự truyền lan của nó trong cửa miệng con người cũng như trong trái tim con người".*

Diễn giả không may mắn trong việc so sánh. Ông ta rơi vào tình trạng phấn khởi thi vị, khi miêu tả sức mạnh vạn năng của

cái xấu. Chúng ta đã được nghe rằng tiếng nói của cái tốt vốn quá tinh táo nên bất lực trước *tiếng hát yêu nữ của cái xấu*. Còn bây giờ cái xấu đã được biến thành *thuốc súng Hy Lạp*, - diễn giả không tìm được sự so sánh có hình ảnh nào cho chân lý. Nếu như chúng ta muốn khoác lên những lời nói "tinh táo" của ông ta một sự so sánh nào đó, thì tốt nhất là chúng ta sẽ phải ví chân lý như là *hòn đá lửa*, càng đập mạnh vào nó bao nhiêu, thì càng làm nảy ra từ nó những tia lửa rực rỡ bấy nhiêu. Lý lẽ tuyệt tác đối với bọn buôn nô lệ là lời khẳng định nói rằng, dùng những đòn roi vọt chúng có thể thức tỉnh bản tính người trong người da đen; quy tắc tuyệt diệu đối với nhà lập pháp là: giải thích việc ban bố những đạo luật đàn áp chân lý bằng lý lẽ cho rằng với những đạo luật này, chân lý càng dũng cảm theo đuổi mục tiêu của mình hơn. Hình như, diễn giả chỉ bắt đầu kính trọng chân lý khi chân lý trở thành *thô lỗ - nguyên sơ* và ai ai cũng *sờ thấy*. Các vị càng đập nhiều chương ngại trên con đường đi tới chân lý bao nhiêu, thì các vị càng tiếp nhận được chân lý lớn lao bấy nhiêu! Vậy thì chương ngại càng nhiều càng tốt!

Nhưng chúng ta hãy nghe tiếng hát của các yêu nữ!

"*Lý luận về sự không hoàn thiện*" thần bí của diễn giả chúng ta, cuối cùng, đã đem lại những kết quả trần tục của nó; lý luận ấy đã ném vào đầu chúng ta những hòn đá nguyệt trường của nó. Chúng ta hãy xem xét những hòn đá nguyệt trường này!

Tất cả đều không hoàn thiện. Chế độ kiểm duyệt không hoàn thiện; luật báo chí cũng không hoàn thiện. Điều này quyết định bản chất của chúng. Chẳng hạn phải nói dài dòng đến cái luận đề về *tính hợp lý của tư tưởng của chúng nữa*; chúng ta chỉ còn phải, - bằng cách dùng phép xác suất tính theo chủ nghĩa kinh nghiệm thô sơ nhất, - xác định xem, trong trường hợp nào số lượng những nguy cơ uy hiếp chúng ta lại lớn nhất. Sự khác biệt chỉ là ở thời gian, ở chỗ là những biện pháp này hay những biện pháp khác hoặc giả phòng ngừa bản thân điều xấu bằng cách kiểm duyệt, hoặc giả phòng ngừa việc lặp lại điều xấu bằng luật báo chí.

Chúng ta thấy, dựa vào câu nói trống rỗng về "sự không hoàn thiện của con người" diễn giả đang quỷ quyệt lẩn tránh sự khác biệt căn bản, nội tại, đặc trưng giữa chế độ kiểm duyệt và luật báo chí, biến sự bất đồng từ vấn đề nguyên tắc sang cuộc cãi vã thô bỉ như thế nào: chế độ kiểm duyệt và luật báo chí, cái nào đem lại nhiều vết tím bầm hơn?

Nhưng nếu đem đối lập luật báo chí và luật kiểm duyệt với nhau, thì trước hết vấn đề không phải là những hậu quả của chúng, mà là những căn cứ của chúng, không phải là sự vận dụng cá biệt của chúng, mà là tính hợp pháp phổ biến của chúng. Mông-te-xki-ơ dạy rằng vận dụng chế độ chuyên chế thuận tiện hơn là pháp chế, còn Ma-ki-a-ve-li thì khẳng định rằng đối với các vua chúa, cái xấu có lợi hơn là cái tốt. Nếu vì thế mà chúng ta không muốn xác nhận câu cách ngôn cổ của phái dòng Tên cho rằng mục đích tốt - chúng ta thậm chí cũng hoài nghi phẩm chất tốt của mục đích - biện hộ cho những phương tiện xấu, thì chúng ta, trước hết, cần phải nghiên cứu xem chế độ kiểm duyệt, theo bản chất của nó, có phải là một phương tiện *tốt* hay không.

Diễn giả đã đúng khi ông gọi luật kiểm duyệt là biện pháp phòng ngừa; đó là biện pháp cảnh sát ngăn ngừa tự do; nhưng ông ta đã không đúng khi gọi luật báo chí là biện pháp đàn áp. Đó là một biện pháp của bản thân tự do đang làm cho mình trở thành thước đo đối với những ngoại lệ riêng của mình. Biện pháp kiểm duyệt không phải là luật lệ. Luật báo chí không phải là biện pháp đàn áp.

Trong luật báo chí, tự do là kẻ trừng phạt. Trong luật kiểm duyệt thì tự do bị trừng phạt. Luật kiểm duyệt là luật hoài nghi tự do. Luật báo chí là sự biểu quyết tín nhiệm mà tự do dành cho bản thân mình. Luật báo chí trừng phạt sự lạm dụng tự do. Luật kiểm duyệt trừng phạt tự do coi như là một sự lạm dụng nào đó. Luật này đối xử với tự do như là với một tội phạm; đối với bất kỳ lĩnh vực nào nằm dưới sự giám sát của cảnh sát há

chẳng phải là một sự trừng phạt nhục nhã hay sao? Luật kiểm duyệt chỉ có cái *hình thức* của luật. Luật báo chí mới là luật *thật sự*.

Luật báo chí là *luật thật sự*, bởi vì nó biểu hiện sự tồn tại khẳng định của tự do. Nó coi tự do là tình trạng *bình thường* của báo chí, coi báo chí là tồn tại của tự do; vì thế luật này chỉ xung đột với những tội lỗi của báo chí với tư cách là một ngoại lệ đang chống lại tiêu chuẩn của chính mình, và như vậy thủ tiêu bản thân mình. Tự do báo chí tự khẳng định mình như là luật báo chí, chống lại những hành vi mưu hại ấy đối với bản thân nó, tức là chống lại những tội lỗi của báo chí. Luật báo chí xuất phát từ chỗ tự do là cái vốn sẵn có bên trong của kẻ phạm tội. Do đó, điều mà kẻ phạm tội đã thực hiện chống lại tự do, cũng là điều mà nó đã thực hiện chống lại bản thân nó, và tội lỗi chống lại bản thân ấy thể hiện ra trước nó như là một sự *trừng phạt*, mà nó coi là sự thừa nhận tự do của mình.

Luật báo chí còn rất xa mới trở thành biện pháp đàn áp chống lại tự do báo chí, mới trở thành phương tiện giản đơn chống lại việc tái phạm những tội lỗi, một phương tiện tác động nhờ sự sợ hãi trước hình phạt. Ngược lại: cần phải coi *việc không có luật pháp về báo chí* là sự loại trừ tự do báo chí ra khỏi lĩnh vực tự do pháp lý, bởi vì tự do được thừa nhận về mặt pháp lý tồn tại trong nhà nước dưới hình thức *luật pháp*. Luật pháp không phải là những biện pháp đàn áp chống lại tự do, cũng giống như định luật về trọng lực không phải là biện pháp đàn áp chống lại sự vận động: nếu như, với tính cách là định luật vận vật hấp dẫn, định luật trọng lực đang chi phối những sự vận động vĩnh hằng của các thiên thể, thì với tính cách là định luật về sự rơi, nó giết chết tôi khi tôi vi phạm nó và mưu toan nhảy múa trong không trung. Ngược lại, luật pháp là những tiêu chuẩn khẳng định rõ ràng, phổ biến, trong đó tự do có một sự tồn tại vô ngã, có tính chất lý luận, không phụ thuộc vào sự tùy tiện của cá nhân riêng lẻ. Bộ luật là kinh thánh của tự do của nhân dân.

Do đó, *luật báo chí* là sự thừa nhận tự do báo chí về mặt *luật pháp*. Nó là biểu hiện của *pháp quyền*, bởi vì nó là sự tồn tại khẳng định của tự do. Vì vậy, nó phải tồn tại, - ngay cả khi nó hoàn toàn không được vận dụng, ví dụ như ở Bắc Mỹ; - trong khi đó thì chế độ kiểm duyệt, cũng như chế độ nô lệ, không bao giờ có thể trở thành hợp pháp, ngay cả khi nó được bọc hàng ngàn lần dưới hình thức luật pháp.

Không có những luật tác động có tính chất phòng ngừa. Chỉ với tính cách là một mệnh lệnh thì luật pháp mới có tính chất phòng ngừa. Nó chỉ trở thành luật pháp có *hiệu lực* khi nào người ta vi phạm nó, vì rằng, nó chỉ đóng vai trò luật pháp *thật sự* khi nào thông qua nó, quy luật tự nhiên vô ý thức của tự do trở thành luật pháp nhà nước có ý thức. Ở đâu mà luật pháp là luật pháp hiện thực, tức là sự thực hiện của tự do, thì ở đó nó là sự thực hiện hiện thực của tự do của con người. Như vậy, luật pháp không thể phòng ngừa hành vi của con người, bởi vì nó là những quy luật sống bên trong của bản thân hành vi của con người, là sự phản ánh có ý thức của đời sống của con người. Do đó, luật pháp nhường bước trước đời sống của con người, tức là trước đời sống của tự do, và chỉ khi nào hành vi thực tế của con người đã chứng tỏ rằng con người không còn phải phục tùng quy luật tự nhiên của tự do, thì dưới hình thức của luật pháp nhà nước, quy luật tự nhiên của tự do buộc con người phải tự do, cũng tựa như những quy luật về sinh lý chỉ thể hiện ra là một cái gì xa lạ với tôi khi nào sự sống của tôi không còn là sự sống của quy luật đó, chỉ khi nào sự sống của tôi bị *bệnh tật hủy hoại*. Vì vậy, *luật pháp phòng ngừa* là một sự mâu thuẫn vô nghĩa.

Do đó luật pháp phòng ngừa không bao hàm một mức độ nào, một quy tắc hợp lý tính nào, bởi vì quy tắc hợp lý tính chỉ có thể có được từ bản chất của sự vật, ở đây là từ bản chất của tự do. Nó không có mức độ, bởi vì, muốn phòng ngừa tự do thì nó cũng phải bao quát như đối tượng của nó, tức là không có giới hạn. Do đó, luật pháp có tính chất phòng ngừa là mâu thuẫn của một sự hạn chế không có giới hạn, còn giới hạn mà nó đụng chạm

đến, thì nảy sinh không phải do sự tất yếu, mà do sự ngẫu nhiên của tùy tiện, như hàng ngày chế độ kiểm duyệt đang chứng minh ad oculos^{1*} điều đó.

Do tự nhiên, thân thể con người vốn phải chết. Bệnh tật, vì vậy, là không thể tránh được. Nhưng tại sao người ta chỉ đến với thầy thuốc khi bị ốm đau, chứ không phải là khi khỏe mạnh? Bởi vì, không chỉ bệnh tật mà bản thân thầy thuốc cũng là cái xấu. Sự bảo hộ thường xuyên của thầy thuốc sẽ biến cuộc sống thành cái xấu, còn thân thể con người thì sẽ biến thành đối tượng tập luyện của những hội đồng y khoa. Cuộc sống chỉ bao gồm toàn những biện pháp phòng ngừa cái chết thì chết chẳng phải là tốt hơn sống hay sao? Lẽ nào vận động tự do cũng không phải là thuộc tính của sự sống? Bệnh tật là gì, nếu không phải là sự sống bị hạn chế trong tự do của nó? Bản thân một thầy thuốc kiên trì cũng sẽ là một thứ bệnh; mắc phải nó thì mong chết cũng sẽ không được, mà chỉ còn có cách sống mà thôi. Dù cho sự sống đang chết, nhưng cái chết thì lại không được sống. Lẽ nào tinh thần lại không có nhiều quyền hơn là thể xác? Thật ra, người ta thường giải thích quyền này theo ý nghĩa là những trí tuệ có khả năng bay bổng tự do thì sự tự do di chuyển về thể xác thậm chí còn có hại, và vì thế họ đã bị tước mất tự do này. Kiểm duyệt xuất phát từ chỗ bệnh tật là một trạng thái bình thường, còn trạng thái bình thường, tự do, là bệnh tật. Kiểm duyệt thường xuyên cố làm cho báo chí tin rằng báo chí là có bệnh, và dù cho báo chí có cung cấp những bằng chứng như thế nào về tình trạng sức khỏe của mình, thì nó vẫn phải điều trị. Nhưng kiểm duyệt thậm chí cũng không phải là một thầy thuốc uyên bác, biết tùy theo bệnh mà bốc thuốc cho uống. Kiểm duyệt chỉ là nhà phẫu thuật nông thôn, chỉ biết có một công cụ cơ khí vạn năng chữa mọi thứ bệnh - đó là con dao. Nó thậm chí cũng không phải là nhà phẫu thuật mong muốn phục hồi sức khỏe của tôi, nó là một nhà phẫu thuật duy mỹ chủ nghĩa, coi mọi thứ mà nó không thích

1* - rõ ràng

ở trên thân thể của tôi là những cái thừa; nó gạt bỏ tất cả những gì không vừa ý nó. Kiểm duyệt là một thầy lang băm làm cho nốt phát ban lặn vào trong cơ thể để không nhìn thấy nó, mà không hề quan tâm đến cái sự việc là nốt phát ban đó có thể làm tổn hại những bộ phận mềm yếu bên trong cơ thể.

Các vị cho rằng bắt chim là không chính đáng. Cái lồng chim há chẳng phải là biện pháp phòng ngừa đối với những con ác điểu, những viên đạn và trận bão táp đó sao? Các vị cho rằng làm mù mắt con chim họa mi là một điều dã man, nhưng các vị lại không cho rằng chọc thủng mắt của báo chí bằng những ngòi bút kiểm duyệt sắc nhọn, là một điều dã man. Các vị cho rằng cắt tóc của một người tự do trái với ý muốn của anh ta là một việc làm chuyên chế, nhưng chế độ kiểm duyệt thì vẫn hàng ngày cắt xén thể xác sống của những con người đang tư duy, và chỉ có những sinh vật không hồn, không phản ứng, để quy thuận thì nó mới coi là lành mạnh!

Chúng tôi đã chỉ ra rằng luật báo chí biểu hiện pháp quyền với mức độ như thế nào, còn luật kiểm duyệt thì biểu hiện sự phi pháp đến mức nào. Nhưng, bản thân chế độ kiểm duyệt thừa nhận rằng nó không phải là mục đích tự thân, rằng bản thân nó không phải là điều gì tốt, rằng do đó, nó dựa trên nguyên lý: "mục đích biện hộ cho phương tiện". Nhưng mục đích đòi hỏi những phương tiện không đúng thì không phải là mục đích đúng, phải chăng, đến lượt mình, báo chí cũng không thể tuyên bố nguyên tắc: "mục đích biện hộ cho phương tiện"?

Do đó, luật kiểm duyệt không phải là luật, mà là biện pháp cảnh sát, và thậm chí còn là *biện pháp cảnh sát tồi*, bởi vì nó không đạt được điều mà nó muốn, và nó không muốn điều mà nó đạt được.

Nếu luật kiểm duyệt muốn *đặt ra những trở ngại cho tự do* với tư cách là một điều không đáng mong muốn, thì nó đạt được đúng cái ngược lại. Ở nước có chế độ kiểm duyệt, bất cứ tập sách nào bị cấm, tức là không qua kiểm duyệt mà xuất bản, là một

sự biến. Sách ấy được coi là kẻ tử vi đạo, mà sự tử vi đạo thì không thể không có vầng hào quang và những tín đồ. Sách đó được coi là một ngoại lệ và nếu như tự do không bao giờ hết quý giá đối với con người, thì những ngoại lệ trong tình trạng chung không tự do lại càng như vậy. Mọi điều bí mật đều có sức hấp dẫn. Chỗ nào dư luận xã hội là một sự bí mật đối với bản thân nó, thì mỗi tác phẩm trên báo chí vi phạm về mặt hình thức những giới hạn bí ẩn, đều sẽ có sức lôi cuốn trước dư luận xã hội ấy. Chế độ kiểm duyệt làm cho mỗi tác phẩm bị cấm, dù hay hoặc dở, đều trở thành tác phẩm không bình thường, còn tự do báo chí thì tước mất của tác phẩm cái vẻ oai nghiêm bề ngoài đó.

Nhưng, nếu chế độ kiểm duyệt là *trung thực*, thì đương nhiên nó mong muốn phòng ngừa sự tùy tiện, - nhưng nó lại đề sự tùy tiện lên thành luật pháp. Nó không thể ngăn chặn mỗi nguy hiểm nào lớn hơn bản thân nó. Nguy cơ đe dọa sự sống của mỗi sinh vật bao hàm ở chỗ là nó dễ mất bản thân. Chính vì vậy mà sự thiếu tự do là mỗi nguy hiểm chết người thật sự đối với con người. Không nói đến những hậu quả về mặt đạo đức, thì cũng cần nhớ rằng không thể nào lợi dụng được những ưu điểm của báo chí tự do, nếu không đồng thời đối xử một cách độ lượng đối với những điều bất tiện của nó. Hông nào mà chẳng có gai! Nhưng, xin các vị hãy nghĩ xem, các vị bị mất gì cùng với báo chí tự do!

Báo chí tự do - đó là con mắt sáng suốt của tinh thần nhân dân, là hiện thân sự tin cậy của nhân dân đối với bản thân mình, là những dây liên hệ biết nói, gắn liền các cá nhân với nhà nước và với toàn thế giới; nó là hiện thân nền văn hóa đang biến cuộc đấu tranh vật chất thành cuộc đấu tranh tinh thần và lý tưởng hóa hình thức vật chất thô bạo của cuộc đấu tranh đó. Báo chí tự do - đó là sự sám hối công khai của nhân dân trước bản thân mình; mà lời thú nhận thực tâm, như mọi người đều biết, thì có khả năng cứu vớt. Báo chí tự do - đó là tấm gương tinh thần trong đó nhân dân nhìn thấy bản thân mình; còn sự tự nhận thức là điều kiện đầu tiên của sự sáng suốt. Báo chí tự do - đó là tinh thần nhà nước mà mọi tốp nhà tranh đều có thể có được với những

chi phí ít hơn là phương tiện thấp sáng. Báo chí tự do là toàn diện, nơi nào cũng có mặt, cái gì cũng biết. Báo chí tự do là cái thế giới ý tưởng không ngừng trào ra từ thực tế hiện thực và lại chảy trở về hiện thực như một dòng thác đầy sinh khí dưới hình thức của cái tinh thần ngày càng dồi dào.

Sự trình bày của chúng tôi đã chỉ rõ rằng sự khác biệt giữa chế độ kiểm duyệt và luật báo chí cũng giống như là sự khác biệt giữa tùy tiện và tự do, giữa luật hình thức và luật thật sự. Nhưng, cái gì có hiệu lực đối với bản chất, thì cũng có hiệu lực đối với hiện tượng. Cái gì có liên quan tới tính chất chính đáng của chế độ kiểm duyệt và luật báo chí thì cũng có liên quan tới việc vận dụng chế độ kiểm duyệt và luật báo chí. Luật báo chí và luật kiểm duyệt khác nhau như thế nào, thì thái độ của quan tòa và của quan chức kiểm duyệt đối với báo chí cũng khác nhau như thế.

Nhưng vị diễn giả của chúng ta, mà đôi mắt ngược lên trời, đang nhìn cỏi trần thăm thẳm dưới chân mình như một đồng bụi đáng khinh bỉ, và đối với tất cả các bông hoa thì ông ta chỉ có thể nói một điều: chúng đều đầy bụi. Và cả ở đây ông ta cũng chỉ nhìn thấy có hai biện pháp, có tính chất tùy tiện như nhau trong sự vận dụng chúng, bởi vì tùy tiện, theo ông ta nói, là hành động theo sự suy xét cá nhân, mà sự suy xét cá nhân thì lại không thể tách rời khỏi những cái thuộc về tinh thần v.v. và v.v.. Nhưng, nếu như hiểu những cái thuộc về tinh thần một cách cá nhân, thì quan điểm này có hơn gì quan điểm kia, ý kiến của quan chức kiểm duyệt có hơn gì ý kiến của tác giả? Tuy vậy, chúng ta cũng hiểu được tư tưởng của diễn giả. Để chứng minh tính chất chính đáng của chế độ kiểm duyệt, diễn giả đã chứng minh bằng con đường ngoắt ngoéo rất tuyệt diệu rằng cả chế độ kiểm duyệt lẫn luật báo chí đều không chính đáng trong sự vận dụng chúng; vì diễn giả coi tất cả mọi cái trên trần gian đều không hoàn thiện, cho nên đối với ông ta chỉ còn mỗi một vấn đề: sự tùy tiện cần phải ở phía nhân dân hay là ở phía chính phủ?

Sự thần bí của ông ta biến thành một *sự trơ trẽn* khi ông ta đem *luật pháp* và *sự tùy tiện* nhập cục làm một và chỉ nhìn thấy sự khác biệt về hình thức ở những nơi nào mà vấn đề là những mặt đối lập về đạo đức và pháp quyền, bởi vì ông ta tranh luận không phải để chống lại *luật báo chí* mà chống lại *luật pháp nói chung*. Có luật pháp nào do tính tất yếu bên trong mà trong từng trường hợp riêng biệt nhất định sẽ được vận dụng đúng theo tinh thần của nhà lập pháp, *tuyệt đối gạt bỏ mọi sự tùy tiện* không? Cần có một sự dũng cảm phi thường để gọi cái nhiệm vụ vô nghĩa như vậy là *hòn đá luyện vàng*, bởi vì chỉ có sự đốt nát đến cùng cực mới có thể đặt ra một nhiệm vụ như thế. Luật pháp mang tính chất phổ biến. Trường hợp cần phải xác định trên cơ sở luật pháp, thì có tính chất đơn nhất. Muốn quy cái đơn nhất vào cái phổ biến, cần phải có sự phán đoán. Phán đoán là cái mang tính chất giả định. Muốn áp dụng luật pháp còn cần phải có *quan tòa*. Nếu như luật pháp tự nó vận dụng được, thì tòa án sẽ là thừa.

Nhưng tất cả những gì của con người cũng đều là không hoàn thiện!! Vậy thì: edite, bibite!^{1*} Các ngài cần quan tòa để làm gì, một khi quan tòa cũng là con người? Các ngài cần luật pháp để làm gì, một khi luật pháp chỉ có thể do con người chấp hành, mà bất kỳ sự chấp hành nào của con người cũng đều không hoàn thiện cả? Hãy tin vào ý chí tốt đẹp của cấp trên! Tư pháp tỉnh Ranh cũng không hoàn thiện như là tư pháp Thổ Nhĩ Kỳ! Vậy thì: edite, bibite!

Sự khác biệt giữa quan tòa và quan chức kiểm duyệt thật lớn biết ngần nào!

Đối với các quan chức kiểm duyệt thì ngoài cấp trên của người đó ra, không có luật pháp nào khác cả. Đối với quan tòa, thì không có cấp trên nào khác cả ngoài luật pháp. Quan tòa có trách nhiệm giải thích luật pháp trong việc vận dụng vào từng trường hợp cá biệt, đúng như là ông ta hiểu luật pháp khi xem xét nó một cách

1* · hãy ăn đi, hãy uống đi! (Lời trong bài ca của sinh viên Đức.)

có lương tri. Quan chức kiểm duyệt có trách nhiệm hiểu luật pháp đúng như đã được *quy định chính thức* cho ông ta đối với từng trường hợp riêng biệt. Quan tòa độc lập không thuộc về tôi, cũng không thuộc về chính phủ. Bản thân quan chức kiểm duyệt bị phụ thuộc là cơ quan chính phủ. Ở quan tòa, nhiều lắm thì cũng có thể biểu hiện sự không thể tin cậy được của lý tính cá nhân, còn ở quan chức kiểm duyệt thì có thể biểu hiện sự không thể tin cậy được của tính cách cá nhân. Một lỗi lầm *nhất định* của báo chí được nêu ra trước quan tòa để đánh giá; còn cái được nêu ra trước quan chức kiểm duyệt là tinh thần báo chí. Quan tòa xem xét hành động của tôi trên cơ sở một đạo luật nhất định; quan chức kiểm duyệt không chỉ trừng phạt những hành vi phạm tội, bản thân ông ta còn *bịa đặt* ra những hành vi phạm tội đó. Khi tôi bị đưa ra tòa, thì người ta kết tội tôi vi phạm luật pháp hiện hành; còn nơi nào pháp luật bị vi phạm thì nơi đó ít ra phải có luật pháp. Nơi nào không có luật báo chí, nơi đó không thể vi phạm luật báo chí. Chế độ kiểm duyệt không buộc tội tôi vi phạm luật pháp hiện hành. Chế độ kiểm duyệt lên án ý kiến của tôi vi phạm ý kiến của tôi không phải là ý kiến của quan chức kiểm duyệt và của cấp trên ông ta. Hành động công khai của tôi, sẵn sàng tuân theo sự xét xử của xã hội, của nhà nước và của luật pháp nhà nước, bị đặt dưới sự xét xử của một thế lực bí mật, thuần túy tiêu cực, thế lực này không thể tự khẳng định là luật pháp, nó sợ ánh sáng ban ngày, nó không bị ràng buộc bởi những nguyên tắc chung nào cả.

Luật kiểm duyệt là không thể có được, bởi vì cái mà nó muốn trừng phạt không phải là tội lỗi mà là ý kiến; bởi vì nó không thể là cái gì khác hơn là *quan chức kiểm duyệt đã được biến thành một công thức*; bởi vì không một nhà nước nào có cái can đảm nêu lên thành những điều luật nhất định, điều mà trên thực tế nó có thể thi hành được nhờ quan chức kiểm duyệt với tư cách là cơ quan của mình. Chính vì vậy mà công việc kiểm duyệt được giao không phải cho tòa án, mà là cho cơ quan cảnh sát.

Ngay như nếu chế độ kiểm duyệt thật sự đồng nhất với quyền xét xử thì sự trùng hợp này, trước hết, sẽ chỉ là một sự thực, chứ không phải là một tất yếu. Thêm vào đó, thuộc về tự do không phải chỉ có việc tôi sống *bằng gì*, mà còn có việc tôi sống *như thế nào*, không phải chỉ có việc tôi thực hiện tự do, mà còn có cả việc tôi làm điều đó một cách tự do. Nếu không như thế thì nhà kiến trúc chỉ sẽ khác với con hải ly ở chỗ con hải ly là nhà kiến trúc khoác bộ da thú, còn nhà kiến trúc thì lại là con hải ly không khoác bộ da thú.

Vị diễn giả của chúng ta lại quay trở lại một cách hoàn toàn không cần thiết nói về vai trò của tự do báo chí ở những nước mà tự do báo chí đang thực tế tồn tại. Bởi vì chúng ta đã phân tích cặn kẽ vấn đề này rồi, cho nên ở đây chúng ta chỉ nhắc đến báo chí Pháp nữa thôi. Chẳng cần phải nói rằng những nhược điểm của báo chí Pháp là những nhược điểm của dân tộc Pháp, chúng ta cho rằng nơi mà diễn giả đi tìm cái xấu thì ở đây chúng tôi không thấy cái xấu đó. Báo chí Pháp quyết không phải là quá tự do, mà là không đủ tự do. Mặc dù nó không phải chịu sự kiểm duyệt về tinh thần, nhưng nó phải chịu sự kiểm duyệt về vật chất, tức là phải chịu nộp một khoản tiền bảo đảm quá cao. Báo chí Pháp hoạt động một cách vật chất, chính là vì nó bị tách ra khỏi lĩnh vực chân chính của mình và bị lôi cuốn vào lĩnh vực của những vụ đầu cơ buôn bán lớn. Thêm vào đó, cần có những thành thị lớn để tiến hành những vụ đầu cơ tiền tệ lớn. Vì vậy báo chí Pháp tập trung ở một số ít điểm, và nếu như sức mạnh vật chất, được tập trung ở một số ít điểm, đang làm mưa làm gió, thế thì cơ sở sức mạnh tinh thần lại phải ở trong một tình cảm khác?

Còn nếu như các vị cứ một mực muốn xét đoán về tự do báo chí không phải căn cứ theo những tư tưởng của nó, mà căn cứ theo sự tồn tại lịch sử của nó, thế thì tại sao các vị không tìm nó ở nơi mà nó tồn tại một cách lịch sử? Các nhà khoa học tự nhiên cố dùng thực nghiệm để dựng lại hiện tượng của tự nhiên dưới những điều kiện thuần khiết nhất của nó. Các vị không cần một thực nghiệm nào cả. Tại *Bắc Mỹ*, các vị tìm thấy hiện tượng

tự do báo chí dưới hình thức thuần khiết và tự nhiên nhất của nó. Nhưng, nếu ở Bắc Mỹ có những cơ sở lịch sử lớn lao cho tự do báo chí, thì ở Đức những cơ sở lịch sử còn lớn lao hơn nữa. Sách báo và nền giáo dục tinh thần của nhân dân gắn liền một cách hữu cơ với những sách báo ấy, đương nhiên, không chỉ là những cơ sở lịch sử trực tiếp của báo chí; chúng chính là bản thân lịch sử của báo chí. Nhưng dân tộc nào trên thế giới lại có thể tự khoe về những cơ sở lịch sử trực tiếp nhất ấy của tự do báo chí, hơn là dân tộc Đức?

Nhưng, - diễn giả lại ngắt lời chúng ta, - thật là đáng buồn cho nền đạo đức ở Đức nếu báo chí Đức trở nên tự do, vì rằng tự do báo chí sẽ tạo ra "*sự suy đồi đạo đức* bên trong là cái đang ra sức phá hoại niềm tin vào sứ mệnh tối cao của con người, và cùng với điều đó thì cũng phá hoại cả cái cơ sở của nền văn minh chân chính".

Chỉ có *báo chí kiểm duyệt* mới có tác dụng làm *suy đồi đạo đức*. Tệ lớn nhất - tệ giả dối - gắn liền với báo chí bị kiểm duyệt; tệ xấu căn bản này của nó là nguồn gốc của tất cả những thiếu sót khác của nó, trong đó cả mầm mống của mỹ đức cũng không có, tệ đó là nguồn gốc của tệ đáng ghét nhất - thậm chí xét theo quan điểm mỹ học cũng thế - tệ tiêu cực. Chính phủ chỉ nghe thấy *tiếng nói của chính mình*, chính phủ cũng biết rằng chính phủ chỉ nghe thấy tiếng nói của chính mình, tuy vậy chính phủ vẫn duy trì sự tự dối mình, làm như thể nghe thấy tiếng nói của nhân dân, và cũng đòi nhân dân phải ủng hộ sự tự lừa dối đó. Còn về phía mình thì nhân dân hoặc giả một phần rơi vào tình trạng mê tín về chính trị, một phần rơi vào chỗ không tin tưởng về chính trị, hoặc giả hoàn toàn quay lưng lại với cuộc sống của quốc gia, biến thành *đám người chỉ sống với cuộc đời riêng tư*.

Nếu như Đức Chúa trời chỉ đến ngày thứ sáu mới nói về vật sáng tạo của chính mình: "Và thấy rằng tất cả mọi cái đều tốt đẹp", thì báo chí bị kiểm duyệt hàng ngày đều ca tụng vật sáng tạo của ý chí của chính phủ; nhưng vì ngày này nhất định phải

mâu thuẫn với ngày khác, nên báo chí thường xuyên nói dối và đồng thời phải che đậy việc nó biết rõ sự dối trá của nó, phải không còn biết hổ thẹn là gì nữa.

Cũng vì nhân dân buộc phải coi những tác phẩm tự do của tư tưởng là những tác phẩm phạm pháp, cho nên họ quen coi cái phạm pháp là tự do, coi tự do là phi pháp, coi cái hợp pháp là cái không tự do. Chế độ kiểm duyệt bóp chết tinh thần nhà nước như thế đấy.

Nhưng diễn giả của chúng ta lại lo sợ tự do báo chí xuất phát từ lợi ích *"của những tư nhân"*. Ông ta không nghĩ rằng chế độ kiểm duyệt là sự xâm phạm thường xuyên đến những quyền của tư nhân, và càng là một sự xâm phạm đến các tư tưởng. Ông ta hăng say khi nói tới những mối nguy hiểm đang đe dọa một số người; chẳng lẽ chúng ta lại không được hăng say khi nói tới những mối nguy hiểm đang đe dọa toàn bộ xã hội hay sao?

Chúng ta không thể nào phân ranh giới quan điểm của chúng ta với quan điểm của diễn giả một cách rõ ràng hơn, ngoài cách đem đối chiếu những định nghĩa của chính chúng ta với những định nghĩa của diễn giả về *"những xu hướng xấu"*.

Diễn giả khẳng định rằng *"sự ngạo mạn không thừa nhận bất kỳ uy tín nào của nhà thờ và của nhà nước"* là một xu hướng xấu. Lẽ nào chúng ta lại không được coi việc không thừa nhận uy tín của lý tính và của luật pháp là một xu hướng xấu hay sao? *"Chỉ lòng đố kỵ mới tuyên truyền việc thủ tiêu tất cả những gì mà dân đen gọi là quý tộc"*. Còn chúng ta thì nói rằng lòng đố kỵ muốn thủ tiêu nét quý tộc vĩnh cửu của bản tính con người, tức muốn thủ tiêu tự do, vốn là nét quý tộc mà ngay cả dân đen cũng không thể nghi ngờ gì cả.

"Chỉ có cái tâm địa nham hiểm vui sướng trên đau khổ của người khác, không phân biệt thật giả, mới ham thích những chuyện bàn tán thị phi về một số người nào đó, và hách dịch đòi hỏi chế độ công khai, để không một chuyện xấu xa nào trong đời sống riêng tư còn được che giấu".

Chúng ta cho rằng cái tâm địa nham hiểm vui sướng trên đau khổ của người khác đang bơi móc ra trong cái tổng thể vĩ đại của đời sống nhân dân những điều dèm pha, những lời bàn tán thị phi về một số người nào đó, mà không đếm xỉa đến lý tính của lịch sử và chỉ cung cấp cho công chúng những chuyện xấu xa của lịch sử mà thôi; cái tâm địa ấy, nói chung không có khả năng phán đoán thực chất của sự việc, đang bám chặt lấy những mặt riêng biệt của hiện tượng, những nhân vật cá biệt và hách dịch đòi phải bí mật để che giấu mọi vết nhơ của đời sống xã hội. "Đó là sự tồi tệ của tâm hồn và của sự tưởng tượng do những cảnh tượng xấu xa khêu gợi lên". Quả vậy, sự tồi tệ của tâm hồn và của sự tưởng tượng là do những cảnh tượng xấu xa của sự toàn năng của cái xấu và của sự bất lực của cái tốt khêu gợi lên; quả vậy, đó là sự tưởng tượng đang tự kiêu căng về tội lỗi, đó là tâm hồn tồi đang che đậy sự ngạo mạn trần tục của mình dưới những hình ảnh thần bí. "Đó là sự tuyệt vọng trong việc tự cứu mình, muốn bóp nghẹt tiếng nói của lương tâm bằng cách phủ nhận thượng đế". Quả vậy, chính sự tuyệt vọng trong việc tự cứu mình đang biến những nhược điểm của cá nhân thành những nhược điểm của nhân loại, nhằm vứt bỏ gánh nặng đó ra khỏi lương tâm mình; chính sự tuyệt vọng trong việc cứu nhân loại đang từ chối không cho nhân loại cái quyền làm theo những quy luật tự nhiên vốn có của họ và tuyên truyền việc không trưởng thành như là một cái gì tất yếu; chính sự giả dối dùng thượng đế để che đậy, nó không tin vào sự có thật của thượng đế, cũng không tin cả vào sức vạn năng của cái tốt; chính lòng ích kỷ đặt việc cứu mình cao hơn việc cứu toàn bộ xã hội.

Những người này hoài nghi nhân loại nói chung và thần thánh hóa một số nhân vật cá biệt. Họ vẽ lên cái hình tượng đáng sợ của bản tính con người và đồng thời lại đòi hỏi chúng ta phải quỳ lạy trước cái hình tượng thần thánh của một số người có đặc quyền. Chúng ta biết rằng con người riêng lẻ là yếu ớt, nhưng chúng ta cũng biết rằng chính thể là sức mạnh.

Cuối cùng, diễn giả nhắc tới những câu nói đã từng vang lên từ những cành của cây nhận thức, mà trái quả thì hiện nay, cũng như *hồi đó*, đang được *chúng ta* tranh cãi: "Các bạn sẽ không chết khi các bạn ném những quả đó, nhưng mắt các bạn sẽ sáng lên, các bạn cũng sẽ biết được cái tốt và cái xấu như thượng đế".

Mặc dầu chúng ta hoài nghi rằng không biết diễn giả có ném quả của cây nhận thức hay không, cũng như hoài nghi không biết *chúng ta* (các đại biểu đẳng cấp tỉnh Ranh) *hồi đó* có thương lượng với ma quỷ hay không, - về điều này cuốn sách "Sáng thế ký", ít ra, cũng chẳng nói gì cả, - song chúng ta vẫn tán thành ý kiến của diễn giả và chỉ muốn nhắc nhở ông ta rằng ma quỷ *hồi đó đã không đánh lừa chúng ta*, vì bản thân thượng đế đã phán: "A-đam đã trở thành như là một người trong chúng ta, khi đã biết được cái tốt và cái xấu".

Dẫn những lời lẽ sau đây của chính diễn giả làm lời kết thúc bài phát biểu ấy, thì thật đúng chỗ: "*Viết và nói - đó là công việc của sự khéo léo về kỹ thuật*".

Mặc dù bạn đọc của chúng ta đã bị mệt mỏi vì "sự khéo léo về kỹ thuật" đó, nhưng muốn cho đầy đủ, chúng tôi vẫn phải dành một chỗ, sau đẳng cấp vương hầu và quý tộc, cho những lời lẽ thao thao bất tuyệt của *đẳng cấp thành thị* nhằm *chống lại* tự do báo chí. Trước mắt chúng ta, ở đây là sự đối lập của người tư sản, chứ không phải của người công dân.

Vị diễn giả của đẳng cấp thành thị nghĩ rằng ông ta cùng chung quan điểm với Xi-ây-ét, khi ông ta tuyên bố một cách dung tục:

"Tự do báo chí là *một điều tuyệt diệu* khi mà *bọn người xấu* không can thiệp vào công việc đó". "Cho đến nay, để ngăn chặn việc đó, chưa tìm ra được biện pháp nào chắc chắn" v.v. và v.v..

Chỉ riêng việc tự do báo chí được xem như *một điều* cũng đã là tuyệt diệu xét theo tính chất ngây thơ của nó. Nói chung, có thể chê trách diễn giả này về điều gì cũng được, chỉ trừ chê trách ông ta về sự thiếu tỉnh táo hoặc về sự thừa ảo tưởng.

Như vậy, tự do báo chí là một điều tuyệt diệu có khả năng tô điểm thói quen dễ thương của cuộc sống, là một điều dễ chịu, tuyệt vời. Nhưng, rủi thay, có những người xấu lạm dụng ngôn ngữ để dối trá, lạm dụng đầu óc để tiến hành những mưu gian, lạm dụng đôi tay để lấy cắp, lạm dụng đôi chân để đào ngũ. Lời nói và tư duy, tay và chân, bút pháp hay, tư tưởng dễ chịu, đôi tay khéo léo, đôi chân tuyệt trần - tất cả những cái đó là một điều tuyệt diệu nếu như không có những người xấu lạm dụng chúng! Nhưng để chống lại hiện tượng này, người ta chưa nghĩ ra được biện pháp nào có hiệu quả.

"Mỗi cảm tình đối với hiến pháp và tự do báo chí nhất định phải giảm đi, nếu như người ta hiểu rằng gắn liền với nó là cái tình trạng sự vật luôn luôn thay đổi tại đất nước nói trên" (xin đọc: nước Pháp) "và sự thiếu tin tưởng kinh khủng đối với tương lai".

Khi trong khoa học về vũ trụ đã phát hiện ra rằng trái đất là mobile perpetuum^{1*}, thì không ít người thị dân Đức yên lành bám lấy cái mũ ngủ của mình và thở dài về cái tình hình luôn luôn thay đổi của tổ quốc mình, và sự thiếu tin tưởng kinh khủng đối với tương lai đã làm cho ngôi nhà thường xuyên bị đảo lộn trở nên đáng ghét đối với họ.

Tự do báo chí cũng không gây nên "tình trạng sự vật thay đổi", giống như kính viễn vọng của nhà thiên văn không gây nên sự vận động không ngừng của hệ thống thế giới. Khoa thiên văn xáo quyet! Đã từng có một thời kỳ tuyệt đẹp, lúc bấy giờ trái đất, tựa như một người tiểu thị dân đáng kính, còn nằm ở trung tâm vũ trụ, yên tĩnh ngậm cái bầu thuốc bắng đất của mình, thậm chí chẳng phải khổ công đi tìm ánh sáng, vì mặt trời, mặt trăng và những vì sao đã quay chung quanh trái đất như là những ngọn đèn vĩnh cửu, như là những "vật tuyệt vời".

Kẻ nào không bao giờ làm sụp đổ cái gì mà người đó đã xây dựng,

Kẻ đó vững vàng đứng trên trái đất mỏng manh này.

Mà bản thân cũng không vững chắc³²,

1* - một vật vận động vĩnh cửu

Kha-ri-ri nói như vậy; Kha-ri-ri, theo gốc gác của ông ta, hoàn toàn không phải là người Pháp mà là người Ả-rập.

Đảng cấp của diễn giả nói lên một cách hoàn toàn rõ ràng qua cửa miệng của ông ta, khi ông ta nói:

"Người yêu nước chân chính, trung thực, không thể đe bẹp được ở trong đầu mình cái ý nghĩ cho rằng hiến pháp và tự do báo chí tồn tại không phải vì hạnh phúc của nhân dân, mà vì sự thỏa mãn lòng tham danh vọng của một số người và vì sự thống trị của các đảng phái".

Ai cũng rõ là có một khoa tâm lý học giải thích cái lớn lao bằng những nguyên nhân nhỏ nhặt; xuất phát từ sự suy đoán đúng rằng tất cả cái gì mà con người đấu tranh để giành lấy, đều dính liền với lợi ích của họ, khoa tâm lý học ấy đang dẫn đến một kết luận không đúng, cho rằng chỉ có những lợi ích "nhỏ nhặt", chỉ có những lợi ích của lòng vị kỷ không biến đổi mà thôi. Ta cũng biết rằng, người ta gặp thứ tâm lý học như vậy và sự hiểu biết con người như vậy, đặc biệt là ở các *thành thị*, là nơi mà người ta cho rằng, nhìn thấu suốt được tất cả mọi cái, qua chuỗi tư tưởng và sự kiện thoáng vụt qua mà thấy được những con người nhỏ nhen, đố kỵ, mưu mô, những con người nắm mấy mẩu dây để làm chuyển động toàn thể thế giới, - thì đó là dấu hiệu của sự sáng suốt lớn. Nhưng, mặt khác, ai cũng biết rằng, nếu nhìn quá sâu vào cái cốc vại, thì *cái đầu của chính mình* có thể đập vào cái cốc đó; trong trường hợp như vậy, sự hiểu biết của những nhà hiền triết ấy về con người và thế giới, trước hết - dưới cái dạng thần bí hóa - chính là một đòn đánh vào đầu của chính mình.

Thêm vào đó, tính chất nửa vời và thiếu quả quyết cũng là đặc điểm của *đảng cấp* của diễn giả.

"Tinh thần độc lập vốn có của ông ta nói lên rằng ông ta tán thành tự do báo chí" (tự do báo chí theo nghĩa mà báo cáo viên hiểu), "nhưng ông ta cần phải lắng nghe tiếng nói của lý tính và của kinh nghiệm".

Nếu như khi kết thúc, diễn giả nói rằng mặc dầu lý tính của ông ta tán thành tự do báo chí, nhưng tinh thần lệ thuộc vốn

có của ông ta lại phản đối tự do báo chí, thì lời phát biểu của ông ta sẽ là một bức tranh tả chân hoàn toàn đúng về giới phản động thành thị.

Kẻ nào có lưỡi mà im lặng

Hoặc có kiếm mà không đâm. -

Kẻ đó chỉ sống vô ích.

Bây giờ chúng ta bàn tới *những người bảo vệ tự do báo chí*. Chúng ta hãy bắt đầu từ *đề nghị chủ yếu trong số những đề nghị được đưa ra*. Chúng ta bỏ qua những luận điểm chung hơn được trình bày rất trùng và chính xác trong những lời mở đầu của đề nghị chủ yếu này, để nhấn mạnh ngay quan điểm độc đáo và đặc trưng được nêu trong báo cáo đó.

Báo cáo viên muốn rằng *tự do báo chí với tư cách là một nghề nghiệp nhất định*, không bị loại ra ngoài *tự do nghề nghiệp chung*, như là điều đó đã diễn ra từ xưa đến nay, - báo cáo viên coi mâu thuẫn nội tại này là một cái mẫu mực điển hình về sự không nhất quán.

"Việc làm của tay và chân là tự do, còn việc làm của đầu óc thì lại phải chịu sự bảo trợ. Dương nhiên là sự bảo trợ của những đầu óc thông minh hơn chứ? Lạy Chúa phụ hộ! Đối với các kiểm duyệt viên thì không thể nói đến điều đó được. Thượng đế đã phong cho người nào làm quan, thì thượng đế cũng ban cho người đó trí tuệ".

Trước hết, điều kỳ lạ là *tự do báo chí* được quy vào *tự do nghề nghiệp*. Tuy vậy, chúng ta vẫn không thể bác bỏ quan điểm của diễn giả một cách giản đơn. *Nhà danh họa Răm-bran* đã vẽ hình Đức mẹ Ma-ri-a dưới hình dạng một phụ nữ nông dân Hà Lan; vậy thì cơ sở vi diễn giả của chúng ta lại không miêu tả tự do dưới một hình thức gần gũi và dễ hiểu với ông ta?

Chúng ta cũng không thể phủ nhận sự đúng đắn *tương đối* của những lập luận của diễn giả. Nếu như coi báo chí chỉ là một nghề nghiệp, thì với tính cách là một nghề nghiệp được thực hiện bằng đầu óc, nó cần phải có tự do nhiều hơn so với những nghề

nghiệp mà tay và chân giữ vai trò chủ yếu. Sự giải phóng tay chân chỉ có ý nghĩa đối với con người nhờ sự giải phóng đầu óc: ai cũng biết rằng, chỉ nhờ đầu óc mà tay và chân phục vụ, thì tay và chân mới trở thành tay và chân của con người.

Dù mới thoát nhìn quan điểm của diễn giả có tỏ ra độc đáo như thế nào chăng nữa, nhưng chúng ta tuyệt đối vẫn phải coi trọng quan điểm đó hơn là những lập luận không có nội dung, rối rắm và mơ hồ của những người thuộc phái tự do chủ nghĩa Đức; những người này nghĩ rằng họ đem lại vinh dự cho tự do khi chuyển tự do từ mảnh đất cứng rắn của hiện thực vào bầu trời đầy sao của tưởng tượng. Những người sinh thuyết giáo tưởng tượng ấy, những người nhiệt tình đầy thương cảm ấy, coi mọi sự tiếp xúc của lý tưởng của họ với hiện thực hàng ngày đều là một sự báng bổ thần thánh, đối với họ những người Đức chúng ta phải biết ơn họ về chỗ tự do cho đến nay đối với chúng ta vẫn là một ảo tưởng và nguyện vọng tình cảm.

Những người Đức nói chung thích tình cảm và dễ xúc động; họ say mê nghe âm nhạc màu xanh da trời. Vì vậy, khi lấy quan điểm rút ra từ thực tế khắc nghiệt, hiện thực, trực tiếp bao quanh họ, để chứng minh cho họ vấn đề lớn lao của tư tưởng, thì họ thích thú lắm. Người Đức vốn sinh ra là đã nổi bật về lòng trung thành tận tụy nhất và thành kính nhất. Vì kính trọng quá mức đối với tư tưởng, cho nên họ không thực hiện những tư tưởng đó. Họ biến tư tưởng thành đối tượng của sự sùng bái, nhưng họ lại không vun trồng những tư tưởng đó. Như vậy, con đường mà diễn giả đi, hình như thuận lợi để làm cho người Đức gần gũi với tư tưởng của anh ta, để trình bày cho anh ta rõ điều nói đến ở đây không phải là những cái xa xôi không sờ thấy được, mà là những lợi ích gần gũi nhất của anh ta, để chuyển ngôn ngữ của thần thánh thành ngôn ngữ của con người.

Ai cũng biết, người Hy Lạp cho rằng trong các vị thần của người Ai Cập, của người Li-bi, thậm chí của người Xki-phơ, họ có thể nhận ra được các vị thần A-pô-lông, A-tê-na, Dớt của mình;

họ không để ý đến những đặc điểm độc đáo của những tôn giáo khác, coi đó là những cái thứ yếu. Cũng giống như không có gì đáng chê trách khi người Đức coi vị thần tự do báo chí mà họ chưa biết là một trong những vị nữ thần mà họ đã biết và gọi nữ thần đó một cách giản đơn là tự do nghề nghiệp, hoặc tự do sở hữu.

Nhưng chính vì chúng ta sẵn sàng thừa nhận một cái gì đó tích cực trong quan điểm của diễn giả, nên chúng ta mới *phê phán* những quan điểm đó gay gắt hơn.

"Còn có thể tưởng tượng rằng tự do báo chí tồn tại song song với phường hội, bởi vì công việc bằng óc, với tư cách là một nghề nghiệp, cũng đòi hỏi một *trình độ chuyên môn cao hơn*; nó đòi hỏi một địa vị giống như bảy môn nghệ thuật tự do cổ xưa. Nhưng tình hình thiếu tự do của báo chí tiếp tục tồn tại song song với tự do nghề nghiệp, - đó là một tội lỗi chống lại tinh thần thần thánh".

Tất nhiên! Một khi hình thức cao hơn của tự do đã bị coi là bất hợp pháp, thì hình thức thấp hơn của nó tự nhiên phải bị coi là phi pháp. Khi quyền của nhà nước đã không được thừa nhận thì quyền của công dân riêng lẻ là một điều vô nghĩa. Nếu như tự do nói chung là hợp pháp, thì cố nhiên, tự do biểu hiện trong mỗi hình thức nhất định của nó mà càng rõ ràng hơn, càng đầy đủ hơn, thì hình thức nhất định ấy của tự do lại càng hợp pháp hơn. Nếu như *con thủy tức* có quyền tồn tại bởi vì trong mình nó có dấu hiệu của sự sống của giới tự nhiên - dù còn chưa rõ và rụt rè - thì nói gì đến con *sư tử* mà sự sống đang gầm thét và lồng lên trong mình nó?

Nhưng, nếu như kết luận rằng, sự tồn tại của hình thức cao hơn của pháp quyền được chứng minh bằng sự tồn tại của pháp quyền ở một hình thức thấp hơn là một kết luận đúng đắn, thì việc *sử dụng* một lĩnh vực thấp hơn làm *thước đo* cho một lĩnh vực cao hơn lại hoàn toàn không đúng; trong trường hợp này, những quy luật hợp lý trong những giới hạn nhất định bị xuyên tạc đi và biến thành một bức biếm họa, bởi vì người ta tùy tiện gán cho những quy luật đó cái ý nghĩa của những quy luật không phải

của lĩnh vực xác định này, mà của lĩnh vực khác, cao hơn. Điều đó cũng giống như là tôi muốn buộc người khổng lồ vào ở trong nhà của người tí hon.

Tự do nghề nghiệp, tự do sở hữu, tự do tín ngưỡng, tự do báo chí, tự do xét xử, - tất cả đều là những *giống* khác nhau của cùng một loài, tức là của *tự do nói chung, không có tên gọi riêng*. Nhưng, vì sự thống nhất mà quên mất sự khác biệt và làm cho một *giống nhất định* trở thành thước đo, tiêu chuẩn, phạm vi để đo tất cả những giống khác, thì hoàn toàn không đúng. Trong trường hợp ấy, một thứ tự do sẽ *không khoan dung* đến mức nó chỉ cho phép những thứ tự do khác tồn tại với điều kiện là nếu như những thứ tự do này là tự phủ nhận bản thân mình và tự nhận là những cái phụ thuộc của nó.

Tự do nghề nghiệp chỉ là tự do nghề nghiệp, chứ không phải là tự do nào khác, vì rằng trong tự do này bản tính của nghề nghiệp được hình thành một cách không trở ngại, theo nguyên tắc nội tại của sự sống của nó. Tự do xét xử là tự do xét xử, nếu như tòa án tuân theo những quy luật của pháp quyền, vốn có của bản thân nó, chứ không phải theo những quy luật của lĩnh vực khác, như tôn giáo chẳng hạn. Mỗi lĩnh vực nhất định của tự do là tự do của một lĩnh vực nhất định, cũng như mỗi lối sống nhất định là lối sống của một lĩnh vực nhất định của tự nhiên. Đòi hỏi con sư tử phải theo quy luật sống của con thủy tức, phải chăng đó không phải là một sự xuyên tạc? Tôi sẽ hiểu sai đến mức nào mối liên hệ và sự thống nhất của cơ thể con người nếu như tôi lập luận như sau: vì tay và chân thực hiện chức năng theo cách đặc trưng của chúng, cho nên mắt và tai, - tức là những cơ quan làm cho con người thoát ra khỏi xiềng xích của tính cá thể của nó, bằng cách biến con người thành tấm gương và tiếng vọng của vũ trụ, - có quyền hoạt động lớn hơn, và do đó cũng phải có chức năng của chân và tay *dưới hình dạng được tăng cường*.

Giống như trong hệ thống thế giới, mỗi hành tinh riêng biệt, trong khi tự xoay chung quanh mình, cũng đồng thời vận động chung quanh mặt trời, - trong hệ thống của tự do cũng vậy, mỗi thế giới tự do trong khi tự xoay chung quanh mình, đồng thời cũng xoay quanh mặt trời trung tâm của tự do. Tuyên bố tự do báo chí là một trong những hình dạng của tự do nghề nghiệp, - đó là một sự bảo vệ tự do báo chí trong đó nó bị bóp chết trước khi bảo vệ. Lẽ nào tôi không thủ tiêu tự do của tính cách, khi tôi đòi hỏi tính cách phải tự do theo cách thức của người khác? Tự do của anh không phải là tự do của tôi, - báo chí nói với nghề nghiệp như thế. Giống như anh tuân theo những quy luật của lĩnh vực của anh, tôi cũng muốn tuân theo những quy luật của lĩnh vực của tôi. Đối với tôi, tự do theo kiểu của anh cũng giống như là hoàn toàn không tự do, - vì rằng chưa chắc người thợ mộc đã thỏa mãn nếu người ta đem tự do của nhà triết học, coi như vật ngang giá, đối lấy tự do nghề nghiệp của anh ta.

Chúng ta hãy biểu hiện tư tưởng của diễn giả dưới hình thức không che đậy. Trả lời câu hỏi: tự do là gì? - diễn giả đáp: "*tự do nghề nghiệp*". Điều đó cũng giống như một sinh viên nào đó, khi trả lời câu hỏi: tự do là gì? - có thể đáp: "*tự do đi chơi đêm*".

Cũng như tự do báo chí, bất cứ thứ tự do nào cũng đều có thể liệt vào tự do nghề nghiệp cả. Quan tòa làm nghề luật gia, người truyền đạo làm nghề tôn giáo, người cha của gia đình làm nghề giáo dục con cái; nhưng chẳng lẽ điều đó quyết định thực chất của tự do pháp luật, của tự do tôn giáo, của tự do luân lý hay sao?

Cũng có thể xem xét vấn đề từ mặt trái và gọi tự do nghề nghiệp chỉ là *một dạng của tự do báo chí*. Lẽ nào người thợ thủ công chỉ làm việc bằng tay và chân, mà không đồng thời làm việc cả bằng đầu óc? Lẽ nào ngôn ngữ của lời nói là ngôn ngữ duy nhất của tư tưởng; lẽ nào người thợ máy với cái máy hơi nước của anh ta, lại không nói rất rõ với tai ta hay sao, lẽ nào người thợ làm giường lại không nói rất rõ với sườn của ta, người nấu

bếp - với dạ dày của ta hay sao? Nếu tất cả mọi dạng tự do báo chí đều được phép, và chỉ có một dạng của nó là không được phép, cụ thể là dạng nói với trí tuệ của ta thông qua mực in, thì như thế có phải là mâu thuẫn không?

Để bảo vệ - và thậm chí chỉ để hiểu thôi - tự do của một lĩnh vực nhất định nào đó, tôi phải xuất phát từ tính chất căn bản của lĩnh vực đó, chứ không phải từ những mối quan hệ bề ngoài của nó. Nhưng *báo chí* mà bị hạ thấp tới mức một *nghề nghiệp*, thì lẽ nào nó lại vẫn trung thành với tính chất của nó, lẽ nào nó vẫn hoạt động phù hợp với bản tính cao quý của nó, *lẽ nào nó vẫn là tự do*? Nhà văn, đương nhiên phải kiếm tiền mới có thể sống và viết, nhưng nhà văn tuyệt nhiên không được sống và viết để kiếm tiền.

Khi *Bê-răng-giê* hát:

Tôi sống chỉ để làm những bài ca,

Nhưng, thưa ngài, nếu tôi bị tước mất việc làm

Thì tôi sẽ làm những bài ca để sống, -

thì trong sự đe dọa ấy, ẩn giấu một sự thú nhận mỉa mai rằng nhà thơ sẽ không còn là nhà thơ nữa, khi mà thơ đã trở thành phương tiện sinh sống của nhà thơ.

Nhà văn hoàn toàn không coi tác phẩm của mình là một *phương tiện*. Tác phẩm là *mục đích tự thân*; tác phẩm không phải là phương tiện đối với nhà văn cũng như đối với những người khác, cho nên nhà văn, khi cần, có thể hy sinh sự tồn tại cá nhân *của mình* cho sự tồn tại *của tác phẩm*. Cũng giống như người truyền đạo, - dù theo một ý nghĩa khác, - cả nhà văn nữa cũng tuân theo nguyên tắc: "vâng lời Chúa nhiều hơn là vâng lời con người", - trong số những con người này bao gồm cả bản thân ông ta với những nhu cầu và nguyện vọng con người của ông ta. Nhưng, nếu như một người thợ may không mang đến cho tôi chiếc áo kiểu Pa-ri như tôi đã đặt may, mà lại mang cho tôi chiếc áo choàng kiểu La Mã,

viện lẽ rằng áo choàng La Mã phù hợp hơn với quy luật vĩnh cửu của vẻ đẹp, thì sẽ ra sao?

Tự do chủ yếu nhất của báo chí là ở chỗ không trở thành nghề nghiệp. Nhà văn mà hạ thấp báo chí thành phương tiện vật chất đơn thuần, thì đáng phải chịu sự thiếu tự do bên ngoài, tức sự kiểm duyệt, coi đó là một sự trừng phạt đối với sự thiếu tự do bên trong ấy; vả lại, bản thân sự tồn tại của nhà văn này đã là một sự trừng phạt đối với anh ta.

Tất nhiên, báo chí cũng tồn tại với tư cách là một nghề nghiệp; nhưng, lúc đó nó không còn là công việc của nhà văn mà là công việc của chủ nhà in và của chủ hiệu sách. Nhưng vấn đề ở đây không phải là tự do nghề nghiệp của những người xuất bản sách và của những người buôn sách, mà là tự do báo chí.

Thực vậy, diễn giả của chúng ta không hài lòng về chỗ từ tự do nghề nghiệp quy ra tự do báo chí. Hơn nữa, ông còn đòi hỏi rằng tự do báo chí phải tuân theo những quy luật của tự do nghề nghiệp, chứ không tuân theo những quy luật riêng của mình. Thậm chí ông còn tranh luận với báo cáo viên của ủy ban là người bảo vệ một quan điểm cao hơn về tự do báo chí, và ông đưa ra những yêu sách chỉ gây nên một ấn tượng nực cười. Cái ấn tượng nực cười này nói chung xuất hiện ngay lập tức, khi những quy luật của một lĩnh vực thấp hơn được vận dụng vào lĩnh vực cao hơn; và ngược lại cũng thế, cũng nực cười khi các em bé nói bằng một giọng thống thiết.

"Ông ta phân biệt những tác giả *đủ tư cách* và những tác giả *không đủ tư cách*. Sự phân biệt này có ý nghĩa là, ngay trong lĩnh vực tự do nghề nghiệp, việc hưởng quyền được ban cho bao giờ cũng gắn với một điều kiện nào đó, điều kiện này được thực hiện khó khăn nhiều hay ít tùy theo nghề nghiệp". "Thợ nề, thợ mộc và các nhà kiến trúc, hiển nhiên là phải thỏa mãn những điều kiện mà phần lớn các nghề nghiệp khác hoàn toàn không bị ràng buộc". "Đề nghị của ông ta đề cập đến quyền này dưới biểu hiện *đặc thù* của nó, chứ không phải dưới biểu hiện *chung* của nó".

Trước hết, ai sẽ giải quyết vấn đề *có đủ tư cách*? Can-tơ hẳn là không thừa nhận Phi-sơ là triết gia đủ tư cách, Ptô-lê-mê hẳn là không thừa nhận Cô-péc-ních là nhà thiên văn học đủ tư cách, Béc-na đơ Cle-vô hẳn không thừa nhận Lu-the là nhà thần học đủ tư cách. Mọi học giả đều liệt những kẻ phê phán mình vào số "*những tác gia không đủ tư cách*". Hay những kẻ dốt nát sẽ phải quyết định ai là học giả đủ tư cách? Rõ ràng là việc quyết định này ắt phải giao cho những tác gia không đủ tư cách, bởi vì những tác gia đủ tư cách không thể là người phân xử việc của chính mình. Hoặc là tư cách phải gắn liền với *đẳng cấp*! Người thợ đóng giày I-a-cốp Buê-mơ là một triết gia lớn. Một số triết gia nổi tiếng cũng chỉ là những thợ đóng giày lớn mà thôi.

Song lẽ, một khi nói đến những tác gia đủ tư cách và những tác gia không đủ tư cách, muốn triệt để thì không thể chỉ giới hạn trong việc phân biệt giữa những *con người riêng biệt*, mà cần phải phân chia lại nghề báo chí thành *những nghề khác nhau*. Thế thì có phải cấp giấy phép kinh doanh cho các ngành khác nhau của hoạt động trước tác khác nhau hay không? Hay có thể là một nhà văn đủ tư cách thì phải viết được tất cả mọi vấn đề? Có thể nói trước rằng người thợ đóng giày có đủ tư cách viết về da, hơn là một luật gia. Người làm công nhật cũng có đủ tư cách không kém gì nhà thần học để viết về vấn đề có nên làm việc trong những ngày lễ hay không. Do đó, nếu như gắn liền tư cách với những điều kiện khách quan đặc biệt, thì mỗi công dân, cùng một lúc, sẽ vừa là nhà văn đủ tư cách, vừa là nhà văn không đủ tư cách; đủ tư cách trong những sự việc có liên quan đến nghề nghiệp của anh ta, không đủ tư cách trong tất cả những vấn đề khác.

Chúng ta cũng sẽ không nói đến cái sự việc là trong những điều kiện như vậy, lẽ ra báo chí phải là cái khâu liên hệ chung của nhân dân, thì trên thực tế nó lại sẽ trở thành phương tiện để phân chia nhân dân, sự phân chia đẳng cấp lại sẽ có được một biểu hiện cố định về mặt tinh thần của mình, còn lịch sử sách báo thì sẽ tụt xuống mức lịch sử tự nhiên của một vài loài động

vật đặc biệt có tinh thần. Chúng ta cũng sẽ không nói đến sự việc là, lúc đó, do sự phân chia rõ ranh giới, sẽ nảy sinh ra đủ chuyện tranh chấp và những sự xung đột không thể nào giải quyết được và cũng không thể nào tránh khỏi. Chúng ta cũng sẽ không nói đến tình hình là sự bất tài và tầm mắt hẹp hòi có thể được đề lên thành luật pháp, bởi vì cái đặc thù chỉ có thể được xem xét về mặt tinh thần và được xem xét một cách tự do trong mối liên hệ của nó với chính thể, chứ không phải tách rời với chính thể. Nhưng, ngoài tất cả những vấn đề nói trên, *việc đọc*, cũng quan trọng như là *việc viết*; vì thế, cũng sẽ cần phải nêu cái danh hiệu *những độc giả đủ tư cách* và *những độc giả không đủ tư cách* - đây là kết luận được rút ra ở nước Ai Cập cổ đại, tại đây các đạo sĩ được coi là những nhà văn duy nhất đủ tư cách, đồng thời cũng được coi là những độc giả duy nhất đủ tư cách. Vậy thì, điều rất hợp lý là trao cho các nhà văn đủ tư cách cái quyền đặc biệt mua và đọc những tác phẩm của chính mình.

Thật là thiếu nhất quán biết bao! Một khi đặc quyền chiếm địa vị thống trị, thì đương nhiên chính phủ có đầy đủ quyền khẳng định rằng đối với tất cả mọi công việc của mình, chính phủ là *tác gia duy nhất đủ tư cách*. Nếu như các vị, với tư cách là một công dân, tự cho mình có quyền viết không chỉ về những công việc của đẳng cấp mình, mà còn có quyền viết về những việc chung nhất, tức viết về nhà nước, thế thì lẽ nào những con người trần tục khác - mà các vị muốn tước đoạt quyền ấy của họ - với tư cách là những con người, thậm chí lại không có cả cái quyền nói lên ý kiến của mình về vấn đề rất cá biệt, tức là về *tư cách của các vị* và tác phẩm của các vị, hay sao?

Sẽ nảy ra một mâu thuẫn hài hước là tác gia đủ tư cách thì được quyền viết về nhà nước mà không cần có sự kiểm duyệt, còn tác gia không đủ tư cách thì lại chỉ được quyền viết về tác gia đủ tư cách với sự cho phép của kiểm duyệt mà thôi.

Tự do báo chí sẽ không bao giờ có được bằng cách là các vị tập hợp một nhúm những nhà văn chính thức từ trong hàng ngũ

của các vị. Các tác gia đủ tư cách ắt sẽ trở thành những tác gia *quan phương*, cuộc đấu tranh giữa tự do báo chí và kiểm duyệt ắt sẽ biến thành cuộc đấu tranh giữa những tác gia đủ tư cách và những tác gia không đủ tư cách.

Trả lời vấn đề này, một thành viên của đảng cấp thứ tư đề nghị một cách hoàn toàn đúng đắn:

"Nếu như cần có một sự hạn chế nào đó đối với báo chí thì mong rằng nó sẽ giống nhau đối với tất cả mọi đảng phái, nghĩa là về mặt này, không một giai cấp công dân nào lại được có nhiều quyền hơn so với một giai cấp công dân khác".

Tất cả chúng ta đều phải phục tùng sự kiểm duyệt, cũng giống như dưới chế độ độc tài, mọi người đều bị san bằng như nhau, - thật ra không phải với ý nghĩa là thừa nhận giá trị của mỗi người chúng ta, mà với ý nghĩa là sự mất giá trị chung của chúng ta, - còn tự do báo chí được đề nghị thì sẽ đưa chế độ quả đầu chính trị vào lĩnh vực đời sống tinh thần. Chế độ kiểm duyệt tuyên bố: nhà văn, trong trường hợp xấu nhất, cũng là không tiện, không thích hợp trong phạm vi thống trị của nó. Còn theo sự giải thích như vậy thì trong tự do báo chí có tham vọng đi trước lịch sử, có tham vọng ngăn chặn tiếng nói của nhân dân, cho đến nay vẫn là người trọng tài duy nhất trong vấn đề "đủ tư cách" và "không đủ tư cách" của nhà văn. Nếu như Xô-lông quyết định xét đoán con người sau khi sự sống của con người đã *chấm dứt*, sau khi con người đã chết, thì ở đây người ta quyết định xét đoán nhà văn trước khi nhà văn ra đời.

Báo chí là phương thức chung nhất cho các cá nhân để biểu lộ sự tồn tại tinh thần của họ. Báo chí không tôn trọng những con người cá biệt, mà chỉ tôn trọng lý tính. Các vị có muốn xác định một cách chính thức năng lực giao tiếp của tinh thần bằng những dấu hiệu đặc biệt bên ngoài không? Tôi không thể là cái gì cho người khác thì tôi cũng không phải là và cũng không thể là cái đó cho bản thân tôi. Nếu như tôi không có quyền thể hiện ra là một sức mạnh tinh thần cho người khác, thì tôi cũng không có quyền thể hiện ra là một sức mạnh tinh thần cho bản thân

mình; nhưng lẽ nào các vị lại muốn chỉ ban cái đặc quyền được trở thành sinh vật có tinh thần cho một số người thôi? Giống như mỗi người đều học viết và học đọc, mỗi người cũng *phải được quyền* viết và đọc.

Vậy *thì ai* cần phân chia các tác gia thành các tác gia "đủ tư cách" và tác gia "không đủ tư cách" như vậy? Rõ ràng không phải là những người thật sự đủ tư cách, bởi vì không có điều đó họ cũng vẫn biểu lộ được bản thân. Do đó, sự phân chia như vậy là cần cho những người "không đủ tư cách", những người này muốn che chở bản thân bằng cái đặc quyền bên ngoài và, bằng cách đó, làm cho những người chung quanh kính sợ họ?

Thêm nữa, môn thuốc giảm đau nửa vời ấy thậm chí cũng không gạt bỏ được sự cần thiết phải có *luật báo chí*, vì như diễn giả của đảng cấp nông dân đã nhận xét về vấn đề này:

"Chẳng lẽ cả người có đặc quyền cũng không thể vượt quá quyền của mình và chuốc lấy cho mình sự trừng phạt hay sao? Vì vậy, một luật báo chí nào đó bằng cách này hay cách khác cũng sẽ là cần thiết, hơn nữa, ngay cả ở đây chúng ta cũng sẽ gặp phải những khó khăn như là trong *luật báo chí chung*".

Nếu như người Đức nhìn quay trở lại một chút lịch sử của mình, thì sẽ thấy "*những tác gia đủ tư cách*" là một trong những nguyên nhân chủ yếu của sự phát triển chính trị chậm chạp của mình và của tình trạng thảm hại của nền văn học trước Lét-xinh. Các học giả nhà nghề, các học giả phượng hội, các học giả có đặc quyền, các vị tiến sĩ, v.v., các tác gia học đường tầm thường của thế kỷ mười bảy và mười tám, với những bím tóc cầu kỳ, với bộ điệu thông thái rởm và những bản luận án vụn vặt vô nghĩa của họ, đã đứng giữa nhân dân và tinh thần, giữa cuộc sống và khoa học, giữa tự do và con người. Các tác gia *không được liệt vào hàng những người đủ tư cách* đã sáng tạo ra nền văn học của chúng ta. *Gốt-sét* và *Lét-xinh* - các vị hãy lựa chọn họ giữa tác gia "đủ tư cách" và tác gia "không đủ tư cách" đi!

Nói chung chúng ta không ưa thích thứ "tự do" *chỉ* muốn tồn tại bằng số nhiều. Nước Anh đã cho chúng ta một thí dụ có quy mô lịch sử to lớn, chứng tỏ rằng cái chân trời hạn chế của "những tự do" là nguy hiểm cho "tự do" biết bao nhiêu.

"Câu chuyện về *những tự do*, về *những đặc quyền*", - Vôn-te viết, - "phải lấy sự phục tùng làm tiền đề. Những tự do là *những ngoại lệ của chế độ nô lệ chung*".

Tiếp nữa, nếu như diễn giả muốn loại những tác gia *khuyết danh*, và những tác gia *ký biệt hiệu* ra khỏi phạm vi tác động của tự do báo chí và bắt họ phải phục tùng chế độ kiểm duyệt, thì chúng ta phải nhận thấy rằng tên trên báo chí không quan hệ gì cả, và ở nơi nào luật báo chí thống trị, thì ở đó người xuất bản, và thông qua người đó, cả tác gia *khuyết danh* lẫn tác gia *ký biệt hiệu* đều phải phục tùng tòa án. Đã vậy, khi đặt tên cho mọi sinh vật trên thiên đường, A-đam đã quên đặt tên cho các cộng tác viên báo chí Đức, vì vậy mà họ vẫn *không có tên* in *secula seculorum*^{1*}.

Nếu như báo cáo viên chính mưu toan hạn chế *những con người*, những chủ thể của báo chí, thì các đẳng cấp khác lại muốn hạn chế *tài liệu khách quan* của báo chí, *phạm vi tác động* và *tồn tại của báo chí*. Họ mặc cả một cách ti tiện như mua bán ngoài chợ: *phải cấp bao nhiêu tự do cho tự do báo chí?*

Một đẳng cấp này thì muốn giới hạn báo chí trong việc thảo luận những công việc về mặt vật chất, tinh thần và tôn giáo của tỉnh Ranh; một đẳng cấp khác thì lại mong muốn xuất bản "những báo công xã", mà bản thân tên gọi đã nói lên tính chất hạn chế của nội dung của những báo đó; đẳng cấp thứ ba thì thậm chí lại mong muốn rằng ở mỗi tỉnh chỉ có *một tờ báo duy nhất* có thể công khai phát biểu ý kiến mà thôi!!!

Tất cả những mưu toan này làm cho người ta nhớ tới một giáo viên thể dục đã đưa ra phương pháp sau đây làm phương pháp huấn luyện nhảy dài tốt nhất: dẫn học sinh tới một hào rộng và

1* - đời đời kiếp kiếp.

dùng một sợi dây đánh dấu cho học sinh phải nhảy qua hào đến điểm nào. Dĩ nhiên, học sinh phải tập nhảy dần và ngày đầu tiên học sinh không phải vượt qua cả cái hào, còn sợi dây thì thỉnh thoảng phải được kéo dài dần ra. Tiếc thay, ngay buổi học đầu tiên, học sinh đã ngã xuống hào và nằm lại ở đấy cho đến tận ngày nay. Thầy giáo là người Đức, còn học sinh được gọi là "Tự do".

Như vậy, theo *kiểu bình thường* trung bình của mình, *những người bảo vệ tự do báo chí* tại hội nghị dân biểu khóa sáu của tỉnh Ranh khác với *những kẻ phản đối tự do báo chí* không phải về bản chất của mình, mà chỉ khác về khuynh hướng của mình. Ở một số người tính hạn chế *đẳng cấp* chống lại báo chí; ở một số người khác thì cũng tính hạn chế đó bênh vực báo chí. Một số người muốn giành đặc quyền riêng cho chính phủ; những người khác thì muốn phân phối đặc quyền đó cho nhiều người; một số người tán thành chế độ kiểm duyệt toàn bộ, những người khác thì tán thành chế độ kiểm duyệt một nửa, một số người này muốn có ba phần tám cho tự do báo chí, những người khác thì không muốn có một mây may tự do báo chí nào cả. Xin thương để hãy để cho tôi tránh thoát những người bạn ấy của tôi!

Nhưng những bài nói của *người báo cáo dự án* và của một số nghị viên của *đẳng cấp nông dân* hoàn toàn khác biệt với *tinh thần chung* của hội nghị dân biểu.

Báo cáo viên nhận xét rằng:

"Trong đời sống của các dân tộc, cũng như trong đời sống của những người riêng lẻ, đã tới lúc mà xiềng xích của sự bảo trợ quá lâu trở nên không thể chịu nổi, đã tới lúc này sinh sự khao khát độc lập và mỗi người mong muốn tự mình chịu trách nhiệm về những hành động của mình". "Từ lúc đó, chế độ kiểm duyệt trở nên lỗi thời: ở nơi nào chế độ kiểm duyệt còn tiếp tục tồn tại thì nó bị coi là những xiềng xích *đáng căm ghét*, ngăn cản người ta viết điều mà người ta nói một cách công khai".

Hãy viết như em nói, và hãy nói như em viết - thầy giáo tiểu học đã dạy chúng ta như thế. Nhưng sau này người ta lại dạy

chúng ta: hãy nói điều mà người ta chỉ thị cho anh, và hãy viết điều mà anh nói theo mệnh lệnh.

"Mỗi lần bước đi không thể kìm hãm được của thời gian làm nảy sinh ra một sự hứng thú mới quan trọng, hoặc đề ra một nhu cầu mới mà trong luật pháp hiện hành chưa có những quy định tương ứng, thì cần phải có những luật lệ mới để điều tiết tình trạng mới ấy của xã hội. Đó chính là trường hợp hiện nay trước mắt chúng ta".

Đây là quan điểm *thật sự có tính chất lịch sử*, đưa ra để chống lại quan điểm lịch sử giả hiệu, cái quan điểm bóp chết lý tính của lịch sử, để rồi sau đó lại tỏ lòng tôn kính cái nắm xương tàn của nó như tôn kính những di vật lịch sử.

"Giải quyết vấn đề" (xây dựng bộ luật về báo chí) "đương nhiên, không phải là dễ dàng như thế đâu; mưu toan đầu tiên có thể rất không hoàn thiện! Nhưng tất cả các quốc gia sẽ biết ơn người lập pháp đầu tiên lo toan việc này, và với một quốc vương như quốc vương chúng ta, thì có thể là Chính phủ Phổ đã được *vinh dự* đi trước các nước khác theo con đường này, con đường duy nhất có thể dẫn tới mục đích".

Cái quan điểm đúng cảm, đầy giá trị, quả quyết ấy bị *cô lập* đến mức nào trong hội nghị dân biểu, điều đó đã được toàn bộ sự trình bày của chúng ta chỉ rõ. Bản thân vị chủ tịch hội nghị đã nhận xét báo cáo viên quá nhiều lần theo tinh thần đó. Cuối cùng, vị đại biểu đẳng cấp nông dân cũng đã nói lên điều đó trong lời phát biểu giậm dũ, nhưng rất hay:

"Mọi người đều loay hoay chung quanh vấn đề này, giống như con mèo đi vòng quanh bát cháo nóng". "Tinh thần con người phải phát triển một cách tự do *theo những quy luật vốn có của nó* và phải được quyền thông báo cho những người khác biết điều mà họ đã đạt được, nếu không như thế thì dòng suối trong mát sẽ biến thành một bãi lầy hôi thối. Nếu như tự do báo chí là đặc biệt dùng được cho một dân tộc nào đó, thì đó chính là cho dân tộc Đức trăm tính, hiền hòa, một dân tộc cần một sự xáo động đưa họ ra khỏi trạng thái dùng dưng, hơn là cần cái kim tinh thần của chế độ kiểm duyệt. Cái tình trạng không thể truyền đạt cho người khác tư tưởng và tình cảm của mình một cách không bị trở ngại rất giống với chế độ giam riêng từng người ở Bắc Mỹ, cái chế độ cực kỳ tàn khốc này thường thường làm cho tù nhân phát điên. Nếu như một người không có quyền chỉ trích, thì cả lời khen của người ấy cũng không còn

có ý nghĩa. Tất cả những điều đó, với tính chất thiếu sinh khí của nó, khiến cho người ta nhớ đến bức tranh Trung Quốc thiếu bóng tối. Chúng ta hãy cố gắng để không rơi vào cái cảnh ngộ mà dân tộc yếu đuối bất lực này đang lâm phải!"

Nhìn trở lại toàn bộ tiến trình của các cuộc bàn cãi về báo chí, chúng ta không thể nén được nỗi đau buồn và nặng trĩu trong lòng, gây ra bởi hội nghị của những người đại biểu *tỉnh Ranh*, những người đang ngả nghiêng giữa sự chai sạn cố ý của đặc quyền và sự bất lực tự nhiên của chủ nghĩa tự do nửa vời. Chúng ta đau lòng xác nhận tình trạng hầu như hoàn toàn không có những quan điểm phổ biến và rộng rãi, cũng như thái độ hời hợt tắc trách khi tranh luận vấn đề báo chí tự do và cả khi gạt bỏ vấn đề đó. Chúng ta một lần nữa tự hỏi, lẽ nào báo chí lại xa lạ như vậy đối với các đại diện đẳng cấp, lẽ nào báo chí lại có rất ít những điểm tiếp xúc hiện thực với các đại diện đẳng cấp, đến nỗi họ không biết bảo vệ tự do báo chí với một hứng thú sâu sắc và nghiêm túc, xuất phát từ nhu cầu thực tế.

Tự do báo chí đã chuyển bản kiến nghị của mình cho các đẳng cấp với *captatio benevolentiae*^{1*} *tế nhị nhất*.

Ngay từ đầu phiên họp của hội nghị dân biểu, các cuộc tranh cãi đã nổ ra; trong quá trình bàn cãi, *vị chủ tịch hội nghị* đã tuyên bố rằng *việc in những biên bản của hội nghị dân biểu* - cũng như mọi loại tác phẩm khác - phải kinh qua *kiểm duyệt*, nhưng trong trường hợp này, *ông ta*, với tư cách là chủ tịch, đang làm thay kiểm duyệt viên.

Ngay trong *một* điểm này, vấn đề *tự do báo chí* há chẳng đã trùng hợp với *tự do của hội nghị dân biểu* đó sao? Sự xung đột này càng thêm thú vị, vì rằng ở đây, thông qua bản thân nó, người ta đã chứng minh cho hội nghị dân biểu thấy rằng: không có tự do báo chí thì tất cả mọi thứ tự do khác đều là hư ảo. Một hình thức tự do này quyết định hình thức tự do khác, cũng giống như một bộ phận này của cơ thể quyết định bộ phận khác. Mỗi khi

1* - mưu toan tranh thủ sự thiện cảm

tự do này hoặc tự do khác đặt thành vấn đề, thì tự do nói chung cũng được đặt thành vấn đề. Mỗi khi một hình thức tự do nào đó bị gạt bỏ, thì tự do nói chung cũng bị gạt bỏ, - tự do bị phó thác cho một sự tồn tại hư ảo, và sự không tự do sẽ thống trị một cách tuyệt đối trong lĩnh vực nào, điều đó phụ thuộc vào tính ngẫu nhiên thuần túy. Sự không tự do trở thành quy tắc, còn tự do thì trở thành ngoại lệ của quy tắc, trở thành sự việc của ngẫu nhiên và tùy tiện. Vì vậy, không gì sai lầm hơn là cho rằng, vấn đề về hình thái tồn tại *đặc thù* của tự do là *vấn đề đặc thù*. Đó là vấn đề chung ở trong phạm vi đặc thù. Tự do vẫn là tự do, dù nó được biểu hiện như thế nào chẳng nữa: hoặc trong nét mực in, hoặc trong việc chiếm hữu ruộng đất, trong lương tâm hoặc trong hội nghị chính trị. Nhưng người bạn trung thực của tự do sẽ tự cảm thấy tổn thương đến danh dự của mình, nếu như phải trả lời câu hỏi bằng cách biểu quyết: *tự do có nên tồn tại hay không nên tồn tại?* - Chính người bạn ấy của tự do sẽ phải bế tắc trước tài liệu sống độc đáo trong đó tự do được biểu hiện; trong các giống khác nhau anh ta không nhận ra loài, vì báo chí anh ta quên mất tự do. Anh ta cảm thấy rằng đối tượng của sự phán đoán của anh là một thực chất xa lạ với anh ta, nhưng anh ta lại buộc tội thực chất của chính mình. Vì thế, khi lên án tự do báo chí, hội nghị dân biểu tỉnh Ranh khóa sáu đã lên án bản thân mình.

Các nhà thực tiễn - quan liêu chủ nghĩa cao kiến, thăm nghĩ về mình một cách vô căn cứ, điều mà *Pê-ri-clét* đã lớn tiếng nói về bản thân một cách hoàn toàn có lý như sau: "Trong sự hiểu biết nhu cầu nhà nước, cũng như trong nghệ thuật phát triển những nhu cầu ấy, tôi có thể so mình với bất kỳ ai"³³, - những người tá điền cha truyền con nối ấy của lý tính chính trị chắc sẽ nhún vai và tiên đoán với cái vẻ trịnh trọng của nhà tiên tri rằng những người bảo vệ tự do báo chí đều phí công vô ích, bởi vì chế độ kiểm duyệt *mềm mỏng* còn tốt hơn tự do báo chí *gắt gao*. Chúng ta sẽ trả lời cho họ đúng như hai người xứ Xpác-tơ là *Xpéc-ti* và *Bu-li-xơ* đã trả lời viên *tổng đốc Ba Tư* là Ghi-đác-nơ.

TUYÊN NGÔN TRIẾT HỌC CỦA TRƯỜNG PHÁI LỊCH SỬ PHÁP QUYỀN

Quan điểm tâm thường coi *trường phái lịch sử* là một sự phản ứng chống lại *tinh thần hồi hợt* của thế kỷ mười tám. Tính phổ cập của quan điểm này tỷ lệ nghịch với tính đúng đắn của nó. Thế kỷ mười tám chỉ sản sinh ra một sản phẩm mà *đặc điểm căn bản* là tính chất hồi hợt, và sản phẩm duy nhất hồi hợt ấy chính là *trường phái lịch sử*.

Trường phái lịch sử đã biến việc nghiên cứu các nguồn tài liệu gốc thành khẩu hiệu của mình, nó đã đưa việc say mê nguồn tài liệu gốc lên tới mức cực đoan, - nó đòi hỏi người bơi chèo không bơi theo dòng nước, mà bơi theo nguồn của con sông. Vì vậy, nó phải thừa nhận là đúng đắn việc chúng ta quay trở lại *nguồn gốc của nó*, quay trở lại *pháp quyền tự nhiên của Hu-gô. Triết học của nó đi trước* sự phát triển của nó, vì thế chúng ta sẽ phí công vô ích khi tìm kiếm triết học ngay trong bản thân sự phát triển của nó.

Một giả tưởng thịnh hành của thế kỷ mười tám đã coi trạng thái tự nhiên là trạng thái chân chính của bản tính con người. Thời đó, người ta đã muốn tận mắt nhìn thấy tư tưởng của con người và với mục đích đó người ta đã sáng tạo ra hình ảnh *những con người trong trạng thái tự nhiên* - Pa-pa-ghe-nô³⁵, - mà sự ngây thơ đã dẫn họ tới chỗ lấy lông chim che bộ da của mình. Trong mấy chục năm cuối cùng của thế kỷ mười tám, người ta đã giả định rằng *các dân tộc trong trạng thái tự nhiên* có một sự khôn ngoan sâu sắc, và những người săn chim ở đâu cũng bắt chước cách hát của người I-ô-qua và người In-di-an, v.v. và nghĩ

rằng bằng mưu mẹo ấy có thể nhử chim vào lưới. Cơ sở của tất cả những điều kỳ quặc đó là một tư tưởng đúng đắn cho rằng trạng thái *nguyên thủy* chỉ là một bức tranh Hà Lan ngây thơ mô tả trạng thái *thật sự* của loài người.

Đối với *trường phái lịch sử*, Hu-gô cũng là *con người trong trạng thái tự nhiên* mà nước sơn của văn hóa lãng mạn chưa đọng tới. Cuốn sách giáo khoa của ông ta về *pháp quyền tự nhiên*³⁶ - đó là *cựu ước* của trường phái lịch sử. Héc-đơ cho rằng những con người trong trạng thái tự nhiên là *những nhà thơ*, rằng những *kinh thánh* của các dân tộc nguyên thủy chỉ là những tập thơ, quan điểm đó không hề làm cho chúng ta rối trí, trong khi đó thì Hu-gô đã nói bằng một giọng văn xuôi dung tục nhất, tỉnh táo nhất: mỗi thời đại đều có bản tính riêng của nó và sản sinh ra kiểu con người tự nhiên đặc biệt của nó. Vì vậy, Hu-go, mặc dù không *sáng tạo những hình tượng thi ca*, nhưng ông *vẫn tạo ra những giả tưởng*, mà *giả tưởng* lại là *thơ văn xuôi*, hoàn toàn phù hợp với bản tính văn xuôi của thế kỷ mười tám.

Khi thừa nhận Hu-gô là ông tổ và người sáng tạo trường phái lịch sử, chúng ta hành động hoàn toàn *theo tinh thần của trường phái này*, như *bài báo kỷ niệm* Hu-gô, do một nhà luật học nổi tiếng viết, cho ta thấy³⁷. Thừa nhận ông Hu-gô là sản phẩm của thế kỷ mười tám, chúng ta thậm chí hành động theo đúng tinh thần của bản thân ông Hu-gô, người tự coi là *học trò của Can-tơ*, còn luật pháp tự nhiên của mình thì ông ta coi là *con đẻ của triết học Can-tơ*. Chúng ta bắt đầu từ điểm này trong *bản tuyên ngôn* của ông ta.

Hu-gô *giải thích sai* thầy học *Can-tơ* của mình, khi cho rằng vì chúng ta không thể biết được *chân lý*, cho nên về mặt lô-gích chúng ta phải thừa nhận cái *không chân lý*, một khi nó *tồn tại*, là một cái gì *xác thực*. Hu-gô có thái độ giống như một nhà *hoài nghi luận* đối với *bản chất tất yếu* của sự vật, và có thái độ giống như Hố-phơ-man đối với các *biểu hiện ngẫu nhiên* của sự vật. Vì vậy, ông không có một chút cố gắng nào để chứng minh rằng

cái thực chứng là hợp lý tính. Ngược lại, ông lại ra sức chứng minh rằng *cái gì thực chứng là không hợp lý tính.* Với một sự hăng say tự đắc tự mãn, từ khắp mọi phía ông ta lôi ra những lý do để chứng tỏ rằng tính tất yếu hợp lý tính không cổ vũ cho những thể chế thực chứng, thí dụ như chế độ sở hữu, chế độ nhà nước, hôn nhân v.v. mà ông quy vào những thể chế đó. Theo ông, những thể chế này thậm chí còn *mâu thuẫn* với lý tính và nhiều lắm thì chúng cũng chỉ cho phép *tán hao* về vấn đề tán thành hoặc phản đối bản thân mà thôi. Hoàn toàn không nên coi *phương pháp* này là những đặc điểm cá nhân ngẫu nhiên của Hu-gô: nói cho đúng ra đó là *phương pháp của nguyên tắc của ông ta* - phương pháp *thăng thân*, *ngây thơ*, *không dừng lại trước bất kỳ những kết luận* nào của trường phái lịch sử. Nếu như *cái thực chứng* phải có *hiệu lực*, vì nó là *thực chứng*, thì tôi *phải chứng minh* rằng *cái thực chứng* có hiệu lực *hoàn toàn không phải là vì nó hợp lý tính*: và liệu có thể chứng minh điều đó một cách rõ ràng hơn là khẳng định rằng điều không hợp lý tính là thực chứng, còn cái thực chứng thì không hợp lý tính, rằng cái thực chứng tồn tại không phải nhờ lý trí, mà *bất chấp* lý trí, - liệu có thể chứng minh như thế được không? Nếu như *lý trí* được dùng làm *thước đo đối với thực chứng*, thì *thực chứng* lại sẽ không dùng được làm *thước đo đối với lý trí*. "Mặc dù cái đó là một điều vô nghĩa, nhưng trong đó vẫn có một phương pháp". Vì vậy, Hu-gô hạ bệ tất cả những gì thiêng liêng đối với con người chính nghĩa, đạo đức, chính trị, nhưng ông ta đập vỡ những điều thần thánh đó chỉ là để tỏ lòng kính trọng cần thiết đối với những *di vật lịch sử*; ông ta bôi nhọ chúng dưới *con mắt của lý trí*, để rồi sau đó đề cao chúng dưới *con mắt của lịch sử* và đồng thời đề cao những *quan điểm của trường phái lịch sử*.

Lập luận của Hu-gô, cũng như *nguyên lý* của ông ta, là *thực chứng*, nghĩa là *không phê phán*. *Lập luận* này không biết đến những sự khác biệt nào cả. Tất cả những gì tồn tại được ông ta thừa nhận với tư cách là một *quyền uy*, còn mọi quyền uy thì được ông ta xem như là *cơ sở*. Ví dụ, trong một đoạn, ông ta trích

dẫn cả *Mô-i-dơ* lẫn *Vôn-te*, cả *Ri-sác-xơn* lẫn *Hô-me*, cả *Mông-te-nhơ* lẫn *Am-môn*, cả "Khế ước xã hội" của *Rút-xô* lẫn "Thành phố của Chúa" của *Ô-guy-xtanh*. Ông ta cũng hành động như thế đối với các dân tộc, - ông ta san bằng các dân tộc. Người *Xiêm* coi việc người ta theo lệnh nhà vua, khâu mồm kẻ ba hoa và rạch miệng diễn giả tồi đến tận mang tai, là quy luật vĩnh cửu của giới tự nhiên, - người *Xiêm* đó, theo *Hu-gô*, cũng tích cực như người *Anh* coi việc nhà vua tự mình định ra thuế khóa, dù chỉ một xu, là một sự phi lý về mặt chính trị. Người *Côn-tsi*, không biết xấu hổ, đi dạo chơi trần truồng và trong trường hợp tốt nhất thì lấy bùn để che thân mình, cũng tích cực như người *Pháp* là người không chỉ đơn thuần mặc quần áo, mà còn ăn mặc đẹp nữa. Người *Đức* nuôi dạy con gái của mình như là tài sản quý của gia đình, cũng không tích cực hơn người *Rát-giơ-pút* là người giết chết con gái của mình để thoát khỏi việc chăm lo nuôi nấng nó³⁸. Tóm lại, bệnh loét da cũng tích cực như bản thân da vậy.

Ở chỗ này, cái này là tích cực; ở chỗ khác là cái khác. Cái này cũng không hợp lý tính như cái kia. Hãy phục tùng cái gì được thừa nhận là tích cực trong giáo khu của anh.

Như vậy, *Hu-gô* là một nhà hoài nghi hoàn chỉnh. Chủ nghĩa hoài nghi của thế kỷ mười tám, phủ nhận tính hợp lý của tồn tại, được biểu hiện ở *Hu-gô* như là chủ nghĩa hoài nghi phủ nhận sự tồn tại của lý trí. *Hu-gô* tiếp nhận thời kỳ Khai sáng, ông ta không nhìn thấy có gì hợp lý tính hơn nữa trong cái thực chứng, nhưng chỉ là để không nhìn thấy có gì thực chứng trong cái hợp lý tính cả. Ông ta nghĩ rằng về bên ngoài của lý trí trong cái thực chứng đã bị đánh tan chỉ là để thừa nhận một hiện thực thực chứng đã bị tước mất cả cái về bề ngoài của lý trí; ông ta nghĩ rằng người ta đã vứt bỏ những bông hoa giả khỏi xiềng xích là để đeo những xiềng xích thật mà không có một bông hoa nào cả.

Quan hệ giữa *Hu-gô* với các nhà khai sáng khác của thế kỷ mười tám, đại thể cũng giống như mối quan hệ giữa sự tan rã

của nhà nước Pháp dưới triều nhiếp chính^{1*} dầm dẫm, với sự tan rã của nhà nước Pháp vào thời kỳ *Hội nghị quốc dân*. Cả trong trường hợp này lẫn trong trường hợp kia đều là sự tan rã! Ở kia sự tan rã biểu hiện dưới dạng một sự *nhẹ dạ phóng dăng*, hiểu biết và nhạo báng tính vô tư tưởng trống rỗng của cái hiện tồn, nhưng chỉ để *vui đùa* với cái cảnh tượng mục nát và tan rã sau khi gạt bỏ khỏi bản thân mình mọi mối dây ràng buộc hợp lý tính và đạo đức, và để đi tới sự tiêu vong của bản thân mình khi nằm dưới quyền lực của sự tan rã chung. Đó là *sự mục nát của thế giới lúc đó, cái thế giới thích thú với sự mục nát ấy của bản thân*. Vào thời kỳ *Hội nghị quốc dân* thì ngược lại, sự tan rã biểu hiện ra như là sự *giải phóng tinh thần* mới khỏi những hình thức cũ, những hình thức này đã không còn xứng đáng và không còn khả năng bao quát nó được nữa. Đó là việc cảm thấy sức mạnh của mình, một cảm giác vốn có của cuộc sống mới, sức mạnh này phá hủy cái đã bị phá hủy, bác bỏ cái đã bị bác bỏ. Vì vậy, nếu có thể công bằng coi triết học Can-tơ là lý luận Đức của cuộc cách mạng Pháp, thì cần phải coi pháp quyền tự nhiên của Hu-gô là lý luận Đức của ancien régime^{2*} Pháp. Ở ông ta, chúng ta sẽ gặp lại toàn bộ *tính chất nhẹ dạ* của những kẻ đốt cháy cuộc sống, sẽ gặp lại chủ nghĩa hoài nghi tâm thường láo xược đối với các tư tưởng và hết sức ngoan ngoãn đối với tất cả những gì có thể sờ thấy một cách thô thiển, cái chủ nghĩa hoài nghi chỉ bắt đầu cảm thấy mình hết sức khôn ngoan khi nó đã bóp chết *tinh thần* của cái thực chứng, - và tất cả những điều ấy để nắm lấy, dưới dạng cái còn lại, cái thuần túy thực chứng và thưởng thức hạnh phúc của mình trong trạng thái *súc vật* đó. Ngay cả khi Hu-gô cân nhắc sức mạnh của cái lý lẽ, với một bản năng hoàn toàn đúng đắn, ông ta cũng tìm thấy *một cái gì đáng nghi ngờ* đối với lý trí trong tất cả những gì là hợp lý tính và đạo đức trong các thể chế. Chỉ có bản tính *súc vật* là một cái gì rõ ràng đối với *đầu óc* của ông ta. Nhưng chúng ta hãy nghe

1* - Phi-líp Oóc-lê-ăng

2* - chế độ cũ

xấu hơn đối với họ như những hậu quả của *chiến tranh*; những người nô lệ với tư cách là nô lệ dẫu dẫu cũng phải được giải phóng khỏi chiến tranh. Thậm chí người ta còn thấy sắc đẹp ở *cô nữ tỳ người Tsec-két-xơ* hơn là ở những *cô gái nghèo*". (Chúng ta hãy lắng nghe lão già lẩm cẩm!)

"Còn về bản tính *hợp lý tính*, thì chế độ nô lệ có điểm ưu việt hơn nạn nghèo khổ là: vì những lý do kinh doanh *hợp lý*, kẻ sở hữu sẽ chi phí một chút gì đấy cho việc đào tạo một người nô lệ có những năng lực nhất định, hơn là bất cứ một người nào đó tiêu phí cho việc đào tạo một đứa trẻ nghèo. Trong khuôn khổ của *chế độ nhà nước*, chính nô lệ được giải phóng khỏi rất nhiều những hình thức áp bức. Lẽ nào kẻ nô lệ lại bất hạnh hơn người tù binh mà người dẫn tù chỉ quan tâm đến trong chừng mực mà người đó chịu trách nhiệm về họ trong một khoảng thời gian nhất định. Và lẽ nào kẻ nô lệ lại bất hạnh hơn kẻ tù khổ sai mà chính phủ đặt giám ngục để cai quản?"

"Tự bản thân nó, chế độ nô lệ thuận lợi hay có hại cho *việc sinh con đẻ cái* - đó là vấn đề còn tranh chấp".

CHƯƠNG VỀ HÔN NHÂN³⁹

"Khi xem xét pháp quyền nhân định về mặt *triết học*, nhiều lần người ta coi *hôn nhân* có một ý nghĩa *căn bản hơn nhiều và phù hợp hơn nhiều với lý tính của thể chế*, so với điều mà một *công trình nghiên cứu* vấn đề một cách *hoàn toàn tự do* có thể thừa nhận".

Điều mà ông Hu-gô đánh giá cao chính là sự *thỏa mãn tình dục* trong hôn nhân. Thậm chí từ sự kiện ấy ông ta còn rút ra một đạo đức bổ ích:

"Việc này, cũng như vô số những việc khác, *lẽ ra phải chỉ ra rằng, thân thể con người với tư cách là một phương tiện dùng cho một mục đích nhất định*, không phải bao giờ cũng được sử dụng một cách *phi đạo đức*, bất chấp ý kiến của những người hiểu không đúng từ ngữ này, - trong đó có cả *bản thân Can-tơ*".

Nhưng, việc lấy tính chất *ngoại lệ* để làm cho sự say mê tình dục trở nên cao thượng hơn, việc dùng luật pháp để kìm hãm say mê đó, về *đạo đức* là cái đem lại cho mệnh lệnh của giới

tự nhiên tính chất lý tưởng của yếu tố hòa hợp tinh thần, - tóm lại, *bản chất tinh thần* của hôn nhân, - đó là những điều *đáng hoài nghi* trong hôn nhân đối với ông Hu-gô. Tuy nhiên, trước khi rời theo tiến trình tư tưởng *trắng trợn và nhẹ dạ* của ông ta, chúng ta hãy đem tiếng nói của nhà *triết học* Pháp đối lập một chút với tiếng nói của con người Đức *lịch sử* này.

"Khi vì người đàn ông duy nhất, người đàn bà từ bỏ sự kín đáo bí ẩn của mình mà tiêu chuẩn thần thánh đã in sâu vào tâm hồn nàng, thì nàng đã dâng toàn bộ thân mình cho người đàn ông đó - tức là cho con người mà trong lúc cảm kích đột ngột, nàng dứt bỏ sự xấu hổ chưa bao giờ rời bỏ nàng, tức là cho người mà nàng tháo bỏ xiêm áo của mình. những thứ này lúc khác là nơi ẩn thân và là trang sức của nàng. Do đó mà có lòng tin sâu sắc đối với người chồng, coi đó là kết quả của một mối liên hệ đặc biệt. mối liên hệ này chỉ có thể tồn tại giữa nàng và người đàn ông ấy mà thôi. còn nếu ngược lại thì nó sẽ xúc phạm đến nàng. Do đó mà có sự cảm ơn của người chồng về sự hy sinh, và có sự hỗn hợp giữa nguyện vọng và lòng kính mến đối với con người đó, - con người mà ngay cả khi chia xẻ sự hưởng lạc với anh ta cũng dường như chỉ nhượng bộ anh ta mà thôi. Đó là nguồn gốc của tất cả những gì có *quy củ* trong chế độ xã hội chúng ta".

Ben-gia-manh Công-xtăng, một người Pháp triết lý theo kiểu tự do đã nói như thế đấy! Còn bây giờ thì chúng ta hãy nghe người Đức lịch sử khúm núm theo kiểu nô lệ.

"Yếu tố thứ hai gây ra *nhiều điều hoài nghi hơn*; cụ thể là điều cho rằng ngoài hôn nhân thì không được phép thỏa mãn tình dục đó! Bản tính sức vật sẽ đối lập với sự hạn chế này. Bản tính hợp lý tính sẽ đối lập với sự hạn chế đó còn nhiều hơn nữa, bởi vì" (các vị hãy đoán xem!) "bởi vì con người sẽ phải *hầu như cái gì cũng biết*, để có thể thấy trước rằng điều đó có thể mang lại những hậu quả như thế nào, - và do đó, sẽ có nghĩa là *cắm đố thương đố*. - khi chúng ta buộc phải thỏa mãn một trong những dục vọng tự nhiên mạnh mẽ nhất chỉ trong trường hợp là nếu như điều đó có thể thực hiện được với một người cụ thể nhất định-khác". "Thành thử, *cắm đố về cái đẹp*, vốn là tự do, phải bị trói buộc, và những gì gắn liền với nó đều phải hoàn toàn tách ra khỏi nó".

Các bạn hãy xem phái nước Đức trẻ⁴⁰ của chúng ta đã học ở ai!

"Thế chế này mâu thuẫn với bản tính của *xã hội công dân*, vì... rốt cuộc, trước cơ quan *cảnh sát* sẽ đặt ra *một nhiệm vụ chưa chắc đã giải quyết nổi!*"

Thành thử, triết học thật quả vụng về đến mức nào - vì nó không có nghệ thuật biểu hiện một sự quan tâm ân cần đến như thế đối với *cơ quan cảnh sát!*

"Tất cả những gì toát ra, với tư cách là hậu quả, từ những định nghĩa trực tiếp nhất của quyền hôn nhân, đang chỉ cho chúng ta thấy rằng hôn nhân - dù tuân theo những nguyên lý như thế nào chăng nữa - vẫn là *một thế chế hết sức không hoàn thiện*".

"*Nhưng*, việc hạn chế tình dục vào trong khuôn khổ của hôn nhân như vậy cũng có những ưu điểm *quan trọng*, cụ thể là - nhờ nó, thông thường có thể *tránh được những bệnh truyền nhiễm*. *Hôn nhân* giúp cho chính phủ tránh được *nhiều biện pháp gai góc*. Cuối cùng, có một vai trò *quan trọng* là cái *lệ do đâu đâu* cũng có một *ý nghĩa rất quan trọng*: ở đây *yếu tố tư pháp* đã trở thành *yếu tố bình thường duy nhất*". "Phi-tơ" nói: con người không nằm trong quan hệ hôn nhân chỉ là con người *một nửa*. Nhưng trong trường hợp này, tiếc thay, *tôi*" (tức Hu-gô) "phải thừa nhận câu châm ngôn đẹp đẽ ấy, câu châm ngôn đặt *tôi* trên Cri-xơ, Phê-no-lông, Can-tơ và Hi-um, là một *sự cường điệu quái gở*".

"Còn về chế độ hôn nhân một vợ một chồng và chế độ hôn nhân nhiều vợ nhiều chồng, thì rõ ràng ở đây sự việc tùy thuộc vào bản tính *súc vật* của con người"!!

CHƯƠNG VỀ GIÁO DỤC

Chúng ta nhận thấy ngay rằng: "nghệ thuật giáo dục có thể nêu ra không ít những lý do để chống lại những mối quan hệ pháp lý gắn liền với nó" (tức với sự giáo dục trong gia đình) "*so với nghệ thuật yêu - chống lại hôn nhân*".

"Điều khó khăn - bao hàm ở chỗ là chỉ có thể thực hiện việc giáo dục trong giới hạn của những mối quan hệ đó - không đến nỗi lớn như trong trường hợp thỏa mãn tình dục; sớ dĩ như vậy là vì có tình hình được phép chuyển giao sự nghiệp giáo dục cho một người thứ ba theo hợp đồng; do đó, người nào cảm thấy thích thú mạnh mẽ đối với sự nghiệp đó, thì người ấy có thể được thỏa mãn một cách dễ dàng, - nhưng đương nhiên điều đó là không nhất thiết đối với *con người xác định* mà người ấy muốn giáo dục. Trong lúc đó, sự kiện sau đây cũng mâu thuẫn với lý trí: một người mà chắc

chắn là chưa bao giờ được ai trao con trẻ cho, do *mối quan hệ đó*, lại có thể giáo dục và gạt bỏ những người khác ra khỏi sự giáo dục". "Cuối cùng, cả ở đây cũng biểu hiện sự *cưỡng bức*, một phần theo ý nghĩa là pháp quyền nhân định thường không cho phép nhà giáo dục *hủy bỏ mối quan hệ đó*, một phần bởi vì người được giáo dục bị bắt buộc phải chịu đựng nhà giáo dục ấy". "Tính chất hiện thực của mối quan hệ đó phần lớn dựa trên *tính chất ngẫu nhiên thuần túy* của sự sinh đẻ, gắn liền với *người cha bằng hôn nhân*. Hoàn toàn rõ là *nguồn gốc của pháp quyền đang nghiên cứu* không đặc biệt hợp lý tính. dù chỉ vì một lẽ là ở đây thường có *sự thiên vị*; tự bản thân nó, sự thiên vị này cũng cản trở việc giáo dục tốt; nguồn gốc đó cũng không tuyệt đối cần thiết như ta có thể nhận thấy qua tình hình là cả những con trẻ mà bố mẹ đã chết cũng được giáo dục".

CHƯƠNG VỀ TƯ PHÁP

Trong §107 tác giả dạy chúng ta rằng *"sự cần thiết của tư pháp nói chung là giả tưởng"*.

CHƯƠNG VỀ CÔNG PHÁP

"Việc vâng lời một thủ trưởng nắm quyền lực ở trong tay là nghĩa vụ thiêng liêng của lương tri". "Còn về sự phân chia quyền lực của chính phủ, thì nói cho đúng ra, không một chế độ nhà nước nào lại hợp pháp một cách vô điều kiện; nhưng bất kỳ chế độ nào cũng hợp pháp một cách nhất thời, dù sự phân chia quyền lực là như thế nào chăng nữa".

Há Hu-gô đã chẳng chứng minh rằng con người cũng có thể vứt bỏ cả những sợi dây ràng buộc cuối cùng của tự do, cụ thể là những sợi dây đề ra trách nhiệm phải làm một sinh vật hợp lý tính?

Theo ý chúng tôi, một vài đoạn trích trên đây từ bản tuyên ngôn triết học của trường phái lịch sử cũng hoàn toàn đủ để đặt sự đánh giá lịch sử của trường phái này vào chỗ những câu chuyện hoang đường phản lịch sử, những ước mơ không cụ thể, và những câu chuyện bịa đặt có chủ ý. Những đoạn trích đó đủ để quyết định xem *những kẻ kế tục Hu-gô* liệu có cái *sứ mệnh* làm những nhà lập pháp của thời đại chúng ta hay không⁴¹.

Thật ra, thời gian và văn hóa đã bao phủ cái cây gia phả gốc gác của trường phái lịch sử bằng một *màn khói hương thần bí: chủ nghĩa lãng mạn* đã tô điểm cho nó bằng những nét chạm trổ kỳ dị; khoa triết học tư biện đã ghép cho nó những nét đặc trưng của mình; rất nhiều trái quả *thông thái* đã được hái từ cây đó, được đem phơi khô và cất vào cái kho rộng lớn của giới học giả Đức một cách rất lộng lẫy. Nhưng về thực chất thì chỉ cần một ít *phê phán* là đủ để, đằng sau những lời lẽ thơm tho hiện đại, nhận ra được những điều viển vông bản thủ cũ của nhà khai sáng của ancien régime chúng ta, và đằng sau những lời lẽ ngọt ngào hoa mỹ - nhận ra được tính chất dung tục dâm dăng của y.

Nếu Hu-gô nói: "Bản tính *súc vật* là dấu hiệu *pháp lý* đặc biệt của *con người*", - thành thử pháp quyền là pháp quyền *súc vật*, - thì những người *đương thời* có học thức nói là "pháp quyền *hữu cơ*" hay một cái gì loại như thế, thay cho những từ "pháp quyền *súc vật*" thô tục, bộc toạc, vì rằng với từ *cơ thể* ai lại nghĩ ngay đến *cơ thể súc vật*? Nếu Hu-gô nói rằng trong *hồn nhân* và trong những thể chế *đạo đức - pháp lý* khác *không có lý trí*, thì các ngài *đương thời* nói rằng, sự thực, những thể chế đó không phải là những *sáng tạo của lý trí con người*, nhưng chúng là những *phản ánh* của lý trí "*thực chứng*" tối cao - và như thế trong tất cả mọi việc. *Tất cả* bọn họ đều chỉ nói lên một kết luận duy nhất với một sự thô bạo như nhau: *pháp quyền của sự tùy tiện và của bạo lực*.

Chỉ cần xem những học thuyết pháp lý và lịch sử của *Ha-lơ, Stan, Lê-ô* và của những người đồng tư tưởng với họ như là *codices rescripti*^{1*} về *pháp quyền tự nhiên của Hu-gô*, trong đó, sau một vài đoạn *phân tích phê phán*, nguyên bản cũ lại lộ ra, - và khi có dịp chúng ta sẽ chỉ rõ điều đó một cách chi tiết hơn.

1* - bản thảo được chép theo bản viết đầu tiên đã tẩy xóa

BÀI XÃ LUẬN BÁO "KÖLNISCHE ZEITUNG" SỐ 179⁴²

Cho tới nay, chúng ta vẫn coi tờ "Kölnische Zeitung" nếu không phải là "cơ quan của tư tưởng vùng Ranh", thì cũng coi nó là "báo đăng quảng cáo vùng Ranh"^{1*}. Chúng ta chủ yếu đã xem "những bài xã luận chính trị" của báo đó là một thủ đoạn khôn ngoan và tinh tế để làm cho độc giả chán ghét chính trị, dặng làm cho độc giả càng hăng say hơn nữa trong việc tiến vào vương quốc quảng cáo, một vương quốc đầy sức sống mới mẻ, sục sôi theo kiểu kinh doanh, đôi khi hấp dẫn một cách tinh vi; dặng làm cho độc giả, cả ở đây nữa, cũng theo quy tắc: *per aspera ad astra*^{2*}, vượt qua chính trị để đi tới những con sò. Tuy nhiên, trong thời gian gần đây, sự cân đối đẹp đẽ mà cho tới nay, tờ "Kölnische Zeitung" đã duy trì được giữa chính trị và quảng cáo, đã bị vi phạm bởi một dạng quảng cáo đặc biệt, mà người ta có thể gọi là "những quảng cáo từ lĩnh vực kinh doanh chính trị". Vì, trong thời kỳ đầu, bộ biên tập còn chưa biết nên xếp tiết mục mới này trên mặt báo như thế nào, nên lắm lúc đã xảy ra tình trạng là quảng cáo biến thành xã luận, còn xã luận thì biến thành quảng cáo, cụ thể là một bài quảng cáo mà theo ngôn ngữ chính trị thì gọi là "tố giác"^{3*}.

1* Chơi chữ: "Blatt der Intelligenz" - "báo, cơ quan của tư tưởng"; "Intelligenzblatt" - "báo đăng quảng cáo".

2* - qua con đường chông gai lên tới những đỉnh cao xán lạn. Cách chơi chữ trong câu này dựa trên sự đồng âm của từ la-tinh "astra" ("vì sao") và từ Đức "Auster" ("con sò").

3* Chơi chữ: "Anzeige" có nghĩa là "tố giác", cũng có nghĩa là "quảng cáo".

Tuy nhiên, nếu quảng cáo này được trả tiền, thì nó chỉ được gọi một cách giản đơn là "quảng cáo" mà thôi.

Ở phương Bắc, có tập quán chuốc cho khách uống những rượu ngon trước bữa cơm nghèo nàn. Theo tập quán đó, chúng ta lại càng sẵn lòng mời rượu vị khách phương Bắc của chúng ta trước bữa cơm, bởi vì bản thân bữa cơm ấy, cụ thể là bài báo rất "gầy guộc"^{1*} trong tờ "Kölnische Zeitung" số 179, đã bị tước bỏ mọi "spiritus"^{2*}. Việc đầu tiên là chúng ta giới thiệu với độc giả một màn trong vở "Những cuộc đàm thoại của các vị thần" của Lu-ki-an, mà chúng tôi trích dẫn ở đây dưới hình thức một bản dịch "dễ hiểu"⁴³, bởi vì trong số độc giả của chúng ta ít ra cũng có một người không phải là người Hy Lạp.

"Những cuộc đàm thoại của các vị thần" của Lu-ki-an

XXIV. NHỮNG LỜI THAN PHIỀN CỦA HÉC-MÉT

Héc-mét, Mai-a

Héc-mét. - Mẹ thân yêu, trên toàn cõi trời này phải chăng còn có vị thần nào bất hạnh hơn con?

Mai-a. - Không nên nói thế con ơi!

Héc-mét. - Vì sao con lại không thể nói như thế, khi mà người ta đổ lên đầu con bao nhiêu việc phải làm, khi mà người ta chỉ bắt một mình con phải làm việc không ngừng và phải làm tròn vô số nghĩa vụ nô lệ? Buổi sáng, mới mờ đất, con đã phải dậy để dọn dẹp nhà ăn và để sắp xếp lại từng chiếc bàn ghế trong phòng họp. Làm xong việc này, con còn phải đến nhận lệnh của Giu-pi-te, và suốt ngày, với tư cách là liên lạc viên, con phải chạy lên chạy xuống theo sự sai bảo của ông ta. Vừa mới về, người còn đầy bụi bặm, con đã phải phục vụ bàn ăn và bung các món ăn của các vị thần. Nhưng, khổ nhất, con là người duy nhất mà ban đêm cũng không được để yên, bởi vì ban đêm con phải dẫn những linh hồn của người chết đến gặp Plu-tôn và phải ở lại đấy để thực hiện mọi nhiệm vụ trong khi xử tội chúng. Hình như công việc hàng

1* Chơi chữ: "leitender Artikel" là "xả luận", "leidender" - "gầy guộc".

2* Chơi chữ: "spiritus" có nghĩa là "rượu", cũng có nghĩa là "tinh thần".

ngày của con còn ít hay sao, vì con vẫn phải có mặt trong *những buổi tập thể dục*, vẫn phải làm tròn trách nhiệm của *người truyền lệnh sư* trong các hội nghị nhân dân, giúp đỡ các hộ dân quan trong việc học tập các bài nói, - tuy bị kiệt sức dưới gánh nặng của rất nhiều nghĩa vụ như vậy, nhưng người ta vẫn còn đổ lên đầu con tất cả *những công việc có liên quan đến những người chết*.

Từ ngày bị đuổi ra khỏi Ô-lim-pơ, thì Héc-mét, theo thói quen cũ, vẫn tiếp tục thực hiện "những trách nhiệm nô lệ" và tiến hành mọi công việc có liên quan đến người chết.

Có phải bản thân Héc-mét, hay con trai của vị thần đó, tức thần Pan đầu người mình dê, đã viết bài báo gây guộc trong số báo 179 hay không, - xin độc giả hãy quyết định lấy, nhưng trước hết, độc giả cần phải nhớ rằng Héc-mét, người Hy Lạp, là vị thần của thuật hùng biện và của phép lô-gích.

"Thông qua báo chí để truyền bá những tư tưởng triết học và tôn giáo, cũng như tiến hành cuộc đấu tranh trên báo chí chống lại những tư tưởng đó, - chúng tôi đều cho là không thể chấp nhận được".

Nghe lời tán nhảm của người già đó, tôi lập tức nhận thấy rằng tác giả^{1*} có ý đồ đưa ra một bài giáo huấn hết sức buồn tẻ, đầy rẫy đủ mọi lời sấm truyền. Tuy vậy, khi cố gắng kìm bớt sự sốt ruột của mình, tôi tự nhủ rằng tôi không có cơ sở nào để không tin con người biết điều ấy, con người đủ thành thật để nói lên ý kiến của mình tại nhà với tất cả sự thẳng thắn của mình, - và tôi đọc tiếp. Nhưng, - ôi kỳ lạ! - hóa ra bài báo mà ta không thể nào chê trách là có một tư tưởng triết học, đầu chỉ là một tư tưởng thôi, - bài báo ấy chỉ ít cũng có xu hướng muốn tiến hành cuộc đấu tranh chống những tư tưởng triết học và truyền bá những tư tưởng tôn giáo.

Một bài báo tự mình phản đối quyền tôn tại của mình, tự mình đưa ra trước một lời tuyên bố về sự không có thẩm quyền của mình, thì liệu có thể có bổ ích gì cho chúng ta? Tác giả hay nói này sẽ trả lời chúng ta rằng bản thân ông ta đang chỉ bảo cho

1* - Héc-mét, biên tập viên của báo "Kölnische Zeitung"

chúng ta thấy cần phải đọc những bài báo ba hoa của ông ta như thế nào. Ông ta nói rằng ông tự giới hạn trong việc đưa ra những mẫu tư tưởng, còn việc "đối chiếu và gắn chúng lại với nhau" thì dành cho "sự sáng suốt của độc giả". Đương nhiên, đó là phương thức tốt nhất để đưa ra những lời quảng cáo mà tờ báo sẵn lòng kinh doanh. Chính vì vậy mà trong bài này của chúng tôi, chúng tôi có ý định "đối chiếu và gắn", và nếu như từ chuỗi đó chúng tôi không làm ra được một vòng ngọc trai, thì đó không phải lỗi chúng tôi.

Tác giả tuyên bố:

"Đảng phái nào dùng đến những thủ đoạn đó" (tức là thông qua báo chí để truyền bá những tư tưởng triết học và tôn giáo, hoặc tiến hành cuộc đấu tranh chống lại những tư tưởng đó). "thì đảng đó, theo quan điểm của *chúng tôi*, chứng tỏ rằng ý đồ của nó *không hoàn toàn trong sạch*, và rằng nhiệm vụ chủ yếu của nó không phải là giáo huấn và khai sáng cho nhân dân, mà nói cho đúng ra là nhằm đạt tới *những mục tiêu phụ khác*".

Nếu ý kiến riêng của tác giả là như vậy, thì bài báo chỉ có thể theo đuổi những mục tiêu phụ mà thôi. Những "mục tiêu phụ" ấy chẳng bao lâu đã bộc lộ ra.

Tác giả nói, nhà nước không những có quyền, mà còn có trách nhiệm "khóa miệng những kẻ ba hoa *không mời mà đến*". Nói đến những kẻ này, rõ ràng là tác giả ám chỉ *những đối thủ* của ông ta về mặt tư tưởng, bởi vì từ lâu ông ta đã đồng ý tự xem mình là kẻ ba hoa *được mời đến*.

Như vậy, đây là nói đến việc tăng cường kiểm duyệt hơn nữa đối với những công việc tôn giáo, đến những biện pháp cảnh sát mới chống lại giới báo chí hầu như chưa kịp thở một cách tự do.

"Theo chúng tôi, có thể trách cứ nhà nước không phải vì đã quá nghiêm khắc, mà nói cho đúng ra là vì đã quá mềm mỏng".

Tuy nhiên, tác giả bài xã luận đã định thần lại: phê bình nhà nước là nguy hiểm. Vì vậy, ông ta hướng những lời trách móc của mình vào những người đại diện của chính quyền; sự kết hợp

của ông ta nhằm chống tự do báo chí lại mang hình thức những lời buộc tội chống nhân viên kiểm duyệt. Ông ta kết tội các nhân viên kiểm duyệt là công việc kiểm duyệt tiến hành "quá yếu ớt".

"Sự mềm yếu đáng phê bình đó, thực ra không phải từ phía nhà nước, mà từ phía "mọi số đại diện của chính quyền", sự mềm yếu đó, cho đến nay, thể hiện ra dưới hình thức là người ta đã cho phép trường phái triết học mới nhất mở những cuộc tấn công không xứng đáng vào đạo Cơ Đốc - trên báo chí cũng như trên các xuất bản phẩm khác, không phải chỉ dành riêng cho giới học giả chật hẹp".

Tác giả lại tạm dừng - và lại định thần. Chỉ mới cách đây có tám ngày, ông ta thấy rằng tự do kiểm duyệt để lại ít chỗ cho tự do báo chí, còn giờ đây, ông lại thấy ách kiểm duyệt quá ít trong việc các nhân viên kiểm duyệt đàn áp báo chí.

Cần phải thoát ra khỏi mâu thuẫn này bằng một cách nào đó.

"Trong khi kiểm duyệt còn tồn tại, nghĩa vụ chân chính của nó là cắt bỏ những cục u đáng ghét của sự thái quá có tính chất trẻ con, gần đây thường làm bẩn mắt chúng ta".

Thật là những con mắt yếu! Những con mắt kém! Và "con mắt yếu nhất sẽ bị xúc phạm bởi cách diễn đạt chỉ có thể dành cho trình độ hiểu biết của quần chúng đông đảo".

Nếu như chỉ một sự dịu bớt trong chế độ kiểm duyệt chung cũng có thể làm cho những cục u đáng ghét có khả năng xuất hiện, thì tự do báo chí há lại sẽ không góp phần thúc đẩy điều đó với một mức độ còn lớn hơn hay sao? Nếu như những con mắt của chúng ta yếu đến mức chúng không chịu được cái cảnh "thái quá" của báo chí bị kiểm duyệt, thì làm thế nào chúng sẽ khỏe được đến mức chịu được "sự táo bạo"^{1*} của báo chí tự do?

"Trong khi kiểm duyệt còn tồn tại, nghĩa vụ chân chính của nó...". Vậy nếu như kiểm duyệt ngừng tồn tại thì sao? Câu này cần được hiểu như sau: nghĩa vụ chân chính nhất của kiểm duyệt là tiếp tục tồn tại càng lâu càng tốt.

1* Chơ chữ: "Übermut" - "sự thái quá", "Mut" - "sự táo bạo".

Và tác giả lại sức nghĩ ra:

"Chúng ta không có sứ mệnh phát biểu với tư cách là người buộc tội *công khai*, và vì thế, chúng ta không bàn tới những chỉ thị chi tiết hơn".

Con người ấy quả thật có bụng dạ tốt như thiên thần! Ông ta từ chối không bàn tới những "chỉ thị" cụ thể hơn, nhưng chỉ với những sự giải thích hoàn toàn cụ thể, hoàn toàn rõ ràng, ông ta mới sẽ có thể chứng minh và chỉ rõ là *bản thân ông ta* muốn gì. Đáng lẽ phải làm như thế thì ông ta chỉ nói rất khế - làm như thể chỉ lướt qua - những lời không rõ ràng nhằm mục đích gieo rắc sự hoài nghi. Ông ta không có sứ mệnh phát biểu với tư cách là người buộc tội *công khai*, mà chỉ có sứ mệnh phát biểu với tư cách là người *buộc tội bí mật* mà thôi.

Rốt cuộc, con người đau khổ đó nhớ lại rằng nghĩa vụ của ông ta chính là viết những bài xã luận kiểu phái tự do và tỏ ra mình là "một chiến sĩ trung thực đấu tranh cho tự do báo chí". Và đây, ông ta đứng theo tư thế của một chiến sĩ như thế:

"Chúng ta không thể nên được trong lòng sự phản kháng chống lại cách hành động như vậy; cách hành động này, nếu như không phải giản đơn là hậu quả của một sự sơ suất ngẫu nhiên, thì không thể có mục đích nào khác ngoài mục đích làm mất uy tín của một phong trào tự do hơn của báo chí trước dư luận xã hội, và bằng cách đó, trao con chủ bài vào tay những kẻ thù của tự do ấy, bọn này không dám phản đối công khai để khỏi bị thất bại".

Kiểm duyệt, - người bảo vệ rất mực dũng cảm và cũng rất mực thông minh này của tự do báo chí dạy chúng ta, - nếu như không phải chỉ là con báo Anh với dòng chữ "I sleep, wake me not!"^{1*}, thì nó đã đi theo con đường "tai hại" đó, để làm mất uy tín một phong trào tự do lớn của báo chí trước dư luận xã hội.

Lẽ nào cần phải làm mất uy tín một phong trào báo chí như thế, phong trào coi nghĩa vụ của mình là lưu ý kiểm duyệt đến "*những sự sơ suất ngẫu nhiên*", và hy vọng rằng "*con dao con của*

1* - "Ta đang ngủ, đừng đánh thức ta dậy!"

nhân viên kiểm duyệt" sẽ duy trì thanh danh của nó trước dư luận xã hội?

Phong trào đó chỉ có thể được gọi là "tự do" trong chừng mực sự tự do vô liêm sỉ đôi lúc cũng được gọi là "tự do", và lẽ nào việc tự coi mình là một chiến sĩ đấu tranh mở rộng tự do báo chí, đồng thời lại dạy chúng ta rằng báo chí nhất định sẽ ngã xuống hố, một khi hai người sen đầm thôi không nắm tay dẫn nó đi nữa, - lẽ nào việc đó lại không phải là một sự vô liêm sỉ ngu dốt và giả dối.

Và toàn bộ chế độ kiểm duyệt sẽ đi tới đâu, tất cả những bài xã luận ấy sẽ đi tới đâu, nếu báo chí triết học tự làm mất uy tín mình trước dư luận xã hội? Lẽ dĩ nhiên, tác giả quyết không muốn giới hạn sự "*tự do nghiên cứu khoa học*".

"Ngày nay công việc nghiên cứu khoa học được quyền có một môi trường hoạt động rộng rãi nhất, không bị hạn chế nhất".

Nhưng, con người ấy có một quan niệm như thế nào về công việc nghiên cứu khoa học, lời tuyên bố dưới đây có thể cho thấy rõ điều đó:

"Cần phải tiến hành một sự phân biệt chặt chẽ giữa những gì mà tự do nghiên cứu khoa học đòi hỏi (bản thân đạo Cơ Đốc chỉ có thể được lợi về sự nghiên cứu này mà thôi), với những gì nằm bên ngoài giới hạn của công việc nghiên cứu khoa học".

Ai phải quy định giới hạn của việc nghiên cứu khoa học nếu không phải là bản thân việc nghiên cứu khoa học đó? Theo tư tưởng của bài xã luận này, giới hạn của khoa học cần phải được ấn định trước cho nó. Như vậy, bài xã luận thừa nhận sự tồn tại của "*lý trí chính thức*", lý trí này không học tập ở khoa học, mà dạy cho khoa học, với tư cách là một thượng đế thông thái nào đó, nó quy định rõ mỗi sợi râu của nhà khoa học cần phải có quy mô như thế nào, để cho nhà khoa học đó trở thành hiện thân của sự khôn ngoan của thế giới. Bài xã luận tin tưởng vào sự cổ vũ có tính chất khoa học của kiểm duyệt.

Trước khi theo dõi tiếp những lập luận bậy bạ đó của bài xã luận về "công việc nghiên cứu khoa học", chúng ta hãy thưởng thức một chút cái "*triết lý tôn giáo*" của ông H. ^{1*}, tức là cái "khoa học của bản thân" ông ta.

"Tôn giáo là cơ sở của nhà nước và là điều kiện hết sức cần thiết của mọi sự thống nhất xã hội, không chỉ nhằm đạt tới mục tiêu bên ngoài".

Bằng chứng: "Dưới hình thức thô thiển nhất của nó, dưới hình thức *bái vật giáo ấu trĩ*, trên một mức độ nhất định, tôn giáo vẫn nâng con người lên trên những dục vọng thể xác; những dục vọng này, nếu con người hoàn toàn phục tùng chúng, sẽ hạ thấp con người xuống trình độ súc vật và làm cho con người không còn khả năng thực hiện bất kỳ một nhiệm vụ nào cao hơn".

Tác giả bài xã luận gọi *bái vật giáo* là "hình thức *thô thiển nhất*" của tôn giáo. Do đó, ông ta thừa nhận những gì mà những đại diện của việc "nghiên cứu khoa học" đã quy định không cần đến sự đồng ý của ông ta, cụ thể là thừa nhận rằng "*việc thần thánh hóa súc vật*" là một hình thức tôn giáo *cao hơn* *bái vật giáo*; nhưng lẽ nào việc thần thánh hóa súc vật lại không đặt con người thấp hơn trình độ súc vật, lẽ nào việc đó lại không làm cho súc vật trở thành vị thần của con người?

Ôi, những câu chuyện như vậy về "*bái vật giáo*"! Sự thông thái lấy từ những tập sách nhỏ giá một xu là ở đó! *Bái vật giáo* còn rất xa mới nâng được con người *lên trên* những dục vọng thể xác; trái lại, nó là "*tôn giáo của những dục vọng thể xác*". Ốc tưởng tượng, được dục vọng nung nấu, tạo ra ở con người theo *bái vật giáo* cái ảo tưởng dường như "*vật vô tri vô giác*" có thể thay đổi những đặc tính tự nhiên của mình chỉ nhằm mục đích thỏa mãn sở thích hay thay đổi của anh ta. Vì vậy dục vọng thô bạo của người theo *bái vật giáo* *đập vỡ* *bái vật* của mình một khi vật này không còn là tên đầy tớ hết sức trung thành của y nữa.

1* - Héc-mét

"Tại những nước đạt tới ý nghĩa lịch sử cao, thời đại phồn vinh của đời sống nhân dân trùng hợp với thời đại phát triển hết sức cao của ý thức tôn giáo; còn thời kỳ suy vĩ đại và sức mạnh của họ suy đồi thì trùng hợp với thời kỳ suy đồi của đời sống tôn giáo của họ".

Muốn trở thành chân lý thì lời khẳng định của tác giả cần phải được lật ngược trở lại, - tác giả đã đặt lộn ngược lịch sử. Hy Lạp và La Mã chính là những nước có "sự phát triển lịch sử" cao nhất trong số các dân tộc ở thế giới cổ đại. Sự phồn vinh trong nước cao nhất của Hy Lạp trùng hợp với thời đại Pê-ri-clét, sự phồn vinh bên ngoài cao nhất trùng hợp với thời đại A-lếch-xan-đơ. Ở thời đại Pê-ri-clét thì phải nguy biến, Xô-crát (mà người ta có thể gọi là hiện thân của triết học), nghệ thuật và thuật hùng biện đã chèn ép tôn giáo. Thời đại A-lếch-xan-đơ là thời đại của A-ri-xtốt, người đã bác bỏ cả tính chất vĩnh cửu của tinh thần "cá nhân" và thượng đế của những tôn giáo thực chứng. Tình hình trên đây lại càng đúng đối với La Mã! Các bạn hãy đọc Xi-rê-rôn! Những học thuyết triết học của Ê-pi-quy-a, của phái khắc kỷ hay của phái hoài nghi, là tôn giáo của những người La Mã có học vấn, đúng vào thời kỳ mà La Mã đạt tới đỉnh phát triển cao nhất của mình. Nếu như cùng với sự hủy diệt của các quốc gia cổ đại, tôn giáo của họ cũng biến đi, thì sự kiện này không cần phải có những lời giải thích đặc biệt, vì rằng "tôn giáo chân chính" của người cổ là sự sùng bái của họ đối với "dân tộc" riêng của họ, đối với "quốc gia" của họ. Không phải là sự diệt vong của các tôn giáo cổ đã kéo theo sau nó sự diệt vong của các quốc gia cổ xưa, mà ngược lại, sự diệt vong của các quốc gia cổ xưa kéo theo sau nó sự diệt vong của các tôn giáo cổ. Thế nhưng, một sự ngu dốt như vậy mà bài xã luận đang nói tới biểu hiện ra, lại tự phong là "nhà lập pháp của công việc nghiên cứu khoa học" và ban hành những "sắc lệnh" cho triết học!

"Toàn thế giới cổ đại đã bị tiêu vong chính là vì, cùng với những thành tựu mà các dân tộc đã đạt được trong lĩnh vực khoa học, những lầm lạc được dùng làm chỗ dựa cho những quan điểm tôn giáo của họ, cũng đã phải bộc lộ ra".

Do đó, theo ý kiến của tác giả bài xã luận, toàn thế giới cổ đại bị tiêu vong vì sự phát triển của khoa học đã khám phá ra những lầm lạc của các tôn giáo cổ xưa. Thế giới cổ đại sẽ có thể tránh được tiêu vong không, nếu như khoa học phớt lờ những lầm lạc của tôn giáo, nếu như chính quyền La Mã, nghe theo lời khuyên của tác giả bài xã luận, tịch thu những tác phẩm của Lu-cre-xơ và Lu-ki-an?

Chúng tôi xin mạn phép làm giàu thêm tính chất thông thái của ông H. bằng một thông báo.

Đúng vào lúc mà thế giới cổ đại sắp tiêu vong thì *trường phái A-lếch-xan-đơ* xuất hiện, trường phái này cố dùng con đường bạo lực để chứng minh cái "chân lý vĩnh cửu" của thần thoại Hy Lạp và sự phù hợp hoàn toàn của nó với "những kết quả nghiên cứu khoa học". Xu hướng này, - mà ngay hoàng đế I-u-li-an cũng đã theo, - cho rằng có thể bắt buộc tinh thần thời đại đang tự mở đường cho mình phải hoàn toàn biến mất, bằng cách chỉ cần nhắm mắt để không nhìn thấy tinh thần đó mà thôi. Nhưng chúng ta hãy dừng lại ở tính chất tầm thường của những kết luận của bản thân H.. Trong những tôn giáo cổ xưa, "những tia sáng yếu ớt của tư tưởng về cơ sở thần thánh đã bị bao phủ bởi bóng đen dày đặc của những lầm lạc" và vì vậy đã không thể đứng vững trước những lý lẽ của những công trình nghiên cứu khoa học. Đối với đạo Cơ Đốc thì tình hình chính là ngược lại, - bất kỳ chiếc máy tư duy nào cũng sẽ rút ra kết luận như vậy từ những lời lẽ ấy. Và thật vậy, H. khẳng định:

"Những kết quả hết sức vĩ đại của sự nghiên cứu khoa học cho đến nay cũng chỉ dùng để xác nhận chân lý của đạo Cơ Đốc".

Ở đây chúng ta sẽ không bàn đến vấn đề là mọi học thuyết triết học của quá khứ, không trừ một học thuyết nào, mỗi học thuyết vào thời kỳ của mình, đều bị các nhà thần học kết tội là đã phản bội đạo Cơ Đốc; hơn nữa, thậm chí cả Ma-lơ-brăng-sơ sùng đạo và I-a-cốp Buê-mơ, người thể hiện ra như là được thượng đế soi sáng, cũng không tránh khỏi số phận như vậy; chúng ta

cũng sẽ không bàn đến việc Lai-bơ-nít-xơ bị nông dân vùng Brao-svai-gơ đặt cho cái biệt hiệu là "Löwenix" (kẻ không tin vào điều gì cả) và bị Clác, một người Anh, và những người khác thuộc phái Niu-tơn buộc tội là theo chủ nghĩa vô thần. Chúng ta cũng sẽ không nhắc tới vấn đề là đạo Cơ Đốc - như bộ phận tai to mặt lớn nhất và triệt để nhất trong các nhà thần học theo đạo Tin lành khăng định, - không thể đồng ý với lý trí, bởi vì lý trí "thế tục" mâu thuẫn với lý trí "tôn giáo", - điều đã được Téc-tu-li-an thể hiện bằng cái công thức cổ điển của mình: "verum est, quia absurdum est"^{1*}. Chúng ta chỉ nói rằng: các vị có thể chứng minh sự phù hợp giữa các kết luận của khoa học với các kết luận của tôn giáo bằng con đường nào khác hay không, ngoài con đường là sau khi dành cho khoa học một sự tự do phát triển hoàn toàn, các vị lại buộc nó phải hòa tan trong tôn giáo? Bất kỳ một sự cưỡng bách nào khác, dù sao cũng sẽ không thể là một sự chứng minh.

Tất nhiên, nếu như ngay từ đầu, các vị chỉ thừa nhận những gì phù hợp với quan điểm của các vị là kết quả nghiên cứu khoa học, thì các vị có thể đóng vai trò của các nhà tiên tri một cách không khó khăn gì. Nhưng, khi đó sự chứng minh của các vị có gì ưu việt hơn lời khăng định của người Bà-la-môn ở Ấn Độ, chứng minh tính chất thiêng liêng của kinh Vệ-đà⁴⁴ bằng cách thừa nhận chỉ riêng mình là có đặc quyền đọc kinh ấy!

Phải, - H. nói, - "vấn đề là công việc nghiên cứu khoa học". Nhưng, mọi công trình nghiên cứu nào mâu thuẫn với đạo Cơ Đốc thì "dừng lại nửa đường", hoặc "đi theo con đường sai lầm". Có thể nào giảm nhẹ việc lập luận cho mình hơn thế nữa?

Công việc nghiên cứu khoa học, nếu như nó chỉ "làm cho mình sáng tỏ cái nội dung của những thành tựu mà nó đã đạt được, sẽ không bao giờ mâu thuẫn với những chân lý của đạo Cơ Đốc", - nhưng đồng thời nhà nước lại phải chăm lo sao cho sự "sáng tỏ"

1* - "đó là chân lý, vì đó là phi lý".

đó không thể thực hiện được, bởi vì việc nghiên cứu không được bắt sự trình bày của mình thích ứng với trình độ hiểu biết của quần chúng đông đảo, tức là không bao giờ được trở nên dễ hiểu và sáng tỏ *đối với bản thân mình!* Ngay cả khi mà trên tất cả các báo của chế độ quân chủ, những nhà nghiên cứu xa lạ với khoa học có bồi nhọ khoa học, thì khoa học cũng phải giữ thái độ khiêm tốn và lặng thinh.

Theo ông ta, đạo Cơ Đốc loại trừ khả năng có "bất kỳ một sự suy đồi mới nào", nhưng cảnh sát phải theo dõi không để cho những nhà báo triết lý dẫn tới sự suy đồi đó, - cần phải theo dõi điều đó một cách hết sức nghiêm khắc. Trong quá trình đấu tranh chống lại chân lý, bản thân sự lầm lạc tự nó vạch trần nó, và vì vậy không cần thiết phải dùng sức mạnh bên ngoài để đàn áp nó; nhưng nhà nước phải giúp cho chân lý tiến hành cuộc đấu tranh đó được dễ dàng hơn bằng cách tước của những kẻ bảo vệ những sự "lầm lạc" nếu không phải là sự tự do bên trong mà nhà nước không thể tước đoạt được của họ, thì cũng tước điều kiện cần thiết của tự do ấy, tức là khả năng tồn tại của nó!

Đạo Cơ Đốc tin chắc vào thắng lợi của mình, nhưng theo ý kiến của H., nó không tin chắc tới mức như thế rằng có thể coi thường sự giúp đỡ của cảnh sát.

Nếu ngay từ đầu, tất cả những gì mâu thuẫn với lòng tin của các vị, cũng vì chỉ một điểm đó mà đã là một sự lầm lạc rồi và cần được coi như là sự lầm lạc, thế thì tham vọng của các vị có gì khác với tham vọng của các người theo đạo Ma-hô-mét, với tham vọng của mọi tôn giáo khác? Phải chăng, muốn khỏi rơi vào tình trạng mâu thuẫn với những luận điểm cơ bản của giáo lý, thì triết học phải có những nguyên lý đặc biệt, đối với từng nước, phù hợp với châm ngôn: "quá giang tùy khúc, nhập gia tùy tục"? Phải chăng ở một nước nó phải tin rằng $3 \times 1 = 1$, ở nước khác - đàn bà không có linh hồn, còn ở nước thứ ba

thì trên trời người ta uống bia? Lẽ nào lại không có bản tính "phổ biến của con người, cũng giống như có bản tính phổ biến của cây cỏ và các vì sao? Triết học đặt câu hỏi: chân lý là gì? - chứ không phải đặt câu hỏi: cái gì được coi là chân lý? Triết học quan tâm đến cái gì là chân lý đối với mọi người, chứ không phải đến cái gì là chân lý đối với một số ít; những chân lý siêu hình của nó không biết đến những ranh giới của địa lý chính trị; còn những "ranh giới" này bắt đầu ở đâu - điều này đã quá rõ đối với những chân lý chính trị của nó, thành thử không thể có sự lẫn lộn giữa chân trời mờ ảo của những thế giới quan riêng và của những quan điểm dân tộc, với chân trời chân chính của tinh thần con người. Trong số những người bảo vệ đạo Cơ Đốc, H. là người yếu nhất.

Sự tồn tại lâu dài của đạo Cơ Đốc là bằng chứng duy nhất mà H. dẫn ra ở đây để bảo vệ đạo Cơ Đốc. Nhưng, cả triết học nữa, há nó đã chẳng tồn tại từ thời Ta-lét cho đến ngày nay, và chính H. đã chẳng khẳng định rằng hiện nay, hơn bao giờ hết, triết học thậm chí còn đưa ra nhiều tham vọng hơn và đánh giá ý nghĩa của mình cao hơn nữa, đó sao?

Cuối cùng, H. đã chứng minh như thế nào rằng nhà nước hiện đại là nhà nước "Cơ Đốc giáo", rằng nhà nước đặt cho mình nhiệm vụ không phải là hợp nhất một cách tự do những cá nhân có đạo đức, mà là hợp nhất những người tin đạo, không phải thực hiện tự do, mà là thực hiện giáo lý? - "Tất cả các quốc gia châu Âu chúng ta đều lấy đạo Cơ Đốc làm nền tảng của mình".

Như thế có nghĩa là nước Pháp cũng vậy ư? Trong hiến chương⁴⁵, điều thứ ba, không viết: "mọi tín đồ Cơ Đốc giáo" hoặc "chỉ có tín đồ Cơ Đốc giáo", mà viết "*tất cả mọi người Pháp* đều có quyền hạn ngang nhau trong việc đảm nhiệm những chức vụ dân sự và quân sự".

Trong bộ luật của nước Phổ cũng vậy, phần II, chương VIII, viết:

"Trách nhiệm *chính yếu* của nguyên thủ quốc gia là bảo đảm sự yên tĩnh và an ninh cho đất nước từ bên ngoài cũng như từ bên trong và bảo vệ cho mọi người khỏi bị dùng bạo lực xâm phạm đến những gì thuộc về người đó".

Còn theo §1 thì nguyên thủ quốc gia thống nhất vào bản thân mình "tất cả mọi trách nhiệm và quyền hạn của nhà nước". Điều này không có nghĩa là trách nhiệm chính yếu nhất của nhà nước là đàn áp những lầm lạc tà đạo và đảm bảo hạnh phúc của thế giới bên kia cho các công dân của mình.

Nhưng, nếu như một vài quốc gia châu Âu quả thật dựa trên đạo Cơ Đốc, thì lẽ nào những quốc gia này lại phù hợp với khái niệm của mình và lẽ nào "chỉ có cái sự kiện tồn tại không thôi" của một trạng thái nào đó cũng đã cho nó quyền tồn tại?

Theo quan điểm của H. chúng ta, thì nhất định là như thế, bởi vì ông ta nhắc nhở những môn đệ của phái Hê-ghe-nê trẻ

"rằng, theo luật pháp có hiệu lực trong phần lớn các quốc gia, *hôn nhân không được nhà thờ làm lễ* thì bị coi như là *chế độ lấy lẽ* và với tư cách như vậy thì bị *cảnh sát trừng phạt*".

Như vậy, nếu "hôn nhân không được nhà thờ làm lễ", thì theo bộ luật Na-pô-lê-ông, ở vùng Ranh được coi như là "hôn nhân", còn ở Sprê, theo luật Phổ, thì hôn nhân như vậy bị coi là "chế độ lấy lẽ", cho nên theo ý kiến H., sự trừng phạt "của cảnh sát" phải là một lý lẽ để thuyết phục các "triết gia" rằng cái ở nơi này là luật pháp thì ở nơi khác lại ngược lại với luật pháp, - một lý lẽ để bênh vực điều nói rằng, khái niệm khoa học, đạo đức và hợp lý về hôn nhân được biểu hiện không phải trong bộ luật Na-pô-lê-ông, mà là trong pháp luật Phổ. Có thể là ở đâu đó, "triết lý của sự trừng phạt cảnh sát" này có giá trị thuyết phục, còn ở Phổ nó không có khả năng thuyết phục được ai. Vả chăng, §12, ph. II, ch. 1, cũng không chỉ ra một quan điểm đặc trưng nào đối với pháp luật Phổ về hôn nhân "thần thánh", trong tiết đó có nói:

"Tuy vậy, hôn nhân được luật pháp trong nước cho phép, vẫn không mất hiệu lực *dân sự* của mình do chỗ không xin phép các chức sắc tôn giáo hoặc các chức sắc tôn giáo từ chối không cho phép việc kết hôn đó".

Do đó, cả ở Phổ, hôn nhân cũng được giải phóng một phần khỏi ảnh hưởng của những "nhà chức sắc tôn giáo" và cũng có phân ranh giới giữa hiệu lực "dân sự" và hiệu lực "nhà thờ".

Nhà triết học quốc gia Cơ Đốc giáo vĩ đại của chúng ta không có khái niệm "cao" về nhà nước, điều đó đã rõ ràng.

"Vì các quốc gia của chúng ta không chỉ là *những tổ chức pháp quyền*, mà đồng thời còn là những *cơ quan giáo dục thật sự*, chỉ có điều là những cơ quan này mở rộng sự chăm lo của mình tới một nhóm người *rộng lớn hơn* là các cơ quan được chỉ định làm nhiệm vụ giáo dục thanh niên, v.v." cho nên "toàn bộ sự giáo dục xã hội của chúng ta" đều dựa trên "cơ sở đạo Cơ Đốc".

Việc giáo dục thanh niên học sinh của chúng ta cũng dựa với một mức độ như vậy trên các tác gia cổ điển cổ đại và các bộ môn khoa học nói chung, cũng như dựa trên cuốn vấn đáp về giáo lý.

Theo H., nhà nước khác với nhà trẻ, không phải do nội dung những nhiệm vụ của mình, mà chỉ do quy mô của mình, - sự "chăm lo" của nhà nước được mở rộng tới một nhóm người rộng lớn hơn.

Thực ra thì "vai trò giáo dục xã hội" chân chính của nhà nước bao hàm ở sự tồn tại hợp lý trí và xã hội của nó. Bản thân nhà nước giáo dục các thành viên của mình bằng cách làm cho họ trở thành những thành viên của nhà nước, bằng cách biến những mục đích riêng thành mục đích chung, biến bản năng thô lỗ thành những khuynh hướng đạo đức, biến tính độc lập tự nhiên thành sự tự do tinh thần; bằng cách là từng cá nhân hòa vào cuộc sống của tổng thể, còn tổng thể thì tìm thấy sự phản ánh của mình trong ý thức của mỗi cá nhân.

Ngược lại, bài xã luận lại hiểu nhà nước không phải là khối liên minh của những con người tự do, giáo dục lẫn nhau, mà là một đám đông những người lớn, nhằm được giáo dục từ bên trên

và chuyển từ một lớp học "chật hẹp" sang một lớp học "rộng rãi hơn".

Ở đây, học thuyết giáo dục và bảo trợ được tiến hành bởi một người bạn của tự do báo chí, vì yêu cô gái đẹp ấy mà nêu ra "những sự sơ suất của kiểm duyệt", ông bạn này, ở một nơi thích hợp, sẽ biết mô tả được "trình độ hiểu biết của quần chúng đông đảo" (phải chăng là vì trình độ hiểu biết đó của quần chúng đông đảo gần đây đã trở thành điều đáng nghi vấn đối với báo "Kölnische Zeitung", đến mức là quần chúng thôi không còn đánh giá cao những phẩm chất cao quý của "tờ báo phi triết học" đó?), cố làm cho các nhà khoa học tin rằng cần phải nói những quan điểm này trên sân khấu, còn những quan điểm khác thì nói sau hậu trường!

Giống như bài xã luận đã nói lên cái quan niệm "*không cao cả*" của mình về nhà nước, bài xã luận đó cũng chỉ rõ cả cái *quan niệm thấp kém* của mình "*về đạo Cơ Đốc*".

"Không bao giờ có những bài báo nào trên thế giới có thể thuyết phục được một dân chúng nói chung đang tự cảm thấy mình sống dễ chịu và hạnh phúc, rằng dân chúng đó đang ở trong tình trạng bất hạnh".

Như thế đấy! Cảm giác *vật chất* về sự dễ chịu và hạnh phúc là thành trì đáng tin cậy hơn để chống lại các bài báo, so với sự cứng rắn trong lòng tin có tác dụng độ thế và bách chiến bách thắng! H. không tuyên bố: "Thượng đế là thành trì của chúng ta!". Thành thử linh hồn thật sự có tôn giáo của "quần chúng đông đảo" bị những sự nghi ngờ làm cho hoen rỉ nhiều hơn là tính chất học vấn thế tục tinh vi của một "giới chật hẹp".

Tác giả cho rằng "thậm chí việc xúi giục bạo động" trong một "nhà nước đầy đủ *tiện nghi*" còn ít nguy hiểm hơn là "trong một nhà thờ đầy đủ *tiện nghi*", mặc dù trong tất cả mọi việc "tinh thần thượng đế" hướng cho nhà thờ đi theo con đường chân chính. Quả thật là một tín đồ tốt làm sao! Còn cơ sở được ông ta nêu ra thật là đúng đắn biết bao! Các vị thấy không, quần chúng có

thể hiểu được những bài báo chính trị, còn các bài báo triết học thì quần chúng không hiểu được!

Cuối cùng, nếu chúng ta so sánh cái lý lẽ của bài xã luận cho rằng "*những biện pháp nửa vơi*, được áp dụng gần đây chống lại phái Hê-ghe-nơ, đã dẫn tới những hậu quả mà các *biện pháp nửa vơi* thường dẫn tới", - nếu chúng ta so sánh cái lý lẽ ấy với sự mong muốn *tốt bụng ngây thơ* rằng những phát biểu gần đây của phái Hê-ghe-nơ không dẫn tới "*những hậu quả đặc biệt có hại*" đối với họ, thì chúng ta sẽ hiểu những lời lẽ của Coóc-nu-ôn trong vở kịch "Vua Lia":

Lão không thể

Nói dối và nịnh hót - bản tính lão trung thực.

Lão giản dị và bộc trực: dù người ta có tin hay không tin cũng mặc.

Lão cứ nói thật: lão thực thà.

Những loại đểu già như thế ta có lạ gì:

Dưới cái bộ mặt thực thà, chúng che giấu nhiều điều ác

Và những điều xảo quyết tai hại còn nhiều hơn cả

Hai chục tên đầy tớ hèn hạ

Và nô lệ nhất ⁴⁶

Chúng tôi sẽ cho là một sự sỉ nhục đối với độc giả tờ "Rheinische Zeitung" nếu nghĩ rằng họ có thể tìm được sự thỏa mãn nào đó trong cái cảnh tượng hài hước nhiều hơn là nghiêm túc của phần tử tự do ci-de-vant^{1*} của "con người thanh niên trước kia"⁴⁷ được đặt vào đúng chỗ của mình. Chúng tôi muốn nói một vài lời "về bản thân thực chất của sự việc". Trong lúc chúng tôi còn bận luận chiến với tác giả bài xã luận gây guộc, chúng tôi cho rằng làm gián đoạn công việc tự thủ tiêu mình của ông ta là điều không chính đáng.

1* - trước kia

Trước hết, một câu hỏi được đặt ra: "Triết học có cần phải đề cập cả những vấn đề tôn giáo trong các bài báo hay không?".

Chỉ có thể trả lời câu hỏi này, sau khi đã phê phán nó.

Triết học, đặc biệt là triết học Đức, có xu hướng tìm kiếm sự ẩn dật, có xu hướng thu mình trong những hệ thống của mình và đắm mình trong sự tự trực quan một cách bình thần; tất cả những điều này, ngay từ đầu, đem triết học ra đối lập với tính chất chung của báo chí, coi như là một điều gì xa lạ đối với triết học, - tinh thần sẵn sàng chiến đấu thường xuyên của báo chí, sự ham mê quan tâm của chúng đến những câu chuyện thời sự ồn ào mà báo chí vội vã thông báo. Triết học, được xem xét trong sự phát triển có hệ thống của nó, không được người ta hâm mộ; việc triết học tự đào sâu một cách bí ẩn, dưới con mắt của những người không hiểu biết là một công việc vừa kỳ dị lại vừa không thực tiễn; người ta nhìn triết học như là nhìn vào ông thầy ảo thuật mà những câu thần chú vang lên một cách trang nghiêm, bởi vì không ai hiểu được những câu thần chú đó cả.

Theo tính chất của nó, triết học không bao giờ tiến bước đầu tiên tới chỗ thay bộ áo nhà tu khổ hạnh lấy bộ áo nhẹ nhàng hợp thời trang của báo chí. Nhưng các triết gia không mọc lên như nấm từ trái đất, họ là sản phẩm của thời đại của mình, của dân tộc mình, mà dòng sữa tinh tế nhất, quý giá và vô hình được tập trung lại trong những tư tưởng triết học. Cũng chính cái tinh thần xây dựng những đường sắt bằng bàn tay của công nhân, đang xây dựng những hệ thống triết học trong đầu óc các triết gia. Triết học không treo lơ lửng ở ngoài thế giới, cũng như bộ óc không tồn tại bên ngoài con người, mặc dù óc không nằm ở trong dạ dày. Nhưng dĩ nhiên, thoát đầu triết học được gắn liền với thế giới nhờ bộ óc, và chỉ sau đó nó mới đứng vững trên trái đất bằng hai chân; trong lúc đó thì nhiều lĩnh vực hoạt động khác của con người từ lâu đã tựa hai chân lên mặt đất và hái hoa quả của thế gian bằng hai bàn tay, mà thậm chí không hoài nghi rằng "đầu óc" cũng thuộc về thế giới đó, hay thế giới đó là thế giới của đầu óc.

Vì mọi triết học chân chính đều là tinh hoa về mặt tinh thần của thời đại mình, nên nhất định sẽ có thời kỳ mà triết học, không chỉ về bên trong, theo nội dung của nó, mà cả về bên ngoài, theo sự biểu hiện của nó, sẽ tiếp xúc và tác động qua lại tới thế giới hiện thực của thời đại của mình. Lúc đó, triết học sẽ không còn là một hệ thống nhất định đối với các hệ thống nhất định khác, nó trở thành triết học nói chung đối với thế giới, trở thành triết học của thế giới hiện đại. Những biểu hiện bên ngoài chứng minh rằng triết học đã có ý nghĩa khiến cho nó trở thành linh hồn sống của văn hóa, khiến cho nó trở thành triết học thế tục, còn thế giới thì trở thành thế giới triết học, - những biểu hiện bên ngoài đó trong tất cả các thời đại đều giống nhau. Bất kỳ cuốn sách giáo khoa nào về lịch sử cũng sẽ chỉ cho chúng ta thấy rằng những hình thức bề ngoài giản đơn nhất đều lặp lại như in, những hình thức bề ngoài ấy nói lên một cách hoàn toàn rõ ràng là triết học đã thâm nhập vào các phòng trà, vào nhà của thầy tu, vào bộ biên tập các báo, vào những phòng tiếp khách của nhà vua, vào trái tim của những người đương thời - vào tình cảm yêu đương và căm ghét đang làm cho họ xao xuyến. Triết học bước vào thế giới dưới những tiếng kêu la của những kẻ thù của nó; nhưng cả những kẻ thù của triết học cũng bị nó làm cho lây bệnh ở bên trong và chúng để lộ điều đó bằng tiếng kêu cứu man rợ của chúng đòi chống lại đám cháy của tư tưởng. Đối với triết học, tiếng kêu ấy của kẻ thù của nó cũng có ý nghĩa như tiếng kêu đầu tiên của đứa trẻ đối với người mẹ đang lo lắng lắng tai nghe; đó là tiếng kêu đầu tiên của những tư tưởng của nó, những tư tưởng này, sau khi phá vỡ cái vỏ khó hiểu đã được xác lập của hệ thống, sẽ xuất hiện như là những công dân của thế giới. Những đạo sĩ Cô-ri-ban-tơ và Ca-bia⁴⁸, lớn tiếng và ầm ĩ báo tin cho thế giới biết về sự ra đời của cậu bé Dớt, trước hết chống lại một bộ phận triết gia nghiên cứu vấn đề tôn giáo; điều đó xảy ra một phần là vì bản năng của tòa án tôn giáo biết đụng chạm đến mặt tinh cảm của công chúng một cách chắc chắn nhất, một phần là vì công chúng, trong đó có cả những kẻ thù của triết học nữa,

có khả năng chỉ dùng những chiếc vôi ý tưởng của mình để nắm được lĩnh vực ý tưởng của triết học, còn phạm vi tư tưởng duy nhất có được cái giá trị gần như thế dưới con mắt của công chúng, cũng như hệ thống những nhu cầu vật chất, là phạm vi những tư tưởng tôn giáo. Cuối cùng, tôn giáo luận chiến không phải chống lại một hệ thống triết học nhất định, mà nói chung là chống lại triết học của tất cả các hệ thống nhất định.

Triết học chân chính của thời đại chúng ta có số phận không khác với những triết học chân chính của các thời đại đã qua. Ngược lại, số phận này là bằng chứng về tính chất chân lý của triết học mà lịch sử cũng đã phải cung cấp.

Và trong khoảng thời gian sáu năm, báo chí Đức đã khua chuông gõ trống chống lại các triết gia nghiên cứu các vấn đề tôn giáo, - vụ khổng họ, cắt xén họ, xuyên tạc họ⁴⁹. Tờ "Allgemeine" ở Au-xbuốc đã hát vang những điệu ca hùng tráng, hầu như mỗi đoạn mở đầu lại làm vang lên đề tài nói rằng đối với một mệnh phụ khôn ngoan thì triết học thậm chí cũng không đáng để dùng làm đề tài nói chuyện, rằng triết học là sự thích thú của tầng lớp thanh niên nhẹ dạ, là cái "mốt" của những nhóm no nê cuộc sống, v.v.. Nhưng, bất chấp tất cả những cái đó, người ta vẫn không thể lảng tránh triết học, và tiếng trống vẫn không ngừng vang lên, bởi vì báo Au-xbuốc đã xây dựng những trận hò hét om sòm của mình để chống lại triết học trên một nhạc cụ duy nhất - cái trống đơn điệu. Trên tất cả các tờ báo Đức, từ những tờ "Berliner politisches Wochenblatt" và "Hamburger Korrespondent"⁵⁰, cho đến những tờ báo nhỏ ở nơi xa xôi hẻo lánh, đến tờ "Kölnische Zeitung", người ta đã gõ trống khua chuông theo đủ mọi kiểu về Hê-ghen và Sê-linh, Phoi-ơ-bắc và Bau-ơ, về tờ "Deutsche Jahrbücher"⁵¹ v.v.. - Cuối cùng, công chúng càng nóng lòng mong muốn nhìn thấy bản thân con quái vật Lê-vi-a-phan, hơn nữa là vì trong các bài báo bán chính thức người ta đã đe dọa, dựa vào các mệnh lệnh hành chính, đưa triết học vào những khuôn khổ do luật pháp quy định. Chính vào lúc đó, triết học đã xuất hiện trên báo chí. Từ lâu triết học vẫn giữ im lặng để trả lời sự hời hợt bên ngoài đầy tự mãn, sự hời

hợt này vỗ ngực khoe rằng chỉ bằng một vài câu nói đã nhảm, nó sẽ quét tan, như những bong bóng xà phòng, những công trình nhiều năm của thiên tài của loài người, những thành quả của một công việc gian khổ, đầy thiếu thốn, âm thầm, những kết quả của cuộc đấu tranh tư tưởng vô hình và làm kiệt sức dần dần. Triết học *thậm chí đã phản kháng các báo*, cho rằng các báo là một diễn đàn không thích hợp với mình, nhưng rốt cuộc nó cũng phải phá tan sự im hơi lặng tiếng của mình, nó bắt đầu tham gia hoạt động báo chí, và bỗng nhiên - có một sự phá hoại chưa từng thấy: những kẻ viết lách ba hoa trên báo thấy rằng triết học không phải là món ăn cho độc giả báo chí. Tất nhiên, trong việc này họ cũng không quên lưu ý các chính phủ rằng, theo họ, có điều gì không trung thực đang xảy ra, rằng những vấn đề triết học và tôn giáo được đề cập đến trên mặt báo không phải nhằm giáo dục công chúng, mà là nhằm thành đạt những mục tiêu khác.

Triết học có thể nói cái gì xấu về tôn giáo và về bản thân mình, có cái gì mà từ lâu những lời ba hoa trên báo chí của các vị lại chẳng gán cho chúng, hơn nữa lại dưới một hình thức tồi tệ hơn và không xứng đáng hơn nhiều? Triết học chỉ cần lặp lại những gì mà các vị, những thầy tu phi triết học, đã nói hàng ngàn lần đủ mọi điều về tôn giáo, - và lúc đó điều xấu nhất về nó sẽ được nói ra.

Nhưng, triết học nói về những đề tài tôn giáo và triết học không giống như các vị. Các vị nói về đề tài ấy mà không hề nghiên cứu chúng; triết học nói về chúng sau khi đã nghiên cứu chúng; các vị hướng về tình cảm, triết học hướng về lý trí; các vị nguyện rửa, than vãn, triết học dạy bảo; các vị hứa hẹn thiên đàng và toàn bộ thế giới, triết học không hứa hẹn gì cả ngoài chân lý; các vị đòi hỏi tin tưởng tín ngưỡng của các vị, triết học không đòi hỏi tin tưởng vào các kết luận của nó, nó đòi hỏi kiểm nghiệm những điều hoài nghi; các vị dọa dẫm, triết học an ủi. Và, thật thế, triết học biết cuộc sống khá đầy đủ để hiểu rằng những kết luận của nó không bao dung sự khao khát hưởng lạc và lòng vị kỷ - của cả thiên giới lẫn thế giới trần tục. Nhưng công chúng,

yêu mến chân lý và nhận thức vì bản thân chân lý và nhận thức, sẽ đem sức mạnh tinh thần và đạo đức của mình đọ được với sức mạnh tinh thần và đạo đức của những tên bồi bút dốt nát, nô lệ, thiếu nhất quán và vụ lợi.

Đương nhiên, người này hoặc người kia, do trí thông minh và cách tư duy thấp hèn của mình, có thể giải thích triết học một cách sai lạc, nhưng lẽ nào các vị, những người theo đạo Tin lành, lại không cho rằng những người theo đạo Thiên chúa đang giải thích đạo Cơ Đốc một cách sai lạc, lẽ nào các vị lại không kết tội đạo Cơ Đốc về những thời kỳ nhục nhã của các thế kỷ VIII và IX, về thảm họa đêm Bác-tô-lô-mê hoặc về tòa án tôn giáo? Có những chứng cứ hiển nhiên nói lên rằng sự căm thù của khoa thần học Tin lành đối với các triết gia phần lớn đều xuất phát từ chỗ triết học có thái độ khoan dung đối với mọi tín ngưỡng đặc thù với tư cách là một tín ngưỡng. Người ta đã chê trách Phoi-ơ-bắc, Stơ-rau-xơ về chỗ những tác giả này coi những giáo lý của đạo Thiên chúa là những giáo lý của đạo Cơ Đốc, nhiều hơn là chê trách các tác giả ấy không thừa nhận những giáo lý của đạo Cơ Đốc là những giáo lý của lý trí.

Nhưng, nếu như có một số người nào đó không thể tiêu hóa được môn triết học mới nhất và chết vì tình trạng không tiêu hóa được triết học, thì điều này chẳng có gì để chống lại triết học, cũng giống như những trường hợp nổ nôi hơi, mà hậu quả là một số hành khách bị bắn lên không trung, cũng chẳng có gì để chống lại môn cơ học.

Vấn đề có nên thảo luận các công việc tôn giáo và triết học trên báo chí hay không, vấn đề đó đang bị sự thiếu nội dung tư tưởng riêng của nó gạt bỏ.

Nếu những vấn đề như thế đã làm cho công chúng quan tâm đến với tư cách là *những vấn đề của báo chí hàng ngày*, thì có nghĩa là những vấn đề đó đã trở thành *những vấn đề cấp thiết hàng ngày*. Lúc đó, vấn đề sẽ không phải là, nói chung có nên thảo luận những vấn đề đó không, mà là thảo luận ở đâu và như

thế nào: trong phạm vi gia đình và trong phòng trà, trong trường học và trong nhà thờ, hay trên báo chí? Những kẻ thù của triết học hoặc các triết gia có cần phải nói đến những vấn đề đó không, - bằng ngôn ngữ tối tăm của ý kiến riêng, hay bằng ngôn ngữ sáng sủa của lý trí xã hội? Nảy ra vấn đề: điều đầy rẫy trong đời sống hiện thực có đi vào lĩnh vực báo chí được không? Lúc đó, vấn đề không phải là nội dung đặc thù này hay nội dung đặc thù khác của báo chí, lúc đó xuất hiện một vấn đề có tính chất chung - báo chí có cần phải trở thành báo chí chân chính, tức là báo chí tự do, hay không?

Chúng ta hoàn toàn tách vấn đề thứ hai khỏi vấn đề thứ nhất: "Các báo có phải thảo luận chính trị theo quan điểm triết học trong một quốc gia gọi là quốc gia Cơ Đốc giáo, hay không?"

Nếu tôn giáo trở thành nhân tố chính trị, trở thành đối tượng của chính trị, thì rõ ràng là ngay cả việc nói rằng các báo không những có thể, mà còn phải thảo luận các vấn đề chính trị, - ngay cả việc nói như thế cũng trở nên thừa. Đương nhiên, sự khôn ngoan trần tục, tức triết học, có quyền quan tâm tới vương quốc của thế giới này, tới nhà nước, hơn là quan tâm tới sự khôn ngoan ở thế giới bên kia, tức là tới tôn giáo. Vấn đề không phải là ở chỗ, nói chung có nên triết lý về nhà nước hay không, mà là ở chỗ, có nên triết lý về nhà nước một cách tốt hay xấu, theo kiểu triết học hay phi triết học, với những thiên kiến hoặc không có những thiên kiến, một cách tự giác hoặc không tự giác, triệt để hoặc không triệt để, hoàn toàn theo kiểu duy lý hoặc duy lý nửa vời, hay không. Nếu như các vị làm cho tôn giáo trở thành học thuyết của pháp quyền nhà nước, thì các vị sẽ làm cho bản thân tôn giáo trở thành một loại hình của triết học.

Lẽ nào đạo Cơ Đốc không phải là đạo đầu tiên đã tách nhà thờ khỏi nhà nước?

Các vị hãy đọc "Về thành phố của Chúa" của thánh Ô-guy-xtanh hạnh phúc, các vị hãy nghiên cứu các vị Giáo phụ và tinh thần của đạo Cơ Đốc, sau đó các vị hãy trở lại và nói xem: "Nhà nước

Cơ Đốc giáo" là gì - là nhà thờ hay là nhà nước? Lẽ nào mỗi phút của đời sống thực tiễn của các vị lại không bắt quả tang lý luận của các vị đang nói dối, hay sao? Lẽ nào các vị lại coi việc kêu tòa là không đúng, khi các quyền của các vị bị vi phạm? Nhưng nhà truyền đạo lại cho rằng điều đó là không đúng. Liệu các vị có chia má bên phải ra khi người ta tát các vị ở má bên trái, hay ngược lại, các vị kiện tòa về sự làm nhục bằng hành động? Song kinh thánh lại ngăn cấm việc đó. Lẽ nào các vị lại không đòi hỏi một quyền hợp lý trên thế giới này, lẽ nào các vị lại không xi xào chống lại việc tăng thêm một thứ thuế nào đó đâu là rất ít, lẽ nào các vị lại không nổi khùng lên khi có sự vi phạm nhỏ đối với tự do cá nhân? Nhưng người ta nói với các vị rằng những đau khổ trong cuộc sống này không đáng gì cả so với hạnh phúc tương lai, rằng sự nhẫn nhục chịu đựng lâu dài và hạnh phúc của niềm hy vọng là những đức tính chủ yếu.

Lẽ nào trong phần lớn những vụ kiện tụng do các vị đề xuất và trong phần lớn dân luật vấn đề không phải là về quyền sở hữu? Nhưng, người ta bảo các vị rằng những kho tàng của các vị không phải ở thế giới này. Nếu như các vị thừa nhận rằng cái gì của Xê-da hãy trả lại cho Xê-da, cái gì của Chúa hãy trả lại cho Chúa, thì khi đó các vị không những sẽ coi con bò vàng, mà cả lý trí tự do nữa, - ít ra cũng với mức độ như vậy, - là kẻ trị vì thế giới; chính "hoạt động của lý trí tự do" chúng ta gọi là nói triết lý.

Khi người ta đề nghị thành lập khối liên minh tôn giáo giả của các nhà nước dưới hình thức khối Liên minh thần thánh, và tôn giáo phải trở thành phương châm của các nhà nước châu Âu, - thì *Giáo hoàng La Mã*, với sự hiểu biết sâu xa và sự nhất quán chặt chẽ, đã từ chối không tham gia khối Liên minh thần thánh đó, bởi vì theo quan điểm của ông ta thì không phải là ngoại giao, không phải là liên minh trần tục của các quốc gia, mà nhà thờ mới là mối dây liên hệ Cơ Đốc giáo chung của các dân tộc.

Nhà nước thật sự tôn giáo là nhà nước thần quyền. Người đứng đầu những nhà nước như vậy phải - hoặc giả là thượng đế của tôn giáo, tức bản thân Giô-hê-va, như ở nhà nước Giu-đê, hoặc giả là phụ tá của thượng đế, Đa-lai La-ma, như ở Tây Tạng, cuối cùng, hoặc giả như Guê-rét đã đòi hỏi một cách đúng đắn trong cuốn sách gần đây của ông ta, các nhà nước Cơ Đốc giáo, không trừ một trường hợp ngoại lệ nào, đều phải phục tùng một nhà thờ duy nhất là "nhà thờ không bao giờ sai lầm", bởi vì trong trường hợp không có người thủ lĩnh tối cao của nhà thờ - như trong trường hợp của đạo Tin lành - thì sự thống trị của tôn giáo không thể là cái gì khác ngoài tôn giáo của sự thống trị, sự tôn sùng ý chí của chính phủ.

Một khi trong nhà nước có tồn tại một số tôn giáo ngang quyền với nhau, nhà nước đó sẽ không thể là nhà nước tôn giáo mà đồng thời lại không vi phạm quyền của một số tôn giáo cá biệt; nhà nước đó không còn là cái nhà thờ lên án mỗi người thuộc tôn giáo khác là kẻ theo tà đạo, đặt mỗi mẫu bánh mì phụ thuộc vào lòng tin và làm cho giáo lý trở thành mối liên hệ duy nhất giữa từng cá nhân và sự tồn tại của người đó với tư cách là người công dân của nhà nước. Xin các vị hãy hỏi những người dân theo đạo Thiên chúa ở "xứ E-rin xanh khốn khổ"^{1*}, xin hãy hỏi những người Huy-gơ-nô^{2*} thời kỳ trước cuộc cách mạng Pháp: họ không kêu gọi đến tôn giáo, bởi vì tôn giáo của họ không phải là quốc giáo; họ kêu gọi đến những "quyền của con người", và triết học làm nhiệm vụ giải thích những quyền này, - triết học đòi hỏi nhà nước phải là nhà nước phù hợp với bản tính con người.

Nhưng chủ nghĩa duy lý nửa vời, hạn chế, vô đạo và đồng thời mang tinh thần thần học, lại khẳng định rằng tinh thần chung của đạo Cơ Đốc, không phụ thuộc vào sự khác biệt tôn giáo, phải là tinh thần của nhà nước! Tách tinh thần chung của tôn giáo khỏi các tôn giáo thực sự tồn tại - đó là sự phi tôn giáo lớn nhất,

1* - tên cổ của Ai-rơ-len

2* - những người theo đạo Tin lành thuộc phái Can-vanh

đó là sự tự cao tự đại của lý trí trần tục. Tách tôn giáo khỏi những giáo lý và quy tắc của nó thì cũng giống như là khẳng định rằng tinh thần chung của pháp quyền cần phải thống trị trong nhà nước, không phụ thuộc vào những luật lệ cụ thể và những quy chế pháp quyền nhân định.

Nếu như bản thân các vị tự đặt mình lên trên tôn giáo, cao đến mức tự cho mình có quyền tách tinh thần chung của tôn giáo khỏi những tính quy định thực nghiệm của nó, thì các vị còn có thể chê trách gì các triết gia, khi họ muốn tiến hành sự tách biệt đó một cách hoàn toàn, chứ không phải nửa vời, khi họ gọi tinh thần chung của tôn giáo là tinh thần con người, chứ không phải tinh thần Cơ Đốc giáo?

Các tín đồ Cơ Đốc giáo sống trong những nước có chế độ chính trị khác nhau: một số tín đồ trong chế độ cộng hòa, một số tín đồ khác - trong chế độ quân chủ chuyên chế; một số thứ ba - trong chế độ quân chủ lập hiến. Đạo Cơ Đốc không phán xét về *giá trị* của các hình thức nhà nước bởi vì nó không biết đến những sự khác biệt tôn tại giữa các hình thức đó; nó dạy, như tôn giáo phải dạy: hãy phục tùng chính quyền, bởi vì *mọi chính quyền* đều do Chúa mà có. Như vậy, các vị cần phải rút pháp quyền của các hình thức nhà nước không phải từ đạo Cơ Đốc, mà từ bản tính riêng của nhà nước, từ thực chất riêng của nó, tức là không phải từ bản tính của xã hội Cơ Đốc giáo, mà từ bản tính của xã hội con người.

Nhà nước Bi-dăng-xơ là một nhà nước tôn giáo thật sự bởi vì giáo lý ở đây là những vấn đề chính trị, nhưng chính nhà nước Bi-dăng-xơ lại là nhà nước tồi tệ nhất. Các nhà nước của ancien régime^{1*} đã là những nhà nước hết sức Cơ Đốc giáo, nhưng tuy vậy chúng vẫn là những nhà nước của "ý chí triều đình".

Có một tình trạng tiến thoái lưỡng nan mà lý trí "lành mạnh" của con người bất lực không giải quyết được.

1* - chế độ cũ

Hoặc giả là nhà nước Cơ Đốc giáo phù hợp với khái niệm nhà nước, với tư cách là việc thực hiện sự tự do hợp lý tính, và khi đó, nhà nước chỉ cần làm một nhà nước hợp lý cũng đủ trở thành nhà nước Cơ Đốc giáo, khi đó chỉ cần rút nhà nước ra từ lý trí của những quan hệ con người cũng đủ - việc này do triết học đảm nhiệm. Hoặc giả nhà nước của sự tự do hợp lý tính không thể được rút ra từ đạo Cơ Đốc, và khi đó bản thân các vị cũng phải thừa nhận rằng việc rút ra kết luận đó không nằm trong mục đích của đạo Cơ Đốc; đạo Cơ Đốc không mong muốn có một nhà nước xấu, nhưng nhà nước nào không phải là sự thực hiện của tự do hợp lý tính lại là nhà nước xấu.

Các vị có thể giải quyết tình hình tiến thoái lưỡng nan này như thế nào thì tùy theo ý các vị; nhưng các vị sẽ phải thừa nhận rằng cần xây dựng nhà nước không phải trên cơ sở tôn giáo, mà trên cơ sở lý trí của tự do. Chỉ có sự ngu dốt thô bạo nhất mới có thể quả quyết rằng lý luận đó, việc biến khái niệm nhà nước thành một khái niệm độc lập, là một điều không tưởng nhất thời của các triết gia mới nhất.

Trong chính trị, triết học cũng làm cái điều mà vật lý học, toán học, y học và bất kỳ khoa học nào khác đã làm trong lĩnh vực của mình. Bê-cơn Vê-ru-lam đã gọi khoa vật lý có tính chất thần học là cô gái đồng trinh không sinh con đẻ cái; ông đã giải phóng khoa vật lý khỏi thần học, và nó đã sinh hoa kết trái. Giống như các vị không nên hỏi người thầy thuốc rằng ông ta có tin đạo hay không, các vị cũng không nên hỏi nhà hoạt động chính trị về điều đó. Hầu như cùng một thời với phát kiến vĩ đại của Cô-péc-ních - tức là phát kiến thái dương hệ chân chính - luật về sức hút của các nhà nước cũng được phát minh: trọng tâm của nhà nước đã được tìm ra trong bản thân nhà nước. Một số chính phủ khác nhau ở châu Âu đã mưu toan - thực ra là còn hời hợt, như điều đó thường xảy ra trong những bước thực tiễn đầu tiên - vận dụng quy luật này theo ý nghĩa xác lập sự cân bằng giữa các nhà nước. Nhưng ngay Ma-ki-a-ve-li, Cam-pa-nen-la và sau đó Hốp-xơ, Xpi-nô-da, Hu-gô Grôt-xi, cho đến Rút-xô, Phi-sô,

Hê-ghe-n, đã bắt đầu xem xét nhà nước bằng đôi mắt người và rút ra những quy luật tự nhiên của nhà nước từ lý trí và kinh nghiệm, chứ không phải từ khoa thần học. Họ đã noi gương Cô-péc-ních là người không chút hoang mang do chỗ Giê-xu Na-vin đã ra lệnh cho mặt trời phải dừng lại ở Ghê-đe-ôn và cho mặt trăng phải dừng lại ở thung lũng A-i-a-lon. Triết học hiện đại chỉ tiếp tục cái công việc do Hê-ra-clít và A-ri-xtốt đã mở đầu mà thôi. Do đó, các vị luận chiến không phải chống lại lý trí của triết học hiện đại, các vị luận chiến chống lại cái triết học vĩnh viễn mới của lý trí. Lê dĩ nhiên, sự ngu dốt - có thể là chỉ mới hôm qua và hôm kia - lần đầu tiên đã phát hiện ra trên các báo "Rheinische" hay "Königsberger Zeitung"⁵² những tư tưởng nhà nước đã có nguồn gốc rất xa xưa, lại cho những tư tưởng lịch sử đó là những ảo tưởng đã phát sinh một cách đột ngột của một số người, bởi vì những ý kiến này mới được nhà phê bình dốt nát biết từ hôm qua. Sự ngu dốt này không nhận thấy rằng mình đóng vai trò cũ của một tiến sĩ Xoóc-bon tự coi mình có nghĩa vụ phải công khai kết tội Mông-te-xki-ơ là có một hình thức tư duy không đúng đắn, vì Mông-te-xki-ơ tuyên bố mỹ đức chính trị, chứ không phải mỹ đức của nhà thờ, là phẩm chất cao quý nhất của nhà nước. Nó không nhận thấy rằng nó đã đóng vai trò của I-ô-a-xim Lăng-gơ, là kẻ đã tố cáo Vôn-phơ rằng, học thuyết của ông này về sự tiên định đang dẫn tới sự đào ngũ của binh lính, tới sự suy yếu của kỷ luật quân sự, và rối cuộc, tới sự tan rã của toàn bộ nhà nước. Sự ngu dốt ấy, cuối cùng, quên rằng pháp quyền Phổ bắt nguồn từ trường phái triết học của chính "Vôn-phơ ấy", và rằng bộ luật Na-pô-lê-ông của Pháp bắt nguồn không phải từ Cựu ước, mà từ những tư tưởng của Vôn-te, Rút-xô, Công-đoóc-xê, Mi-ra-bô, Mông-te-xki-ơ và từ cuộc cách mạng Pháp. Sự ngu dốt là sức mạnh ma quỷ và chúng ta lo rằng, nó sẽ còn là nguyên nhân của nhiều bi kịch khác nữa. Không phải ngẫu nhiên mà các nhà thơ vĩ đại Hy Lạp, trong những vở kịch rất xúc động rút từ cuộc sống của các vương triều Mi-ken và Tê-bơ, lại mô tả sự ngu dốt dưới dạng một số phận bi thảm.

Trong cấu tạo của mình về nhà nước, các triết gia trước đây của pháp quyền nhà nước đã xuất phát từ bản năng, - ví dụ, từ lòng thích hư danh, từ lòng ái quần, - hay thậm chí từ lý trí, nhưng là lý trí cá nhân chứ không phải lý trí xã hội. Trong cấu tạo của mình về nhà nước, triết học hiện đại, trong khi giữ những quan điểm lý tưởng hơn, sâu sắc hơn, đã xuất phát từ tư tưởng chính thể. Triết học hiện đại coi nhà nước là một cơ cấu vĩ đại, trong đó tự do pháp lý, đạo đức và chính trị phải được thực hiện, hơn nữa, khi tuân theo luật lệ của nhà nước, mỗi công dân đều chỉ tuân theo những luật lệ tự nhiên của lý trí của mình. *Sapienti sat*^{1*}.

Để kết luận, một lần nữa chúng ta gửi đến tờ "Kölnische Zeitung" lời chào triết học tạm biệt. Tờ báo này đã hành động rất hợp lý, khi phục vụ cho nhà tự do chủ nghĩa "cũ". Nó có thể vừa mang tính chất tự do, vừa mang tính chất phân động một cách thuận lợi nhất, - muốn thế, chỉ cần tỏ ra có một sự khôn khéo đầy đủ và kịp thời hướng về những phần tử tự do của quá khứ gần đây, những người này không biết đến tình trạng tiến thoái lưỡng nan nào khác, ngoài tình trạng tiến thoái lưỡng nan của Vi-đốc: "hoặc là người tù, hoặc là người giữ tù". Có thể còn hợp lý hơn nữa, nếu phần tử tự do của quá khứ gần đây chống lại những phần tử tự do của hiện tại. Không có đảng phái thì không có sự phát triển. Không có sự phân rõ ranh giới thì không có tiến bộ. Chúng ta hy vọng rằng, cùng với bài xã luận trong số báo 179, một thời kỳ mới đã được mở ra đối với tờ "Kölnische Zeitung" - thời kỳ của tính cách.

Do C.Mác viết vào khoảng thời gian giữa 29 tháng Sáu và 4 tháng Bảy 1842

Đã đăng trong các phụ trương của tờ "Rheinische Zeitung" các số 191, 193, và 195; ngày 10, 12 và 14 tháng Bảy 1842

*In theo bản đăng trên báo
Nguyên văn là tiếng Đức*

1* - Đối với người khôn ngoan, như vậy là đủ.

CHỦ NGHĨA CỘNG SẢN VÀ BÁO "ALLGEMEINE ZEITUNG" Ở AU-XBUỐC

Khuên, ngày 15 tháng Mười. Trong số 284 báo *Au-xbuốc* đã để lộ toàn bộ sự vụng về của mình khi phát hiện rằng báo "*Rheinische Zeitung*" là một *nữ đảng viên cộng sản Phổ*, thật ra không phải là một *nữ đảng viên cộng sản chân chính*, mà là một *nữ đảng viên cộng sản đặc biệt*, mơ mộng làm duyên với chủ nghĩa cộng sản và liếc mắt đưa tình với chủ nghĩa cộng sản một cách thanh cao.

Sản phẩm không lịch sử đó của sự tưởng tượng của mụ ngồi lê đôi mách ở Au-xbuốc có phải vô tư hay không, câu chuyện trò hề trống rỗng của trí tưởng tượng bị kích thích của mụ có gần với những sự đầu cơ và những tính toán chính trị hay không, - về vấn đề này, xin độc giả hãy tự mình phán xét lấy sau khi chúng tôi dẫn ra *corpus delicti*^{1*} giả tưởng dưới đây.

Từ "*Rheinische Zeitung*", báo đó kể, đã đăng vào mục tiểu phẩm một bài mang tính chất cộng sản về những nhà ở của các gia đình ở Béc-lin⁵³, có kèm theo lời chú thích như sau: những tin tức này "*không thiếu bổ ích đối với lịch sử của vấn đề quan trọng đó của thời đại hiện nay*". Từ đó, theo lô-gích của Au-xbuốc, cần phải kết luận là báo "*Rheinische Zeitung*" "*đưa ra một thứ vật bỏ đi xấu xa như vậy, đồng thời còn kèm theo lời giới thiệu của mình*". Thành thử, ví dụ, nếu tôi nói: "Những tin tức sau đây của "*Mefistofeles*"⁵⁴ về việc nhà của báo Au-xbuốc, *không thiếu bổ ích đối với lịch sử của vị phu nhân làm ra về quan trọng này*", thì

1* - cấu thành tội phạm

tôi đã giới thiệu một "*vật bỏ đi*" *bẩn thỉu* mà mục ngồi lê đôi mách ở Au-xbuốc dùng để khêu những chiếc áo sặc sỡ của mục. Hay là, vì chúng ta không được coi chủ nghĩa cộng sản là vấn đề quan trọng hiện nay, nên nó không phải là vấn đề thời sự của phòng trà, nên nó có bộ áo *bẩn thỉu* và không thơm mùi nước hoa?

Tuy vậy mục ngồi lê đôi mách ở Au-xbuốc vẫn có toàn quyền bất bình về sự không hiểu biết của chúng ta. Theo mục, ý nghĩa của chủ nghĩa cộng sản không phải ở chỗ nó là vấn đề hết sức nghiêm trọng hiện nay đối với nước Pháp và nước Anh. Chủ nghĩa cộng sản có *ý nghĩa châu Âu*, chỉ vì lý do là báo Au-xbuốc đã lợi dụng chủ nghĩa cộng sản để nói suông. Một trong số phóng viên của báo đó ở Pa-ri, - tín đồ mới này giải thích lịch sử như là người làm bánh kẹo giải thích thực vật học - gần đây đã có ảo tưởng rằng chế độ quân chủ cần phải cố gắng linh hội cho được những tư tưởng cộng sản - xã hội chủ nghĩa theo cách của nó. Giờ đây các vị đã hiểu rõ nỗi bất bình của mục ngồi lê đôi mách ở Au-xbuốc, mục không thể nào tha tội cho chúng tôi, vì chúng tôi đã giới thiệu chủ nghĩa cộng sản trong sự *trần trướng không che đậy* của nó cho công chúng; các vị cũng đã hiểu rõ sự *mỉa mai cay đắng* mà báo Au-xbuốc nói với chúng tôi: các anh *giới thiệu* thật kỳ lạ cái chủ nghĩa cộng sản đã có lần được hạnh phúc dùng làm tài liệu cho những lời lẽ đẹp đẽ của báo Au-xbuốc!

Lời trách móc thứ hai đối với báo "Rheinische Zeitung" là đối với những câu kết luận của bản báo cáo về những bài văn cộng sản đọc tại đại hội Xơ-ra-xbua⁵⁵; *cần nhận thấy rằng cả hai chị em cùng cha khác mẹ đã chia nhau tư liệu theo kiểu là báo vùng Ranh được những cuộc tranh luận, còn người em gái Ba-vi-e thì được những bữa ăn trưa của các học giả Xơ-ra-xbua. Đoạn buộc tội đó nguyên văn như sau:*

"Tình cảnh của đẳng cấp trung gian hiện nay làm cho người ta nhớ tới tình cảnh của tầng lớp quý tộc năm 1789; vào thời ấy, đẳng cấp trung gian đã đòi cho mình được hưởng những đặc quyền của tầng lớp quý tộc và đã giành được những đặc quyền đó; *hiện nay, đẳng cấp không có gì cả, đòi hỏi một phần trong của cải của các tầng lớp*

trung gian hiện đang nằm giường máy lành đạo. Đảng cấp trung gian hiện nay được bảo vệ khỏi sự tấn công bất ngờ tốt hơn là tầng lớp quý tộc năm 1789. và cần hy vọng rằng vấn đề sẽ được giải quyết bằng con đường hòa bình".

Cả Buy-lốp - Cum-me-rốp, cả tờ "Berliner politisches Wochenblatt"^{1*} trước kia, cả tiến sĩ Cô-dơ-gác-ten, - tóm lại, tất cả những tác gia của phương thức tư duy phong kiến, - đều thừa nhận với nỗi bất bình đau buồn rằng lời tiên đoán của Xi-ây-ét đã được thực hiện và rằng *tiers état*^{2*} đã trở thành tất cả và muốn trở thành tất cả. Đảng cấp hiện nay không có gì cả đang đòi hỏi một phần trong của cải của các tầng lớp trung gian, - đó là một sự thật đang đập vào mắt của mỗi người trên các đường phố Man-se-xtơ, Pa-ri và Li-ông, mà không cần đến những bài diễn văn ở Xtơ-ra-xbua và bất chấp cả sự im lặng ở Au-xbuốc. Không biết mục ngôi lê đòi mách của chúng ta ở Au-xbuốc có nghĩ ra rằng sự bất bình và sự im lặng của mục đã bác bỏ những sự thật hiện nay không? *Tính lão xược* của con người đó biểu hiện ra trong sự *trốn tránh của hán*. Mục ta bỏ chạy trước những hiện tượng rồi rầm hiện nay và nghĩ rằng bụi bặm do mục làm tung lên, cũng như những lời chửi rủa mà trong khi chạy mục sợ hãi lắm bắm qua kẽ răng, cũng làm quáng mắt và lạc hướng hiện tượng khó tính hiện nay, cũng như làm quáng mắt và lạc hướng độc giả dễ tính.

Hay có thể là, mục ngôi lê đòi mách ở Au-xbuốc nổi khùng lên với phóng viên của chúng tôi vì anh ta hy vọng rằng sự xung đột mà người ta không thể tranh cãi sự tồn tại của nó, sẽ được giải quyết bằng "con đường hòa bình"? Hay là mục chê trách chúng tôi là đã không kê ngay được một đơn thuốc hiệu nghiệm nào đó và không đủ cho độc giả còn đang ngạc nhiên một dự án sáng tỏ như ban ngày, nhằm giải quyết vấn đề một cách vô thưởng vô phạt? Chúng tôi không có nghệ thuật dùng *một* câu nói để thoát khỏi những vấn đề mà *hai* dân tộc đang tìm câu giải đáp.

1* Âm chi Phri-drích Vin-hem IV.

2* - đảng cấp thứ ba

Nhưng, - này mụ ngồi lê đôi mách hết sức yêu quý, hết sức thân mến ở Au-xbuốc! - khi bàn đến chủ nghĩa cộng sản, mụ đã nói cho chúng tôi hiểu rằng, nước Đức hiện nay nghèo về những người có địa vị độc lập, rằng chín phần mười số thanh niên có học, trong khi cố đảm bảo tiền đồ của mình, đang xin nhà nước bánh mì, rằng sông ngòi của chúng ta bị bỏ mặc, nghề hàng hải bị suy sụp, rằng các thành phố buôn bán của chúng ta, đã có thời rất phồn vinh, không còn sự huy hoàng đã qua nữa, rằng những thể chế tự do được thực hành ở nước Phổ rất chậm chạp, rằng số dân thừa của chúng ta đang lang thang không nơi nương tựa trên khắp thế giới, đang mất những đặc tính dân Đức của mình giữa các dân tộc khác. Và đối với tất cả những vấn đề ấy, mụ không đưa ra được một biện pháp nào, không có một mưu toan nào để *"làm sáng tỏ cho mình phương thức thực hiện"* cái sự nghiệp vĩ đại phải giải thoát cho chúng ta khỏi tất cả những tội lỗi đó! Hay là mụ cũng không mong đợi cách giải quyết hòa bình? Một bài khác, cũng trong số báo ấy, được ghi là từ Các-lơ-xru-ê gửi đến, hầu như đã làm cho người ta nghĩ đến ý kiến trên. Ngay cả đối với liên minh thuế quan, bài báo cũng đặt cho nước Phổ câu hỏi xảo quyệt: *"Liệu có thể giả định được rằng cuộc khủng hoảng đó sẽ đi qua như một trận đòn nào đó vì đã hút thuốc ở vườn thú, hay không?"* Lý do mà các vị dẫn ra để bảo vệ sự không tin tưởng của các vị - đó là lý do cộng sản chủ nghĩa. *"Trong trường hợp ấy, cứ hẵng để cho cuộc khủng hoảng nổ ra trong công nghiệp, cứ hẵng để cho hàng triệu tư bản bị rơi rụng, còn hàng ngàn công nhân thì không có bánh mì!"* *"Sự chờ mong hòa bình"* của chúng tôi tỏ ra không đúng chỗ biết bao một khi các vị quyết định để cho cuộc khủng hoảng đẫm máu nổ ra; chắc chắn rằng, với mục đích ấy, trong bài báo của mình, hoàn toàn theo tinh thần lô-gích của các vị, các vị giới thiệu cho nước Anh bác sĩ mị dân Mác-Đu-an, người đã di cư sang Mỹ, vì rằng *"người ta không thể làm gì được với cái giống trung quân ấy"*.

Trước khi chia tay với các vị, chúng tôi muốn nhân tiện còn lưu ý các vị thêm một chút về sự khôn ngoan của chính các vị. Vì rằng, với phương pháp của các vị - dùng những câu nói để

lẩn tránh - các vị vẫn có thể, trong sự giản dị hồn nhiên, khi thì chỗ này, khi thì chỗ kia, *nói lên* được một ý kiến đúng đắn nhưng lại không phải là ý kiến *của các vị*. Các vị thấy rằng cuộc luận chiến của ngài En-nơ-canh từ Pa-ri chống lại việc chia nhỏ sở hữu ruộng đất, đang dẫn ông ta tới sự hòa hợp một cách ngạc nhiên với phái tự trị⁵⁶. Ngạc nhiên là khởi đầu của việc bàn triết lý, A-ri-xtốt nói như vậy. Nhưng đối với các vị thì sự khởi đầu này cũng là sự cáo chung. Lẽ nào trong trường hợp ngược lại, các vị lại không nhận thấy sự kiện kỳ lạ là ở Đức những nguyên lý cộng sản chủ nghĩa được truyền bá không phải bởi các phần tử thuộc phái tự do, mà bởi những bạn bè *phản động* của các vị?

Ai nói đến *những nghiệp đoàn của thợ thủ công*? Bọn phản động. Theo chúng, đẳng cấp thợ thủ công phải thành lập nhà nước trong nhà nước. Các vị có lấy làm lạ rằng những ý nghĩ như vậy, được biểu hiện bằng ngôn ngữ hiện đại, có nghĩa là: "nhà nước cần được chuyển hóa thành đẳng cấp thợ thủ công"? Nếu đối với thợ thủ công, đẳng cấp của anh ta phải là nhà nước, và nếu đồng thời người thợ thủ công hiện đại, cũng như bất kỳ con người hiện đại nào khác, hiểu và phải hiểu rằng nhà nước chẳng qua chỉ là cái linh vực chung đối với mọi đồng bào của anh ta, thì liệu các vị có thể hợp nhất hai khái niệm đó thành một khái niệm khác nào đó ngoài khái niệm *nhà nước thợ thủ công*, hay không?

Ai luận chiến chống lại *sự chia nhỏ sở hữu ruộng đất*? Bọn phản động. Trong tác phẩm mới ra đời hoàn toàn cách đây không lâu, một tác phẩm thấm đầy tinh thần phong kiến (Cô-dơ-gác-ten về sự chia nhỏ ruộng đất), tác giả đi xa tới mức tuyên bố *sở hữu tư nhân là một đặc quyền*. Đó là luận điểm cơ bản của *Phu-ri-ê*. Nếu như người ta đồng ý về những luận điểm cơ bản thì lẽ nào lại không thể tranh cãi về những kết luận và về việc áp dụng những kết luận đó.

Báo "Rheinische Zeitung" không chấp nhận cả *tính hiện thực lý luận* đằng sau những tư tưởng cộng sản chủ nghĩa dưới hình thức hiện nay của chúng, và do đó, lại càng ít muốn *thực hiện chúng trên thực tiễn*, hay dù chỉ coi việc thực hiện này là có thể

được, - báo "Rheinische Zeitung" sẽ phê phán những tư tưởng đó một cách triệt để. Nhưng, đối với những tác phẩm như tác phẩm của Lơ-ru, Công-xi-đê-răng và đặc biệt là cuốn sách thông minh của Pru-đông, thì không thể căn cứ vào ảo tưởng hời hợt trong chốc lát để phê phán, mà chỉ có thể phê phán sau một sự nghiên cứu cần cù, sâu sắc, - cả mục ngồi lê đôi mách ở Au-xbuốc cũng sẽ thừa nhận điều đó, nếu như mục mong muốn một điều gì lớn lao hơn, và nếu như mục có khả năng làm được một cái gì lớn hơn là những câu chuyện ở phòng trà. Thái độ của chúng ta đối với những tác phẩm *lý luận* như thế lại càng phải nghiêm túc hơn, bởi vì chúng ta không thể đồng tình với báo ở Au-xbuốc, báo này tìm ra *"tính hiện thực"* của *những tư tưởng* cộng sản chủ nghĩa không phải ở *Pla-tôn*, mà ở *người quen không quen biết* của mình; người này có đôi chút công lao nào đó trong một vài lĩnh vực nghiên cứu khoa học, đã hiến toàn bộ tài sản của mình, và thực hiện ý muốn của cha Ăng-phăng-tanh, đã rửa bát đĩa và lau giày cho đồng chí của mình. Chúng tôi tin tưởng chắc chắn rằng, thật sự *nguy hiểm* không phải là những *kinh nghiệm thực tiễn*, mà là *cơ sở lý luận* của những tư tưởng cộng sản chủ nghĩa; vì đối với *kinh nghiệm thực tiễn*, nếu chúng trở thành *đồng đảo*, thì người ta có thể trả lời bằng *đại bác* một khi chúng trở nên nguy hiểm; còn *tư tưởng* chiếm lĩnh ý nghĩ của chúng ta, bắt lòng tin tưởng của chúng ta phải phục tùng và được lý trí cột chặt lương tâm của chúng ta vào chúng - đó là những sợi giây ràng buộc mà người ta không thể bứt ra được nếu không xé nát trái tim của mình, đó là những con quỷ mà con người chỉ có thể chiến thắng bằng cách phục tùng chúng. Nhưng, dĩ nhiên là báo Au-xbuốc chưa bao giờ trải qua những *đau khổ của lương tâm*, - xuất hiện khi nguyện vọng chủ quan của con người nổi dậy chống lại những quan điểm khách quan của trí tuệ của chính họ, - bởi vì báo ấy không có *trí tuệ của nó*, không có *quan điểm của nó*, không có *lương tâm của nó*.

Do C.Mác viết ngày 15 tháng Mười 1842
Đã đăng trên báo "Rheinische Zeitung" số
289, ngày 16 tháng Mười 1842

In theo bản đăng trên báo
Nguyên văn là tiếng Đức

NHỮNG CUỘC TRANH LUẬN CỦA HỘI NGHỊ DÂN BIỂU KHÓA 6 CỦA TỈNH RANH

(BÀI THỨ BA¹⁾)

NHỮNG CUỘC TRANH LUẬN VỀ LUẬT CẤM TRỘM CỦI RỪNG⁵⁸

Trong những bài trước, chúng tôi đã mô tả hai buổi trình diễn lớn trên sân khấu của hội nghị dân biểu: cuộc tranh cãi về vấn đề tự do báo chí mà hội nghị dân biểu đã rơi vào, và tình trạng thiếu tự do mà nó đã rơi vào trong vấn đề tranh cãi. Giờ đây màn kịch được chuyển sang một miếng đất vững chắc. Trước khi chuyển sang vấn đề thật sự của trần tục với tất cả tâm quan trọng sống còn của nó, vấn đề chia nhỏ sở hữu ruộng đất, chúng tôi xin cung cấp cho độc giả một vài bức tranh sinh hoạt trong đó phản ánh một cách nhiều về cái tinh thần, và thậm chí chúng tôi sẽ nói là bản tính thật sự của hội nghị dân biểu.

Thực ra, luật về việc trộm củi rừng, cũng như luật về những việc vi phạm thể lệ về săn bắn, về rừng rú và về đồng cỏ chăn nuôi, rất đáng được xem xét không chỉ vì có quan hệ với hội nghị dân biểu; tự bản thân nó luật này cũng đáng được xem xét như vậy. Nhưng chúng tôi không có được bản dự luật tương ứng. Tài liệu của chúng tôi giới hạn trong một số điểm bổ sung các đạo luật, do hội nghị dân biểu và tiểu ban của hội nghị chỉ mới nêu lên một phần, và cũng chỉ mới biểu hiện ra dưới dạng những số

1) Tiếc thay, chúng tôi đã không thể trình bày với bạn đọc bài thứ hai⁵⁷. Ban biên tập báo "Rheinische Zeitung".

hiệu của các điều khoản. Bản thân những cuộc bàn cãi của hội nghị dân biểu đã được trình bày một cách nghèo nàn, rời rạc và bí hiểm, đến nỗi bản trình bày giống như là một sự thần bí hóa. Nếu như phán đoán trên cơ sở những mẫu hiện có, thì hình như bằng sự im lặng thụ động này, hội nghị dân biểu muốn nêu cho tỉnh chúng ta một tấm gương về sự tôn kính.

Một sự kiện đặc trưng cho những cuộc bàn cãi đó đập ngay vào mắt chúng ta. Hội nghị dân biểu xuất hiện bên cạnh người lập pháp của nhà nước với tư cách là *người lập pháp bổ sung*. Theo dõi trên thí dụ cụ thể những khả năng lập pháp của hội nghị thì hết sức bổ ích. Vì vậy, độc giả hãy khoan thứ cho chúng tôi, nếu chúng tôi đòi hỏi độc giả phải chịu đựng và kiên nhẫn - hai đức tính luôn luôn cần phải có khi nghiên cứu cái chủ đề rất buồn tẻ của chúng tôi. Khi trình bày những điều bàn cãi của hội nghị dân biểu về luật cấm trộm củi, đồng thời chúng tôi cũng trình bày *những điều bàn cãi của hội nghị dân biểu về sự mệnh lập pháp của nó*.

Ngay từ đầu cuộc bàn cãi, một đại biểu của các thành phố phản đối cách nêu *nhân đề* của đạo luật, mở rộng phạm trù "*trộm*" tới sự vi phạm thông thường thể lệ về rừng.

Đại biểu của tầng lớp quý tộc trả lời vấn đề đó như sau:

"Chính vì việc lấy cắp củi không được coi là tội trộm, cho nên nó thường xảy ra luôn như vậy".

Theo loại suy, thì nhà lập pháp đó hẳn phải kết luận: chính vì việc bạt tai không được coi là việc giết người, cho nên việc bạt tai mới trở thành hiện tượng thường xảy ra như vậy. Vì thế, cần thiết phải quyết định rằng bạt tai là giết người.

Một đại biểu khác của tầng lớp quý tộc cho rằng

"tránh từ "*trộm*" còn nguy hại hơn, bởi vì người nào biết được cuộc tranh luận về từ này, thì họ dễ có thể nghĩ rằng, hình như hội nghị dân biểu cũng không coi việc lấy cắp củi là tội trộm".

Hội nghị dân biểu phải quyết định xem nó có coi việc vi phạm thể lệ về rừng là tội trộm không. Nếu như hội nghị dân biểu không tuyên bố việc vi phạm thể lệ về rừng là tội phạm, thì người ta sẽ có thể nghĩ rằng hội nghị dân biểu thật sự không coi việc vi phạm như vậy là tội trộm. Như vậy, tốt hơn cả là không nên đụng tới vấn đề hắc búa và tranh cãi đó. Đây là lối nói uyển ngữ; mà uyển ngữ thì nên tránh. Người chủ rừng khóa miệng nhà lập pháp, bởi vì tai vách mạch rừng.

Cũng vị đại biểu đó còn đi xa hơn nữa. Ông ta coi toàn bộ sự phân tích về chữ "trộm" là "công việc *sửa văn* không cần thiết đối với phiên họp toàn thể".

Sau khi nghe những chứng cứ rõ ràng như vậy, hội nghị đã biểu quyết nhan đề của đạo luật.

Theo quan điểm vừa mới trình bày - quan điểm coi việc biến người công dân thành tên trộm là một sự sơ suất giản đơn về mặt biên tập và bác bỏ mọi ý kiến phản đối, coi đó là cái tật sinh tu từ ngữ pháp, - theo quan điểm đó thì rõ ràng là ngay cả việc *lấy cắp củi khô* hoặc việc chặt cành cây khô cũng bị quy vào khái niệm trộm và cũng bị trừng phạt như tội chặt cây rừng.

Thực ra, vị đại biểu các thành phố nói trên nhận xét:

"Vì rằng sự trừng phạt có thể lên tới tù giam trong một khoảng thời gian dài, cho nên sự nghiêm khắc đó sẽ đẩy vào con đường phạm tội những người nói chung còn chưa rời bỏ con đường lương thiện. Tình hình đó sẽ xảy ra, dầu chỉ là vì lý do: ở trong tù họ sẽ chung chạ với bọn trộm cắp chuyên nghiệp, vì vậy, ông ta cho rằng thu nhặt hoặc lấy cắp củi khô chỉ phải chịu xử phạt vì cảnh thông thường thôi".

Nhưng một vị đại biểu khác của thành phố nêu ra một ý kiến sâu sắc phản đối lại ông ta, rằng

"tại rừng rú vùng ông ta, thường thì ban đầu người ta chỉ chém vào cây non, rồi sau đó, khi những cây non này do vậy mà chết đi, người ta coi chúng như là củi khô".

Hy sinh quyền của con người vì quyền của cây non như vậy, thì không còn cách gì tinh vi hơn và đồng thời cũng giản đơn

hơn. Nếu như đoạn này của đạo luật được thông qua thì nhiều người không có những xu hướng tội lỗi, sẽ không tránh khỏi bị chặt đứt từ cây đạo đức sống và sẽ bị ném như một cành cây khô vào địa ngục của sự phạm tội, của sự nhục nhã và của sự nghèo khổ. Nếu như hội nghị dân biểu bác bỏ đoạn này, thì có thể xảy ra tình hình là một vài cây con sẽ bị làm hại. Chắc chắn cần phải nói thêm rằng, những thần tượng gỗ thì chiến thắng, còn con người thì biến thành vật hy sinh!

Bộ luật hình⁵⁹ chỉ quy việc lấy cắp những cây bị dẫn và tự ý chặt cây rừng là tội trộm gỗ. Trong bộ luật đó, - hội nghị dân biểu của chúng ta không tin điều này, - có nói:

"Nếu kẻ nào ban ngày hái quả để ăn và gây thiệt hại nhỏ bằng cách mang chúng đi, thì tùy theo địa vị của họ và tình hình sự việc, kẻ đó sẽ bị xử phạt theo luật dân sự" (do đó, không phải là theo luật hình sự).

Chúng ta phải bênh vực bộ luật hình của thế kỷ XVI, không để cho hội nghị dân biểu tỉnh Ranh của thế kỷ XIX chê trách nó nhân đạo quá mức, và chúng ta đang làm việc đó.

Một việc là thu nhặt củi khô, một việc là trộm gỗ dưới những hình thức phức tạp nhất! Trong cả hai trường hợp đều có một dấu hiệu chung: chiếm gỗ của người khác. Thành thử cả hai trường hợp đều là trộm. Cái lô-gích nhìn xa trông rộng của các nhà lập pháp của chúng ta dẫn tới kết luận đó.

Vì vậy, công việc đầu tiên của chúng ta là chỉ rõ sự *khác biệt* giữa hai hành động, và nếu như phải thừa nhận rằng chúng khác nhau về bản thân thực chất sự việc, thì lẽ nào có thể khẳng định rằng, theo quan điểm luật pháp, cần phải coi chúng là giống nhau.

Muốn chiếm hữu một cây đang mọc thì cần phải dùng bạo lực tách nó khỏi mối liên hệ hữu cơ của nó. Hành vi này là một sự xâm phạm rõ rệt đối với cây, và do đó cũng trở thành một sự xâm phạm rõ rệt đối với người sở hữu cây.

Tiếp nữa, nếu như người ta lấy cắp cây gỗ đã dẫn ròi của một người thứ ba thì, trong trường hợp này, cây gỗ đã dẫn là sản phẩm

của hoạt động của người sở hữu nó. Cây gỗ đã đẵn là cây gỗ đã được gia công rồi. Mối liên hệ tự nhiên với tài sản đã nhường chỗ của mình cho mối liên hệ nhân tạo. Cho nên, kẻ nào lấy cắp gỗ đã đẵn thì kẻ đó lấy cắp tài sản.

Trong việc kiểm củi thì ngược lại, không có cái gì bị tách ra khỏi tài sản. Chỉ cái gì trên thực tế đã tách khỏi tài sản thì ở đây mới tách ra khỏi nó mà thôi. Người chặt cây rừng tự ý ra bản án đối với tài sản. Còn người nhặt củi thì chỉ chấp hành cái bản án toát ra từ bản tính của tài sản, vì rằng người sở hữu cây gỗ chỉ chiếm hữu bản thân cây gỗ, còn cây thì không còn chiếm hữu những cành đã rơi xuống khỏi cây.

Do đó, nhặt củi và trộm gỗ là hai sự việc khác nhau về bản chất. Đối tượng khác nhau, hành động hướng vào những đối tượng đó cũng khác nhau không kém, do đó ý đồ cũng phải khác nhau, bởi vì chúng ta có thể dùng tiêu chuẩn khách quan nào để dò ý định, ngoài nội dung của hành động và hình thức của nó? Còn các vị, bất chấp cả sự khác nhau căn bản nói trên, các vị gọi hai hành động đó là trộm và trừng phạt cả hai như là trừng phạt tội trộm. Các vị trừng phạt việc nhặt củi thậm chí còn nghiêm khắc hơn là việc trộm gỗ, bởi vì các vị tuyên bố nhặt củi là ăn trộm, - một sự trừng phạt mà rõ ràng các vị không áp dụng đối với những kẻ trộm gỗ. Trong trường hợp này, lẽ ra các vị phải tuyên bố trộm gỗ là ám sát cây cối và phải trừng phạt việc trộm gỗ như là trừng phạt việc ám sát. Luật pháp cũng không được thoát khỏi cái nghĩa vụ chung cho tất cả mọi người là nói lên sự thật. Luật pháp phải làm như thế gấp đôi, bởi vì nó là kẻ thể hiện một cách phổ biến và thật sự bản chất pháp lý của sự vật. Vì vậy bản chất pháp lý của sự vật không thể thích ứng với luật; ngược lại, luật phải thích ứng với bản chất pháp lý của sự vật. Nhưng nếu luật gọi là tội trộm cái hành vi chưa chắc đã có thể gọi là vi phạm thể lệ về rừng, thì luật *nói dối*, và người nghèo trở thành vật hy sinh cho sự nói dối được hợp pháp hóa.

Mông-te-xki-ơ viết: "Có hai loại hiện tượng hư hỏng: một là nhân dân hoàn toàn không chấp hành luật pháp, hai là bản thân luật pháp làm hư hỏng nhân dân; tệ xấu nói sau không có cách gì chữa được, bởi vì nó nằm ngay trong thuốc"⁶⁰.

Các vị không thể nào buộc được chúng tôi tin có sự phạm tội ở nơi không có sự phạm tội, - các vị chỉ có thể biến bản thân sự phạm tội thành một hành vi pháp lý mà thôi. Các vị đã xóa nhòa ranh giới, nhưng các vị sẽ nhầm nếu như các vị nghĩ rằng điều đó chỉ đem lại lợi ích cho các vị. Nhân dân nhìn thấy sự trừng phạt, nhưng không nhìn thấy sự phạm tội, và chính vì nhân dân nhìn thấy sự trừng phạt ở nơi không có sự phạm tội, cho nên nhân dân cũng không còn nhìn thấy sự phạm tội ở nơi có sự trừng phạt nữa. Vận dụng phạm trù trộm ở chỗ không nên vận dụng nó, các vị tô son vẽ phấn cho tội trộm trong những trường hợp cần phải vận dụng phạm trù ấy.

Và cái quan điểm thô bạo chỉ xác định có tính quy định chung trong những hành động khác nhau và hoàn toàn gạt bỏ sự khác biệt giữa những hành động đó, - cái quan điểm như vậy lẽ nào tự nó không thủ tiêu nó sao? Nếu như mọi sự xâm phạm tài sản, không phân biệt, không cần có định nghĩa cụ thể hơn, đều là trộm cắp, thì như vậy, bất kỳ tài sản riêng nào cũng đều là của trộm cắp sao? Lẽ nào khi chiếm hữu tài sản riêng của tôi, tôi lại không loại trừ bất kỳ người nào khác ra khỏi sự chiếm hữu tài sản đó? Lẽ nào bằng cách đó tôi lại không vi phạm quyền sở hữu của người ấy? Nếu các vị phủ nhận sự khác nhau giữa những hình thức khác nhau về căn bản, của những tội cùng một loại như nhau, thì các vị cũng phủ nhận cả bản thân việc phạm tội với tính cách là một *cái gì khác biệt với pháp luật*, các vị thủ tiêu cả bản thân pháp luật, bởi vì mỗi việc phạm tội đều có một mặt chung nào đó với bản thân pháp luật. Cả lịch sử lẫn lý trí đều xác nhận như nhau cái sự thật là: sự tàn nhẫn, không đếm xỉa tới bất kỳ sự khác biệt nào, làm cho sự trừng phạt trở nên hoàn toàn vô hiệu, bởi vì sự tàn nhẫn thủ tiêu sự trừng phạt với tư cách là kết quả của pháp luật.

Nhưng, chúng ta tranh cãi về vấn đề gì? Quả thực, hội nghị dân biểu bác bỏ mọi sự khác biệt giữa việc chặt củi, việc vi phạm thể lệ về rừng và việc trộm gỗ. Hội nghị vứt bỏ sự khác biệt giữa ba hành vi ấy, không coi sự khác biệt ấy là một cái gì quy định tính chất của hành động, khi nói tới *lợi ích của kẻ vi phạm thể lệ rừng*. Nhưng một khi bàn tới *lợi ích của chủ rừng*, thì hội nghị dân biểu lại thừa nhận sự khác biệt đó.

Ví dụ, tiểu ban đề nghị *bỏ sung* như sau:

"Khi cây đang mọc bị chặt hoặc bị cắt bằng một dụng cụ sắc và khi dùng của thay cho riu, thì coi đó là những tình tiết tăng tội".

Hội nghị chấp nhận sự phân biệt đó. Cũng những nhà lập pháp minh mẫn này, những người phân biệt một cách cẩn thận của với riu khi bàn tới lợi ích riêng của họ, lại vô lương tâm tới mức không phân biệt cành khô với cây đang mọc, khi bàn tới lợi ích của người khác. Sự phân biệt có hiệu lực là tình tiết tăng tội nhưng lại hoàn toàn không có một hiệu lực nào với tư cách là tình tiết giảm tội, mặc dù một khi không thể có những tình tiết giảm tội thì cũng không thể nói đến tình tiết tăng tội được.

Chúng ta sẽ còn gặp không phải một lần cũng cái lô-gích đó trong tiến trình bàn cãi.

Trong khi thảo luận §65, đại biểu của thành phố mong muốn rằng

"cả *giá trị* của gỗ bị mất cắp cũng được dùng làm thước đo để ấn định hình phạt".
"nhưng điều này lại bị báo cáo viên bác bỏ coi như là một *biện pháp không thực tế*".

Cũng vị đại biểu này của thành phố nhận xét về §66:

"Nói chung trong toàn bộ đạo luật, không nêu lên quy mô giá trị mà căn cứ vào đó sự trừng phạt phải được tăng hoặc giảm nhẹ".

Giá trị có ý nghĩa như thế nào để quy định sự trừng phạt đối với việc vi phạm quyền sở hữu - điều này không cần phải giải thích.

Nếu như khái niệm phạm tội giả định phải có sự trừng phạt, thì tội phạm thực tế lại giả định phải có một mức độ trừng phạt nhất định. Tội phạm thực tế là có giới hạn. Vì vậy, cả sự trừng phạt cũng phải có giới hạn, đầu chỉ là để cho nó có tính chất thực tế, - nó phải được hạn chế bởi nguyên tắc của pháp luật để trở thành hợp pháp. Vấn đề là ở chỗ làm cho sự trừng phạt trở thành hậu quả thực tế của việc phạm tội. Dưới con mắt của kẻ phạm tội, sự trừng phạt phải là kết quả tất yếu của hành vi của chính người đó, - do đó phải là *hành vi của chính người đó*. Giới hạn của hành vi của y phải là giới hạn của sự trừng phạt. *Nội dung* cụ thể của sự phạm pháp là giới hạn của một tội phạm cụ thể. Như vậy, *mức độ* của nội dung này cũng là mức độ của tội phạm. Đối với tài sản, mức độ này là *giá trị* của nó. Trong lúc một người, dù được đặt trong những giới hạn như thế nào chẳng nữa, cũng vẫn tồn tại như là một chỉnh thể, thì tài sản bao giờ cũng chỉ tồn tại trong những giới hạn nhất định, những giới hạn này chẳng những có thể xác định được mà đã được xác định, chẳng những có thể đo lường được, mà đã được đo lường. Giá trị tồn tại công dân của tài sản, là một từ ngữ lô-gích trong đó, lần đầu tiên, tài sản có được ý nghĩa xã hội và khả năng chuyển từ tay người này sang tay người kia. Rõ ràng là tính quy định khách quan ấy, do bản tính của bản thân sự vật đẻ ra, cũng phải được dùng làm tính quy định khách quan và chủ yếu cho sự trừng phạt. Nếu như ở đây, nơi mà vấn đề là những số lượng, pháp chế có thể chỉ căn cứ vào những dấu hiệu bề ngoài để không bị rối lộn trong cái dây xích vô cùng tận của những quy định, thì ít nhất nó cũng có trách nhiệm phải đề ra một nguyên tắc điều tiết. Vấn đề không phải là ở chỗ kể ra hết mọi sự khác nhau, mà là ở chỗ xác định những sự khác nhau nhất định. Hội nghị dân biểu, nói chung, đã không thêm đề ý đến những vấn đề nhỏ nhặt ấy.

Nhưng có thể là từ đó các vị kết luận rằng hội nghị dân biểu đã hoàn toàn gạt bỏ giá trị trong khi quy định sự trừng phạt? Kết luận này mới nông nổi và không thực tiễn biết chừng nào! Chủ rừng đòi hỏi kẻ lấy trộm không chỉ đơn thuần bồi thường

giá trị chung - dưới đây, chúng ta sẽ bàn đến vấn đề này chi tiết hơn. Y còn làm cho giá trị ấy mang tính chất cá thể và căn cứ vào tính cá thể thi vị ấy, đề ra yêu cầu phải bồi thường đặc biệt cho sự thiệt hại. Bây giờ chúng ta đã rõ rằng, dưới từ *thực tiễn*, báo cáo viên muốn nói tới điều gì. Chủ rừng có đầu óc thực tiễn lập luận như sau: một quy định nào đó của luật pháp là điều tốt, chừng nào nó có lợi cho tôi, bởi vì lợi ích của tôi chính là điều tốt. Còn quy định nào đó của luật pháp là thừa, là có hại, là không thực tiễn, chừng nào do một sự tùy hứng về mặt thuần túy lý luận pháp lý, nó phải được vận dụng cho bị cáo. Vì bị cáo đối với tôi là có hại, cho nên hiển nhiên là tất cả những gì làm giảm việc gây thiệt hại cho y, đều là có hại đối với tôi. Đó là một sự khôn ngoan hết sức thực tiễn.

Nhưng chúng ta, những người không thực tiễn, vì lợi ích của quần chúng nghèo khổ, bất hạnh về chính trị và xã hội, chúng ta nêu lên điều mà trong sự đòi hỏi thông thái và ngoan ngoãn theo kiểu học trò của chúng, bọn mệnh danh là sử gia đã bịa ra làm hòn đá luyện vàng thật sự để biến mọi đòi hỏi bản thiêu thành vàng nguyên chất của luật pháp. Chúng ta đòi *tập quán pháp* cho dân nghèo, hơn nữa đó không phải là tập quán pháp bị giới hạn trong một địa phương nào đó, mà một tập quán pháp vốn có của dân nghèo trong tất cả các nước. Chúng ta còn đi xa hơn và khẳng định rằng tập quán pháp, theo bản chất của nó, có thể *chỉ là* quyền của đám quần chúng thấp kém nhất, bất hạnh nhất, không được tổ chức nhất.

Dưới những cái gọi là tập quán của những kẻ có đặc quyền, người ta muốn nói đến những *tập quán mâu thuẫn với luật pháp*. Thời gian xuất hiện những tập quán đó thuộc vào thời kỳ mà lịch sử loài người còn là một bộ phận của *lịch sử tự nhiên*, khi mà theo truyền thuyết Ai Cập, tất cả các vị thần đều giấu mình dưới hình súc vật. Loài người hình như bị phân giải thành một loạt loại hình súc vật khác nhau, mối quan hệ giữa chúng được quyết định không phải do sự bình đẳng, mà chính là do sự bất bình đẳng,

được ghi lại trong luật pháp. Thời kỳ không có tự do trong lịch sử thế giới đòi hỏi những pháp luật biểu hiện sự không tự do ấy, bởi vì cái quyền động vật ấy - khác với cái quyền của con người với tư cách là hiện thân của tự do - là hiện thân của sự không tự do. *Chế độ phong kiến*, theo nghĩa rộng nhất của từ ấy, là *thế giới động vật có tinh thần*, là thế giới loài người bị phân chia, đối lập với cái thế giới loài người tự nó đang tạo nên những sự khác nhau, và sự bất bình đẳng của nó chẳng qua chỉ là sự khúc xạ muôn màu của sự bình đẳng mà thôi. Vì vậy, trong các nước thuộc chế độ phong kiến cổ sơ, trong các nước chế độ đẳng cấp thống trị, nơi mà loài người thật quả được phân loại theo ngăn kéo^{1*}, nơi mà những thành viên cao quý, tự do chuyển hóa lẫn nhau, của vị thánh vĩ đại - tức là của Loài người thần thánh - bị cưa xẻ, bị chẻ bổ, bị cưỡng bức tách rời khỏi nhau, thì chúng ta cũng thấy có sự *sùng bái động vật*, tức là tôn giáo thờ động vật dưới hình thức nguyên thủy, bởi vì con người bao giờ cũng coi cái tạo nên bản chất chân chính của nó là sinh vật cao nhất. Hình thức bình đẳng duy nhất được thể hiện trong đời sống thực tế của động vật là sự bình đẳng giữa một con vật thuộc một loài nhất định với những con vật khác cùng loài; đó là sự bình đẳng của một loài nhất định, cụ thể với bản thân nó, chứ không phải sự bình đẳng của giống. Giống động vật với tính cách là giống chỉ biểu hiện ra trong mối quan hệ đối địch lẫn nhau, của những loài động vật khác nhau; trong cuộc đấu tranh lẫn nhau những loài động vật này khẳng định những thuộc tính *riêng* của chúng. Trong *dạ dày của con mãnh thú*, thiên nhiên đã tạo nên cái vũ đài của sự liên kết, cái lò của sự hợp nhất chặt chẽ nhất, cái cơ quan liên lạc giữa các loài động vật khác nhau. Dưới chế độ phong kiến cũng vậy, một loại người này sống nhờ vào loại người khác, cho đến tận loại người tự mình bám chặt vào đất như con thủy tức và có nhiều tay chỉ để hái quả dưới đất cho những loại

1* Chơi chữ: "Kaste" - "đẳng cấp". "Kasten" - "hòm, ngăn kéo"

người cao hơn, còn bản thân thì sống bằng bụi; bởi vì nếu như trong giới động vật tự nhiên, ong thợ giết chết ong đực, thì ngược lại, trong giới động vật có tinh thần, ong đực giết chết ong thợ, bằng cách bắt ong thợ làm đến kiệt sức. Khi từ *quyền do luật pháp quy định*, những người có đặc quyền viện đến những *quyền theo tập quán* của họ, thì họ đòi hỏi không phải là cái nội dung người của pháp luật, mà là cái hình thức động vật của pháp luật, hình thức này giờ đây đã mất tính hiện thực của nó và đã biến thành mặt nạ thú vật đơn thuần.

Xét theo *nội dung* của chúng, những quyền theo tập quán của quý tộc chống lại hình thức của luật pháp chung. Chúng không thể được đúc thành hình thức luật pháp, vì chúng là sự phi pháp đã hình thành. Những quyền theo tập quán ấy, theo nội dung của chúng là trái với hình thức của luật pháp, - của tính phổ biến và tính tất yếu, - do đó, chúng chứng tỏ rằng chúng là sự *vô quyền thông thường*; vì vậy, không thể bảo vệ chúng để đối lập lại luật pháp, mà ngược lại, chúng cần được xóa bỏ với tư cách là một cái gì đối lập lại với luật pháp, và việc sử dụng chúng thậm chí cũng cần phải chịu một sự trừng phạt nào đó. Vì rằng, hành động của người này hay người khác không phải vì phương thức hành động đó đã trở thành thói quen đối với người ấy mà không còn là hành vi phi pháp nữa, - cũng giống như đứa con trai của tên kẻ cướp, cũng đi ăn cướp, thì không thể vì sự phản ứng đặc thù của gia đình nó mà được coi là vô tội. Nếu một người cố ý phạm pháp, thì y phải chịu sự trừng phạt vì sự cố ý đó; nếu y làm điều đó theo thói quen, thì thói quen đó của y phải chịu sự trừng phạt với tư cách là thói quen xấu. Dưới sự thống trị của những luật pháp chung, quyền theo tập quán hợp lý chẳng qua chỉ là tập quán của cái *quyền do luật pháp quy định*, bởi vì quyền không phải vì đã được đưa lên thành luật mà không còn tập quán nữa, - nó không còn *chỉ* là tập quán thôi. Đối với kẻ nào tuân theo pháp luật thì quyền trở thành tập quán riêng của họ; còn kẻ vi phạm luật pháp thì buộc phải tuân theo quyền, mặc dù nó không phải là tập quán đối với họ. Quyền không còn phụ

thuộc vào tính ngẫu nhiên, - tức không phụ thuộc vào chỗ tập quán có hợp lý hay không hợp lý; tập quán, ngược lại, trở thành hợp lý, bởi vì quyền đã biến thành luật pháp, bởi vì tập quán đã được trở thành tập quán nhà nước.

Là một *lĩnh vực riêng biệt*, tồn tại bên cạnh quyền do luật pháp quy định, tập quán pháp, vì vậy, chỉ hợp lý ở nơi nào quyền đó tồn tại *bên cạnh luật pháp* và *ngoài luật pháp*, ở nơi nào tập quán là *tiền thân* của quyền do luật pháp quy định. Vì vậy, không thể bàn tới quyền theo tập quán của những đẳng cấp đặc quyền. Luật pháp không chỉ thừa nhận quyền hợp lý của họ, mà thường là cả những yêu cầu không hợp lý của họ nữa. Những đẳng cấp có đặc quyền không được quyền đi trước luật pháp, bởi vì luật pháp đã đi trước tất cả mọi kết luận có thể rút ra từ quyền của họ. Vì thế, họ khẳng khái đòi hỏi quyền theo tập quán chỉ với tính cách là nguồn cung cấp những *menus plaisirs*^{1*}, - để sao cho bản thân nội dung ấy, nội dung được xem xét trong luật pháp theo những giới hạn hợp lý của nó, tìm thấy được trong tập quán một chân trời rộng mở cho những ý nghĩ kỳ dị và kỳ quái vượt ra ngoài những giới hạn hợp lý ấy.

Nếu những quyền theo tập quán ấy của quý tộc là những tập quán mâu thuẫn với khái niệm quyền hợp lý, thì những quyền theo tập quán của giới dân nghèo là những quyền mâu thuẫn với tập quán của pháp quyền nhân định. Nội dung tập quán pháp của dân nghèo không chống lại hình thức của luật pháp, - nói cho đúng ra, nó chống lại sự thiếu hình thức của bản thân nó. Hình thức của luật pháp không mâu thuẫn với nội dung ấy, chỉ có điều là nội dung ấy chưa có được hình thức ấy. Chỉ cần suy nghĩ một chút thôi cũng đủ để thấy rằng những nền lập pháp khai sáng đã xem xét và phải xem xét *một cách phiến diện* như thế nào những *tập quán pháp của dân nghèo* mà các bộ luật *Giéc-manh* có thể được coi là nguồn phong phú nhất của chúng⁶¹.

1* Nghĩa đen: "những sự thích thú nhỏ nhặt"; nghĩa bóng: "những khoản chi phụ cho mọi thứ sở thích hay thay đổi".

Đối với *pháp quyền tư nhân*, các nền lập pháp tự do nhất đã giới hạn trong việc nêu và đề những quyền đã có lên thành một cái gì có ý nghĩa chung nhất. Nơi nào không có những quyền này thì những nền lập pháp ấy cũng không đặt ra những quyền ấy. Chúng xóa bỏ những tập quán pháp địa phương nhưng đồng thời lại không nhìn thấy rằng, trong khi sự phi pháp của các đẳng cấp biểu hiện ra dưới hình thức những đòi hỏi tùy tiện thì quyền của những ai đứng ngoài đẳng cấp lại biểu hiện ra dưới hình thức những nhượng bộ ngẫu nhiên. Những nền lập pháp này đã xử sự đúng đối với những ai, ngoài quyền ra, còn được hưởng sự bảo trợ của các tập quán, nhưng lại xử sự không đúng đối với những ai không có quyền, mà chỉ được hưởng sự bảo trợ của tập quán. Một khi những nền lập pháp ấy biến những đòi hỏi tùy tiện thành những đòi hỏi hợp pháp, - chỉ cần là trong những đòi hỏi này chúng có thể tìm ra được dù là một chút nội dung hợp lý hợp pháp nào đó, - thì chúng cũng phải làm cho những nhượng bộ ngẫu nhiên trở thành những nhượng bộ tất yếu. Chúng ta có thể lấy một thí dụ, - thí dụ về nhà tu, - để làm sáng tỏ vấn đề này. Các nhà tu đã bị thủ tiêu, tài sản của nhà tu bị hoàn tục, và như vậy là đúng. Nhưng mặt khác, sự ủng hộ ngẫu nhiên mà dân nghèo tìm được trong các nhà tu, đã không được thay thế bằng một nguồn thu nhập tích cực nào khác. Khi tài sản của nhà tu chuyển thành tài sản tư hữu, các nhà tu nhận được một khoản bồi thường nhất định; chỉ những người nghèo sống bằng sự ủng hộ của các nhà tu, là không được bồi thường gì. Hơn nữa, trước người nghèo dựng lên những chương ngại mới, tách họ ra khỏi cái quyền cũ. Điều này đã xảy ra trong tất cả mọi trường hợp các đặc quyền biến thành quyền. Đồng thời, yếu tố tích cực gắn với những sự lạm dụng và phản ánh sự lạm dụng, cũng bị gạt bỏ, vì quyền của một bên đã biến thành một cái gì ngẫu nhiên, nhưng việc xóa bỏ yếu tố tích cực này diễn ra không phải bằng cách là nền lập pháp biến cái ngẫu nhiên thành cái tất yếu, mà bằng cách là nó không nói đến cái ngẫu nhiên đó.

Những nền lập pháp này không thể không phiến diện, bởi vì bất kỳ quyền tập quán nào của người nghèo cũng bao hàm ở tính chất không rõ ràng của một số hình thức sở hữu. Do tính chất không rõ ràng này, những hình thức sở hữu ấy không phải vô điều kiện là sở hữu tư nhân, cũng chẳng phải vô điều kiện là sở hữu công cộng, mà là sự hỗn hợp của quyền tư và quyền công mà chúng ta đã thấy trong mọi chế định của thời trung cổ. Cơ quan duy nhất giúp các nhà lập pháp hiểu được những hình thức hai mặt như thế là lý tính; nhưng bản thân lý tính chẳng những có tính chất phiến diện, vai trò của nó về thực chất quy lại là làm cho thế giới trở nên phiến diện, - một công việc lớn lao và đáng kinh ngạc, bởi vì chỉ có tính phiến diện mới tạo ra cái riêng và tách cái riêng ra khỏi khối chính thể vô cơ. Tính chất của sự vật là sản phẩm của lý tính. Muốn trở thành một cái gì đó, mỗi sự vật đều phải tự tách mình ra và trở nên biệt lập. Trong khi gán bất kỳ nội dung nào của thế giới vào những khuôn khổ vững chắc nhất định và biến nội dung lưu động ấy thành một cái gì dường như hóa thạch, lý tính làm nổi lên tính đa dạng của thế giới, vì rằng không có vô số những tính phiến diện này thì thế giới sẽ không thể là thế giới nhiều mặt được.

Như vậy lý tính đã thủ tiêu những hình thức hai mặt, không ổn định của quyền sở hữu, khi vận dụng vào những hình thức đó cái phạm trù hiện có của quyền tư nhân trừu tượng; hệ thống những phạm trù ấy, lý tính đã tìm thấy dưới dạng có sẵn trong pháp quyền La Mã. Lý tính lập pháp đã tự cho mình có quyền thủ tiêu những nghĩa vụ của quyền sở hữu không ổn định ấy đối với tầng lớp nghèo khổ nhất, hơn nữa nó cũng đã thủ tiêu những độc quyền nhà nước của quyền sở hữu nói trên. Tuy nhiên, nó đã quên rằng, ngay xét theo quan điểm pháp quyền tư nhân, đây cũng có hai thứ quyền: pháp quyền tư nhân của kẻ chiếm hữu và pháp quyền tư nhân của người không chiếm hữu, ấy là chưa kể rằng không một nền lập pháp nào đã thủ tiêu những đặc quyền có tính chất pháp lý nhà nước của quyền sở hữu mà chỉ giải thoát những đặc quyền khỏi tính chất ngẫu nhiên và gán cho chúng

tính chất dân sự mà thôi. Nhưng nếu như mọi hình thức nào của pháp quyền trung cổ, và do đó cả quyền sở hữu nữa, về mọi mặt đều là hỗn hợp, nhị nguyên, hai mặt, và nếu như lý tính có đầy đủ lý do để đề ra cái nguyên tắc thống nhất của nó đối lập lại với quy định đầy mâu thuẫn đó, thì lý tính vẫn không nhìn thấy rằng có những đối tượng sở hữu, theo bản tính của chúng, không bao giờ có thể có được tính chất một tài sản tư nhân đã quy định từ trước. Đó là những vật, theo tính chất tự phát của chúng và sự tồn tại ngẫu nhiên của chúng, thuộc về lĩnh vực của quyền chiếm đoạt, cụ thể là những đối tượng của quyền chiếm đoạt đối với cái giai cấp do quyền chiếm đoạt nói trên mà mất hết mọi quyền sở hữu khác, và trong xã hội công dân họ cũng chiếm một vị trí giống như là vị trí của những đối tượng đó trong giới tự nhiên.

Chúng ta sẽ thấy rằng trong những tập quán vốn là những tập quán của toàn bộ giai cấp nghèo khổ, cái mặt *không định hình* ấy của quyền sở hữu được nhấn mạnh với một bản năng đúng đắn; chúng ta sẽ thấy rằng giai cấp đó không chỉ theo bản năng mà cố thỏa mãn những nhu cầu sinh sống, mà nó còn cảm thấy yêu cầu phải thỏa mãn nguyện vọng về pháp quyền của mình. Cành khô sẽ cho chúng ta một thí dụ. Cành khô không còn quan hệ hữu cơ với cây tươi, cũng như xác rắn đã lột không còn quan hệ với rắn. Bản thân giới tự nhiên dường như cung cấp một mẫu mực về sự đối lập giữa nghèo khổ và giàu có, - giới tự nhiên cung cấp mẫu mực đó trong những cành và nhánh khô đã gãy, tách khỏi sự sống hữu cơ, đối lập với những cây và thân cây đầy nhựa, đứng vững vàng trên gốc rễ của mình trong lòng đất, đồng hóa một cách hữu cơ không khí, ánh sáng, nước và đất bằng cách biến chúng thành những hình thức của mình và sự sống của cá nhân mình. Đó là hình ảnh cụ thể của sự nghèo nàn và sự giàu có. Sự nghèo nàn của con người cảm thấy sự giống nhau ấy, và từ cảm giác về sự giống nhau đó nó rút ra quyền sở hữu của mình; nó cho rằng nếu như sự giàu có hữu cơ của giới tự nhiên là số phận đã được đảm bảo trước của kẻ sở hữu, thì sự nghèo khổ

trong giới tự nhiên là số phận phụ thuộc vào ngẫu nhiên của nghèo túng. Trong sự tác động đó của các lực lượng tự phát, người nghèo cảm thấy có một lực lượng nhân từ đối với mình, nhân đạo hơn là lực lượng loài người. Thay cho sự tùy tiện ngẫu nhiên của những kẻ có đặc quyền là tính ngẫu nhiên của những lực lượng tự nhiên, tước mất của chế độ tư hữu cái mà nó không bao giờ chịu tự nguyện rời khỏi tay nó. Giống như những kẻ giàu có không nên đòi hỏi của *bổ thí* phân phát ngoài đường phố, họ cũng không nên đòi hỏi của *bổ thí* ấy của *giới tự nhiên*. Trong bản thân hoạt động của mình, người nghèo tìm thấy quyền của mình. Trong hoạt động *lượm nhặt*, giai cấp tự phát của xã hội loài người đụng phải những sản phẩm của lực lượng tự phát của giới tự nhiên đồng thời đem lại trật tự cho những sản phẩm đó. Đối với những trái cây mọc hoang dại, chỉ cấu thành một vật phụ thuộc hoàn toàn ngẫu nhiên của tài sản, một vật phụ thuộc nhỏ bé đến mức vì thế mà không thể làm đối tượng hoạt động của người sở hữu thật sự, thì tình hình cũng như vậy; đối với quyền thu nhặt những bông lúa rơi rụng trên cánh đồng sau vụ gặt, và đối với những quyền tập quán tương tự, thì cũng đều như vậy.

Như vậy, một cảm giác có tính chất bản năng về quyền đang sống trong những tập quán ấy của tầng lớp nghèo khổ, gốc rễ của những tập quán này là tích cực và hợp pháp; còn hình thức của *quyền tập quán* ở đây lại càng tự nhiên, bởi vì *bản thân sự tồn tại của tầng lớp người nghèo khổ* cho đến nay *chẳng qua chỉ là cái tập quán* của xã hội công dân, chưa tìm được vị trí thích hợp ở trong phạm vi một nhà nước bị phân chia một cách có ý thức.

Những cuộc bàn cãi mà chúng ta phân tích là thí dụ rõ ràng về một thái độ nhất định đối với những quyền tập quán đó - thí dụ mà trong đó phương pháp và tinh thần của toàn bộ tiến trình tranh luận ấy được phản ánh một cách đầy đủ.

Một vị đại biểu của thành phố phân đối quyết nghị coi việc hái quả dại và quả dâu rừng cũng là trộm. Ông ta nói chủ yếu

tới sự bảo vệ con cái của những người nghèo; các trẻ em này vào rừng hái quả, kiếm chút ít gì đó cho bố mẹ của chúng; điều này đã được những người chiếm hữu cho phép từ những *thời kỳ xa xưa* và như vậy, *quyền tập quán* cho trẻ em đã nảy sinh. Sự kiện nêu ra đã bị bác bỏ rằng lời nhận xét của một đại biểu khác, theo lời vị đại biểu sau này thì "trong quận của ông ta, những trái cây ấy đã trở thành đối tượng buôn bán, và được gửi hàng thùng sang Hà Lan".

Thật vậy, trong *một địa phương*, người ta đã đi tới chỗ biến quyền tập quán của người nghèo thành *độc quyền* của người giàu. Đây là bằng chứng đầy đủ cho các vị thấy rằng có thể độc chiếm tài sản công cộng và từ đó dĩ nhiên đi đến kết luận là tài sản công cộng phải bị độc chiếm. Bản chất của đối tượng đòi hỏi sự độc chiếm, bởi vì lợi ích của chế độ tư hữu đã nghĩ ra được sự độc chiếm đó. Tư tưởng xuất hiện trong đầu óc của một số con buôn tham lam ngày nay không gây ra một sự phản đối nào, nếu như nó có thể buộc người đi nhặt củi mang lại điều lợi cho chế độ sở hữu Tư-tông cổ xưa.

Nhà lập pháp khôn ngoan ngăn ngừa sự phạm tội để khỏi phải trừng phạt nó. Nhưng nhà lập pháp sẽ làm việc này không phải bằng cách hạn chế phạm vi của quyền, mà bằng cách là trong mỗi nguyên vọng về quyền, thủ tiêu mặt tiêu cực của nó sau khi đã đem lại cho quyền một phạm vi hoạt động tích cực. Đối với các thành viên của một giai cấp, nhà lập pháp không tự hạn chế ở chỗ xóa bỏ *tất cả những gì không cho họ có khả năng* đi lên tới nấc cao hơn của lĩnh vực quyền, mà dành cho bản thân giai cấp đó một *khả năng hiện thực* để sử dụng các quyền của mình. Nhưng nếu như nhà nước chưa đủ nhân đạo, giàu có và độ lượng để làm việc đó, thì chí ít, nghĩa vụ không thể thiếu được của nhà lập pháp là không biến cái gì có tính chất một sự *sai lầm* và chỉ do hoàn cảnh gây ra, thành sự *phạm tội*. Với tinh thần nhân đạo hết sức cao cả, nhà lập pháp phải sửa chữa tất cả những điều đó, coi như là *một sự lộn xộn* trong xã hội, và nếu trừng phạt những sai lầm đó như là những tội phạm chống xã hội, thì

thật là một sự bất công hết sức lớn. Trong trường hợp ngược lại, nhà lập pháp sẽ đấu tranh chống lại những động cơ xã hội mà cho rằng mình đấu tranh chống lại hình thức phản xã hội của chúng. Nói tóm lại, việc tuân thủ những quyền tập quán của nhân dân, - ở nơi nào những quyền này bị đàn áp, - có thể chỉ được xem như là *sự vi phạm* giản đơn đối với *những quy định của cảnh sát*, nhưng tuyệt nhiên không thể bị trừng phạt như là tội phạm. Sự trừng phạt của cảnh sát là phương tiện chống lại một hành động mà hoàn cảnh làm cho nó mang tính chất một sự vi phạm trật tự bên ngoài, nhưng không phải là sự vi phạm trật tự pháp luật vĩnh cửu. Sự trừng phạt không được gây ra sự kinh tởm nhiều hơn so với sai lầm, sự nhục nhã của việc phạm tội không được biến thành sự nhục nhã đối với luật pháp. Nếu như điều bất hạnh trở thành sự phạm tội, hay sự phạm tội trở thành điều bất hạnh, thì việc đó sẽ làm lung lay những cơ sở của nhà nước. Hội nghị dân biểu, rất xa với quan điểm ấy, thậm chí không tôn trọng cả những quy tắc cơ bản của nền lập pháp.

Tâm hồn nhỏ nhặt, cứng nhắc, tầm thường, vị kỷ, của lợi ích chỉ nhìn thấy trước mặt nó cái mà nó tự cảm thấy bị tổn thương; ví như, một kẻ thô bạo, vô học, sẵn sàng coi người đi qua đường nào đó là con người xấu xa nhất và hèn mạt nhất trên trái đất chỉ vì người này đã dẫm lên cục chai của y. Y coi những cục chai của y là tiêu chuẩn để đánh giá hành động của con người. Y biến điểm xúc tiếp giữa y với người qua đường thành điểm duy nhất mà chính bản chất của người ấy xúc tiếp với thế giới. Nhưng, một người có thể dẫm lên cục chai của tôi mà vẫn là con người trung thực, hơn nữa, vẫn là người rất tốt. Giống như các vị không nên đánh giá con người theo quan điểm những cục chai của các vị, các vị cũng không nên nhìn người bằng con mắt của lợi ích riêng của các vị^{1*}. Lợi ích riêng tư biến cái phạm vi trong đó con người thù địch vấp phải nó, thành phạm vi sống còn của con người đó. Nó biến luật pháp thành *người bầy chuột* chỉ nghĩ

1* Chối chữ: "Hühneraugen" - "những cục chai"; "Augen" - "mắt".

có một điều là làm thế nào để diệt được những con vật gặm nhấm có hại, - bởi vì người bẫy chuột không phải là nhà khoa học tự nhiên, cho nên người đó coi chuột chỉ là những con vật có hại. Nhưng nhà nước thì phải nhìn con người vi phạm thể lệ về rừng là một cái gì lớn hơn kẻ phạm pháp, lớn hơn *kẻ thù của rừng*. Lê nào mỗi người công dân lại không gắn liền với nhà nước bằng hàng ngàn sợi dây thần kinh sống và lẽ nào nhà nước lại có quyền cắt đứt tất cả những dây thần kinh ấy, chỉ vì người công dân này đã tự ý cắt đứt một sợi dây thần kinh nào đó? Nhà nước cũng phải coi người vi phạm thể lệ về rừng là một phần tử sống của nhà nước trong đó máu của trái tim nhà nước đang chảy, là một người lính có nhiệm vụ bảo vệ tổ quốc, là một người làm chứng mà tòa án phải chú ý lắng nghe, là một thành viên của công xã đang thực hiện những chức năng xã hội, một người chủ gia đình mà sự tồn tại thật là thiêng liêng và cuối cùng, điều chủ yếu nhất, - là một công dân của nhà nước. Nhà nước không thể nhẹ dạ gạt bỏ một thành viên của mình khỏi tất cả những chức năng đó, bởi vì mỗi lần biến một công dân thành một kẻ phạm tội thì nhà nước cắt bỏ những bộ phận sống ra khỏi thân mình. Và nhà lập pháp *có đạo đức* trước hết sẽ coi việc đưa một hành vi cho đến nay không bị coi là hành vi phạm tội vào lĩnh vực tội phạm, là một việc nghiêm trọng nhất, đau đớn nhất và nguy hiểm nhất.

Nhưng lợi ích là thực tiễn, và trên trái đất này không có gì thực tiễn hơn là thủ tiêu kẻ thù của mình. Ngay Sây-lốc cũng đã nói một cách dạy đời: "Ai lại không cố tiêu diệt đối tượng thù ghét của mình?"⁶² "Nhà lập pháp chân chính không được sợ hãi điều gì cả ngoài sự phi pháp, nhưng lợi ích riêng tư với tư cách là nhà lập pháp thì chỉ biết sợ hãi những hậu quả của pháp luật, - chỉ biết sợ hãi những bọn ác ý, mà nó ban hành luật pháp để chống lại. Tính tàn nhẫn là đặc trưng của những luật pháp do sự hèn nhát đẻ ra, bởi vì sự hèn nhát có thể trở nên kiên quyết chỉ khi nào nó trở nên tàn nhẫn. Lợi ích riêng tư bao giờ cũng hèn nhát, bởi vì đối với nó trái tim và linh hồn là một vật ở

bên ngoài, bao giờ cũng có thể bị tước mất hoặc bị làm tổn hại. Mà ai lại không run sợ trước nguy cơ bị mất trái tim và linh hồn? Nhà lập pháp tự tư tự lợi làm sao có thể trở thành nhân đạo được, khi mà bản chất tối cao của ông ta là một cái gì không có tính người, là một bản chất vật chất xa lạ? Báo "National"⁶³ viết về Ghi-dô: "Khi ông ta sợ hãi, thì ông ta thật đáng sợ". Những lời đó có thể được dùng làm đề từ cho tất cả *những nền lập pháp của sự tư lợi*, và do đó, của cả tính *hèn nhát*.

Khi những người Xa-mô-ét giết dã thú, thì trước lúc lột da nó, với thái độ rất nghiêm túc, họ làm cho nó tin rằng chỉ có những người Nga mới gây ra tai họa cho nó, rằng dao cắt thịt nó là dao Nga, và, do đó, toàn bộ sự báo thù chỉ nên hướng về người Nga. Thậm chí chẳng cần phải là người Xa-mô-ét cũng có thể biến luật pháp thành cái gì giống như *lưỡi dao Nga*. Chúng ta hãy xem việc này được thực hiện như thế nào.

Về §4, tiểu ban đã kiến nghị:

"Với khoảng cách lớn hơn hai dặm, người canh gác làm công việc tổ gác sẽ quy định giá trị theo giá cả hiện hành ở địa phương".

Một vị đại diện của thành phố phản đối:

"Đề nghị để cho người coi rừng tổ gác về việc mất cắp, đồng thời đánh giá số gỗ mất cắp, thì sẽ rất mạo hiểm. Tất nhiên, cần có thái độ tin cẩn đối với viên chức tổ gác này, nhưng chỉ tin theo ý nghĩa là xác nhận bản thân sự việc, chứ hoàn toàn không phải theo ý nghĩa xác định giá trị của vật mất cắp. Giá trị cần được quy định theo sự đánh giá, do chính quyền địa phương đề nghị và do huyện trưởng phê chuẩn. Thật ra, đã có đề nghị không chấp thuận §14, theo đó tiền phạt được thu về cho chủ rừng" v.v.. "Nếu như §14 có hiệu lực, thì quy định đã đề nghị sẽ còn nguy hiểm gấp bội, bởi vì người coi rừng, phục vụ cho chủ rừng và ăn lương bổng của chủ rừng, sẽ đánh giá hết sức cao giá trị của gỗ bị mất cắp, - điều đó xuất phát từ bản chất của những mối quan hệ đó".

Hội nghị dân biểu đã thông qua đề nghị của tiểu ban.

Trước mặt chúng ta, ở đây là quy định của quyền tài phán thể tập⁶⁴. Viên chức bảo vệ lợi ích của lãnh chúa, đồng thời một

phần cũng là quan tòa. Việc quy định giá trị là một phần của bản thân bản án. Như vậy là bản án một phần đã được quyết định từ trước trong biên bản tố giác. Người bảo vệ kiêm tố giác tham dự hội đồng bồi thẩm, anh ta là chuyên viên, mà ý kiến có tính chất bắt buộc đối với tòa án; y thi hành chức năng mà y bao biện của một số quan tòa khác. Một khi còn có thể có những tên sen đầm của lãnh chúa và những tên tố giác đồng thời lại là quan tòa, thì việc chống lại cái thủ tục xét xử theo kiểu tòa án tôn giáo là một điều hiển rõ.

Thậm chí nếu gạt sang một bên sự vi phạm căn bản này đối với những điều quy định của chúng ta, thì trong khi nghiên cứu những tính chất đặc trưng của người bảo vệ kiêm tố giác, việc y khó lòng mà có cái khả năng khách quan đồng thời làm một người đánh giá gỗ bị mất cấp, tự nó đã rõ ràng.

Với tư cách là người canh gác, y là hiện thân của vị thần bảo hộ rừng. Sự bảo vệ, hơn nữa sự bảo vệ bằng con người, bằng thân thể, đòi hỏi một thái độ có hiệu quả, cương quyết và đầy tình thiết tha của người coi rừng đối với đối tượng bảo vệ của mình, một thái độ mà trong đó y dường như gắn liền với rừng thành một khối. Rừng đối với y phải là tất cả; rừng phải có giá trị tuyệt đối với y. Người định giá, ngược lại, có một thái độ hoài nghi, không tin đối với gỗ bị mất cấp, đánh giá nó bằng một cặp mắt sắc sảo tỉnh táo, đo nó bằng một thước đo thông thường, và tính giá của nó bằng từng xu một. Người bảo vệ khác với người đánh giá như là nhà khoáng vật học khác với người buôn khoáng vật. Người coi rừng không thể đánh giá giá trị của gỗ bị mất cấp, bởi vì, trong mỗi biên bản mà y xác định giá trị của gỗ bị mất cấp, y cũng xác định cả *giá trị của chính mình*, tức là giá trị của hoạt động của chính mình; và lẽ nào các vị lại nghĩ rằng người ấy sẽ bảo vệ *giá trị* của đối tượng của mình tồi hơn là bảo vệ *thực thể* của nó?

Những chức năng ấy, được giao cho cùng một người, - người mà sự tàn nhẫn là nghĩa vụ, - sẽ mâu thuẫn với nhau không phải

chỉ khi đụng chạm tới đối tượng của sự bảo vệ, mà cả khi đụng chạm tới những *nhân vật* hữu quan.

Theo chức vụ của mình là người bảo vệ rừng, người coi rừng có trách nhiệm bảo vệ lợi ích của kẻ tư hữu; nhưng với tư cách là người đánh giá, y cũng có trách nhiệm bảo vệ như vậy lợi ích của người vi phạm thể lệ về rừng khỏi những yêu sách quá đáng của kẻ tư hữu. Có thể là, chính trong khi y dùng nắm đấm để bảo vệ lợi ích của rừng, thì y cũng phải dùng đầu óc để bảo vệ lợi ích của kẻ thù của rừng. Một mặt y là hiện thân của lợi ích của chủ rừng, mặt khác y phải là sự bảo đảm nhằm chống lại lợi ích của chủ rừng.

Sau nữa, người bảo vệ là người tố giác. Biên bản là đơn tố giác. Do đó, giá trị của vật trở thành đối tượng của sự tố giác; như vậy là người bảo vệ mất đi phẩm cách quan tòa của mình, và chức năng quan tòa bị hạ phẩm giá một cách hết sức sâu sắc, bởi vì lúc đó chức năng quan tòa không còn phân biệt được với chức năng của người tố giác nữa.

Cuối cùng, người bảo vệ kiêm tố giác này, dù làm người tố giác hay làm người bảo vệ, cũng không thể trở thành chuyên gia ăn lương và phục vụ cho chủ rừng. Cũng vì vậy có thể giao cho bản thân chủ rừng đánh giá sau khi tuyên thệ, vì rằng dưới hình ảnh người bảo vệ của mình, người chủ rừng trên thực tế chỉ mang hình dáng người thứ ba.

Nhưng đáng lẽ chỉ thừa nhận cái vai trò như vậy của người bảo vệ kiêm tố giác là đáng nghi, thì ngược lại, hội nghị dân biểu lại coi một đề nghị duy nhất, tức là việc *bổ nhiệm suốt đời* người bảo vệ kiêm tố giác, - một đề nghị để lại cho nhà nước một chút bóng dáng quyền lực cuối cùng trong cái vương quốc ấy của các đặc quyền về rừng, - là đáng nghi vấn. Đề nghị ấy đã bị phản đối hết sức kịch liệt, và lời giải thích của người báo cáo chưa chắc đã làm yên được báo tố ấy:

"Những hội nghị dân biểu trước kia đã đòi từ chối việc bổ nhiệm người bảo vệ suốt đời, nhưng chính phủ bao giờ cũng phản đối điều đó và đã coi việc bổ nhiệm suốt đời như là việc bảo vệ các thần dân".

Như vậy, ngay trước kia, hội nghị dân biểu cũng đã mặc cả trước với chính phủ để chính phủ từ bỏ việc bảo vệ những thần dân của mình, nhưng cũng không tiến xa hơn việc mặc cả đó. Chúng ta hãy xem xét những lý do vừa độ lượng vừa danh thếp được đưa ra nhằm *chống lại* việc bổ nhiệm suốt đời.

Một đại biểu của các công xã nông thôn

"thấy rằng, việc bổ nhiệm người bảo vệ suốt đời, coi đó là điều kiện tin cậy những lời khai của người đó, sẽ rất có hại cho lợi ích của những chủ rừng nhỏ; một đại biểu khác đòi rằng công việc bảo vệ phải có hiệu lực như nhau đối với chủ rừng lớn cũng như đối với chủ rừng nhỏ".

Một thành viên của đẳng cấp vương hầu nhận xét:

"Chức vụ suốt đời giao cho tư nhân là rất không nên, và ở nước Pháp chẳng hạn, hoàn toàn không cần đến điều đó để gây lòng tin tưởng đối với những biên bản của người bảo vệ; nhưng nhất định phải làm một điều gì đó để ngăn chặn sự phát triển những vụ vi phạm pháp luật".

Mọi đại biểu thành phố tuyên bố:

"Cần phải tin vào lời khai của những người bảo vệ rừng đã được chỉ định theo thủ tục thích hợp và đã tuyên thệ. Có thể là việc bổ nhiệm suốt đời là điều không thể thực hiện được trong nhiều công xã, và đặc biệt là đối với những chủ khu rừng nhỏ. Quyết định chỉ tin cậy những người bảo vệ rừng được bổ nhiệm suốt đời, sẽ có thể làm cho những chủ rừng ấy không có một sự bảo vệ rừng nào cả. Các công xã và những người sở hữu riêng, trong phần lớn các tỉnh, sẽ ủy thác - và sẽ phải miễn cưỡng ủy thác - công việc bảo vệ những cánh rừng của mình cho những người canh ruộng, bởi vì rừng của họ không đủ rộng để thuê những người bảo vệ rừng riêng. Quà là lạ lùng, nếu những người canh ruộng ấy, những người đã tuyên thệ bảo vệ cả rừng nữa, lại không được tin cậy hoàn toàn khi họ chứng thực có việc lấy cắp gỗ, trong lúc đó thì họ lại được tin cậy khi họ báo cáo về những vụ vi phạm thể lệ về rừng mà họ đã khám phá ra".

Thành phố, nông thôn, và vương hầu đều phát biểu như vậy. Lẽ ra phải xóa nhòa sự khác biệt giữa quyền của người vi phạm thể lệ rừng và tham vọng của người chủ rừng, thì ngược lại, họ lại thấy sự khác biệt này là chưa đủ lớn. Ở đây, không hề có ý muốn nhằm bảo vệ lợi ích của chủ rừng và lợi ích của người vi phạm thể lệ rừng một cách giống như nhau, ở đây chỉ có một ý muốn là làm cho lợi ích của chủ rừng lớn và nhỏ đều được bảo vệ giống như nhau. Khi nói đến chủ rừng, thì sự bình đẳng đến chân tơ kẽ tóc giữa chủ rừng lớn và chủ rừng nhỏ trở thành luật lệ, còn trong vấn đề những người vi phạm luật lệ về rừng, thì sự bất bình đẳng lại biến thành định lý. Vì sao người chủ rừng nhỏ cũng đòi hỏi sự bảo vệ như người chủ rừng lớn? Bởi vì cả hai đều là chủ rừng. Nhưng lẽ nào cả người chủ rừng, lẫn người vi phạm thể lệ về rừng, lại không phải là hai công dân của nhà nước? Nếu như chủ rừng nhỏ và chủ rừng lớn đều có quyền được nhà nước bảo vệ như nhau, thì lẽ nào người công dân nhỏ và người công dân lớn của nhà nước lại không có quyền đó với một mức còn lớn hơn nữa?

Khi thành viên của đảng cấp vương hầu viện dẫn nước Pháp - lợi ích tư nhân không biết đến những ác cảm chính trị, - ông ta chỉ quên nói thêm rằng ở Pháp, người bảo vệ báo cáo về sự việc, chứ không báo cáo về giá trị. Cũng như vị diễn giả đáng kính của thị dân quên rằng công việc phục vụ của người canh ruộng về mặt này là không chấp nhận được, bởi vì vấn đề không chỉ là ở chỗ xác nhận việc lấy cắp gỗ, mà còn là ở chỗ xác định mức giá trị của số gỗ đó.

Thực chất của tất cả những lập luận mà chúng ta vừa được nghe, quy lại là cái gì? Người chủ rừng nhỏ, theo người ta nói, không có *tiền* để thuê người canh rừng suốt đời. Từ lập luận này, rút ra điều gì? Rút ra kết luận là người chủ rừng nhỏ không thể đặt cho mình nhiệm vụ đó. Vậy thì người chủ rừng nhỏ kết luận thế nào? Kết luận là y có quyền thuê người canh rừng kiêm đánh giá chỉ trong một thời hạn nhất định. Việc thiếu tiền, đối với người chủ rừng nhỏ trở thành lý do được hưởng đặc quyền.

Người chủ rừng nhỏ cũng không có tiền để nuôi một *hội đồng thẩm phán* độc lập. Do đó, nhà nước và bị cáo hãy từ bỏ cái *hội đồng thẩm phán* độc lập đi, và hãy để cho tên đầy tớ trai của chủ rừng nhỏ chủ tọa phiên tòa; còn nếu chủ rừng nhỏ không có đầy tớ trai thì hãy để cho đầy tớ gái của y, hoặc nếu y không có đầy tớ gái, thì bản thân y hãy ngồi dự phiên tòa. Lẽ nào bị cáo lại không có quyền như vậy đối với quyền hành pháp là cơ quan của nhà nước, cũng như đối với quyền tư pháp? Vậy tại sao trong trường hợp như thế lại không đặt việc tổ chức công việc xét xử phụ thuộc vào tiền của chủ rừng nhỏ?

Mối quan hệ giữa nhà nước và bị cáo có thể vì tư nhân - tức chủ rừng - thiếu tiền mà thay đổi không? Nhà nước có quyền nhất định đối với bị cáo, bởi vì đối với cá nhân cụ thể đó, nhà nước hành động với tư cách là nhà nước. Từ đó, đối với nhà nước, trực tiếp toát ra cái trách nhiệm phải xử lý với người phạm tội đúng với tư cách là nhà nước và phù hợp với tinh thần của nhà nước. Nhà nước không những có phương tiện để hành động sao cho phù hợp với lý trí của nó, với tính phổ biến và phẩm chất của nó, mà nhà nước cũng còn có phương tiện để hành động sao cho phù hợp với quyền, với những điều kiện sinh hoạt và với quyền sở hữu của người công dân bị cáo, - trách nhiệm tất yếu của nhà nước là ở chỗ nắm những phương tiện đó và sử dụng chúng. Không ai đòi hỏi như vậy đối với chủ rừng, rừng của y không phải là rừng của nhà nước và linh hồn của y không phải là linh hồn của nhà nước. - Kết luận gì được rút ra từ đây? Chính là kết luận nói rằng, vì chế độ tư hữu không đủ sức vươn tới quan điểm của nhà nước, nên nhà nước buộc phải hạ thấp xuống phương thức hoạt động của chế độ tư hữu, trái với lý trí và pháp luật.

Tham vọng ấy của lợi ích tư nhân mà linh hồn nghèo nàn chưa lần nào được soi rọi và thấm nhuần bởi tư tưởng của nhà nước, - đó là bài học quan trọng và cơ bản đối với nhà nước. Nếu nhà nước - dù chỉ là về một phương diện thôi - tự hạ thấp tới mức hành động phù hợp với tính chất của chế độ tư hữu, trong lúc lẽ ra phải hành động phù hợp với tính chất của chính mình, thì từ đó cần trực tiếp rút ra kết luận là nhà nước phải làm cho

việc chọn lựa những phương tiện của mình thích ứng với những khuôn khổ chật hẹp của chế độ tư hữu. Lợi ích tư nhân đủ tinh khôn để rút ra kết luận tiếp đó và tự tuyên bố - dưới hình thức hạn chế và nghèo nàn nhất của nó - là giới hạn và quy tắc cho hoạt động của nhà nước. Như vậy, chưa nói tới sự khuất phục hết mức của nhà nước, ở đây, mọi việc đều đảo lộn hết, những thủ đoạn mâu thuẫn nhất với lý trí và pháp luật đều được vận dụng đối với bị cáo; bởi vì sự hết sức quan tâm tới lợi ích của chế độ tư hữu chật hẹp tất phải biến thành sự miệt thị vô cùng tận đối với lợi ích của người bị cáo. Nhưng, nếu như ở đây bộc lộ rõ là lợi ích tư nhân cố hạ thấp và đang hạ thấp nhà nước xuống vai trò của một phương tiện của lợi ích tư nhân, thì từ đó tại sao lại không rút ra kết luận nói rằng *dại diện của lợi ích tư nhân*, của các đẳng cấp, đang cố hạ thấp và đang hạ thấp nhà nước xuống phương thức tư tưởng của lợi ích tư nhân? Mọi nhà nước hiện đại nào, dù cho không phù hợp với khái niệm của nó như thế nào chăng nữa, nhưng hễ có mưu toan áp dụng trong thực tiễn của quyền lập pháp như vậy, thì nó sẽ buộc phải lớn tiếng tuyên bố: con đường của anh không phải con đường của tôi, và tư tưởng của anh không phải tư tưởng của tôi!

Trong chừng nào việc thuê người bảo vệ rừng có nhiệm vụ tố giác trong một thời hạn nhất định là không thể thực hiện, - điều đó được chứng minh tốt hơn cả bởi lý lẽ đã được dẫn ra nhằm *chống* lại việc bỏ nhiệm suốt đời. Lý lẽ này không thể coi là buột miệng thốt ra, vì nó đã được đọc lên. Cụ thể là vị đại biểu của đẳng cấp thành thị ở hội nghị đã đọc lời nhận xét sau đây:

"Những người bảo vệ rừng được bổ nhiệm suốt đời của công xã không bị đặt và không thể bị đặt dưới một sự kiểm soát nghiêm ngặt như quan chức nhà vua. Mọi sự *khuyến khích* đối với việc thực hiện nghĩa vụ một cách trung thành đều bị việc bỏ nhiệm suốt đời làm cho *tê liệt*. Nếu như người canh gác rừng thực hiện nghĩa vụ của mình dù chỉ là một nửa thôi, và cố không bị buộc tội về những tội lỗi thực tế nào đó, thì người ấy bao giờ cũng tìm được đủ những lý do biện bạch khiến cho không thể áp dụng được §56 về việc thải hồi đối với người ấy. Trong những điều kiện như vậy, phía hữu quan thậm chí cũng không dám đặt ra vấn đề thải hồi".

Chúng ta nhớ rằng, người ta đã tuyên bố hoàn toàn tin cậy người bảo vệ làm công việc tố giác, khi bàn về vấn đề giao cho y quyền đánh giá. Chúng ta nhớ rằng §4 là sự *biểu quyết tín nhiệm* người bảo vệ.

Giờ đây, bỗng nhiên chúng ta biết rằng người bảo vệ làm công việc tố giác cần được kiểm soát, thêm nữa, cần được kiểm soát thật ngặt nghèo. Giờ đây y xuất hiện không chỉ với tư cách là con người, mà còn với tư cách là con ngựa, bởi vì cựa giày và cò khô được coi là những động lực kích thích duy nhất đối với lương tâm của y; thì ra việc bổ nhiệm suốt đời chẳng những làm suy nhược tinh thần trách nhiệm, mà còn làm cho nó hoàn toàn bị tê liệt. Chúng ta thấy rằng tính tư lợi có hai thứ thước đo và hai thứ bàn cân để đánh giá con người, có hai thứ thế giới quan, hai thứ kính, một thứ kính nhuộm tất cả thành màu đen, một thứ kính nhuộm tất cả thành màu hồng. Khi cần hy sinh những người khác cho công cụ của mình, khi bàn tới việc tô điểm cho những thủ đoạn hai mặt của mình, lúc đó tính tư lợi đeo cặp kính màu hồng, qua cặp kính đó, công cụ và thủ đoạn của nó hiện ra dưới một ánh hào quang kỳ lạ; lúc đó nó ru ngủ cả bản thân nó lẫn những người khác, bằng những mơ ước viễn vông và êm đềm của một tâm hồn dịu dàng và cả tin. Trong mỗi nếp nhăn trên khuôn mặt nó đều thoáng qua một nụ cười hiền hậu. Tính tư lợi xiết chặt tay đối phương của mình đến phát đau lên, nhưng làm như vậy là xuất phát từ tấm lòng tin cậy. Nhưng đột nhiên cảnh tượng thay đổi: bây giờ vấn đề đã là cái lợi của bản thân; vấn đề là ở chỗ phải kiểm tra hết sức thận trọng công dụng của những công cụ và phương tiện ở hậu trường, nơi mà ảo ảnh của sân khấu đã biến mất. Là kẻ hiểu biết người rất sành, tính tư lợi đeo một cách thận trọng và nghi ngờ cặp kính màu đen của sự khôn ngoan, những cặp kính của thực tiễn. Giống như một gã buôn ngựa lão luyện, tính tư lợi xem xét người ta rất lâu, không bỏ sót tý gì, và nó coi người ta cũng nhỏ nhen, cũng dễ tiện và bần thiù như bản thân nó.

Chúng tôi không định tranh cãi với thế giới quan của tính tự lợi, nhưng chúng tôi muốn bắt nó phải triệt để. Chúng tôi không muốn nó độc chiếm hết tất cả sự khôn ngoan ở đời, và chỉ để cho người khác những ảo tưởng. Chúng ta hãy giữ lại trong giây phút sự chú ý của cái tinh thần ngụy biện của lợi ích tư nhân, trên những kết luận của chính nó.

Nếu như người canh gác có trách nhiệm tổ giác phù hợp với hình dáng con người mà các vị hình dung, nếu như sự bổ nhiệm suốt đời hoàn toàn không tạo cho người đó cái cảm giác độc lập, tin tưởng và tôn nghiêm trong công việc hoàn thành nghĩa vụ của mình, mà ngược lại, tước mất của người ấy mọi sự kích thích về mặt này, thì liệu chúng ta có thể mong chờ sự vô tư của người đó đối với bị cáo không, khi người ấy sẽ trở thành kẻ nô lệ hoàn toàn của tính tùy tiện của các vị? Nếu như chỉ có cửa giày mới có thể bắt buộc được con người đó hoàn thành nghĩa vụ của mình, và chính các vị đang mang cửa giày ấy, thì có thể nói trước cho bị cáo biết số phận như thế nào, khi họ không có cửa giày nào cả? Nếu như ngay các vị cũng không thể thiết lập một sự kiểm soát đủ ngặt nghèo đối với người canh gác, thì nhà nước hoặc bên bị truy nã có thể kiểm soát người ấy như thế nào chứ? Lẽ nào trong trường hợp chức vụ có thể bãi miễn, ngược lại, lại không xảy ra đúng cái điều mà theo ý kiến của các vị thì nhất định phải xảy ra trong trường hợp chức vụ không bãi miễn: "Nếu như người canh gác rừng thực hiện nghĩa vụ của mình dù là một nửa thôi, thì bao giờ người ấy cũng tìm được những lý do biện bạch khiến cho không thể áp dụng được §56 về việc thải hồi đối với người ấy". Lẽ nào tất cả các vị lại không đặt y dưới sự bảo hộ của mình, nếu y thực hiện một nửa nghĩa vụ của mình: bảo vệ lợi ích của các vị?

Việc biến lòng tin ngây thơ, vượt quá mọi giới hạn, đối với người canh gác rừng, thành sự thiếu tin cậy lâu bầu và hay gây gỗ, đang vạch ra trước mắt chúng ta thực chất của vấn đề. Các vị bày tỏ sự tin cậy lớn lao đó không phải đối với người canh gác rừng

mà là đối với *bản thân mình*, và còn đòi hỏi rằng sự tin cậy đối với các vị phải là giáo lý đối với nhà nước và đối với người vi phạm thể lệ về rừng.

Không phải địa vị công tác, không phải lời thề, không phải lương tâm của người canh gác rừng là những cái bảo đảm cho bị cáo để đối phó với các vị, không phải thế đâu; ý thức pháp luật của các vị, lòng nhân đạo của các vị, sự vô tư của các vị, tính ôn hòa của các vị dường như mới phải là những bảo đảm cho bị cáo để chống lại người canh gác rừng. Sự kiểm soát của các vị là bảo đảm cuối cùng và duy nhất của bị cáo. Trong quan niệm mơ hồ về tính ưu việt của cá nhân mình, trong sự tự mê hoặc mình một cách thi vị, các vị đưa ra cho phía hữu quan những đức tính cá nhân của các vị với tính cách là phương tiện bảo vệ chống lại luật pháp của các vị. Tôi thú nhận rằng không tán thành quan niệm lãng mạn đó về các chủ rừng. Nói chung, tôi không nghĩ rằng những cá nhân phải được dùng làm bảo đảm để chống lại luật pháp; ngược lại, tôi nghĩ rằng luật pháp phải được dùng làm bảo đảm để chống lại các cá nhân. Và ngay cả một đầu óc tưởng tượng phóng khoáng nhất cũng liệu có hình dung được rằng, những người giữ vai trò cao cả là những nhà lập pháp, không một phút nào có thể vượt khỏi cái tâm trạng vụ lợi hẹp hòi, thấp hèn thực tiễn và vươn tới đỉnh cao lý luận của những quan điểm phổ biến và khách quan, những người mới nghĩ đến những thua thiệt trong tương lai cũng đã phát run lên và nắm lấy bất cứ cái gì cũng được, miễn là để bảo vệ lợi ích của mình, - đầu óc tưởng tượng đó liệu có hình dung được rằng những người như thế bỗng nhiên biến thành những triết gia trước nguy cơ hiện thực, hay không? Nhưng không một người nào, ngay cả nhà lập pháp ưu tú nhất, cũng không được đặt cá nhân mình cao hơn luật pháp do mình bảo vệ. Không ai có quyền ra lệnh cho người ta bỏ cho mình lá phiếu tín nhiệm đây rầy những hậu quả đối với những người khác.

Những sự việc sau đây chứng tỏ rằng thậm chí liệu các vị có được quyền đòi hỏi người ta phải dành cho các vị sự tín nhiệm đặc biệt không.

Dại biểu của thành phố tuyên bố rằng "ông ta đã phải phản đối §87, bởi vì những quy định của điều khoản này chỉ gây ra những cuộc điều tra quá rộng và hoàn toàn không có mục tiêu, vi phạm nguyên tắc tự do cá nhân và tự do buôn bán. Không thể nào coi trước một người nào đó là kẻ phạm tội và giả định ngay là có việc phạm tội, trong khi chưa có những bằng chứng nói lên rằng việc phạm pháp như vậy thực tế đã xảy ra".

Một đại biểu khác của thành phố cho rằng cần xóa bỏ điều khoản này, bởi vì cái quy định nặng nề nói rằng "người nào cũng phải chỉ rõ rằng củi của mình do đâu mà có", - vì thế, bất kỳ ai cũng có thể bị tình nghi là lấy cắp hoặc tàng trữ vật lấy cắp, - là một sự xâm phạm thô bạo và nhục nhã vào đời sống của công dân. Điều khoản này đã được chấp nhận.

Thực vậy, các vị đòi hỏi người ta một sự không nhất quán quá lớn, nếu như họ phải tuyên bố nguyên tắc không tín nhiệm ở nơi mà điều đó có hại đối với họ, và phải tuyên bố nguyên tắc tín nhiệm ở nơi nào điều đó có lợi cho các vị, nếu như sự tín nhiệm và không tín nhiệm của họ phải được xem xét bằng những cặp mắt của lợi ích riêng tư của các vị và phải cảm thấy bằng trái tim của lợi ích riêng tư của các vị.

Người ta còn nêu ra một lý do nữa để phản đối việc bỏ nhiệm suốt đời, về lý do này, khó mà nói rằng nó gây ra cái gì nhiều hơn: sự khinh miệt hay sự nực cười.

"Cũng không thể để cho ý chí tự do của tư nhân bị hạn chế tới mức độ như vậy: vì thế chỉ có thể cho phép những chức vị có thể bãi miễn mà thôi".

Tất nhiên, đây là một điều mới mẻ, vừa dễ chịu lại vừa bất ngờ: con người có ý chí tự do mà người ta không được hạn chế bất cứ bằng cách nào. Những câu châm ngôn mà chúng ta đã được nghe cho tới nay giống với những lời của nhà tiên tri xưa kia ở Đô-đôn - với ý nghĩa là cả hai bên đều xuất xứ từ cây gổ. Tuy nhiên, ý chí tự do không có những đặc điểm đẳng cấp. Chúng ta cần phải hiểu như thế nào hành động nổi loạn đột ngột ấy của hệ tư tưởng? Vì rằng, về mặt tư tưởng thì đứng trước chúng ta chỉ là những kẻ theo gót Na-pô-lê-ông.

Ý chí của chủ rừng đòi hỏi được tự do xử lý kẻ vi phạm thể lệ về rừng bằng một phương thức thuận lợi nhất, thích hợp nhất với nó và ít đắt nhất. Ý chí này mong mỗi nhà nước trao kẻ phạm tội cho nó tự xử lý. Nó đòi hỏi được *plein pouvoir*^{1*}. Nó không chống lại sự hạn chế ý chí tự do; nó chống lại *cách* hạn chế đó, cách này hạn chế tới mức không những đụng đến kẻ vi phạm thể lệ về rừng mà cả người chủ rừng nữa. Lẽ nào ý chí tự do này không muốn có rất nhiều tự do? Lẽ nào đó không phải là ý chí rất tự do, ý chí tự do một cách tuyệt vời? Ở thế kỷ XIX, người ta dám hạn chế "đến mức như vậy" ý chí tự do của những tư nhân công khai ban bố luật pháp, đó chẳng phải là một việc chưa từng nghe thấy hay sao? Đó quả là một việc chưa từng nghe thấy.

Nhà cải cách cứng đầu cứng cổ, - tức tự do ý chí, - cũng bị người ta cột vào cái chuỗi những lý do vững chắc mà sự nguy hiểm đang dất đi theo. Nhưng ý chí tự do ấy phải nắm vững thói tốt: nó phải là một ý chí tự do thận trọng và trung thực - một ý chí tự do biết cách tự xếp đặt sao cho lĩnh vực của nó ăn khớp với lĩnh vực của sự tùy tiện của những tư nhân có đặc quyền nhất ấy. Ý chí tự do được nhắc đến chỉ có một lần, và trong một lần duy nhất đó, nó biểu hiện dưới hình ảnh một người bình phạm lực lưỡng, ném những cây gỗ vào tinh thần của ý chí hợp lý. Và thật vậy, ở đây, nơi mà ý chí bị gắn chặt vào những lợi ích nhỏ nhặt và vị kỷ nhất, giống như kẻ nô lệ bị xích chặt vào tấm ghế của chiếc thuyền, thì tinh thần ấy còn cần cái gì chứ?

Đỉnh cao nhất của toàn bộ lập luận này, lời diễn đạt súc tích nhất của nó, được ghi trong nhận xét dưới đây - nhận xét này đặt lộn ngược những mối quan hệ được nghiên cứu:

"Trong các khu rừng của nhà vua. cứ để các quan kiểm lâm được bổ nhiệm suốt đời; còn đối với các xã và tư nhân, thì việc đó đáng hoài nghi hết sức".

1* - toàn quyền.

Làm như thế sự hoài nghi duy nhất được gây ra không phải bởi tình hình là ở đây, những nhân viên làm thuê tư nhân hành động thay cho viên chức nhà nước! Làm như thế việc bổ nhiệm suốt đời không phải nhằm chia vào những tư nhân chính đang *gây nên hoài nghi!* "Không gì kinh khủng hơn là lô-gích của sự vô nghĩa", nghĩa là không có gì kinh khủng hơn là lô-gích của tính tư lợi.

Biến người làm thuê cho chủ rừng thành kẻ đại diện của quyền uy nhà nước, thì cái lô-gích ấy cũng *biến quyền uy nhà nước thành kẻ làm thuê cho chủ rừng*. Toàn bộ chế độ nhà nước, vai trò của các cơ quan hành chính, - tất cả những cái đó đều phải vượt ra ngoài quỹ đạo của mình, tất cả những cái đó đều bị hạ thấp tới mức làm vai trò công cụ của chủ rừng; lợi ích của chủ rừng phải là tinh thần chỉ đạo toàn thể bộ máy. Tất cả các cơ quan nhà nước trở thành tai, mắt, tay, chân, nhờ chúng mà lợi ích của chủ rừng nghe ngóng, nhòm ngó, đánh giá, bảo vệ, bắt bớ, chạy ngược chạy xuôi.

Tiểu ban đề nghị thêm vào §62, với tư cách là phần kết thúc, yêu cầu đòi ủy viên thu thuế, lý trưởng và hai đại diện của xã, cùng địa phương với kẻ phạm pháp, chứng nhận rằng kẻ phạm pháp không có khả năng trả tiền. Một đại biểu của xã thấy rằng sự tham gia của *ủy viên thu thuế* vào công việc này mâu thuẫn với luật lệ hiện hành. Rất dễ hiểu rằng mâu thuẫn này đã không hề được lưu ý tới.

Trong khi thảo luận §20, tiểu ban đề nghị:

"Ở tỉnh Ranh, chủ rừng hợp pháp phải được quyền chuyển cho chính quyền địa phương những người bị kết án làm lao dịch, để cho những ngày công của họ được tính vào nghĩa vụ làm đường sá công ích mà chủ rừng có trách nhiệm phải đóng góp với xã, và được trừ vào phần nghĩa vụ đó một cách tương ứng".

Có ý kiến phản đối lại đề nghị trên:

"Lý trưởng không thể thực hiện vai trò người thực hiện công việc cho một số thành viên cá biệt của xã và công việc làm của những người bị phạt không thể được dùng để bù cho công việc mà những người làm công nhật hoặc tời tớ phải thực hiện".

Báo cáo viên nhận xét:

"Tuy việc bắt những người bướng bỉnh và hung ác vi phạm thể lệ về rừng phải lao động là một việc rất nặng nề đối với các ngài lý trưởng, nhưng nhiệm vụ của những quan chức ấy vẫn phải làm cho những người không chịu phục tùng và có ác ý dưới quyền mình trở lại con đường honest: và lẽ nào việc đó - việc làm cho những người phạm pháp cải tà quy chính - lại chẳng phải là một công việc cao cả hay sao? Để làm việc này ở nông thôn, ai là người có nhiều phương tiện hơn các vị lý trưởng?"

Kẻ bịp bợm luôn luôn giả vờ run sợ và rất âu sầu.

Để gợi lên tình thương ở những trái tim tử thiện khác.

Chú thỏ con Lăm-be đau buồn nhiều hơn ai hết⁶⁵.

Hội nghị dân biểu đã thông qua đề nghị trên.

Ngài lý trưởng tốt bụng phải nhận lấy gánh nặng và làm cái công việc cao quý ấy để cho ngài chủ rừng vẫn có thể thực hiện được nghĩa vụ của mình đối với xã mà không phải chi phí gì cả. Chủ rừng sẽ có thể sử dụng giống như vậy người lý trưởng làm trưởng đầu bếp hoặc trưởng bồi bàn. Lẽ nào đó không phải là một công việc cao quý, nếu người lý trưởng giữ gìn ngăn nắp bếp núc và hầm nhà của những người thuộc quyền của y? Nhưng người phạm tội bị án không thuộc quyền lý trưởng, mà thuộc quyền người coi ngục. Lẽ nào người lý trưởng lại không mất quyền lực và phẩm giá gắn liền với địa vị của ông ta, nếu như ông ta, từ chỗ là đại diện của xã biến thành người làm công việc cho một số thành viên cá biệt của xã, nếu ông ta, từ lý trưởng, biến thành người phụ trách nhà cải hối? Lẽ nào điều đó lại không làm nhục các thành viên tự do khác của xã, nếu lao động trung thực của họ cho lợi ích chung bị hạ xuống mức lao động cô vè, được thực hiện vì lợi ích của một số người?

Song, bóc trần lập luận ngụy biện là hoàn toàn thừa. Hãy để cho bản thân ngài báo cáo viên hạ cố nói cho chúng ra rõ là những con người được kinh nghiệm làm cho khôn ngoan, đánh giá như thế nào những câu nói nhân đạo. Trong báo cáo của ông ta, *chủ rừng dạy người chủ đất giả vờ nhân đạo như sau:*

"Nếu, trên cánh đồng của địa chủ, những bông lúa bị cắt mất, thì kẻ cắp có thể nói: "tôi không có bánh mì, cho nên tôi nhặt vài bông lúa trên cánh đồng bao la thuộc sở hữu của ông". - cũng giống như kẻ lấy cắp gỗ nói: "tôi không có củi đốt lò, cho nên tôi lấy cắp gỗ". Điều khoản 444 của bộ luật hình bảo vệ người địa chủ: điều khoản này quy định phạt trong thời hạn từ hai đến năm năm về tội cắt trộm lúa. Chủ rừng không có được sự bảo vệ mạnh mẽ như thế".

Toàn bộ tín điều của chủ rừng được biểu hiện trong lời nói sau cùng đầy bức bối và ghen tị ấy. Tại sao anh, chủ ruộng, lại tỏ ra quá độ lượng khi nói tới lợi ích của *tôi*? Vì rằng lợi ích của anh đã được quan tâm rồi. Vậy, không có ảo tưởng gì hết! Sự độ lượng hoặc không đáng giá gì cả, hoặc đem lại cái gì đó. Như vậy, anh là chủ ruộng, anh không thể đánh lừa được chủ rừng! Còn anh, chủ rừng, anh cũng đừng đánh lừa lý tưởng!

Chỉ một khúc nhạc giữa hai màn kịch ấy cũng đã chứng minh rằng trong những cuộc thảo luận của chúng ta "những công việc cao cả" có thể có ý nghĩa ít đến mức nào, nếu như nói chung, những cuộc bàn cãi đó không chứng minh được rằng những lý do đạo đức và nhân đạo ở đây chỉ là những lời nói suông. Nhưng lợi ích cũng hà tiện ngay cả lời nói. Nó chỉ phát minh ra lời nói khi thấy cần thiết, khi lời nói gắn liền với lợi ích. Lúc bấy giờ, nó trở nên hùng biện, máu cũng bắt đầu chảy nhanh hơn trong mạch máu của nó. Đồng thời, sẽ không thiếu gì những việc làm cao cả có lợi cho nó, nhưng có hại cho người khác, không thiếu gì những lời nói xu nịnh, những lời khen ngợi khéo léo. Và tất cả những điều đó, tất cả đều được khai thác chỉ nhằm mục đích biến sự vi phạm thể lệ về rừng thành những đồng tiền chạy vào trong túi chủ rừng, biến người vi phạm thể lệ về rừng thành một khoản thu nhập, để có được khả năng đầu tư tư bản có lợi hơn,

bởi vì người phạm pháp đã trở thành tư bản đối với chủ rừng. Vấn đề không phải là lạm dụng những sự phục vụ của người lý trưởng vì lợi ích của người phạm pháp, mà là lạm dụng những sự phục vụ đó vì lợi ích của chủ rừng. Một sự ưu đãi kỳ diệu biết bao của số phận, một sự kiện lạ kỳ biết bao đã thể hiện ra trong cái sự việc là, đúng trong những lúc hiếm có mà người nhắc đến cái hạnh phúc đáng nghi hoặc của người phạm pháp, - dù chỉ là nhắc qua thôi, - thì hạnh phúc của ngài chủ rừng được bảo đảm một cách tuyệt đối!

Còn một thí dụ nữa về những lời châm ngôn nhân đạo xen vào trong báo cáo:

Báo cáo viên: "Luật pháp nước Pháp không biết đến sự thay thế việc tù giam bằng lao động cưỡng bách trong rừng, nhưng ông ta, báo cáo viên, cho rằng sự thay thế đó là một biện pháp khôn ngoan và có tác dụng tốt, bởi vì việc ở tù không phải bao giờ cũng dẫn tới chỗ cải tạo, mà ngược lại, thường làm hư hỏng thêm".

Trước kia, khi cần tuyên bố những người vô tội là kẻ phạm tội, - thì lúc đó, nhà tù là *tốt*; điều này trái với lời nói của một vị đại biểu, khi bàn tới những người nhặt củi khô đã nhận xét rằng ở trong tù họ sống chung với những tên ăn trộm chuyên nghiệp. Còn bây giờ thì những trại cải hối phút chốc được biến thành những cái trại làm cho con người hư hỏng, bởi vì trong lúc này nói nhà tù làm hư hỏng con người là có lợi cho chủ rừng. Người ta hiểu cải tạo người phạm pháp là *thu lợi tức một cách chu đáo*; đem lại lợi tức đó cho chủ rừng cũng là một sứ mệnh cao cả của kẻ phạm tội.

Lợi ích không có trí nhớ, bởi vì nó chỉ nghĩ về bản thân. Nó chỉ không quên một cái gần gũi nhất với trái tim của nó, tức là bản thân nó. Những mâu thuẫn không làm cho nó bối rối một chút nào, bởi vì nó không mâu thuẫn với chính bản thân nó. Nó là người thường xuyên tức hứng, bởi vì nó không có một hệ thống, mà chỉ có những mảnh khoe.

Trong khi những lý do nhân đạo và pháp lý chỉ là

Những cái mà ở dạ hội, chúng ta, những thắng ngốc,

Gọi là những kẻ không ai mời ra nhảy, -

thì những mảnh khoe lại là những nhân tố hoạt động nhất trong bộ máy thuyết lý dài dòng của lợi ích. Trong số những mảnh khoe này chúng ta nhận thấy có hai mảnh khoe thường xuyên được lặp đi lặp lại trong các cuộc thảo luận với tính cách là những phạm trù cơ bản: đó là "*động cơ tốt đẹp*" và "*hậu quả có hại*". Chúng ta thấy lúc thì báo cáo viên của tiểu ban, lúc thì một thành viên khác nào đó của hội nghị dân biểu, trong vai trò người bảo vệ mọi quy định mập mờ khỏi mũi nhọn của những ý kiến phản đối, che chở cho quy định ấy bằng cái lá chắn của những lý do tình tế, khôn ngoan và tốt đẹp. Chúng ta thấy rằng mọi kết luận toát ra từ những cơ sở pháp luật đều bị bác bỏ bằng cách viện dẫn những hậu quả có hại hoặc gây ra sự nghi ngại. Chúng ta hãy nói một chút đến những mảnh khoe thiên biến vạn hóa ấy, đến những mảnh khoe par excellence^{1*} ấy, thích hợp đối với tất cả và đối với một cái gì đó nữa.

Lợi ích biết bơi nhọ pháp luật như thế nào, - nó nêu ra viễn cảnh của những hậu quả tai hại do pháp luật gây ra ở thế giới bên ngoài; nhưng nó cũng biết bào chữa cho sự bất công bằng những động cơ tốt đẹp, tức là bằng cách đi sâu vào thế giới tinh thần bên trong của sự bất công ấy. Pháp luật sản sinh ra những hậu quả xấu ở thế giới bên ngoài trong những con người xấu, còn sự bất công thì toát ra từ những động cơ tốt đẹp trong lòng con người cao thượng, con người ban bố nó. Nhưng cả điều này lẫn điều kia, tức là cả những động cơ tốt đẹp lẫn những hậu quả có hại, đều có đặc tính chung là chúng xem xét vấn đề không phải trong mối quan hệ của nó với bản thân mình, xem xét pháp luật không phải với tính cách là một đối tượng độc lập, mà lẫn tránh pháp luật, chúng hướng sự chú ý của chúng ta hoặc vào thế giới bên ngoài, hoặc vào lý tính của bản thân, và như vậy là chúng dùng những thủ đoạn ở *đằng sau lưng pháp luật*.

1* - chủ yếu, theo đúng nghĩa của chữ đó

Những hậu quả có hại là gì? Toàn bộ bản trình bày của chúng ta chứng tỏ rằng, hoàn toàn không nên hiểu đó là những hậu quả có hại đối với nhà nước, đối với luật pháp, đối với người bị cáo. Sau đây, bằng một vài nét, chúng ta sẽ chứng minh rằng với danh từ những hậu quả có hại người ta không phải nói đến những hậu quả có hại đối với *an ninh của các công dân*.

Chúng ta đã được nghe từ bản thân những thành viên của hội nghị dân biểu: quy định nói rằng "người nào cũng phải chỉ rõ, củi của họ do đâu mà có" là một sự xâm phạm thô bạo và sỉ nhục vào đời sống của công dân và trao mỗi công dân cho sự tùy tiện của những chuyện sinh sự rất lời thôi. Một quyết nghị khác tuyên bố người nào *tàng trữ* củi bị lấy cắp là kẻ trộm, mặc dù có một đại biểu đã tuyên bố:

"Điều này có thể nguy hiểm đối với người lương thiện khác. Người ta có thể ném củi bị đánh cắp vào một sân nhà lán giềng nào đó, và người ta đưa người vô tội ra tòa".

Điều 66 quy định công dân nào mua một cái chổi không phải là chổi bị độc quyền kinh doanh, thì sẽ bị kết án giam trong trại cải tạo từ bốn tuần lễ đến hai năm. Về vấn đề này vị đại diện của thành phố nhận xét như sau:

"Điều này đe dọa bỏ tù toàn thể dân cư sống trong các vùng En-bơ-phen-đơ, Len-nép và Dô-lin-ghen".

Cuối cùng, sự giám đốc và những chức năng của cảnh sát săn bắn và của cảnh sát rừng được tuyên bố không phải chỉ là quyền của *quân nhân*, mà còn là trách nhiệm của họ, mặc dù là trong điều 9 của điều lệ tổ tụng hình sự chỉ nói đến những quan chức nằm dưới sự giám sát của các kiểm sát viên của nhà nước; những kiểm sát viên này có thể trực tiếp truy tố những quan chức ấy, còn quân nhân thì không phải chịu sự truy tố như vậy. Điều khoản ấy vừa đe dọa tính độc lập của tòa án, vừa đe dọa tự do và an ninh của công dân.

Do đó, vấn đề hoàn toàn không phải là những hậu quả có hại đối với nền an ninh của công dân, - ngược lại bản thân sự an ninh của công dân được xem như là *một tình hình có những hậu quả có hại*.

Vậy những hậu quả có hại là gì? Cái gì gây hại đối với lợi ích của chủ rừng là có hại. Vì thế, nếu hậu quả của pháp luật là bất lợi cho chủ rừng thì đó là những hậu quả có hại. Trong trường hợp này lợi ích rất minh mẫn. Nếu như trước kia, nó đã không nhìn thấy những gì mà mắt trần nhìn thấy, thì bây giờ nó nhìn thấy cả những gì mà người ta chỉ có thể thấy nhờ kính hiển vi. Đối với nó, toàn thế giới là gai chọc vào mắt, thế giới này đầy rẫy nguy hiểm chính vì nó không phải là thế giới của một lợi ích duy nhất nào đó, mà là thế giới của nhiều lợi ích. Lợi ích tự coi mình như là mục đích cuối cùng của thế giới. Có nghĩa là nếu pháp luật không thực hiện được mục đích cuối cùng này, thì pháp luật sẽ là pháp luật mâu thuẫn với mục đích. *Pháp luật có hại đối với lợi ích tư*, do đó, cũng là *pháp luật có hậu quả tai hại*.

Nhưng, có thể rằng những *động cơ tốt đẹp* tốt hơn là những hậu quả có hại chẳng?

Lợi ích không suy nghĩ, nó tính toán. Đối với nó, động cơ đóng vai trò những con số. Động cơ là chất kích thích để thủ tiêu những cơ sở pháp lý; thế thì ai có thể hoài nghi việc lợi ích tư có đủ chất kích thích để làm việc đó? Phẩm chất tốt của động cơ quy lại là tính linh hoạt thích ứng với từng trường hợp riêng biệt, nhờ tính linh hoạt này mà nó có thể đẩy lùi bản chất khách quan của sự vật về phía sau, và làm yên lòng bản thân mình và những người khác bằng cái ảo tưởng tựa hồ như không nên suy nghĩ về việc tốt, mà chỉ cần có ý nghĩ tốt khi làm việc xấu là được.

Tiếp tục vấn đề bị ngắt quãng, trước hết chúng tôi xin dẫn một vài điều bổ sung về những công việc cao quý được trao cho ngài lý trưởng.

"Tiểu ban đã đề nghị sửa đổi §34 như sau: nếu bị cáo yêu cầu triệu tập người bảo vệ để lập biên bản, thì bị cáo phải nộp *trước* cho tòa án xét xử những vụ về rừng mọi khoản chi phí có liên quan tới việc đó".

Nhà nước và tòa án không được làm bất cứ việc gì không công vì lợi ích của bị cáo. Cần phải nộp tiền *trước* cho nhà nước và tòa án, điều này đương nhiên cũng gây *trước* những khó khăn hết sức lớn cho việc đối chất giữa người bảo vệ rừng có trách nhiệm tố giác và bị cáo.

Một sự việc cao cả thay! Một sự việc cao cả duy nhất có một không hai! Một nửa vương quốc cho riêng sự việc cao cả ấy! Sự việc cao cả duy nhất được ghi trong dự luật ấy, ngài lý trưởng phải thực hiện vì lợi ích của ngài chủ rừng. Lý trưởng là người biểu hiện những việc cao cả, ông ta là hiện thân của những sự việc cao cả đó, tất cả những sự việc cao cả đó đều biểu hiện đầy đủ và mãi mãi được hoàn thành trong cái gánh nặng mà lòng tự hy sinh đầy trắc ẩn đã đặt lên vai người lý trưởng.

Nếu như vì lợi ích của nhà nước và vì hạnh phúc tinh thần của người phạm tội mà ngài lý trưởng phải làm nhiều hơn là nhiệm vụ của mình, thì lẽ nào các ngài chủ rừng, cũng vì những hạnh phúc ấy, lại không nên đòi hỏi *ít hơn* là đòi hỏi cho *lợi ích của họ*?

Có thể nghĩ rằng vấn đề này đã được giải đáp trong phần thảo luận được phân tích từ trước đến nay, nhưng nghĩ như vậy là sai lầm. Chúng ta hãy bàn sang *việc quy định những sự trừng phạt*.

"Đại diện của tầng lớp quý tộc cho rằng chủ rừng cũng vẫn chưa được bồi thường đầy đủ, ngay cả khi (ngoài việc giảm đơn đền bù giá trị) người đó nhận được cả tiền phạt, bởi vì không phải lúc nào cũng thu được khoản tiền phạt này".

Đại biểu của thành phố nhận xét:

"Cách diễn đạt điều khoản này (§15) có thể dẫn tới những hậu quả đáng chê nhất. Như thế là chủ rừng lĩnh *ba* loại bồi thường, cụ thể là: giá trị, sau đó tiền phạt gấp bốn, gấp sáu hoặc thậm chí gấp tám lần, và cuối cùng, khoản bồi thường đặc biệt cho thiệt hại, khoản này thường được ấn định hoàn toàn tùy tiện, và là kết quả của một

sự bịa đặt nhiều hơn là của hiện thực. Trong bất kỳ trường hợp nào - vị đại diện này kiến nghị - cũng cần phải quyết nghị rằng, việc đòi khoản bồi thường đặc biệt có tính chất tranh chấp này cần được đệ trình ngay lên tòa án xét xử những vụ về rừng, và đòi hỏi đó cần được xác định theo quyết định của tòa án. Từ chính bản chất sự việc, ta thấy rõ là những bằng chứng về những sự thiệt hại phải được trình bày riêng, chứ không phải chỉ dựa vào biên bản mà thôi".

Về ý kiến phản đối này, báo cáo viên và một thành viên khác của hội nghị dân biểu đã giải thích rõ *giá trị bổ sung* nói ở đây thu được bằng cách nào trong những trường hợp mà họ đã nêu lên. Điều này đã được thông qua.

Việc phạm tội được biến thành cuộc xổ số, mà trong trường hợp may mắn thì chủ rừng có thể trúng số. Y có thể thu được giá trị bổ sung; còn nếu y chỉ nhận được giá trị của gỗ mất cấp thôi, thì nhờ khoản phạt gấp bốn lần, gấp sáu lần, hoặc thậm chí gấp tám lần, y cũng sẽ kiếm được món bở. Nhưng một khi y thu được không chỉ đơn thuần giá trị, mà còn thu được cả món bồi thường đặc biệt vì thiệt hại, thì khoản phạt gấp bốn, gấp sáu, gấp tám lần kia, trong bất kỳ trường hợp nào, cũng trở nên món lãi thuần túy. Nếu như thành viên của đẳng cấp quý tộc nghĩ rằng những khoản tiền phạt đã tính không phải là một sự bảo đảm đầy đủ, bởi vì thường không thu được chúng, thì việc thu khoản phạt này lại càng hoàn toàn không dễ dàng hơn do chỗ là ngoài tiền phạt ra, sẽ còn tính cả giá trị và khoản bồi thường về thiệt hại. Và lại, chúng ta sẽ thấy rằng người ta đề nghị làm cho tình trạng bị cáo không nộp đủ tiền như thế sẽ trở thành vô hại.

Liệu chủ rừng có thể bảo hiểm rừng của mình tốt hơn cách làm ở đây, khi tội phạm biến thành lợi tức, hay không? Như một viên chỉ huy khéo léo, y biến cuộc tấn công vào mình thành sự bảo đảm chắc chắn cho thắng lợi và cho món lãi, bởi vì ngay cả giá trị bổ sung của gỗ - một sự hoang tưởng về kinh tế - nhờ sự trộm cắp, cũng đang biến thành một thực thể nào đó. Chủ

rừng phải được bảo đảm không những về rừng của y, mà cả về những hoạt động kinh doanh trực lợi của y về rừng nữa, còn y thì biểu lộ lòng trung thành rất rõ tiền của mình đối với nhà nước, - tên tay sai của y, - bằng cách không trả công cho nhà nước gì cả. Biến việc trừng phạt tội phạm từ sự thắng lợi mà pháp luật giành được đối với những sự xâm phạm đến pháp luật, thành thắng lợi của tính tư lợi đối với những sự xâm phạm tới tính tư lợi, - đó là một phát kiến kiệt xuất.

Nhưng, chúng tôi xin bạn đọc lưu ý đặc biệt tới cách diễn đạt của §14, cách diễn đạt này buộc chúng ta phải từ bỏ quan niệm quen thuộc về *leges barbarorum*, với tính cách là pháp luật của những người dã man. Dĩ nhiên, cần phải phân biệt sự *trừng phạt* với tư cách là sự trừng phạt, với tư cách là sự khôi phục pháp luật, với sự đền bù giá trị và với sự bồi thường thiệt hại, với sự khôi phục tài sản tư nhân; nhưng ở đây từ *sự trừng phạt công*, sự trừng phạt đang biến thành sự *đền bù tiền cho tư nhân*; tiền phạt không rơi vào quỹ nhà nước, mà lại rơi vào quỹ riêng của chủ rừng.

Thực ra, một đại biểu của thành phố có tuyên bố: "Việc này trái với sự tôn nghiêm của nhà nước và trái với những nguyên tắc của một thủ tục tố tụng hình sự công bằng", nhưng một đại biểu quý tộc, để bảo vệ lợi ích của chủ rừng, đã kêu gọi ý thức về quyền và về sự công bằng của hội nghị, tức kêu gọi ý thức *đặc biệt* về quyền và về sự công bằng.

Các dân tộc dã man bắt phải trả cho kẻ bị thiệt hại một sự bù đắp bằng tiền nhất định (phạt tiền), về một sự phạm tội nhất định. Khái niệm về sự trừng phạt công chỉ được xác lập để đối lập với cái quan điểm coi việc phạm tội chỉ là sự vi phạm quyền của một cá nhân. Nhưng còn cần phải tìm xem dân tộc nào, học thuyết nào, đã hạ cố ban cho cá nhân quyền áp dụng sự trừng phạt, - cả sự trừng phạt có tính chất tư nhân lẫn sự trừng phạt có tính chất nhà nước.

Rõ ràng qui pro quo^{1*} tốt độ này đã dẫn hội nghị đẳng cấp tới lâm lẩn. Chủ rừng, được giao quyền lập pháp, phút chốc đã lẩn lộn các vai trò của mình - nhà lập pháp và người chủ rừng. Một lần, với tư cách là chủ rừng, y bắt kẻ trộm phải trả cho y tiền gỗ; lần khác, với tư cách là nhà lập pháp, y bắt kẻ trộm phải nộp tiền phạt cho y vì *những ý định phạm tội*, thế là ngẫu nhiên cả hai lần chủ rừng đều nhận được tiền thưởng. Như vậy, chúng ta có trước mặt không phải là *droit des seigneurs*^{2*} thông thường. Thông qua thời đại quyền công, chúng ta đã tới thời đại quyền thế tập gấp đôi, quyền thế tập lũy thừa. Các lãnh chúa thế tập lợi dụng sự tiến bộ của thời đại, sự tiến bộ đang bác bỏ những yêu cầu của họ - để tiếm đoạt cả sự trừng phạt tư, vốn có của thế giới quan dã man, lẫn sự trừng phạt công, vốn có của thế giới quan hiện đại.

Do việc đền bù giá trị và việc bồi thường đặc biệt những thiệt hại, mối quan hệ giữa người lấy cắp gỗ và chủ rừng đã bị đình chỉ, bởi vì giờ đây việc vi phạm thể lệ về rừng đã hoàn toàn bị thủ tiêu. Cả hai, kẻ cắp và người sở hữu đều hoàn toàn trở lại trạng thái trước đây của mình. Khi xảy ra việc trộm gỗ, lợi ích của chủ rừng bị tổn thất, chỉ vì gỗ bị mất mát, chứ không phải quyền bị xâm phạm. Chỉ cái mặt cảm quan của tội phạm là đụng tới lợi ích của chủ rừng, còn bản chất tội lỗi của hành vi thì không phải ở chỗ xâm phạm đến gỗ với tính cách là một cái gì vật chất, mà là ở chỗ xâm phạm tới dây thần kinh nhà nước của gỗ - tới quyền sở hữu với tính cách là quyền sở hữu, tức là ở chỗ thực hiện ý định chống lại luật pháp. Chẳng lẽ chủ rừng lại có những yêu cầu tư đối với cách suy nghĩ của kẻ cắp về pháp luật hay sao? Việc tăng thêm sự trừng phạt trong trường hợp tái phạm là gì, nếu không phải là sự trừng phạt đối với cách suy nghĩ tội lỗi? Lẽ nào người chủ rừng lại có thể đưa ra tư tố khi mà người đó không có một quyền yêu cầu tư nào hết? Phải chăng chủ rừng

1* - việc lẩn cái này với cái kia

2* - quyền của lãnh chúa

đã là hiện thân của nhà nước trước khi gỗ bị mất cấp? Không phải, nhưng y sẽ trở thành hiện thân của nhà nước sau vụ trộm gỗ. Gỗ có thuộc tính lạ kỳ: chỉ cần gỗ bị lấy cấp là người sở hữu gỗ có ngay những thuộc tính của nhà nước mà trước đây y không có. Vì chủ rừng chỉ có thể thu hồi cái mà y bị tước đoạt. Nếu như người ta giao trả nhà nước cho y, - mà người ta thật sự giao trả nhà nước cho y, một khi ngoài quyền tư nhân ra, y còn có cả quyền nhà nước đối với kẻ phạm pháp nữa, - thì như thế có nghĩa là nhà nước của y đã bị mất cấp, có nghĩa là nhà nước là tài sản riêng của y. Kẻ lấy cấp gỗ, cũng giống như Cri-xtô-pho thứ hai, công trên lưng mình không chỉ những khúc gỗ lấy cấp, mà cả bản thân nhà nước nữa.

Sự trừng phạt công là việc tội phạm hòa hoãn với lý trí của nhà nước, vì vậy nó là quyền của nhà nước, nhưng là cái quyền mà nhà nước không thể chuyển cho tư nhân, cũng như một người không thể nhượng cho kẻ khác lương tâm của mình. Mọi quyền của nhà nước đối với kẻ phạm tội đồng thời cũng là quyền của kẻ phạm tội đối với nhà nước. Không một sự len lỏi nào của những mất xích trung gian có thể biến mối quan hệ của kẻ phạm tội đối với nhà nước thành mối quan hệ đối với tư nhân. Ngay nếu như cho rằng nhà nước đã từ bỏ quyền của mình, tức là đã tự sát, thì việc nhà nước từ bỏ nghĩa vụ của mình cũng không những sẽ là một sự dung túng, mà còn là một tội phạm nữa.

Do đó, chủ rừng không thể nhận được ở nhà nước cái quyền tư được trừng phạt công, cũng như bản thân y không có quyền trừng phạt nào cả. Nhưng, nếu như tôi, vì không có những yêu cầu hợp pháp, biến việc phạm tội của một người thứ ba thành một nguồn thu nhập độc lập, thì phải chăng làm như vậy tôi không trở thành kẻ tòng phạm của hắn? Hoặc giả, tôi là một kẻ tòng phạm với hắn ở một mức độ ít hơn, chỉ vì hắn phải chịu sự trừng phạt, còn tôi thì được hưởng thành quả dễ chịu của tội phạm? Tội lỗi sẽ không giảm đi do chỗ tư nhân lạm dụng những chức năng nhà lập pháp của mình để chiếm hữu các quyền nhà nước, nhờ những người khác đã phạm tội. Hoang phí của công, tiền của

nhà nước, là tội quốc sự, vậy thì lẽ nào tiên phạt không phải là của công, không phải là tiền của nhà nước?

Kẻ trộm lấy cắp gỗ của chủ rừng, nhưng chủ rừng lại lợi dụng kẻ trộm để lấy cắp *bản thân nhà nước*. Điều này đúng đến mức nào theo nghĩa đen của nó, §19 đã chứng minh; ở đây, người ta không chỉ hạn chế ở tiên phạt, người ta còn đòi cả *con người* của bị cáo. Điều 19 giao kẻ vi phạm thể lệ về rừng cho người chủ rừng và kẻ ấy có nhiệm vụ phải thực hiện *lao động cưỡng bức ở trong rừng* cho người chủ rừng. Điều này, theo ý kiến của một vị đại biểu thành phố, "có thể dẫn tới những sự bất tiện lớn hơn. Ông ta chỉ lưu ý tới sự nguy hiểm của phương thức trừng phạt này khi vấn đề đụng tới người thuộc giới tính khác".

Một vị đại biểu quý tộc đã đưa một câu trả lời đáng lưu truyền muôn thuở:

"Thực ra, mỗi khi thảo luận dự luật, việc bàn bạc từ trước và quy định một cách cứng rắn những nguyên tắc của nó vừa là cần thiết, vừa là hợp lý; nhưng một khi đã thực hiện điều này rồi, thì không nên trở lại những nguyên tắc đó mỗi khi thảo luận từng đoạn riêng biệt". Sau đó, đoạn trên đã được chấp thuận *không có ý kiến phản đối*.

Chỉ cần đưa ra một cách khôn khéo những nguyên tắc xấu làm điểm xuất phát, - và các vị sẽ có được cơ sở pháp lý vững chắc cho những kết luận xấu. Sự thực, các vị có thể nghĩ rằng tinh chất không thỏa đáng của một nguyên tắc biểu hiện ra chính trong sự sai lầm của những kết luận của nó, nhưng nếu các vị có kinh nghiệm đường đời thì các vị sẽ hiểu rằng, một con người thông minh có thể lợi dụng đến khả năng cuối cùng cái mà người đó có một lần đã đạt được. Chúng ta chỉ ngạc nhiên có một điều là tại sao chủ rừng lại không có quyền đốt lò của mình bằng những kẻ lấy gỗ. Vì vấn đề nói ở đây không phải là quyền, mà là những nguyên tắc, từ đó hội nghị dân biểu có thể tùy ý dùng làm điểm xuất phát, nên cũng không có gì ngăn cản việc rút ra một kết luận như thế.

Trái ngược hẳn với giáo lý vừa được xác lập, chỉ cần nhìn lại lướt qua chúng ta cũng sẽ thấy việc thảo luận lại nguyên tắc là cần thiết biết dường nào khi xem xét mỗi một điều khoản, - vì rằng khi biểu quyết những điều khoản ấy, những điều khoản dường như không liên quan tới nhau và được xếp đặt ở một khoảng cách khá xa nhau, thì hết quyết nghị này đến quyết nghị khác được *lén lút* đưa vào. Một khi quyết nghị thứ nhất đã được thông qua, thì ngay cả *cái vẻ vẻ ngoài* của điều kiện mà chỉ có nó quyết nghị thứ nhất mới có thể được thông qua, về sau thậm chí cũng bị vứt bỏ.

Khi thảo luận §4 về việc trao quyền đánh giá cho người bảo vệ và làm công việc tố giác, một đại biểu của thành phố đã nhận xét:

"Nếu như đề nghị tiền phạt phải được nộp vào quỹ nhà nước không được chấp thuận. thì quyết định đang phân tích sẽ nguy hiểm gấp bội".

Và điều này thật rõ ràng: khi đánh giá vì lợi ích của nhà nước, người bảo vệ rừng có ít lý do để nâng giá hơn là khi y đánh giá vì lợi ích của chủ mình. Nhưng người ta đã lẩn tránh một cách khéo léo việc thảo luận điểm này, làm ra vẻ tựa hồ có thể xóa bỏ §14 là điều khoản giao khoản tiền phạt cho chủ rừng. Như vậy, §4 đã được thông qua. Sau khi đã biểu quyết được mười điều khoản, thì cuối cùng đến lượt §14, nhờ nó mà §4 có một ý nghĩa đã bị thay đổi và nguy hiểm. Nhưng, mối liên hệ này hoàn toàn bị bỏ qua, §14 được thông qua, và tiền phạt rơi vào quỹ riêng của chủ rừng. Căn cứ chủ yếu và duy nhất được dẫn ra có lợi cho sự giải thích ấy là lợi ích của chủ rừng; đối với anh ta thì dường như việc chỉ đền bù giá trị của gỗ bị mất cấp chưa phải là một sự bồi thường đầy đủ. Nhưng trong §15, người ta lại vẫn quên rằng, tiền phạt đã được biểu quyết có lợi cho chủ rừng, và người ta đang quy định có lợi cho chủ rừng: ngoài việc giảm đơn đền bù giá trị còn có khoản bồi thường đặc biệt về thiệt hại, với cái lý do là chủ rừng có thể nhận thêm được một giá trị phụ

thêm vào đó, - làm như thể giá trị phụ thêm này đã không rơi vào túi của y dưới hình thức tiền phạt. Thậm chí người ta còn nói rõ rằng tiền phạt không phải bao giờ cũng thu được. Như vậy, thoát đầu, người ta *làm ra vẻ* hình như người ta chỉ muốn giữ vị trí của nhà nước đối với tiên mà thôi, nhưng trong §19, chiếc mặt nạ bị vứt bỏ, và người ta nêu yêu sách không chỉ đối với tiên, mà còn đối với bản thân kẻ phạm tội, không chỉ đối với túi tiên của con người, mà cả đối với bản thân con người nữa.

Trong đoạn này, phương pháp lừa dối đã thể hiện nổi bật và trần truồng, thậm chí một cách công khai có ý thức, bởi vì phương pháp đó đã tuyên bố thẳng rằng mình là nguyên tắc.

Rõ ràng sự đền bù giá trị giản đơn và sự bồi thường thiệt hại chỉ đem lại cho người chủ rừng quyền *đưa đơn kiện có tính chất tư nhân* đối với người vi phạm thể lệ về rừng - việc kiện tụng mà chủ rừng có tòa án dân sự để thực hiện. Nếu kẻ vi phạm thể lệ về rừng không có khả năng nộp phạt thì chủ rừng cũng nằm trong tình trạng của bất kỳ một tư nhân nào khác có con nợ không có khả năng trả nợ, điều này đương nhiên không đem lại cho chủ nợ cái quyền bắt con nợ phải lao động cưỡng bức, phải làm lao dịch, tóm lại, bắt con nợ phải ở trong *tình trạng nô lệ tạm thời*. Cái gì đã được chủ rừng dùng làm căn cứ để đề ra yêu cầu này? *Tiền phạt*. Như chúng ta đã thấy, sau khi chiếm hữu cho mình tiền phạt, chủ rừng còn chiếm hữu cho mình, ngoài cái quyền tư nhân của mình, cả cái *quyền nhà nước* đối với kẻ vi phạm thể lệ về rừng và tự ý chiếm vị trí của nhà nước. Nhưng sau khi dành cho mình tiền phạt, chủ rừng đã che đậy một cách khôn khéo việc dành cho mình cả *bản thân quyền trừng phạt*. Trước kia, y nói đến *tiền phạt* chỉ đơn thuần với tính cách là *tiền*, bây giờ y nói đến tiền phạt với tính cách là *sự trừng phạt* và đặc chí thừa nhận rằng, thông qua tiền phạt, y đã biến quyền công thành tài sản tư của mình. Đáng ra phải khùng khiếp lánh xa khỏi kết luận trên, - kết luận vừa tội lỗi vừa đáng căm phẫn, - thì người ta lại sử dụng nó, bởi vì đó là kết luận. Cứ hăng để cho

lý tính lành mạnh của con người xác nhận rằng, trao một công dân này với tư cách là nông nô nhất thời cho một công dân khác hoàn toàn định đoạt - có nghĩa là hành động đi ngược lại pháp luật của chúng ta, hơn nữa, còn đi ngược lại mọi pháp luật. Nhưng đối với điều đó, người ta nhún vai trả lời rằng các nguyên tắc đã được thảo luận, - mặc dù trong thực tế không có nguyên tắc, mà cũng chẳng có thảo luận. Bằng cách đó, thông qua tiền phạt, chủ rừng lén lút chiếm hữu được *con người của người vi phạm thể lệ về rừng*. Chỉ có §19 mới bộc lộ sự mập mờ nhất của §14.

Như vậy, chúng ta thấy rằng §4 sẽ không thể đứng vững được do §14, §14 không thể đứng vững được do §15, §15 không thể đứng vững được do §19, còn bản thân §19 thì cũng không thể đứng vững và sẽ phải làm cho toàn bộ nguyên tắc về các khoản phạt không thể đứng vững được, chính vì trong §19 thể hiện toàn bộ sai lầm của nguyên tắc ấy.

Không thể nào vận dụng nguyên tắc *divide et impera*^{1*} một cách khôn khéo hơn. Khi thảo luận điều trước người ta không nghĩ đến điều sau, còn khi thảo luận điều sau thì người ta quên điều trước. Một điều khoản đã được thảo luận rồi, điều khoản kia còn chưa được thảo luận, vì vậy cả hai, do những căn cứ trái ngược lẫn nhau, được đặt cao hơn mọi cuộc thảo luận. Nhưng "ý thức pháp luật và công bằng trong việc bảo vệ lợi ích của chủ rừng" là nguyên tắc được thừa nhận, ý thức này đối lập trực tiếp với ý thức pháp luật và công bằng trong việc bảo vệ lợi ích của những ai mà tài sản chỉ là cuộc sống, tự do, tính người, danh hiệu người công dân, của những ai không có gì hết ngoài bản thân mình.

Chúng ta đã đi xa như vậy đó. - Thay cho một mẫu gỗ chủ rừng được một cái vốn là con người.

Sây-lốc

Ngài quan tòa sáng suốt! Đây là bản án! Hãy sẵn sàng đi!

1* - chia để trị

Poóc-xi-a

Hãy gượng; còn một điều này nữa.

Giấy nợ của người không cho người một giọt máu nào;

Trong giấy, lời lẽ rõ ràng và rành rọt: một cân thịt.

Người hãy lấy nợ của người đi, hãy lấy cân thịt của người đi:

Nhưng, trong khi cắt xẻo, nếu người làm đổ

Dầu chỉ là một giọt máu Cơ Đốc.

Thì tài sản và ruộng đất của người, theo luật pháp,

Sẽ bị sung công.

Grát-xi-a-nô

Quan tòa thật xứng đáng! Gã Do Thái kia, hãy xem đây? Ôi Ngài quan tòa sáng suốt!

Sây-lốc

Luật pháp là như thế ư?

Poóc-xi-a

Người có thể nhìn thấy nó⁶⁶.

Giờ đây, cả các vị cũng nhìn thấy nó!

Các vị lấy cái gì làm căn cứ cho tham vọng của mình đòi biến kẻ vi phạm thể lệ về rừng thành tên nông nô của các vị? Tiên phạt. Chúng tôi đã chỉ ra rằng các vị không có quyền thu tiên phạt. Nhưng xin hãy để vấn đề đó sang một bên. Nguyên tắc cơ bản của các vị là gì? Là phải bảo đảm lợi ích của chủ rừng, dù cho thể giới của pháp luật và của tự do có bị sụp đổ vì việc đó thì cũng mặc. Đối với các vị, luận điểm cho rằng, *bằng bất cứ cách nào*, kẻ vi phạm thể lệ về rừng phải *bồi thường thiệt hại* đã gây ra cho các vị với tư cách là chủ rừng, - luận điểm đó là bất di bất dịch. Cái căn cứ thủ cựu, ngu độn của những lập luận của các vị đã mục nát tới mức chỉ cần một hơi thổi nhẹ của tư tưởng lành mạnh, cũng đủ bị tiêu tan thành tro bụi.

Nhà nước có thể và cần phải tuyên bố: tôi bảo đảm cho pháp luật khỏi mọi sự ngẫu nhiên. Chỉ có pháp luật ở trong tôi mới là bất tử, và vì thế tôi chứng minh cho các vị thấy tính chất có thể chết của sự phạm tội bằng cách thủ tiêu nó. Nhưng nhà nước không thể và không được nói: lợi ích tư nhân, sự tồn tại nhất định của tài sản, khu rừng, cây gỗ, cành khô (mà so sánh với nhà nước thì cây lớn nhất cũng không lớn hơn một cành con) đều được bảo đảm tránh mọi sự ngẫu nhiên, đều là bất tử. Nhà nước không thể đi ngược lại bản chất của sự vật; nó không thể bảo vệ cái hữu hạn khỏi những điều kiện mà cái hữu hạn phải phục tùng, khỏi sự ngẫu nhiên. Giống như *trước khi* tội phạm xảy ra, nhà nước không thể bảo đảm cho tài sản của các vị tránh khỏi mọi sự ngẫu nhiên, - tội phạm cũng vậy, nó không thể biến bản tính không ổn định đó của tài sản của các vị thành mặt đối lập của nó. Dù trong trường hợp nào, nhà nước cũng bảo đảm lợi ích tư nhân của các vị, trong chừng mực lợi ích này có thể được bảo đảm bằng những luật pháp hợp lý và bằng những biện pháp phòng ngừa hợp lý, nhưng về sự tố tụng tư nhân của các vị đối với kẻ phạm tội, thì nhà nước không thể thừa nhận quyền nào khác ngoài quyền của tất cả mọi tố tụng của tư nhân, - tức là quyền bào chữa do thủ tục tố tụng dân sự đem lại. Nếu như bằng cách đó các vị không thể thu được khoản bồi thường, vì người phạm tội không có khả năng nộp tiền, thì từ đó chỉ có thể kết luận rằng *mọi con đường hợp pháp* dẫn tới sự bồi thường đều đã biến mất. Thế giới không vì thế mà sẽ ra ngoài quỹ đạo của mình, nhà nước cũng sẽ không rời bỏ con đường chính nghĩa sáng như mặt trời; còn các vị cũng sẽ biết rằng tất cả mọi cái trên trần gian đều là nhất thời, nhưng do lòng tin đạo sâu sắc của các vị, chắc gì điều đó đã là điều mới mẻ hấp dẫn đối với các vị và không thể làm cho các vị kinh ngạc hơn bão táp, hỏa hoạn và cơn sốt rét. Nhưng nếu nhà nước lại muốn biến kẻ phạm tội thành người nông nô nhất thời của các vị, thì nhà nước có thể hy sinh sự bất diệt của pháp luật cho lợi ích tư hạn chế của các vị. Như vậy nhà nước sẽ chứng minh cho kẻ phạm tội sự diệt

vong của pháp luật, trong khi đó sự trừng phạt phải là bằng chứng nói lên rằng pháp luật là bất tử.

Vào thời đại vua Phi-líp, khi thành phố Ăng-ve chỉ cần nhận chìm lãnh thổ của mình là có thể ngăn chặn được cuộc tấn công của người Tây Ban Nha một cách dễ dàng, - thì phường hội những người hàng thịt đã không tán thành việc làm đó, bởi vì những con bò mộng của họ được thả trên các cánh đồng cỏ⁶⁷. Các vị đòi hỏi nhà nước phải từ bỏ lãnh thổ tinh thần của mình, miễn là các khúc gỗ của các vị được rửa hận.

Chúng tôi cần dẫn thêm một vài điểm phụ nữa của §16. Vị đại biểu của thành phố nhận xét:

"Theo luật lệ hiện hành cho tới nay thì tám ngày giam giữ được coi bằng năm đồng ta-le tiền phạt. Không có lý do đầy đủ để bác bỏ điểm đó" (tức là: quy định mười bốn ngày thay cho tám ngày).

Tiểu ban đã đề nghị bổ sung vào điều đó như sau:

"Bất kể trong trường hợp nào việc phạt tù cũng không được dưới 24 tiếng đồng hồ".

Khi người ta nhận thấy rằng mức tối thiểu này còn quá lớn, thì một vị đại biểu của đẳng cấp quý tộc đã phản đối:

"Trong luật lệ về rừng của nước Pháp không có biện pháp trừng phạt nào dưới ba ngày".

Ngay một lúc, để đối lập lại luật nước Pháp, hội nghị dân biểu thay thế 5 đồng ta-le bằng 14 ngày giam, chứ không phải tám ngày giam, và cũng ngay ở đây, do sùng bái luật nước Pháp, hội nghị đã phản đối việc thay thế ba ngày giam bằng 24 tiếng đồng hồ.

Vị đại biểu thành phố trên nói tiếp:

"Trong những trường hợp lấy cắp gỗ mà người ta vẫn không thể coi là tội phải trừng phạt nặng, nếu thay 5 đồng tiền phạt bằng 14 ngày giam thì điều đó ít ra cũng rất tàn nhẫn. Điều đó có thể dẫn tới tình hình là người có của có thể dùng tiền chuộc tội, chỉ phải chịu sự trừng phạt thông thường, còn kẻ nghèo thì phải chịu sự trừng phạt gấp đôi".

Một đại biểu của giới quý tộc nhận xét rằng trong các vùng lân cận của Clê-vơ, nhiều vụ vi phạm thể lệ rừng xảy ra chỉ cốt để vào nhà giam và nhận khẩu phần nhà giam. Vị đại biểu của giới quý tộc này há chẳng phải đang chứng minh chính cái điều mà ông ta muốn bác bỏ, cụ thể là chỉ có nạn đói và thiếu nhà cửa đã buộc con người vi phạm thể lệ về rừng? Chẳng lẽ sự thiếu thốn khủng khiếp này là tinh tiết tăng tội hay sao?

Cũng vị đại biểu của thành phố ấy nói tiếp:

"Việc giảm bớt khẩu phần, bị lên án ở đây - là biện pháp quá tàn bạo, và hoàn toàn không thể thực hiện được trong điều kiện lao động cưỡng bức".

Nhiều đại biểu bất bình về tính chất tàn nhẫn của việc cấp khẩu phần chỉ có *bánh mì và nước*. Nhưng một đại biểu nông thôn nhận xét rằng ở vùng Tơ-ria, nơi mà việc hạn chế khẩu phần đã được áp dụng, việc hạn chế này tỏ ra là một *thủ đoạn có hiệu nghiệm*.

Vì sao vị diễn giả đáng kính lại coi nguyên nhân những kết quả tốt đẹp đạt được ở vùng Tơ-ria chính là bánh mì và nước, chứ không phải là việc *tăng cường lòng sùng đạo* mà hội nghị dân biểu đã nói nhiều và cảm động đến như thế? Thế thì ai có thể cho rằng bánh mì và nước là những phương tiện cứu mệnh chân chính? Theo một vài cuộc tranh cãi, có thể nghĩ rằng "nghị viện của những vị thánh"⁶⁸ ở nước Anh đã được phục sinh. Vậy thì làm sao? Thay cho những lời cầu nguyện, hy vọng và hát những bài ca tôn giáo, - là bánh mì và nước, nhà tù và lao động cưỡng bức trong rừng! Trước kia, hội nghị dân biểu đã không tiếc những lời hoa mỹ như thế nào để chuẩn bị cho nhân dân tỉnh Ranh một chỗ trên chốn thiên đường, thì ngày nay hội nghị cũng lại không tiếc lời lẽ chỉ để buộc cả một lớp dân cư tỉnh Ranh sống bằng bánh mì và nước, dùng roi vọt xua đuổi họ vào rừng làm lao động cưỡng bức, - đó là cái ý nghĩ mà thậm chí một tên chủ đồn điền Hà Lan cũng không thể nghĩ tới đối với những người nô lệ da đen của hắn. Tất cả những điều đó chứng minh cái gì? Chỉ chứng minh một điều là khi người ta không muốn là con người thì người

ta để trở thành thánh. Căn hiệu đoạn sau đây với ý nghĩa như thế:

"Một ủy viên của hội nghị dân biểu thấy §23 là *không nhân đạo*, song nó vẫn được thông qua".

Ngoài định ngữ "*không nhân đạo*", chúng ta không được biết gì thêm về đoạn ấy.

Toàn bộ bản trình bày của chúng tôi chứng tỏ rằng hội nghị đã hạ thấp quyền lực hành pháp, cơ quan hành chính, sinh mệnh của bị cáo, tư tưởng nhà nước, bản thân việc phạm tội và sự trừng phạt, tới mức *những phương tiện vật chất của lợi ích tư nhân* như thế nào. Vì vậy, hoàn toàn triệt để khi *bản án của tòa án* chỉ được coi là *phương tiện*, còn *hiệu lực pháp luật* của bản án được coi là một hình thức thừa.

"Tiểu ban đề nghị xóa bỏ trong §6 những chữ: "*có hiệu lực pháp luật*". vì việc thông qua những chữ đó sẽ làm cho kẻ lấy cắp gỗ, trong trường hợp tái phạm, có thể tránh được mức trừng phạt nặng hơn khi kết án vắng mặt; nhưng nhiều đại biểu phản đối đề nghị đó và tuyên bố rằng, cần phải bác bỏ đề nghị của tiểu ban về việc xóa bỏ câu "*bản án có hiệu lực pháp luật*" trong §6 của dự luật. Tất nhiên, cách nêu bản án như vậy ở đây, - cũng như trong đoạn văn, - không phải không có những căn cứ pháp lý. Nếu như bất cứ bản án nào của quan tòa cũng đủ để làm căn cứ cho việc trừng phạt nặng hơn thì tất nhiên, lúc đó, cái ý đồ trừng phạt nặng hơn những kẻ tái phạm sẽ được thực hiện một cách giản đơn và thường xuyên hơn nhiều. Nhưng cũng cần phải nghĩ thêm rằng có nên hy sinh *nguyên tắc căn bản của pháp luật* cho *lợi ích bảo vệ rừng* do báo cáo viên nêu lên ở đây, hay không. Vì phạm một nguyên tắc cơ bản không thể tranh cãi của tổ tụng nhằm làm cho một bản án chưa có hiệu lực pháp luật có tính chất của một bản án hợp pháp, đó là một điều không thể tán thành được. Một đại biểu khác của thành phố cũng đề nghị bác bỏ điểm sửa đổi của tiểu ban. Theo ý kiến đại biểu đó, điểm sửa đổi ấy vi phạm những quy định của luật hình, theo đó thì không thể tăng thêm mức trừng phạt trước khi hình phạt thứ nhất chưa được bản án có hiệu lực pháp luật quy định. Về điểm này, báo cáo viên phản đối: "*Tất cả những biện pháp ấy nói chung là đạo luật đặc biệt*, vì thế nên một *biện pháp đặc biệt* như biện pháp đã đề nghị cũng có thể chấp nhận được". Đề nghị của tiểu ban xóa bỏ những chữ: "*có hiệu lực pháp luật*" được chấp thuận".

Bản án tồn tại chỉ để xác nhận những vụ tái phạm. Đối với lợi ích tư nhân tham lam và lo âu, những hình thức xét xử là những chương ngại nặng nề và không cần thiết, đang dựng lên trước mặt nó một nghi thức pháp luật rờm. Quá trình xét xử chỉ là một đội hộ tống đáng tin cậy, có nhiệm vụ áp giải đối phương tới nhà tù, đó chỉ là một sự chuẩn bị chấp hành hình phạt, còn nếu việc xét xử ấy muốn là một cái gì lớn hơn thì người ta buộc nó phải câm miệng. Sự sợ hãi của tính tư lợi theo dõi, tính toán, suy nghĩ một cách hết sức thận trọng xem đối phương có thể lợi dụng như thế nào cho bản thân cái miếng đất của pháp luật mà họ sẽ phải bước lên, coi đó là một tai họa không thể tránh khỏi, khi xảy ra xung đột với đối phương; bằng những mưu chước trả đũa có dự phòng hết sức thận trọng, họ ra sức phòng ngừa hành động của đối phương. Khi đó, họ vấp phải bản thân pháp luật với tính cách là một trở ngại cho sự thể hiện không thể kìm được của lợi ích tư nhân và pháp luật cũng bị coi là một sự trở ngại. Họ ra sức giao dịch với pháp luật, mặc cả với pháp luật khi chỗ này khi chỗ kia về một nguyên tắc cơ bản nào đó, họ ru ngủ pháp luật bằng cách khấn khoản viện đến pháp luật của lợi ích, họ vỗ vai pháp luật và thì thầm bên tai pháp luật rằng đó là ngoại lệ và không có quy tắc nào mà lại không có ngoại lệ, - làm như thế là khi họ cho phép pháp luật dùng thủ đoạn khủng bố và bắt bẻ lý sự đối với kẻ địch, thì bằng cách đó họ cố sức thưởng cho pháp luật về sự co dãn úp mở của cái lương tâm mà họ đang thể hiện ra đối với pháp luật với tính cách là một sự bảo đảm cho bị cáo và là một đối tượng độc lập. Lợi ích của pháp luật chỉ được phép nói, trong chừng mực nó là pháp luật của lợi ích, nhưng lợi ích của pháp luật phải ngậm miệng một khi nó xung đột với con người thần thánh đó.

Chủ rừng tự mình đã *trừng phạt*, thì cũng triệt để như tự mình *xét xử*, bởi vì rõ ràng y đang đóng vai trò quan tòa khi y tuyên bố một bản án không có hiệu lực pháp luật là một bản án hợp pháp. Ảo tưởng cho rằng hình như có thể có một quan tòa vô tư khi nhà lập pháp thiên vị, - ảo tưởng đó ngu xuẩn và thiếu

thực tiến đến ngàn nào! Nếu luật pháp là tư lợi thì bản án vô tư liệu có thể có ý nghĩa gì không? Quan tòa chỉ có thể diễn đạt tính tư lợi của luật pháp với một sự nghiêm khắc của phái thánh giáo, chỉ có thể vận dụng nó một cách không điều kiện. Trong trường hợp này, tính vô tư là hình thức của bản án chứ không phải là nội dung của nó. Nội dung đã được luật pháp quy định trước. Nếu như quá trình xét xử chỉ quy thành một hình thức không có nội dung, thì tính chất hình thức rỗng tuếch này không có giá trị độc lập nào cả. Theo quan điểm này, pháp luật của Trung Quốc có thể trở thành pháp luật của Pháp, nếu người ta khoác cho nó cái thủ tục tố tụng của Pháp; nhưng *luật vật chất* lại có *những hình thức xét xử cần thiết, vốn có của nó*. Nếu như cái gậy là cần thiết phải có trong pháp luật Trung Quốc, nếu như tra khảo là một hình thức xét xử gắn liền với nội dung của luật hình trung cổ, - thì quá trình xét xử công khai, tự do, cũng là một thuộc tính cần thiết của cái nội dung xét theo bản tính của nó là có tính chất công khai, nội dung ấy được quyết định bởi tự do, chứ không phải bởi lợi ích tư. Việc xét xử và luật pháp liên hệ mật thiết với nhau, cũng như hình dáng cây cối gắn liền với cây cối, hình dáng động vật gắn liền với thịt và máu của động vật. *Cũng một tinh thần ấy phải cổ vũ việc xét xử và pháp luật, bởi vì việc xét xử chỉ là hình thức của cuộc sống của luật pháp*, do đó, cũng là biểu hiện của cuộc sống bền trong của nó.

Bọn cướp biển ở Ti-đung⁸⁹ đánh gãy chân và tay của những người chúng bắt, để bảo đảm quyền lực của chúng đối với họ. Để bảo đảm quyền lực của mình đối với những kẻ vi phạm thể lệ về rừng, hội nghị không những bẻ gãy tay và chân của pháp luật, mà còn đâm vào trái tim của nó. Công lao của hội nghị trong việc khôi phục lại thủ tục tố tụng của chúng ta trong vài chương mục của nó, chúng tôi coi là con số không. Ngược lại, chúng ta cần phải đánh giá đúng cái thái độ thẳng thắn và triệt để mà hội nghị đã có khi đem lại cái hình thức không tự do cho nội dung không tự do. Một khi người ta đã lồng vào pháp luật của chúng ta cái nội dung vật chất của lợi ích tư nhân không chịu

được ánh sáng của sự công khai, thì cũng cần đem lại cho nội dung ấy một hình thức thích hợp, hình thức xét xử bí mật, để chí ít không kích thích và không nuôi dưỡng bất kỳ một ảo tưởng nguy hiểm và chủ quan nào. Chúng tôi cho rằng, nghĩa vụ của mọi người dân tỉnh Ranh, và chủ yếu là của những luật gia ở tỉnh Ranh lúc này là hướng sự chú ý chủ yếu của mình vào *nội dung của pháp luật*, để cuối cùng chúng ta khỏi chỉ còn lại có mỗi một cái mặt nạ rỗng tuếch. Hình thức không có bất kỳ giá trị nào, nếu nó không phải là hình thức của nội dung.

Đề nghị vừa được xem xét của tiểu ban và biểu quyết chấp thuận của hội nghị, - đó là tinh hoa của các cuộc bàn cãi, bởi vì *sự xung đột giữa lợi ích bảo vệ rừng và những nguyên tắc pháp quyền* được ghi trong luật pháp của chính chúng ta, ở đây, đã thấm vào ý thức của bản thân hội nghị dân biểu. Vì thế, hội nghị đã phải biểu quyết vấn đề là nên hy sinh nguyên tắc pháp quyền vì lợi ích bảo vệ rừng hay là hy sinh lợi ích bảo vệ rừng vì những nguyên tắc pháp quyền - và *lợi ích đã thắng pháp luật*. Thậm chí người ta còn cho rằng toàn bộ luật pháp được coi là *ngoại lệ của luật pháp*, từ đấy họ kết luận rằng luật pháp chấp nhận bất kỳ quy định ngoại lệ nào. Hội nghị chỉ tự giới hạn trong việc nêu lên những kết luận mà nhà lập pháp bỏ quên. Ở đâu nhà lập pháp quên rằng đây là nói về ngoại lệ của luật pháp, chứ không phải nói về luật pháp, ở đâu nhà luật pháp nói lên quan điểm pháp luật, - thì lập tức hoạt động của hội nghị dân biểu chúng ta can thiệp ngay, và với một sự tế nhị đúng đắn, nó sửa chữa và bổ sung cho nhà lập pháp, nó để cho lợi ích tư nhân đặt ra luật lệ cho pháp luật ở chỗ nào mà pháp luật đã đặt ra luật lệ cho lợi ích tư nhân.

Như vậy, hội nghị dân biểu đã *hoàn thành sứ mệnh của mình tới cùng*. Theo *trách nhiệm* của mình, hội nghị đã bảo vệ một *lợi ích tư nhân* nhất định và đã nêu nó lên với tính cách là mục đích cuối cùng. Nói rằng hội nghị đã dẫm đạp lên pháp luật, - thì đó là *kết quả trực tiếp toát ra từ nhiệm vụ của nó*, bởi vì theo bản tính của nó, lợi ích là mù quáng, không biết đến mức độ,

phiến diện, tóm lại, là một bản năng bẩm sinh vô pháp luật; nhưng chẳng lẽ sự vô pháp luật lại có thể ban bố luật pháp hay sao? Không phải vì người ta đặt nó lên ngai của nhà làm luật mà lợi ích tư nhân có thể làm luật được, - cũng tựa như không phải vì người ta đưa cho người cầm một cái loa dài khác thường mà người đó có thể nói được.

Chúng tôi đã theo dõi những cuộc bàn cãi tẻ nhạt và ti tiện này một cách ghê tởm, nhưng chúng tôi nhận thấy nghĩa vụ của mình là dựa vào thí dụ này để chỉ rõ chúng ta có thể chờ đợi gì ở *cơ quan đại diện đẳng cấp của những lợi ích tư nhân*, nếu như có lúc nào đó nó được thực sự gọi ra làm luật.

Chúng tôi xin nhắc lại một lần nữa: các vị đại diện đẳng cấp của chúng ta đã thực hiện trách nhiệm của mình với tư cách là những đại diện đẳng cấp, nhưng nói như vậy, chúng tôi không hề muốn biện hộ cho họ. Người dân tỉnh Ranh phải chiến thắng đẳng cấp ở những đại diện ấy, con người phải chiến thắng chủ rừng. Bản thân pháp luật chẳng những đã giao cho họ việc đại diện lợi ích tư nhân, mà còn giao cho họ việc đại diện lợi ích của tỉnh, và dù hai nhiệm vụ này có mâu thuẫn với nhau như thế nào chẳng nữa thì trong trường hợp xảy ra xung đột, họ phải hy sinh sự đại diện của lợi ích tư nhân cho đại diện của tỉnh mà không do dự một phút. Ý thức về quyền và pháp luật là *nét đặc trưng nhất* của dân tỉnh Ranh. Nhưng rõ ràng là lợi ích tư nhân không biết đến tổ quốc, đến tỉnh, đến tinh thần chung, thậm chí cả đến tình yêu quê hương nữa. Bất chấp lời khẳng định của các nhà văn ảo tưởng - những người này muốn nhìn thấy ở chế độ đại diện lợi ích tư nhân một sự lãng mạn lý tưởng, một sự sâu sắc vô cùng của tình cảm, và một nguồn hết sức phong phú của những hình thức đạo đức cá nhân và độc đáo, - chế độ đại diện đó, ngược lại, đang thủ tiêu mọi sự khác nhau về mặt tự nhiên và tinh thần, đồng thời thay cho những sự khác nhau này lại đề cao sự trừu tượng không có đạo đức, không hợp lý và vô tình của một đối tượng vật chất nhất định, và của một ý thức nhất định, phục tùng một cách nô lệ đối tượng ấy.

Rừng vẫn là rừng, ở Xi-bia cũng như ở Pháp, chủ rừng vẫn là chủ rừng, ở Căm-sát-ca cũng như ở tỉnh Ranh. Do vậy, nếu như rừng và chủ rừng, với tư cách là rừng và chủ rừng, ban bố luật pháp, thì những đạo luật này sẽ chỉ khác nhau về địa điểm mà chúng được ban bố, về tiếng nói được dùng để viết ra chúng. Cái *chủ nghĩa duy vật thấp hèn* này, cái tội lỗi chống lại tinh thần thiêng liêng của các dân tộc và của loài người này, là kết quả trực tiếp của cái lý luận mà báo "Preußische Staats-Zeitung" tuyên truyền cho nhà lập pháp, nói rằng khi thảo luận đạo luật về rừng thì chỉ cần nghĩ đến cây và rừng thôi, và nói chung, cần phải giải quyết mỗi nhiệm vụ thực tế riêng biệt *một cách phi chính trị*, tức là giải quyết nó bên ngoài mối liên hệ với toàn bộ lý trí của nhà nước và với đạo đức của nhà nước.

Người dã man xứ Cu-ba coi vàng là báu vật của người Tây Ban Nha. Họ tổ chức lễ chúc mừng vàng, họ múa hát chung quanh vàng, rồi sau đó họ ném vàng xuống biển. Nếu như những người dã man xứ Cu-ba được tham dự phiên họp của hội nghị dân biểu tỉnh Ranh thì lẽ nào họ không thể nghĩ rằng, cây cối là báu vật của dân tỉnh Ranh? Nhưng phiên họp sau chắc sẽ chỉ cho họ thấy rằng người ta gắn liền sự thờ cúng động vật với báu vật giáo, và những người dã man xứ Cu-ba có thể sẽ ném những con thỏ xuống biển để cứu những con người⁷⁰.

Do C.Mác viết trong tháng Mười 1842

Đã đăng trong phụ trương của tờ "Rheinische Zeitung" các số 298, 300, 303, 305 và 307; ngày 25, 27 và 30 tháng Mười, ngày 1 và ngày 3 tháng Mười một 1842

Ký tên: Một người dân

tỉnh Ranh

In theo bản đăng trên báo

Nguyễn văn là tiếng Đức

BẢN DỰ LUẬT VỀ LY HÔN⁷¹

Khuê, ngày 18 tháng Chạp. Đối với *Bản dự luật về ly hôn*, báo "Rheinische Zeitung" đã có một lập trường hoàn toàn đặc biệt, và cho tới nay chúng tôi không thấy có ai chứng minh là quan điểm đó không có căn cứ. Báo "Rheinische Zeitung" tán thành bản dự thảo, vì nó cho rằng pháp luật Phổ về hôn nhân có hiệu lực cho đến nay là không hợp với đạo đức, rằng tình trạng có vô số những căn cứ ly hôn và tính chất khinh bạc của những căn cứ đó, hiện nay vẫn có giá trị, là không thể chấp nhận được, rằng thủ tục được thực hành từ trước tới nay là không phù hợp với sự tôn nghiêm của vấn đề; và lại, có thể nói như vậy về thủ tục tố tụng củ nói chung của Phổ. Mặt khác, báo "Rheinische Zeitung" nêu ra những lý lẽ sau đây để phản đối bản dự thảo mới: 1) cuộc cải cách bị thay thế bằng một sự xét lại giản đơn, - do đó, pháp luật Phổ vẫn được duy trì như là đạo luật cơ bản, kết quả là tính chất nửa vơi và ngả nghiêng rất rõ nét; 2) hôn nhân được pháp luật xem không phải là một thể chế đạo đức, mà là một thể chế tôn giáo và của giáo hội, - do đó, bản chất trần tục của hôn nhân không được đếm xỉa tới; 3) thủ tục được đề ra đây rầy những thiếu sót và là sự kết hợp bề ngoài của những nhân tố mâu thuẫn với nhau; 4) phải xác nhận, một mặt, những quy định nghiêm ngặt có tính chất cảnh sát, trái ngược với khái niệm về hôn nhân, mặt khác - lại có sự mềm yếu quá đáng về cái gọi là những lý do công bằng; 5) toàn bộ cách viết của bản dự thảo còn nhiều sơ suất về mặt tính nhất quán lô-gích, sự rõ ràng, sáng sủa và cứng rắn của các quan điểm.

Chừng nào những người đối lập với bản dự thảo phê phán một khuyết điểm nào đó trong số những khuyết điểm kể trên, thì chúng

tôi đồng ý với họ, nhưng trái lại với họ, chúng tôi quyết không thể tán thành việc họ tán dương không điều kiện chế độ trước đây. Chúng tôi xin nhắc lại một lần nữa ý kiến mà trước kia chúng tôi đã phát biểu: "Nếu như việc lập pháp không thể ban bố đạo đức, thì nó lại càng không thể tuyên bố sự vô đạo đức là pháp luật"⁷². Còn khi chúng tôi hỏi những người đối lập này (họ không phải là những kẻ đối lập với cách giải thích vấn đề của giáo hội và với những thiếu sót khác đã nói ở trên) là lập luận của họ dựa trên cơ sở nào, - thì bao giờ họ cũng nói với chúng tôi về hoàn cảnh bất hạnh của những cặp vợ chồng phải gắn bó với nhau ngược với ý chí của mình. Họ đứng trên quan điểm coi hạnh phúc cá nhân của mình là mục đích của cuộc sống, họ chỉ nghĩ đến hai cá nhân mà quên mất *gia đình*. Họ quên rằng hầu như mọi sự tan vỡ của hôn nhân đều là sự tan vỡ của gia đình, và quên rằng ngay cả khi đứng trên quan điểm thuần túy pháp lý, hoàn cảnh của con cái và tài sản của chúng cũng không thể bị lệ thuộc vào sự xử lý tùy tiện của bố mẹ, vào việc bố mẹ muốn sao làm vậy. Nếu như hôn nhân không phải là cơ sở của gia đình, thì nó cũng sẽ không phải là đối tượng của công việc lập pháp, ví dụ như tình bạn chẳng hạn. Như vậy, *chỉ* có ý chí cá nhân, hay nói đúng hơn là ý muốn *tùy tiện* của vợ chồng, là được chú ý; còn *ý chí của hôn nhân*, thực chất đạo đức của mối quan hệ này thì chưa được chú ý tới. Nhà lập pháp phải coi mình như là nhà khoa học tự nhiên. Ông ta không *làm ra* pháp luật, ông ta không phát minh ra chúng, mà chỉ nêu chúng lên; ông ta biểu hiện những quy luật nội tại của những mối quan hệ tinh thần thành những đạo luật thành văn có ý thức. Chúng ta sẽ phải chê trách nhà lập pháp là vô cùng tùy tiện, nếu như ông ta thay thế bản chất của sự việc bằng những điều bịa đặt của mình, cũng như nhà lập pháp có quyền coi trường hợp những cá nhân muốn thực hiện những ý thích hay thay đổi của mình bất kể bản chất của sự việc, là vô cùng tùy tiện. Không ai bị buộc phải kết hôn, nhưng ai cũng bị buộc phải tuân theo luật hôn nhân một khi người đó kết hôn. Người kết hôn không *sáng tạo* ra hôn nhân, không *phát minh* ra

hôn nhân, cũng như người bơi lội không sáng tạo, không phát minh ra thiên nhiên và những quy luật về nước và trọng lực. Vì thế, hôn nhân không thể phục tùng sự tùy tiện của người kết hôn, mà trái lại sự tùy tiện của người kết hôn phải phục tùng bản chất của hôn nhân. Kẻ nào tùy tiện phá bỏ hôn nhân thì kẻ đó, bằng hành động như vậy, xác nhận rằng sự tùy tiện, sự *phi pháp là luật hôn nhân*, bởi vì không một người có lý trí nào lại hợp mình đến mức cho rằng hành động của mình là đặc quyền, *chỉ có một cá nhân mình* được phép làm như vậy; ngược lại, bất kỳ người nào có lý trí cũng sẽ xem hành động của mình là hợp pháp, và *mọi người đều được phép* làm như vậy. Nhưng, các ngài phản đối điều gì? Phản đối chế độ lập pháp tùy tiện. Nhưng đúng vào lúc mà các ngài buộc tội nhà lập pháp là tùy tiện thì chắc các ngài không muốn nâng sự tùy tiện lên thành pháp luật.

Hê-ghezen viết: *tự nó*, theo khái niệm của nó, hôn nhân là không thể bị phá vỡ, nhưng *chỉ* tự nó, tức là *chỉ* theo khái niệm của nó mà thôi⁷³. Lời nói này hoàn toàn không nêu ra *cái đặc thù* trong hôn nhân. Có thể dễ dàng thấy được rằng, tất cả mọi quan hệ đạo đức đều không thể bị phá vỡ theo *khái niệm của chúng*, nếu như giả định *tính chất chân chính* của chúng. Nhà nước *chân chính*, hôn nhân *chân chính*, tình bạn *chân chính* là không thể phá vỡ, nhưng không có nhà nước nào, không có hôn nhân nào, không có tình bạn nào phù hợp hoàn toàn với khái niệm của mình. Tình bạn hiện thực ngay cả trong gia đình, và nhà nước hiện thực trong lịch sử thế giới có thể *bị hủy hoại* như thế nào, thì hôn nhân hiện thực trong nhà nước cũng có thể *bị phá vỡ* như thế ấy. Không có mối quan hệ đạo đức nào *tồn tại một cách hiện thực* mà lại phù hợp, hoặc ít ra cũng *nhất thiết phải* phù hợp với *bản chất* của mình. Giống như trong giới tự nhiên, sự giải thể và diệt vong tự chúng sẽ tới ở nơi nào một sự tồn tại nào đó hoàn toàn không còn phù hợp với mục đích của nó nữa; giống như lịch sử thế giới giải quyết vấn đề: một nhà nước nào đó có đi chệch khỏi những tư tưởng của nhà nước đến mức nó không còn xứng đáng được tiếp tục bảo tồn nữa, hay không, -

nhà nước cũng giải quyết như vậy vấn đề: trong những điều kiện nào thì hôn nhân *hiện tồn* không còn là hôn nhân nữa. Ly hôn chỉ là việc xác nhận một sự kiện: cuộc hôn nhân này là cuộc hôn nhân *đã chết*, sự tồn tại của nó chỉ là bề ngoài và lừa dối. Đương nhiên, không phải sự tùy tiện của nhà lập pháp, cũng không phải sự tùy tiện của những cá nhân, mà chỉ *bản chất của sự kiện* mới quyết định được là cuộc hôn nhân đã chết hoặc chưa chết, bởi vì, như mọi người đều biết, việc *xác nhận sự kiện chết* tùy thuộc vào thực chất của vấn đề, chứ không phải vào *nguyện vọng* của những bên hữu quan. Nhưng, nếu như các ngài đòi hỏi những bằng chứng chính xác không thể chối cãi được một khi có sự chết *nhục thể*, thì lẽ nào chẳng rõ rằng nhà lập pháp chỉ có thể xác nhận *sự chết về đạo đức* trên cơ sở những triệu chứng hiển nhiên nhất, bởi vì việc bảo hộ sinh mạng của những quan hệ đạo đức không những là quyền của nhà lập pháp, mà còn là *nghĩa vụ* của ông ta, nghĩa vụ tự bảo tồn của ông ta!

Sự *tin chắc* rằng *những điều kiện*, trong đó sự *tồn tại* của một mối quan hệ đạo đức nào đó không còn phù hợp với *bản chất* của nó nữa, được xác nhận một cách đúng đắn, không thiên kiến, phù hợp với trình độ đã đạt được của khoa học cũng như với những quan điểm đã hình thành trong xã hội, - sự tin chắc đó, tất nhiên, chỉ có thể có được khi nào pháp luật là sự biểu hiện có ý thức của ý chí nhân dân, do đó, khi nào pháp luật xuất hiện cùng với ý chí đó và do ý chí đó tạo ra. Xin nói thêm một vài lời về vấn đề làm cho việc ly hôn dễ dàng hơn hay khó khăn hơn. Các ngài có thể nào coi một cơ thể nào đó trong giới tự nhiên là khỏe mạnh, vững chắc, có tổ chức thật sự, nếu như mỗi một sự thúc đẩy bên ngoài, mỗi một sự hư hại đều có thể thủ tiêu nó? Chẳng lẽ các ngài không tự cảm thấy là bị lãng nhục, nếu như có kẻ nào đó nêu ra như một định lý rằng tình bạn của các ngài không thể chống lại được những sự ngẫu nhiên nhỏ nhặt nhất, rằng với ý thích hay thay đổi nhỏ nhặt nhất, tình bạn đó của các ngài *nhất định phải* tan vỡ? Về mặt hôn nhân, nhà lập pháp chỉ có thể xác định những điều kiện trong đó hôn nhân *được phép* tan vỡ,

nghĩa là trong đó, về thực chất, hôn nhân tự nó đã bị phá vỡ rồi. Việc tòa án cho phép phá bỏ hôn nhân chỉ có thể là việc ghi biên bản sự tan rã bên trong của nó. Quan điểm của nhà lập pháp là quan điểm của tính tất yếu. Do đó, nhà lập pháp tôn trọng hôn nhân, thừa nhận bản chất đạo đức sâu xa của nó, nếu quả ông ta nhận thấy nó đủ mạnh để chịu đựng nhiều sự đụng độ mà vẫn không mất bản chất của mình. Sự mềm mỏng đối với nguyện vọng của các cá nhân sẽ biến thành sự tàn bạo đối với những cái tạo thành bản chất của những cá nhân đó, đối với lý trí đạo đức của họ, thể hiện ra trong những quan hệ đạo đức.

Để kết luận, chúng tôi chỉ có thể chỉ ra sự thiếu suy nghĩ của những người nào kết tội là *giả dối* những nước có *luật pháp nghiêm ngặt về ly hôn*, những nước mà tình Ranh tự hào xếp mình vào. Chỉ có những người mà tầm mắt không vượt xa hơn sự tan rã về đạo đức ở chung quanh mình mới có thể dám tung ra những lời buộc tội như thế. Ở tình Ranh chẳng hạn, người ta thấy những lời buộc tội đó là đáng buồn cười, hoặc hơn thế nữa, người ta coi chúng như là bằng chứng về tình trạng thậm chí có thể dễ mất *quan niệm* về những quan hệ đạo đức và đánh giá mỗi sự kiện đạo đức là một sự *bịa đặt* và dối trá. Đó là kết quả trực tiếp của những pháp luật không do sự tôn trọng của con người đẻ ra. Khuyết điểm vốn có của những pháp luật này không được xóa bỏ do chỗ, từ sự coi khinh bản tính vật chất của con người, người ta chuyển sang coi khinh bản tính ý tưởng của nó, đòi hỏi con người phải phục tùng mù quáng quyền uy siêu đạo đức và siêu tự nhiên, thay cho việc phục tùng một cách có ý thức những lực lượng đạo đức-tự nhiên.

Do C.Mác viết ngày 18 tháng Chạp 1842

Đã đăng trên báo "Rheinische Zeitung"

số 353, ngày 19 tháng Chạp 1842

In theo bản đăng trên báo

Nguyên văn là tiếng Đức

VIỆC CẤM TỜ BÁO "LEIPZIGER ALLGEMEINE ZEITUNG"⁷⁴

VIỆC CẤM TỜ BÁO "LEIPZIGER ALLGEMEINE ZEITUNG" TRONG PHẠM VI NHÀ NƯỚC PHỔ

Khuên, ngày 31 tháng Chạp. Báo chí Đức bước vào năm mới với những điềm *hình như* ảm đạm. Việc cấm tờ báo "*Leipziger Allgemeine Zeitung*" xảy ra mới đây trong các tỉnh thuộc nước Phổ là một sự bác bỏ khá có sức thuyết phục mọi mơ tưởng tự mãn của những người cả tin về những *nhượng bộ* lớn sắp tới. Vì báo "*Leipziger Allgemeine Zeitung*", xuất bản dưới bộ máy *kiểm duyệt ở Đắc-den*, đã bị đóng cửa vì thảo luận những công việc ở Phổ, cho nên chúng ta cũng bị cấm không được nuôi hy vọng về sự thảo luận *không bị kiểm duyệt* những công việc trong nước chúng ta. Kết luận này toát ra từ những sự kiện thực tế và không ai có thể phủ nhận nó.

Những lời buộc tội chủ yếu, được nêu ra để chống lại tờ "*Leipziger Allgemeine Zeitung*" đại thể như sau:

"Báo đó chỉ đưa ra toàn những lời đồn đại, mà ít ra là một nửa về sau hóa ra là những điều không đúng. Thêm vào đó, báo này không chỉ tự bằng lòng với việc xác nhận sự kiện, mà còn đi sâu tìm kiếm cả những động cơ giấu kín nữa. Dầu cho đôi khi những nhận xét của báo này rất sai lầm, nhưng chúng bao giờ cũng được báo này phát biểu với một sự hưng phấn của kẻ không thể sai lầm và thường là với một sự hăng say hưng tận nhất. Nét nổi bật trong toàn bộ thái độ của báo đó là sự hay thay đổi, "sự thiếu khiêm tốn", "sự ấu trĩ", tóm lại, đó là thái độ xấu".

Nếu như cho rằng mọi lời buộc tội trên đây là có căn cứ, thì xin hỏi: những lời buộc tội đó phải chăng là nhằm chống lại *tính*

chất tùy tiện của tờ "Leipziger Allgemeine Zeitung", hay nói cho đúng ra là chống lại *tính chất tất yếu* của các *báo chí nhân dân* trẻ tuổi, chỉ vừa mới ra đời? Phải chăng đây chỉ nói đến sự tồn tại của *một loại* báo chí *nhất định*, hay là nói đến việc chấm dứt sự tồn tại của các báo chí *thật sự*, tức là *báo chí nhân dân*?

Báo chí Pháp, báo chí Anh, tất cả các báo chí nói chung, trong thời kỳ đầu tồn tại của mình, cũng biểu hiện những đặc điểm giống như báo chí Đức, và mỗi loại báo chí ấy đều đã từng chịu những lời trách cứ như vậy. Báo chí chẳng qua chỉ là và phải là "biểu hiện" *vang dội* "của những tư tưởng và tình cảm hàng ngày của nhân dân đang suy nghĩ thật sự theo cách của nhân dân, - biểu hiện thật ra đôi khi nồng nhiệt, phóng đại và sai lầm". Cũng như bản thân cuộc sống, báo chí bao giờ cũng ở trong tình trạng hình thành, và trong báo chí không bao giờ có cái gì hoàn tất. Báo chí sống trong nhân dân và trung thực chia xẻ với nhân dân niềm hy vọng và sự lo lắng của họ, tình yêu và lòng căm thù của họ, nỗi vui và nỗi buồn của họ. Trong hy vọng và lo lắng, có điều gì báo chí nghe được ở cuộc sống, báo chí sẽ lớn tiếng loan tin cho mọi người đều biết, báo chí tuyên bố sự phán xét của mình đối với những tin tức đó - một cách gay gắt, hăng say, phiến diện, như những tình cảm và tư tưởng bị xúc động thâm báo nó vào lúc đó. Điều sai lầm, hôm nay nằm trong các sự kiện mà nó đưa tin, hoặc trong những lời nhận xét mà nó nêu lên, thì ngày mai sẽ được bản thân nó bác bỏ. Báo chí thể hiện trong bản thân nó cái chính sách "độc đáo" với ý nghĩa chân chính của từ này, chính sách mà trong những trường hợp khác kẻ thù của báo chí rất ưa thích.

Những lời trách cứ không ngừng đổ lên đầu "báo chí" trẻ tuổi trong những ngày gần đây, đã loại trừ lẫn nhau. Người ta nói: các ông xem, báo chí *Anh* và *Pháp* tiến hành một chính sách vững vàng, kiên định và rõ ràng như thế nào. Các báo chí đó có chỗ tựa vững chắc trong bản thân cuộc sống, quan điểm của những báo chí đó là quan điểm của lực lượng xã hội *hiện tồn và đã hoàn toàn hình thành* rồi. Các báo chí đó không buộc nhân dân phải

theo một học thuyết nào, còn bản thân chúng là những học thuyết thật sự của nhân dân và của những đảng phái của nhân dân. Còn các anh thì không biểu hiện tư tưởng và lợi ích của nhân dân, các anh chỉ *nặn ra* chúng, hay nói cho đúng hơn, các anh nhét chúng vào cho nhân dân. Các anh tạo ra tinh thần đảng phái, chứ không phải là những tinh thần đó tạo ra các anh. Như vậy, lúc thì người ta cho là báo chí có lỗi trong *việc thiếu* những đảng phái chính trị, lúc thì người ta đổ lỗi cho báo chí là đã *muốn bù đắp* thiếu sót đó và tạo ra những đảng phái chính trị. Nhưng, rõ ràng là ở đâu báo chí còn *non trẻ* thì ở đó tinh thần nhân dân cũng *non trẻ*, và sự biểu hiện vang dội của tư duy chính trị *hàng ngày* của một tinh thần nhân dân hầu như vừa mới thức tỉnh, cũng sẽ kém thành thực, chưa thành hình và vội vã hơn so với tư tưởng của một nhân dân đã lớn lên, cứng cáp và tự nhận thức được bản thân trong các cuộc đấu tranh chính trị. Trước hết, với ý thức chính trị vừa mới được thức tỉnh, nhân dân ít quan tâm đến tính xác thực *thật sự* của sự kiện này hoặc sự kiện khác, hơn là đến thực chất *đạo đức* của nó, thông qua thực chất đạo đức này mà sự kiện đó tác động. Dầu đó là sự thật hay là điều bịa đặt - sự kiện vẫn là hiện thân của tư tưởng, của sự lo lắng, của những niềm hy vọng của nhân dân, vẫn là chuyện *chân thực*. Nhân dân nhìn thấy bản chất của mình được phản ánh trong bản chất báo chí của họ và nếu như nhân dân không nhìn thấy điều đó thì họ sẽ thừa nhận báo chí là cái gì *không quan trọng*, hoàn toàn không đáng chú ý đến, bởi vì nhân dân không để cho mình bị đánh lừa. Vì thế, dù cho báo chí non trẻ hàng ngày tự làm mất uy tín của mình, dù cho những khát vọng xấu xa thâm nhập vào báo chí, nhân dân vẫn sẽ nhận ra trong báo chí tâm trạng riêng của mình. Nhân dân biết rằng, bất chấp tất cả mọi nọc độc mà sự giận dữ và sự thiếu suy nghĩ đầu độc báo chí, bản chất của báo chí bao giờ cũng vẫn là chân thực và thuần khiết, rằng trong dòng nước đầy áp và luôn luôn chảy xiết của báo chí, nọc độc đó trở thành chân lý và rượu thuốc. Nhân dân biết rằng, báo chí của họ nhận lấy những tội lỗi của họ, rằng nó sẵn sàng

chịu nhục vì nhân dân và vì vinh quang của nhân dân, rằng nó từ bỏ cái vô hào nhoáng quý tộc, từ bỏ tính tự mãn và những tham vọng tự coi mình là không thể bác bỏ được, nó là đóa hoa hồng của tinh thần đạo đức giữa những cành gai của thời đại.

Vì thế, chúng ta cần coi tất cả mọi lời trách cứ báo "Leipziger Allgemeine Zeitung" là những lời trách cứ nhằm chống lại báo chí nhân dân trẻ tuổi, do đó chống lại báo chí hiện thực, - bởi vì rõ ràng báo chí không thể trở thành báo chí hiện thực được, nếu không trải qua những giai đoạn phát triển tất yếu, bắt rễ từ trong bản chất của nó. Còn đối với sự lên án báo chí nhân dân, thì chúng ta cần đánh giá như là sự lên án tinh thần chính trị của nhân dân. Tuy vậy, trong phần đầu bài báo của mình, đối với báo chí Đức, chúng tôi đã đánh giá những điểm ấy là *hình như* đen tối mà thôi. Sự tình đúng là như vậy, bởi vì cuộc đấu tranh chống lại một hiện tượng nào đó chính là *hình thức đầu tiên* của sự thừa nhận nó, của tính hiện thực và sức mạnh của nó. Và chỉ có cuộc đấu tranh mới có thể thuyết phục cả chính phủ lẫn nhân dân - và thậm chí cả bản thân báo chí nữa - rằng báo chí có cái quyền thật sự và cần thiết phải tồn tại. Chỉ có cuộc đấu tranh mới có thể chứng tỏ được rằng sự tồn tại của báo chí là sự nhượng bộ hay là sự tất yếu, là ảo ảnh hay là sự thật.

BÁO "KÖLNISCHE ZEITUNG" VÀ VIỆC CẤM TỜ BÁO "LEIPZIGER ALLGEMEINE ZEITUNG"

Khuê, ngày 3 tháng Giêng. Trong số báo ra ngày 31 tháng Chạp, tờ "*Kölnische Zeitung*" đã đăng một bài báo, ghi là "Lai-pxích, ngày 27", báo tin với một giọng hầu như vui mừng về việc cấm tờ "Leipziger Allgemeine Zeitung". Trong khi đó, bản sắc lệnh của nội các về việc cấm tờ báo này đăng trong số báo "Staats-Zeitung" vừa nhận được ở đây ngày hôm qua, lại đề ngày 28 tháng Chạp. Việc giản đơn xác nhận cái sự thật là tin về việc cấm tờ báo "Leipziger Allgemeine Zeitung" nhận được từ bưu điện ở đây ngày 31 tháng Chạp, sẽ giải thích được điều bí ẩn ấy. Rõ ràng là báo "Kölnische

Zeitung" thấy rằng *nạn ra* không chỉ bài báo, mà cả thông tin viên, và lấy *tiếng nói riêng của mình* làm tiếng nói của thành phố Lai-pxích vinh quang là đúng chỗ. Đầu óc tưởng tượng "con buôn" của báo "Kölnische Zeitung" đã làm lẫn lộn khái niệm "một cách khéo léo". Nó đã chuyển trụ sở báo "Kölnische Zeitung" đến Lai-pxích, bởi báo "Leipziger Zeitung" không thể đến ở Khuên được. Nếu tòa soạn báo "Kölnische Zeitung", ngay cả sau một sự suy nghĩ bình tĩnh hơn, vẫn coi cái trò chơi của trí tưởng tượng của mình là sự thật tỉnh táo của sự kiện, thì chúng tôi buộc phải thông báo thêm một *sự thật* nữa nhân có bài báo thần bí từ Lai-pxích, sự thật này

"hoàn toàn vượt ra ngoài giới hạn của sự lịch thiệp, và thậm chí tỏ ra là một sự thiếu khiêm tốn không thể hiểu nổi đối với bất kỳ người nào trong chúng ta có thái độ ôn hòa và biết lễ phải".

Đối với bản thân việc cấm tờ báo "Leipziger Allgemeine Zeitung", thì chúng tôi đã phát biểu quan điểm của mình rồi. Chúng tôi không chối cãi và không coi tất cả những thiếu sót mà người ta buộc cho tờ "Leipziger Allgemeine Zeitung" là một sự bịa đặt thuần túy. Nhưng chúng tôi khẳng định rằng, đó là những khuyết điểm bắt nguồn từ *chính bản chất của báo chí nhân dân*; do đó, cần phải chấp nhận những khuyết điểm ấy như là những căn bệnh của sự trưởng thành, nếu như nói chung người ta sẵn sàng chấp nhận bản thân sự trưởng thành đó.

Tờ "Leipziger Allgemeine Zeitung" không phải là *tất cả* báo chí nhân dân Đức, nhưng nó là một bộ phận hợp thành tất yếu của báo chí nhân dân Đức. Khi báo chí nhân dân phát triển bình thường, toàn bộ những yếu tố khác nhau cấu thành bản chất của nó phải - lúc đầu thì từng yếu tố một - biểu lộ rõ *những đặc trưng* của mình. Như vậy, toàn bộ cơ thể của báo chí nhân dân được phân giải thành một loạt báo chí khác nhau, có những đặc điểm riêng khác nhau bổ sung lẫn cho nhau; thành thử, nếu báo này quan tâm đến khoa học chính trị nhiều hơn, thì báo kia lại quan tâm đến thực tiễn chính trị nhiều hơn, nếu báo này quan tâm đến

những tư tưởng mới nhiều hơn, thì báo kia lại quan tâm đến những sự kiện mới nhiều hơn. Chỉ trong điều kiện những yếu tố của báo chí nhân dân có được khả năng phát triển không bị trở ngại, độc lập và theo một hướng, và tự tách ra thành những cơ quan riêng, - chỉ có trong điều kiện ấy, một báo chí nhân dân thật sự "tốt", tức là một báo chí nhân dân kết hợp nhịp nhàng trong bản thân mình tất cả những yếu tố *chân chính của tinh thần nhân dân*, mới có thể hình thành. Khi đó, tinh thần đạo đức chân chính sẽ được thể hiện toàn bộ trong mỗi tờ báo, cũng giống như hương thơm và tinh hoa của hoa hồng biểu hiện ra trong mỗi cánh của nó. Nhưng, muốn cho báo chí có thể hoàn thành sứ mệnh của mình, thì trước hết cần phải không có áp lực nào từ bên ngoài vào, cần phải thừa nhận cho nó những cái mà chúng ta thậm chí thừa nhận cho giới thực vật, cụ thể là: thừa nhận là báo chí có *những quy luật nội tại* của mình, những quy luật mà người ta không thể và không nên tước bỏ của nó một cách tùy tiện.

BÁO CHÍ TỐT VÀ BÁO CHÍ XẤU

Khuê, ngày 5 tháng Giêng. Chúng ta đã được nghe một cái gì đấy in abstracto^{1*} về sự khác biệt giữa báo chí "tốt" và báo chí "xấu". Cuối cùng, chúng ta sẽ chỉ ra sự khác biệt đó, dựa vào một ví dụ cụ thể.

Báo "Elberfelder Zeitung"⁷⁵, trong số ra ngày 5 tháng Giêng, trong bài báo được ghi là "En-bơ-phen-đơ", tự xem mình là tờ "báo tốt". Trong số báo ra ngày 5 tháng Giêng, báo "Elberfelder Zeitung" đưa tin sau đây:

"Béc-lin, ngày 30 tháng Chạp. Việc cấm tờ báo "Leipziger Allgemeine Zeitung" đã xảy ra ở đây, nói chung, một ấn tượng không đáng kể".

Trái lại, báo "Düsseldorfer Zeitung"⁷⁶, đồng ý với báo "Rheinische Zeitung", đưa tin:

1* - dưới hình thức trừu tượng

"Béc-lin, ngày 1 tháng Giêng. Việc cấm vô điều kiện tờ báo "Leipziger Allgemeine Zeitung" gây ra ở đây một sự xúc động cực kỳ lớn. vì những người dân Béc-lin rất thích đọc báo đó" v.v..

Báo chí nào - "tốt" hay "xấu" - được coi là báo chí "*chân chính*"? Ai miêu tả hiện thực đúng như nó tồn tại, còn ai miêu tả hiện thực giống như họ *mong muốn*? Ai biểu hiện dư luận xã hội, và ai xuyên tạc nó? Do đó, ai xứng đáng với *sự tín nhiệm của nhà nước*?

Lời giải thích của báo "Kölnische Zeitung" không thỏa mãn chúng ta lắm. Trong bài trả lời sự phê bình của chúng tôi về "giọng văn dương như vui mừng" của bài tin về việc cấm tờ báo "Leipziger Allgemeine Zeitung", báo đó không chỉ nói đến *vấn đề ngày tháng*, mà còn nói đến việc in nhầm nữa. Bản thân báo "Kölnische Zeitung" biết rằng trong câu: "Việc giản đơn xác nhận cái sự thật là tin về việc cấm tờ báo "Leipziger Allgemeine Zeitung" nhận được từ bưu điện ở đây ngày 31 tháng Chạp sẽ giải thích được điều bí ẩn ấy", đáng lẽ phải in là "ngày 30 tháng Chạp", nhưng chỉ vì in nhầm nên mới in là ngày 31. Chính là trưa ngày 30 tháng Chạp, - trong trường hợp cần thiết, chúng tôi có thể chứng minh điều này, - báo "Rheinische Zeitung", do đó, cả báo "Kölnische Zeitung" nữa, đã nhận được tin này qua bưu điện ở đây.

TRẢ LỜI SỰ CÔNG KÍCH CỦA MỘT TỜ BÁO

"ÔN HÒA" ⁷⁷

*Khuê*n, ngày 7 tháng Giêng. Một tờ báo ôn hòa ở tỉnh Ranh - như báo "Allgemeine Zeitung" ở Au-xbuốc nói bằng thứ ngôn ngữ ngoại giao của nó, - tức là tờ báo có sức mạnh vừa phải, có tính tình rất ôn hòa, và có lý lẽ cực kỳ ôn hòa, đã xuyên tạc lời khẳng định của chúng tôi: "Báo "Leipziger Allgemeine Zeitung" là một bộ phận hợp thành tất yếu của báo chí nhân dân Đức", bằng cách giải thích câu này theo ý nghĩa dường như chúng tôi nói: *sự lừa*

đối là yếu tố tất nhiên của báo chí. Chúng tôi đặc biệt không hề bị xúc phạm bởi việc tờ báo ôn hòa này đã trích một câu trong toàn bộ văn cảnh của bài báo chúng tôi, mà không thêm chú ý - sự chú ý cao cả và đáng kính - đến những tư tưởng do chúng tôi nêu lên trong bài báo đó, cũng như trong bài báo trước đây. Cũng giống như không thể đòi hỏi bất kỳ một người nào đó phải thoát ra khỏi thể xác của mình, chúng tôi không thể yêu cầu một cá nhân hoặc một đảng phải thoát ra khỏi thể xác tinh thần của họ, dám thực hiện một cái nhảy chết người ra ngoài giới hạn của chân trời trí tuệ của họ. Chúng tôi càng không thể yêu cầu điều đó với một đảng đang đề tính hạn chế của mình lên thành một vật linh thiêng. Vì thế, chúng tôi sẽ không đặt vấn đề xét xem người nữ cư dân của cái *vương quốc của sự tâm thương* đó của trí tuệ phải làm những gì để bác bỏ chúng tôi, mà chúng tôi chỉ sẽ xem xét những việc làm thực tế của người đó mà thôi.

Trước hết, người ta kê ra những tội lỗi cũ của tờ báo "Leipziger Allgemeine Zeitung": thái độ của nó trong vấn đề Han-nô-vơ⁷⁸, cuộc luận chiến thiên vị của nó chống lại đạo Thiên chúa (*hinc illae lacrimae!*)^{1*}. Cũng nên tìm hiểu xem tờ báo đáng kính đó có coi thái độ tương tự của tờ "Münchener politische Blätter"⁷⁹, nhưng theo hướng ngược lại, có phải là một trọng tội hay không?), những câu chuyện đơm đặt của nó v.v. và v.v.. Nhân đây chúng ta nhớ lại một bài đăng trong tờ nguyệt san "Ong vò vè"⁸⁰ của An-phông-xơ Ca-rơ. Trong bài đó có nói rằng, ngài Ghi-dô đã mô tả ngài Chi-e là kẻ phản bội, còn ngài Chi-e cũng mô tả ngài Ghi-dô là kẻ phản bội; và tiếc thay cả hai người đều đúng. Nếu như tất cả báo chí Đức kiểu cũ định trách cứ lẫn nhau về những lỗi lầm cũ, thì việc phân tích vấn đề sẽ dẫn tới câu hỏi có tính chất hình thức sau đây: các báo chí đó phạm lỗi do những hành động của mình hay là do *sự nằm im* của mình? Chúng tôi sẵn sàng thừa nhận rằng, so với tờ "Leipziger Allgemeine Zeitung", thì bà chủ ân cần ấy có cái ưu điểm vô tội là không những không làm điều gì xấu trong

1* - đây là nguyên nhân của những giọt nước mắt đó!

cuộc sống, mà nói chung còn không biểu hiện một dấu hiệu gì của cuộc sống cả.

Nhưng bài báo buộc tội chúng tôi đã nói không phải về tính cách trong quá khứ, mà còn cả về tính cách *hiện nay* của tờ "Leipziger Allgemeine Zeitung", dù rằng tất nhiên chúng tôi đã phản đối không kém phần nghiêm túc việc cấm các báo "Elberfelder Zeitung", "Hamburger Korrespondent", hoặc báo "Rhein-und Mosel-Zeitung" xuất bản ở Cô-blen-txơ, bởi vì *địa vị pháp lý* không được thay đổi theo tư cách đạo đức của các cá nhân, hay thậm chí, theo chính kiến chính trị và quan điểm tôn giáo của họ. Ngược lại, tình cảnh *vô quyền* của báo chí sẽ không còn nghi ngờ gì nữa một khi *quyền tồn tại* của nó bị đặt phụ thuộc vào *phương thức tư tưởng* của nó. Vì rằng cho đến nay, chưa hề có bộ luật nào, chưa hề có tòa án nào để xử phương thức tư tưởng.

Tờ báo "ôn hòa" của chúng ta chê trách tờ "Leipziger Allgemeine Zeitung" ở *thời kỳ sau* là đã đưa những tin tức không đúng, là xuyên tạc và lừa dối; vì thế, với sự công phần cao quý, báo đó đã kết tội chúng tôi là dường như chúng tôi tuyên bố rằng *sự dối trá* là yếu tố tất nhiên của báo chí *nhân dân*. Nhưng nếu như chúng tôi thật sự thừa nhận kết luận kinh khủng đó, nếu như quả thật chúng tôi khẳng định rằng *sự dối trá* là yếu tố tất nhiên của báo chí nhân dân, đặc biệt là của báo chí nhân dân *Đức*, nếu như chúng tôi thật sự thừa nhận cái kết luận đáng sợ đó, thì đã sao? Chúng tôi nói không phải đến *những quan điểm dối trá*, không phải là sự dối trá với ý nghĩa tinh thần, mà nói đến *sự dối trá trong việc đưa tin về các sự kiện*, nói đến sự dối trá theo ý nghĩa vật chất của từ đó. Bà chủ theo đạo Cơ Đốc của chúng ta có thể sẽ la ó: Hãy lấy đá dân cho nó một trận! Hãy lấy đá dân cho nó một trận! Toàn thể ban đồng ca sẽ nhắc lại lời bà ta: Hãy lấy đá dân cho nó một trận! Nhưng chúng ta sẽ không xét đoán quá vội vã, chúng ta sẽ nhìn nhận thế giới đúng như nó tồn tại, chúng ta sẽ không phải là những nhà tư tưởng, - mà chúng ta có thể chứng thực rằng bà chủ ân cần của chúng ta xa lạ với mọi hệ tư tưởng. Mong rằng tờ báo "ôn hòa" của chúng

ta hãy xem lại kỹ càng những trang báo riêng của mình. Ngày này qua ngày khác, giống như tờ "Preußische Staats-Zeitung", giống như tất cả các báo chí Đức và tất cả các báo chí trên thế giới nữa, - há nó lại chẳng đưa những tin không đúng từ Pa-ri, những chuyện đơm đặt về những cuộc khủng hoảng nội các sắp tới ở Pháp, những tin vịt mà một tờ báo nào đó ở Pa-ri tung ra và sẽ bị bác bỏ ngay ngày hôm sau hoặc thậm chí trong 1 giờ sau! Hoặc có thể, - tờ "Rhein-und Mosel-Zeitung" quan niệm, - là *sự dối trá trong việc đưa tin về các sự kiện* là yếu tố cần thiết trong các mục: Anh, Pháp, Tây Ban Nha, Thổ Nhĩ Kỳ, nhưng lại là một tội hết sức nặng, đáng xử tử hình, trong mục: Đức hoặc Phổ? Do đâu mà có cái thước đo hai mặt ấy? Do đâu mà có cái quan điểm hai mặt ấy đối với chân lý? Vì sao cũng một tờ báo ấy, trong một cột thì biểu hiện thái độ vô tư lự phù phiếm của một mục ngồi lê đôi mách ở thành thị, và trong một cột khác lại phải biểu hiện sự chuẩn xác ngặt nghèo của một cơ quan chính thức? Rõ ràng là vì đối với báo chí Đức, chỉ có thời gian của Pháp, của Anh, của Thổ, của Tây Ban Nha là được tồn tại, còn thời gian của Đức thì không được tồn tại, và chỉ có *thời gian khó khăn* của Đức mới được tồn tại mà thôi. Nhưng, ngược lại, lẽ nào lại không đáng khen ngợi - cụ thể là khen ngợi theo *quan điểm quốc gia*, - những báo chí đang làm cho người ta không nhìn vào *nước ngoài* nữa và giành được cho *tổ quốc* toàn bộ sự chú ý, toàn bộ sự quan tâm sôi nổi và tất cả sự căng thẳng kịch tính thường đi kèm theo mọi *quá trình hình thành* và trước hết là *quá trình hình thành lịch sử hiện đại*! Chúng ta thậm chí cứ cho rằng những báo đó kích động sự bất mãn và giận dữ! Nhưng chính chúng đang thức tỉnh sự bất mãn của nước Đức, sự giận dữ của nước Đức, chính tất cả chúng đang hoàn lại cho quốc gia những tấm lòng đã quay lưng lại với nó, tuy rằng vào thời gian đầu chúng hoàn lại những tấm lòng ấy đang bất mãn và giận dữ! Và chúng không chỉ kích động sự bất mãn và sự giận dữ, mà còn làm thức tỉnh cả những mối lo âu và những niềm hy vọng, sự sung sướng và sự đau buồn, chúng làm thức tỉnh trước hết là sự *quan tâm*

nồng nhiệt tới quốc gia, làm cho quốc gia *gần gũi với lòng người*, trở thành một *sự nghiệp thân thiết* của công dân trong nước. Chúng làm cho Béc-lin, Đre-xden, Han-nô-vơ trở thành những trung tâm của tâm mắt chính trị của người Đức, chứ không phải Pê-téc-bua, Luân Đôn, Pa-ri, và đó là một chiến tích còn vinh quang hơn cả việc rời thủ đô thế giới từ La Mã về Bi-dăng-xơ.

Thật ra, những tờ báo Đức và Phổ tự đặt cho mình nhiệm vụ biến nước Đức và nước Phổ thành những trung tâm chú ý của dân chúng Đức và Phổ, biến quốc gia từ một công việc bí ẩn của giới đạo sĩ thành một công việc thế tục, rõ ràng, mọi người đều hiểu được và có liên quan đến mọi người, buộc quốc gia phải ăn sâu vào máu và thịt của các công dân của mình, - thật ra những tờ báo Đức và Phổ ấy còn thua báo chí Anh và Pháp về mặt đưa tin thật sự chuẩn xác; tin tức của chúng thường vụng về và có tính chất hoang đường. Nhưng xin nhớ rằng, người dân Đức hiểu biết quốc gia của mình chỉ qua những lời đồn, rằng *chiếc cửa đóng khóa* hoàn toàn không giống như *tám gương trong*, rằng cái quốc gia trong đó mọi công việc đều được tiến hành *bí mật* thì không phải là tổ chức nhà nước *công khai*. Chớ nên tuyên bố là khuyết điểm của báo chí chỉ là khuyết điểm của nhà nước, - khuyết điểm mà chính những tờ báo đó đang ra sức sửa chữa.

Vì vậy, chúng tôi xin nhắc lại lần nữa: "Tờ *"Leipziger Allgemeine Zeitung"* là một bộ phận hợp thành tất yếu của báo chí nhân dân Đức". Báo đó đã thỏa mãn chủ yếu là sự quan tâm trực tiếp đối với *sự kiện chính trị*, còn chúng tôi thì đã thỏa mãn sự quan tâm đối với *tư tưởng chính trị*, hơn nữa dĩ nhiên là sự kiện không gạt bỏ tư tưởng, cũng như tư tưởng không gạt bỏ sự kiện. Vấn đề ở đây chỉ là tính cách *chiếm ưu thế*, là *dấu hiệu đặc trưng*.

TRẢ LỜI SỰ MẬT CÁO CỦA TỜ BÁO "LÁNG GIỀNG"

Khuê, ngày 9 tháng Giêng. Thật sẽ hoàn toàn không thể tưởng tượng được, nếu như các báo chí "tốt" ở khắp nơi trên nước Đức hiện nay không mưu toan tung những cựa giày kị sĩ của mình

ra trong chiến dịch chống lại chúng tôi, và đứng đầu báo chí đó là phụ nữ tiên tri *Ôn-đa-ma*⁸¹ ở Au-xbuốc, mà sắp tới chúng tôi sẽ có một cuộc nói chuyện nghiêm túc để đáp lại lời khiêu chiến thứ hai của phụ nữ ta. Còn hôm nay thì chúng tôi xin tiếp chuyện chị hàng xóm tàn phế của chúng tôi, báo "Kölnische Zeitung" hết sức đáng kính. *Toujours perdrix!*^{1*}

Trước hết, xin "sơ bộ về một cái gì đó" hay "một cái gì đó sơ bộ", một cuốn kỷ yếu mà chúng tôi mong muốn giới thiệu, trước khi chúng tôi làm sáng tỏ về *sự mật báo* hôm nay của tờ báo nói trên. Chúng tôi muốn kể một câu chuyện rất buồn cười về những biện pháp mà báo "Kölnische Zeitung" dùng để cố gắng tranh thủ "*sự kính trọng*" của chính phủ, về việc báo đó đã thực hiện "tự do chân chính" ngược lại với "sự tùy tiện" như thế nào, về việc báo đó đã khéo đặt cho mình những "giới hạn" từ bên trong ra sao. Bạn đọc có thiện ý nhớ lại rằng, trong tờ "Rheinische Zeitung" số 4, tòa soạn báo "Kölnische Zeitung" đã bị buộc tội là đã tự mình *bịa ra* một bài báo gửi từ Lai-pxích tới, đưa tin với một giọng hầu như vui mừng về việc cấm chỉ đã được nhiều lần bàn tới; như bạn đọc còn nhớ, báo "Kölnische Zeitung" đã được khuyên nhủ thân mật là nên từ bỏ mọi mưu toan thật sự định bênh vực tính chân thực của tài liệu đó và đồng thời cũng được cảnh cáo hoàn toàn rõ ràng là trong trường hợp ngược lại, chúng tôi buộc phải công bố thêm một *sự thật* khó chịu nữa, "nhân có bài báo thân bí từ Lai-pxích tới". Bạn đọc có thiện ý cũng nhớ câu trả lời *rút rè*, lảng tránh của báo "Kölnische Zeitung" ngày 5 tháng Giêng, lời cải chính lần thứ hai của chúng tôi trong số 6 và "sự im lặng chịu đựng" mà báo "Kölnische Zeitung" coi là việc làm thượng sách cần tuân theo trong sự việc này. Chúng tôi muốn nói đến sự kiện sau đây. Báo "Kölnische Zeitung" đã tìm ra lời biện bạch cho việc cấm tờ "Leipziger Allgemeine Zeitung" trong một bản tin của báo này, bản tin này

1* Nghĩa đen: Bao giờ cũng là chim trĩ; nghĩa bóng: Bao giờ cũng vẫn là điều ấy!

"hoàn toàn vượt ra ngoài giới hạn của sự lịch thiệp, và thậm chí tỏ ra là *sự thiếu khiêm tốn* không thể hiểu nổi đối với bất kỳ người nào trong chúng ta có thái độ ôn hòa và biết lễ phải".

Hoàn toàn rõ ràng là báo đó nói đến việc công bố bức thư của *Héc-vếch*⁸². Cũng có thể tán thành ý kiến vừa được dẫn trên báo "*Kölnische Zeitung*", nếu như trước đây mấy hôm bản thân báo "*Kölnische Zeitung*" đã không có ý định công bố bức thư của *Héc-vếch*. Sự thực, ý muốn tốt đẹp này của báo đó đã không được thực hiện, chỉ vì báo đó đã vấp phải "giới hạn" được ấn định "từ bên ngoài".

Nói như thế, chúng tôi hoàn toàn không muốn trách cứ báo "*Kölnische Zeitung*" là đã có những ý định đáng nghi ngờ, nhưng chúng tôi phải hỏi độc giả của chúng tôi: khi một người nào đó kết tội người thân của mình là phạm tội đáng tử hình về một hành vi mà bản thân y vừa có ý định thực hiện, song bản thân y đã không thực hiện được chỉ vì có những chướng ngại từ bên ngoài, thì liệu có thể coi đó là một *sự khiêm tốn hoàn toàn có thể hiểu được*, hay không? Ngược lại, đó có phải là vi phạm tất cả mọi giới hạn của *sự lịch thiệp* và của *đạo đức xã hội* hay không? Sau những lời giải thích trên đây, ắt không ai ngạc nhiên khi thấy rằng, lương tâm không trong sạch đã thúc đẩy báo "*Kölnische Zeitung*" trả miếng chúng tôi hôm nay bằng một *mặt cáo*. Báo đó viết:

"Ờ đó" (trong báo "*Rheinische Zeitung*") "phát triển quan điểm cho rằng lý do duy nhất khiến báo chỉ dùng giọng văn gay gắt khác thường, hầu như lăng nhục, đầu sào cũng là khó chịu, đối với nước Phổ, là lòng mong muốn buộc chính phủ phải lắng nghe, mong muốn làm cho chính phủ phải hoạt động. Bởi vì, theo ý kiến của báo "*Rheinische Zeitung*", nhân dân đã trưởng thành qua những hình thức nhà nước hiện tồn nhiều lắm rồi, những hình thức này đang bị một sự trống rỗng đặc biệt, - nhân dân cũng như báo chí không còn tin tưởng gì vào những thể chế ấy và càng ít tin tưởng hơn vào khả năng phát triển nội bộ của chúng".

Báo "*Kölnische Zeitung*" tiếp theo những lời trên đây bằng một tràng đại luận như sau:

"Há chẳng phải là lạ kỳ khi bên cạnh những lời tuyên bố như vậy, lại còn vang lên những lời than phiền về việc thiếu tự do báo chí? Liệu có thể đòi hỏi một sự tự do lớn hơn là tự do được nói vào mặt chính phủ rằng "mọi thể chế nhà nước đều là những đồ vật cũ bỏ đi, không dùng được ngay cả cho việc làm bậc thang quá độ để tiến lên một chế độ tốt đẹp hơn".

Trước hết, chúng tôi thấy cần phải thỏa thuận với nhau về phương pháp trích dẫn. Tác giả của bài báo⁸³, đang được bàn đến của tờ "Rheinische Zeitung", tự đặt cho mình câu hỏi: cái gì cất nghĩa giọng văn gay gắt đó của báo chí đối với nước Phổ? Ông ta trả lời vấn đề trên như sau: "*Theo tôi nghĩ, nguyên nhân chủ yếu là điệp sau đây*". Ông ta không quyết đoán rằng đó là nguyên nhân *duy nhất* như báo "Kölnische Zeitung" đã *gán cho ông ta một cách sai lầm*, - nói cho đúng hơn, ông ta chỉ trình bày quan điểm của mình với tư cách là một *giả định của mình*, là *ý kiến cá nhân* của mình. Tiếp đó, tác giả thừa nhận, - điều này thì báo "Kölnische Zeitung" lẽ dĩ không nói tới, - rằng "cao trào xã hội, diễn ra trong năm 1840, đã bao quát được một phần những hình thức nhà nước, bằng cách cố đưa vào đó nội dung và cuộc sống". Tuy vậy người ta vẫn cảm thấy "rằng nói cho đúng ra, tinh thần nhân dân đi ngang qua những hình thức đó mà hầu như không đụng đến chúng, và rằng thậm chí tinh thần đó cũng còn *chưa biết nhận thức*, hoặc *giả không biết tính đến* vai trò giai đoạn quá độ của chúng, để tiến tới bước phát triển cao hơn". Tác giả nói tiếp: "Chúng ta để lại một vấn đề chưa giải quyết: những hình thức đó có quyền tồn tại hay không; việc nhân dân cũng như báo chí không tin tưởng *vô điều kiện* vào những thể chế của nhà nước, và càng ít tin tưởng hơn nữa vào khả năng *phát triển của chúng từ bên trong và từ bên dưới*, cũng đủ rõ rồi". Báo "Kölnische Zeitung" dẫn câu "không tin tưởng *vô điều kiện*" thành "không tin tưởng gì", và trong phần cuối cùng của đoạn trích dẫn, báo đó đã bỏ đi câu "và từ bên dưới", làm thay đổi một cách căn bản ý nghĩa của câu này.

Vì thế, - tác giả của chúng tôi nói tiếp, - báo chí đã không ngừng nhằm vào *chính phủ*, bởi vì "hình như đây vẫn còn nói đến bản thân những hình thức trong đó nhân dân có thể bày tỏ

với chính phủ một cách tự do, công khai và có trọng lượng ý chí đạo đức hợp pháp của mình, nguyện vọng tha thiết và những nhu cầu của mình". Những câu trích trên đây, gộp chung lại, liệu có chứng thực được điều mà báo "Kölnische Zeitung" gán cho tác giả bài báo nói trên, cụ thể là hình như tác giả đã "nói vào mặt chính phủ", "*rằng mọi thể chế nhà nước đều là những đồ vật cũ bỏ đi, không còn dùng được ngay cả cho việc làm bậc thang quá độ để tiến lên một chế độ tốt đẹp hơn*"?

Lẽ nào tác giả của chúng tôi muốn nói đến *mọi thể chế nhà nước*? Vấn đề nói đến chỉ là những hình thức nhà nước trong đó nhân dân có thể bày tỏ với chính phủ "ý chí của mình" "một cách tự do, công khai và có trọng lượng". Cho tới gần đây, những *hình thức nhà nước* nào đã đóng vai trò đó? Rõ ràng là chỉ có những *hội nghị đẳng cấp của tỉnh*. Nhưng phải chăng nhân dân đã đặc biệt tin cậy vào những hội nghị đẳng cấp đó của tỉnh? Phải chăng nhân dân đã mong đợi rằng những hội nghị đó sẽ có thể trở thành nguồn gốc của sự phát triển có ý nghĩa trọng đại toàn dân? Phải chăng Buy-lốp Cum-me-rốp trung thực đã coi những hội nghị đó là biểu hiện *thật sự* của ý chí nhân dân? Nhưng không chỉ nhân dân và báo chí, mà cả *bản thân chính phủ* nữa, cũng đã thừa nhận rằng chúng ta còn *thiếu* những hình thức nhà nước chân chính, bởi vì nếu quả không có sự thừa nhận này thì lẽ nào nhà nước lại có lý do để lập ra một hình thức nhà nước mới dưới dạng "các ủy ban"⁸⁴? Và cả những ủy ban này, dưới hình thức hiện nay của chúng, cũng không làm cho người ta hài lòng, - không chỉ có chúng tôi mới xác nhận như vậy; ý kiến này cũng được một trong những *ủy viên của các ủy ban* phát biểu trên các trang báo "Kölnische Zeitung".

Lời khẳng định tiếp đó nói rằng những *hình thức nhà nước*, cụ thể là với tính cách những *hình thức*, còn mâu thuẫn với nội dung của chúng, và trong những hình thức đó tinh thần nhân dân không cảm thấy như khi những hình thức này là của *bản thân mình*, là những hình thức "thân thiết" của

mình, nó không thừa nhận những hình thức đó là những hình thức của bản thân cuộc sống của mình, - lời khẳng định này chỉ lặp lại điều mà nhiều báo Phổ và các báo khác, chủ yếu là các tác giả *bảo thủ*, đã nói. Chính họ đã tuyên bố rằng *thế lực quan liêu* hãy còn quá mạnh, rằng không phải toàn bộ nhà nước nói chung, mà chỉ một bộ phận của nó - tức "chính phủ" - là sống một cuộc sống nhà nước theo đúng nghĩa của nó. Còn về vấn đề những hình thức nhà nước hiện nay một phần tự mình có thể bổ sung đến mức nào cho mình một nội dung sinh động, còn một phần thì thu hút những hình thức nhà nước được tạo ra để bổ sung cho chúng, - thì báo "Kölnische Zeitung" có thể tìm được câu trả lời trong những bài báo của chúng tôi nghiên cứu về vai trò những hội nghị đẳng cấp tỉnh và của những tiểu ban tỉnh trong hệ thống chung của tổ chức nhà nước chúng ta. Ở đó, báo "Kölnische Zeitung" có thể tìm thấy những tư tưởng mà ngay cả sức lý giải của nó cũng có thể hiểu được. "Chúng tôi không đòi hỏi rằng trong các vấn đề chế độ đại diện nhân dân, người ta phải bỏ qua những sự khác biệt thực tế đang tồn tại. Ngược lại, chúng tôi đòi hỏi người ta phải xuất phát từ những sự khác biệt thực tế, do chế độ nội bộ của nhà nước tạo nên và quyết định". "Chúng tôi chỉ đòi hỏi *phát triển triệt để và toàn diện những thể chế cơ bản của nước Phổ*, chúng tôi đòi hỏi rằng người ta không đột nhiên từ bỏ miếng đất của đời sống nhà nước hữu cơ, hiện thực, và không đắm mình một lần nữa vào những lĩnh vực sinh hoạt không hiện thực, máy móc, lệ thuộc, phi nhà nước" ("Rheinisch Zeitung", năm 1842, số 345). Nhưng báo "Kölnische Zeitung" đáng kính đã đặt gì vào cửa miệng chúng tôi? - Đặt lời khẳng định nói rằng "*mọi thể chế nhà nước đều là những đồ vật cũ bỏ đi, không dùng được ngay cho cả việc làm bậc thang quá độ để tiến lên một chế độ tốt đẹp hơn*"! Quả thật có thể nghĩ rằng báo "Kölnische Zeitung" đem gán cho người khác những lời bịa đặt lếu lảo của sự tưởng tượng nhất gan nhưng độc ác của mình, cho rằng bằng cách đó nó có thể bù đắp được sự thiếu *dũng khí* của mình.

LỜI MẬT CÁO CỦA BÁO "KÖLNISCHE ZEITUNG" VÀ CUỘC BÚT CHIẾN CỦA BÁO "RHEIN-UND MOSEL-ZEITUNG"

Khuên, ngày 11 tháng Giêng

"Vàng trán của bạn sao trông u ám!

Bạn E-ra-xơ, phải chăng sự có mặt của tôi
khiến bạn buồn phiền?

Cái gì thế? Bạn làm sao thế?

Tại sao khi thấy tôi bạn lại thờ dài?"⁸⁵

Những câu này, trước hết, được nói với *"bà láng giềng ở Khuên"* của chúng tôi! Báo "Kölnische Zeitung" không ưa nói nhiều tới vấn đề *"lời tố cáo tưởng tượng"* của báo đó, báo đó lờ đi *điểm cơ bản* ấy và chỉ than phiền rằng người ta đã lôi kéo một cách rất khó chịu "ban biên tập" vào cuộc luận chiến này. Nhưng bà láng giềng thân mến ơi, nếu như phóng viên của tờ báo "Kölnische Zeitung" đã coi một trong những bài báo gửi từ Béc-lin của chúng tôi và báo "Rheinische Zeitung" là một, thì tại sao báo "Rheinische Zeitung" lại không được phép coi bài đáp lại từ tỉnh Ranh của báo "Kölnische Zeitung" và bản thân tờ báo đó là một? Bây giờ - xin nói đến vấn đề *sự việc*.

"Báo đó" ("Rheinische Zeitung") "buộc tội chúng tôi không phải về một *sự việc* nào đó, mà chỉ về *ý định*."

Chúng tôi lên án báo "Kölnische Zeitung" không chỉ về *ý định*, mà cả về *sự việc cụ thể biểu hiện ý định* đó. Sự việc cụ thể này, - tức là mưu toan của báo "Kölnische Zeitung" đăng bức thư của Héc-véch, do *những sự ngẫu nhiên bên ngoài*, đã biến thành *ý định*, tuy là trước đó *ý định* ấy của báo này đã biến thành *sự việc* rồi. Mọi sự việc bị cản trở không thực hiện được vẫn chỉ là *ý định*, nhưng vị tất điều đó gạt bỏ được trách nhiệm trước

tòa án về sự việc ấy? Đức tính tìm cách bào chữa cho những hành vi của mình bằng những trường hợp ngẫu nhiên cản trở việc thực hiện những hành vi ấy, *không để cho* chúng chuyển thành một hoạt động nào đó và biến chúng thành một ý định đơn thuần, - dù sao đức tính ấy cũng rất độc đáo. Nhưng thật ra, bà láng giềng trung thực của chúng tôi đặt câu hỏi không phải cho báo "Rheinische Zeitung", - bà láng giềng có cái quan niệm không hay về báo đó là nó sẽ tìm được câu trả lời một cách dễ dàng, không bị "bối rối" vì những lý do "trung thực và thành tâm", - mà đặt cho "bộ phận nhô trong công chúng còn chưa hoàn toàn nhận thấy rõ có thể đánh giá *những sự nghi ngờ* của tờ báo đó như thế nào" (nói cho đúng hơn là: sự tự bảo vệ khỏi những sự nghi ngờ). Báo "Kölnische Zeitung" hỏi: do đâu mà báo "Rheinische Zeitung" biết rằng "chúng tôi không gán ý định đó" (tức là ý định công bố bức thư của Héc-vếch) "với một ý định khác nữa" (*signo haud probato*^{1*}), "cụ thể là, về phía chúng tôi, viết thêm một bài đáp lại sự đả kích áu trĩ ấy của tác giả bức thư một cách thích đáng?". Nhưng, do đâu mà báo "Kölnische Zeitung" lại biết được *ý định* của báo "Leipziger Allgemeine Zeitung" trong việc công bố bức thư của Héc-vếch? Chẳng hạn, tại sao báo đó lại không thể làm việc ấy xuất phát từ nguyện vọng ngây thơ là đưa một tin gì mới sớm hơn tất cả các báo khác, hoặc từ ý đồ trung thực là đơn thuần đưa bức thư đó ra cho tòa án công luận? Bà láng giềng đáng kính ơi, xin phép kể hầu bà một mẩu chuyện vui. Ở La Mã, việc in sách kinh Co-ran bị cấm. Nhưng một người I-ta-li-a láu lỉnh đã tìm được lối thoát. Ông ta đã in cuốn sách *bác bỏ* kinh Co-ran, tức là một cuốn sách mà ngoài bìa mang nhan đề "Sự bác bỏ kinh Co-ran", còn những trang tiếp theo thì chỉ là sự sao lại thuần túy kinh Co-ran. Nhưng tất cả những kẻ dị giáo há lại chẳng áp dụng một mưu mẹo tương tự ư? Há Va-ni-ni đã chẳng bị thiêu chết, mặc dù trong tác phẩm "Nhà hát thế giới"⁸⁶ của mình, trong khi tuyên bố chủ nghĩa vô

1* -. không có gì chứng minh cả

thần, ông ta đã rất cố gắng và hùng hồn phát triển tất cả những luận cứ phản đối chủ nghĩa vô thần đó sao? Trong tác phẩm của mình "Kinh thánh cuối cùng đã được giải thích"⁸⁷, há Vôn-te đã chẳng truyền bá sự không tín ngưỡng trong phần chính, nhưng lại bảo vệ tôn giáo trong những lời chú giải đó ư? Và có ai tin vào sức mạnh rửa tội của những lời chú giải? Nhưng, bà láng giềng đáng kính của chúng ta kết thúc, -

"nếu như chúng tôi có ý định ấy, thì lẽ nào có thể đem mưu toan của chúng tôi định đăng bức thư đó, - một bức thư vốn đã được mọi người biết đến. - đặt ngang hàng với việc công bố nó lần đầu tiên?"

Nhưng, bà láng giềng thân mến ơi, chính báo "Leipziger Allgemeine Zeitung" cũng chỉ công bố bức thư đã được truyền đi bằng nhiều bản sao. "Thưa ngài, quả là ngài quá hay sinh sự"⁸⁸.

Trong bức thông cáo của giáo hoàng La Mã ex cathedra^{1*}, đề ngày 15 tháng Tám 1832 nhân ngày tạ thế của Đức Mẹ, có nói:

"Sự điên cuồng (deliramentum) khẳng định rằng mọi người đều có quyền tự do tín ngưỡng; không có gì đáng ghê tởm hơn là tự do báo chí".

Câu châm ngôn này đưa chúng ta từ Khuê tới Cô-blen-tơ, tới tờ báo "ôn hòa", tờ "Rhein-und Mosel-Zeitung". Sau đoạn trích dẫn ở trên, tiếng gào thét của báo này chống lại việc chúng tôi bảo vệ tự do báo chí trở nên hoàn toàn tự nhiên và dễ hiểu; nhưng sau điều đó, lời tuyên bố của báo ấy nói rằng nó tự xếp mình vào "những người bạn nhiệt tình nhất của báo chí", hẳn phải vang lên một cách càng kỳ lạ. Thực ra, hôm nay, từ những cột "ôn hòa" của tờ báo này, nhảy ra không phải hai con sư tử, mà là một bộ da sư tử và một bộ áo choàng sư tử. Chúng ta có sự quan tâm thích đáng về mặt tự nhiên - lịch sử đối với chúng. Tác giả số 1 nói với chúng ta như sau:

1* Nguyên văn: trong bức thông cáo phát ra từ tòa thánh (Pi-e), tức là bức thông cáo có tính chất bắt buộc đối với toàn thể giáo hội, với tư cách là một chân lý bất di bất dịch.

"Báo ("Rheinische Zeitung") "tiến hành đấu tranh dưới những hình thức trung thực là ngay từ đầu báo này đã cam đoan với chúng tôi rằng, vì *"địa vị hợp pháp"* mà nó trân trọng, nó sẵn sàng phản đối ngay cả việc cấm tờ báo "Rhein-und Mosel-Zeitung" nếu việc này xảy ra. Lời cam đoan này sẽ làm cho chúng tôi vừa vui thích, vừa an tâm biết bao, nếu như đột nhiên sau đó, từ miệng vị hiệp sĩ đấu tranh cho tự do của *bất kỳ* báo chí nào bị đàn áp, đã không tung ra *lời nhục mạ thô bỉ* đối với tờ "Münchener hist. politische Blätter". một tờ báo *đã thật sự bị cấm từ lâu ở nước ta* như mọi người đều biết".

Điều đáng chú ý là, đúng vào lúc mà tờ "Rhein-und Mosel-Zeitung" lên án nghiêm khắc các báo khác về sự đối trá *trong việc đưa tin về các sự kiện*, thì bản thân báo đó rõ ràng đã nói dối trong việc trình bày sự kiện. Đoạn văn được ám chỉ ở đây nguyên văn như sau: "Trước hết, người ta kê ra những tội lỗi cũ của tờ báo "Leipziger Allgemeine Zeitung": thái độ của tờ báo đó trong vấn đề Han-nô-vơ, cuộc luận chiến thiên vị của báo đó chống lại đạo Thiên chúa (*hinc illae lacrimae!*). Cũng nên tìm hiểu xem là tờ báo đáng kính đó có coi hành vi giống như vậy - chỉ có điều là theo một hướng ngược lại - của tờ "Münchener politische Blätter" là một tội đáng chết hay không?" Trong những dòng được trích dẫn về tờ "Münchener politische Blätter", chỉ nói đến việc nó đã tiến hành "cuộc luận chiến thiên vị" chống lại đạo Tin lành. Nhưng như thế phải chăng chúng tôi đã bênh vực cho việc cấm tờ báo đó? Chẳng lẽ chúng tôi lại có thể nảy ra ý nghĩ bênh vực cho sự cấm đoán này, một khi trong tờ báo "Münchener politische Blätter" chúng tôi thấy "có phương thức hành động *giống như vậy*", - "chỉ có điều là theo một hướng ngược lại", - một phương thức hành động mà đối với tờ "Leipziger Allgemeine Zeitung" thì chúng tôi cho rằng nó không cung cấp một lý do *nào* để cấm đoán cả? Ngược lại! Chúng tôi đã từng kêu gọi lương tâm của tờ báo "Rhein-und Mosel-Zeitung" và đã hỏi báo đó rằng, có thể nào cũng một phương thức hành động giống nhau, khi được những người này áp dụng thì báo đó cho là biện hộ cho việc cấm đoán, còn khi được những người khác áp dụng thì lại không biện hộ cho việc cấm đoán. Do đó, chúng tôi đã từng hỏi báo đó rằng, báo đó có coi một phương

thức hoạt động nhất định, tự bản thân nó, là đáng chê trách, hay nói cho đúng hơn, chỉ có cái hướng của hành vi ấy là đáng chê trách mà thôi? Và báo "Rhein-und Mosel-Zeitung" đã trả lời câu hỏi của chúng tôi, báo đó đã trả lời theo ý nghĩa là báo đó bác bỏ không phải bất kỳ cuộc luận chiến tôn giáo thiên vị nào như *chúng tôi* đã làm, mà *chỉ* bác bỏ cuộc luận chiến thiên vị nào dám táo gan muốn là cuộc luận chiến về *đạo Tin lành*. Nếu đúng vào lúc mà chúng tôi phản đối việc cấm tờ "Leipziger Allgemeine Zeitung" "vừa mới xảy ra", chúng tôi đã *cùng với* báo "Rhein-und Mosel-Zeitung" nêu cuộc luận chiến thiên vị của báo "Leipziger Allgemeine Zeitung" chống lại đạo Thiên chúa, thì lẽ nào *không cùng với* tờ "Rhein-und Mosel-Zeitung", chúng tôi lại không có quyền nêu cuộc luận chiến thiên vị của tờ "Münchener politische Blätter" "đã bị cấm từ lâu"? Như vậy, tác giả số 1 đã ăn cần nêu thêm một lý do *mới* nữa vào những lý do mà chúng tôi dùng để cố chứng minh sự dối trá của báo chí trong *việc đưa tin về các sự kiện*. Cộng vào những lý do đã được chúng tôi nêu ra, cụ thể là: "Sự phát triển yếu ớt của tính chất công chúng của nhà nước", "sự thiếu hoàn thiện của tư duy chính trị hàng ngày" to tiếng và thiếu kinh nghiệm, tính chất độc đáo của "quá trình hình thành lịch sử hiện đại", tác giả số 1 bổ sung thêm một điều nữa: *sự đàn độn* thực tế của đại bộ phận báo chí Đức. Bằng thí dụ của bản thân mình, báo "Rhein-und Mosel-Zeitung" đã chứng minh rằng tư duy *không đúng* nhất định và tự nhiên tạo ra những sự việc *không đúng*, do đó, sản sinh ra sự xuyên tạc và sự dối trá.

Chúng ta chuyển sang tác giả số 2, - sang bộ *áo choàng* sư tử, - bởi vì những lý lẽ của tác giả số 1, được tác giả số 2 phát triển một cách dài dòng hơn, đã dẫn tới một sự lẫn lộn hoàn toàn. Trước hết, bộ áo choàng sư tử kể với công chúng về cái tâm trạng ít có gì thú vị của mình. Vị đó đã chờ đợi chúng ta "nổ búng cầm phần". Nhưng chúng tôi chỉ giới hạn trong một sự "*bác bỏ thận trọng* hình như chỉ nói qua thôi". Nhưng xen lẫn với lòng biết ơn của vị đó về "sự khoan thứ bất ngờ" này, còn có thêm sự nghi ngờ đáng tiếc là

"sự khoan thứ bất ngờ này trên thực tế có phải là hậu quả của tâm tình ôn hòa hay không, hay nói cho đúng hơn là kết quả của sự bất mãn về tinh thần và của sự mệt mỏi".

Chúng tôi không có ý định giải thích cho đối phương ngoan đạo của chúng tôi rằng *sự thỏa mãn của giới thầy tu có thể đôi khi thật sự trở thành nguyên nhân của sự bất mãn về tinh thần*, chúng tôi muốn nói tới "nội dung của ý kiến phản đối mà chúng ta đang quan tâm tới". Ngài ngoan đạo đó nói rằng: ông ta "tiếc thay không thể che đậy" rằng theo "kiến giải hết sức ôn hòa" của ông ta, tờ "Rheinische Zeitung" "chỉ mưu toan che đậy sự lúng túng đằng sau những lời bàn cãi rỗng tuếch". Và để cho không một phút nào nảy sinh cái vẻ bề ngoài "phục tùng giả dối hoặc khiêm tốn", ngay sau đó, ngài ngoan đạo ấy cố gắng củng cố thêm cái kiến giải "hết sức ôn hòa" của mình bằng những lý do hết sức hùng hồn, hết sức không thể bị bác bỏ. Ông ta mở đầu như sau:

"Tất nhiên, không thể phủ nhận "những tội lỗi cũ của tờ "Leipziger Allgemeine Zeitung": thái độ của nó trong vấn đề Han-nô-vơ, cuộc luận chiến thiên vị của nó chống đạo Thiên chúa, những câu chuyện dơ dáy của nó, v.v.", nhưng người học trò có tài của nhà triết học vĩ đại Hê-ghe-n cho rằng *những lỗi lầm này hoàn toàn được biện hộ* bởi cái tình hình là *cả những báo khác* cũng phạm những lỗi lầm như vậy (đúng như là đối với bất kỳ tên bịp bợm nào, sự hào chữa tốt nhất *trước tòa án* là dẫn ra sự lừa bịp của rất nhiều tên đồng bọn, hiện còn đang sống tự do ngoài lưới pháp luật)".

Ở đầu chúng tôi đã nói rằng "những tội lỗi cũ của tờ "Leipziger Allgemeine Zeitung" hoàn toàn được *biện hộ* bởi cái tình hình là *cả những báo khác* cũng phạm những lỗi lầm như vậy"? Nói chung, chúng tôi đã mưu toan "biện hộ" cho những tội lỗi cũ đó ở chỗ nào? Tiến trình tư tưởng thật sự của chúng tôi mà người ta không nên lẫn lộn với sự phản chiếu của nó trong tấm gương "kiến giải hết sức ôn hòa", là như sau: trước hết tờ "Rhein-und Mosel-Zeitung" kê ra những "tội lỗi cũ" của báo "Leipziger Allgemeine Zeitung". Nhân đó, chúng tôi dẫn ra bản kê những tội lỗi đó, rồi chúng tôi nói tiếp: "Nếu như *tất cả* báo chí Đức kiểu cũ có ý định chèn trách lẫn nhau vì những lỗi lầm cũ, thì việc phân tích vấn đề

sẽ dẫn tới câu hỏi có tính chất hình thức: các báo đó phạm lỗi do những hành động của mình hay là do sự *không hành động* của mình? Chúng tôi sẵn sàng thừa nhận rằng so với tờ "Leipziger Allgemeine Zeitung" thì bà chủ ân cần, tức tờ "Rhein-und Mosel-Zeitung", có ưu điểm là nó không những không làm điều gì xấu trong cuộc sống, mà nói chung, nó đã không biểu hiện dấu hiệu gì của cuộc sống".

Như vậy, chúng tôi không hề nói: *"cũng như cả những báo khác"*, - chúng tôi nói: *"tất cả* báo chí Đức kiểu cũ", hơn nữa chúng tôi liệt cả tờ "Rhein-und Mosel-Zeitung" một cách rõ ràng vào trong số những tờ báo này. Chúng tôi không nói rằng, trong khi viện dẫn của nhau, họ có thể tìm được lý do để bào chữa *hoàn toàn* cho hành vi của mình; ngược lại, chúng tôi nói rằng họ có thể có quyền đưa ra những lý lẽ như nhau để buộc tội lẫn nhau. Báo "Rhein-und Mosel-Zeitung" chỉ có thể hy vọng vào tính ưu việt đáng ngờ là nó đã lâm lỗi vì *không hành động*, - do đó, nó có thể đem sự *không hành động* tội lỗi của nó ra đối lập với *những sự việc* tội lỗi của báo "Leipziger Allgemeine Zeitung". Chúng tôi có thể giải thích cho tờ "Rhein-und Mosel-Zeitung" thấy tính chất tội lỗi thụ động của nó qua một ví dụ mới đây. Báo "Rhein-und Mosel-Zeitung" hiện giờ đang trút sự phẫn nộ cuồng tín của mình lên tờ "Leipziger Allgemeine Zeitung" đã quá cố, trong lúc đó nó lại sao chép tờ "Leipziger Allgemeine Zeitung" còn sống, chứ không bác bỏ tờ báo này. Sự so sánh mà "kiến giải hết sức ôn hòa" mưu toan dùng để làm cho tiến trình tư tưởng của chúng tôi trở nên rõ ràng hơn đối với nó, đòi hỏi một sự sửa chữa nhỏ, nhưng căn bản. Lẽ ra nó không nên nói tới *một* tên bịp bợm, trong khi tự bào chữa *trước tòa án*, đã dẫn ra những việc làm của những tên bịp bợm khác hiện còn sống tự do ngoài lưới pháp luật. Lẽ ra nó phải nói tới *hai* tên bịp bợm, trong số này, một tên - tức là tên không sửa lỗi và sống tự do ngoài lưới pháp luật - đang chiến thắng tên kia, tên bị bỏ tù *mặc dù* đã sửa lỗi.

"Thêm vào đó", - sự "kiến giải hết sức ôn hòa" nói tiếp, - "thêm vào đó "địa vị pháp lý không được thay đổi theo tư cách đạo đức của các cá nhân, hay thậm chí theo chính kiến chính trị và quan điểm tôn giáo của họ"; do đó, ngay cả một tờ báo hoàn toàn vô dụng, *chính chỉ do chỗ nó là vô dụng* nên có quyền được tồn tại *vô dụng như thế* (cũng giống như người ta không thể phủ nhận quyền tồn tại của tất cả những sinh vật vô dụng khác trên trái đất, chính là do sự tồn tại vô dụng của chúng)".

Rõ ràng ngài ngoan đạo muốn thuyết phục chúng tôi tin rằng ông ta không phải là học trò của một triết gia "lớn" nào, thậm chí cũng không phải là học trò của một triết gia "bé" nào.

Đoạn văn mà qua sự trình bày lạ lùng của anh bạn chúng ta đã có được một ý nghĩa biếm họa và kỳ dị như thế, - trước khi nó được chiếu qua lăng kính của sự "kiến giải hết sức ôn hòa", - là đoạn sau đây:

"Nhưng bài báo buộc tội chúng tôi đã không nói về tư cách quá khứ, mà nói về tư cách *hiện tại* của tờ "Leipziger Allgemeine Zeitung", mặc dù lẽ tất nhiên là chúng tôi cũng sẽ phản đối không kém phần nghiêm túc việc cấm tờ báo "Rhein-und Mosel-Zeitung"... xuất bản ở Cô-blen-tơ, bởi vì *địa lý pháp lý* không được thay đổi theo tư cách đạo đức của các cá nhân, hay thậm chí theo chính kiến chính trị và tôn giáo của họ. Ngược lại, tình cảnh *vô quyền* của báo chí sẽ không còn nghi ngờ gì nữa, một khi *quyền tồn tại* của nó bị đặt phụ thuộc vào *phương thức tư tưởng* của nó. Vì rằng cho đến nay, chưa hề có bộ luật nào, chưa hề có tòa án nào để xử *phương thức tư tưởng*".

Như vậy, chúng tôi chỉ nói rằng không một ai có thể bị bỏ tù, hoặc bị tước đoạt tài sản của mình hay một quyền *pháp lý* khác, vì phẩm chất đạo đức của mình, vì những chính kiến chính trị và *tôn giáo* của mình. Lời khẳng định này hình như làm cho anh bạn theo tôn giáo của chúng ta đặc biệt bối rối. Chúng tôi đòi hỏi *địa vị pháp lý* bất khả xâm phạm cho mọi sinh vật vô dụng, không phải là vì sinh vật đó vô dụng, mà là vì thói xấu của nó nằm lại trong giới hạn *phương thức tư tưởng* của nó, mà

đối với phương thức tư tưởng thì *chưa hề có tòa án nào, cũng chưa hề có bộ luật nào cả*. Như vậy, chúng tôi đem *phương thức tư tưởng xấu* (đối với phương thức tư tưởng này chưa có tòa án nào cả) đối lập với *hành vi xấu* (trong trường hợp chúng *phạm pháp*, thì có *tòa án* và *bộ luật hình*). Như vậy, chúng tôi khẳng định rằng cả một sinh vật vô dụng nữa, mặc dù nó vô dụng, vẫn có quyền tồn tại nếu như sự tồn tại này không *vi phạm pháp luật*. Chúng tôi không khẳng định như tiếng vang giả tưởng của chúng tôi đã truyền đi, rằng "sinh vật vô dụng", chính "vì nó vô dụng" cho nên "không thể phủ nhận quyền tồn tại của nó". Ngược lại, con người thiện ý đáng kính của chúng tôi lẽ ra phải thấy rằng chúng tôi không thừa nhận cái quyền của y và của tờ "Rhein-und Mosel-Zeitung" trở thành những sinh vật xấu, rằng vì vậy chúng tôi cố gắng theo sức mìnhặng làm cho họ trở thành *tốt*, tuy vậy chúng tôi không hề tự coi mình có quyền dựa vào đó để xâm phạm "*địa vị pháp lý*" của tờ "Rhein-und Mosel-Zeitung" và của chàng kỹ sĩ đi hầu nó. Đây là một mấu nữa của cái "mức độ kiến giải" của con người nhiệt thành ngoan đạo của chúng ta:

"Tuy vậy, nếu cơ quan "tư tưởng chính trị" đi tới chỗ khẳng định rằng những tờ báo như tờ "Leipziger Allgemeine Zeitung" (dương nhiên, trước hết, là như bản thân nó, tờ "Rheinische Zeitung") "ngược lại là đáng được khen ngợi, cụ thể là được khen ngợi *xét theo quan điểm quốc gia*", bởi vì ngay cả khi những báo đó kích động sự *bất mãn* và sự *giận dữ*, chúng vẫn thức tỉnh sự *bất mãn* của Đức và sự *giận dữ* của Đức. - thì chúng ta không thể không tỏ sự *hoài nghi* của mình đối với cái "công lao" lạ lùng đó "trước tổ quốc Đức".

Nguyên văn của đoạn được trích là như sau: "Nhưng ngược lại, lẽ nào lại không đáng khen ngợi - cụ thể là khen ngợi theo *quan điểm quốc gia*, - những báo chí đang làm cho người ta không nhìn vào *nước ngoài* nữa và giành được cho *tổ quốc* toàn bộ sự chú ý, toàn bộ sự quan tâm sôi nổi và tất cả sự căng thẳng kịch tính, thường đi kèm theo mọi *quá trình hình thành*, và trước hết là *quá trình hình thành lịch sử hiện đại*! Chúng ta thậm chí cứ cho rằng những báo đó kích động sự *bất mãn* và sự *giận dữ*! Nhưng

chính chúng đang thức tỉnh sự bất mãn của nước Đức, sự giận dữ của nước Đức; chính tất cả chúng đang hoàn lại cho quốc gia những tấm lòng đã quay lưng lại với nó, tuy rằng vào thời gian đầu, chúng hoàn lại những tấm lòng ấy đang bất mãn và giận dữ! Và chúng không chỉ kích động sự bất mãn và sự giận dữ... chúng làm thức tỉnh trước hết là sự *quan tâm* nồng nhiệt đến quốc gia, làm cho quốc gia gần gũi với lòng người, trở thành một sự nghiệp thân thiết, v.v."

Như vậy là cái ngài rất đáng kính ấy bỏ qua những khâu trung gian. Cũng hoàn toàn giống như là chúng tôi nói với anh ta: "Anh bạn thân mến, đáng lẽ bạn phải cảm ơn chúng tôi: chúng tôi làm cho trí tuệ của bạn sáng ra, và nếu như chúng tôi có gây ra một nỗi đau buồn nào đó cho bạn, thì dù sao trí tuệ của bạn vẫn có lợi", - còn anh bạn chúng tôi thì trả lời: "Sao! Tôi phải cảm ơn các bạn về việc các bạn đã làm cho tôi đau buồn ư?". Sau tất cả những thí nghiệm ấy của "kiến giải hết sức ôn hòa", thì không cần phải có những công trình nghiên cứu tâm lý đặc biệt sâu sắc để hiểu rõ đầu óc tưởng tượng quá sức của tác giả chúng ta, tác giả này đã bị ám ảnh bởi cái ảo tưởng là cả một loạt những đám người đồng tư tưởng với chúng tôi đang dùng "lửa và kiếm tràn qua tất cả các tỉnh của nước Đức". Đến đoạn cuối, anh bạn của chúng tôi vụt bỏ mặt nạ. "Un-rích phôn Hút-ten và các chiến hữu của ông ta", - trong số này, như mọi người đã rõ, có cả Lu-the, - tha thứ cho cái ảo tưởng sư tử của tờ "Rhein-und Mosel-Zeitung" về sự phản nộ bất lực của nó. Chúng tôi chỉ có thể hổ thẹn về sự cường điệu đem chúng tôi đặt vào hàng những nhân vật lớn lao như vậy. Nhưng muốn lấy thịnh tình đáp lại thịnh tình, chúng tôi đem anh bạn của chúng tôi so sánh với mục sư trưởng Gôt-tơ và lấy lời của Lét-xinh, nói với anh bạn của chúng tôi:

"Va đây là câu trả lời hiệp sĩ văn tắt của tôi. Ngài mục sư, xin ngài viết và cổ vũ những người khác viết bao nhiêu tùy thích. Tôi cũng sẽ viết. Nếu như tôi bỏ sót dù là một điểm nhỏ nhất không đúng của ngài mà không phản đối, thì điều đó sẽ có nghĩa là tôi không còn đủ sức để cầm bút nữa"⁸⁹.

TỜ "RHEIN-UND MOSEL-ZEITUNG"

Khuên, ngày 15 tháng Giêng. Vĩ số 1 của "Rhein-und Mosel-Zeitung", số ra ngày 11 tháng Giêng, mà mấy ngày trước đây chúng ta có nhắc qua như là người tiên trạm múa lượn quanh trước bài văn chương sư tử, hôm nay lại mưu toan dùng một ví dụ để chứng minh rằng

"kẻ sành sỏi về phép biện chứng" (tờ "Rheinische Zeitung") ít có năng lực như thế nào để "hiểu được một luận điểm giản đơn, diễn đạt một cách rõ ràng".

Anh ta, vĩ số 1, nói y hoàn toàn không nói rằng tờ "Rheinische Zeitung" đã mưu toan bào chữa cho việc cấm tờ báo "Münchener politische Blätter",

"mà chỉ nói rằng, đúng vào lúc nó xuất hiện làm người đấu tranh cho tự do tuyệt đối của báo chí, nó không ngần ngại lãng nhục một tờ báo đã thật sự bị cấm, và vì vậy nên lời cam đoan hiệp sĩ của nó sẵn sàng đấu tranh chống việc cấm tờ "Rhein-und Mosel-Zeitung" không gây ra một sự tin tưởng đặc biệt nào".

Người tiên trạm số 1 không nhận rằng sự lo lắng của y về hành vi hiệp sĩ của chúng tôi, trong trường hợp báo "Rhein-und Mosel-Zeitung" có khả năng bị cấm, có thể có hai nguyên nhân, và về cả hai nguyên nhân, chúng tôi đã phát biểu ý kiến rồi. Chúng tôi đã cho rằng, người tiên trạm tốt bụng không tin vào lời cam đoan của chúng tôi, bởi vì trong việc *lãng nhục* không có thật đối với tờ "Münchener politische Blätter", y thấy sự bào chữa ẩn giấu cho việc cấm tờ báo này. Như thế chúng ta lại càng có thể giả định tiến trình tư tưởng của chàng tiên trạm tốt bụng của chúng ta như sau: là một kẻ tầm thường, do tính láu cá độc đáo vốn có của anh ta, anh ta cố đi tìm một ý kiến thật sự trong những lời nói "buột khỏi mồm" một cách vô ý thức, như anh ta tưởng. Trong trường hợp này, chúng tôi sẽ làm an tâm anh tiên trạm tốt bụng, bằng cách chứng minh cho anh ta thấy rằng không hề có mối liên quan nào giữa ý kiến của chúng tôi về tờ "Münchener politische Blätter", và sự bào chữa cho việc cấm tờ báo đó.

Khả năng thứ hai: vị số 1 nói chung thấy rằng chúng tôi thật đáng chê trách và không hiệp sĩ khi chúng tôi trách cứ tờ "Münchener politische Blätter", *đang thật sự bị cấm*, là đã luận chiến thiên vị chống lại đạo Tin lành. Anh ta coi đó là một sự nhục mạ. Về điểm này, chúng tôi đã từng đặt cho chàng tiên tram tốt bụng một câu hỏi: "Nếu đúng vào lúc mà chúng tôi phản đối việc cấm tờ báo "Leipziger Allgemeine Zeitung" vừa mới xảy ra, chúng tôi đã *cùng với* báo "Rhein-und Mosel-Zeitung" nêu cuộc luận chiến thiên vị của tờ "Leipziger Allgemeine Zeitung" chống lại đạo Thiên chúa, thì *không cùng* với báo "Rhein-und Mosel-Zeitung" lẽ nào chúng tôi lại không có quyền nêu cuộc luận chiến thiên vị của tờ báo "Münchener politische Blätter" "đã bị cấm từ lâu"?". Điều này có nghĩa là: chúng tôi không *nhục mạ* tờ "Leipziger Allgemeine Zeitung" do chỗ chúng tôi - được *sự tán đồng* của báo "Rhein-und Mosel-Zeitung" - đang nêu cuộc luận chiến thiên vị của báo đó chống lại đạo Thiên chúa. Vậy, lẽ nào lời khẳng định của chúng tôi về cuộc luận chiến thiên vị của báo "Münchener politische Blätter" nhằm bảo vệ đạo Thiên chúa, lại trở thành một sự *nhục mạ* chỉ vì, bất hạnh thay, nó không được sự tán đồng của tờ "Rhein-und Mosel-Zeitung"?

Tất cả những gì mà vị số 1 đã làm, chung quy chỉ là việc vị đó gọi lời nói của chúng tôi là một sự nhục mạ. Nhưng chúng tôi có nghĩa vụ phải tin vào lời nói của vị số 1 từ bao giờ? Chúng tôi đã từng nói rằng: tờ "Münchener politische Blätter" là cơ quan của đảng Thiên chúa giáo, và trên ý nghĩa đó, nó chẳng qua chỉ là tờ báo "Leipziger Allgemeine Zeitung" với ký hiệu ngược lại. Anh tiên tram trong tờ "Rhein-und Mosel-Zeitung" quả quyết rằng: tờ "Münchener politische Blätter" không phải là cơ quan của đảng nào cả, và nó không phải là tờ "Leipziger Allgemeine Zeitung" với ký hiệu ngược lại. Nó,

"khác với tờ báo này, không phải là nơi chứa những điều dối trá, những chuyện dom đặt bậy bạ, và những sự nhạo báng đối với những tín ngưỡng không phải là đạo Thiên chúa".

Chúng tôi chẳng phải là những nhà kiếm khách về mặt thần học của phía này hay phía kia, nhưng chỉ cần đọc lời nhận định *Lu-the* về mặt tâm lý, một nhận định đầy những lời đơm đặt đê tiện, trong tờ "Münchener politische Blätter", chỉ cần đọc những gì mà tờ "Rhein-und Mosel-Zeitung" nói về "*Hüt-ten* và các chiến hữu của ông ta", cũng thấy rõ được rằng cơ quan "ôn hòa" ấy có đứng trên lập trường khiến cho nó có thể phán đoán một cách khách quan cái gì là một cuộc luận chiến tôn giáo thiên vị, và cái gì không phải là một cuộc luận chiến tôn giáo không thiên vị, hay không.

Cuối cùng anh tiên trảm tốt bụng hứa là sẽ "đánh giá tờ "Rheinische Zeitung" tỉ mỉ hơn". Nous verrons^{1*}. Cái đảng nhỏ nhỏ ở khoảng giữa Muyn-sen và Cô-blen-txơ đã có lần phát biểu ý kiến là tư tưởng "*chính trị*" của dân cư tỉnh Ranh hoặc cần phải được dùng vào những mục đích phi quốc gia nào đó, hoặc cần phải đàn áp như là cái gì "đáng buồn". Liệu đảng này có thể không biểu hiện sự buồn bực của mình được không, khi nó coi việc tờ "Rheinische Zeitung" được truyền bá nhanh chóng trong toàn tỉnh Ranh là một bằng chứng của sự vô giá trị hoàn toàn của mình? Hoặc giả, có thể là lúc này chưa thuận lợi để buồn bực chăng? Chúng tôi cho rằng tất cả những điều đó được bịa ra không tồi lắm và chỉ tiếc rằng do thiếu một cơ quan báo chí vững vàng hơn nên đảng này đã buộc phải tự thỏa mãn với người tiên trảm tốt bụng và tờ báo "ôn hòa" không hay lắm của nó. Căn cứ vào tính chất của cơ quan báo chí này, có thể phán đoán được lực lượng của đảng đó.

Do C.Mác viết ngày 31 tháng Chạp 1842,
ngày 3, 5, 7, 9, 11 và 15 tháng Giêng 1843
Đã đăng trên báo "Rheinische Zeitung" các
số 1, 4, 6, 8, 10, 13 và 16, ngày 1, 4, 6, 8, 10,
13 và 16 tháng Giêng 1843

In theo bản đăng trên báo
Nguyễn văn là tiếng Đức

1* - Chúng ta hãy chờ xem, chúng ta sẽ thấy.

LỜI BÀO CHỮA CỦA PHÓNG VIÊN Ở MÔ-DEN⁹⁰

Từ hai bờ sông Mô-den, tháng Giêng. Báo "Rheinische Zeitung", trong các số 346 và 348, đã đăng hai bài của tôi, một bài nói về nạn thiếu củi ở vùng Mô-den, một bài mô tả mỗi cảm tình *đặc biệt* mà dân chúng vùng Mô-den đón tiếp pháp lệnh của nội các hoàng gia ngày 24 tháng Chạp 1841 và việc pháp lệnh đó ban hành một quyền tự do lớn hơn cho báo chí. Bài báo thứ hai đã được viết với một giọng văn *gay gắt*, và thậm chí có thể cho là *thô lỗ* nữa. Ai đã thường được trực tiếp nghe tiếng nói *nghiệt* ngã của sự nghèo túng đang ngự trị trong dân cư ở xung quanh thì cũng dễ mất cái tài thẩm mỹ biết tìm được những hình tượng đẹp nhất và khiêm tốn nhất để biểu hiện tư tưởng của mình. Có thể là người đó thậm chí còn coi nghĩa vụ *chính trị* của mình là tạm thời nói lên một cách công khai, bằng tiếng nói nhân dân của sự nghèo khổ, tiếng nói mà những điều kiện sinh hoạt ở tổ quốc không cho người đó quên đi được. Tuy nhiên, nếu cần phải chứng minh là người đó nói sự thật, thì vị tất cứ phải chứng minh *nguyên văn từng chữ một*, vì nếu không thì sẽ phải coi bất kỳ việc tóm tắt nào cũng là không chân thật, và nói chung sẽ không thể truyền đạt lại ý nghĩa của một bài nói nào đó nếu không nhắc đi nhắc lại từng chữ của bài đó. Như vậy, ví như có người nói: "người ta đã coi tiếng kêu cứu của những người trồng nho là *tiếng thét lão xược*", thì nói cho công bằng ra, chỉ có thể đòi hỏi rằng lời nói này biểu thị một *đẳng thức* gần đúng mà thôi. Điều này có nghĩa là: cần phải chứng minh rằng, đã thực tế tồn tại một cái gì đó, trên một mức độ nhất định, tương đương với lối nói tóm tắt: "tiếng thét lão xược", và do đó không thể coi lối nói đó

là không đúng chỗ. Nếu như đã chứng minh được như thế, thì vấn đề có thể là không phải việc đó có *thật hay không*, mà vấn đề chỉ là việc đó đã *được biểu hiện chính xác* đến mức nào, còn ở chỗ nào nói về những sắc thái tu từ học hết sức tinh vi, chưa chắc đã thấy được, thì mọi phán đoán chẳng qua chỉ là một điều đáng nghi mà thôi.

Những lời nhận xét trên đây của tôi được viết ra là do hai bài huấn dụ của ngài tổng đốc *Phôn Sa-pơ* trên báo "Rheinische Zeitung" số 352, đề: "Cò-blen-tơ, 15 tháng Chạp", trong đó ngài tổng đốc đặt ra cho tôi một loạt câu hỏi về hai bài báo nói trên của tôi. Việc trả lời *chậm trễ* của tôi, trước hết, là do nội dung của bản thân những câu hỏi đó, bởi vì phóng viên báo chí, khi *toàn tâm toàn ý* truyền đạt tiếng nói của nhân dân mà anh ta đã nghe được, hoàn toàn không bắt buộc lúc nào cũng phải sẵn sàng trình bày một cách cặn kẽ và có căn cứ về tất cả các tình tiết của sự việc, tất cả các lý do và căn nguyên. Chưa nói đến việc một công tác như vậy sẽ đòi hỏi nhiều thời gian và phương tiện, người phóng viên báo chí có thể tự coi mình là một bộ phận nhỏ bé của một cơ thể rất phức tạp, trong đó anh ta được tự do lựa chọn cho mình một chức năng nhất định. Ví như, người này miêu tả nhiều hơn ấn tượng trực tiếp, khai thác từ sự giao tiếp với nhân dân, do tình trạng cùng khổ của nhân dân gây ra; người khác là nhà nghiên cứu sử, tìm hiểu lịch sử tạo nên tình trạng này; người giàu tình cảm thì lại mô tả bản thân tình trạng cùng khổ; nhà kinh tế thì nghiên cứu những biện pháp cần thiết để thủ tiêu tình trạng cùng khổ đó, - hơn nữa cũng *một* vấn đề *duy nhất* đó lại có thể được giải quyết từ nhiều phía khác nhau: hoặc trong phạm vi địa phương, hoặc đối với toàn bộ quốc gia, v.v..

Như vậy, với sự vận động sinh động của báo chí, *toàn bộ sự thật* được bóc trần ra. Thoạt đầu, chính thể này chỉ hiện ra trước mắt chúng ta dưới hình thức các loại quan điểm khác nhau, phát triển cùng một lúc, nêu ra - khi thì có định ý, khi thì có tính chất ngẫu nhiên - một mặt nào đó của hiện tượng. Nhưng rất

cuộc, với công việc này của mình, báo chí chỉ chuẩn bị tài liệu cho một trong những nhân viên công tác của mình để người này tạo ra một chỉnh thể *thống nhất*. Như vậy là báo chí, từng bước một, thông qua sự phân công, làm sáng tỏ sự thật, - không phải bằng cách là một người nào đó làm tất cả, mà bằng cách là mỗi người trong số đông người ấy làm một công việc không lớn lắm nào đó.

Nguyên nhân thứ hai khiến tôi chậm trả lời là: sau bài báo đầu tiên của tôi, tòa soạn báo "Rheinische Zeitung" đã yêu cầu tôi cung cấp những tài liệu bổ sung. Sau bài báo thứ hai và thứ ba, tòa soạn muốn nhận được những tài liệu bổ sung, cũng như muốn có bản tin cuối cùng hiện nay. Sau hết, tòa soạn một mặt đòi hỏi tôi chỉ ra những nguồn tin, mặt khác, lại giữ quyền không đăng bài của tôi chừng nào bằng cách nào đó của mình, tòa soạn chưa nhận được sự chứng thực những tài liệu do tôi cung cấp¹⁾.

Sau nữa, bài trả lời của tôi xuất hiện *không ký tên*. Tôi làm như vậy là vì tôi tin rằng *việc không ký tên* xuất phát từ chính bản chất của báo chí, vì việc không ký tên *biến* báo chí từ chỗ là điểm tập hợp nhiều ý kiến cá nhân thành cơ quan của *lý tính thống nhất*. Tên tác giả sẽ tách riêng bài báo này với bài báo khác một cách rõ rệt như thân thể tách riêng cá nhân này với cá nhân kia, mà như vậy sẽ làm cho tác dụng của mỗi bài báo - chỉ làm một bộ phận bổ sung cho toàn thể - hóa thành con số không. Cuối cùng, việc không ký tên còn góp phần làm cho không chỉ tác giả, mà cả công chúng nữa, cũng thêm tự do và vô tư; bởi vì như vậy độc giả thấy trước mắt mình không phải *người* đang nói, mà chỉ thấy *việc* người đó nói; thoát khỏi ảnh hưởng của tác giả với tư cách là người có kinh nghiệm, công chúng chỉ lấy nhân cách tinh thần của tác giả làm thước đo sự phán đoán của mình.

1) Xác nhận những sự kiện nêu ra là đúng, chúng tôi đồng thời cũng nói rõ rằng những tin tức khác nhau, giải thích lẫn nhau, làm cho chúng tôi thấy cần thiết phải đối chiếu chúng với nhau. *Tòa soạn báo "Rheinische Zeitung"*.

Trong khi không nêu tên mình, tôi cũng sẽ không nêu tên các quan lại và tên các làng xã trong những tài liệu chi tiết do tôi trình bày, - trừ những trường hợp dẫn ra những tài liệu đã được in bán hoặc khi việc nêu tên không có hại gì cho ai. Báo chí có nhiệm vụ vạch trần *tình hình chung của sự vật*, nhưng theo ý kiến chúng tôi, nó không cần vạch ra những *người cá biệt*; việc nêu những người cá biệt chỉ cần thiết khi không thể làm khác để ngăn chặn một tệ hại xã hội nào đó, hoặc khi tính chất công khai đã thông ngự toàn bộ đời sống chính trị và do đó, khái niệm Đức về sự tố giác đã hoàn toàn mất hết mọi ý nghĩa.

Để kết thúc những lời nhận xét sơ bộ trên đây, tôi coi mình được quyền hy vọng rằng ngài tổng đốc, sau khi tìm hiểu *toàn bộ sự tình* mà tôi trình bày, sẽ thấy rõ ý định trong sạch của tôi, và thậm chí sẽ cho rằng những sai lầm có thể có là do quan niệm không đúng này hay quan niệm không đúng khác, chứ không phải là do có ý xấu. Bản thân bản trình bày sự việc cần chứng tỏ rằng tôi có đáng bị buộc tội một cách nặng nề về *tội vu không nhằm mục đích* kích thích sự *bất bình và nổi giận* ngay cả hiện nay hay không, khi việc tôi giấu tên đã thực tế kéo dài, - lời buộc tội này lại càng nghiêm trọng hơn do nó được một nhân vật rất được kính trọng và yêu mến trong tỉnh Ranh đưa ra.

Để dễ dàng bao quát toàn bộ nội dung bài trả lời của chúng tôi, chúng tôi xin phân nó thành những mục sau đây:

- A) Vấn đề phân phối tài nguyên rừng.
- B) Thái độ của dân chúng vùng Mô-den đối với bản sắc lệnh của nội các ngày 24 tháng Chạp 1841 và đối với việc sắc lệnh này ban bố thêm nhiều tự do hơn cho báo chí.
- C) Những mụn loét của vùng Mô-den.
- D) Những con quỷ hút máu ở vùng Mô-den.
- E) Những kiến nghị có liên quan đến những biện pháp nhằm cải thiện tình trạng đó.

A

VẤN ĐỀ PHÂN PHỐI TÀI NGUYÊN RỪNG

Trong bài báo của tôi "Từ hai bờ sông Mô-den, ngày 12 tháng Chạp", đăng trong báo "Rheinische Zeitung" số 348, tôi có nêu ra tình hình sau đây:

"Cái xã bao gồm mấy ngàn con người, trong đó có tôi, dựa trên quyền sở hữu, đã có những khu rừng hết sức tốt, nhưng tôi *không nhớ được* một trường hợp nào mà những thành viên của xã lại có thể rút ra được một lợi ích trực tiếp từ tài sản của mình bằng cách chia nhau tài nguyên rừng".

Về điểm này ngài tổng đốc nhận xét:

"Các loại phương thức hành động không phù hợp với những quy định của pháp luật như thế chỉ có thể được bào chữa bằng những hoàn cảnh hoàn toàn ngoại lệ nào đó mà thôi".

Đồng thời ngài ấy đòi tôi phải *nêu tên xã*, coi đó như là điều cần thiết để phân tích tình hình sự việc.

Tôi xin thẳng thắn thừa nhận: một mặt, tôi cho rằng, lối làm *không* phù hợp, do đó, mâu thuẫn với những quy định của pháp luật, chưa chắc đã có thể được biện hộ bằng những hoàn cảnh nào đó, - bởi vì nó bao giờ cũng là bất hợp pháp; mặt khác, tôi *không* thể nhận là lối làm mà tôi nói đến, là bất hợp pháp.

Bản huấn lệnh (đề ngày: "Cô-blen-tơ, ngày 31 tháng Tám 1839") về việc quản lý những khu rừng của công xã và những khu rừng thuộc về các cơ quan ở các khu hành chính Cô-blen-tơ và Tơ-ria, được ban bố căn cứ vào đạo luật ngày 24 tháng Chạp 1816 và căn cứ vào pháp lệnh của nội các hoàng gia ngày 18 tháng Tám 1835, và được công bố trong bản phụ trương số 62 của cơ quan chính thức của chính quyền khu Cô-blen-tơ, - bản huấn lệnh đó nói nguyên văn như sau, trong §37:

"Về việc sử dụng gỗ trong rừng, thì một quy tắc là *bắt buộc* chỉ được bán một số gỗ vừa đủ cần thiết để bù đắp những chi phí về rừng (thuế và những chi tiêu về công việc quản lý)".

"Phần còn lại thì tùy theo quyết định của bản thân các xã mà gỗ được đem bán *dấu giá* để thỏa mãn những nhu cầu khác của xã, hoặc được phân phối cho các thành viên của xã, toàn bộ hay một phần, không phải trả tiền hay theo một giá cả nhất định. Tuy nhiên, quy tắc chung cần nắm vững là chất đốt và vật liệu dùng để làm dụng cụ gia đình được phân phối *in natura*^{1*}, còn vật liệu xây dựng, nếu không dùng vào việc xây dựng các nhà của xã hoặc không cấp cho những thành viên cá biệt của xã bị hòa tại, v.v., thì được đem bán *dấu giá*".

Bản huấn lệnh này, do một trong những vị tiền bối của ngài tổng đốc tỉnh Ranh ban bố, theo tôi, chứng minh rằng việc phân phối củi đốt giữa các thành viên của xã không bị pháp luật bắt buộc, nhưng cũng không bị pháp luật cấm đoán, - nó chỉ là vấn đề làm sao cho hợp lý. Căn cứ vào đó, trong bài báo nói trên, tôi cũng chỉ đứng trên quan điểm "hợp lý" để xem xét phương thức hành động ấy. Sau điều này thì cái cơ sở mà ngài tổng đốc dựa vào để muốn biết *tên* của xã, cũng không còn nữa, bởi vì vấn đề sẽ không còn là điều tra những hành động của ban quản trị xã này hay xã kia, mà là sửa đổi bản huấn lệnh. Tuy vậy, trong trường hợp ngài tổng đốc đặc biệt yêu cầu thì tôi cũng không phản đối việc ủy nhiệm cho tòa soạn báo "Rheinische Zeitung" nói rõ tên cái xã mà *theo tôi nhớ*, thì ở đó chưa lần nào diễn ra việc phân phối gỗ rừng cả. Bản tin đó không hề tố giác ban quản trị xã mà nó chỉ góp phần làm lợi cho xã.

B

THÁI ĐỘ CỦA VÙNG MÔ-DEN ĐỐI VỚI BẢN SẮC LỆNH CỦA NỘI CÁC NGÀY 24 THÁNG CHẠP 1841 VÀ ĐỐI VỚI VIỆC SẮC LỆNH NÀY BAN BỐ THÊM NHIỀU TỰ DO HƠN CHO BÁO CHÍ

Về bài báo của tôi, gửi từ Béc-ca-xten ngày 10 tháng Chạp, đăng trên tờ "Rheinische Zeitung" số 346, trong đó tôi đã khẳng

1* - dưới hình thức hiện vật

định rằng dân chúng vùng Mô-den, sống trong hoàn cảnh đặc biệt khốn khổ, đã vô cùng phấn khởi hoan nghênh việc bản sắc lệnh của nội các hoàng gia đề ngày 24 tháng Chạp năm ngoái ban thêm tự do cho báo chí, ngài tổng đốc nhận xét ý kiến như sau:

"Nếu bài báo này có một ý nghĩa nào đó thì đó chỉ là việc nói lên rằng, cho đến lúc ấy, dân chúng Mô-den chưa được phép công khai và thẳng thắn nói ra tình trạng khốn khổ của mình, nguyên nhân của tình trạng đó là những biện pháp cần thiết để cải thiện tình trạng này. Tôi nghĩ rằng chưa chắc đã có sự tình như vậy, bởi vì - với nguyện vọng của các nhà đương cục muốn giúp đỡ những nông dân trồng nho đang ở vào tình trạng mà mọi người đều thừa nhận là khốn khổ. - đối với các nhà đương cục, không có gì đáng mong hơn là việc thảo luận một cách hết sức thẳng thắn và cởi mở tình hình công việc của địa phương". "Vì thế tôi vô cùng cảm tạ tác giả bài báo kể trên nếu như ông ta vui lòng chỉ rõ những trường hợp mà trước khi có sắc lệnh của nội các hoàng gia ngày 24 tháng Chạp năm ngoái, các nhà đương cục đã cản trở việc thảo luận công khai và thẳng thắn tình trạng khốn khổ của dân cư vùng Mô-den".

Và tiếp đó, ngài tổng đốc nhận xét:

"Hơn thế nữa, tôi cần phải nói rằng, tôi tự cho mình có quyền được nhận xét trước lời khẳng định của tác giả bài báo kể trên cho rằng dường như tiếng kêu cứu của những người trồng nho, trong một thời gian dài, đã được các giới bên trên coi là *tiếng thét lảo xược*, là không đúng".

Tôi xin sắp xếp bài trả lời của tôi về các vấn đề trên theo thứ tự như sau: tôi sẽ cố gắng chứng minh rằng,

1) trước hết, nhu cầu về tự do báo chí *tất yếu* phải toát ra từ tính chất đặc biệt của tình trạng bản cùng mà vùng Mô-den đang chịu đựng, hoàn toàn *không phụ thuộc* vào phạm vi những quyền mà báo chí đã có trước khi ban hành sắc lệnh của nội các hoàng gia ngày 24 tháng Chạp 1841;

2) ngay cả trong trường hợp trước khi có bản sắc lệnh nói trên, "việc thảo luận thẳng thắn và công khai" *không bị* những trở ngại *đặc biệt*, - ngay cả trong trường hợp này nữa, lời khẳng định của tôi cũng sẽ không kém phần đúng đắn, và sự vui mừng của dân chúng vùng Mô-den nhân dịp có bản sắc lệnh hoàng gia và nhân

việc sắc lệnh này ban nhiều tự do hơn cho báo chí, cũng sẽ dễ hiểu như vậy;

3) *rằng trên thực tế*, đã có những điều kiện *đặc biệt* cản trở "việc thảo luận thẳng thắn và công khai" đó.

Từ toàn bộ bản trình bày của tôi, sẽ thấy rõ rằng lời khẳng định của tôi: "tình cảnh *khốn cùng* của những người trồng nho, trong một thời gian dài, đã bị những giới bên trên hoài nghi, và tiếng kêu cứu của họ đã bị coi là tiếng thét láo xược", - là thật hoặc không thật đến chừng mực nào.

Về điểm 1. Trong khi nghiên cứu những hiện tượng của đời sống *quốc gia*, người ta thường quá dễ dàng có khuynh hướng bỏ qua *bản tính khách quan của các quan hệ* và lấy ý *chí* của những người đương sự để giải thích mọi việc. Nhưng có *những mối quan hệ* quyết định hành động của những tư nhân, cũng như của những đại biểu cá biệt của chính quyền, và những mối quan hệ này cũng không phụ thuộc vào họ, giống như cách hô hấp vậy. Đứng trên lập trường khách quan này ngay từ đầu, chúng ta sẽ không tìm thiện ý hoặc ác ý khi thì ở phía này, khi thì ở phía khác, mà chúng ta sẽ thấy tác động của những mối quan hệ khách quan ở nơi mà thoạt nhìn thì tựa hồ chỉ có những con người hoạt động. Một khi đã chứng minh rằng một hiện tượng nào đó *tất yếu* do những mối quan hệ đang tồn tại để ra, thì sẽ không còn gì khó khăn trong việc xác định xem hiện tượng này phải được *thật sự* thực hiện trong những điều kiện *bên ngoài* nào, và trong những điều kiện nào thì nó không thể thực hiện được, mặc dù đã có nhu cầu về nó. Điều này cũng sẽ có thể xác lập với một sự chuẩn xác gần giống như sự chuẩn xác của nhà hóa học trong việc *xác định* xem trong những điều kiện *bên ngoài* nào thì những chất giống nhau phải tạo thành hợp chất hóa học. Vì vậy, chúng tôi cho rằng, sau khi chứng minh ý kiến của chúng tôi: "từ *những đặc điểm* của tình cảnh bản cùng của vùng Mô-den, toát ra sự *cần thiết* phải có tự do báo chí", - chúng tôi đem lại cho việc lý giải vấn đề của chúng tôi một cơ sở vượt xa khuôn khổ của bất kỳ yếu tố con người nào.

Tình cảnh khốn cùng của vùng Mô-den không thể được coi như một tình trạng *giản đơn*. Trong tình cảnh đó, ít ra cũng phải phân biệt *hai mặt*: mặt tư nhân và mặt nhà nước - bởi vì không thể hình dung vùng Mô-den nằm ở ngoài nhà nước, cũng giống như không thể hình dung tình cảnh khốn cùng của vùng đó ở ngoài những điều kiện quản lý của nhà nước. Chính *mối quan hệ lẫn nhau* giữa hai mặt này cấu thành tình cảnh *thực tế* của vùng Mô-den. Để chỉ rõ tính chất của những mối quan hệ lẫn nhau ấy, chúng tôi xin trích dẫn ra đây cuộc trao đổi ý kiến có chứng nhận bằng văn bản giữa *các cơ quan* tương ứng của hai bên.

Trong tập thứ tư "*Mittheilungen des Vereins zur Förderung der Weinkultur an der Mosel und Saar zu Trier*", chúng ta thấy bản báo cáo về những cuộc thương lượng giữa bộ tài chính, chính quyền vùng Tơ-ria và ban quản trị của Hội nói trên. Trong một báo cáo gửi Bộ tài chính, Hội này cũng đã thống kê số thu nhập do các vườn nho đem lại. Chính quyền vùng Tơ-ria, sau khi nhận được bản sao của báo cáo đó, đã giao cho viên giám đốc Sở địa chính ở Tơ-ria, viên thanh tra thuế *Phôn Txúc-can-ma-li-ô* có ý kiến nhận xét, viên thanh tra này - như bản thân chính quyền vùng đó đã nói trong một bản báo cáo của mình, - là người thích hợp nhất để làm công việc đó, bởi vì "ông đã tích cực tham gia công việc đánh giá thu nhập của các vườn nho vùng Mô-den vào lúc lập sổ địa chính". Ở đây, chúng tôi xin giới hạn việc đơn thuần đối chiếu một bên là những đoạn tiêu biểu nhất trong bản kết luận *chính thức* của ông *Phôn Txúc-can-ma-li-ô*, và bên kia là *những lời phản đối* của ban quản trị Hội khuyến khích trồng nho.

Báo cáo viên chính thức:

Trong bản báo cáo bao quát thời kỳ mười năm gần đây, 1829-1838, khi tính tổng thu nhập trên mỗi *moóc-ghen*^{1*} vườn trồng nho trong các xã thuộc hạng thứ ba của *những người nộp thuế rượu vang*, đã lấy những số liệu sau đây làm căn cứ:

1* *Morgen* - đơn vị diện tích cũ của nước Phổ, khoảng 1/4 héc-ta.

- 1) số liệu về thu hoạch của mỗi moóc-ghen,
- 2) số liệu về giá của mỗi phu-đe^{1*} rượu vang đã bán vào mùa thu. Tuy nhiên, việc tính toán này không dựa trên những số liệu ít nhiều đã được kiểm tra, bởi vì

"không có sự can thiệp và kiểm tra của nhà đương cục, thì các cá nhân cũng như Hội không thể dùng con đường tư nhân để thu thập những tài liệu chính xác về số lượng rượu vang mà tất cả những kẻ sở hữu cá thể trong một số lớn xã đã thu được trong một thời kỳ nhất định, bởi vì nhiều kẻ sở hữu muốn che giấu sự thật được đến đâu hay đến đấy".

Lời phản đối của ban quản trị Hội: "Chúng tôi không một chút ngạc nhiên rằng Sở địa chính ra sức bảo vệ các biện pháp lập sổ địa chính; song khó mà hiểu được lập luận sau đây", v.v..

"Giám đốc Sở địa chính mưu toan chứng minh với số liệu trong tay rằng, những số liệu địa chính về thu nhập của các vườn nho ở đầu cũng đúng cả; ông ta cũng nói rằng thời kỳ mười năm mà chúng tôi viện ra, trong trường hợp này không thể coi là đặc trưng" v.v. và v.v.. "Chúng tôi sẽ không bàn cãi về con số, bởi vì, - như bản thân ông giám đốc đã nhắc đến một cách rất hợp lý trong phần đầu bản nhận xét của mình, - chúng tôi không có trong tay những tài liệu chính thức cần thiết; và lại chúng tôi cũng không cần bàn cãi đến vấn đề đó, bởi vì toàn bộ những tính toán và kết luận của ông ta, dựa vào những tài liệu chính thức, đều không thể chứng minh được gì chống lại những sự kiện mà chúng tôi đã dẫn ra". "Ngay nếu như chúng tôi thừa nhận rằng những số liệu địa chính về thu nhập là hoàn toàn chính xác đối với lúc tiến hành việc đánh giá, và thậm chí những số liệu này đã được hạ thấp vào lúc đó đi nữa, - thì điều đó cũng sẽ không bác bỏ lời khẳng định của chúng tôi nói rằng trong hoàn cảnh *bí ẩn* hiện nay, những số liệu ấy không thể dùng làm căn cứ được".

Báo cáo viên chính thức: "Như vậy, không thể tìm ra một sự kiện nào khiến cho chúng ta có quyền giả định rằng những số liệu địa chính về thu nhập của các vườn nho đã được đánh giá trong thời gian gần đây, là đã bị phóng đại; ngược lại có thể dễ dàng chứng minh rằng việc đánh giá đã được tiến hành trong thời gian trước đây về các vườn nho vùng nông thôn và thành thị ở Tor-ia, và của vùng Xa-ơ-buốc đã bị hạ thấp xuống cả về con số tuyệt đối, cũng như khi so với những cây trồng khác".

1* *Fuder* - đơn vị đo lường chất lỏng cũ ở tỉnh Ranh, khoảng 1000 lít.

Lời phản đối của ban quản trị Hội: "Người kêu gọi cứu trợ ắt phải cảm thấy khổ tâm, khi đáp lại đơn xin cứu trợ chính đáng của y, người ta tuyên bố rằng, khi đánh giá thu nhập, những số liệu địa chính phải được nâng lên hơn là hạ xuống".

"Và chẳng", - ban quản trị Hội nói tiếp. - "bản thân báo cáo viên, mặc dù cố hết sức bác bỏ những số liệu của chúng tôi, nhưng hầu như không thể bác bỏ được điều gì hoặc không thể sửa được những con số *thu nhập* do chúng tôi dẫn ra; vì thế, trong khi xem xét những số liệu về *chi phí* do chúng tôi dẫn ra, ông ta đã cố gắng bằng mọi cách thay thế chúng bằng những con số khác".

Bây giờ chúng tôi muốn nêu lên một vài sự bất đồng gay gắt nhất giữa ngài báo cáo viên và ban quản trị Hội về vấn đề *tính toán các chi phí*.

Báo cáo viên chính thức: "Về điểm 8, cần đặc biệt nêu ra rằng việc cắt bỏ nhánh phụ, hoặc cũng gọi là tia cây, là một công việc chỉ được một số ít chủ vườn nho áp dụng trong thời gian gần đây, còn không ở đâu, kể cả ở Mô-den và Xa-rơ, công việc này lại được coi là phương pháp canh tác thông thường của các vườn nho".

Lời phản đối của ban quản trị Hội: "Theo lời của ông giám đốc Sở địa chính, việc *cắt bỏ nhánh phụ* và việc *xới đất* chỉ được một số ít chủ vườn nho áp dụng trong thời gian gần đây", v.v.. Nhưng điều này không phù hợp với thực tế. "Người nấu rượu vang hiểu rằng, để tránh cho mình khỏi bị phá sản, y cần phải thử làm tất cả những gì có thể góp phần, dù là chút ít, vào việc nâng cao chất lượng rượu vang. Vì lợi ích của sự phồn vinh trong vùng, sự cố gắng đó của người nấu rượu lẽ ra cần được quan tâm khuyến khích, chứ không nên vùi dập".

"Và ai lại nghĩ đến việc giảm bớt chi phí trồng khoai tây, chỉ vì thấy có người làm ruộng để mặc khoai tây cho số phận riêng của nó và cho lòng từ bi của trời?"

Báo cáo viên chính thức: "Như đã chỉ ra trong điểm 14, giá trị của *thùng* hoàn toàn không thể tính vào đây, bởi vì, như đã vạch rõ, giá trị của *thùng không* nhập vào giá cả đã dẫn của rượu vang. Như vậy, nếu *thùng* cũng được bán cùng với rượu đã thành lệ quen, thì giá cả của *thùng* phải được tính thêm vào giá cả của rượu vang, và bằng cách đó, giá trị của *thùng* sẽ được hoàn lại".

Lời phản đối của ban quản trị Hội: "Khi bán rượu vang, người ta bán cả *thùng* nữa, nhưng không bao giờ xảy ra hoặc có thể xảy ra việc hoàn lại giá trị của *thùng*. Một số trường hợp hiếm hoi mà người chủ quán rượu ở thành phố chúng ta mua rượu nhưng

không mua thùng thì ta không thể tính đến khi nói đến toàn bộ tình hình". "Đối với rượu vang thì tình hình không giống như những hàng hóa khác nằm trong kho trước khi bán, còn việc đóng gói và gửi đi thì diễn ra sau, trong khi bán, và được tính vào người mua hàng. Bởi vì, khi mua rượu vang người ta hiểu ngầm là mua cả thùng, cho nên rõ ràng là giá cả của thùng phải nhập vào chi phí sản xuất của rượu vang".

Báo cáo viên chính thức: "Nếu chúng ta thay đổi những con số thu hoạch nho được nêu ra trong bản phụ lục theo những số liệu chính thức, và ngược lại, chúng ta thừa nhận việc tính toán các chi phí là đúng ngay cả trong tất cả các phần của nó, và *chỉ* lược đi những chi phí về thuế đất, thuế *rượu vang* và giá trị của *thùng* (các khoản chi này được kể ra trong các điểm 13, 14 và 17). - thì chúng ta sẽ có kết quả sau đây:

Tổng thu nhập..... 53 ta-le 21 din-béc-grô-sen 6 phen-ních

Tổng số chi, không kể

các khoản 13, 14 và 17 39 ta-le 5 din-béc-grô-sen 0 phen-ních

Kết toàn thu nhập 14 ta-le 16 din-béc-grô-sen 6 phen-ních".

Lời phản đối của ban quản trị Hội: "Bản thân việc tính toán không sai, nhưng kết quả lại không đúng. Chúng tôi đã tính toán không phải bằng những con số giả định, mà bằng những con số thể hiện mức thu chi thực tế, và thấy rằng, nếu trong số 53 ta-le chi phí thực tế ta trừ đi 48 ta-le cấu thành thu nhập thực tế và duy nhất, thì còn một khoản lỗ là 5 ta-le".

Báo cáo viên chính thức: "Tuy vậy, nếu như không thể không thừa nhận rằng tình cảnh vùng Mô-den đã xấu đi rất nhiều so với thời kỳ trước khi tổ chức liên minh thuế quan ra đời, và thậm chí có thể lo ngại một phần về *tình cảnh bản cùng hóa thực sự của vùng này*, thì cần tìm nguyên nhân của tình hình này hoàn toàn trong những thu nhập quá cao trước kia".

"Nhờ vị trí hầu như độc quyền trong lĩnh vực bán rượu vang mà vùng Mô-den đã chiếm trong những năm trước đây, nhờ liên tiếp được mùa nho trong những năm 1822, 1825, 1826, 1827, 1828, - trong vùng này đã phát triển *một sự xa hoa chưa từng có*. Những món tiền lớn tích lũy lại trong tay người trồng nho đã thúc đẩy y tăng cường việc mua vườn nho với những giá cả chưa từng thấy, kích thích họ bỏ ra những chi phí quá mức cho việc mở mang những vườn nho mới tại những vùng không thuận lợi cho việc trồng nho. Người nào muốn trở thành kẻ sở hữu thì ngày càng chông chênh những món nợ mà trước kia họ có thể dễ dàng trang trải bằng thu nhập của một năm được mùa, còn bây giờ, khi tình hình không thuận lợi thì những khoản nợ ấy ắt phải bóp chết những người trồng nho bị rơi vào tay bọn cho vay nặng lãi".

"Một trong những hậu quả toát ra từ tình hình đó là việc trồng nho chỉ giới hạn trong những khoảnh đất tốt nhất và cũng như trước kia, phần lớn lại chuyển vào tay những người chủ đất giàu có. Những người này, do những khoản chi phí sơ bộ rất lớn gắn với công việc trồng nho, cũng có khả năng hơn cả trong việc tiến hành kinh doanh và có thể dễ dàng chịu đựng những năm mất mùa; cả trong những năm này, họ cũng vẫn có đủ phương tiện để cải tiến canh tác và thu được sản phẩm có khả năng chịu được sự cạnh tranh hiện nay của các nước đã mở ra cho chúng ta trong Liên minh thuế quan. Nhưng, tất nhiên, trong những năm đầu, tất cả những điều đó không thể diễn ra mà lại không gây ra những tai họa lớn đối với tầng lớp trồng nho nghèo hơn. Những người này, trong thời kỳ thuận lợi hơn trước đây, phần đông cũng đã là những người sở hữu các vườn nho. Tuy nhiên, với tất cả những điều đó, cũng cần chú ý rằng tình trạng trong mấy năm trước đây là không tự nhiên và những kẻ thiếu cân nhắc bây giờ phải chịu đựng hậu quả ấy. Nhà nước... sẽ chỉ phải giới hạn trong việc dùng những biện pháp thích hợp để giờ đây, trên mức độ có thể, làm giảm bớt cho dân chúng những khó khăn của bước chuyển ấy".

Lời phản đối của ban quản trị Hội: "Thực ra, người nào đến bây giờ mới quan tâm đến tình cảnh bần cùng hóa của vùng Mô-den, thì người đó còn chưa thấy sự nghèo khổ kinh khủng đã bắt rễ sâu và ngày càng tăng trong đám dân chúng lạnh mạnh về mặt đạo đức và lao động không mệt mỏi của vùng này. Xin đừng nói với chúng tôi như vị giám đốc Sở địa chính, rằng kẻ có lỗi gây ra tình hình đó là bản thân những người đã bị bần cùng; không, tai họa đó nhiều hay ít đều đụng đến tất cả những người trồng nho, bất kể là người biết lo xa hoặc không biết lo xa, người chăm làm hoặc không chăm làm, người khá giả hoặc túng thiếu; và nếu như tình hình đi đến chỗ là ngay cả những người trồng nho khá giả, chăm làm và cần cù, cũng buộc phải tuyên bố rằng họ không còn đủ sức để nuôi mình nữa, thì rõ ràng là không nên tìm kiếm nguyên nhân ở trong bọn họ".

"Sự thực là trong những năm thuận lợi nhất, những người trồng nho có mua thêm những mảnh vườn nho mới với giá cao hơn giá thường, và hy vọng rằng với mức thu nhập của mình hồi đó họ sẽ có thể dần dần thanh toán hết, nên họ đã vay nợ. Nhưng điều này chỉ chứng minh tinh thần chăm làm và tháo vát của họ, - và hoàn toàn không thể hiểu được tại sao lại có thể gọi cái đó là sự xa hoa, và lại khẳng định rằng tình cảnh hiện nay của những người trồng nho là hậu quả của tình cảnh không tự nhiên trước đó của họ, mà những người không biết nhìn xa bây giờ phải chịu đựng".

"Giám đốc Sở địa chính khẳng định rằng theo ý kiến ông ta thì những người trước đây không phải là những chủ vườn nho (!!) bị hoàn cảnh thuận lợi khác thường quyến rũ, đã tăng quá mức số lượng vườn nho và bây giờ *chỉ* cần tìm lối thoát trong việc giảm bớt số lượng vườn nho mà thôi".

"Nhưng con số vườn nho có chất đất có thể trồng hoa quả hoặc rau cò, thì thật là không đáng kể so với số lượng to lớn của những vườn nho mà ngoài nho ra, chỉ có thể sản xuất được mận dại và bụi rậm mà thôi! Và lẽ nào một dân cư hết sức đáng kính như thế, vì nghề trồng nho mà bị dồn vào một khoảnh đất tương đối không lớn lắm, đã từng anh dũng đấu tranh chống với điều bất hạnh đang đến với họ, - lẽ nào một dân cư như thế *lại không đáng để cho người ta thực hiện đầu chi là một mưu toan* nhằm cải thiện tình cảnh của họ và giúp họ đứng vững cho đến khi những điều kiện thuận lợi hơn cho phép họ lại vươn lên và lại đóng góp cho nhà nước như trước kia họ đã đóng góp, - tức là lại trở thành một nguồn thu nhập, mà ngoài các thành phố ra thì không thể tìm được nguồn thu nhập nào ngang như thế tính theo diện tích đất đai".

Báo cáo viên chính thức: "Hoàn toàn dễ hiểu là những chủ đất giàu có hơn *lợi dụng* hoàn cảnh khốn khó của những người trồng nho nghèo khổ hơn để - sau khi mô tả tình cảnh sung sướng trước kia bằng những *màu sắc rực rỡ* và đem nó ra đối lập với tình cảnh hiện nay, không thuận lợi bằng, nhưng dù sao cũng không phải là không có lối thoát, - bằng cách ấy, đòi được cho mình đủ mọi sự dễ dàng và ưu tiên".

Lời phản đối của ban quản trị Hội: "Vì nghĩa vụ danh dự và do niềm tin bên trong của chúng tôi, chúng tôi phản đối *lời buộc tội* cho rằng dường như chúng tôi lợi dụng hoàn cảnh khốn khó của những người trồng nho nghèo khổ hơn, mô tả tình cảnh hiện nay của ngành trồng nho bằng những *màu sắc rực rỡ* và bằng cách đó đòi được cho mình đủ mọi sự ưu tiên và dễ dàng".

"Điều đó là không đúng! Chúng tôi cam đoan rằng - và hy vọng rằng điều này cũng đủ để bào chữa cho chúng tôi - chúng tôi không hề có một ý đồ tự tư tự lợi nào cả, và rằng mỗi hành động của chúng tôi đều chỉ nhằm một mục đích: dùng *sự mô tả thẳng thắn và chân thực* tình cảnh của những người trồng nho nghèo khổ để lưu ý nhà nước đến cái điều mà trong sự phát triển tiếp tục của sự việc, ắt sẽ trở nên nguy hiểm cho bản thân nhà nước! Ai biết rõ rằng cảnh ngộ bi thảm hiện nay của những người trồng nho đã gây ra những sự thay đổi ngày càng lớn như thế nào trong đời sống gia đình của họ, trong hoạt động nghề nghiệp và thậm chí trong trạng thái tinh thần của họ.

ất sẽ phải kinh hoàng khi nghĩ rằng tình cảnh bần cùng đó có thể còn lâu dài và thậm chí còn tăng thêm nữa".

Mỗi người trước hết sẽ phải thừa nhận rằng, chính phủ đã không thể có được một lập trường rõ ràng, do đó buộc phải nghiêng ngả giữa quan điểm của báo cáo viên của mình và quan điểm ngược lại của những người trồng nho. Sau nữa, nếu chúng ta chú ý rằng báo cáo của ngài Phôn Txúc-can-ma-li-ô đề ngày "12 tháng Chạp 1839", còn bản phúc đáp của Hội đề ngày "15 tháng Bảy 1840", thì chúng ta thấy rõ ràng là, cho tới lúc đó, quan điểm của báo cáo viên, nếu không phải là *duy nhất* thì cũng vẫn là *thống trị* trong cơ quan của chính phủ. Ít ra thì ngay trong năm 1839, quan điểm này cũng đối lập với thư báo cáo của Hội với tư cách là kết luận của chính phủ, do đó, là một loại tổng kết quan điểm của chính phủ, bởi vì, ý kiến cuối cùng của một chính phủ nhất quán phải được coi như là một tổng số nào đó của những quan điểm trước đây của nó và toàn bộ kinh nghiệm của nó. Còn trong báo cáo thì không những không thừa nhận rằng tình cảnh nghèo khổ là *phổ biến*, mà thậm chí còn không đề ra được biện pháp nào đối phó với hiện tượng nghèo khổ mà bản báo cáo *thừa nhận*, - bởi vì trong báo cáo có nói: "Nhà nước sẽ *chỉ* phải giới hạn trong việc dùng những biện pháp thích hợp để giữ đây, trên mức độ có thể, làm *giảm bớt* cho dân chúng những khó khăn của *bước chuyển ấy*". Song trong những điều kiện đó, căn hiệu bước chuyển là *sự diệt vong*^{1*} dần dần. Sự diệt vong của những người trồng nho nghèo khổ hơn được coi như một loại hiện tượng tự nhiên mà đứng trước nó con người đành chịu khuất phục, và chỉ còn biết cố gắng làm giảm nhẹ những hậu quả tất nhiên của nó mà thôi. Báo cáo còn nói: "Tất nhiên tất cả những điều đó không thể diễn ra mà không gây ra những tai họa lớn". Vì thế, Hội đặt câu hỏi: phải chăng người trồng nho vùng Mô-den không đáng để cho người ta thực hiện, dù chỉ là "*một mưu toan nào đó*" nhằm cứu vãn họ? Nếu quả chính phủ đứng trên quan điểm trực tiếp

1* Chơi chữ: "Übergang" - "bước chuyển", "Untergang" - "diệt vong".

đối lập thì ngay từ đầu chính phủ đã sửa đổi bản báo cáo, biểu thị một quan điểm hoàn toàn rõ ràng về một vấn đề quan trọng như *nhiệm vụ và chính sách* của nhà nước trong sự việc này. Do đó, thấy rõ rằng có thể *thừa nhận tình cảnh khốn khổ* của những người trồng nho và đồng thời không hề đặt ra cho mình mục đích *giảm nhẹ* tình hình ấy bằng một cách nào đó.

Chúng tôi xin dẫn thêm một thí dụ nữa về bản thông báo do các nhà chức trách đưa ra về tình hình ở vùng Mô-den. Vào năm 1838, một đại diện cao cấp của chính quyền đã đi kinh lý vùng Mô-den. Trong cuộc hội thảo với hai vị ủy viên hội đồng tỉnh ở Pi-xpóc, ông ta đã hỏi một trong hai người về tình hình tài sản của những người trồng nho và đã được trả lời:

"Dân trồng nho sống quá xa xỉ, và vì vậy, công việc của họ chắc không thể tồi được".

Nhưng, vào thời kỳ này sự xa xỉ đã trở thành một câu chuyện truyền thuyết cổ. Chúng tôi chỉ nhân tiện nói qua ở đây là cách nhìn đó, phù hợp với cách nhìn của báo cáo chính thức, ngay cả hiện nay nữa, cũng không phải đã bị tất cả mọi người bác bỏ. Chúng tôi xin nhắc tới bài báo trong bản phụ trương số 1 của báo "Frankfurter Journal", số 349 (năm 1842), vốn là tiếng nói từ Cô-blen-txơ; trong bài báo đó người ta nói đến tình trạng nghèo khó *tương tượng* của nông dân trồng nho vùng Mô-den.

Quan điểm chính thức dẫn ra trên đây cũng được phản ánh trong thái độ hoài nghi của các giới cao cấp trong chính phủ đối với những lời tuyên bố về "tình cảnh khốn khổ" của vùng Mô-den, về tính chất *phổ biến* của tai họa đó, - và do đó, về những *nguyên nhân chung* của tình trạng đó nữa. Ngoài ra những đoạn trích nói trên của "Mittheilungen des Vereins" còn đăng những câu trả lời sau đây của *Bộ tài chính* đối với mọi lời kêu xin:

" Mặc dầu các chủ vườn nho ở vùng Mô-den và Xa-rơ, thuộc về những loại người đóng thuế thứ nhất và thứ hai, *không* có lý do để *bất mãn*, - như giả cả thị trường của rượu vang chứng tỏ điểm này, - nhưng chúng ta cũng phải thừa nhận rằng những nông dân trồng nho mà sản phẩm có chất lượng thấp hơn, không nằm trong một tình cảnh *thuận lợi ngang như vậy*".

Còn trong một bức thư trả lời việc xin miễn thuế năm 1838, thì có nói:

"Đáp lại đơn của các vị gửi cho chúng tôi ngày 10 tháng Mười năm ngoái, chúng tôi xin báo để các vị biết rằng lời xin miễn nộp toàn bộ thuế năm 1838 không thể được chấp nhận, bởi vì bản thân các vị quyết không thuộc về tầng lớp cần được chiếu cố hơn cả, tức là tầng lớp mà *tình cảnh bản cùng* không phải do *chế độ thuế khóa gây ra mà hoàn toàn do những nguyên nhân khác gây ra*".

Vì chúng tôi muốn xây dựng toàn bộ bản trình bày của mình trên cơ sở những *sự kiện* thôi, và chỉ cố gắng hết sức khái quát những sự kiện đó, nên trước hết chúng tôi vạch rõ cái ý nghĩa chung làm cơ sở cho cuộc đối thoại giữa Hội khuyến khích nghề trồng nho ở Tơ-ria và báo cáo viên của chính phủ.

Chính phủ phải ủy nhiệm cho một viên chức này hay một viên chức khác kết luận về bản báo cáo nói trên. đương nhiên chính phủ sẽ lựa chọn viên chức nào có khả năng am hiểu vấn đề nhiều hơn cả, - do đó, trước hết là viên chức nào đã từng tham dự vào công việc điều chỉnh những mối quan hệ ở vùng Mô-den. Viên chức này có thể coi những lời tố khổ trong bản báo cáo là *sự phê bình* đối với các kiến giải trong công tác của mình, và đối với hoạt động công tác trước đây của mình. Ông ta rất có ý thức về nghĩa vụ mà ông ta đã thực hiện một cách công tâm và về việc tìm hiểu một cách cặn kẽ tất cả những số liệu chính thức mà ông ta có trong tay, - và bỗng nhiên ông ta lại vấp phải một quan điểm đối lập. Giờ đây ông ta có thái độ coi những người thỉnh cầu như là *phía đối địch*, đối với ông ta thì *những ý đồ* của họ - tất nhiên, những ý đồ này lúc nào cũng có thể gắn với những *lợi ích riêng* - hình như đáng nghi vấn, do đó ông ta nghi ngờ cả những người thỉnh cầu ấy về một cái gì đó - điều đó há chẳng là tự nhiên hay sao? Lẽ ra phải sử dụng tài liệu do họ cung cấp thì ông ta lại cố sức bác bỏ những tài liệu ấy. Thêm nữa, những người trồng nho, sống trong tình cảnh khốn khổ mà ai cũng thấy rõ, không có cả thì giờ lẫn học vấn cần thiết để mô tả sự bản cùng của mình, - thành thử những người trồng nho

nghèo thì không biết ăn nói, còn những người trồng nho biết ăn nói thì lại không sống trong một tình cảnh khốn khổ rõ ràng như vậy và những lời kêu ca của họ dường như không có căn cứ. Nhưng, nếu người ta tuyên bố ngay cả với người trồng nho có học thức rằng y chưa đủ giỏi tới mức hiểu được những kiến giải khôn ngoan của giới quan lại, thì người trồng nho không có học thức làm sao có thể đứng vững trước những kiến giải khôn ngoan đó?

Về phía mình, những tư nhân nào nhìn thấy sự nghèo khổ thực sự, tới mức cùng cực, của những người khác, nhìn thấy sự nghèo khổ đó đang mò tới gần bản thân họ, và hơn nữa, có ý thức rằng lợi ích tư nhân mà họ bảo vệ cũng là lợi ích của nhà nước và được họ bảo vệ trên quan điểm những lợi ích của nhà nước, - những tư nhân này lúc bấy giờ không thể không cảm thấy danh dự của mình bị tổn thương; hơn thế nữa, họ cho rằng, dưới ảnh hưởng của quan điểm phiến diện, bị giải thích một cách tùy tiện, *hiện thực* đã bị bóp méo. Do đó, họ phản đối giới quan liêu kiêu ngạo và bóc trần những mâu thuẫn giữa bức tranh thật sự của thế giới và bức tranh thế giới hình thành trong văn phòng giới quan liêu; họ đem những lý lẽ lấy từ đời sống thực tế đối lập với những lý lẽ của chính quyền. Ở họ không tránh khỏi nảy sinh sự nghi ngờ rằng việc tuyệt đối bỏ qua những lời tuyên bố của họ - những lời tuyên bố được xây dựng trên niềm tin sâu sắc và được củng cố bằng những sự kiện hiển nhiên, - là xuất phát từ một ý đồ tự tư tự lợi, tức là từ ý đồ muốn đem lý trí của một phần tử quan liêu đối lập lại với lý tính của người công dân. Từ đó họ cũng rút ra kết luận nói rằng viên chức có hiểu biết, do hoạt động của mình mà tiếp xúc với những điều kiện sinh hoạt của họ, không dám đánh giá một cách vô tư những điều kiện ấy, chính là vì những điều kiện ấy một phần do người viên chức ấy tạo ra; mặt khác, người viên chức không có thiên kiến, có thể đánh giá tình hình một cách vô tư, lại không có sự hiểu biết cần thiết đối với công việc. Nhưng nếu người viên chức chê trách các tư nhân là đem việc riêng của mình nâng lên thành lợi ích của nhà nước, thì các tư nhân cũng chê trách người viên chức là đã hạ thấp

lợi ích của nhà nước xuống thành việc riêng của cá nhân mình, khiến cho mọi người bách tính khác đều bị gạt ra khỏi sự tham gia vào sinh hoạt nhà nước. Vì thế đối với người viên chức, ngay cả hiện thực rõ ràng như ban ngày cũng là hư ảo so với hiện thực đã được chứng thực trong những văn kiện - do đó, cả trong trật tự chính thức, do đó, cả trong trật tự quốc gia - cũng như so với cái quan điểm dựa trên hiện thực chính thức đó. Tư nhân chê trách người viên chức rằng người đó chỉ coi phạm vi trực tiếp hoạt động của mình mới là nhà nước, còn toàn bộ thế giới nằm bên ngoài phạm vi hoạt động ấy đối với người đó chỉ là đối tượng của nhà nước, không có *phương thức tư tưởng* của nhà nước và *năng lực lý giải* của nhà nước. Cuối cùng, trong trường hợp có tình trạng khốn khổ mà mọi người đều biết rõ đó, khi người viên chức đổ phần lớn lỗi lầm lên đầu các tư nhân, làm như thể *bản thân* họ chính là nguyên nhân gây ra những nỗi khổ cực của họ, - và mặt khác, không cho phép hoài nghi tính chất hoàn hảo của những nguyên tắc quản lý và những quy định vốn là sản phẩm của sự sáng tạo quan liêu, và không muốn từ bỏ bất kỳ điều nào trong những nguyên tắc ấy, - thì ngược lại với điều đó, tư nhân, biết rõ giá trị của sự cần cù của mình, của sự tiết kiệm của mình, của cuộc đấu tranh gian khổ mà họ phải tiến hành chống lại thiên nhiên và những quan hệ xã hội, lại đòi hỏi người viên chức - người này cho rằng chỉ một mình y là có quyền sáng tạo sinh hoạt nhà nước - phải khắc phục tình cảnh khốn khổ của họ trong trường hợp này. Nhưng vì người viên chức quả quyết rằng y có khả năng chữa khỏi mọi căn bệnh, cho nên các tư nhân yêu cầu người viên chức chứng minh điều đó bằng hành động thực tế và bằng những biện pháp của mình, đưa họ thoát khỏi tình cảnh bần cùng, hoặc ít ra cũng thừa nhận rằng những thể chế hợp lý đối với một thời kỳ nhất định, lại trở thành vô dụng trong một thời kỳ khác, khi hoàn cảnh đã hoàn toàn thay đổi.

Cái quan điểm cho rằng dường như cấp trên *hiểu rõ mọi việc hơn*, và việc đem bộ máy hành chính ra đối lập với đối tượng quản lý của nó, cũng tồn tại ngay trong bản thân giới quan lại.

Giống như trong việc đánh giá của mình về tình cảnh vùng Mô-den, Sở địa chính chủ yếu bảo vệ tính chất không thể sai lầm của địa chính; giống như Bộ tài chính quả quyết rằng nguồn gốc của tai họa không nằm trong những nguyên nhân "thuế khóa", mà trong những nguyên nhân "hoàn toàn khác", - cơ quan hành chính cũng vậy, nói chung, nó tìm thấy nguyên nhân tai họa không phải *trong phạm vi hoạt động của mình*, mà *bên ngoài hoạt động đó*. Người viên chức cá biệt, gần gũi với người trông nho hơn những người khác, lại hình dung tình hình sự vật tốt hơn hoặc khác với tình hình đó trong thực tiễn, - và điều này được diễn ra *không phải do có ý định trước*, mà là *việc tất nhiên*. Người viên chức cho rằng: vấn đề tất cả mọi công việc có thuận lợi hay không trong vùng của mình, trước hết là vấn đề y quản lý vùng đó có tốt hay không. Còn những nguyên tắc quản lý và bản thân các thể chế có tốt hay không, - vấn đề này không thuộc thẩm quyền của y; chỉ có những giới *cao cấp*, *có những hiểu biết* toàn diện hơn và sâu sắc hơn về tính chất *chính thức* của sự việc, tức là về mối quan hệ giữa chúng với toàn bộ nhà nước, mới có thể phán xét vấn đề đó. Y có thể tin một cách hết sức thành khẩn rằng *bản thân y* quản lý tốt. Vì tất cả những điều đó, một mặt y sẽ thấy tình hình hoàn toàn không khốn khổ đến như vậy, còn mặt khác, nếu thậm chí y nhận thấy tình hình quả thật khốn khổ thì y sẽ tìm nguyên nhân của tình hình đó ở *bên ngoài* phạm vi quản lý, - một phần trong những hiện tượng tự nhiên không phụ thuộc vào ý chí của con người, một phần thì trong những điều kiện của cuộc sống tư không phụ thuộc vào cơ quan hành chính, một phần thì trong những hiện tượng ngẫu nhiên, không phụ thuộc vào ai cả.

Những hội đồng hành chính cao cấp, đương nhiên, phải tin vào viên chức *của mình* nhiều hơn là vào những người do viên chức đó cai trị, bởi vì không thể giả định rằng những người này có sự lý giải chính thức giống người viên chức. Ngoài ra, các nhà đương cục hành chính cao cấp còn có những truyền thống của mình. Đối với vùng Mô-den, họ cũng có những luận điểm đã xác

định hẳn của họ trong Sở địa chính, họ có bức tranh chính thức của vùng này, họ có những số liệu chính thức về thu chi; bên cạnh thực tế hiện thực, các nhà đương cục hành chính cao cấp đầu đầu cũng có trước mặt mình một thực tế *quan liêu* duy trì quyền uy của mình, cho dù thời đại có thay đổi như thế nào cũng vậy. Thêm vào đó, còn có tình hình sau đây: cả hai điều đó, cụ thể là pháp luật của chế độ tôn ti quan liêu và lý luận cho rằng, công dân của nhà nước được chia thành hai loại - thành loại công dân tích cực, có ý thức, làm việc cai trị, và loại công dân tiêu cực, không có ý thức, bị người ta cai trị, - cả hai điều đó bổ sung lẫn cho nhau. Do nguyên tắc nói rằng sinh hoạt có ý thức và tích cực của nhà nước được thể hiện trong các cơ quan quản lý, mỗi đại diện của chính quyền sẽ xem xét tình trạng của một vùng nào đó, - trong chừng mực nói tới mặt nhà nước của công việc, - như là kết quả hoạt động của người đi trước mình. Theo pháp luật của chế độ tôn ti, thì trong phần lớn các trường hợp, vị tiền bối ấy lúc này đã nhận một chức vụ cao hơn, và không hiếm trường hợp lại là cấp trên trực tiếp của kẻ thừa kế mình. Cuối cùng, một mặt, chính quyền vùng này hay vùng khác theo cái quan điểm thật sự của nhà nước cho rằng nhà nước có những đạo luật mà nó có trách nhiệm thực hiện bất chấp những lợi ích tư nhân; mặt khác, chính quyền đó với tư cách là quyền hành chính riêng biệt không có nhiệm vụ tạo các đạo luật và các nghị định, mà chỉ có nhiệm vụ vận dụng đúng. Vì vậy, cơ quan hành chính có thể mưu toan cải cách không phải bản thân việc cai trị, mà chỉ có thể mưu toan cải cách những đối tượng cai trị mà thôi. Nó không thể làm cho pháp luật của mình thích ứng với những đặc điểm của vùng Mô-den; nó chỉ có thể, *trong giới hạn* những tiêu chuẩn quản lý đã quy định, mưu tính góp phần làm tăng phúc lợi của vùng đó. Vì vậy, một cơ quan hành chính nào đó, - trong giới hạn những nguyên tắc quản lý và những quy định đang thống ngự bản thân nó, - càng *sốt sắng* và *chân thành* cố gắng xóa bỏ tai họa này hay tai họa khác đang trùm lên *toàn vùng*; tai họa này càng *ngao cổ* chống lại sự tác động, và bất chấp sự quản lý tốt, vẫn mang một quy mô ngày càng

lớn hơn, - thì cơ quan hành chính đó lại càng tin một cách mãnh liệt hơn, chân thành hơn và sâu sắc hơn rằng chứng bệnh đó là không trị được, rằng cơ quan quản lý, tức là nhà nước, không thể làm thay đổi được gì cả, và ngược lại, mọi sự thay đổi đều phải do bản thân những người bị cai trị làm lấy.

Nhưng, nếu như các cơ quan hành chính cấp dưới tin tưởng vào sự lý giải quan liêu của cấp trên cho rằng những nguyên tắc chung về quản lý là hoàn thiện, và tự mình chịu trách nhiệm về sự vận dụng một cách trung thực những nguyên tắc ấy trong mỗi trường hợp riêng biệt, - thì các cơ quan hành chính cấp trên càng tin tưởng vững chắc vào tính chất đúng đắn của những nguyên tắc chung của mình và tin rằng các cơ quan dưới quyền mình có sự xét đoán đúng đắn về mỗi trường hợp riêng biệt, bắt nguồn từ kinh nghiệm công tác của họ; và lại, những báo cáo chính thức của họ cũng chứng minh thêm điều ấy.

Chính bằng con đường này mà chính phủ, ngay cả khi có những ý định tốt nhất, có thể đi tới nguyên tắc đã được viên thanh tra của chính phủ ở Tơ-ria nêu ra đối với vùng Mô-den: "*Nhà nước sẽ chỉ phải giới hạn trong việc dùng những biện pháp thích hợp để gỡ dây, trên mức độ có thể, làm giảm bớt cho dân chúng những khó khăn của bước chuyển ấy*".

Nếu như chúng ta nghiên cứu một vài biện pháp đã trở nên nổi tiếng do chính phủ áp dụng, nhằm mục đích làm giảm nhẹ tình cảnh khốn khổ hiện đang thống trị ở vùng Mô-den, thì chúng ta sẽ tìm thấy được sự chứng thực cho những xét đoán của chúng ta, chỉ ít cũng là trong phần lịch sử những biện pháp hành chính đã tuyên bố công khai; còn phần bí mật của nó thì đương nhiên nó không thể là đối tượng xét đoán của chúng ta. Trong số những biện pháp này, chúng ta thấy có: *miễn thuế cho những năm mất mùa nho, chuyển sang trồng cây khác, ví dụ, trồng dâu*, và cuối cùng, *đề nghị hạn chế việc chia nhỏ tài sản ruộng đất*. Rõ ràng là biện pháp thứ nhất chỉ có thể làm giảm nhẹ phần nào tình hình, chứ không thể xóa bỏ được tai họa. Đó là biện pháp tạm

thời, trong đó nhà nước thực hiện *ngoại lệ* đối với quy tắc của mình, hơn nữa là một ngoại lệ không tổn kém lắm cho nó. Và lại, việc làm giảm nhẹ này đụng chạm không phải tới bản thân tai họa đã có *tính chất thường xuyên*, mà tới những hình thức biểu hiện đặc biệt của nó, - không phải tới bệnh kinh niên, đã thành quen thuộc, mà tới bệnh ác tính đột ngột xảy ra.

Thực hiện hai biện pháp còn lại, nhà đương cục vượt ra ngoài phạm vi trách nhiệm của mình. Hoạt động tích cực mà nó thể hiện ra là, một mặt, khuyên dân vùng Mô-den, *tự mình* có thể cứu mình như thế nào, và mặt khác, đề nghị họ *tự giới hạn* trong việc sử dụng cái quyền lâu đời của mình hoặc hoàn toàn từ bỏ quyền đó. Như vậy, điều này chứng thực tiến trình tư tưởng đã trình bày trên đây của chúng tôi. Nhà đương cục cho rằng bệnh của vùng Mô-den là không thể điều trị được, rằng bệnh đó bị gây ra bởi những nguyên nhân nằm bên ngoài những nguyên tắc quản lý và hoạt động của nhà đương cục, khuyên dân cư vùng Mô-den tổ chức đời sống của mình sao cho hoàn toàn ăn khớp với những hình thức cai trị hiện nay, trong khuôn khổ mà dân cư khả dĩ có thể sống được. Những lời khuyên bảo loại này, ngay chỉ mới tới tai những người trồng nho với tư cách là những tiếng đồn thôi, cũng đã làm cho họ rất buồn phiền. Họ sẽ cảm ơn chính phủ nếu chính phủ tự mình bỏ tiền ra tiến hành những cuộc thí nghiệm, nhưng họ cảm thấy rằng khi chính phủ đề nghị với họ tiến hành những cuộc thí nghiệm trên lưng bản thân họ thì như thế là chính phủ từ chối giúp đỡ họ bằng hoạt động riêng của mình. Người trồng nho đòi hỏi sự cứu giúp, chứ không phải lời khuyên bảo. Dù họ có tin tưởng vào sự phán xét của *nhà đương cục* trong những vấn đề thuộc thẩm quyền giải quyết của nhà đương cục, và dù họ có cả tin xin chỉ thị của nhà đương cục trong những trường hợp tương ứng, nhưng trong lĩnh vực của bản thân họ, họ cũng vẫn tin tưởng không kém vào sự phán đoán riêng của họ. Sự hạn chế việc xé nhỏ ruộng đất mâu thuẫn với ý thức pháp quyền mà họ đã thừa kế. Họ coi lời khuyên bảo này là mưu toan khiến họ cam chịu thêm sự khốn cùng về pháp quyền ngoài sự

khốn cùng về thể chất, bởi vì họ coi mỗi sự vi phạm quyền bình đẳng trước pháp luật đều là sụp đổ của luật pháp. Họ cảm thấy - lúc thì tự giác nhiều hơn, lúc thì tự giác ít hơn - rằng việc cai trị tồn tại cho đất nước, chứ không phải đất nước tồn tại cho việc cai trị, rằng khi người ta đòi hỏi nước nhà phải thay đổi phong tục tập quán của mình, quyền lợi của mình, hình thức lao động và hình thức sở hữu của mình để làm cho chúng thích hợp với sự cai trị hiện tồn, thì mối tương quan nói trên bị đảo lộn. Người dân vùng Mô-den, lao động trên miếng đất đã được thiên nhiên và tập quán chỉ định cho họ, đòi hỏi nhà nước tạo cho họ một không khí khiến họ có thể lớn lên, phát đạt và sinh sống. Vì thế, những dự án chết yểu giống như những dự án nói trên, đều bị phá sản khi đụng đầu với thực tế - không chỉ với những điều kiện thực tế mà còn với ý thức thực tế của công dân nữa.

Vậy thì các cơ quan quản lý có quan hệ như thế nào với tình trạng khốn khổ của vùng Mô-den? *Tình trạng khốn khổ của vùng Mô-den* đồng thời là *tình trạng khốn khổ của việc quản lý*. Tình trạng khốn khổ *thường xuyên* của một bộ phận nào đó của quốc gia (tai họa này, đã lên vào hầu như không trông thấy từ hơn mười năm trước đây, lúc đầu dân từng bước, rồi sau đó với một sức mạnh không gì ngăn cản được, ngày càng tiến tới gần điểm cùng cực, và không ngừng mang những quy mô ngày càng khủng khiếp hơn, - tai họa đó có thể thật sự được gọi là *thường xuyên*), - tình trạng khốn khổ *thường xuyên* này vạch ra cho chúng ta thấy *mâu thuẫn giữa thực tiễn và những nguyên tắc quản lý*; mặt khác, không chỉ nhân dân, mà cả chính phủ cũng coi sự *an cư lạc nghiệp* của một vùng nào đó là sự chứng minh thực tế của những phương pháp quản lý. Tuy nhiên, nhà đương cục hành chính, do bản chất *quan liêu* của mình, thấy nguyên nhân của tình trạng khốn khổ không phải ở trong lĩnh vực *quản lý*, mà ở trong lĩnh vực *tự nhiên* và *công dân* - *tư nhân* bên ngoài phạm vi quản lý. Với những *ý định tốt đẹp nhất*, với sự cố gắng lớn nhất về mặt tinh thần bác ái và với trí lực cao siêu nhất, các nhà đương cục cũng *không thể* tìm ra cách giải quyết cho mối xung đột không phải xảy ra

trong giấy lát và nhất thời, - cho mỗi xung đột thường xuyên đang tồn tại giữa thực tiễn và những nguyên tắc quản lý. Và lại việc này cũng không thuộc nhiệm vụ của nhà đương cục hành chính; hơn nữa ngay cả khi có những ý định tốt đẹp nhất, các nhà đương cục hành chính cũng không thể đánh gãy được sức mạnh của *những quan hệ bản chất* ấy, hay có thể nói là sức mạnh của *số mệnh*^{1*} ấy. Những *quan hệ bản chất* này là những *quan hệ quan liêu*, trong bản thân cơ cấu quản lý, cũng như *giữa cơ cấu quản lý và cơ cấu bị quản lý*.

Mặt khác, cả người trông nho với tư cách là tư nhân cũng không thể phủ nhận rằng lời xét đoán *của họ*, tự giác hoặc không tự giác, có thể bị *lợi ích tư nhân* làm lu mờ đi, và do đó, không thể giả định một cách vô điều kiện rằng lời xét đoán của họ là đúng đắn. Họ cũng tin chắc rằng trong nước có rất nhiều lợi ích tư nhân bị thiệt hại, và nhà nước không thể vì họ mà hủy bỏ hoặc thay đổi những nguyên tắc quản lý chung của mình. Tiếp nữa, nếu người ta khẳng định rằng một tai họa nào đó mang tính chất *phổ biến*, nếu người ta khẳng định rằng tai họa đó có quy mô và hình thức đáng lo ngại và từ tai họa của các tư nhân chuyển thành tai họa của nhà nước, mà việc xóa bỏ nó là trách nhiệm của nhà nước *đối với bản thân mình*, - thì lời khẳng định này của những người bị cai trị hình như là một hành vi không lịch sự đối với các nhà cầm quyền. Các nhà cầm quyền có thể đánh giá chính xác hơn ai hết nguy cơ này hay nguy cơ khác đang uy hiếp hạnh phúc của quốc gia, và cần phải thừa nhận trước rằng các nhà cầm quyền có sự hiểu biết sâu sắc hơn về mối tương quan giữa toàn cục và các bộ phận, hơn là sự hiểu biết vốn có của các bộ phận. Thêm vào đó cần bổ sung một điều là một người riêng lẻ, thậm chí nhiều người riêng lẻ, không thể coi tiếng nói của mình là tiếng nói của nhân dân; ngược lại việc họ làm rõ vấn đề bao giờ cũng mang tính chất là lời kêu ca của *tư nhân*. Sau hết, ngay cả khi niềm tin của những tư nhân đưa ra lời kêu ca đó thể hiện niềm tin của toàn vùng

1* Chơi chữ: "Verhältnis" - "quan hệ", "Verhängnis" - "số mệnh".

Mô-den, thì bản thân vùng Mô-den, với tư cách là một đơn vị hành chính riêng lẻ, một khu riêng lẻ, so với toàn tỉnh cũng như so với toàn quốc, cũng chỉ giữ địa vị của một tư nhân, mà niềm tin và nguyện vọng còn cần được đối chiếu với thước đo của mình, - tức là với niềm tin và những nguyện vọng phổ biến.

Như vậy, để giải quyết khó khăn này, những người cai trị và những người bị cai trị đều cần đến yếu tố *thứ ba*, yếu tố này sẽ là một yếu tố *chính trị*, nhưng không phải là yếu tố chính thức, và như vậy, sẽ không xuất phát từ những tiền đề quan liêu, - đều cần đến *yếu tố có tính chất công dân*, nhưng đồng thời lại không trực tiếp vướng mắc vào mạng lưới lợi ích tư nhân và những nhu cầu gắn với những lợi ích tư nhân đó. Yếu tố bổ sung này, có *đầu óc của người công dân nhà nước* và *trái tim của người công dân*, là *báo chí tự do*. Trong lĩnh vực báo chí, những người cai trị và những người bị cai trị có khả năng như nhau để phê bình những nguyên tắc và yêu cầu của nhau, nhưng không phải trong khuôn khổ những quan hệ lệ thuộc, mà là trên cơ sở ngang quyền với nhau, với tư cách là những *công dân của nhà nước* - không phải với tư cách là những *cá nhân riêng lẻ*, mà với tư cách là *những sức mạnh của trí tuệ*, với tư cách là những người thể hiện những quan điểm hợp lý. "Báo chí tự do" là sản phẩm của dư luận xã hội đến mức nào, thì nó cũng tạo ra dư luận xã hội đến mức ấy. Chỉ có một mình báo chí tự do là có khả năng làm cho lợi ích tư nhân trở thành lợi ích phổ biến, chỉ có nó là có khả năng làm cho *tình trạng khốn khổ* của vùng Mô-den trở thành đối tượng của sự chú ý phổ biến và của sự đồng tình phổ biến của tổ quốc; chỉ có báo chí tự do mới có khả năng làm giảm nhẹ tình trạng khốn khổ đó bằng cách là làm cho mọi người thấy được tình trạng này.

Báo chí quan hệ với điều kiện sinh sống của nhân dân với tư cách là *lý tính*, nhưng cũng không kém phần với tư cách là *tình cảm*. Vì vậy báo chí không chỉ nói bằng tiếng nói lý tính của sự phê phán đang nhìn những mối quan hệ hiện tồn từ đỉnh cao của mình, mà còn nói bằng tiếng nói đầy nhiệt tình của bản thân cuộc

sống, một tiếng nói mà người ta không thể - và cũng không nên - đòi hỏi ở những *báo cáo chính thức*. Cuối cùng, báo chí tự do đem tình trạng bần cùng của nhân dân dưới hình thái trực tiếp của nó, không bị khúc xạ qua bất kỳ một giới quan liêu nào cả, tới ngưỡng cửa của nhà vua, đưa nó tới trước quyền lực nhà nước, trước quyền lực này không còn có sự phân biệt giữa những người cai trị và những người bị cai trị, và chỉ còn là những *công dân của nhà nước* thân sơ như nhau mà thôi.

Như vậy, nếu quả báo chí tự do ở đây là *cần thiết*, do *tính chất đặc biệt* của mỗi tai họa của vùng Mô-den, nếu quả nhu cầu về báo chí tự do ở đây đặc biệt bức thiết, bởi vì nó là *nhu cầu thực tế*, - thì rõ ràng là nhu cầu này nhất định phải xuất hiện, ngay cả khi không có những hạn chế gì đặc biệt đối với báo chí. Ngược lại, cần phải có một sự tự do đặc biệt cho báo chí để cho nhu cầu hiện tồn này có thể được thỏa mãn.

Về điểm 2. Báo chí thảo luận những vấn đề của vùng Mô-den, dù sao cũng chỉ là *một bộ phận của báo chí chính trị nước Phổ*. Vì vậy, muốn làm sáng tỏ tình trạng của nó trước khi bản pháp lệnh của nội các thường được nhắc đến ở trên được ban hành, thì cần phải nhìn lại tình hình báo chí của toàn bộ nước Phổ trước năm 1841. Chúng tôi xin nhường lời cho một người có phương thức tư tưởng rất trung thực, như mọi người đều thừa nhận.

Đa-vít Han-do-man, trong tác phẩm của mình "Nước Phổ và nước Pháp" (in lần thứ 2, Lai-pxích, năm 1834, tr. 272), nói rằng: "Những tư tưởng chung và những sự kiện ở Phổ phát triển im lìm và lặng lẽ, và lại càng không trông thấy bởi vì trên báo chí hàng ngày của nước Phổ, *cơ quan kiểm duyệt không cho phép một cuộc thảo luận nghiêm chỉnh nào về những vấn đề chính trị và thậm chí cả những vấn đề kinh tế có quan hệ đến nhà nước, dù cuộc thảo luận ấy có tính chất lễ độ và ôn hòa như thế nào chăng nữa*. Cần hiểu thảo luận nghiêm chỉnh chỉ là cuộc thảo luận trong đó có thể dẫn ra những lý lẽ để bảo vệ cũng như để phản đối một quy định nào đó. *Hầu như không một vấn đề kinh tế nào có thể được giải quyết một cách nghiêm túc, nếu không xem xét nó trong mối quan hệ với chính sách đối nội và đối ngoại*, bởi vì, chỉ trong những trường hợp hiếm hoi - cũng có thể là *hoàn toàn không có những trường hợp như vậy* - mới

không có mối quan hệ này. Việc thực hành kiểm duyệt như thế liệu có hợp lý không, liệu kiểm duyệt nói chung có thể áp dụng một cách khác đi trong tình trạng hiện nay của Chính phủ Phổ hay không. - ở đây chúng ta không bàn tới những vấn đề đó: *chỉ cần biết rằng tình hình đúng là như thế*".

Sau nữa, chúng ta hãy chú ý rằng ngay §1 của pháp lệnh về kiểm duyệt ngày 19 tháng Chạp 1788 cũng đã nói:

"Kiểm duyệt hoàn toàn không đặt cho mình nhiệm vụ ngăn cản công việc tìm tòi chân lý một cách trang nhã, nghiêm túc và khiêm tốn, hoặc *nói chung* không bắt buộc người viết phải chịu những sự hạn chế vô ích và nặng nề *này hay* những sự hạn chế vô ích và nặng nề *khác*".

Chúng ta cũng hãy nhớ lại rằng, cũng những câu nói này lại được nhắc lại trong điều thứ 2 của pháp lệnh về kiểm duyệt ngày 18 tháng Mười 1819:

"Kiểm duyệt không được ngăn cản công việc tìm tòi chân lý một cách nghiêm túc và khiêm tốn, và không được bắt người viết phải chịu những sự hạn chế không thích đáng".

Tiếp nữa, chúng ta hãy so sánh điều đó với những lời mở đầu của bản chỉ thị về kiểm duyệt ngày 24 tháng Chạp 1841:

"Để giải thoát báo chí *ngay từ bây giờ* khỏi những sự hạn chế *không đúng chỗ*, không phù hợp với *ý định của hoàng thượng*, nhà vua đã hạ chiếu cho nội các của hoàng gia, ngò *ý kiên quyết* không tán thành mọi sự hạn chế không thích đáng đối với hoạt động văn học và giao quyền cho chúng ta kêu gọi *một lần nữa* các kiểm duyệt viên phải tuân thủ một cách chính xác điều thứ 2 của sắc lệnh về kiểm duyệt ngày 18 tháng Mười 1819".

Cuối cùng, chúng ta hãy nhắc lại đoạn sau đây:

"Đương nhiên, kiểm duyệt viên cũng có thể cho phép thảo luận thẳng thắn *những công việc trong nước*. - Sự khó khăn rõ ràng trong việc xác định đúng đắn giới hạn trong công việc này không được làm cho kiểm duyệt viên hoảng sợ trong nguyện vọng của người đó muốn hành động theo *ý định chân chính của pháp luật*, và không được gây cho người đó sự *ngại ngùng quá đỗi*, sự ngại ngùng này đã là một lý do *quá ư thường xuyên* khiến người đó *giải thích sai lệch những ý định của chính phủ*".

Sau tất cả những lời tuyên bố chính thức ấy, vấn đề: tại sao lại có những sự hạn chế của cơ quan kiểm duyệt bất chấp nguyện vọng của chính quyền muốn cuộc thảo luận về tình trạng thiếu thốn của vùng Mô-den được tiến hành một cách hết sức thẳng thắn và công khai? - vấn đề đó rõ ràng đang biến thành một vấn đề chung hơn: tại sao bất chấp cả "*ý chí của pháp luật*", "*ý chí của chính phủ*", và cuối cùng, "*ý chí của hoàng thượng*", ngay trong năm 1841, theo sự thừa nhận chính thức, người ta đã phải giải thoát báo chí khỏi "những sự hạn chế không thích đáng", tại sao ngay trong năm 1841 cũng vẫn phải nhắc nhở cơ quan kiểm duyệt chú ý đến điều khoản thứ hai của bản pháp lệnh năm 1819? Áp dụng cụ thể vào vùng Mô-den, câu hỏi này không phải được đặt như sau: người ta đã dựng lên *những trở ngại đặc biệt* nào đối với cuộc thảo luận những công việc trong nước, - mà ngược lại, lẽ ra phải đặt là: người ta có thể áp dụng *những biện pháp đặc biệt* nào để khuyến khích báo chí nhằm biến cuộc thảo luận cục bộ đó về tình hình trong nước, dưới hình thức một ngoại lệ, thành một cuộc thảo luận càng thẳng thắn hơn và công khai hơn thì càng tốt?

Còn về nội dung bên trong và tính chất của sách báo chính trị và của báo chí hàng ngày trước khi ban bố pháp lệnh nói trên của nội các, thì những lời nói sau đây của bản chỉ thị về kiểm duyệt cho chúng ta một quan niệm rõ ràng nhất:

"Theo cách này, có thể hy vọng rằng, cả sách báo chính trị lẫn báo chí hàng ngày sẽ hiểu sứ mệnh của mình một cách tốt hơn, sẽ có được một giọng văn thích đáng hơn, và từ nay về sau sẽ coi việc đầu tư công sức của độc giả bằng cách đăng những bài có nội dung nghèo nàn, rút từ báo nước ngoài, là không xứng đáng với bản thân mình, v.v.. Có thể hy vọng rằng, nhờ vậy hứng thú to lớn đối với công việc của tổ quốc sẽ được thức tỉnh và tình cảm dân tộc sẽ được nâng cao".

Từ đó tựa hồ có thể rút ra kết luận nói rằng, mặc dù không có những biện pháp đặc biệt nào ngăn cản cuộc thảo luận thẳng thắn và công khai về tình trạng vùng Mô-den, nhưng tình trạng chung của báo chí Phổ vẫn không thể không phải là một trở ngại

không thể khắc phục được như thế đối với tính chất thẳng thắn cũng như đối với tính chất công khai. Đem đối chiếu những đoạn đã trích dẫn của bản chỉ thị về kiểm duyệt, chúng ta có thể diễn đạt ý nghĩa chung của chúng như sau: thể hiện sự nghi ngờ quá đáng, cơ quan kiểm duyệt đã trở thành xiềng xích *bên ngoài* đối với tự do báo chí; đi đôi với việc đó là việc tăng thêm sự tê liệt *bên trong* của báo chí đã mất dũng khí và thậm chí đã từ bỏ sự cố gắng vươn lên quá trình độ những tin tức giạt gân; cuối cùng, bản thân nhân dân cũng mất đi sự hứng thú đối với công việc của *tổ quốc* và *tình cảm dân tộc*, tức là mất đi những yếu tố không chỉ là những sức sáng tạo của loại báo chí phát biểu ý kiến của mình một cách thẳng thắn và công khai, mà còn là những tiên đề duy nhất khiến cho báo chí đó có thể triển khai hoạt động của mình và xứng đáng với sự thừa nhận của nhân dân; sự thừa nhận này là môi trường sinh sống của báo chí, không có nó thì báo chí sẽ hoàn toàn tàn lụi.

Như vậy, nếu những biện pháp của nhà đương cục có thể tạo ra một báo chí không *tự do*, thì ngược lại, *trong điều kiện* thiếu tự do chung của báo chí, các nhà đương cục cũng *bất lực* trong việc bảo đảm cho cuộc thảo luận về những vấn đề chuyên môn được càng thẳng thắn hơn và công khai hơn thì càng tốt. Trong những điều kiện ấy, ngay cả một ý kiến phát biểu tự do về những đối tượng cá biệt nào đó, bằng một cách nào đó đã lọt được vào các trang báo, thì nó cũng sẽ không thể tìm được một sự hưởng ứng *phổ biến*, do đó, không thể là biểu hiện của tính chất công khai thật sự.

Thêm vào đó, còn có tình hình, - như *Han-dơ-man* nhận xét một cách đúng đắn, - *có thể là không có một vấn đề kinh tế nào lại không gắn với chính sách đối nội và đối ngoại*. Như vậy, khả năng thảo luận thẳng thắn và công khai *tình trạng vùng Mô-den* giả định phải có *khả năng* thảo luận thẳng thắn và công khai toàn bộ "*chính sách đối nội và đối ngoại*". Các cơ quan chính quyền riêng biệt cũng bất lực trong việc tạo ra khả năng đó, đến mức là *chỉ có ý chí của bản thân nhà vua*, được biểu thị một cách trực

tiếp và kiên quyết, mới sẽ có thể có tác dụng quyết định và vững chắc ở đây.

Nếu như việc thảo luận công khai đã không thẳng thắn, thì việc thảo luận thẳng thắn cũng không công khai được. Cuộc thảo luận thẳng thắn này đã không vượt ra khỏi những giới hạn *nghèo nàn* của những tờ báo địa phương, mà tầm mắt đã không vượt quá - mà cũng không thể vượt quá như những điều nói trên đây cho ta thấy - cái phạm vi truyền bá của chúng. Để đánh giá những cuộc thảo luận có quy mô địa phương nhỏ hẹp như thế, chúng tôi xin dẫn ra ở đây một vài đoạn trích từ tờ "Gemeinnütziges Wochenblatt" ở Béc-ca-xten, xuất bản vào những năm khác nhau. Trong một số xuất bản năm 1835, có nói như sau:

"Mùa thu năm 1833, ở Êc-den, một người ở nơi khác đến sản xuất 5 ôm^{1*} rượu vang. Để đổ cho đầy thùng, y đã mua thêm 2 ôm và trả tiền hết 30 ta-le. Chiếc thùng trị giá 9 ta-le, thuế phải đóng là 7 ta-le 5 din-béc-grô-sen. Chi phí cho việc thu hoạch nho là 4 ta-le; thuê hầm 1 ta-le 3 din-béc-grô-sen; tiền thuê ép nước nho 16 din-béc-grô-sen; do đó, không kể chi phí về canh tác, toàn bộ chi phí đã là 51 ta-le 24 din-béc-grô-sen. Thùng rượu vang này được bán ngày 10 tháng Năm với giá 41 ta-le. Cần nói thêm rằng rượu vang thuộc loại phẩm chất tốt và được bán không phải do nguyên nhân thiếu thốn cùng cực của chủ nhân, và cũng không rơi vào tay bọn cho vay nặng lãi" (tr.87). "Ngày 21 tháng Mười một, ở chợ Béc-ca-xten, ¾ ôm rượu vang năm 1835 được bán với giá 14 din-béc-grô-sen (*mười bốn din-béc-grô-sen*), và ngày 27 cùng tháng, 4 ôm cùng với thùng được bán với giá 11 ta-le; hơn nữa cần chú ý rằng, vào ngày lễ thánh Mi-sen vừa qua, chiếc thùng được mua với giá 11 ta-le" (tr.267, như trên).

Trong số ra ngày 12 tháng Tư 1836, cũng một tin tương tự như trên.

Chúng tôi xin dẫn ra vài đoạn nữa, nói về năm 1837.

"Ngày mồng một tháng này ở *Kin-hui-mơ*, một vườn nho mới trồng bốn năm có gần 200 gốc, có cọc buộc chắc chắn, được đem bán đấu giá, có viên công chứng tham dự; nó được trao cho người mua với giá 1½ *phen-ních* một gốc, theo lệ thông thường là trả tiền sau. Năm 1828, ở đây mỗi gốc như thế trị giá 5 din-béc-grô-sen" (tr.47).

1* *Ohm* - đơn vị đo lường chất lỏng cũ ở Đức, tương đương với 150 lít.

"Một bà góa ở *Gra-kho* đã nhượng lại mùa nho chưa thu hoạch của mình lấy một nửa toàn bộ số thu hoạch. Về phần mình, bà ta được một ôm rượu vang, mà bà ta đổi lấy 2 *phun bơ*, 2 *phun mì* và 1½ *phun hành*" (số 37, như trên). "Ngày 20 tháng này, đã được bán theo cách đấu giá bắt buộc: 8 phu-de rượu vang *Gra-kho* và Béc-ca-xten của năm 1836, một phần là loại *hảo hạng*, và 1 phu-de rượu vang *Gra-kho* của năm 1835. Với tất cả số lượng đó (gồm cả giá trị của thùng) đã thu về được 135 ta-le 15 din-béc-grô-sen. Như vậy, mỗi thùng rượu vang được bán cho người mua với giá khoảng 15 ta-le. Còn giá trị của chỉ riêng chiếc thùng cũng đã gần 10-12 ta-le. Vậy thì người trồng nho khốn khổ còn lại những gì để bù đắp những khoản chi phí về trồng trọt? Lẽ nào không có khả năng thực hiện những biện pháp nào đó để chống lại tai họa đáng sợ đó sao?!! (Tin địa phương)" (Số 4, tr.30).

Như vậy, ở đây chúng ta chỉ thấy việc *đơn thuần* kể lại những sự việc, chỉ thỉnh thoảng mới kèm theo một vài lời bạt thương cảm. Những tin tức chân thực này, chính do tính chất mộc mạc của chúng mà có thể gây ra một ấn tượng kinh hoàng, nhưng vị tất chúng đã có thể có tham vọng được coi là một cuộc thảo luận thẳng thắn và công khai về tình trạng vùng Mô-den.

Nếu một người cá biệt, - và nếu một bộ phận lớn dân chúng thì lại càng hơn thế nữa, - trở thành vật hy sinh của một tai họa đặc biệt khác thường và đáng sợ và không một ai nói về tai họa đó, không một ai có thái độ coi nó như là một hiện tượng *đáng được phân tích và thảo luận*, - thì những con người bị tai họa đó phải đi tới kết luận rằng những người khác hoặc không được *quyền* nói tới vấn đề đó, hoặc *không muốn* nói tới vấn đề đó, vì họ coi cái ý nghĩa nghiêm trọng mà người ta gán cho sự việc này là hư ảo. Ngay đối với bản thân người trồng nho không có học thức nhất, việc những người khác thừa nhận tai họa của họ là một nhu cầu, bởi vì đây là một sự cùng dự vào những tai họa ấy về mặt tinh thần; sự thừa nhận này cho phép họ có thể rút ra kết luận sau đây: ở nơi nào mà mọi người *đều* suy nghĩ, và nhiều người lớn tiếng nói lên ý kiến của mình, thì chẳng bao lâu một người nào đó cũng sẽ bắt đầu hành động. Thậm chí nếu giả định rằng, cuộc thảo luận tự do và công khai về tình trạng vùng Mô-den quả thật đã được cho phép, thì trong thực tế cuộc thảo

luận như vậy vẫn *không diễn ra*; lẽ dĩ nhiên, nhân dân chỉ tin vào cái gì *tồn tại một cách hiện thực* - không phải tin vào báo chí tự do sẽ có, mà tin vào báo chí tự do đang thực sự tồn tại. Như vậy, *trước khi* pháp lệnh của nội các hoàng gia được ban bố, người dân vùng Mô-den tất nhiên đã cảm thấy cảnh thiếu thốn của mình, đã được nghe những người khác tỏ ý hoài nghi vấn đề đó như thế nào, nhưng chưa bao giờ nhận thấy các báo chí nói lên một cách thẳng thắn và công khai ý kiến của mình; còn *sau khi* pháp lệnh được ban bố, thì theo quan niệm của họ, các báo chí đó dường như từ trên trời rơi xuống. Như vậy, dưới con mắt của họ, pháp lệnh đó của nội các hoàng gia là nguyên nhân duy nhất của phong trào báo chí mà họ, người dân vùng Mô-den, vì những lý do kể trên, đã đặc biệt quan tâm đến, một sự quan tâm trực tiếp bắt nguồn từ nhu cầu *thực tế*, - và kết luận này ít ra cũng hết sức có uy tín. Cuối cùng, có thể nghĩ rằng ngoài uy tín của ý kiến đó, sự phân tích phê phán cũng sẽ dẫn tới một kết luận như vậy. Lời mở đầu của bản chỉ thị về kiểm duyệt ngày 24 tháng Chạp 1841 nói:

"Đức hoàng thượng tỏ ý kiên quyết không tán thành mọi sự hạn chế không thích đáng đối với hoạt động văn học và, thừa nhận tầm quan trọng và sự cần thiết của nền chính luận trung thực và có thiện chí... đã tỏ ý v.v."

Mấy lời mở đầu này hứa hẹn đem lại cho báo chí sự thừa nhận đặc biệt của *nhà vua*, thừa nhận *tầm quan trọng quốc gia* của báo chí. Việc tiếng nói duy nhất của nhà vua đã được công nhận là có ảnh hưởng lớn lao như vậy, và việc dân chúng vùng Mô-den thậm chí đã chào mừng lời nói đó như một lời nói có sức mạnh ma quái, như một thứ thuốc vạn ứng chữa mọi đau khổ của họ, - việc đó dường như chỉ có thể chứng tỏ những tình cảm thật sự quân chủ của dân chúng vùng Mô-den và lòng biết ơn của họ, một sự biết ơn không có mức độ nào và tràn ngập mọi giới hạn.

Về điểm 3. Chúng tôi đã cố gắng trình bày rằng *nhu cầu* về báo chí tự do đã phát sinh *một cách tất yếu* từ những đặc điểm của tình hình vùng Mô-den. Sau nữa, chúng tôi đã trình bày rằng,

trước khi pháp lệnh của nội các hoàng gia được ban bố, nhu cầu đó không thể được thỏa mãn - nếu như không phải do những sự hạn chế *đặc biệt* đối với báo chí thì dù sao cũng là do *tình trạng chung của báo chí hàng ngày ở Phổ*. Cuối cùng, chúng tôi sẽ trình bày rằng những điều kiện *thật sự đặc biệt* đã chống lại cuộc thảo luận thẳng thắn và công khai về tình trạng vùng Mô-den. Và ở đây, trước hết, chúng tôi cần nhấn mạnh quan điểm đã chỉ đạo chúng tôi trong việc trình bày và vạch rõ ảnh hưởng mạnh mẽ của những *quan hệ* chung trong *ý chí* của những người đang hành động. Trong những điều kiện *đặc biệt* đã cản trở cuộc thảo luận thẳng thắn và công khai về tình hình công việc ở vùng Mô-den như thế, chúng tôi không được nhìn thấy gì khác ngoài sự *thể hiện thực tế* và sự *biểu lộ rõ ràng* của những mối quan hệ chung đã được nói tới, cụ thể là: lập trường *độc đáo* của các cơ quan quản lý đối với vùng Mô-den, tình trạng chung của báo chí hàng ngày và của dư luận xã hội, và cuối cùng, tinh thần chính trị thống trị và hệ thống của nó. Như người ta có thể nghĩ, nếu những quan hệ ấy là những lực lượng *phổ biến, vô hình* và có *tính chất cưỡng chế* của thời kỳ ấy, thì vị tất còn cần phải chứng minh rằng những quan hệ ấy cũng phải tác động với tính cách là *những lực lượng cụ thể như thế*, khi biểu hiện ra trong những sự kiện nhất định, khi *bộc lộ* ra trong những hành động cá biệt, mà *mới thoát nhìn* thì dường như là tùy tiện. Ai phủ nhận quan điểm khách quan này, người đó sẽ rơi vào tính phiến diện, vào quyền lực của những tình cảm không tốt đối với các cá nhân riêng biệt đại biểu cho toàn bộ tính tàn khốc của những quan hệ hiện nay đang chống lại người đó.

Thêm vào những khó khăn *đặc biệt* đối với báo chí, còn phải kể ra không chỉ những *sự hạn chế cá biệt của cơ quan kiểm duyệt*, mà còn phải kể đến tất cả những *tình hình đặc biệt* làm cho bản thân đối tượng kiểm duyệt không thể xuất hiện được ngay cả dưới dạng một mưu toan, và do đó, làm cho cơ quan kiểm duyệt trở nên thừa. Ở nơi nào mà cơ quan kiểm duyệt xung đột công khai, kéo dài và sâu sắc với báo chí, - thì ở đó có thể kết luận với

một lòng tin tưởng nhất định rằng báo chí đã trở nên có sức sống, đã có được tính cách kiên cường, và lòng tin vào sức mạnh của mình, bởi vì chỉ có tác dụng có thể cảm thấy được mới gây ra phản tác dụng có thể cảm thấy được. Còn ở nơi nào mà không có cơ quan kiểm duyệt vì không có báo chí, mặc dù có nhu cầu về báo chí tự do, do đó, về báo chí *có khả năng trở thành đối tượng kiểm duyệt*, - thì ở nơi đó, rõ ràng là những tình hình khủng bố tư tưởng ngay cả dưới hình thức vô hại nhất của nó, cũng đã đóng vai trò *kiểm duyệt sơ bộ*.

Chúng tôi không thể đặt cho mình nhiệm vụ mô tả đâu là gần đây đủ *những điều kiện đặc biệt* đó. Làm như vậy có nghĩa là phác họa cả lịch sử thời kỳ gần đây, bắt đầu từ năm 1830, trong chừng mực nó có quan hệ đến vùng Mô-den. Chúng tôi coi là sẽ hoàn thành nhiệm vụ, nếu chúng tôi trình bày được rằng tiếng nói thẳng thắn và công khai dưới *tất cả mọi hình thức của nó*, - đầu đó là dưới hình thức *nói miệng*, dưới hình thức *viết*, hoặc giả dưới hình thức *báo*, đã qua *kiểm duyệt* hay *chưa qua kiểm duyệt*, - đều đã vấp phải những trở ngại *đặc biệt*.

Những bản án của tòa án - do rất nhiều đơn *tố cáo* gây ra - về tội *"lãng mạ viên chức trong khi người này thi hành công vụ hoặc có liên quan tới việc thi hành công vụ"*, là cơ sở thuận lợi cho sự chán nản và mất tinh thần của dân chúng đang bị khốn khổ, sự chán nản và mất tinh thần vốn đã làm tê liệt sức mạnh tinh thần cần thiết để họ nói ra một cách thẳng thắn và công khai ý kiến của mình.

Nhiều người trông nho vùng Mô-den còn nhớ rõ những vụ án loại này. Một thị dân, rất được yêu mến vì tốt bụng, đã nói đùa với người hầu gái của một vị *ủy viên hội đồng tỉnh*, vị này tối hôm trước đã quá chén trong đám bạn bè vui nhộn, mừng ngày sinh nhật của nhà vua: *"Chủ nhân của cô hôm qua đã hơi say một chút"*. Vì câu nói đùa vô hại, người thị dân đó bị đưa ra xét hỏi công khai tại sở cảnh sát trừng giới ở Tơ-ria, tuy nhiên, ông ta đã được *trắng án* như mọi người mong đợi.

Chúng tôi đã lựa chọn đúng trường hợp này, bởi vì từ đó có thể rút ra một kết luận rất giản đơn. Các vị ủy viên hội đồng tỉnh thực hiện chức vụ *kiểm duyệt viên* trong những thành phố chủ yếu trong khu. Nhưng hoạt động hành chính của vị ủy viên này, cũng như của các cơ quan dưới quyền ông ta, là đối tượng chủ yếu của *báo chí địa phương*, bởi vì hoạt động này cũng là đối tượng gần gũi nhất của nó. Nếu như làm quan tòa trong công việc riêng của mình nói chung quả là khó khăn, thì những chuyện đáng tiếc xảy ra như chuyện kể trên, trong đó phản ánh cái quan niệm phóng đại một cách bệnh hoạn về uy tín bất khả xâm phạm của nhà đương cục, tất phải làm cho chúng tôi dứt khoát tin rằng bản thân sự tồn tại của những *ủy viên hội đồng tỉnh kiểm duyệt viên* đã là lý do đầy đủ để cho không có báo chí tự do ở địa phương.

Như vậy, nếu như chúng ta thấy rằng chỉ vì một *câu chuyện* hết sức vô hại và thật thà, mà bị gọi ra trước tòa án của cảnh sát trừng giới, thì việc tự do ngôn luận dưới hình thức *viết*, tức *thư thỉnh nguyện*, tuy còn rất xa với tính chất công khai của báo chí, cũng có những hậu quả cảnh sát trừng giới như thế. Nếu như ở kia nguyên tắc bất khả xâm phạm của *uy tín của nhà đương cục* là vật chướng ngại cho tự do ngôn luận, thì đối với thư thỉnh nguyện, vật chướng ngại là nguyên tắc bất khả xâm phạm của *pháp luật hiện hành của quốc gia*.

"Bản pháp lệnh của nội các" ngày 6 tháng Bảy 1836, trong đó có đoạn nói rằng nhà vua phái thái tử tới tỉnh Ranh để *tim hiểu tình hình tỉnh này*, đã kích thích một số nông dân quận hành chính Tơ-ria tới yêu cầu "đại biểu của họ trong hội nghị dân biểu" viết giúp cho họ bản thỉnh nguyện gửi tới người kế vị ngôi báu. Đồng thời, bản thỉnh nguyện cũng có nêu một số điểm đề nghị cá biệt. Để nâng cao ý nghĩa của bản thỉnh nguyện bằng cách lấy một số chữ ký nhiều hơn, vị đại biểu của hội nghị dân biểu^{1*} đã phái người về các làng lân cận lấy được một trăm sáu mươi chữ ký của nông dân. Bản thỉnh nguyện nói:

1* - Van-đơ-ne

"Được tin Đức hoàng thượng phái người kể vị ngôi báu, tức Đức thái tử, tới tìm hiểu tình cảnh của chúng tôi, và muốn tránh cho Đức thái tử sự cần thiết phải nghe những lời than phiền của nhiều người riêng rẽ, chúng tôi, những người dân quận... của khu hành chính To-ria, ký tên dưới đây, đã ủy thác cho vị đại diện của chúng tôi trong hội nghị dân biểu, ngài..., báo cáo với Đức thái tử, con trai của Đức vua vô cùng nhân từ, người kế vị ngôi báu của nước Phổ rằng:

1) do không tiêu thụ được những sản phẩm thừa của chúng tôi, nhất là gia súc và rượu vang, chúng tôi không đủ sức đóng những khoản thuế quá nặng trong mọi điều kiện; vì thế chúng tôi xin được giảm thuế rất nhiều, bởi vì trong trường hợp ngược lại, chúng tôi sẽ phải nộp cho nhân viên thu thuế toàn bộ tài sản của chúng tôi, như bản phụ lục chứng minh (bản phụ lục có ghi lệnh của nhân viên thu thuế ở R. về việc nộp 1 ta-le 25 din-béc-grô-sen 5 phen-ních):

2) thái tử không nên nhận xét về tình cảnh của chúng tôi trên cơ sở mức sống của vô số nhân viên được trả lương quá cao, của những người về hưu được hưởng trợ cấp, của những người thu được nhiều loại tiền thưởng khác nhau, của quan chức và quân nhân, của những người thực lợi và những nhà công nghiệp, mà những sản phẩm quá sứt giá của chúng tôi đã cho phép sống xa hoa ở thành phố mà không cần phải có những khoản chi phí đặc biệt. Không thể thấy những điều kiện sống như thế trong túp lều tồi tàn của người nông dân nặng trĩu nợ nần, và sự tương phản đó đã làm cho nông dân phẫn uất. Ở nơi trước kia có 27 quan chức với số tiền lương tổng cộng là 29 000 ta-le thì nay số quan chức lên tới 63 người, với tổng số tiền lương là 105 000 ta-le, ấy là chưa kể đến số người về hưu được hưởng trợ cấp:

3) chính quyền xã của chúng tôi phải do các thành viên của xã trực tiếp bầu ra như trước kia đã làm:

4) phòng thuế không được đóng cửa hàng mấy giờ liền trong ngày, mà phải mở cửa vào bất kỳ thời gian nào trong ngày, để cho nông dân, có khi tới chậm vài phút không phải do lỗi tại mình, khỏi phải chờ đợi năm, sáu giờ hay thậm chí bị rét công cả đêm ở ngoài đường, hoặc phải phơi nắng cả ngày, vì quan chức có trách nhiệm lúc nào cũng sẵn sàng phục vụ nhân dân:

5) phải xóa bỏ §12 của đạo luật ngày 28 tháng Tư 1828, được công bố lần thứ hai trong công báo của chính phủ hoàng gia ngày 28 tháng Tám năm nay, - đoạn cấm

không được cày quá hai *phut*^{1*} cách rãnh đường cái, nếu không sẽ bị trừng phạt. Người có ruộng cần được phép cày toàn bộ mảnh ruộng của mình, cho đến tận rãnh đường cái, để chấm dứt tình trạng phu coi đường chiếm đất của họ".

Những người dân trung thành của Đức thái tử

(ký tên dưới đây).

Bản thỉnh nguyện này, mà vị đại biểu hội nghị dân biểu muốn trình lên người kế vị ngôi báu, đã được một người khác nhận sau khi hứa chắc rằng bản thỉnh nguyện sẽ được trao cho thái tử. Bản thỉnh nguyện đã không được trả lời, nhưng các cơ quan tư pháp đã truy tố vị đại biểu hội nghị dân biểu với tư cách là kẻ khởi xướng bản thỉnh nguyện, trong đó có sự "*chỉ trích láo xược, bất kính đối với pháp luật hiện hành của quốc gia*". Căn cứ vào lời buộc tội này, vị đại biểu hội nghị dân biểu bị kết án sáu tháng tù ở Tơ-ria và phải nộp án phí. Sau đó bản án này được tòa án phúc thẩm sửa đổi theo hướng là chỉ coi phần nói đến việc nộp án phí là còn có hiệu lực; điều này được thực hiện với lý do là dường như không thể phủ nhận một sự thiếu suy nghĩ nào đó trong hành vi của bị cáo, chính vì thế mà ông ta đã cung cấp lý do để bị khởi tố. Còn bản thân nội dung của bản thỉnh nguyện thì được công nhận là hoàn toàn không bị trừng phạt.

Chúng ta hãy lưu ý rằng, bản thỉnh nguyện được nói tới, do mục đích của chuyển kinh lý của thái tử, cũng như do địa vị xã hội của bị cáo là đại biểu của hội nghị dân biểu, tất phải phát triển thành một sự kiện cực kỳ quan trọng và quyết định, phải thu hút sự chú ý của công luận toàn tỉnh. Khi đó, chúng tôi thấy rõ rằng những hậu quả mà bản thỉnh nguyện đem lại đã không thể khuyến khích cuộc thảo luận thẳng thắn và công khai về tình trạng vùng Mô-den, - chúng làm cho mọi tư tưởng nghĩ rằng một cuộc thảo luận như vậy dường như phù hợp với lòng mong ước của nhà đương cục, khó mà có được.

1* *Fuß* - đơn vị đo độ dài, bằng 0,305 m.

Chúng ta nói tới điểm bàn về những sự hạn chế đối với báo chí theo đúng nghĩa của từ đó, tức là về những sự *cấm đoán trực tiếp do cơ quan kiểm duyệt đặt ra*. Như toàn bộ bản trình bày đã làm sáng tỏ, những trường hợp này đương nhiên là rất hiếm, cũng như rất hiếm thấy những mưu toan thảo luận công khai trên báo chí về tình trạng vùng Mô-den.

Biên bản của một hội đồng hương lý, trong đó, bên cạnh những lời suy đoán lộn xộn, có cả những ý kiến phát biểu thẳng thắn, đã bị *vị ủy viên hội đồng tỉnh* kiểm duyệt không cho phép ấn hành. Hội nghị được tiến hành ở *hội đồng hương lý*, còn *biên bản của hội đồng* thì do xã trưởng viết. Trong lời mở đầu của mình, xã trưởng nói:

"Thưa các vị! Vùng Mô-den, kéo dài từ To-ria đến Cô-blen-tơ, từ Ai-phen đến Hun-xruch, rất nghèo khổ về mặt vật chất, bởi vì vùng này chỉ sống bằng nghề trồng nho; mà nghề này thì bị *một đòn chí nê* bởi những hiệp định buôn bán với Đức; vùng này cũng nghèo khổ cả về mặt *tinh thần*" v.v..

Thêm một sự kiện có thể chứng minh rằng, nếu trong những trường hợp hiếm có, tiếng nói thẳng thắn và tự do về vùng Mô-den, vượt qua được mọi trở ngại, đã được đăng trên các trang báo *dưới hình thức ngoại lệ*, thì điều đó cũng được coi như một *ngoại lệ*, và chỉ sau một thời gian, cũng hoàn toàn bị đàn áp. Mấy năm trước đây, bài của *Cau-phơ-man*, *giáo sư khoa học tài chính kinh tế* của trường đại học Bon viết "Về tình trạng khốn khổ của dân trồng nho vùng Mô-den", đăng trên tờ báo "Rhein-und Mosel-Zeitung", đã bị chính quyền *cấm*, sau khi nó được các báo chí khác đăng lại trong vòng ba tháng, - hơn nữa việc *cấm* này vẫn còn có hiệu lực ngay cả hiện nay.

Tôi cho rằng, với tất cả những điều trên, tôi đã giải đáp khá đầy đủ về vấn đề thái độ của vùng Mô-den đối với pháp lệnh của nội các ngày 10 tháng Chạp, đối với *bản chỉ thị về kiểm duyệt* ngày 24 tháng Chạp xây dựng trên pháp lệnh đó, và đối với việc

ban bố tự do nhiều hơn cho báo chí nhân có pháp lệnh ấy. Tôi còn phải chứng giải cho lời khẳng định của tôi: "Tình cảnh khốn khổ của những người trồng nho, trong một thời gian dài, đã bị những giới trên hoài nghi và tiếng kêu cứu của họ đã bị coi là tiếng thét láo xược". Mệnh đề đã trích dẫn có thể chia làm hai phần. "Tình cảnh khốn khổ của những người trồng nho trong một thời gian dài đã bị những giới bên trên hoài nghi" và "Tiếng kêu cứu của họ đã bị coi là tiếng thét láo xược".

Mệnh đề thứ nhất, theo tôi nghĩ, không cần phải chứng minh gì thêm nữa. Còn mệnh đề thứ hai "Tiếng kêu cứu của họ bị coi là tiếng thét láo xược" thì chúng ta không được trực tiếp rút ra từ mệnh đề thứ nhất như ngài tổng đốc đã làm khi gán cho nó ý tứ sau đây: "*Trong các giới bên trên, tiếng kêu cứu của họ đã bị coi là tiếng thét láo xược*". Và chẳng, nếu như câu "*trong các giới bên trên*" được hiểu là "*trong các giới quan lại*", thì việc thêm mấy chữ đó cũng vẫn đúng đắn.

Còn về câu "*tiếng kêu cứu*" của những người trồng nho thì có thể nói không chỉ với nghĩa bóng, mà cả với nghĩa đen của nó, - điều này đã được thấy rõ qua tất cả những tin tức nói trên. Nói rằng, một mặt, tiếng kêu cứu này bị coi là không có căn cứ, bản thân việc mô tả tai họa được coi là phóng đại quá đáng do những động cơ xấu, tư lợi; mặt khác, sự ta thán và thỉnh cầu của những nạn nhân của tai họa đó bị hiểu như là "lời chỉ trích láo xược, bất kính, đối với pháp luật hiện hành của quốc gia", - những luận điểm này của chúng tôi đã được *bản báo cáo của chính phủ và vụ án hình sự* chứng thực. Tiếp nữa, nói rằng tiếng kêu to thái quá, không phù hợp với tình trạng thực tế của sự vật, bị phóng đại lên do có những động cơ xấu, chứa đựng sự chỉ trích láo xược đối với pháp luật hiện hành, rằng tiếng kêu đó đồng nghĩa với "tiếng thét", hơn nữa lại là "tiếng thét láo xược", - nói như thế, ít ra, cũng không thể coi là không có căn cứ và *không có thiện ý*. Cuối cùng, nói rằng như vậy là có thể dùng một vế của đẳng

thức mà thay thế cho vế kia của nó, - điều nói đó hình như sẽ là kết luận lô-gích giản đơn rút ra từ toàn bộ những điều đã trình bày.

*Do C. Mác viết vào khoảng giữa ngày 1 và
20 tháng Giêng 1842*

*Đã đăng trên tờ "Rheinische Zeitung" các số
15, 17, 18, 19 và 20; ngày 15, 17, 18, 19 và
20 tháng Giêng 1843*

*In theo bản đăng trên báo
Nguyên văn là tiếng Đức*

TUYÊN BỐ

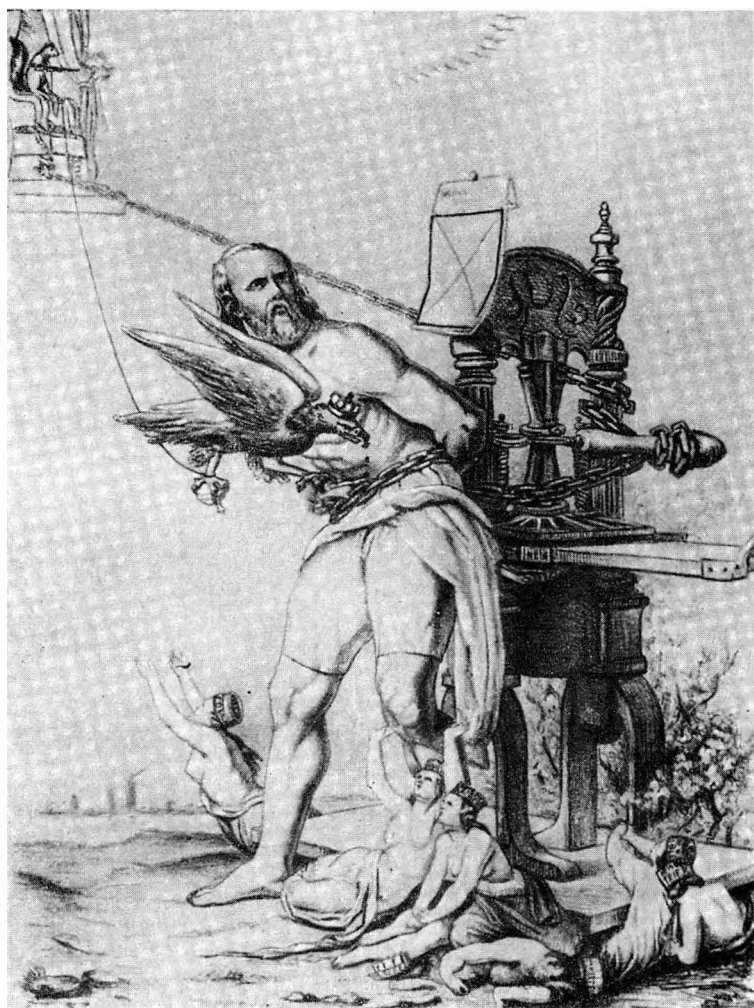
Kể từ ngày hôm nay, do *những điều kiện kiểm duyệt hiện hành*, người ký tên dưới đây tuyên bố rút khỏi ban biên tập tờ "Rheinische Zeitung".

Khuê, 17 tháng Ba 1843

Tiến sĩ Mác

*Đã đăng trên tờ "Rheinische Zeitung" số 77,
ngày 18 tháng Ba 1843*

*In theo bản dùng trên báo
Nguyên văn là tiếng Đức*



PRÔ-MÊ-TÊ BỊ XIÊNG

(Ảnh chụp một bức tranh thạch bản của những năm 40 thế kỷ XIX)

Ngụ ý muốn nói đến việc cấm tờ "*Rheinische Zeitung*"

(Hình ảnh con sóc (tiếng Đức : Eichhorn) được dùng để ám chỉ viên bộ trưởng Phổ Ai-sơ-hoóc, kẻ đã truy bức tờ "*Rheinische Zeitung*")

**GÓP PHẦN PHÊ PHÁN
TRIẾT HỌC PHÁP QUYỀN
CỦA HÊ-GHEN⁹¹**

*Do C.Mác viết vào mùa hè năm 1843
Được Viên Mác - Ăng-ghe-n - Lê-nin -
Xta-lin công bố lần đầu tiên bằng tiếng
nguyên bản năm 1927*

*In theo bản thảo
Nguyên văn là tiếng Đức*

§261. "Đối với những lĩnh vực tư pháp và phúc lợi tư nhân, gia đình và xã hội công dân, thì nhà nước, *một mặt*, là sự tất yếu *bên ngoài* và là quyền lực tối cao của những lĩnh vực ấy, và luật pháp cũng như lợi ích của những lĩnh vực ấy đều phục tùng và lệ thuộc vào bản chất của quyền lực đó; nhưng *mặt khác*, nhà nước lại là mục đích *bên trong* của những lĩnh vực ấy, và sức mạnh của nhà nước là ở sự thống nhất giữa mục đích chung cuối cùng của nhà nước với lợi ích đặc thù của những cá nhân, tức là ở chỗ cá nhân có *nghĩa vụ* đối với nhà nước đến mức nào thì đồng thời cũng có quyền lợi đến mức đó (§155)".

Một đoạn văn trước [tức §260] đã dạy chúng ta rằng *sự tự do cụ thể* nằm trong sự đồng nhất (sự đồng nhất cần phải có, phân đôi) giữa hệ thống lợi ích tư nhân (của gia đình và của xã hội công dân) với hệ thống lợi ích chung (của nhà nước). Giờ đây Hê-ghe-nơ cố gắng quy định mối quan hệ của các lĩnh vực ấy một cách chi tiết hơn.

Một mặt, đối với lĩnh vực gia đình và xã hội công dân, nhà nước là "sự tất yếu *bên ngoài*", là quyền lực khiến cho "luật pháp" và "lợi ích" "phục tùng và lệ thuộc vào" nhà nước. Yếu tố cho rằng nhà nước là "sự tất yếu *bên ngoài*" đối với gia đình và xã hội công dân, yếu tố đó đã bao hàm một phần trong phạm trù "quá độ", một phần trong *mối quan hệ có ý thức* của gia đình và xã hội công dân với nhà nước. "Sự phục tùng" nhà nước còn hoàn toàn phù hợp với mối quan hệ "sự tất yếu *bên ngoài*" đó. Tuy nhiên, Hê-ghe-nơ hiểu "sự lệ thuộc" là cái gì, - đoạn sau đây trong lời chú thích của đoạn văn ấy cho ta thấy rõ:

"Ở trên đã chỉ rõ rằng Mông-te-xki-ơ chủ yếu đã phát triển [...] tư tưởng cho rằng ngay cả những đạo luật của tư pháp cũng *lệ thuộc* vào tính chất nhất định của nhà

nước, và đã nêu ra quan điểm triết học cho rằng cần xem xét bộ phận chi trong mối quan hệ của nó với toàn thể". v.v..

Do đó, ở đây Hê-ghe-n nói tới sự lệ thuộc *bên trong* của tư pháp v.v. vào nhà nước, tức là nói rằng tất cả những điều đó, về thực chất, đều do nhà nước quy định. Nhưng đồng thời ông lại quy sự lệ thuộc ấy thành mối quan hệ "sự tất yếu *bên ngoài*" và đem đối lập nó, coi là một mặt khác, với một mối quan hệ khác, trong đó gia đình và xã hội công dân quan hệ với nhà nước như với "mục đích *bên trong*" của mình.

"Sự tất yếu *bên ngoài*" chỉ có thể có nghĩa là: "luật pháp" và "lợi ích" của gia đình và của xã hội phải nhượng bộ "luật pháp" và "lợi ích" của nhà nước trong trường hợp có xung đột; rằng chúng phải phục tùng nhà nước; rằng sự tồn tại của chúng lệ thuộc vào sự tồn tại của nhà nước; hoặc ý chí của nhà nước và luật pháp của nhà nước thể hiện ra là một sự tất yếu đối với "ý chí" và "luật pháp" của gia đình và của xã hội công dân.

Tuy nhiên, ở đây Hê-ghe-n không nói đến những xung đột kinh nghiệm: ông nói đến mối quan hệ của "*những lĩnh vực* tư pháp và phúc lợi tư nhân, gia đình và xã hội công dân", với nhà nước. Đây là *mối quan hệ bản chất* của bản thân những lĩnh vực đó. Không chỉ "lợi ích" của chúng, mà cả "luật pháp" của chúng, cả những "quy định bản chất" của chúng, cũng "lệ thuộc" vào nhà nước và "phục tùng" nhà nước. Nhà nước quan hệ với "luật pháp và lợi ích của những lĩnh vực ấy", với tư cách là "*quyền lực tối cao*". "Lợi ích" và "luật pháp" của những lĩnh vực ấy quan hệ với nhà nước, với tư cách là những cái "phục tùng" nhà nước. Những lĩnh vực ấy sống trong "sự lệ thuộc" như vậy vào nhà nước. Chính vì "sự phục tùng" và "sự lệ thuộc" là những quan hệ *bên ngoài* thu hẹp cái bản chất độc lập và mâu thuẫn với bản chất đó, nên quan hệ của "gia đình" và của "xã hội công dân" với nhà nước là quan hệ "sự tất yếu *bên ngoài*", một sự tất yếu đi ngược lại bản chất *bên trong* của sự vật. Bản thân cái sự kiện thực tế: "những đạo luật của tư pháp cũng lệ thuộc vào tính chất nhất

định của nhà nước", và được thay đổi phù hợp với tính chất đó, - bản thân sự kiện ấy được quy thành mối quan hệ "*sự tất yếu bên ngoài*", chính là vì "xã hội công dân và gia đình", trong sự phát triển thật sự, tức là trong sự phát triển độc lập và đầy đủ của chúng, thì đi trước nhà nước với tính cách là những "lĩnh vực" đặc thù. "*Sự phục tùng*" và "*sự lệ thuộc*" biểu hiện một sự đồng nhất "bên ngoài", *bắt buộc*, có tính chất ảo tưởng mà để diễn đạt về mặt lô-gích, Hê-gen đã sử dụng một cách đúng đắn khái niệm "*sự tất yếu bên ngoài*". Trong những khái niệm "sự phục tùng" và "sự lệ thuộc", Hê-gen đã phát triển thêm một mặt của sự đồng nhất phân đôi, cụ thể là cái mặt tha hóa ở bên trong sự thống nhất;

"nhưng mặt khác, nhà nước là mục đích *bên trong* của những lĩnh vực ấy, và sức mạnh của nhà nước là ở sự thống nhất giữa *mục đích chung cuối cùng* của nhà nước với *lợi ích đặc thù* của những cá nhân, tức là ở chỗ cá nhân có *nghĩa vụ* đối với nhà nước đến mức nào thì đồng thời cũng có quyền lợi đến mức đó".

Ở đây, Hê-gen nêu ra một *sự tương phản* không thể giải quyết được. Một mặt là sự tất yếu bên ngoài, mặt khác là mục đích bên trong. Sự thống nhất giữa *mục đích chung cuối cùng* của nhà nước với *lợi ích đặc thù của những cá nhân* dường như là ở chỗ: *nghĩa vụ* của cá nhân đối với nhà nước và *những quyền* mà nhà nước trao cho cá nhân, là đồng nhất với nhau (như vậy, ví dụ như nghĩa vụ tôn trọng sở hữu nhất trí với quyền sở hữu).

Trong lời chú thích [cho §261] sự đồng nhất này được cắt nghĩa như sau:

"Vi *nghĩa vụ*, trước hết, là mối quan hệ với một cái gì có tính chất thực thể, vốn có tính chất phổ biến, đối với tôi, còn quyền lợi, ngược lại, là *sự tồn tại hiện có* nói chung của cái có tính chất thực thể đó, do đó là một mặt của *tính đặc thù* của nó và của sự tự do *đặc thù* của tôi, cho nên cả hai nhân tố này, trong các giai đoạn của sự phát triển hình thức, được phân chia giữa những mặt khác nhau hoặc giữa những con người khác nhau. Nhà nước, với tính cách là một cái gì có tính luân lý, là sự thâm nhập lẫn nhau của cái có tính chất thực thể và của cái đặc thù, bao hàm trong bản thân nó một điều là: nghĩa vụ của tôi đối với cái có tính chất thực thể, đồng thời cũng

là hình thức tồn tại của sự tự do đặc thù của tôi, tức là trong nhà nước, nghĩa vụ và quyền lợi được hợp nhất trong cùng một quan hệ".

§262. "Ý niệm hiện thực, tức là tính thần, tự phân chia bản thân thành hai lĩnh vực ý tưởng của khái niệm của mình, thành gia đình và xã hội công dân, tức là thành giai đoạn *hữu hạn* của mình, để từ tính ý tưởng của chúng trở thành tính hiện thực *vô hạn cho mình*, - tính thần ấy phân chia như vậy chất liệu của tính hiện thực hữu hạn ấy của mình cho hai lĩnh vực nói trên, phân chia những cá nhân coi là *số đông người*, thành thù đối với con người riêng lẻ, sự phân chia này là do hoàn cảnh, sự tùy tiện và sự tự lựa chọn sứ mệnh của mình, làm *môi giới*".

Nếu chúng ta chuyển câu ấy thành tiếng thông thường thì sẽ như sau:

Cách thức nhà nước làm môi giới cho quan hệ của mình với gia đình và xã hội công dân là "do hoàn cảnh, sự tùy tiện và sự tự lựa chọn sứ mệnh của mình" quyết định. Vì thế, lý trí của nhà nước không quan hệ gì tới sự phân chia chất liệu nhà nước cho gia đình và xã hội công dân. Nhà nước xuất hiện một cách vô ý thức và tùy tiện từ gia đình và xã hội công dân. Gia đình và xã hội công dân dường như là cái cơ sở tự nhiên tối tăm mà từ đó bốc cháy ngọn đuốc nhà nước. Chất liệu của nhà nước được hiểu là những *công việc* của nhà nước, cụ thể là gia đình và xã hội công dân, vì chúng hợp thành những bộ phận của nhà nước, chúng tham gia bản thân nhà nước.

Quan niệm này đáng được chú ý về hai mặt sau đây:

1) Gia đình và xã hội công dân được Hê-ghe-n coi là *những lĩnh vực của khái niệm* nhà nước, cụ thể là những lĩnh vực của giai đoạn *hữu hạn* của nhà nước, là *tính hữu hạn của nhà nước*. Đó là cái nhà nước đang *phân chia* bản thân thành những lĩnh vực ấy, lấy những lĩnh vực ấy làm *tiền đề*, và nhà nước làm việc đó chính là "để từ tính ý tưởng của hai lĩnh vực ấy trở thành tính thần hiện thực *vô hạn cho mình*". "Nhà nước phân chia bản thân, để...". Nhà nước "*phân chia như vậy* chất liệu của tính hiện thực của mình cho những lĩnh vực đó, thành thù việc phân chia

này v.v. *biểu hiện* ra là một sự phân chia do... làm môi giới". Cái gọi là "ý niệm hiện thực" (tinh thần là vô hạn, là hiện thực) được hình dung như thế là nó hoạt động theo một nguyên tắc nhất định và nhằm một mục đích nhất định. Nó phân chia bản thân thành những lĩnh vực hữu hạn; nó làm việc đó để "trở lại trong nó, tồn tại cho nó", hơn nữa nó làm như vậy để cho kết quả đúng là cái kết quả trong hiện thực.

Trong đoạn này cái chủ nghĩa thần bí lô-gích phiếm thần luận hoàn toàn bộc lộ rõ.

Quan hệ *hiện thực* là như thế này: "việc phân chia chất liệu của nhà nước, đối với con người riêng lẻ, là do hoàn cảnh, sự tùy tiện và sự tự lựa chọn sứ mệnh của mình làm môi giới". Sự thực đó, *quan hệ hiện thực* đó, được tư duy tư biện quy thành *biểu hiện bên ngoài*, thành *hiện tượng*. Những hoàn cảnh ấy, sự tùy tiện ấy, sự tự lựa chọn sứ mệnh của mình ấy, *sự môi giới hiện thực* ấy, dường như chỉ là *biểu hiện bên ngoài của sự môi giới* do ý niệm hiện thực thực hiện trên bản thân nó và diễn ra ở hậu trường. Hiện thực không được coi là bản thân hiện thực đó mà là một hiện thực nào khác. Thành thử, đối với kinh nghiệm thông thường thì quy luật của nó không phải là tinh thần của bản thân nó, mà là một tinh thần xa lạ; mặt khác, hình thức tồn tại của ý niệm hiện thực không phải là cái hiện thực phát triển từ bản thân nó mà là kinh nghiệm thông thường.

Ý niệm biến thành chủ thể độc lập, còn quan hệ *hiện thực* của gia đình và của xã hội công dân với nhà nước thì biến thành hoạt động *bên trong có tính chất tương tượng* của ý niệm. Trên thực tế, gia đình và xã hội công dân là những tiền đề của nhà nước, chính chúng mới là những yếu tố thật sự tích cực; nhưng trong tư duy tư biện thì tất cả điều đó đều bị đặt lộn ngược. Nhưng nếu ý niệm biến thành chủ thể độc lập thì những chủ thể hiện thực, cụ thể là xã hội công dân, gia đình, "hoàn cảnh, sự tùy tiện, v.v." - ở đây trở thành những yếu tố khách quan *không hiện thực* của ý niệm, biểu thị một cái gì khác với bản thân chúng.

Ở Hê-ghe-n, sự phân chia chất liệu của nhà nước, đối với "con người riêng lẻ... là do hoàn cảnh, sự tùy tiện và sự tự lựa chọn sứ mệnh của mình làm môi giới" không được nêu rõ là một cái gì chân chính, tất yếu, là một cái gì tuyệt đối chính đáng tự nó và cho nó. Những cái đó [hoàn cảnh, sự tùy tiện], với tư cách là như thế, không được thừa nhận là hợp lý; nhưng mặt khác, chúng lại vẫn được thừa nhận là hợp lý chỉ bằng cách là chúng được coi là môi giới bề ngoài, được để lại dưới cái dạng như chúng tồn tại, nhưng đồng thời lại nhận được cái ý nghĩa là sự quy định của ý niệm, kết quả của ý niệm, sản phẩm của ý niệm. Sự khác biệt không nằm trong nội dung mà nằm trong quan điểm hoặc trong phương thức diễn đạt. Ở đây, chúng ta thấy có hai lịch sử: bí truyền và công truyền. Nội dung nằm trong bộ phận công truyền. Sự quan tâm của bộ phận bí truyền bao giờ cũng là nhằm tìm ra trong nhà nước sự lặp lại lịch sử của khái niệm lô-gích. Nhưng sự phát triển thật sự lại diễn ra ở mặt công truyền.

Dưới dạng hợp lý, những luận điểm của Hê-ghe-n sẽ chỉ có nghĩa như sau:

Gia đình và xã hội công dân là những bộ phận của nhà nước. Chất liệu nhà nước được phân chia giữa chúng "do hoàn cảnh, sự tùy tiện và sự tự lựa chọn sứ mệnh của mình làm môi giới". Công dân của nhà nước là thành viên của gia đình và thành viên của xã hội công dân.

"Ý niệm hiện thực, tức tinh thần, tự phân chia bản thân thành hai lĩnh vực ý tưởng của khái niệm của mình, thành gia đình và xã hội công dân, tức là thành giai đoạn hữu hạn của mình". - do đó, sự phân chia nhà nước thành gia đình và xã hội công dân là một sự phân chia ý tưởng, tức là một sự phân chia tất yếu với tư cách là một bộ phận của bản chất của nhà nước. Gia đình và xã hội công dân là những bộ phận hiện thực của nhà nước, là những tồn tại tinh thần hiện thực của ý chí, là những phương thức tồn tại của nhà nước. Gia đình và xã hội công dân tự chúng cấu thành nhà nước. Chúng chính là động lực. Còn theo Hê-ghe-n

thì ngược lại, chúng được *sản sinh* ra từ ý niệm hiện thực. Việc chúng kết hợp thành nhà nước không phải là kết quả của quá trình sống của chính chúng; ngược lại, chính ý niệm, trong quá trình sống của mình, đã tách chúng ra khỏi bản thân. Thật vậy, chúng là tính hữu hạn của ý niệm ấy. Chúng tồn tại không phải nhờ tinh thần của bản thân chúng, mà nhờ một tinh thần khác. Chúng không phải là những sự tự quy định, mà là những quy định bắt nguồn từ một cái khác nào đó. Đó là lẽ tại sao chúng được [Hê-ghen] quy định là "tính hữu hạn", là *tính hữu hạn* của bản thân "ý niệm hiện thực". Mục đích tồn tại của chúng không phải là bản thân sự tồn tại đó. Ý niệm tách những tiền đề ấy khỏi bản thân "để từ tính ý tưởng của chúng trở thành tinh thần hiện thực vô hạn cho mình". Điều đó có nghĩa là: nhà nước chính trị không thể tồn tại nếu không có cơ sở tự nhiên là gia đình và cơ sở nhân tạo là xã hội công dân. Chúng là *conditio sine qua non*¹ của nhà nước. Nhưng [ở Hê-ghen] điều kiện biến thành cái chịu điều kiện, cái quy định biến thành cái bị quy định, cái sản sinh biến thành sản phẩm của sản phẩm của nó. Ý niệm hiện thực bị hạ xuống "lĩnh vực hữu hạn" của gia đình và của xã hội công dân chỉ là để - bằng cách vượt bỏ chúng - hưởng thụ tính vô hạn của mình và tái sản sinh ra tính vô hạn đó. Ý niệm hiện thực "phân chia *như vậy*" (để đạt được mục đích của mình) "chất liệu của tính hiện thực hữu hạn ấy của mình cho những lĩnh vực nói trên" (tính hiện thực ấy? tính hiện thực nào? - những lĩnh vực ấy chính là "tính hiện thực hữu hạn" của ý niệm, là "chất liệu" của nó), "phân chia những cá nhân coi là số đông người" (ở đây, "những cá nhân, số đông người" là chất liệu của nhà nước, "chúng hợp thành nhà nước"; ở đây thành phần này của nhà nước được coi là kết quả hoạt động của ý niệm, tức là kết quả của "sự phân chia" mà ý niệm tiến hành đối với chất liệu của mình; sự thật là nhà nước xuất hiện từ cái số đông ấy, cái số đông tồn

1* - điều kiện cần thiết

tại dưới dạng những thành viên của gia đình và những thành viên của xã hội công dân, còn tư duy tư biện lại tuyên bố sự thật ấy là kết quả hoạt động của ý niệm chứ không phải là ý niệm của số đông ấy, mà là kết quả hoạt động của cái ý niệm chủ quan, khác với bản thân sự thật), "thành thử đối với con người riêng lẻ, sự phân chia này" (trên kia, chỉ nói đến sự phân chia các cá nhân giữa những lĩnh vực gia đình và xã hội công dân), "biểu hiện ra là một sự phân chia do hoàn cảnh, do sự tùy tiện... làm môi giới". Như vậy là tính hiện thực kinh nghiệm được thừa nhận đúng chân tướng của nó; nó cũng được tuyên bố là hợp lý, nhưng hợp lý không phải do lý tính của bản thân nó, mà là do chỗ sự thật kinh nghiệm, trong sự tồn tại có tính chất kinh nghiệm của nó, được gán cho có một ý nghĩa vượt ra khỏi giới hạn của bản thân nó. Cái sự thật mà từ đó người ta xuất phát, được coi không phải là một sự thật như thế, mà được coi như là một kết quả thần bí. Tính hiện thực biến thành một hiện tượng, song ý niệm không có nội dung nào khác ngoài hiện tượng đó. Ý niệm cũng không có mục đích nào khác, ngoài mục đích lô-gích: "trở thành tính thần hiện thực vô hạn cho mình". Đoạn văn này đã cô đúc một cách súc tích toàn bộ chủ nghĩa thần bí của triết học pháp quyền và của triết học Hê-ghen nói chung.

§263. "Trong những lĩnh vực này, trong đó các yếu tố của tinh thần - tức tính đơn nhất và tính đặc thù - có tính thực tại *trực tiếp* và *phấn tu* của mình, thì tính thần thể hiện ra là tính phổ biến khách quan *tỏ sáng trong những lĩnh vực đó*, là sức mạnh của cái lý tính trong tính tất yếu, tức là *những chế định* đã được xem xét ở trên".

§264. "Vì *bản thân* những cá nhân hợp thành số đông là những tồn tại tinh thần, do đó, chứa đựng trong bản thân một yếu tố hai mặt, cụ thể là từ cực *tính đơn nhất*, biết *cho mình* và muốn *cho mình*, và cực *tính phổ biến* biết cái thực thể và muốn thực thể đó; vì những cá nhân chỉ có thể đạt được quyền lợi của cả hai mặt này khi nào họ là hiện thực cả với tư cách là những con người cá biệt lẫn với tư cách là những con người thực thể, cho nên trong những lĩnh vực đó, họ trực tiếp đạt được một phần cực thứ nhất, một phần cực thứ hai - cụ thể là bằng cách tìm ra cái tự ý thức bản chất của mình trong những chế định, coi là *cái phổ biến* của lợi ích đặc thù của các

cá nhân tồn tại trong bản thân, còn một phần thì bằng cách là những chế định này đem lại cho họ, trong khuôn khổ nghiệp đoàn, những công việc và hoạt động nhằm thực hiện mục đích phổ biến".

§265. "Những chế định này hợp thành *chế độ nhà nước*, - tức là tính hợp lý được phát triển và được thực hiện, - trong lĩnh vực của *cái đặc thù*, và do đó, tạo thành cơ sở vững chắc của nhà nước, cũng như của lòng tin và lòng trung thành của cá nhân đối với nhà nước; những chế định ấy là những cột trụ của tự do chung, vì trong những chế định đó, tự do đặc thù là hợp lý và được thực hiện, do đó, chính những chế định ấy bao hàm *trong bản thân* chúng sự hợp nhất của tự do và của tính tất yếu".

§266. "*Tự nhiên* tinh thần là khách quan và hiện thực đối với bản thân không chỉ với tính cách là tính tất yếu ấy" (tính tất yếu nào?)^{1*}, "mà còn với tính cách là *tính ý tượng* của nó và nội dung bên trong của nó: như vậy tính phổ biến của tính thực thể ấy là đối tượng và mục đích cho *chính bản thân nó*, do đó, tính tất yếu nói trên cũng tồn tại như thể ở trong *hình thức* của tự do".

Do đó, bước quá độ của gia đình và của xã hội công dân sang nhà nước chính trị là ở chỗ: tinh thần của những lĩnh vực đó, *tự bản thân nó*, là tinh thần nhà nước, thì giờ đây quan hệ với bản thân coi như tinh thần nhà nước ấy và trở thành *cái hiện thực* cho mình, coi như nội dung bên trong của gia đình và của xã hội công dân. Như vậy, bước quá độ được rút ra không phải từ bản chất *đặc thù* của gia đình, v.v. và không phải từ bản chất *đặc thù* của nhà nước, mà từ mối quan hệ lẫn nhau *phổ biến* giữa *tất yếu* và *tự do*. Đó cũng chính là bước quá độ mà Hê-gen tiến hành trong lô-gích từ lĩnh vực bản chất sang lĩnh vực khái niệm. Bước quá độ này cũng được tiến hành trong triết học tự nhiên - với tính cách là bước quá độ từ giới vô cơ sang giới sinh vật. Bao giờ cũng thế, những phạm trù đó mang lại linh hồn khi thì cho lĩnh vực này, khi thì cho lĩnh vực khác. Toàn bộ công việc chung quy lại là tìm cho những quy định cụ thể riêng lẻ, những quy định trừu tượng thích hợp với chúng.

1* Những chữ đặt trong dấu ngoặc ở đây cũng như ở những đoạn dưới đây là của Mác.

§267. "*Tính tất yếu* trong tính ý tưởng là *sự phát triển* của ý niệm trong bản thân: với tính cách là tính thực thể *chủ quan*, tính tất yếu ấy là *tín niệm chính trị*; với tính cách là tính thực thể *khách quan*, khác với tính thực thể chủ quan, nó là *cơ thể* của nhà nước, là nhà nước *chính trị* theo đúng nghĩa của nó và là *chế độ nhà nước*".

Ở đây, "*tính tất yếu* trong tính ý tưởng", "*ý niệm* trong bản thân nó", là *chủ thể*; còn *tín niệm chính trị* và *chế độ chính trị* là *vị ngữ*. Dịch sang tiếng nói thông thường của con người, điều đó có nghĩa là: *tín niệm chính trị* là thực thể chủ quan của nhà nước, *chế độ chính trị* là thực thể khách quan của nhà nước. Do đó sự phát triển lô-gích của gia đình và của xã hội công dân thành nhà nước, là *về bề ngoài* thuần túy, vì ở đây không chỉ rõ là tính cảm gia đình, tính cảm công dân, thể chế gia đình và những thể chế xã hội, với tư cách là như vậy, quan hệ như thế nào với *tín niệm chính trị* và với *chế độ chính trị*, và gần như thế nào với chúng.

Bước quá độ trong đó tinh thần tồn tại "*không chỉ với tính cách là tính tất yếu ấy và với tính cách là vương quốc hiện tượng*", mà với tính cách là "*tính ý tưởng của chúng*", với tính cách là linh hồn của vương quốc hiện tượng ấy, hiện thực cho bản thân và có một tồn tại riêng - bước quá độ ấy hoàn toàn không phải là bước quá độ, vì linh hồn của gia đình tồn tại cho bản thân với tính cách là tình yêu, v.v., còn tính ý tưởng thuần túy của một lĩnh vực hiện thực thì chỉ có thể tồn tại với tính cách là *khoa học* mà thôi.

Điều quan trọng là bất cứ ở đâu Hê-ghen cũng làm cho ý niệm biến thành chủ thể, còn chủ thể hiện thực, đúng với ý nghĩa của nó, chẳng hạn như "*tín niệm chính trị*", thì được chuyển thành vị ngữ. Trong thực tế, sự phát triển bao giờ cũng diễn ra ở phía vị ngữ.

§268 mô tả rất hay *tín niệm chính trị*, *chủ nghĩa yêu nước*, - một sự mô tả không liên quan gì với sự phát triển lô-gích; tuy nhiên Hê-ghen mô tả *tín niệm chính trị* ấy "*chỉ*" như là "*kết quả* của những chế định tồn tại trong nhà nước, trong những chế định

đó, tính hợp lý là *có thật*", nhưng mặt khác, những chế định này cũng là *biểu hiện được khách quan hóa* như vậy của tín niệm chính trị. Xin xem chú thích của đoạn văn này.

§269. "Tín niệm rút ra cái *nội dung* xác định đặc biệt của mình từ những mặt khác nhau của *cơ thể* nhà nước. *Cơ thể* này là sự phát triển của ý niệm tới những sự khác biệt của nó và tới tính hiện thực khách quan của những sự khác biệt ấy. *Như vậy*, những mặt phân biệt ấy là những *quyền lực khác nhau*, những chức năng và lĩnh vực hoạt động của chúng, nhờ chúng mà *cái phổ biến* không ngừng đè ra bản thân một cách *tối yếu*, bởi vì những sự khác biệt ấy được quy định bởi *bản tính của khi niệm*; và như vậy là thông qua những quyền lực ấy, cái phổ biến này cũng tự *bảo tồn*, bởi vì nó được coi là tiền đề của hoạt động sáng tạo ra bản thân nó. *Cơ thể* ấy là *chế độ chính trị*".

Chế độ chính trị là cơ thể của nhà nước, hay cơ thể của nhà nước là chế độ chính trị. Nói rằng những mặt phân biệt của một cơ thể nào đó nằm trong mối liên hệ tất yếu xuất phát từ bản chất của cơ thể, là một lối nói trùng lặp thuần túy. Nói rằng chế độ chính trị được quy định như là một cơ thể, rằng những mặt khác nhau của chế độ ấy, những quyền lực khác nhau, quan hệ với nhau như những quy định hữu cơ và nằm trong mối quan hệ hợp lý với nhau, thì đó cũng là một lối nói trùng lặp. Coi nhà nước chính trị là một cơ thể; và do đó, coi việc phân chia quyền lực không phải là một sự phân chia máy móc mà là một sự phân chia có sức sống và hợp lý - quan điểm đó là một bước tiến lớn. Nhưng Hê-ghen trình bày phát hiện này như thế nào?

1) "*Cơ thể* này là sự phát triển của ý niệm tới những sự khác biệt của nó và tới tính hiện thực khách quan của những sự khác biệt ấy". Hê-ghen không nói: cơ thể này của nhà nước là sự phát triển của nó tới những sự khác biệt và tới tính hiện thực khách quan của chúng. Thực ra thì tư tưởng ấy là thế này: sự phát triển của nhà nước hoặc của chế độ chính trị tới những sự khác biệt và tới tính hiện thực của chúng là quá trình *hữu cơ*. Tiền đề, chủ thể là *những sự khác biệt hiện thực*, hoặc *những mặt khác nhau* của chế độ chính trị. Vị ngữ là quy định của những mặt

khác nhau ấy, với tư cách là những quy định *hữu cơ*. Đáng lẽ như thế thì ý niệm lại được đề lên thành chủ thể; những sự khác biệt và tính hiện thực của chúng lại được coi là sự phát triển của ý niệm, là kết quả của ý niệm; kỳ thực thì ngược lại, bản thân ý niệm cần phải được rút ra từ những sự khác biệt hiện thực. Cái hữu cơ chính là *ý niệm về những khác biệt*, là sự quy định của chúng trên ý niệm. Còn ở đây thì lại nói về *ý niệm* với tính cách là một chủ thể nào đó, - tức là nói về ý niệm đang phát triển bản thân tới những sự khác biệt *của mình*. Ngoài việc biến chủ thể thành vị ngữ và biến vị ngữ thành chủ thể, còn tạo ra cái ảo giác dường như ở đây đang nói đến một ý niệm khác với cơ thể. Điểm xuất phát ở đây là cái ý niệm trừu tượng mà sự phát triển của nó thành nhà nước là *chế độ chính trị*. Do đó, đây không phải là nói về ý niệm chính trị, mà là nói về ý niệm trừu tượng trong lĩnh vực chính trị. Nếu tôi nói: "Cơ thể này (tức nhà nước, chế độ chính trị) là sự phát triển của ý niệm tới những sự khác biệt của nó", như thế là tôi còn chưa nói gì cả đến *ý niệm đặc thù* của chế độ chính trị. Có thể nói một cách cũng có cơ sở như vậy về cơ thể *động vật*, cũng như về cơ thể *chính trị*. Vậy thì cơ thể *động vật* khác gì với cơ thể *chính trị*? Sự khác nhau đó không thể toát ra từ quy định chung đó được. Và lời giải thích trong đó không chỉ ra cái *differentia specifica*^{1*}, thì *không phải* là lời giải thích. Sự chú ý ở đây chỉ nhằm nhận ra "*ý niệm*", "*ý niệm lô-gích*" trong mỗi lĩnh vực, dù đó là lĩnh vực nhà nước hay lĩnh vực tự nhiên; còn những chủ thể hiện thực, như "*chế độ chính trị*" nói trong trường hợp này chẳng hạn, thì đều trở thành *những tên gọi giản đơn* của ý niệm và như vậy, chỉ có được cái bề ngoài của nhận thức hiện thực, vì những chủ thể đó - do chúng không được hiểu theo bản chất đặc thù của chúng - vẫn là những quy định không thể hiểu được.

"*Như vậy, những mặt phân biệt ấy là những quyền lực khác nhau, những chức năng và lĩnh vực hoạt động của chúng*". Nhờ

1* - sự khác biệt đặc thù

hai chữ "như vậy" mà tạo nên cái bề ngoài kế tiếp, diễn dịch và phát triển. Giá hỏi: "cụ thể là bằng cách nào?" thì sẽ đúng hơn. "Những mặt khác nhau của cơ thể nhà nước" là "những quyền lực khác nhau" và là "những chức năng và lĩnh vực hoạt động của chúng", — đó là một sự thực có tính chất kinh nghiệm; chúng là những bộ phận tổ thành của một "cơ thể", — đó là "vị ngữ" triết học.

Ở đây, chúng tôi xin lưu ý một đặc điểm của văn phong đặc trưng của Hê-ghen, thường lặp đi lặp lại và là sản phẩm của chủ nghĩa thần bí. Toàn bộ đoạn văn như sau:

"Tín niệm rút cái nội dung xác định đặc biệt của mình từ *những mặt khác nhau* của *cơ thể* nhà nước. *Cơ thể* này là sự phát triển của ý niệm tới những sự khác biệt của nó và tới tính hiện thực khách quan của những sự khác biệt ấy. *Như vậy, những mặt phân biệt* ấy là *những quyền lực khác nhau*, những chức năng và lĩnh vực hoạt động của chúng, nhờ chúng mà cái phổ biến không ngừng *đề ra* bản thân một cách *tất yếu*, bởi vì những sự khác biệt ấy được quy định bởi *bản tính của khái niệm*; và như vậy là thông qua những quyền lực ấy, cái phổ biến này cũng tự *bảo tồn*, bởi vì nó được coi là tiền đề của hoạt động sáng tạo ra bản thân nó. *Cơ thể* ấy là *chế độ chính trị*".

1) "Tín niệm rút cái nội dung xác định đặc biệt của mình từ *những mặt khác nhau* của *cơ thể* nhà nước". "Những mặt phân biệt ấy là... *những quyền lực khác nhau*, những chức năng và lĩnh vực hoạt động của chúng".

2) "Tín niệm rút cái nội dung xác định đặc biệt của mình từ những mặt khác nhau của *cơ thể* nhà nước. *Cơ thể* này là sự phát triển của ý niệm tới những sự khác biệt của nó và tới tính hiện thực khách quan của những sự khác biệt ấy...; nhờ chúng mà cái phổ biến không ngừng *đề ra* bản thân một cách *tất yếu*, bởi vì những sự khác biệt được quy định bởi *bản tính của khái niệm*; và như vậy là thông qua những quyền lực ấy, cái phổ biến này cũng tự *bảo tồn*, bởi vì nó được coi là tiền đề của hoạt động sáng tạo ra bản thân nó. *Cơ thể* ấy là *chế độ chính trị*".

Như đã thấy ở đây, Hê-ghen dùng hai chủ thể — "những mặt khác nhau của cơ thể" và "cơ thể" — để làm điểm xuất phát cho những quy định tiếp theo. Trong câu thứ ba [của đoạn 269 theo nguyên bản của Hê-ghen], những mặt "phân biệt" được quy định với tính cách là "những quyền lực khác nhau" Nhờ xen hai chữ

"*như vậy*" vào mà tạo nên cái ảo giác tưởng như những "quyền lực khác nhau" đó được rút ra từ câu trung gian, trong đó nói về cơ thể với tư cách là sự phát triển của ý niệm.

Sau đó nói đến "những quyền lực khác nhau". Quy định theo đó cái phổ biến không ngừng "để ra" bản thân và do đó bảo tồn bản thân, không phải là cái gì mới cả, vì điều này đã nằm trong quy định "những quyền lực khác nhau" là "những mặt của cơ thể", là những mặt "hữu cơ". Hay nói cho đúng hơn, quy định "những quyền lực khác nhau" ấy chẳng qua chỉ là một cách diễn đạt khác tư tưởng cho rằng cơ thể là "sự phát triển của ý niệm tới những sự khác biệt của nó, v.v."

Những câu: cơ thể này là "sự phát triển của ý niệm tới những sự khác biệt của nó và tới tính hiện thực khách quan của những sự khác biệt ấy", hoặc tới những sự khác biệt, thông qua chúng mà "cái phổ biến" (cái phổ biến ở đây cũng là cái đồng nhất với ý niệm) "không ngừng để ra bản thân một cách tất yếu, bởi vì những sự khác biệt ấy được quy định bởi *bản tính của khái niệm*; và [...] cái phổ biến này cũng tự *bảo tồn*, bởi vì nó được coi là tiền đề của hoạt động sáng tạo ra bản thân nó", — những câu đó là đồng nhất. Câu sau cũng chỉ là sự giải thích chi tiết hơn cái tư tưởng về "sự phát triển của ý niệm tới những sự khác biệt của nó". Như vậy, Hê-ghen chưa tiến được bước nào xa hơn cái khái niệm chung "ý niệm", hoặc nhiều lắm thì cũng không xa hơn khái niệm "cơ thể" nói chung (vì thực ra, ở đây chỉ nói đến ý niệm xác định ấy). Thế thì tại sao Hê-ghen lại coi là mình có quyền kết luận: "cơ thể này là chế độ chính trị"? Tại sao ông không có quyền kết luận: "cơ thể này là hệ thống mặt trời"? Chỉ là vì sau đó, ông quy định "những mặt khác nhau của nhà nước" là "những quyền lực khác nhau". Câu "những mặt khác nhau của nhà nước là những quyền lực khác nhau" là một chân lý có tính chất kinh nghiệm và không thể trình bày là một phát hiện triết học được. Câu này cũng tuyệt nhiên không thể toát ra, với tư cách là kết luận, từ tiến trình tư tưởng trước đó được. Nhưng do chỗ cơ thể được trình bày như là "sự phát triển của ý niệm",

do chỗ ban đầu nói về những sự khác biệt của ý niệm rồi sau đó lại xen vào một cái gì cụ thể: "các quyền lực khác nhau", nên tạo ra cái vẻ bên ngoài tựa hồ như ở đây một nội dung xác định đã có được sự phát triển của nó. Sau câu: "Tin niệm rút cái nội dung xác định đặc biệt của mình từ những mặt khác nhau của cơ thể nhà nước", Hê-ghen lẽ ra không cần phải nói "cơ thể này", mà phải nói: "cơ thể, với tính cách là cơ thể, là sự phát triển của ý niệm" v.v.. Ít ra, điều mà Hê-ghen nói ở đây cũng áp dụng cho bất kỳ cơ thể nào, và trong trường hợp cụ thể này, không một vị ngữ nào có thể cho phép gắn chữ "này" vào chủ thể. Kết quả mà ngay từ đầu Hê-ghen đã cố hướng tới chính là ở chỗ quy định cơ thể là chế độ chính trị. Nhưng không có chiếc cầu nào có thể bắc từ ý niệm chung là cơ thể tới ý niệm xác định là cơ thể nhà nước hoặc chế độ chính trị, và không bao giờ có thể bắc được chiếc cầu đó. Câu mở đầu nói về "những mặt khác nhau của cơ thể nhà nước", những mặt này sau đó được quy định là "những quyền lực khác nhau". Vì vậy, điều đã nói chỉ là điều sau đây: "những quyền lực khác nhau của cơ thể nhà nước" hoặc "cơ thể nhà nước của những quyền lực khác nhau", "là chế độ chính trị" của nhà nước. Chiếc cầu đi tới "chế độ chính trị" không phải được bắc từ "cơ thể", "ý niệm", "những sự khác biệt" của nó, v.v., mà từ khái niệm đã được giả định trước: "những quyền lực khác nhau", "cơ thể nhà nước".

Thật vậy, Hê-ghen chỉ làm có cái việc là hòa tan khái niệm "chế độ chính trị" vào trong cái ý niệm trừu tượng chung "cơ thể", nhưng xét theo bề ngoài và theo ý kiến của chính ông thì từ "ý niệm chung", ông đã phát triển một cái hoàn toàn xác định. Ông đã làm cho chủ thể của ý niệm biến thành sản phẩm của ý niệm, thành vị ngữ của ý niệm. Ông phát triển tư tưởng của mình không phải từ đối tượng, mà cấu tạo đối tượng của mình theo mẫu mực của tư duy đã làm xong công việc của nó, — hơn nữa, đã làm xong công việc của nó trong lĩnh vực lô-gích trừu tượng. Nhiệm vụ [của Hê-ghen] không phải là phát triển cái ý niệm nhất định, xác định, về chế độ chính trị, mà là lập mối quan hệ giữa chế

độ chính trị và ý niệm trừu tượng, làm cho nó trở thành một khâu trong chuỗi phát triển của ý niệm — điều đó là một sự thần bí hóa rõ rệt.

Một quy định khác là: "những quyền lực khác nhau" "được quy định bởi *bản tính của khái niệm*" và vì vậy, cái phổ biến "đề ra" chúng "*một cách tất yếu*". Như vậy, những quyền lực khác nhau được quy định không phải bởi "*bản tính riêng*" của chúng, mà bởi một bản tính khác. *Tính tất yếu* cũng vậy, nó được rút ra không phải từ bản chất riêng của chúng, và lại càng được chứng minh một cách ít phê phán hơn nữa. Ngược lại, số phận của chúng đã được định trước bởi "*bản tính của khái niệm*", đã được đóng dấu "trong những cuốn danh bạ thiêng liêng của Santa Casa"⁹² (của lô-gích). Linh hồn của những đối tượng, — trong trường hợp này là của nhà nước, — là đã có sẵn, đã được quy định trước khi có thân thể là cái thực ra chỉ là vẻ bên ngoài. "Khái niệm" là Chúa con trong Chúa cha, tức "ý niệm"; khái niệm là nguyên tắc năng động, quy định và phân biệt. "Ý niệm" và "khái niệm", ở đây, là những sự trừu tượng đã có được sự tồn tại độc lập.

§270. "Cái sự kiện là mục đích của nhà nước là lợi ích chung với tính cách là lợi ích chung, việc bảo tồn ở trong lợi ích chung ấy những lợi ích đặc thù mà nó là thực thể. sự kiện đó là 1) *tính hiện thực trừu tượng* của nhà nước, hoặc tính thực thể của nhà nước; nhưng nó [tính hiện thực trừu tượng hoặc tính thực thể của nhà nước] là 2) *tính tất yếu* của nhà nước, vì nó phân chia bản thân thành những *sự khác biệt* trên khái niệm của các lĩnh vực hoạt động nhà nước; do tính thực thể ấy, những sự khác biệt này cũng là những quy định hiện thực, *vững chắc* [của nhà nước] — tức là *những quyền lực*; 3) nhưng chính tính thực thể ấy, sau khi đã *trải qua một hình thức đào luyện*, là cái tinh thần đang nhận thức bản thân và mong muốn bản thân. Vì vậy, nhà nước *biết* nó muốn gì, và *biết* đối tượng mong muốn của nó *trong tính phổ biến* của đối tượng ấy với tư cách là *cái đã được suy nghĩ*; vì vậy, nhà nước hoạt động và hành động phù hợp với những mục đích đã biết rõ, với những nguyên tắc cơ bản đã được nhận thức và với những quy luật không phải chỉ là những quy luật *tự nó* mà còn là những quy định để nhận thức; và vì những hoạt động của nhà nước liên quan đến những hoàn cảnh và những quan hệ hiện có, cho nên nhà nước cùng hoạt động phù hợp với sự hiểu biết nhất định về những hoàn cảnh và những quan hệ đó".

(Chú thích của đoạn này nói về mối quan hệ giữa nhà thờ và nhà nước [sẽ được chúng ta bàn tới] sau này).

Việc vận dụng những phạm trù lô-gích này rất đáng được nghiên cứu riêng.

"Cái sự kiện là *mục đích* của nhà nước là *lợi ích chung* với tính cách là lợi ích chung, việc bảo tồn ở trong lợi ích chung ấy những lợi ích đặc thù mà nó là thực thể. - sự kiện đó là 1) *tính hiện thực trừu tượng* của nhà nước hoặc tính thực thể của nhà nước".

Lời khẳng định cho rằng lợi ích chung với tính cách là lợi ích chung và với tính cách là việc bảo tồn những lợi ích đặc thù, là *mục đích của nhà nước*, — lời khẳng định ấy là một quy định trừu tượng của tính hiện thực của nhà nước, của sự tồn tại của nhà nước. Không có mục đích đó, nhà nước không còn là nhà nước hiện thực nữa. Đó là đối tượng cơ bản của ý chí nhà nước, nhưng đồng thời cũng mới chỉ là quy định chung nhất của đối tượng ấy. Đối với nhà nước, mục đích này, với tính cách là sự tồn tại, là nguyên tố của sự sinh tồn của nhà nước.

"Nhưng nó" (tính hiện thực trừu tượng của nhà nước, tính thực thể [của nhà nước]) "là 2) tính *tất yếu* của nhà nước, vì nó phân chia bản thân thành *những sự khác biệt* trên khái niệm của các lĩnh vực hoạt động của nhà nước; do tính thực thể ấy, những sự khác biệt này cũng là những quy định hiện thực, *vững chắc* - tức là những quyền lực".

Nó (tính hiện thực trừu tượng, tính thực thể) là *tính tất yếu* của nó (của nhà nước), vì tính hiện thực của nhà nước phân chia bản thân thành *những lĩnh vực hoạt động phân biệt*; sự khác biệt của những lĩnh vực này được quy định một cách hợp lý, và đồng thời những lĩnh vực này là những quy định vững chắc. Tính hiện thực trừu tượng của nhà nước, tính thực thể của nó, là tính tất yếu, vì mục đích thuần túy nhà nước và sự tồn tại thuần túy của tổng thể chỉ được thực hiện thông qua sự tồn tại của những quyền lực nhà nước khác nhau mà thôi.

Điều đó là đương nhiên. Quy định đầu tiên của tính hiện thực của nhà nước là *trừu tượng*: nhà nước không thể được coi một cách giản đơn là tính hiện thực; nó phải được coi là một sự hoạt động, một sự hoạt động được phân biệt.

"*Tính hiện thực trừu tượng* của nhà nước, hoặc tính thực thể của nhà nước [...] là *tính tất yếu* của nó, vì nó [tính hiện thực trừu tượng hoặc tính thực thể] phân chia bản thân thành những sự khác biệt trên khái niệm của các lĩnh vực hoạt động của nhà nước: do tính *thực thể* ấy những sự khác biệt này cũng là những quy định hiện thực, *ràng buộc*, - tức là những quyền lực".

Mối quan hệ thực thể là mối quan hệ của tính tất yếu, nghĩa là thực thể xuất hiện trong hiện tượng như là được phân chia thành những *lĩnh vực của tính hiện thực* hoặc *những lĩnh vực hoạt động độc lập*, nhưng được quy định một cách bản chất. Tôi có thể vận dụng những trừu tượng ấy vào bất kỳ tính hiện thực nào. Vì thoát đầu tôi xem xét nhà nước căn cứ vào cái công thức "tính hiện thực trừu tượng", nên sau đó tôi tất phải xem xét nó căn cứ vào cái công thức "tính hiện thực cụ thể", "tính tất yếu", sự khác biệt đã được thực hiện.

3) "Nhưng chính tính thực thể ấy, sau khi đã *trải qua một hình thức đào luyện*, là cái tinh thần đang nhận thức bản thân và mong muốn bản thân. Vì vậy, nhà nước biết nó muốn gì và biết đối tượng mong muốn của nó trong *tình phổ biến của đối tượng ấy với tư cách là cái đã được suy nghĩ*: vì vậy nhà nước hoạt động và hành động phù hợp với những mục đích đã biết rõ, với những nguyên tắc căn bản đã được nhận thức và với những quy luật không phải chỉ là những quy luật *tự nó* mà còn là những quy luật để nhận thức: và vì những hoạt động của nhà nước liên quan đến những hoàn cảnh và những quan hệ hiện có, cho nên nhà nước cũng hoạt động phù hợp với sự hiểu biết nhất định về những tình hình và những mối quan hệ đó".

Nếu chuyển toàn bộ đoạn văn này sang tiếng nói của con người thì đoạn này có nghĩa:

1) *Tinh thần đang nhận thức bản thân và mong muốn bản thân* là thực thể của nhà nước (tinh thần được *đào luyện*, đang *nhận thức bản thân*, là chủ thể và là nền tảng của nhà nước, là sự tồn tại độc lập của nhà nước).

2) *Lợi ích chung và việc bảo tồn những lợi ích đặc thù ở trong đó*, là mục đích phổ biến và nội dung của tinh thần ấy là thực thể hiện có của nhà nước, là bản thân nhà nước của tinh thần đang nhận thức bản thân và mong muốn bản thân.

3) Tinh thần, đang nhận thức bản thân và mong muốn bản thân, tức là tinh thần tự nhận thức mình và được đào luyện, chỉ có thể thực hiện được nội dung trừu tượng đó dưới dạng những hoạt động được phân biệt, — với tư cách là sự tồn tại của những quyền lực khác nhau, là uy lực đã được phân chia.

Về cách Hê-ghe-n giải thích vấn đề, cần chú ý:

a) *Tính hiện thực trừu tượng, tính tất yếu* (hay sự khác biệt về thực thể), *tính thực thể*, — do đó, *những phạm trù lò-gích trừu tượng*, — được biến thành *những chủ thể*. Mặc dù Hê-ghe-n cũng quy định "tính hiện thực trừu tượng" và "tính tất yếu" là tính hiện thực và tính tất yếu "của nó", tức là của nhà nước, nhưng 1) "nó", tức là "tính hiện thực trừu tượng", hoặc "tính thực thể", là tính tất yếu của nhà nước. 2) Chính nó ["tính hiện thực trừu tượng" hay "tính thực thể"] "phân chia bản thân thành những sự khác biệt trên khái niệm của các lĩnh vực hoạt động của nhà nước". "Do tính thực thể ấy", "những khác biệt trên khái niệm" này cũng là những quy định "hiện thực, vững chắc", — *những quyền lực*. 3) "Tính thực thể" không còn được coi là một quy định trừu tượng của nhà nước, là tính thực thể "của nó" [của nhà nước]; tính thực thể, với tính cách là như vậy, biến thành chủ thể, bởi vì trong đoạn kết luận người ta nói rằng: "nhưng chính tính thực thể ấy sau khi đã trải qua một hình thức đào luyện, là cái tinh thần đang nhận thức bản thân và mong muốn bản thân".

b) Cuối cùng cũng không nói: "tinh thần được đào luyện v.v. là tính thực thể", mà ngược lại, nói: "tính thực thể là tinh thần được đào luyện v.v.". Do đó, tinh thần trở thành vị ngữ của chính mình.

c) Sau khi tính thực thể được quy định 1) là mục đích phổ biến của nhà nước, rồi được quy định 2) là những quyền lực được phân biệt, — thì nó lại được quy định 3) là tinh thần được đào luyện, tinh thần *hiện thực* đang nhận thức bản thân và mong muốn bản thân. Điểm xuất phát thật sự — tức cái tinh thần đang nhận thức bản thân và mong muốn bản thân, cái tinh thần mà không có nó thì "mục đích của nhà nước" và "những quyền lực nhà nước" sẽ chỉ là những ảo tưởng mỏng manh, chỉ là những tồn tại không bản chất, thậm chí không thể có được, — điểm xuất phát đó chỉ xuất hiện như là vị ngữ *cuối cùng* của tính thực thể, của cái trước đây đã được quy định là *mục đích phổ biến* và là những *quyền lực nhà nước khác nhau*. Nếu như *tinh thần hiện thực* được lấy làm điểm xuất phát, thì trong trường hợp này, "mục đích phổ biến" sẽ là nội dung của tinh thần ấy, những quyền lực khác nhau là phương thức mà nó thực hiện bản thân, là tồn tại *hiện thực* hay *vật chất* của nó, mà tính chất đặc thù phải được giải thích từ bản chất của những mục đích của nó. Nhưng vì Hê-ghe-n xuất phát từ "ý niệm", hay "thực thể", coi là chủ thể, là bản chất hiện thực, nên *chủ thể hiện thực* chỉ biểu hiện ra là vị ngữ *cuối cùng* của vị ngữ trừu tượng.

"Mục đích nhà nước" và "những quyền lực nhà nước" bị thần bí hóa khi chúng được tuyên bố là "những phương thức tồn tại" nhất định của thực thể, và bị tách rời khỏi [phương thức] tồn tại hiện thực của chúng, khỏi "tinh thần đang nhận thức bản thân và mong muốn bản thân", khỏi "tinh thần được đào luyện".

d) Nội dung cụ thể, tức quy định hiện thực, ở đây, biểu hiện ra là cái có tính chất hình thức, còn quy định hoàn toàn trừu tượng của hình thức lại biểu hiện thành nội dung cụ thể. Thực chất của những quy định của nhà nước không phải ở chỗ chúng là những quy định của nhà nước, mà là ở chỗ dưới hình thức trừu tượng nhất của chúng, những quy định ấy có thể được coi là những quy định lô-gích siêu hình học. Trung tâm chú ý ở đây không phải là triết học pháp quyền, mà là lô-gích học. Công việc của triết học ở đây không phải là làm cho tư duy thể hiện ra trong

những quy định chính trị, mà là làm cho những quy định chính trị hiện có tiêu tan đi, biến thành những tư tưởng trừu tượng. Có ý nghĩa triết học ở đây, không phải là lô-gích của bản thân sự việc, mà chính là sự việc của bản thân lô-gích. Không phải lô-gích được dùng để luận chứng nhà nước, mà nhà nước được dùng để luận chứng lô-gích.

- 1) Lợi ích chung, và việc bảo tồn những lợi ích đặc thù ở trong nó, là *mục đích của nhà nước*;
- 2) Những quyền lực khác nhau là *sự thực hiện* mục đích đó;
- 3) Tinh thần được đào luyện, tự nhận thức, đang mong muốn và đang hành động, là *chủ thể* của mục đích đó và của sự thực hiện mục đích đó.

Những quy định cụ thể này được coi là từ ngoài đến, là *hors-d'oeuvre*^{1*}; ý nghĩa triết học của những quy định ấy là ở chỗ trong những quy định ấy, nhà nước có được ý nghĩa lô-gích như sau:

- 1) với tư cách là tính hiện thực trừu tượng hoặc tính thực thể;
- 2) mối quan hệ tính thực thể chuyển thành mối quan hệ tính tất yếu, tính hiện thực thực thể;
- 3) thật vậy, tính hiện thực thực thể là *khái niệm*, là *tính chủ quan*.

Nếu bỏ qua những quy định cụ thể, - những quy định mà trong bất cứ một lĩnh vực nào khác, ví dụ như trong vật lý học chẳng hạn, đều có thể được thay thế một cách cũng dễ dàng như vậy bằng những quy định cụ thể khác, do đó, những quy định ấy là không bản chất, - thì chúng ta sẽ có một *chương lô-gích học*.

Thực thể tất phải "phân chia bản thân thành những sự khác biệt trên khái niệm; do tính thực thể ấy, những khác biệt này cũng là những quy định hiện thực, *vững chắc*". Cái luận điểm bàn về bản chất này là tài sản của lô-gích học và đã có sẵn trước

1* - cái thêm vào

triết học pháp quyền. Những sự khác biệt này trên khái niệm, ở đây, tạo thành những sự khác biệt "của các lĩnh vực hoạt động nhà nước" và tạo thành "những quy định vững chắc", tức "những quyền lực" nhà nước, - câu bổ sung này là tài sản của triết học pháp quyền, của kinh nghiệm chính trị. Như vậy, toàn bộ triết học pháp quyền chỉ là sự bổ sung được nhét vào lô-gích học. Đương nhiên, sự bổ sung đó chỉ là hors-d'oeuvre đối với bản thân sự trình bày khái niệm. Chẳng hạn, xem tr.347 [§270, phần bổ sung]:

"Tính tất yếu bao hàm ở chỗ là tổng thể được phân thành những sự khác biệt của khái niệm và ở chỗ cái được phân chia này có tính quy định vững chắc và ổn định, nhưng lại không vững chắc một cách chết cứng, mà vĩnh viễn không ngừng tái sản sinh ra bản thân trong sự tan rã của nó". Xin xem cả "Lô-gích học".

§271. "Chế độ chính trị, *thứ nhất*, là tổ chức của nhà nước và là quá trình của cuộc sống hữu cơ của nó *trong mối quan hệ với bản thân nó*; trong mỗi quan hệ này, nhà nước phân biệt những yếu tố của mình trong bản thân mình và phát triển chúng tới sự tồn tại vững chắc.

Thứ hai: nhà nước, với tính cách là tính cá thể, là một đơn vị *bên ngoài*, vì vậy đơn vị này quan hệ với *những đơn vị khác*; như vậy nó chia hoạt động phân biệt của nó ra *bên ngoài* và theo tính quy định đó, nó xác lập những mặt khác biệt của nó đang tồn tại ở bên trong bản thân trong tính ý tưởng của chúng".

Bổ sung: "Nhà nước bên trong, với tính cách như vậy, là *c h í n h q u y ã n d ã n s ự*. Còn sự hướng ra ngoài là *c h í n h q u y ã n q u ã n s ự*, nhưng chính quyền này là mặt quy định bên trong bản thân nhà nước".

I. BẢN THÂN CHẾ ĐỘ NHÀ NƯỚC BÊN TRONG

§272. "Chế độ nhà nước là hợp lý chừng nào nhà nước phân biệt và quy định trong bản thân mình hoạt động của mình cho *phù hợp với bản tính của khái niệm*: cụ thể là sao cho *mỗi* quyền lực trong số *những quyền lực* đó tự nó là một *tổng thể*, do chỗ nó thật sự chứa đựng trong nó và cũng bao gồm trong nó cả những yếu tố khác nữa, và vì những yếu tố này biểu hiện sự khác biệt của khái niệm, nên chúng vẫn còn lại nguyên vẹn trong tính ý tưởng của nhà nước, và chỉ hợp thành *một tổng thể riêng biệt*".

dass von jeder Seite die Ansicht der Freiheit bezeugen, den Pflichten folgen
 bei der Regierung als vornehmste Aufgabe anerkennen und sich anstrengen, die
 die Freiheit den Pflichten folgen lassen keine Pflicht gegen die Freiheit
 zu tun, nicht bei den von den verschiedenen Regierungen und
 "Landschaften", auch "Bundesstaaten" finden, von Garibaldi, die
 Rücksicht auf die "Freiheit" steht, die von der Freiheit steht,
 die Regierung von Garibaldi von der Freiheit steht, die
 die Regierung der Bundesstaaten die Freiheit von der Freiheit
 ist

§ 11. "den Überzeugung, als von der verschiedenen Gesellschaften angeschlossen
 gut, dass die Bundesstaaten die Freiheit von der Freiheit

Do đó, chế độ nhà nước là hợp lý, chừng nào những yếu tố của nó có thể được hòa tan trong những yếu tố lô-gích trừu tượng. Nhà nước cần phân biệt và quy định hoạt động của mình, không phải căn cứ theo bản tính đặc trưng của mình, mà phải căn cứ theo bản tính của khái niệm là động lực được thần bí hóa vốn có của tư tưởng trừu tượng. Do đó, lý tính của chế độ nhà nước là lô-gích trừu tượng, chứ không phải là khái niệm nhà nước. Đáng lẽ là khái niệm chế độ nhà nước thì chúng ta có chế độ khái niệm. Không phải tư tưởng thích ứng với bản tính của nhà nước, mà nhà nước thích ứng với tư tưởng có sẵn.

§273. "Nhà nước chính trị phân chia bản thân như vậy" (như thế nào?) "thành những khác biệt có tính thực thể sau đây:

a) thành quyền lực quy định và xác lập cái phổ biến - tức là *quyền lập pháp*;

b) thành quyền lực bắt những lĩnh vực *đặc thù* và những trường hợp cá biệt phải tuân theo cái phổ biến - tức là *quyền hành chính*;

c) thành quyền lực của *tính chủ quan* với tính cách là quyết định cuối cùng của ý chí - tức là *quyền lực nhà vua*, trong đó những quyền lực bị phân chia được kết hợp lại thành sự thống nhất cá nhân; do đó quyền lực này là đỉnh cao và cơ sở của tổng thể, tức *chế độ quân chủ lập hiến*".

Chúng ta sẽ trở lại sự phân chia [quyền lực] nói trên, sau khi chúng ta xem xét riêng rẽ những chi tiết của việc trình bày sự phân chia ấy.

§274. Vì *tính thần* chỉ *hiện thực* với tính cách là cái nhờ đó mà nó nhận thức được bản thân, và nhà nước, với tính cách là *tính thần* của dân tộc, đồng thời cũng là pháp luật *quán triệt tất cả những mối quan hệ của nhà nước*, là tập quán và ý thức của các cá nhân của nhà nước, cho nên chế độ nhà nước của mỗi dân tộc phụ thuộc nói chung vào *tính chất và sự hình thành của ý thức của dân tộc* ấy; sự tự do chủ quan của dân tộc và do đó, cả *tính hiện thực của chế độ nhà nước* đều nằm trong tự ý thức đó... Vì thế, mỗi dân tộc đều có chế độ nhà nước phù hợp với nó và thích hợp với nó".

Từ những lập luận của Hê-ghen, chỉ toát ra kết luận là: nhà nước nào mà trong đó "tính chất và sự hình thành của tự ý thức" và "chế độ nhà nước" mâu thuẫn với nhau, thì không phải là nhà nước chân chính. Một chế độ nhà nước, nếu là sản phẩm của giai đoạn trước đó của ý thức thì có thể trở thành những xiềng xích nặng nề đối với một tự ý thức phát triển hơn v.v. và v.v., - tất nhiên câu nói đó là một điều tâm thường. Ngược lại, từ đó sẽ chỉ có thể rút ra yêu cầu đòi có một chế độ nhà nước bao hàm trong bản thân nó, với tính cách là cơ sở và nguyên tắc quyết định, cái khả năng tiến lên cùng với sự phát triển của ý thức, tiến lên cùng với con người hiện thực. Nhưng điều này chỉ có thể có với điều kiện là nếu "con người" trở thành nguyên tắc của chế độ nhà nước. Ở đây, Hê-ghen là một *kẻ ngây biện*.

a) QUYỀN LỰC CỦA NHÀ VUA

§275. "Bản thân quyền lực của nhà vua bao hàm cả ba yếu tố của một tổng thể (§272): *tính phổ biến* của chế độ nhà nước và của luật pháp, việc tư vấn với tính cách là mối liên hệ của *cái đặc thù* với cái phổ biến là yếu tố *quyết định* cuối cùng với tính cách là *sự tự quy định*, nơi quay trở về của mọi cái khác và là điểm mấu chốt của tính hiện thực của chúng. Sự tự quy định tuyệt đối này tạo thành *nguyên tắc phân biệt* của quyền lực nhà vua với tính cách là quyền lực nhà vua, nguyên tắc ấy cần được trình bày trước tiên.

Phần đầu của đoạn này chỉ trực tiếp có ý nghĩa là, "tính phổ biến của chế độ nhà nước và của luật pháp" là *quyền lực của nhà vua*; *việc tư vấn*, hay là mối quan hệ của *cái đặc thù* với cái phổ biến, là *quyền lực của nhà vua*. Quyền lực của nhà vua không đứng bên ngoài tính phổ biến của chế độ nhà nước và của luật pháp, nếu như quyền lực này được hiểu là quyền lực của một ông vua (lập hiến).

Nhưng thật ra Hê-ghen chỉ muốn nói rằng "tính phổ biến của chế độ nhà nước và của luật pháp" là quyền lực của nhà vua theo ý nghĩa là chủ quyền của nhà nước. Nhưng trong trường hợp này,

sẽ không đúng nếu biến *quyền lực của nhà vua thành chủ thể* và bằng cách đó, - vì quyền lực của nhà vua cũng có thể được hiểu là quyền lực của nhân vật đó, - tạo ra cái vẻ bề ngoài hình như nhà vua là chủ nhân của yếu tố đó, là chủ thể của yếu tố đó. Tuy nhiên, trước hết, ta hãy xem Hê-ghen nêu ra cái gì làm "*nguyên tắc phân biệt của quyền lực nhà vua với tính cách là quyền lực nhà vua*"; nguyên tắc này là "*yếu tố quyết định cuối cùng với tính cách là sự tự quy định*, nơi quay trở về của mọi cái khác và là điểm mở đầu của tính hiện thực của chúng", - "*sự tự quy định tuyệt đối*" ấy chính là nguyên tắc đó.

Ở đây, Hê-ghen chỉ nói rằng *ý chí hiện thực*, tức *ý chí cá nhân*, là *quyền lực của nhà vua*. Chẳng hạn, ở §12, ông đã viết:

"Do chỗ ý chí... đem lại cho bản thân hình thức *inh đơn nhất*. [...] cho nên ý chí là ý chí quyết định, và chỉ với tính cách là ý chí quyết định, ý chí mới là ý chí *hiện thực*".

Vì yếu tố "*quyết định cuối cùng*" hoặc "*sự tự quy định tuyệt đối*" đó tách khỏi "*tính phổ biến*" của nội dung và tính đặc thù của việc tư vấn, cho nên nó là *ý chí hiện thực* với tính cách là *sự tùy tiện*. Điều này có nghĩa là:

"*Sự tùy tiện là quyền lực của nhà vua*", hay "*quyền lực của nhà vua là sự tùy tiện*".

§276. "Quy định cơ bản của nhà nước chính trị là sự thống nhất thực thể với tính cách là *tính ý tưởng* của các yếu tố của nhà nước. trong đó:

α) những quyền lực và những chức năng đặc thù của nhà nước vừa bị hòa tan, vừa được duy trì. - được duy trì chỉ trong chừng mực chúng không có quyền năng độc lập, mà chỉ có cái quyền năng như đã được quy định *trong ý niệm tổng thể*, và chỉ có cái quyền năng đến mức vậy thôi, vì chúng bắt nguồn từ *sức mạnh của tổng thể* và là những bộ phận lưu động của tổng thể ấy, coi như cái tự khẳng định giản đơn của chúng.

Bổ sung: "Đối với tính ý tưởng ấy của các yếu tố thì sự việc cũng giống như đối với sự sống trong cơ thể".

Đương nhiên, Hê-ghe-n chỉ nói đến ý niệm "những quyền lực đặc thù và những chức năng đặc thù"... Những quyền lực và chức năng này chỉ có cái quyền năng đến mức như đã được quy định trong ý niệm tổng thể; chúng phải bắt nguồn từ "sức mạnh của tổng thể". Cái việc *đương nhiên phải như vậy* ấy đã được bao hàm trong ý niệm *cơ thể*. Nhưng lẽ ra thì cần phải giải thích rõ là thực hiện điều đó như thế nào. Vì trong nhà nước, *lý tính có ý thức* nhất thiết phải thống trị; tính tất yếu *thực thể*, chỉ có tính chất bên trong và do đó chỉ có tính chất bên ngoài, [sự đan xen vào nhau] ngẫu nhiên của "những quyền lực và chức năng" thì không thể coi là hợp lý được.

§277. β) "Những chức năng đặc thù và lĩnh vực hoạt động đặc thù của nhà nước, là những cái *vốn có của nó* với tư cách là những yếu tố cơ bản của nó; chúng gắn với *những cá nhân* được giao phó những chức năng và hoạt động ấy và thực hiện những chức năng và hoạt động ấy, không phải về mặt con người trực tiếp của những cá nhân đó, mà chỉ về mặt những phẩm chất phổ biến và khách quan của họ; vì vậy, những chức năng và hoạt động ấy gắn với con người đặc thù, coi là con người đặc thù, một cách bề ngoài và ngẫu nhiên. Vì vậy, những chức năng và quyền lực nhà nước không thể là *sở hữu tư nhân*".

Đương nhiên, nếu chức năng và lĩnh vực hoạt động *đặc thù* có nghĩa là chức năng và lĩnh vực hoạt động của *nhà nước*, là *chức năng nhà nước* và *quyền lực nhà nước*, thì chúng không thể là sở hữu tư nhân mà chỉ là *sở hữu nhà nước*. Đây là lối nói trùng lặp.

Chức năng và lĩnh vực hoạt động của nhà nước gắn với những cá nhân (nhà nước chỉ thông qua sự trung gian của các cá nhân mới phát huy tác dụng), nhưng gắn với cá nhân không coi là cá nhân *bằng xương bằng thịt* mà coi là cá nhân *nhà nước*, gắn với *phẩm chất nhà nước* của cá nhân. Vì thế, thật là nực cười khi Hê-ghe-n nói rằng chúng "gắn với con người đặc thù, coi là *con người đặc thù một cách bề ngoài và ngẫu nhiên*". Ngược lại, chúng gắn với con người đặc thù do thông qua *vinculum substantiale* ^{1*},

1* - mỗi liên hệ thực thể, mỗi liên hệ sâu sắc

thông qua cái phẩm chất cơ bản của con người đó. Chúng là hành động tự nhiên của cái phẩm chất cơ bản của con người đó. Điều vô nghĩa này đã xuất hiện ở Hê-ghe-n vì ông ta xem xét những chức năng và lĩnh vực hoạt động nhà nước một cách trừu tượng, tự bản thân chúng, và xem tính cá thể đặc thù là mặt đối lập của chúng; nhưng ông quên rằng tính cá thể đặc thù là tính cá thể của con người, và những chức năng và những lĩnh vực hoạt động của nhà nước là những chức năng của con người; ông quên rằng bản chất của "con người đặc thù" không phải là râu của nó, không phải là máu của nó, không phải là bản chất thể xác trừu tượng của nó, mà là phẩm chất xã hội của nó, và ông quên rằng những chức năng nhà nước v.v. không phải cái gì khác mà là những phương thức tồn tại và hành động của những phẩm chất xã hội của con người. Vì vậy, hiển nhiên khi những cá nhân là những người mang những chức năng và quyền lực nhà nước thì những cá nhân đó phải được xem xét căn cứ theo phẩm chất xã hội của họ, chứ không phải căn cứ theo phẩm chất tư nhân của họ.

§278. "Hai quy định ấy xác định rằng những chức năng và quyền lực đặc thù của nhà nước không có cơ sở độc lập và vững chắc cả trong bản thân, lẫn trong ý chí đặc thù của các cá nhân, mà có gốc rễ cuối cùng của mình trong sự *t h o n g n h ấ t c ủ a n h à n u ớ c*, tức là trong *c á i t ự k h ả n g đ ị n h g i á n d ư n* của chúng, - cả hai quy định ấy tạo thành *chủ quyền của nhà nước*".

"Sự chuyên chế, nói chung, có nghĩa là tình trạng vô pháp luật trong đó ý chí đặc thù với tư cách là ý chí đặc thù - dù đó là ý chí của nhà vua hay là ý chí của nhân dân - có hiệu lực của pháp luật, hay nói cho đúng hơn, đem mình thay thế luật pháp; còn chủ quyền, ngược lại, trong trạng thái lập hiến, tức là dưới sự thống trị của pháp chế, lại cấu thành yếu tố tính ý tưởng của những lĩnh vực và chức năng đặc thù. Chính chủ quyền có nghĩa là: mỗi lĩnh vực như vậy, trong những mục đích và phương thức hoạt động của mình, không phải là cái gì độc lập, tự chủ và chi đi sâu vào bản thân, mà là một cái bị *mục đích của tổng thể* quy định và chi phối (mục đích này thường được gọi một cách rất mập mờ là "*phúc lợi của nhà nước*"). Tính ý tưởng đó được

biểu hiện ra bằng hai cách. - "Trong trạng thái *hòa bình*, những lĩnh vực và chức năng đặc thù tiếp tục đi theo con đường thực hiện những công việc đặc thù của mình [...], và chỉ có tính chất *tất yếu* không tự giác của tiến trình sự vật là một phần dẫn tới chỗ, tính tư lợi của những lĩnh vực và chức năng ấy *chuyển thành* việc thúc đẩy chúng duy trì lẫn nhau và duy trì cái tổng thể [...], còn một phần thì *sự tác động trực tiếp* từ trên xuống không ngừng làm cho chúng quay trở lại con đường thực hiện cái mục đích vốn có của tổng thể, do sự tác động này [...] mà chúng bị hạn chế và buộc phải trực tiếp thúc đẩy sự duy trì đó. - Nhưng trong *trạng thái tai họa*, dù đó là tai họa bên trong hay là tai họa bên ngoài, chủ quyền vẫn có tác dụng làm cho cái cơ thể khi có trạng thái hòa bình thì tồn tại trong những đặc thù của mình, được tập trung trong cái khái niệm giản đơn là chủ quyền; chủ quyền cũng được ủy nhiệm cứu vớt nhà nước bằng cách hy sinh cái yếu tố nói chung là hợp pháp ấy và khi đó, *tính tự lợi* của chủ quyền nhà nước đạt tới tính hiện thực *đặc thù của nó*".

Như vậy, tính ý tưởng ấy không hình thành nên một hệ thống hợp lý có ý thức. Trong trạng thái *hòa bình*, nó hoặc giả chỉ xuất hiện như là sự cưỡng chế bên ngoài, do "tác động trực tiếp từ trên xuống" đối với sức mạnh đang thống trị, đối với đời sống tư nhân, hoặc giả xuất hiện như là kết quả mù quáng, vô ý thức của tính tư lợi. Chủ nghĩa ý tưởng này chỉ có được "tính hiện thực đặc thù" của mình trong "trạng thái chiến tranh và tai họa của nhà nước", thành thử ở đây bản chất của nó được biểu hiện ra như là "trạng thái chiến tranh và tai họa" của nhà nước đang thực sự tồn tại, nhưng trạng thái "*hòa bình*" của nhà nước chính lại là chiến tranh và tai họa do tính tư lợi gây ra.

Vì vậy, *chủ quyền*, tức chủ nghĩa ý tưởng của nhà nước, chỉ tồn tại với tính cách là tính tất yếu *bên trong*, - với tính cách là *ý niệm*. Nhưng Hê-ghe-n cũng đã thỏa mãn với điều đó, vì đây chỉ nói đến *ý niệm*. Như vậy chủ quyền một mặt tồn tại chỉ với tính cách là một *thực thể vô ý thức, mù quáng*. Bây giờ chúng ta hãy tìm hiểu một tính hiện thực khác của chủ quyền.

§279. "Chủ quyền, - thoạt đầu chỉ là tư tưởng *phổ biến* của tính ý tưởng đó, - chỉ *tồn tại* với tính cách là *tính chủ quan* tự tin vào bản thân và với tính cách là một *sự tự quy định* trừu tượng, do đó mà không có cơ sở, của ý chí; sự tự quy định này chỉ *phối quyết định* cuối cùng. Đó là cái cá thể trong nhà nước với tính cách là như vậy, và chỉ ở trong cái yếu tố cá thể của mình đó thì bản thân nhà nước mới là một cái *đơn nhất*. Nhưng trong cái chân lý của nó, tính chủ quan chỉ tồn tại với tính cách là *chủ thể*, nhân cách chỉ tồn tại với tính cách là *con người*; và trong một chế độ nhà nước đã phát triển tới tính hợp lý hiện thực, mỗi yếu tố trong ba yếu tố của khái niệm đều có hình thức tách riêng, *hiện thực cho mình*. Vì thế, yếu tố có tác dụng quyết định tuyệt đối ấy của tổng thể không phải là tính cá thể nói chung, mà là một cá nhân, tức *nhà vua*".

1) "Chủ quyền, - thoạt đầu chỉ là tư tưởng *phổ biến* của tính ý tưởng đó, - chỉ *tồn tại* với tính cách là *tính chủ quan tự tin* và *o bản thân* [...]. Trong cái chân lý của nó tính chủ quan chỉ tồn tại với tính cách là *chủ thể, nhân cách* chỉ tồn tại với tính cách là *con người*. Trong một chế độ nhà nước đã phát triển tới tính hợp lý hiện thực, mỗi yếu tố trong ba yếu tố của khái niệm đều có hình thức tách riêng, *hiện thực cho mình*".

2) Chủ quyền "chỉ tồn tại [...] với tính cách là một *sự tự quy định* trừu tượng, do đó mà không có cơ sở, của ý chí; sự tự quy định này chỉ *phối quyết định* cuối cùng. Đó là cái cá thể trong nhà nước với tính cách là như vậy, và chỉ ở trong cái yếu tố cá thể của mình đó thì bản thân nhà nước mới là một cái *đơn nhất* [...]" (và trong một chế độ nhà nước đã phát triển tới tính hợp lý hiện thực, mỗi yếu tố trong ba yếu tố của khái niệm đều có hình thức tách riêng, *hiện thực cho mình*). Vì thế, yếu tố có tác dụng quyết định tuyệt đối ấy của tổng thể không phải là tính cá thể nói chung, mà là một cá nhân, tức *nhà vua*".

Câu đầu tiên chỉ nói rằng tư tưởng *phổ biến* của tính ý tưởng đó - mà chúng ta vừa nhìn thấy sự tồn tại đáng buồn của nó - phải là sản phẩm của tự ý thức của những chủ thể và phải tồn tại, với tính cách là sản phẩm như vậy, trong những chủ thể đó và cho những chủ thể đó.

Nếu như Hê-ghen xuất phát từ những chủ thể hiện thực coi là những cơ sở của nhà nước thì ông ta tuyệt nhiên không cần phải bắt buộc nhà nước biến một cách thần bí thành chủ thể. Hê-ghen viết: "Nhưng trong cái chân lý của nó tính chủ quan chỉ tồn tại

với tính cách là *chủ thể*, nhân cách chỉ tồn tại với tính cách là *con người*". Đó cũng là một sự thần bí hóa. Tính chủ quan là tính quy định của chủ thể, nhân cách là tính quy định của con người. Và đáng lẽ phải xem chúng là những vị ngữ của chủ thể thì Hê-ghen lại biến những vị ngữ ấy thành những cái độc lập và sau đó buộc chúng phải biến một cách thần bí thành chủ thể của những vị ngữ ấy.

Sự tồn tại của những vị ngữ là chủ thể, do đó, chủ thể là sự tồn tại của tính chủ quan v.v.. Hê-ghen biến những vị ngữ, những khách thể thành những cái độc lập; nhưng khi làm như vậy, ông đã tách chúng ra khỏi tính độc lập chân chính của chúng, khỏi chủ thể của chúng. Sau đó, chủ thể chân chính xuất hiện, nhưng với tính cách là kết quả, - trong khi lẽ ra cần phải xuất phát chính từ chủ thể hiện thực và làm cho sự khách thể hóa của nó trở thành đối tượng xem xét của mình. Vì vậy, ở Hê-ghen thực thể thần bí đã trở thành chủ thể hiện thực, còn chủ thể hiện thực lại được hình dung thành một cái khác, thành một yếu tố của thực thể thần bí. Chính vì Hê-ghen không xuất phát từ đối tượng hiện thực (*ὑποκείμενον* , chủ thể) mà lại xuất phát từ những vị ngữ, từ quy định chung - nhưng vẫn phải có một cái gì đó thể hiện quy định ấy - cho nên ý niệm thần bí cũng trở thành cái thể hiện tính quy định ấy. Ở đây, nhị nguyên luận thể hiện ra chính là ở chỗ: Hê-ghen không coi cái phổ biến là bản chất hiện thực của cái hữu hạn hiện thực, tức là cái đang tồn tại và đã được xác định; nói cách khác, ông không coi cái đang tồn tại [ens] hiện thực là *chủ thể thực sự* của cái vô hạn.

Ví dụ, chủ quyền, cấu thành bản chất của nhà nước, thoát đầu ở đây được coi là một cái tồn tại độc lập, thì bị biến thành khách thể. Về sau, lẽ dĩ nhiên cái khách quan đó, đến lượt nó, lại trở thành chủ thể. Nhưng khi đó, chủ thể này được hình dung là sự tự thể hiện của chủ quyền, kỳ thực thì chủ quyền chẳng qua chỉ là tinh thần được khách thể hóa của những chủ thể của nhà nước mà thôi.

Tuy vậy, chúng ta hãy gạt bỏ thiếu sót căn bản này của tiến trình tư tưởng của Hê-ghen và chúng ta hãy nghiên cứu câu thứ nhất của đoạn văn ấy. Dưới hình dạng đã được viết ra, câu này chỉ có ý nghĩa là: chủ quyền, tính ý tưởng của nhà nước, với tính cách là con người, là "chủ thể", thì dĩ nhiên là tồn tại dưới dạng số đông người, số đông chủ thể, vì không một cá nhân riêng lẻ nào lại có thể choán hết toàn bộ lĩnh vực của cá tính, không một chủ thể riêng lẻ nào lại có thể choán hết toàn bộ lĩnh vực của tính chủ quan. Và, nếu như tính ý tưởng của nhà nước được thể hiện trong *một* người, trong *một* chủ thể, chứ không thể hiện tự ý thức hiện thực của các công dân, không thể hiện linh hồn chung của cả nước, thì tính ý tưởng ấy sẽ là cái gì? Câu nói ấy của Hê-ghen không chứa đựng điều gì hơn. Nhưng, ta hãy nghiên cứu câu thứ hai là câu gắn liền với câu đó. Ở đây, Hê-ghen cố trình bày nhà vua thành "người trời" chân chính, thành *hiện thân chân chính* của ý niệm.

"Chủ quyền... chỉ tồn tại... với tính cách là một sự tự quy định trừu tượng, do đó mà không có cơ sở, của ý chí; tự quy định này chỉ phôi quyết định cuối cùng. Đó là cái *cá thể* trong nhà nước với tính cách là như vậy, và chỉ ở trong cái yếu tố cá thể của mình đó thì bản thân nhà nước mới là một cái *đơn nhất*... Trong một chế độ nhà nước đã phát triển tới tính hợp lý hiện thực, mỗi yếu tố trong ba yếu tố của khái niệm đều có hình thức tách riêng, *hiện thực cho mình*. Vì thế yếu tố có tác dụng quyết định tuyệt đối ấy của tổng thể không phải là tính cá thể nói chung, mà là *một cá nhân, tức nhà vua*".

Trên kia, chúng ta đã nêu lên câu này. Yếu tố sự quyết định, tức là quyết đoán tùy tiện (vì là vô điều kiện) là *quyền lực vua chúa của ý chí* nói chung. Ý niệm *quyền lực vua chúa*, như Hê-ghen phát triển, chẳng qua chỉ là *ý niệm sự tùy tiện, sự quyết đoán* của ý chí.

Trong khi Hê-ghen hiểu chủ quyền chính là chủ nghĩa ý tưởng của nhà nước, là tính quy định hiện thực của ý niệm đối với các bộ phận của chính thể, thì bây giờ ông lại biến nó thành "một sự tự quy định trừu tượng; do đó mà *không có cơ sở*, của ý chí; sự tự

quy định này chỉ phôi quyết định cuối cùng. Đó là *cái cá thể* trong nhà nước với tính cách là như vậy". Trước kia nói tính chủ quan; bây giờ thì nói tính cá thể. Nhà nước, với tính cách là nhà nước có chủ quyền, phải là một cái *thống nhất*, là *một cá nhân*, phải có tính cá thể. Nhà nước là *thống nhất*, "không chỉ" về mặt ấy, về mặt tính cá thể ấy; tính cá thể chỉ là yếu tố *tự nhiên* của sự thống nhất của nhà nước, chỉ là tính quy định của *mặt tự nhiên* của nhà nước. "Vi thế, yếu tố có tác dụng quyết định tuyệt đối ấy không phải là tính cá thể nói chung, mà là *một cá nhân*, tức *nhà vua*". Vì sao? Vì "trong một chế độ nhà nước đã phát triển tới tính hợp lý hiện thực, mỗi yếu tố trong ba yếu tố của khái niệm đều có hình thức tách riêng, *hiện thực cho mình*". "Tính đơn nhất" là một trong những yếu tố khái niệm, nhưng tính đơn nhất còn chưa phải là *một cá nhân*. Và chế độ nhà nước sẽ là gì, nếu trong đó tính phổ biến, tính đặc thù, tính đơn nhất, mỗi tính đều có "hình thức tách riêng của mình, *hiện thực cho mình*?" Vì nói chung vấn đề hoàn toàn không phải là một cái trừu tượng nào đó, mà là nhà nước, là xã hội, cho nên thậm chí cũng có thể thừa nhận sự phân loại của Hê-ghe-n. Từ đó, sẽ phải rút ra kết luận gì? Với tư cách là người quy định cái phổ biến, công dân của nhà nước là người lập pháp; với tư cách là người đảm nhiệm việc quyết định cái đơn nhất, người *thật sự* biểu hiện ý chí của mình, thì anh ta là nhà vua. Khẳng định rằng *tính cá thể của ý chí nhà nước* là "*một cá nhân*", một cá nhân đặc biệt khác với mọi cá nhân khác, - lời khẳng định ấy có ý nghĩa gì? Vì rằng cả *tính phổ biến*, tức quyền lập pháp, cũng có "hình thức tách riêng, hiện thực cho mình"; trong trường hợp này, sẽ có thể kết luận: "quyền lập pháp là những cá nhân đặc thù ấy".

Con người thông thường nói:

- 2) Vua có quyền lực tối cao. tức chủ quyền.
- 3) Chủ quyền muốn gì thì làm nấy.

Hê-ghe-n nói:

- 2) *Chủ quyền* nhà nước là *nhà vua*.
- 3) Chủ quyền là "*sự tự quy định* trừu tượng, do đó mà không có cơ sở, của ý chí: sự tự quy định này chỉ phôi quyết định cuối cùng".

Hê-ghehen biến tất cả những thuộc tính của ông vua lập hiến ở châu Âu hiện đại thành những tự quy định tuyệt đối của *ý chí*. Ông không nói: *ý chí* của nhà vua là quyết định cuối cùng, mà nói: quyết định cuối cùng của *ý chí* là nhà vua. Mệnh đề thứ nhất là có tính chất kinh nghiệm. Mệnh đề thứ hai xuyên tạc sự kiện kinh nghiệm, biến nó thành định lý siêu hình.

Hê-ghehen trộn lẫn và hỗn hợp hai chủ thể với nhau: chủ quyền với tính cách là "tính chủ quan tự tin vào bản thân" và chủ quyền với tính cách là "sự tự quy định *không có cơ sở* của *ý chí*", với tính cách là *ý chí cá nhân*, để nhằm dựng lên một "*ý niệm*" thể hiện ra trong "*một cá nhân*".

Rõ ràng là tính chủ quan tự tin vào bản thân phải *thực sự* thể hiện *ý chí*, và phải thể hiện như vậy với tính cách là một cái thống nhất, với tính cách là một cá nhân. Nhưng đã từng có ai nghi ngờ về chỗ nhà nước hành động thông qua những cá nhân? Nếu như Hê-ghehen muốn chứng minh rằng nhà nước chỉ cần phải có *một cá nhân* thôi để đại biểu cho sự thống nhất mang tính chất cá nhân của mình thì Hê-ghehen đã không cấu tạo nên được ông vua bằng cách đó. Kết quả *tích cực* của đoạn văn này, mà chúng ta nêu ra, chỉ có thể là như sau:

Vua là yếu tố *ý chí cá nhân* trong nhà nước, là yếu tố tự quy định không có cơ sở, là yếu tố sự tùy tiện.

Lời chú thích của Hê-ghehen cho đoạn văn này thật là lạ lùng, khiến chúng ta phải bàn tới một cách tỉ mỉ hơn.

"Sự phát triển nội tại của bất cứ khoa học nào, tức là việc *suy ra toàn bộ nội dung* của nó từ *khái niệm* giản đơn đều... làm bộc lộ một đặc điểm là: cũng một *khái niệm* ấy (ở đây *khái niệm* đó là *ý chí*). - thoát đầu (bởi vì đó là bước đầu) là trừu tượng, - tư bảo tồn, nhưng chỉ có thông qua bản thân mình mới làm cho những tính quy định của mình cô đọng lại và do đó mới có được nội dung cụ thể. Chẳng hạn, yếu tố cơ bản là nhân cách - thoát đầu, trong quyền trực tiếp, còn là trừu tượng - đã tự phát triển bản thân thông qua những hình thức khác nhau của tính chủ quan của mình, và ở đây, tức là trong quyền tuyệt đối, trong nhà nước, trong tính khách quan hoàn toàn

cụ thể của ý chí, nó là *nhân cách của nhà nước*, là *sự tự tin* của nhà nước vào *bản thân*. - nó là cái cuối cùng gạt bỏ mọi tính đặc thù trong cái bản ngã giản đơn của nó, cắt đứt việc cân nhắc những lý lẽ trái ngược nhau bao giờ cũng có thể làm cho người ta dao động, *kết thúc* những lý lẽ đó bằng "*tôi muốn*!" và tự khởi đầu mọi hoạt động và hiện thực".

Trước hết, "đặc điểm của khoa học" không phải ở chỗ là khái niệm cơ bản của đối tượng được lập đi lập lại.

Sau nữa, ở đây không có một sự *vận động tiến lên* nào cả. Trước đây, *nhân cách trừu tượng* là chủ thể của quyền trừu tượng, nó không thay đổi; bây giờ nó là *nhân cách nhà nước*, nhưng vẫn với tính cách là *nhân cách trừu tượng*. Lẽ ra Hê-ghen không nên lấy làm ngạc nhiên về chỗ *con người hiện thực* - mà nhà nước là do những con người hợp thành - không ngừng xuất hiện với tính cách là thực chất của nhà nước. Lẽ ra Hê-ghen phải lấy làm ngạc nhiên về điều ngược lại, ông ta lại càng phải ngạc nhiên hơn về chỗ con người, với tính cách là con người chính trị, cũng lại biểu hiện ra dưới cái dạng sự trừu tượng nghèo nàn như con người trong tư pháp.

Ở đây, Hê-ghen quy định nhà vua là "nhân cách của nhà nước, là sự tự tin của nhà nước vào bản thân". Nhà vua là "chủ quyền được nhân cách hóa", là "chủ quyền biến thành người", là ý thức nhà nước được hiện thân, do đó tất cả những người khác đều bị loại ra khỏi chủ quyền đó, khỏi nhân cách nhà nước và ý thức nhà nước. Nhưng đồng thời Hê-ghen lại không thể đưa vào "*souveraineté personne*"¹ bất cứ nội dung nào khác ngoài cái "tôi muốn", ngoài cái yếu tố tính tùy tiện trong ý chí. "Lý tính nhà nước" và "ý thức nhà nước" thể hiện ở một người "duy nhất", có tính chất kinh nghiệm và bài trừ tất cả những người khác, nhưng nội dung duy nhất mà lý tính được nhân cách hóa có được lại là sự trừu tượng "tôi muốn" của mình. "*L'état c'est moi*"².

1* - "chủ quyền được nhân cách hóa"

2* - "Nhà nước là ta".

"Nhưng *tiếp nữa*, nhân cách và tính chủ quan nói chung, với tư cách là một cái vô hạn và tự quan hệ với bản thân, là *chân lý* một cách vô điều kiện - cụ thể là chân lý trực tiếp gần nhất của mình - chỉ với tính cách là con người, là chủ thể tồn tại cho mình; và cái tồn tại cho mình nhất định cũng là cái *đơn nhất*".

Đương nhiên, vì nhân cách và tính chủ quan chỉ là những vị ngữ của con người và của chủ thể, cho nên chúng chỉ tồn tại với tính cách là người và chủ thể, mà người là *một cái đơn nhất*. Nhưng lẽ ra Hê-ghen phải nói thêm rằng chỉ nhất thiết với tính cách là *nhiều cái đơn nhất* thì *cái đơn nhất* mới là chân lý. Vị ngữ, tức bản chất, không bao giờ nói lên hết những lĩnh vực tồn tại của mình bằng *một cái đơn nhất*, mà bằng *nhiều cái đơn nhất*.

Đáng lẽ làm như thế, Hê-ghen lại đưa ra suy luận như sau:

"Chỉ với tính cách là *một cá nhân*, với tính cách là *nhà vua* thì nhân cách nhà nước mới là hiện thực".

Vậy là, vì tính chủ quan chỉ có thể tồn tại với tính cách là chủ thể, còn mỗi chủ thể chỉ có thể tồn tại với tính cách là một cái đơn nhất, cho nên nhân cách nhà nước chỉ có thể là hiện thực với tính cách là một cá nhân. Quả là một suy luận tuyệt vời! Cũng với căn cứ đó, Hê-ghen sẽ có thể suy luận như sau: vì mỗi người riêng lẻ là một cái đơn nhất, nên toàn bộ loài người chỉ là một người duy nhất.

"Nhân cách biểu hiện khái niệm với tính cách là khái niệm: con người *đồng thời* còn chứa đựng trong bản thân mình tính hiện thực của khái niệm, và chỉ với quy định ấy thì khái niệm mới là *ý niệm*, mới là chân lý".

Nhân cách không có con người thì cố nhiên là một điều trừu tượng; nhưng cũng chỉ trong sự tồn tại loài của mình, chỉ với *tính cách là những con người* thì người mới là *ý niệm hiện thực* của nhân cách.

"Cái gọi là *pháp nhân*, tức hội, đoàn thể, gia đình - dù cho bản thân nó cụ thể như thế nào chăng nữa - vẫn chỉ có nhân cách với tính cách là một yếu tố trừu tượng của bản thân nó: nhân cách trong pháp nhân không đạt tới chân lý tồn tại của

minh. Còn nhà nước thì chính là cái tổng thể trong đó những yếu tố của khái niệm đạt tới tính hiện thực phù hợp với chân lý đặc biệt của chúng".

Trong câu này là cả một sự lầm lẫn lớn. Ở đây, *pháp nhân*, tức hội v.v., - do đó, chính những hình thức loài trong đó *con người hiện thực* biến nội dung hiện thực của mình thành hiện thực, khách thể hóa bản thân sau khi đã từ bỏ sự trừu tượng của "con người quàng mềme"^{1*}, - đều được gọi là những cái trừu tượng. Lẽ ra phải thừa nhận sự *thực hiện* ấy của con người là cụ thể nhất thì Hê-ghe-n lại nêu ra điều sau đây, coi là tính ưu việt của nhà nước: "yếu tố khái niệm", "tính đơn nhất" trong nhà nước đang đạt tới một "tồn tại hiện có" thần bí nào đó. Cái hợp lý không phải là ở chỗ lý tính của con người hiện thực đạt được tính hiện thực, mà là ở chỗ những yếu tố của khái niệm trừu tượng đạt tới tính hiện thực.

"Khái niệm nhà vua sô dĩ khó hiểu nhất đối với lý trí, tức là đối với sự xem xét có tính chất lý trí phản tư, là vì sự xem xét này không đi quá những quy định rời rạc và do đó chỉ biết những lý do, những quan điểm có hạn và sự *sự luận* xuất phát từ những lý do đó. Như vậy, sự xem xét ấy hình dung uy nghiêm của nhà vua là một cái có tính chất *phái sinh* chẳng những về mặt hình thức mà cả về mặt quy định của nó: thế nhưng ngược lại, khái niệm nhà vua không phải là một cái gì phái sinh, mà nó *bắt đầu một cách tuyệt đối từ bản thân nó*. Gần gũi nhất" (còn nói gì nữa!) "với quan điểm đó, là cái quan niệm coi quyền nhà vua là một cái dựa trên quyền uy thần thánh, vì quan niệm ấy chứa đựng tư tưởng về tính tuyệt đối của quyền nhà vua".

Bất kỳ sự tồn tại tất yếu nào, trên một ý nghĩa nào đó, đều "bắt đầu một cách tuyệt đối từ bản thân"; về mặt này, con rận của nhà vua cũng chẳng khác gì bản thân nhà vua. Như thế là Hê-ghe-n đã không hề nói tới cái gì tạo thành đặc điểm của nhà vua. Còn nếu Hê-ghe-n nghĩ rằng đối với nhà vua, chúng ta phải thừa nhận một cái gì đặc biệt khiến cho nhà vua khác với tất cả những đối tượng khác của khoa học và của triết học pháp quyền,

1* - dù như thế nào chăng nữa

thì đó chỉ là sự ngu xuẩn; cái tư tưởng đó của Hê-ghen chỉ đúng trong chừng mực mà "con người - ý niệm đơn nhất" là một cái gì nảy sinh ra từ tưởng tượng, chứ không phải từ lý trí.

"Có thể nói về chủ quyền của nhân dân với ý nghĩa là, đối với thế giới bên ngoài, nhân dân nói chung là một cái gì độc lập và cấu thành nhà nước của chính mình" v.v..

Đây là một chân lý sơ đẳng. Nếu nhà vua là "chủ quyền chân chính của nhà nước" thì đối với thế giới bên ngoài, ông ta cũng phải được thừa nhận là "nhà nước độc lập", thậm chí không phụ thuộc cả vào nhân dân. Còn nếu nhà vua có chủ quyền, vì đại biểu cho sự thống nhất của nhân dân, thì bản thân nhà vua chỉ là người đại biểu cho chủ quyền của nhân dân, là tượng trưng của chủ quyền đó. Chủ quyền của nhân dân không phải là cái phát sinh từ chủ quyền của nhà vua, mà ngược lại, chủ quyền của nhà vua dựa trên chủ quyền của nhân dân.

"Như vậy, nếu chỉ nói chung về tổng thể thì cũng có thể nói về chủ quyền trong nước rằng nó nằm trong nhân dân, hoàn toàn giống như trên đây (§277, §278) chúng ta đã chỉ ra rằng nhà nước có chủ quyền".

Làm như thế nhân dân không phải là nhà nước hiện thực. Nhà nước là một sự trừu tượng. Chỉ có nhân dân mới là cụ thể. Và điều đáng chú ý là, Hê-ghen không ngần ngại gán cho cái trừu tượng một tính chất sinh động như chủ quyền, và ngần ngại gán tính chất đó cho cái cụ thể, với đủ mọi sự dè dặt.

"Nhưng theo cái ý nghĩa thông thường mà trong thời đại hiện nay người ta bắt đầu nói về chủ quyền của nhân dân thì nó đối lập với chủ quyền tồn tại ở nhà vua; được xét trong sự đối lập đó, chủ quyền của nhân dân thuộc vào loại những tư tưởng hỗn độn mà cơ sở là quan niệm kỳ quái về nhân dân".

Ở đây, chỉ Hê-ghen mới có "những tư tưởng hỗn độn" và "quan niệm kỳ quái" mà thôi. Hiển nhiên là nếu chủ quyền tồn tại ở phía nhà vua thì nói đến chủ quyền đối lập ở phía nhân dân là ngu xuẩn, vì bản thân khái niệm chủ quyền không thể có hai sự tồn tại được và lại càng không thể có sự tồn tại đối lập với bản thân nó. Nhưng:

1) Vấn đề chính là ở chỗ: cái chủ quyền dường như được tập trung ở nhà vua, phải chăng là một ảo tưởng? Chủ quyền của nhà vua hay chủ quyền của nhân dân, - vấn đề là ở đó!

2) Cũng có thể nói đến chủ quyền của nhân dân *đối lập với chủ quyền tồn tại ở nhà vua*. Nhưng khi đó, vấn đề không phải là *cùng một chủ quyền tồn tại ở hai phía*, mà là hai *khái niệm về chủ quyền hoàn toàn đối lập với nhau*, trong đó, một khái niệm chỉ cái chủ quyền có thể được thực hiện ở *nhà vua*, còn khái niệm kia thì chỉ cái chủ quyền chỉ có thể được thực hiện ở *nhân dân* thôi. Điều này cũng giống như câu hỏi: thượng đế là chúa tể hay con người là chúa tể? Một trong hai chủ quyền ấy là một sự không thật, tuy là một sự không thật đang tồn tại.

"Nhân dân mà *không có* nhà vua của mình và không có một *sự phân chia* của tổng thể, sự phân chia *gắn liền* một cách tất yếu và trực tiếp với *chính nhà vua*, thì chỉ là một đám đông không có hình thù, không còn là nhà nước nữa và không còn có *bất cứ một* trong những tính quy định nào chỉ tồn tại trong một tổng thể đã được *hình thành bên trong bản thân*. - tức là một đám đông không có chủ quyền, không có chính phủ, không có tòa án, không có cấp chỉ huy, không có đảng cấp, không có gì cả. Vì trong nhân dân đó xuất hiện những nhân tố có liên quan đến tổ chức và đời sống của nhà nước, cho nên nhân dân ấy không còn là một sự trừu tượng không xác định mà chỉ trong quan niệm chung nhất, mới được gọi là nhân dân".

Tất cả những điều đó đều là một lối nói trùng lặp. Nếu nhân dân có một ông vua và có một sự phân chia của tổng thể, gắn liền một cách tất yếu và trực tiếp với nhà vua, tức là nếu nhân dân được tổ chức thành nước quân chủ thì lúc đó, ở ngoài tổ chức này, tất nhiên nhân dân biến thành một đám đông không có hình thù và chỉ trở thành một quan niệm chung.

"Nếu hiểu chủ quyền của nhân dân là hình thức *chế độ cộng hòa*, hoặc nói một cách xác định hơn, là hình thức chế độ dân chủ [...] thì [...] không thể bàn tới một quan niệm như vậy khi chúng ta đề cập đến ý niệm đã phát triển".

Đĩ nhiên nói như vậy là đúng, nếu như về chế độ dân chủ, người ta chỉ có một "quan niệm như vậy", chứ không phải một "ý niệm đã phát triển".

Chế độ dân chủ là chân lý của chế độ quân chủ; còn chế độ quân chủ thì không phải là chân lý của chế độ dân chủ. Chế độ quân chủ tất yếu phải là chế độ dân chủ không nhất quán đối với bản thân, còn yếu tố quân chủ thì không phải là sự không nhất quán trong chế độ dân chủ. Không thể hiểu được chế độ quân chủ từ bản thân chế độ quân chủ, nhưng chế độ dân chủ thì có thể hiểu được từ bản thân nó. Trong chế độ dân chủ, không có một yếu tố nào của nó lại có một ý nghĩa khác với ý nghĩa thuộc về yếu tố đó. Mỗi yếu tố đều là yếu tố hiện thực của toàn thể dân chúng. Còn trong chế độ quân chủ thì bộ phận quyết định tính chất của tổng thể. Toàn bộ chế độ nhà nước ở đây đều buộc phải thích ứng với một điểm cố định. Chế độ dân chủ là chế độ nhà nước với tính cách là khái niệm loài. Còn chế độ quân chủ thì chỉ là một trong những giống của chế độ nhà nước, mà lại là một giống tồi. Chế độ dân chủ là nội dung và hình thức. Chế độ quân chủ *dường như* chỉ là hình thức, nhưng trong thực tế thì nó xuyên tạc nội dung.

Dưới chế độ quân chủ, tổng thể, tức nhân dân, bị đặt vào một trong những phương thức tồn tại của họ, tức chế độ chính trị của họ. Còn trong chế độ dân chủ thì *bản thân chế độ nhà nước* thể hiện ra là *một* trong những tính quy định, cụ thể là sự tự quy định của nhân dân. Trong chế độ quân chủ, chúng ta có nhân dân của chế độ nhà nước; trong chế độ dân chủ, chúng ta có chế độ nhà nước của nhân dân. Chế độ dân chủ là *câu đố* đã được giải đáp của mọi hình thức chế độ nhà nước. Ở đây, chế độ nhà nước - không chỉ *tự nó*, xét theo bản chất của nó, mà còn xét theo *sự tồn tại* của nó, theo tính hiện thực của nó - ngày càng hướng tới cơ sở hiện thực của nó, tới *con người hiện thực, nhân dân hiện thực*, và được xác định là sự nghiệp của *bản thân* nhân dân. Chế độ nhà nước ở đây xuất hiện đúng chân tướng của nó, - tức là xuất hiện với tính cách là sản phẩm tự do của con người. Cũng có thể có ý kiến khác cho rằng theo một ý nghĩa nhất định thì điều này cũng đúng với chế độ quân chủ lập hiến. Tuy nhiên, đặc điểm riêng biệt của chế độ dân chủ là: ở đây *chế độ nhà nước* nói chung chỉ là *một* yếu tố của sự tồn tại của nhân dân, *chế độ chính trị* tự bản thân nó, ở đây, không tạo thành nhà nước.

Hê-gheh xuất phát từ nhà nước và biến con người thành nhà nước được chủ thể hóa. Chế độ dân chủ xuất phát từ con người và biến nhà nước thành con người được khách thể hóa. Cũng giống như tôn giáo không tạo ra con người mà con người tạo ra tôn giáo, ở đây cũng vậy: không phải chế độ nhà nước tạo ra nhân dân mà nhân dân tạo ra chế độ nhà nước. Trên một ý nghĩa nào đó, chế độ dân chủ quan hệ với mọi hình thức nhà nước khác, giống như đạo Cơ Đốc quan hệ với mọi tôn giáo khác. Đạo Cơ Đốc là tôn giáo *χαρι'έξῃν* ^{1*}, là *thực chất của tôn giáo*, là con người được thần thánh hóa coi là tôn giáo *đặc biệt*. Chế độ dân chủ cũng vậy, nó là *bản chất của bất kỳ chế độ nhà nước nào*, là con người được xã hội hóa coi là hình thức *đặc thù* của chế độ nhà nước. Chế độ dân chủ quan hệ với mọi hình thức khác của chế độ nhà nước như loài quan hệ với các giống của mình. Tuy nhiên, ở đây bản thân loài cũng xuất hiện như một cái gì tồn tại, và vì thế, đối với những hình thức tồn tại khác không phù hợp với bản chất của mình thì bản thân loài cũng xuất hiện như một giống *đặc thù*. Chế độ dân chủ quan hệ với mọi hình thức nhà nước khác như với Cựu ước của mình. Dưới chế độ dân chủ, không phải con người tồn tại vì luật pháp, mà luật pháp tồn tại vì con người; ở đây sự *tồn tại của con người* là luật pháp, trong khi đó thì dưới những hình thức khác của chế độ nhà nước, con người lại là *tồn tại được quy định bởi luật pháp*. Dấu hiệu đặc trưng cơ bản của chế độ dân chủ là như vậy.

Tất cả những kết cấu nhà nước khác đều là những *hình thức nhà nước đặc thù*, cụ thể, nhất định. Còn trong chế độ dân chủ, nguyên tắc *hình thức* cũng đồng thời là nguyên tắc *vật chất*. Vì thế, chỉ có chế độ dân chủ mới là sự thống nhất chân chính giữa cái phổ biến và cái đặc thù. Trong chế độ quân chủ chẳng hạn, hoặc trong chế độ cộng hòa mà ta chỉ coi là một hình thức nhà nước đặc thù, thì con người chính trị có sự tồn tại đặc thù của mình bên cạnh con người phi chính trị, con người với tư cách là một tư nhân. Ở đây, tài sản, kế ước, hôn nhân, xã hội công

1* - chính công

dân, biểu hiện ra (như Hê-ghe-n đã chứng minh điều đó một cách hoàn toàn đúng đắn khi nói đến những hình thức nhà nước *trừu tượng* ấy, nhưng đồng thời ông ta lại *cho rằng* ông ta đang phát triển ý niệm nhà nước) là những phương thức tồn tại *đặc thù* bên cạnh nhà nước *chính trị*, là cái *nội dung* mà đối với nó, *nhà nước chính trị* là *một hình thức tổ chức*, hay nói cho đúng ra, chỉ là lý trí đang quy định, đang hạn chế, khi thì khẳng định, khi thì phủ định, còn bản thân thì lại không có nội dung nào cả. Còn trong chế độ dân chủ thì bản thân nhà nước chính trị, dưới hình thức mà nó hình thành bên cạnh nội dung đó và tự phân biệt với nội dung đó, chỉ là nội dung *đặc thù* của nhân dân, chỉ là *hình thức tồn tại đặc biệt của nhân dân* thôi. Trong chế độ quân chủ chẳng hạn, cái đặc thù ấy - chế độ chính trị - có ý nghĩa của cái *phổ biến* đang thống trị và quy định mọi cái đặc thù. Trong chế độ dân chủ, nhà nước với tính cách là yếu tố đặc thù thì *chỉ* là một yếu tố đặc thù, còn với tính cách là cái phổ biến thì nó thật sự là cái phổ biến, nghĩa là nhà nước không phải là một nội dung xác định nào đó khác với nội dung khác. Người Pháp ngày nay hiểu điều đó như sau: trong chế độ dân chủ thật sự thì *nhà nước chính trị không còn nữa*. Điều này là đúng trong chừng mực mà trong chế độ dân chủ, nhà nước chính trị, với tính cách là như vậy, với tính cách là một chế độ chính trị, không còn được thừa nhận là một tổng thể nữa.

Trong tất cả mọi hình thức nhà nước khác với chế độ dân chủ thì *nhà nước, luật pháp, chế độ nhà nước* là yếu tố thống trị, nhưng nhà nước lại không thật sự thống trị, tức là nhà nước không thâm nhập một cách vật chất vào nội dung của những lĩnh vực phi chính trị khác. Trong chế độ dân chủ thì chế độ nhà nước, luật pháp, bản thân nhà nước - trong chừng mực nhà nước là một chế độ chính trị nhất định - chỉ là sự tự quy định của nhân dân và là nội dung xác định của nhân dân.

Và lại, đương nhiên là mọi hình thức nhà nước đều có chân lý của mình trong chế độ dân chủ, và chính vì thế cho nên những hình thức ấy không phải là dân chủ đến mức nào thì chúng cũng không phải là chân lý đến mức đó.

Trong các nhà nước thời cổ, nhà nước chính trị là nội dung của nhà nước, loại trừ những lĩnh vực khác; còn nhà nước hiện đại là sự thích ứng lẫn nhau giữa nhà nước chính trị và nhà nước phi chính trị.

Trong chế độ dân chủ, nhà nước *trừu tượng* không còn là yếu tố thống trị nữa. Cuộc tranh cãi giữa chế độ quân chủ và chế độ cộng hòa vẫn là cuộc tranh cãi nằm trong phạm vi nhà nước trừu tượng. Chế độ cộng hòa *chính trị* là chế độ dân chủ nằm trong phạm vi hình thức nhà nước trừu tượng. Vì vậy, chế độ cộng hòa là hình thức nhà nước trừu tượng của chế độ dân chủ, nhưng ở đây nó không còn *chỉ* là chế độ *chính trị* nữa.

Với một vài sự thay đổi, thì tài sản, v.v., tóm lại, toàn bộ nội dung của pháp quyền và nhà nước ở Bắc Mỹ cũng giống như ở Phổ. Do đó, chế độ *cộng hòa* ở kia, cũng như chế độ quân chủ ở đây, đều chỉ là *hình thức* nhà nước mà thôi. Nội dung nhà nước nằm bên ngoài khuôn khổ của những hình thức chế độ nhà nước đó. Vì thế, Hê-gen đúng khi ông nói: nhà nước chính trị là chế độ nhà nước. Điều này có nghĩa là: nhà nước vật chất không phải là nhà nước chính trị. Ở đây chỉ có sự giống nhau bề ngoài, tức sự quy định lẫn nhau. Trong số những yếu tố khác nhau của đời sống nhân dân, thì cái khó hình thành nhất là nhà nước chính trị, tức chế độ nhà nước. Đối với những lĩnh vực khác, chế độ nhà nước đã phát triển với tính cách là lý tính phổ biến, với tính cách là một cái gì ở thế giới bên kia đối với chúng. Cho nên nhiệm vụ lịch sử là làm cho nhà nước chính trị quay trở về thế giới hiện thực; nhưng đồng thời các lĩnh vực đặc thù không nhận thấy rằng khi bản chất thế giới bên kia của chế độ nhà nước, hoặc của nhà nước chính trị, bị xóa bỏ thì bản chất riêng của các lĩnh vực đó cũng bị xóa bỏ theo, rằng sự tồn tại bên kia của nhà nước chính trị chẳng qua chỉ là sự khẳng định việc tha hóa của bản thân các lĩnh vực đó. Cho tới nay, *chế độ chính trị* là *lĩnh vực tôn giáo*, là *tôn giáo* của đời sống nhân dân, là thượng đế của tính phổ biến của đời sống nhân dân, đối lập với sự *tồn tại trần tục* của tính hiện thực của đời sống nhân dân. Lĩnh vực chính

trị là lĩnh vực nhà nước duy nhất trong nhà nước, là lĩnh vực duy nhất mà nội dung, giống như hình thức của nó, là có tính chất loài và là cái phổ biến chân chính; nhưng vì lĩnh vực này đối lập với những lĩnh vực khác, nên cả nội dung của nó cũng mang tính chất hình thức và đặc thù. *Đời sống chính trị*, với ý nghĩa hiện đại, là *triết học kinh viện* của đời sống nhân dân. *Chế độ quân chủ* là biểu hiện hoàn chỉnh của sự tha hóa ấy; còn *chế độ cộng hòa* lại là cái phủ định sự tha hóa đó trong lĩnh vực riêng của nó. Hiển nhiên là chế độ chính trị, với tính cách là chế độ chính trị, chỉ phát triển ở nơi nào mà những lĩnh vực tư nhân đã đạt tới sự tồn tại độc lập. Nơi nào mà thương nghiệp và sở hữu ruộng đất còn chưa được tự do, còn chưa đạt tới sự tồn tại độc lập, thì ở đó, nói cho đúng ra, cũng chưa có chế độ chính trị. Thời trung cổ là *chế độ dân chủ của sự không tự do*.

Sự trừu tượng của nhà nước với tính cách là nhà nước chỉ là đặc trưng của thời cận đại, vì sự trừu tượng của đời sống tư nhân chỉ là đặc trưng của thời cận đại thôi. Sự trừu tượng của *nhà nước chính trị* là sản phẩm của thời đại ngày nay.

Thời trung cổ đã có nông nô, sở hữu ruộng đất phong kiến, phường hội thủ công, hội của các học giả v.v.; nghĩa là vào thời trung cổ, sở hữu, thương nghiệp, đoàn thể xã hội, con người đều đã có tính chất *chính trị*; ở đây nội dung vật chất của nhà nước được quy định bởi hình thức của nhà nước. Ở đây, mọi lĩnh vực tư nhân đều có tính chất chính trị, hoặc đều là lĩnh vực chính trị; nói cách khác, chính trị cũng là tính chất của những lĩnh vực tư nhân. Vào thời trung cổ, chế độ chính trị là chế độ sở hữu tư nhân, nhưng chỉ là vì chế độ sở hữu tư nhân là một chế độ chính trị. Ở thời trung cổ, đời sống nhân dân và đời sống nhà nước là đồng nhất. Ở đây, con người là nguyên tắc hiện thực của nhà nước, nhưng đó là con người *không tự do*. Vì vậy, đó là *chế độ dân chủ của sự không tự do*, là sự tha hóa đến mức độ hoàn thiện. Sự đối lập mang tính chất trừu tượng, phản tư, chỉ nảy sinh trong thế giới hiện đại. Nhị nguyên luận *hiện thực* là đặc điểm của thời trung cổ; nhị nguyên luận *trừu tượng* là đặc điểm của thời hiện đại.

"Trong giai đoạn đã nêu ở trên, tức là giai đoạn trong đó những hình thức của chế độ nhà nước được phân chia thành chế độ dân chủ, chế độ quý tộc và chế độ quân chủ, xét theo quan điểm của *cái tính thống nhất thực thể vẫn còn ở lại trong bản thân nó, còn chưa đạt tới sự phân chia vô hạn của nó và đi sâu vào bản thân nó*, thì yếu tố sự quyết định cuối cùng, có tính cách tự quy định, của ý chí, xuất hiện trong *tính hiện thực đặc biệt* của nó không phải với tính cách là yếu tố hữu cơ *nội tại* của bản thân nhà nước".

Trong chế độ quân chủ, chế độ dân chủ và chế độ quý tộc trực tiếp thì còn chưa có chế độ chính trị với tính cách là một cái gì khác với nhà nước hiện thực, vật chất, hoặc với mọi nội dung khác của đời sống nhân dân. Nhà nước chính trị chưa xuất hiện với tư cách là *hình thức* của nhà nước vật chất. Hoặc giả là, như ở Hy Lạp, *res publica*^{1*} là việc tư thật sự của công dân, là nội dung hiện thực của hoạt động của họ, và tư nhân là nô lệ; ở đây, nhà nước chính trị, với tính cách là nhà nước chính trị, là nội dung duy nhất chân chính của đời sống và ý chí của công dân; - hoặc giả là, như dưới chế độ chuyên chế châu Á, nhà nước chính trị không phải là cái gì khác ngoài sự chuyên quyền độc đoán riêng của một cá nhân duy nhất; nói cách khác, nhà nước chính trị, cũng giống như nhà nước vật chất, là một nô lệ. Sự khác biệt giữa nhà nước hiện đại và những nhà nước ấy, tức là những nước có sự thống nhất thực thể giữa nhân dân và nhà nước, không phải là ở chỗ những yếu tố khác nhau của chế độ nhà nước đã phát triển tới mức *tính hiện thực đặc thù*, như Hê-ghe-nghê, mà là ở chỗ bản thân chế độ nhà nước đã phát triển cùng với đời sống nhân dân hiện thực tới mức *tính hiện thực đặc thù*, là ở chỗ nhà nước chính trị đã trở thành *chế độ* của tất cả các mặt khác của nhà nước.

§280. "Sự tự khẳng định cuối cùng ấy của ý chí nhà nước, trong tính trừu tượng ấy của nó, là đơn giản, và vì thế, nó là tính đơn nhất *trực tiếp*; do đó, trong bản thân khái niệm của nó, có sự quy định của *tính tự nhiên*: vì vậy, nhà vua được tiên định một cách bản chất làm người mang phẩm cách nhà vua với tư cách là cá nhân *độc*, không

1* - nhà nước, nước cộng hòa (ý nghĩa ban đầu: việc công)

kể đến mọi nội dung khác, và cá nhân này được chỉ định làm một người như thế bằng phương thức trực tiếp, bằng phương thức tự nhiên, nhờ sự *sinh đẻ* nhục thể".

Chúng ta đã nghe nói rằng tính chủ quan là chủ thể, còn chủ thể thì nhất thiết phải là cá nhân có tính chất kinh nghiệm, là *cái đơn nhất*. Bây giờ, chúng ta lại biết được rằng khái niệm tính đơn nhất *trực tiếp* bao hàm sự quy định của *tính tự nhiên*, của tính thể xác. Hê-ghen chỉ chứng minh điều không cần phải chứng minh, tức là: tính chủ quan chỉ *tồn tại* với tính cách là cá nhân *có thể xác*; còn đối với cá nhân có thể xác này thì đương nhiên sự *sinh đẻ* nhục thể là dấu hiệu cần thiết.

Hê-ghen cho là ông đã chứng minh rằng tính chủ quan của nhà nước, chủ quyền, nhà vua, là "cái bản chất", rằng nhà vua "được tiên định làm người mang phẩm cách nhà vua với tư cách là cá nhân ấy, không kể đến mọi nội dung khác, và cá nhân này được chỉ định làm một người như thế bằng phương thức trực tiếp, bằng phương thức tự nhiên, nhờ sự *sinh đẻ* nhục thể". Nếu thế thì chủ quyền, phẩm cách nhà vua, cần được coi là cái do sự sinh đẻ tạo ra. *Thể xác* của nhà vua quyết định phẩm cách của nhà vua. Như vậy là cấp quyết định tột đỉnh của nhà nước không phải là lý tính, mà chỉ là *bản tính nhục thể*. Sự sinh đẻ quyết định phẩm chất của nhà vua như nó quyết định phẩm chất của súc vật.

Hê-ghen đã chứng minh rằng nhà vua phải được đẻ ra, điều đó thì không ai nghi ngờ cả, nhưng ông đã không chứng minh rằng sự sinh ra đã làm cho nhà vua trở thành nhà vua.

Con người do sự sinh đẻ mà được tiên định là nhà vua, - điều đó, giống như giáo lý về sự hoài thai trinh khiết của Đức mẹ Ma-ri-a, cũng không thể trở thành chân lý siêu hình học được. Nhưng cả quan niệm sau, tức là sự kiện ý thức, lẫn quan niệm trước, tức là biểu hiện sự kiện kinh nghiệm, đều có thể cắt nghĩa bằng những ảo tưởng và những quan hệ của con người.

Trong lời chú thích [cho §280], mà chúng ta sẽ xem xét tỉ mỉ hơn, Hê-ghen lấy làm đặc ý về cái ý nghĩ là ông đã chứng giải cái không hợp lý thành một cái hợp lý tuyệt đối.

"Bước chuyển đó từ khái niệm tự quy định thuần túy sang tính trực tiếp của tồn tại, và do đó, sang tính tự nhiên, là bước chuyển mang tính chất tư biện thuần túy, và do đó, sự nhận thức về bước chuyển ấy là thuộc lĩnh vực triết học lô-gích".

Tất nhiên, đây là tư biện thuần túy, nhưng điều đó không phải là do Hê-ghen đã thực hiện một bước nhảy vọt từ sự tự quy định *thuần túy*, từ sự trừu tượng, sang tính tự nhiên *thuần túy* (tính ngẫu nhiên của sự sinh đẻ là tính tự nhiên thuần túy ấy), tức là sang một cực khác, car les extrêmes se touchent^{1*}. Ở đây, cái tư biện là ở chỗ Hê-ghen gọi đó là "bước chuyển của khái niệm", là ở chỗ ông coi sự mâu thuẫn gay gắt nhất là sự đồng nhất, coi sự thiếu nhất quán hết sức lớn là sự nhất quán.

Có thể coi lời khẳng định sau đây là lời thừa nhận tích cực của Hê-ghen: với nhà vua thế tập, thì lý tính tự quy định bị thay thế bởi tính quy định trừu tượng của những thuộc tính tự nhiên, nhưng không phải với tính cách là cái mà nó đích thị là, không phải với tính cách là tính quy định của tự nhiên, mà với tính cách là tính quy định tối cao của nhà nước, - như vậy ở đây, trước mặt chúng ta có một điểm *tích cực*, ở đó chế độ quân chủ không còn có thể cứu vãn nổi cái ảo tưởng cho rằng dường như chế độ quân chủ là tổ chức của ý chí hợp lý.

"Và chẳng, xét về *toàn bộ*, đó cũng vẫn là bước chuyển ấy (?), bước chuyển được biết tới với tính cách là *bản tính của ý chí nói chung* và là quá trình di chuyển của nội dung từ tính chủ quan (với tính cách là mục đích đã hình dung) sang tồn tại hiện có [...]. Nhưng hình thức *độc đáo* của ý niệm và của bước chuyển xem xét ở đây là sự *chuyển hóa trực tiếp* của sự *tự quy định thuần túy của ý chí (của bản thân khái niệm đơn giản)* thành một "cái ấy" nào đó và thành sự tồn tại hiện có tự nhiên, không qua sự môi giới của nội dung *đặc thù* (của mục đích đang hành động)".

Hê-ghen nói rằng sự chuyển hóa của chủ quyền nhà nước (của sự tự quy định nào đó của ý chí) thành thân thể của nhà vua đã được sinh ra (thành tồn tại hiện có), *xét về toàn bộ*, là bước

1* - bởi vì các cực lại gặp nhau.

chuyển của nội dung nói chung mà ý chí tiến hành nhằm *thực hiện* mục đích đã hình dung, nhằm chuyển mục đích này thành tồn tại hiện có. Nhưng Hê-ghen nói: *xét về toàn bộ*. Sự khác biệt độc đáo mà ông dẫn ra thì độc đáo tới mức là có khả năng xóa bỏ mọi cái giống nhau và dùng *ảo thuật* thay thế "bản tính của ý chí nói chung".

Thứ nhất, *việc chuyển* mục đích đã hình dung thành tồn tại hiện có, được hoàn thành ở đây *một cách trực tiếp, một cách giống như ảo thuật*. Thứ hai, ở đây, chủ thể là sự *tự quy định thuần túy* của ý chí, là *bản thân khái niệm giản đơn*. Bản chất của ý chí xuất hiện ở đây với tính cách là chủ thể thần bí. Ở đây việc biến thành tồn tại hiện có tự nhiên không phải là sự mong muốn hiện thực, cá nhân, và có ý thức, mà là sự trừ tượng của ý chí, là ý niệm thuần túy thể hiện trong một cá nhân *đơn nhất*. Thứ ba, ở Hê-ghen, bước chuyển của ý chí thành tồn tại hiện có tự nhiên được thực hiện không *những một cách trực tiếp*, tức là không cần đến những *phương tiện* mà ý chí luôn luôn cần đến để tự thực hiện, mà thậm chí còn không có cả mục đích *đặc thù*, tức là một mục đích nhất định, không có "sự môi giới của nội dung *đặc thù*, tức là của mục đích đang hành động". Và điều ấy là dễ hiểu, vì ở đây không có chủ thể *đang hành động*, còn nếu sự trừ tượng, ý niệm thuần túy của ý chí, cần phải hành động, thì nó chỉ có thể hành động một cách thần bí mà thôi. Mục đích không phải là mục đích *đặc thù* thì không phải là mục đích, cũng giống như hành động không có mục đích là hành động thiếu mục đích, là hành động vô nghĩa. Mọi cái tương tự với hành vi mục đích luận của ý chí, rốt cuộc, tự bộc lộ ra là một sự thần bí hóa. Đó là hành động *không nội dung* của ý niệm.

Ý chí tuyệt đối và ngôn từ của triết gia là phương tiện; còn mục đích của chủ thể nói triết lý suông vẫn là mục đích *đặc thù*: cấu tạo nên *nhà vua thế tập* từ ý niệm thuần túy. Việc thực hiện mục đích ấy chung quy lại chỉ là lời *đảm bảo* của Hê-ghen mà thôi.

"Trong cái gọi là *sự chứng minh bản thể luận* về sự tồn tại của thượng đế, chính sự chuyển hóa khái niệm tuyệt đối thành tồn tại" (vẫn là sự thần bí hóa đó) "biểu thị sự sâu sắc của ý niệm trong thời cận đại; song trong thời hiện đại, sự chuyển hóa ấy lại bị người ta coi là" (với đầy đủ căn cứ) "một cái gì *không thể hiểu được*".

"Nhưng vì quan niệm về nhà vua được coi là quan niệm hoàn toàn nằm trong lĩnh vực ý thức thông thường" (tức là nhận thức lý trí) "cho nên ở đây lý trí còn dừng lại lâu hơn nữa trong sự tách ra của mình [giữa khái niệm và tồn tại] và trong những kết luận xuất phát từ đó, do lương tri cộng hưởng của nó rút ra. Khi đó lý trí phải nhận rằng yếu tố quyết định cuối cùng trong nhà nước *tự nó* (tức là trong khái niệm lý tính) được gắn liền với tính tự nhiên trực tiếp".

Người ta không thừa nhận rằng *quyết định cuối cùng* có thể được đề ra, còn Hê-ghe-n thì khẳng định rằng nhà vua là quyết định cuối cùng do sinh dê mà có; nhưng có ai đã từng hoài nghi về chỗ quyết định cuối cùng trong nhà nước gắn liền với những cá nhân *có thể xác* hiện thực, do đó cũng gắn liền với "tính tự nhiên trực tiếp"?

§281. "Cả hai yếu tố của sự thống nhất không thể phân chia của chúng, - cái tự khẳng định cuối cùng, không có cơ sở, của ý chí, và do đó, sự tồn tại cũng không có cơ sở như thế, với tính cách là quy định ban cho *tự nhiên*, - cái ý niệm về *tính độc lập trong những sự thôi thúc* của tùy tiện, là sự *vĩ đại* của nhà vua. *Sự thống nhất thật sự* của nhà nước nằm trong sự thống nhất đó: nhờ có *tính trực tiếp* bên trong và *bên ngoài* của mình, sự thống nhất thật sự của nhà nước mới không bị hạ xuống lĩnh vực của *tính đặc thù*, xuống lĩnh vực của sự tùy tiện, của những mục đích và quan điểm của tính đặc thù này, mới tránh khỏi sự xâu xé lẫn nhau của tập đoàn này với tập đoàn khác chung quanh ngai vàng và thoát khỏi sự suy yếu và sự tan rã của chính quyền nhà nước".

Hai yếu tố đó là *tính ngẫu nhiên của ý chí*, tức sự tùy tiện, và *tính ngẫu nhiên của tự nhiên*, tức sự sinh dê, do đó là *Hoàng đế Ngẫu nhiên*. Vì vậy, ngẫu nhiên là *sự thống nhất thật sự* của nhà nước.

Hê-ghe-n khẳng định rằng "tính trực tiếp bên trong và bên ngoài" hình như tránh được xung đột, v.v., - lời khẳng định ấy là hoàn toàn không thể hiểu được, vì chính tính trực tiếp này đã bị phó mặc cho ý chí của ngẫu nhiên.

Điều mà Hê-ghe-n nói về chế độ quân chủ bầu cử, lại càng đúng hơn đối với nhà vua thế tập:

"Chính dưới chế độ quân chủ bầu cử, - và điều này toát ra từ bản tính của mối quan hệ trong đó ý chí *tư nhân* là cấp quyết định cuối cùng, - chế độ nhà nước trở thành một *sự đầu hàng bầu cử*" v.v. và v.v., "trở thành việc phó mặc chính quyền nhà nước cho ý chí *tư nhân*, mà kết quả là *những quyền lực đặc thù của nhà nước biến thành tài sản tư nhân*, v.v."

§282. "Chủ quyền của nhà vua sản sinh ra *quyền ân xá* những người phạm tội, vì chỉ quyền lực tối cao này mới có quyền thực hiện cái sức mạnh tinh thần đang làm cho cái đã xảy ra trở thành cái chưa xảy ra, đang thù tiêu tội phạm bằng cách tha thứ và lãng quên".

Quyền ân xá [Begnadigungsrecht] là quyền *ban ân* [Gnade]. *Ân huệ* là biểu hiện tối cao của *sự tùy tiện đầy tính ngẫu nhiên*; Hê-ghe-n đề sự tùy tiện ấy lên thành thuộc tính chân chính của nhà vua, là một điều rất có ý nghĩa. Trong phần bổ sung, bản thân Hê-ghe-n cũng xác định nguồn gốc của ân huệ là "*quyết định không có cơ sở*".

§283. "Yếu tố *thứ hai* của quyền lực nhà vua là yếu tố *tính đặc thù*, hay nội dung xác định, và việc đem nội dung ấy lệ thuộc vào cái phổ biến. Trong chừng mực yếu tố ấy có một sự tồn tại đặc thù thì nó mang hình thức những cơ quan tư vấn tối cao và những cố vấn cá nhân, họ trình lên *nhà vua* nội dung của những công việc trước mắt của nhà nước hoặc những pháp lệnh do những nhu cầu hiện có mà trở thành cần thiết, cùng với những mặt *khách quan* của những pháp lệnh đó, tức là những căn cứ, những luật lệ, những tình hình hữu quan v.v., để nhà vua quyết định. Việc tuyển lựa *những cá nhân* để làm những việc đó, cũng như việc thải hồi họ, - vì những cá nhân này trực tiếp liên quan tới con người của nhà vua, - là đặc quyền của *sự tùy tiện vô hạn* của nhà vua".

§284. "Vì chỉ có mặt *khách quan* trong sự quyết định - việc am hiểu nội dung công việc và tình hình, những căn cứ pháp luật và những căn cứ khác của quyết định - là có thể phải có người *chịu trách nhiệm*, nói một cách khác, chỉ có mặt ấy là có thể chứng minh được một cách khách quan, và do đó có thể trở thành đối tượng cho một sự thương nghị khác với ý chí cá nhân của nhà vua với tư cách là nhà vua, - cho nên chỉ những cơ quan tư vấn và những cố vấn cá nhân ấy mới phải *chịu trách nhiệm*;

còn sự vĩ đại đặc biệt của nhà vua. với tính cách là tính chủ quan quyết định cuối cùng, thì cao hơn bất kỳ một sự chịu trách nhiệm nào về hành động của chính phủ".

Ở đây, Hê-ghe-n mô tả *quyền lực của nội các* một cách thuần túy kinh nghiệm, như nó được quy định trong phần lớn các trường hợp ở các quốc gia lập hiến. Điều duy nhất mà triết học thêm vào ở đây là nó làm cho "sự kiện kinh nghiệm" đó biến thành tồn tại, thành vị ngữ của "yếu tố *tính đặc thù* trong quyền lực của nhà vua".

(Các bộ trưởng là mặt khách quan hợp lý của ý chí tối cao. Vì vậy, họ cũng có phần *vinh dự* của trách nhiệm, còn nhà vua thì chỉ được sự không tương đặc thù về "sự vĩ đại" của mình.) Do đó, nhân tố tư biện ở đây rất nghèo nàn. Ngược lại, trong những chi tiết của nó, lập luận đều dựa trên những cơ sở thuần túy kinh nghiệm, hơn nữa lại là những cơ sở kinh nghiệm rất trừu tượng, rất tồi.

Ví dụ, việc chọn lựa các bộ trưởng là do "sự tùy tiện vô hạn" của nhà vua quyết định, "vì các bộ trưởng trực tiếp liên quan tới con người của nhà vua", tức là, vì họ là những bộ trưởng. Cũng giống như là có thể suy từ ý niệm tuyệt đối ra cái việc nhà vua "tuyển lựa vô hạn" *người hầu cận* của mình.

Việc chứng giải *trách nhiệm* của các bộ trưởng ít ra cũng tốt hơn: "vì chỉ có *mặt khách quan* trong sự quyết định - việc am hiểu nội dung công việc và tình hình, những căn cứ pháp luật và những căn cứ khác của quyết định - là có thể phải có người chịu *trách nhiệm*, nói một cách khác, chỉ có mặt ấy là có thể *chứng minh* được một cách *khách quan*". Lê đương nhiên, "tính chủ quan quyết định cuối cùng", tính chủ quan thuần túy, sự tùy tiện thuần túy, thì không phải là khách quan, do đó, cũng không phải chịu sự chứng minh về tính khách quan và vì vậy cũng không thể chịu trách nhiệm, nếu như một cá nhân nào đó là *sự tồn tại được coi là thần thánh, được thần thánh hóa*, của sự tùy tiện. Sự chứng minh của Hê-ghe-n sẽ có sức thuyết phục, nếu xuất phát từ những tiền đề lập hiến, nhưng Hê-ghe-n đã không chứng minh

những tiên đề ấy bằng cách *phân tích* chúng từ quan niệm cơ bản của chúng. Sự *lẫn lộn* này *biểu hiện toàn bộ tính không phê phán* của triết học pháp quyền của Hê-ghen.

§285. "Yếu tố *thứ ba* của quyền lực nhà vua đề cập tới cái phổ biến với tính cách là cái phổ biến; cái phổ biến này, về mặt chủ quan, là *luong tâm của nhà vua*, còn về mặt khách quan, là *toàn bộ chế độ nhà nước và luật pháp*; quyền lực nhà vua *giả định* những yếu tố khác bao nhiêu, thì mỗi yếu tố trong những yếu tố này lại *giả định quyền lực ấy bấy nhiêu*".

§286. "*Bảo đảm khách quan* của quyền lực nhà vua, của chế độ vương vị thế tập, v.v. là ở chỗ: nếu như lĩnh vực này có tính hiện thực của mình *tách khỏi* lĩnh vực của những yếu tố khác do lý tính quy định, thì những lĩnh vực khác cũng vậy, chúng cũng có những quyền hạn và nghĩa vụ đặc trưng của chúng, do bản chất của chúng quy định: trong một cơ thể có lý tính, mỗi bộ phận, trong khi bảo tồn bản thân thì đồng thời cũng bảo tồn cả những bộ phận khác dưới hình thức đặc thù của chúng".

Hê-ghen không thấy rằng khi đưa yếu tố thứ ba đó vào, tức "cái phổ biến với tính cách là cái phổ biến", ông phá hoại cả hai yếu tố đầu, hoặc ngược lại. "Quyền lực nhà vua *giả định* những yếu tố khác bao nhiêu thì mỗi yếu tố trong những yếu tố này lại *giả định quyền lực bấy nhiêu*". Nếu như tính quy định lẫn nhau này được hiểu không phải một cách thần bí, mà một cách hiện thực, thì quyền lực của nhà vua không phải do sự sinh đẻ quyết định mà do những nhân tố khác quyết định, do đó nó không phải là thế tập, mà là lưu động, tức là, nó là tính quy định của nhà nước, được phân phối luân phiên cho những công dân của nhà nước, phù hợp với cơ cấu bên trong của những yếu tố khác. Trong một cơ thể hợp lý tính, đâu không thể bằng sắt mà thân thể lại bằng thịt. Để tự bảo tồn, các bộ phận phải có *phẩm chất như nhau*, phải có máu thịt như nhau. Nhưng nhà vua thế tập được trời phú cho phẩm chất đặc biệt, nhà vua là do chất liệu khác tạo nên. Ở đây, ảo thuật của tự nhiên đối lập với cái tính chất bình phàm của ý chí duy lý của những thành viên khác của nhà nước. Hơn nữa, các bộ phận sở dĩ có thể bảo tồn lẫn nhau, chỉ là vì toàn bộ cơ thể nằm trong trạng thái lưu động và mỗi

một bộ phận đó đều bị loại khỏi trạng thái lưu động đó, cho nên không một bộ phận nào lại có được đặc điểm "tính không lay chuyển", "tính bất biến" mà ở đây người ta gán cho người đứng đầu nhà nước. Do đó, bằng tính quy định ấy, Hê-ghen đang gạt bỏ "chủ quyền do sự sinh đẻ".

Thứ hai: tính không chịu trách nhiệm. Nếu như nhà vua vi phạm "toàn bộ chế độ nhà nước", vi phạm "luật pháp" thì tính không chịu trách nhiệm của ông ta cũng chấm dứt, vì sự tồn tại của ông ta, do luật pháp nhà nước quy định, cũng chấm dứt. Nhưng chính những luật pháp này, chính chế độ nhà nước này, làm cho ông ta trở thành không chịu trách nhiệm. Do đó, những luật pháp và chế độ đó tự mâu thuẫn, và chỉ một điều kiện hạn chế ấy cũng có thể thủ tiêu luật pháp và hiến pháp. Vì thế, chế độ nhà nước của nền quân chủ lập hiến là *tính không chịu trách nhiệm*.

Còn nếu Hê-ghen tự bằng lòng về chỗ "nếu như lĩnh vực này có tính hiện thực của mình *tách khỏi* lĩnh vực của những yếu tố khác do lý tính quy định thì những lĩnh vực khác cũng vậy, chúng cũng có những quyền lợi và nghĩa vụ *đặc trưng của chúng do bản chất của chúng quy định*", thì ông ta cũng phải gọi chế độ nhà nước thời trung cổ là một cơ thể, như vậy, ở ông ta, chúng ta chỉ thấy có một mớ những lĩnh vực đặc thù gắn với nhau bằng sự tất yếu bên ngoài, và tất nhiên nhà vua bằng xương bằng thịt cũng chỉ thích hợp với những điều kiện đó mà thôi. Trong một nhà nước mà mỗi quy định đều tồn tại *một cách biệt lập*, thì *chủ quyền nhà nước* cũng chỉ có thể được xác lập thông qua một con người đặc thù mà thôi.

Tóm tắt những điều mà Hê-ghen đã nói về quyền lực nhà vua hay về ý niệm chủ quyền nhà nước.

Ở §279, chú thích, tr.367, có nói:

"Có thể nói về *chủ quyền của nhân dân* theo ý nghĩa là đối với thế giới bên ngoài, nhân dân nói chung là một cái gì độc lập và cấu thành nhà nước của chính mình. ví

như nhân dân Đại Bri-ten; nhưng nhân dân Anh, hoặc Xcốt-len, Ai-rơ-len, hoặc Vơ-ni-dơ, Giê-no, Xây-lan v.v., không còn là nhân dân có chủ quyền từ khi họ không còn có *ông vua riêng của mình*, hoặc chính phủ tối cao riêng của mình".

Như vậy, ở đây, *chủ quyền của nhân dân là tính dân tộc*, chủ quyền của nhà vua là *tính dân tộc*; hoặc nguyên tắc của quyền lực nhà vua là *tính dân tộc*; tính dân tộc, tự nó và chỉ có một mình nó, hình thành chủ quyền của nhân dân. Nhân dân mà *chủ quyền chỉ* nằm trong tính dân tộc, thì có *nhà vua*. [Theo Hê-ghen], những tính dân tộc khác nhau của các dân tộc có thể được củng cố tốt hơn hết và được biểu hiện tốt hơn hết bằng *những ông vua* khác nhau. Cái hố sâu tồn tại giữa một cá nhân tuyệt đối này với một cá nhân tuyệt đối khác, cũng tồn tại giữa các dân tộc ấy.

Người Hy Lạp (và người La Mã) đã có *tính dân tộc*, bởi vì và cũng vì họ đã là *nhân dân có chủ quyền*. Người Đức là có *chủ quyền*, bởi vì và cũng vì họ có tính dân tộc.

"Cái gọi là *pháp nhân*", đoạn chú thích đó viết tiếp. "tức hội, đoàn thể, gia đình, - dù cho bản thân nó có cụ thể như thế nào chăng nữa - vẫn chỉ có nhân cách với tính cách là một yếu tố *trừu tượng của bản thân nó*; nhân cách trong pháp nhân không đạt tới *chân lý tồn tại của mình*. Còn nhà nước thì chính là cái tổng thể trong đó những yếu tố của khái niệm đạt tới tính hiện thực phù hợp với chân lý *đặc biệt của chúng*".

Pháp nhân - hội, gia đình, v.v. - chỉ bao hàm nhân cách một cách trừu tượng; ngược lại, trong nhà vua, *nhà nước* lại bao hàm trong một con người.

Kỳ thực, chỉ với tư cách là pháp nhân, tức hội, gia đình v.v. thì *con người trừu tượng* mới nâng con người của mình lên tới trình độ sự tồn tại chân chính. Nhưng Hê-ghen lại hiểu hội, gia đình, v.v., tức *pháp nhân* nói chung, không phải là sự thực hiện của con người kinh nghiệm hiện thực, mà là con người *hiện thực*, tuy chỉ chứa đựng trong mình nó yếu tố nhân cách một cách trừu tượng. Vì thế ở ông ta, không phải con người hiện thực đi tới nhà nước, mà nhà nước còn phải đi tới con người hiện thực. Vì

vậy, lẽ ra phải chỉ rõ nhà nước là hiện thực cao nhất của con người, là hiện thực xã hội cao nhất của con người, thì Hê-ghe-n lại suy tôn con người kinh nghiệm *đơn nhất*, con người kinh nghiệm, lên thành hiện thực cao nhất của nhà nước. Việc đánh tráo cái chủ quan bằng cái khách quan và cái khách quan bằng cái chủ quan (sự đánh tráo này là hậu quả của việc Hê-ghe-n muốn viết tiểu sử của thực thể trừu tượng, của ý niệm, thành thủ ở ông ta hoạt động của con người, v.v., vì thế mà phải thể hiện ra thành hoạt động và kết quả của một cái khác nào đó; là hậu quả của việc Hê-ghe-n muốn bắt bản chất con người, tự bản thân nó, với tư cách là một tính đơn nhất tưởng tượng nào đó, phải hoạt động, chứ không phải bắt con người phải hoạt động trong sự tồn tại của *con người hiện thực* của nó) - sự xuyên tạc đó mang lại hậu quả tất yếu là một *sự tồn tại kinh nghiệm* nào đó được coi là chân lý hiện thực của ý niệm *một cách không có phê phán*. Vì ở Hê-ghe-n, vấn đề không phải là quy sự tồn tại kinh nghiệm thành chân lý của nó, mà là quy chân lý thành một sự tồn tại kinh nghiệm nào đó, hơn nữa, một tồn tại kinh nghiệm bất kỳ nào cũng đều được coi là yếu tố *hiện thực* của ý niệm. (Về việc chuyển hóa kinh nghiệm thành tư biện và tư biện thành kinh nghiệm một cách tất yếu như vậy, sau này chúng ta sẽ nói đến một cách tỉ mỉ hơn.)

Làm như vậy thì cũng tạo ra được một ấn tượng *thần bí* và *sâu sắc*. Nếu nói rằng con người nhất định phải được đẻ ra, và sinh vật ấy, do sự sinh đẻ nhục thể tạo ra, trở thành con người xã hội, v.v., cho đến thành công dân của nhà nước; tất cả những gì con người trở thành đều là do sự sinh ra mình mà có - nói như thế thì nghe rất tầm thường. Nhưng nếu nói rằng ý niệm nhà nước được sản sinh ra một cách trực tiếp, rằng trong việc sản sinh ra nhà vua, ý niệm tự tạo ra bản thân và có được sự tồn tại kinh nghiệm, thì dường như rất thâm thúy, rất kỳ lạ. Như thế chúng ta không có được một nội dung mới nào cả mà chỉ thay đổi *hình thức* của nội dung cũ thôi. Nội dung đó bây giờ đã có được *hình thức* triết học, đã có được cái giấy chứng nhận triết học.

Một hậu quả khác của sự tư biện thần bí ấy là: tồn tại kinh nghiệm *đặc thù*, tồn tại kinh nghiệm đơn nhất, khác với những tồn tại khác, được coi là *tồn tại hiện có của ý niệm*. Khẳng định rằng trước mặt chúng ta có sự tồn tại kinh nghiệm *đặc thù* do ý niệm tạo ra, và vì vậy, chúng ta gặp sự hóa người của thượng đế ở tất cả các giai đoạn, - thì cũng lại gây một ấn tượng sâu xa, thần bí.

Nếu như trong khi xem xét gia đình, xã hội công dân, nhà nước, v.v., những hình thức tồn tại xã hội ấy của con người được coi là sự thực hiện của bản chất con người, là sự khách thể hóa bản chất đó, thì gia đình v.v., sẽ là những phẩm chất vốn có bên trong của chủ thể. Con người bao giờ cũng vẫn là bản chất của tất cả những tổ chức xã hội ấy, nhưng những tổ chức này lại cũng thể hiện ra là tính phổ biến *hiện thực* của con người, do đó cũng là *cái chung* của mọi người. Nếu ngược lại, gia đình, xã hội công dân, nhà nước v.v. là những tính quy định của ý niệm, của thực thể coi là chủ thể, thì chúng phải có được tính hiện thực kinh nghiệm, và khi đó, cái khối người mà trong đó ý niệm xã hội công dân phát triển, là những người tư sản; còn khối người còn lại [trong đó ý niệm về nhà nước phát triển] là công dân của nhà nước. Vì nói cho đúng ra, vấn đề ở đây chỉ là *án dụ*, chỉ là gán cho một tồn tại kinh nghiệm nào đó *ý nghĩa* của ý niệm đã được thực hiện, cho nên rõ ràng là những thùng chứa ấy của ý niệm đã hoàn thành sứ mệnh của mình, một khi chúng đã trở thành những hiện thân cụ thể của một yếu tố nào đó trong đời sống của ý niệm. Vì vậy, ở đây cái phổ biến đâu đâu cũng xuất hiện như là một cái gì *đặc thù*, xác định; còn cái đơn nhất thì bất cứ ở đâu cũng không đạt tới tính phổ biến hiện thực của mình.

Vì vậy, quan niệm cho rằng những tính quy định trừu tượng nhất, những cơ sở tự nhiên của nhà nước, như sự sinh đẻ (ra nhà vua) hoặc sở hữu tư nhân (trong chế độ con trưởng thừa kế), còn hoàn toàn chưa chín mùi cho sự thực hiện xã hội thật sự, đều thể hiện ra là những ý niệm tối cao, được hóa thành người

một cách trực tiếp, - quan điểm đó tất nhiên phải có vẻ là sâu xa nhất, tư biện nhất.

Và điều đó tự nó đã rõ ràng. Mỗi quan hệ thật sự ở đây đã bị đặt lộn ngược. Ở đây, điều giản đơn nhất được miêu tả thành điều rối rắm nhất; còn điều rối rắm nhất lại được miêu tả thành điều giản đơn nhất. Cái phải là điểm xuất phát thì trở thành kết quả thần bí, còn cái lẽ ra phải có với tư cách là kết quả hợp lý thì lại trở thành điểm xuất phát thần bí.

Nhưng, nếu như nhà vua là *con người* trừu tượng, chứa đựng *nhà nước* trong bản thân *con người của mình*, thì nói chung, điều này chỉ có nghĩa là bản chất nhà nước là *con người tư nhân* trừu tượng. Chỉ ở giai đoạn trưởng thành của mình, nhà nước mới để lộ bí mật của mình. Nhà vua là tư nhân duy nhất, trong đó mối quan hệ của tư nhân nói chung với nhà nước được thực hiện.

Tính chất thế tập của nhà vua nảy sinh từ khái niệm nhà vua. Nhà vua hình như là con người khác một cách đặc thù với toàn bộ loài của mình, với tất cả mọi người khác. Vậy thì căn cứ vào cái dấu hiệu cuối cùng, đáng tin cậy nhất nào mà phân biệt người này với người khác? Vào *thể xác*. Chức năng tối cao của thể xác là *hoạt động tái sản sinh ra loài*, vì thế hoạt động tái sản sinh ra loài của nhà vua là hành động lập hiến tối cao của nhà vua, vì bằng hoạt động này nhà vua lại *sản sinh ra* vua và làm cho thể xác của mình tồn tại mãi mãi. Thể xác của con vua là sự tái sinh của thể xác của bản thân nhà vua, là sự sáng tạo ra thể xác nhà vua.

b) QUYỀN HÀNH PHÁP

§287. "*Việc thực hiện và việc áp dụng* những quyết định của nhà vua. và nói chung. việc tiếp tục và duy trì cái đã được quyết định. tức những luật pháp. những thiết chế. những cơ quan công ích. v.v. hiện tồn. thì khác với bản thân *quyết định*. Công việc quy vào này [...] được thực hiện bởi *quyền hành chính*. bao gồm cả quyền xét xử lần

quyền *cảnh sát*, những quyền này quan hệ một cách trực tiếp hơn với cái đặc thù trong xã hội công dân và thực hiện lợi ích phổ biến ở bên trong những mục đích đặc thù đó".

Đây là lời giải thích thông thường về quyền *hành chính*. *Điểm độc đáo* của Hê-ghen chỉ là ở chỗ ông đã *kết hợp quyền hành chính* với quyền *cảnh sát* và *quyền xét xử*, nhưng thông thường thì quyền hành chính và quyền xét xử được xem như những mặt đối lập.

§288. "Những lợi ích công cộng *đặc thù*, nằm trong phạm vi xã hội công dân và nằm bên ngoài cái phổ biến tồn tại tự nó và cho nó đang tạo thành lĩnh vực của bản thân nhà nước (§256), thì được quản lý bởi những *ngành đoàn* (§251) của các công xã, của các nghề nghiệp và các đẳng cấp khác, bởi người đứng đầu của họ, bởi người đại diện, người quản lý v.v.. Vì những công việc mà họ quản lý, một mặt, đụng đến *sở hữu tư nhân* và *những lợi ích* của các lĩnh vực *đặc thù* đó, và về mặt này quyền uy của họ một phần dựa vào sự tín nhiệm của những thành viên của đẳng cấp họ và của toàn thể đồng bào; vì mặt khác, những giới đó phải phục tùng lợi ích tối cao của nhà nước. - vì vậy cho nên trong việc thay thế những chức vụ này, nói chung sẽ có sự hỗn hợp việc bầu cử thông thường trong đó những nhân vật hữu quan được tham gia, với việc phê chuẩn và bổ nhiệm của cấp tối cao".

Đây là sự mô tả giản đơn tình hình có tính chất kinh nghiệm trong một vài nước.

§289. "*Việc duy trì lợi ích phổ biến của nhà nước* và *pháp chế* trong những quyền đặc thù này và việc quy những quyền đặc thù này vào lợi ích phổ biến của nhà nước và pháp chế, đòi hỏi sự quan tâm từ phía những *đại biểu toàn quyền* của quyền hành chính, *những quan chức nhà nước của quyền hành pháp* và những cơ quan tư vấn tối cao. - vì vậy mà được tổ chức thành những hội đồng. - những đại biểu ấy và những cơ quan ấy hợp lại thành cấp cao nhất tiếp xúc với nhà vua".

Hê-ghen không vạch rõ bản tính của quyền *hành chính*. Nhưng nếu chúng ta cứ cho rằng ông đã làm việc đó thì như vậy ông cũng vẫn không chứng minh rằng quyền hành chính là một cái gì lớn hơn *chức năng, tính quy định* của công dân nhà nước nói chung. Từ quyền hành chính đó Hê-ghen đã suy ra một quyền lực *đặc thù, riêng biệt*, chỉ vì ông coi "những lợi ích đặc thù của

xã hội công dân" là những lợi ích "nằm bên ngoài cái phổ biến tồn tại tự nó và cho nó đang tạo thành lĩnh vực của bản thân nhà nước".

"Giống như xã hội công dân là chiến trường của lợi ích riêng tư cá nhân, của cuộc đấu tranh của tất cả chống lại tất cả, xã hội công dân này cũng là vũ đài trên đó diễn ra cuộc xung đột của lợi ích riêng tư với những việc công cộng đặc thù, cũng như sự xung đột của cả hai cái đó gộp lại, với những quan điểm tối cao và những chế định của nhà nước. Tinh thần nghiệp đoàn được đề ra trong tính hợp pháp của những lĩnh vực đặc thù, chuyển hóa trong bản thân mình thành tinh thần nhà nước, vì đối với nó, nhà nước là phương tiện để duy trì những mục đích đặc thù. Đó là bí mật của lòng yêu nước của công dân từ phía này: họ biết nhà nước là thực thể của mình, vì nhà nước ủng hộ những lĩnh vực đặc thù của họ, tức là tính hợp pháp và uy tín của họ, cũng như phúc lợi của họ. Nguồn gốc của sự sâu sắc và sức mạnh mà nhà nước biểu hiện trong tín niệm chính trị, là ở tinh thần nghiệp đoàn - vì cái đặc thù ở đây bắt nguồn trực tiếp trong cái phổ biến".

Điều đáng chú ý ở đây là:

1) định nghĩa xã hội công dân như là *bellum omnium contra omnes*^{1*};

2) trong chủ nghĩa vị kỷ tư nhân, vừa thấy có "bí mật của lòng yêu nước của công dân", lại vừa thấy có "nguồn gốc của sự sâu sắc và sức mạnh mà nhà nước biểu hiện trong tín niệm chính trị";

3) "công dân", con người của lợi ích tư nhân, được coi là mặt đối lập với cái phổ biến; thành viên của xã hội công dân được coi là "cá nhân hoàn hảo"; mặt khác, nhà nước cũng đối lập với những "công dân" được coi là "cá nhân hoàn hảo".

Lẽ ra, Hê-ghe-nhê phải tuyên bố "xã hội công dân", cũng như "gia đình", là tính quy định của mỗi cá nhân coi là một phần tử của nhà nước, do đó phải tuyên bố "những phẩm chất chính trị" về

1* - chiến tranh của tất cả chống lại tất cả

sau này là những tính quy định của cá nhân coi là một phần tử của nhà nước nói chung. Nhưng ở Hê-ghen, đó không phải là cũng một cá nhân ấy đang phát triển tính quy định mới của bản chất xã hội của mình. Ở Hê-ghen, đó là bản chất của ý chí dường như đang phát triển những tính quy định của mình từ bản thân mình. Những tổ chức khác nhau và riêng biệt, tồn tại một cách kinh nghiệm trong nhà nước, được coi là hiện thân trực tiếp của một tính quy định nào đó trong số những tính quy định ấy.

Sau khi đã biến cái phổ biến, với tính cách là cái phổ biến, thành một cái độc lập, Hê-ghen trực tiếp lẫn lộn cái phổ biến với sự tồn tại kinh nghiệm và lập tức bắt đầu thừa nhận một cách không phê phán cái hữu hạn là biểu hiện của ý niệm.

Ở đây, Hê-ghen sở dĩ mâu thuẫn với bản thân mình, chỉ vì ông không coi "con người của gia đình" là một loại con người cũng hoàn hảo, cũng bị gạt khỏi tất cả những phẩm chất khác, như ông đã coi thành viên của xã hội công dân.

§290. "*Sự phân công* [...] cũng diễn ra trong những công việc của chính phủ. Việc tổ chức các cơ quan có nhiệm vụ hình thức nhưng khó khăn là: từ dưới, ở đó đời sống công dân là cụ thể, quản lý đời sống công dân một cách cụ thể, và đồng thời phân chia công việc đó thành những bộ môn *trừu tượng* đặt dưới sự điều khiển của những cơ quan đặc thù, với tính cách là những trung tâm khác nhau, mà hoạt động hướng về các lĩnh vực ở bên dưới, cũng giống như trong lĩnh vực của quyền hành chính tối cao, nó lại được quy tụ lại và mang một dạng rõ ràng cụ thể".

Điểm bổ sung vào đoạn này, chúng ta sẽ nghiên cứu sau.

§291. "Công việc của chính phủ mang tính chất *khách quan*; những công việc này tự bản thân chúng, theo bản chất của chúng, đã được quyết định (§287) và phải được chấp hành và thực hiện bởi những *cá nhân*. Giữa công việc của chính phủ và những cá nhân không có mối liên hệ *tự nhiên* trực tiếp nào; vì thế không phải con người tự nhiên của họ và sự sinh đẻ quyết định việc các cá nhân đảm nhiệm những chức năng ấy. Quyết định họ làm việc đó là yếu tố khách quan: tri thức và bằng chứng về năng lực của mình. Bằng chứng bảo đảm cho nhà nước thỏa mãn nhu cầu đáng cấp

phổ biến của mình và đồng thời đề ra một điều kiện duy nhất khiến cho mỗi công dân đều có *khả năng* hiến thân mình cho đẳng cấp đó".

§292. "Vì yếu tố khách quan ở đây không phải là thiên tài (như trong nghệ thuật chẳng hạn), cho nên nhất định phải có một số *những* vô kể *những người* có thể đảm nhiệm chức vụ đó, những người mà ta không thể xác định được một cách tuyệt đối xem ai là người hơn hẳn những người khác. Mặt chủ quan, - tức là việc cá nhân *này* được lựa chọn ra từ số đông ấy, được giao chức vụ và được ủy quyền quản lý công việc chung, - việc xác lập như vậy mỗi liên hệ giữa những cá nhân và chức vụ, tức là mỗi liên hệ giữa hai mặt bao giờ cũng có tính chất ngẫu nhiên đối với nhau, vẫn là đặc quyền của nhà vua, coi là quyền lực nhà nước có tính chất quyết định và tối cao".

§293. "Những chức năng nhà nước đặc thù, mà *chế độ quân chủ* trao cho các cơ quan, hợp thành một bộ phận của mặt *khách quan* của chủ quyền vốn có của nhà vua: những *sự khác biệt* nhất định của những chức năng ấy cũng do bản chất của sự vật đem lại, và giống như hoạt động của các cơ quan là sự thừa hành nghĩa vụ, chức năng mà chúng thực hiện cũng là cái quyền đã thoát khỏi quyền lực của tính ngẫu nhiên".

Điều duy nhất cần lưu ý tới là "mặt *khách quan* của chủ quyền vốn có của nhà vua".

§294. "Cá nhân, do một chiều chỉ tối cao (§292) mà kết hợp với một chức vụ nhất định trong chính phủ, thì lấy việc hoàn thành nghĩa vụ của mình - coi là điều kiện của sự kết hợp ấy - làm nguồn thu nhập, điều đó tạo thành cái có tính thực thể trong địa vị của cá nhân ấy. *Với tính cách là hậu quả* của cái địa vị có tính thực thể ấy, cá nhân nhận được tư liệu sinh hoạt, có được sự bảo đảm thỏa mãn nhu cầu riêng của mình (§264), và làm cho hoàn cảnh bên ngoài và hoạt động chức vụ của mình thoát khỏi tất cả những sự lệ thuộc và ảnh hưởng chủ quan khác".

"Phục vụ nhà nước [...] đòi hỏi", - Hê-gen viết trong lời chú thích, - "phải hy sinh việc thỏa mãn một cách độc lập và tùy tiện những mục đích chủ quan, và chính bằng cách đó mà nó đem lại cái quyền tìm được sự thỏa mãn trong việc thực hiện những công vụ theo đúng với nghĩa vụ, và chỉ trong việc thực hiện ấy mà thôi. Về mặt này, ở đây, cũng xác lập mỗi liên hệ giữa lợi ích phổ biến và lợi ích đặc thù: mỗi liên hệ này hợp thành khái niệm nhà nước và tính vững chắc bên trong của nhà nước" (§260).

"Sự bảo đảm thỏa mãn những nhu cầu đặc thù xóa bỏ sự thiếu thốn bên ngoài là sự thiếu thốn có thể buộc người ta đi tìm sự thỏa mãn những nhu cầu đó bằng cách lơ là việc thực hiện trách nhiệm và bổn phận. Những người được ủy quyền thi hành công việc nhà nước thấy quyền lực nhà nước phổ biến là cái bảo vệ khỏi mặt chủ quan khác, khỏi những dục vọng riêng tư của những kẻ bị lãnh đạo mà những lợi ích riêng tư v.v. bị tổn thất vì cái phổ biến được đưa ra chống lại chúng".

§295. "Việc bảo vệ nhà nước và những kẻ bị lãnh đạo khỏi hành vi lạm quyền của các cơ quan và quan chức, một mặt nằm ở ngay trong thang bậc và trách nhiệm của những cơ quan và quan chức đó, và mặt khác nằm trong những quyền của những đoàn thể tự quản, những nghiệp đoàn, vì những quyền ấy tự chúng trở thành những trở ngại không cho đem sự tùy tiện chủ quan xen vào chức quyền đã giao cho các quan chức và đem sự kiểm tra từ dưới lên bổ sung cho sự kiểm tra từ trên xuống là sự kiểm tra không thể nào nắm hết được mọi chi tiết trong hành vi của quan chức".

§296. "Tuy vậy, muốn cho tính vô tư, tinh thần tuân thủ pháp luật và thái độ mềm mỏng trở thành *tập quán* [ở các quan chức] thì một phần cần phải có một *sự giáo dục* trực tiếp về mặt *đạo đức* và *tinh thần*: sự giáo dục ấy là một đối lực về mặt tinh thần chống lại yếu tố máy móc nảy sinh trong việc nghiên cứu những cái gọi là khoa học về những đối tượng của các lĩnh vực đó, trong kỹ năng nghiệp vụ cần thiết, trong công việc thực tế được hoàn thành v.v.; phần khác, *quy mô* của nhà nước cũng là yếu tố chủ yếu nhờ nó mà tỷ trọng của những mối liên hệ gia đình và những mối liên hệ riêng tư khác được giảm bớt; sự trả thù, sự thù địch và những dục vọng khác thuộc loại tương tự cũng bị yếu đi và giảm bớt. Trong khi phục vụ những lợi ích to lớn tồn tại trong các quốc gia lớn, những mặt chủ quan ấy tự chúng mất đi và cái thói quen tuân theo những lợi ích, quan điểm và công việc chung được hình thành".

§297. "Những thành viên của chính phủ và những quan chức nhà nước là bộ phận hợp thành chủ yếu của *đảng cấp trung gian* trong đó tập trung trí tuệ đã phát triển và ý thức pháp luật của toàn thể nhân dân. Sở dĩ đảng cấp này không giữ một vị trí quý tộc biệt lập, sở dĩ học vấn và khả năng của đảng cấp đó không biến thành phương tiện của sự tùy tiện và sự thống trị, thì đó là do sự tác động của *những thể chế của chủ quyền* từ trên xuống và của *những quyền của các nghiệp đoàn* từ dưới lên".

Bổ sung. "Ý thức nhà nước và học vấn cao nhất biểu hiện ra ở đảng cấp trung gian là đảng cấp của các quan chức nhà nước. Vì thế, đảng cấp trung gian là chỗ dựa chủ

về của nhà nước về mặt pháp chế và tri thức". "Sự hình thành đẳng cấp trung gian này là một trong những lợi ích quan trọng nhất của nhà nước, nhưng điều này chỉ có thể được thực hiện trong một tổ chức như tổ chức mà chúng tôi trình bày trên đây, cụ thể là ở nơi nào mà những giới đặc thù nhất định, tương đối độc lập, có được những quyền nhất định, và ở nơi nào có *giới quan chức* mà sự tùy tiện bị những quyền của các giới đặc thù này làm cho tê liệt. Hành động phù hợp với pháp quyền chung và thói quen hành động như vậy, là kết quả của một sự đối lập do những giới tự mình vốn độc lập ấy tạo nên".

Điều mà Hê-ghe-n nói về "quyền hành chính" không đáng gọi là sự phân tích triết học. Phần lớn những đoạn này có thể được bẻ nguyên xi vào bộ luật Phổ, thế nhưng việc quản lý hành chính theo đúng nghĩa của nó, lại là điểm hết sức khó phân tích.

Vì Hê-ghe-n đã quy quyền "cảnh sát" và quyền "xét xử" vào lĩnh vực *xã hội công dân*, cho nên *quyền hành chính* chẳng qua chỉ là cơ quan hành chính được ông xem xét với tính cách là *cơ cấu quan chức*.

Ở Hê-ghe-n, tiền đề của chế độ quan chức trước hết là "*sự tự quản*" của xã hội công dân thông qua các "*ngành đoàn*". Quy định duy nhất mà ông mang lại cho các ngành đoàn là: việc lựa chọn những người quản lý, những người đứng đầu các ngành đoàn ấy v.v. cần phải được thực hiện theo một cách thức *hỗn hợp* - những nhân vật này cần phải do công dân bầu ra và phải được quyền hành chính theo đúng nghĩa của từ đó phê chuẩn ("*sự phê chuẩn tối cao*", như Hê-ghe-n nói).

Để "duy trì lợi ích phổ biến của nhà nước và pháp chế", bên trên lĩnh vực đó có "*những đại biểu toàn quyền* của quyền hành chính", "những quan chức nhà nước của quyền hành pháp" và "những cơ quan tư vấn" quy tụ xung quanh "nhà vua".

Trong "những công việc của chính phủ", có "sự phân công". Các cá nhân phải chứng minh khả năng của mình có thể làm được công việc của chính phủ, tức là phải trải qua sát hạch. Quyền lựa chọn những cá nhân *nhất định* vào những chức vụ nhà nước

là thuộc về quyền lực nhà nước của nhà vua. Sự phân định các chức năng đó là do "bản chất của công việc". Làm chức vụ là nghĩa vụ, là thiên chức của quan chức nhà nước. Vì thế, họ cần phải được lĩnh *lương bổng* của nhà nước. Bảo đảm để chống lại những hành vi lạm dụng của giới quan chức, một mặt là thang bậc và tinh thần trách nhiệm của họ, mặt khác, là những quyền của các đoàn thể tự quản, các nghiệp đoàn. Tinh thần nhân đạo của giới quan chức một phần gắn liền với "sự giáo dục trực tiếp về mặt đạo đức và tinh thần", một phần gắn liền với "quy mô của nhà nước". Quan chức là "bộ phận hợp thành chủ yếu của đẳng cấp trung gian". Để ngăn chặn không cho họ trở thành "quý tộc và thống trị", một mặt có "những thể chế của chủ quyền từ trên xuống", mặt khác có "những quyền của các nghiệp đoàn từ dưới lên". Đẳng cấp trung gian là đẳng cấp có "học vấn". Voilà tout^{1*}. Hê-ghen cung cấp cho chúng ta một sự mô tả mang tính chất kinh nghiệm về bộ máy quan chức, một phần phù hợp với hiện thực, một phần phù hợp với quan niệm của bản thân bộ máy quan chức về sự tồn tại của nó, - và đó là tất cả những điều ông đã trình bày trong chương rất khó, bàn về "quyền hành chính".

Hê-ghen xuất phát từ *sự phân chia* giữa "nhà nước" và "xã hội công dân", giữa "những lợi ích đặc thù" và "cái phổ biến tồn tại tự nó và cho nó", và thật vậy, bộ máy quan chức dựa trên *sự phân chia này*. Hê-ghen xuất phát từ tiên đề "những nghiệp đoàn", và thật vậy, bộ máy quan chức giả định phải có "*những nghiệp đoàn*", hay ít ra cũng phải có "tinh thần nghiệp đoàn". Hê-ghen hoàn toàn không xem xét "nội dung" của bộ máy quan chức mà chỉ đưa ra vài quy định chung về tổ chức "*hình thức*" của nó; và thật vậy, cơ cấu quan chức chỉ là "*chủ nghĩa hình thức*" của nội dung nằm bên ngoài bản thân nó.

Nghệp đoàn là chủ nghĩa duy vật của cơ cấu quan chức, còn cơ cấu quan chức là *chủ nghĩa duy linh* của nghiệp đoàn. Nghiệp

1* - Chỉ có thể thôi

đoàn là cơ cấu quan chức của xã hội công dân, còn cơ cấu quan chức là nghiệp đoàn của nhà nước. Vì vậy, trên thực tế, cơ cấu quan chức đem bản thân mình, - coi là "xã hội công dân của nhà nước", - đối lập với những nghiệp đoàn, coi là "nhà nước của xã hội công dân". Nơi nào "cơ cấu quan chức" là nguyên tắc mới, nơi nào lợi ích phổ biến của nhà nước bắt đầu trở thành "biệt lập" cho mình, và do đó, trở thành lợi ích "hiện thực", thì cơ cấu quan chức chống lại nghiệp đoàn, coi như là mọi hậu quả chống lại sự tồn tại của những tiền đề của mình. Nhưng một khi nhà nước được thức tỉnh để sống cuộc sống hiện thực và khi xã hội công dân, hoạt động theo sự thúc đẩy của lý trí của mình, được giải thoát khỏi sự thống trị của các nghiệp đoàn, thì cơ cấu quan chức cố sức khôi phục lại nghiệp đoàn, bởi vì "nhà nước của xã hội công dân" mà sụp đổ, thì "xã hội công dân của nhà nước" cũng sụp đổ theo. Chủ nghĩa duy linh biến đi cùng với chủ nghĩa duy vật đối lập với nó. Hậu quả bắt đầu đấu tranh cho sự tồn tại của những tiền đề của mình, một khi có một nguyên tắc mới chống lại không phải sự *tồn tại* của những tiền đề đó, mà chống lại *nguyên tắc* của sự tồn tại đó. Cũng cái tinh thần tạo ra nghiệp đoàn trong xã hội, lại tạo ra cơ cấu quan chức trong nhà nước. Như vậy, sự dả kích vào tinh thần nghiệp đoàn là sự dả kích vào tinh thần quan chức, và nếu như trước kia cơ cấu quan chức đã chống lại sự tồn tại của nghiệp đoàn để bảo đảm cho sự tồn tại của chính mình, thì giờ đây nó cố gắng duy trì bằng bạo lực sự tồn tại của các nghiệp đoàn, để cứu vãn tinh thần nghiệp đoàn, cứu vãn tinh thần của chính mình.

"Cơ cấu quan chức" là "*chủ nghĩa hình thức nhà nước*" của xã hội công dân. Nó là "ý thức của nhà nước", "ý chí của nhà nước", "sự hùng mạnh của nhà nước", với tư cách là một *nghiệp đoàn đặc thù* ("lợi ích phổ biến" chỉ có thể đứng vững với tư cách là "lợi ích đặc thù" chống lại lợi ích đặc thù, chừng nào cái đặc thù tự đối lập với cái phổ biến, với tính cách là "cái phổ biến". Như vậy, bộ máy quan liêu cần phải bảo vệ tính phổ biến *giả* của lợi

ích đặc thù, bảo vệ tinh thần nghiệp đoàn, để cứu vãn tình đặc thù *giả* của lợi ích phổ biến, cứu vãn tinh thần của chính nó. Nhà nước nhất định vẫn là nghiệp đoàn, chừng nào nghiệp đoàn còn cố sức trở thành nhà nước). Do vậy, giới quan chức tạo thành một xã hội *đặc thù*, *đóng kín* trong nhà nước. Nhưng cơ cấu quan chức muốn duy trì nghiệp đoàn coi như một lực lượng *giả* nào đó. Thật ra, mỗi nghiệp đoàn riêng lẻ - trong chừng mực đây là vấn đề lợi ích *đặc thù* của nó - cũng có sự mong muốn như vậy đối với cơ cấu quan chức, nhưng nó *mong muốn duy trì* cơ cấu quan chức với tư cách là một lực lượng chống lại những nghiệp đoàn khác, chống lại lợi ích đặc thù của kẻ khác. Vì vậy, cơ cấu quan chức với tính cách là *ng nghiệp đoàn hoàn hảo*, đang chiến thắng *ng nghiệp đoàn* coi là bộ máy quan liêu không hoàn hảo. Nó hạ thấp nghiệp đoàn xuống mức cái vẻ bề ngoài đơn giản, hoặc muốn hạ thấp nghiệp đoàn tới mức đó, nhưng nó mong muốn cho cái vẻ bề ngoài này tồn tại và mong muốn cho cái vẻ bề ngoài đó tin chắc vào sự tồn tại của chính mình. Nghiệp đoàn là mưu toan của xã hội công dân muốn trở thành nhà nước, còn cơ cấu quan chức là nhà nước đã thực sự làm cho mình trở thành xã hội công dân.

"Chủ nghĩa hình thức nhà nước", thể hiện trong cơ cấu quan chức, là "nhà nước coi như chủ nghĩa hình thức", và Hê-ghe-n đã mô tả cơ cấu quan chức như là cái chủ nghĩa hình thức ấy. Vì "chủ nghĩa hình thức nhà nước" tự tổ chức mình thành lực lượng hiện thực và tự làm cho mình trở thành nội dung *vật chất* của chính mình, cho nên rõ ràng rằng "cơ cấu quan chức" là sự kết hợp của những ảo giác *thực tiễn*, hoặc nó là "ảo giác của nhà nước"; tinh thần quan chức hoàn toàn là tinh thần của dòng Tên, tinh thần của thần học. Quan chức là tín đồ dòng Tên của nhà nước và những nhà thần học của nhà nước. Cơ cấu quan chức là la république prêtre^{1*}.

1* nhà nước thầy tu.

Vì theo *bản chất* của nó, cơ cấu quan chức là "nhà nước coi là chủ nghĩa hình thức", cho nên, theo *mục đích* của nó, nó cũng là như thế. Như vậy, mục đích thực sự của nhà nước, đối với cơ cấu quan chức, là mục đích *chống* nhà nước. Tinh thần quan chức là "tinh thần hình thức của nhà nước". Vì vậy, cơ cấu quan chức biến "tinh thần hình thức của nhà nước", hay sự vô tinh thần *thực sự* của nhà nước, thành mệnh lệnh tuyệt đối. Cơ cấu quan chức tự coi mình là mục đích cuối cùng của nhà nước. Vì cơ cấu quan chức biến những mục đích "hình thức" của mình thành nội dung của mình, cho nên bất kỳ ở đâu nó cũng xung đột với những mục đích "hiện thực". Vì thế, nó buộc phải coi hình thức là nội dung và coi nội dung là hình thức. Những nhiệm vụ của nhà nước biến thành những nhiệm vụ của bàn giấy, hay những nhiệm vụ của bàn giấy biến thành những nhiệm vụ của nhà nước. Cơ cấu quan chức là một cái vòng mà không ai có thể nhảy ra ngoài được. Thang bậc của nó là *thang bậc của sự hiểu biết*. Bậc trên trao cho các bậc bên dưới tất cả những gì dính dáng đến những tri thức về những vấn đề chi tiết; còn những bậc dưới thì tin bậc trên trong tất cả những gì liên quan đến những tri thức về cái phổ biến, và vì thế, họ đưa nhau vào con đường lâm lạc.

Cơ cấu quan chức là nhà nước giả bên cạnh nhà nước hiện thực; nó là chủ nghĩa duy linh của nhà nước. Vì thế, mọi sự vật đều có hai ý nghĩa: ý nghĩa hiện thực và ý nghĩa kiểu quan chức, cũng giống như tri thức (và cả ý chí nữa) trở thành hai mặt - tri thức hiện thực và tri thức kiểu quan chức. Nhưng bản chất hiện thực thì bị cơ cấu quan chức xem xét qua cái lăng kính bản chất kiểu quan chức, qua cái lăng kính bản chất ở thế giới bên kia, bản chất duy linh luận. Cơ cấu quan chức nắm nhà nước, nắm bản chất duy linh luận của xã hội: đó là *sở hữu tư nhân* của nó. Tinh thần phổ biến của cơ cấu quan chức là một điều *bí mật*, là một điều bí ẩn. Việc giữ gìn bí mật ấy trong bản thân giới quan chức được bảo đảm bằng tổ chức thang bậc của nó, còn đối với thế giới bên ngoài thì được bảo đảm bằng tính chất nghiệp

đoàn đóng kín của nó. Vì vậy, đối với cơ cấu quan chức, tinh thần công khai của nhà nước, cũng như tín niệm của nhà nước, được coi là *sự phản lại* điều bí mật của nó. Vì thế *quyền uy* là nguyên tắc tri thức của nó, và việc thần thánh hóa quyền uy là *phương thức tư tưởng* của nó. Nhưng trong bản thân giới quan chức *chủ nghĩa duy linh* biến thành *chủ nghĩa duy vật thô sơ*, chủ nghĩa duy vật của sự phục tùng mù quáng, của lòng tin vào quyền uy, vào cái *cơ chế* những hành động công thức đã quy định chặt chẽ, của những nguyên tắc, những quan điểm, những truyền thống đã định sẵn. Đối với một quan chức riêng lẻ thì mục đích nhà nước biến thành mục đích cá nhân của y, thành *việc chạy theo chức tước*, thành *việc mưu danh, cầu lợi*. Thứ nhất, quan chức riêng lẻ này coi cuộc sống hiện thực là cuộc sống *vật chất*, vì *tinh thần của cuộc sống này có sự tồn tại biệt lập của mình* trong cơ cấu quan chức. Vì vậy, cơ cấu quan chức phải ra sức làm cho cuộc sống càng trở nên vật chất hơn thì càng tốt. Thứ hai, cuộc sống hiện thực ấy là cuộc sống vật chất đối với bản thân quan chức, - tức là trong chừng mực nó trở thành đối tượng của hoạt động quan chức của y, - vì *tinh thần của cuộc sống này đã được định sẵn cho nó*, mục đích của nó nằm bên ngoài nó, sự tồn tại của nó là một sự tồn tại có tính chất *bàn giấy*. Nhà nước chỉ còn tồn tại dưới hình dạng những lực lượng quan chức cụ thể khác nhau, được gắn với nhau bằng sự lệ thuộc và sự phục tùng mù quáng. Đối với người quan chức, khoa học *hiện thực* là không có nội dung, cũng như cuộc sống hiện thực là cuộc sống chết, vì tri thức giả này và đời sống giả này được y coi là bản chất thật sự. Vì thế quan chức phải đối xử với nhà nước hiện thực theo tinh thần dòng Tên, không kể là tinh thần dòng Tên ấy có ý thức hay vô ý thức. Nhưng khi đã đối lập với tri thức rồi thì tinh thần dòng Tên ấy tất nhiên cũng phải đạt tới tự ý thức và trở thành tinh thần dòng Tên có ý thức.

Nếu như, một mặt, cơ cấu quan chức là hiện thân của chủ nghĩa duy vật thô sơ thì mặt khác, nó bộc lộ cái chủ nghĩa duy linh

cũng thô sơ như vậy của nó ở chỗ nó muốn *sáng tạo tất cả*, tức là ở chỗ nó muốn suy tôn ý *chỉ* lên thành *causa prima*^{1*}, vì sự tồn tại của nó chỉ biểu hiện trong *hoạt động*, mà nội dung hoạt động thì nó lại nhận được từ bên ngoài; bởi vậy, chỉ thông qua sự hình thành nội dung này và sự giới hạn nội dung này, nó mới có thể chứng minh sự tồn tại của nó. Đối với quan chức, thế giới chẳng qua chỉ là đối tượng hoạt động của y.

Nếu như Hê-ghen gọi quyền hành chính là mặt *khách quan* của chủ quyền vốn có của nhà vua, thì điều này là đúng theo ý nghĩa giống như nhà thờ Thiên chúa giáo là *sự tồn tại hiện có hiện thực* của chủ quyền của cái nhất vị tam thể thần thánh, của nội dung và tinh thần của nó. Trong cơ cấu quan chức, sự đồng nhất giữa lợi ích nhà nước với mục đích riêng tư đặc thù được biểu hiện dưới hình thức là: *lợi ích nhà nước* trở thành mục đích riêng tư *đặc thù*, đối lập với những mục đích riêng tư khác.

Sự hủy bỏ chế độ quan chức chỉ có thể thực hiện được với điều kiện là lợi ích phổ biến trở thành lợi ích đặc thù *trong hiện thực*, chứ không chỉ trong tư tưởng, trong *sự trừu tượng* như ở Hê-ghen, - điều này, đến lượt nó, cũng chỉ có thể thực hiện được trong điều kiện là lợi ích *đặc thù* trở thành lợi ích *phổ biến* trong hiện thực. Hê-ghen xuất phát từ sự đối lập không hiện thực và vì thế, chỉ đi tới sự đồng nhất giả, một sự đồng nhất mà trên thực tế lại chứa đựng sự đối lập trong mình nó. Chế độ quan chức là sự đồng nhất như thế.

Bây giờ, chúng ta hãy xem xét cụ thể hơn tiến trình tư tưởng của Hê-ghen.

Định nghĩa triết học duy nhất mà Hê-ghen gán cho *quyền hành chính* là việc "*quy*" cái đơn nhất và cái đặc thù vào cái phổ biến v.v

1* - nguyên nhân đầu tiên

Hê-ghe-n tự bằng lòng với điều đó. Một mặt, chúng ta có phạm trù "quy" cái đặc thù v.v.. Phạm trù này cần được thực hiện. Thế là ông ta lấy bất kỳ một sự kiện kinh nghiệm nào đó trong những sự kiện kinh nghiệm của nhà nước Phổ hoặc của một nhà nước hiện đại (sự kiện như thế nào, ông lấy y nguyên như thế), - lấy sự kiện ấy, cùng với mọi sự kiện khác, cũng thực hiện phạm trù đó, mặc dù phạm trù đó không biểu hiện bản chất đặc biệt của sự kiện ấy. Toán học ứng dụng cũng là việc "quy" v.v.. Hê-ghe-n không tự đặt cho mình câu hỏi: hình thức quy vào này có hợp lý và thích hợp hay không? Ông chỉ bám lấy phạm trù ấy và tự thỏa mãn về chỗ ông đã tìm cho nó một sự kiện tương ứng. Hê-ghe-n đem lại một *thể xác chính trị cho lô-gích của mình*, nhưng ông không tạo ra *lô-gích của thể xác chính trị* (§287).

Về quan hệ của các nghiệp đoàn, các đoàn thể tự quản với chính phủ, trước hết chúng ta biết rằng việc *quản lý* chúng (việc thay thế các chức vị trong đó) đòi hỏi "nói chung có sự hỗn hợp việc bầu cử thông thường trong đó những nhân vật hữu quan được tham gia, với *việc phê chuẩn* và bổ nhiệm của cấp *tối cao*". Như vậy, *chế độ tuyển lựa hỗn hợp* những đại biểu của các đoàn thể tự quản và nghiệp đoàn là *mối quan hệ thứ nhất* giữa xã hội công dân và nhà nước hoặc quyền hành chính, là sự *đồng nhất thứ nhất* của chúng (§288). Bản thân Hê-ghe-n cũng xem sự đồng nhất này là rất bề ngoài, vì sự đồng nhất đó là *mixtum compositum*^{1*}, là "*sự hỗn hợp*". Sự đồng nhất này càng có vẻ bề ngoài bao nhiêu thì sự đối lập nằm bên trong nó càng sâu sắc bấy nhiêu. "Vì những công việc mà họ" (tức các nghiệp đoàn, đoàn thể tự quản, v.v.) "quản lý, một mặt, dựa đến *sở hữu tư nhân* và *những lợi ích* của các lĩnh vực *đặc thù* ấy, và về mặt này quyền uy của họ một phần dựa vào sự tín nhiệm của những thành viên của đẳng cấp họ và của toàn thể đồng bào; vì mặt khác, những giới đó phải phục tùng *lợi ích tối cao của nhà nước*", - nên mới có cái kết luận như trên về sự cần thiết phải có "*việc tuyển lựa hỗn hợp*".

1* sự hỗn hợp phức tạp

Do vậy, việc quản lý các nghiệp đoàn bao hàm sự đối lập sau đây:

sở hữu tư nhân và lợi ích của các lĩnh vực đặc thù chống lại lợi ích tối cao của nhà nước - tức là sự đối lập giữa sở hữu tư nhân và nhà nước.

Không cần phải chỉ ra rằng giải quyết sự đối lập đó bằng việc *tuyển lựa hỗn hợp* chỉ là một sự thỏa hiệp, một sự điều hòa, chỉ là một sự *thủ nhận* rằng nhị nguyên luận chưa được giải quyết, vì bản thân việc giải quyết này là *nhị nguyên luận*, là "sự hỗn hợp". Những lợi ích *đặc thù* của các nghiệp đoàn và đoàn thể tự quản chứa đựng một nhị nguyên luận ở bên trong *lĩnh vực riêng của mình*; nhị nguyên luận này cũng quyết định như vậy tính chất của công việc quản lý của chúng.

Nhưng sự đối lập này, biểu hiện ra một cách quyết liệt nhất trước hết là trong mối quan hệ của "những lợi ích *công cộng đặc thù*" ấy v.v., những lợi ích "nằm bên ngoài cái phổ biến tồn tại tự nó và cho nó, đang tạo thành lĩnh vực *nhà nước*", đối với "cái phổ biến tồn tại tự nó và cho nó đang tạo thành lĩnh vực của *bản thân nhà nước*" ấy. Trước hết, sự đối lập ấy cũng vẫn biểu hiện bên trong lĩnh vực này.

"Việc duy trì lợi ích phổ biến của nhà nước và pháp chế trong những quyền đặc thù ấy và việc quy những quyền đặc thù này vào lợi ích phổ biến của nhà nước và pháp chế, đòi hỏi sự *quan tâm* từ phía những đại biểu toàn quyền của quyền hành chính, những quan chức nhà nước của quyền hành pháp và những cơ quan tư vấn tối cao - vì vậy mà được tổ chức thành những hội đồng - những đại biểu ấy và những cơ quan ấy hợp lại thành cấp cao nhất tiếp xúc với nhà vua" (§289).

Nhân đây chúng ta hãy lưu ý tới sự cấu tạo của những *hội đồng hành chính*, mà ở Pháp không có chẳng hạn. "Vì", ngay từ đầu, Hê-ghe gọi những cơ quan này là "*tư vấn*", "*vi vậy*" đương nhiên là những cơ quan đó "được tổ chức thành những hội đồng".

Theo Hê-ghen, "bản thân nhà nước", tức "quyền hành chính", thông qua "những đại biểu toàn quyền", bước vào phạm vi của xã hội công dân để duy trì "lợi ích phổ biến của nhà nước và pháp chế" v.v., và theo ý kiến của Hê-ghen, "những đại biểu toàn quyền của chính phủ", "những quan chức nhà nước của quyền hành pháp", là "*người đại biểu nhà nước chân chính*" - không phải của "xã hội công dân", mà "chống lại" "xã hội công dân". Vì thế, sự đối lập giữa nhà nước và xã hội công dân được xác lập. Nhà nước không phải ở trong xã hội công dân, mà ở ngoài xã hội công dân; nhà nước chỉ tiếp xúc với xã hội công dân thông qua "*những đại biểu toàn quyền*" của mình, những người này được ủy quyền "*quan tâm đến nhà nước*" trong những lĩnh vực đó. Nhờ có "những đại biểu toàn quyền" này, sự đối lập giữa nhà nước và xã hội công dân không bị thủ tiêu, mà trở thành một sự đối lập "pháp định", "được xác lập một cách vững chắc". "Nhà nước" với tính cách là một cái gì ở thế giới bên kia và xa lạ với *bản chất* của xã hội công dân, khẳng định bản thân bằng những đại biểu của mình, đối lập với xã hội công dân. "Cảnh sát", "tòa án" và "cơ quan hành chính" không phải là đại biểu của bản thân xã hội công dân, - là xã hội đang thông qua chúng và nằm trong chúng mà bảo vệ lợi ích phổ biến của *chính mình*, - mà là những đại biểu toàn quyền của nhà nước để quản lý nhà nước chống lại xã hội công dân. Hê-ghen giải thích tường tận sự đối lập này trong lời nhận xét thẳng thắn [đối với §289] đã được xét đến trên đây:

"Công việc của chính phủ mang tính chất *khách quan*; những công việc này tự bản thân chúng [...] đã được quyết định" (§291).

Phải chăng từ đó Hê-ghen rút ra kết luận cho rằng vì thế mà những công việc của chính phủ lại càng ít đòi hỏi "thang bậc của tri thức" hơn, rằng những công việc này hoàn toàn có thể được thực hiện bởi "bản thân xã hội công dân"? Không phải, ngược lại thế.

Ông đưa ra nhận xét thâm thúy rằng những công việc hành chính ấy chỉ có thể được thực hiện thông qua "những cá nhân", rằng "giữa những công việc của chính phủ và những cá nhân này, không có mối liên hệ *tự nhiên* trực tiếp nào", - đó là ám chỉ quyền lực của nhà vua, quyền lực này chẳng qua chỉ là "*quyền lực tự nhiên của sự tùy tiện*", do đó là một cái gì do "*sự sinh đẻ*" tạo ra. "Quyền lực nhà vua" chẳng qua chỉ là đại diện của yếu tố tự nhiên trong ý chí, là đại diện của "*sự thống trị của bản tính nhục thể trong nhà nước*".

Vì vậy "các quan chức nhà nước của quyền hành pháp" khác về bản chất với "nhà vua" về mặt tiếp nhận những chức vụ của mình.

"Quyết định họ làm việc đó" (điều khiển những công việc nhà nước) "*là yếu tố khách quan: tri thức*" (sự tùy tiện chủ quan không có yếu tố này). "và bằng chứng về năng lực của mình. - bằng chứng bảo đảm cho nhà nước thỏa mãn nhu cầu đẳng cấp phổ biến của mình và đồng thời đề ra một điều kiện duy nhất khiến cho *mỗi công dân* đều có *khả năng* hiến thân mình cho đẳng cấp đó".

Cái *khả năng* trở thành quan chức nhà nước mà mỗi công dân đều có, là mối quan hệ tích cực thứ hai giữa xã hội công dân và nhà nước, là *sự đồng nhất thứ hai*. Mối quan hệ này mang tính chất rất bề ngoài và tính chất nhị nguyên luận. Mỗi người theo đạo Thiên chúa đều có khả năng trở thành thầy tu (tức là thoát khỏi người trần và cõi tục). Nhưng lẽ nào điều đó lại cản trở các thầy tu đối diện với tín đồ Thiên chúa giáo với tư cách là thế lực của thế giới bên kia? Nói rằng mỗi người đều có khả năng nhận được quyền của một lĩnh vực *khác*, điều đó chỉ chứng minh rằng lĩnh vực *của bản thân người đó* không phải là hiện thực của quyền đó mà thôi.

Trong nhà nước chân chính, vấn đề không phải là ở chỗ mỗi công dân có khả năng hiến thân mình cho đẳng cấp phổ biến với tính cách là đẳng cấp đặc thù, mà là ở chỗ đẳng cấp phổ biến

ấy có năng lực trở thành đẳng cấp phổ biến thật sự hay không, tức là có năng lực trở thành thân phận^{1*} của mọi công dân hay không. Nhưng tiên đề mà Hê-ghen dùng làm điểm xuất phát lại là đẳng cấp phổ biến - giả, đẳng cấp phổ biến - ảo tưởng, là tính phổ biến đẳng cấp đặc thù.

Sự đồng nhất mà Hê-ghen cấu tạo nên giữa xã hội công dân và nhà nước, là sự đồng nhất của *hai đạo quân đối địch nhau*, trong đó mỗi người lính đều có "khả năng", bằng con đường "đào ngũ", trở thành thành viên của đạo quân "thù nghịch", và dĩ nhiên là với điều đó Hê-ghen đã mô tả đúng đắn trạng thái kinh nghiệm ngày nay.

Đối với sự cấu tạo của ông về "các cuộc sát hạch" thì cũng vậy. Trong nhà nước hợp lý, việc sát hạch những ai muốn trở thành thợ đóng giày có thể cần hơn việc sát hạch những ai muốn trở thành quan chức nhà nước của quyền hành pháp, vì nghề đóng giày là một kỹ năng mà không có nó thì người ta vẫn có thể trở thành một công dân tốt, một con người xã hội; còn "tri thức nhà nước" cần thiết lại là một điều kiện mà nếu thiếu thì con người tuy sống trong nhà nước, nhưng vẫn ở bên ngoài nhà nước, vẫn tách rời với bản thân, tách rời với không khí. "Sát hạch" chẳng qua chỉ là cái công thức của hội kín, là sự thừa nhận, do pháp luật quy định, tri thức chính trị là một đặc quyền.

"Mối liên hệ" giữa "chức vụ nhà nước" và "ca nhân", vốn là mối liên hệ khách quan giữa tri thức của xã hội công dân và tri thức của nhà nước, - mối liên hệ này, do *sát hạch* xác lập, chẳng qua chỉ là *sự rửa tội của chế độ quan chức đối với tri thức*, là sự chứng nhận chính thức về việc tri thức trần tục *đã hóa thân* thành tri thức thần thánh (trong mỗi kỳ sát hạch, lẽ dĩ nhiên là người giám khảo hiểu biết tất cả). Không hiểu tại sao chúng ta lại không nghe nói rằng những nhà chính trị Hy Lạp và La Mã đã trải qua các

1* Cách chơi chữ "Stand" có nghĩa là "đẳng cấp" và cũng có nghĩa là "thân phận".

kỳ sát hạch. Và lại, so với quan chức Chính phủ Phổ thì nhà hoạt động nhà nước La Mã có nghĩa lý gì!

Bên cạnh mối liên hệ *khách quan* giữa cá nhân và chức vụ nhà nước, bên cạnh *việc sát hạch*, còn có một mối liên hệ khác - *sự tùy tiện của nhà vua*.

"Vì yếu tố khách quan ở đây không phải là thiên tài (như trong nghệ thuật, chẳng hạn) cho nên nhất định phải có một *số nhiều* vô kể *những người* có thể đảm nhiệm chức vụ đó, những người mà ta không thể xác định được một cách tuyệt đối xem ai là người hơn hẳn những người khác. Mặt chủ quan - tức là việc cá nhân này được lựa chọn ra từ số đông ấy, được giao chức vụ và được ủy quyền quản lý công việc chung, - việc xác lập như vậy mối liên hệ giữa cá nhân và chức vụ, tức là mối liên hệ giữa hai mặt bao giờ cũng mang tính chất ngẫu nhiên đối với nhau, vẫn là đặc quyền của nhà vua, coi là quyền lực nhà nước có tính quyết định và tối cao".

Nhà vua ở đâu cũng là đại biểu của tính ngẫu nhiên. Ngoài yếu tố khách quan là sự tuyên bố lòng tin mang tính chất quan liêu (việc sát hạch), còn phải có yếu tố chủ quan là *ân huệ* của nhà vua, thì lòng tin mới mang lại kết quả.

"Những chức năng nhà nước đặc thù mà *chế độ quân chủ* giao phó cho các cơ quan" (chế độ quân chủ phân chia, chuyển giao những hình thức hoạt động nhà nước đặc thù cho các cơ quan, coi đó là những *chức năng* của chúng, nó *phân bố nhà nước cho các quan chức*; nó phân phối những chức năng này như nhà thờ La Mã thần thánh phân phối ơn chúa; chế độ quân chủ là một hệ thống tự lưu; chế độ quân chủ cho thuê những chức năng nhà nước), "hợp thành một bộ phận của mặt *khách quan* của chủ quyền vốn có của nhà vua". Ở đây, lần đầu tiên Hê-ghephen phân biệt mặt *khách quan* của chủ quyền vốn có của nhà vua và mặt *chủ quan* của nó. Trước đây, ông nhập cục cả hai mặt này làm một. Chủ quyền vốn có của nhà vua ở đây mang một ý nghĩa hoàn toàn thần bí, - giống như các nhà thần học thấy giới tự nhiên là thượng đế nhân cách hóa. [Còn trên kia] thì Hê-ghephen nói: nhà vua là mặt chủ quan của chủ quyền vốn có của *nhà nước* (§293).

Trong §294, Hê-ghe-n rút từ ý niệm ra cái quyền được hưởng *lương bổng* của quan chức. Ở đây, đối với Hê-ghe-n, *sự đồng nhất thật sự* của xã hội công dân và nhà nước chính là ở món *lương bổng* mà các quan chức lĩnh được, hoặc là ở chỗ công việc phục vụ nhà nước đồng thời bảo đảm tính vững chắc của tồn tại kinh nghiệm. *Lương bổng* của quan chức - đó là hình thức đồng nhất tối cao mà Hê-ghe-n rút ra được nhờ sự cấu tạo của mình. Tiền đề của việc biến *những công việc nhà nước* thành *những chức vụ* là việc tách rời nhà nước với xã hội. Nếu như Hê-ghe-n viết:

"Phục vụ nhà nước [...] đòi hỏi phải hy sinh việc thỏa mãn một cách độc lập và tùy tiện những mục đích chủ quan" (nhưng mọi việc phục vụ đều đòi hỏi như vậy), "và chính bằng cách đó mà nó đem lại cái quyền tìm được sự thỏa mãn trong việc thực hiện những công vụ theo đúng với nghĩa vụ, và chỉ trong việc thực hiện ấy mà thôi. Về mặt này, ở đây, cũng xác lập mối liên hệ giữa lợi ích phổ biến và lợi ích đặc thù: mối liên hệ này hợp thành khái niệm nhà nước và tính vững chắc bên trong của nhà nước". -

thì 1) về bất cứ người đầy tớ nào, cũng đều có thể nói như vậy và 2) đúng là việc bảo đảm *lương bổng* cho quan chức chính là cái đang nâng đỡ từ bên trong những nước quân chủ hiện nay đang suy tàn. Trong những nước quân chủ ấy, chỉ có đời sống của quan chức là được *đảm bảo*, ngược lại với đời sống của những thành viên trong xã hội công dân.

Hê-ghe-n không thể không nhận thấy rằng ông đã cấu tạo quyền hành pháp thành *một đối lập* với xã hội công dân và hơn nữa, thành một cực thống trị. Vậy thì ông khôi phục mối quan hệ đồng nhất như thế nào?

Căn cứ theo §295, "việc bảo vệ nhà nước và những kẻ bị lãnh đạo khỏi hành vi *lạm* quyền của các cơ quan và quan chức", một mặt, nằm ở "thang bậc" của họ (làm như thể là thang bậc không phải là *sự lạm dụng chủ yếu* và làm như thể là những tội cá nhân nào đó của quan chức có thể đem so sánh được với những tội *tất yếu* nảy sinh ra từ thang bậc đó; chế độ thang bậc trừng phạt

quan chức khi quan chức mắc tội vi phạm thang bậc hoặc phạm phải cái tội lỗi mà thang bậc không cần đến, nhưng thang bậc lại bảo vệ quan chức mỗi khi bản thân thang bậc phạm tội thông qua quan chức; thêm nữa, thang bậc khó mà thấy rõ thành viên này hoặc thành viên khác của nó đã phạm tội). Mặt khác, việc bảo vệ này nằm trong "những quyền của những đoàn thể tự quản, những nghiệp đoàn, vì những quyền ấy tự chúng trở thành những trở ngại không cho đem sự tùy tiện chủ quan xen vào chức quyền đã giao cho các quan chức, và đem sự kiểm tra từ dưới lên bổ sung cho sự kiểm tra từ trên xuống là sự kiểm tra không thể nào nắm hết mọi chi tiết trong hành vi của quan chức" (làm như thể sự kiểm tra này không được tiến hành theo quan điểm của thang bậc quan liêu).

Như vậy, bảo đảm thứ hai chống lại sự tùy tiện của cơ cấu quan chức nằm trong những đặc quyền của các nghiệp đoàn.

Như vậy, khi chúng ta hỏi Hê-ghe-n rằng cái gì bảo vệ xã hội công dân khỏi bị cơ cấu quan chức xâm phạm thì ông trả lời:

1) "*Thang bậc*" của cơ cấu quan chức. *Kiểm tra*. Tức là bản thân đối phương bị bó chân bó tay, và nếu như nó đóng vai trò cái búa đối với cái ở dưới nó thì nó là cái đe đối với cái ở trên nó. Nhưng, bảo đảm chống lại "thang bậc" là ở chỗ nào? Hại nhỏ bị hại lớn loại trừ, tất nhiên là theo ý nghĩa hại nhỏ so với hại lớn thì chẳng thấm vào đâu.

2) *Sự xung đột*, tức là sự xung đột chưa được giải quyết, giữa cơ cấu quan chức và các nghiệp đoàn. *Đấu tranh, khả năng đấu tranh*, làm đảm bảo để tránh khỏi thất bại. Tiếp đó (§297) Hê-ghe-n thêm một đảm bảo nữa do "những thể chế của chủ quyền từ trên xuống" mang lại, điều đó cũng vẫn được hiểu là thang bậc.

Nhưng Hê-ghe-n còn chỉ ra hai yếu tố nữa (§296).

Trong bản thân quan chức - và điều này phải bồi dưỡng tinh thần nhân đạo cho quan chức khiến cho "tính vô tư, tinh thần tuân

thủ luật pháp và thái độ mềm mỏng" trở thành "tập quán" của quan chức - "sự giáo dục trực tiếp về mặt đạo đức và tinh thần" cần phải đóng vai trò "đối lực về mặt tinh thần" chống lại *yếu tố máy móc* của sự hiểu biết và của "công việc thực tế" của quan chức. Làm như thế là trong thực tế, không diễn ra điều ngược lại, và "yếu tố máy móc" của những hiểu biết "quan trường" và của "công việc thực tế" của quan chức không phải là "đối lực" chống lại "sự giáo dục về mặt đạo đức và tinh thần" của quan chức! Và phải chăng tinh thần thực tế và công việc thực tế của quan chức, với tính cách là thực thể, lại không chiến thắng tính ngẫu nhiên của những tài năng khác của hần? Vì "chức vụ" của quan chức chính là mối quan hệ "thực thể" của quan chức và "bánh mì" của quan chức. Quả là tuyệt vời khi Hê-ghe-nê đem "sự giáo dục trực tiếp về mặt đạo đức và tinh thần" ra đối lập với "yếu tố máy móc của sự hiểu biết và của công việc của quan chức"! Con người trong ông quan phải bảo vệ ông quan ấy khỏi bản thân ông ta. Một sự thống nhất gì vậy! *Một sự cân bằng về mặt tinh thần*. Quả là một phạm trù nhị nguyên luận tuyệt vời!

Sau đó, Hê-ghe-nê nêu lên "quy mô của nhà nước", nhưng ở Nga quy mô này không tạo ra một bảo đảm nào nhằm ngăn chặn sự vũ đoán của "những quan chức nhà nước của quyền hành pháp"; dù sao, yếu tố cuối cùng này cũng nằm "ngoài" "bản chất" của cơ cấu quan chức.

Đối với Hê-ghe-nê, "quyền hành pháp" được quy thành "toàn thể những công bộc nhà nước".

Ở đây, tức là trong lĩnh vực của "cái phổ biến tồn tại tự nó và cho nó đang tạo thành lĩnh vực của bản thân nhà nước", chúng ta chỉ nhìn thấy những sự xung đột chưa được giải quyết. *Sát hạch* và *bánh mì* của quan chức là những hợp đề cuối cùng.

Hê-ghe-nê nêu sự bất lực của cơ cấu quan chức, sự xung đột của nó với nghiệp đoàn, thành lý do cao nhất biện hộ cho cơ cấu quan chức.

Trong §297, sự đồng nhất được xác lập trong chừng mực mà "những thành viên của chính phủ và những quan chức nhà nước" là "bộ phận hợp thành chủ yếu của *đảng cấp trung gian*". Hê-ghe-n tán dương "đảng cấp trung gian" này là "chỗ dựa chủ yếu" của nhà nước "về mặt pháp chế và tri thức" (phần bổ sung vào đoạn được trích).

"Sự hình thành đảng cấp trung gian này là một trong những lợi ích quan trọng nhất của nhà nước, nhưng điều này chỉ có thể được thực hiện trong một tổ chức như tổ chức mà chúng tôi trình bày trên đây, cụ thể là ở nơi nào mà những giới đặc thù nhất định, tương đối độc lập, có được những quyền nhất định, và ở nơi nào có *giới quan chức* mà sự tùy tiện bị những quyền của các giới đặc thù này làm cho tê liệt".

Tất nhiên, chỉ trong tổ chức đó, nhân dân mới có thể là một đảng cấp, cụ thể là *đảng cấp trung gian*, nhưng phải chăng tổ chức này được dựng trên sự cân bằng của những đặc quyền? Quyền hành pháp là khó diễn dịch nhất. Quyền này thuộc về toàn thể nhân dân với mức độ còn lớn hơn là quyền lập pháp.

Sau đó (trong chú thích của §308) Hê-ghe-n mới trình bày tinh thần thật sự của chế độ quan chức, khi mệnh danh cho nó là "tính cố hủ trong công việc" và là "chân trời của một lĩnh vực hạn chế".

c) QUYỀN LẬP PHÁP

§298. "*Quyền lập pháp* có quan hệ với chính bản thân luật pháp trong chừng mực luật pháp được quy định tiếp, và với những công việc *hoàn toàn phổ biến*" (một lối nói hết sức chung chung!) "mà xét về nội dung thì có tính chất *đối nội*". Bản thân quyền lập pháp này là *một bộ phận của chế độ nhà nước*, tức là của cái chế độ làm tiền đề cho quyền đó, và vì vậy mà bản thân nó đứng ngoài phạm vi tính quy định trực tiếp của quyền lập pháp; nhưng lại được tiếp tục phát triển trong việc hoàn thiện luật pháp và trong sự vận động tiến lên vốn có của những công việc hành chính phổ biến".

Điều trước tiên đập vào mắt chúng ta là: ở đây Hê-ghe-nh nhấn mạnh rằng "bản thân quyền lập pháp này là một bộ phận của chế độ nhà nước, tức là của cái chế độ làm tiền đề cho quyền lập pháp và vì vậy mà bản thân nó đứng ngoài phạm vi tính quy định trực tiếp của quyền lập pháp", trong lúc đó thì ông thấy không cần phải nhận xét như vậy về quyền lực nhà vua và quyền hành pháp, mặc dầu nhận xét đó ở kia cũng đúng không kém gì ở đây. Nhưng sau đó, Hê-ghe-nh chỉ cấu tạo ra chế độ nhà nước về toàn bộ, và cũng vì thế mà không thể coi chế độ này là tiền đề. Tuy vậy, sự sâu sắc của Hê-ghe-nh cũng chính là ở chỗ, bất cứ ở đâu ông cũng xuất phát từ *sự đối lập* của những tính quy định (dưới cái dạng mà chúng đang tồn tại trong các quốc gia chúng ta) và nhấn mạnh sự đối lập đó.

"Bản thân quyền lập pháp này là một bộ phận của *chế độ nhà nước*", "bản thân" chế độ nhà nước này "đứng ngoài phạm vi tính quy định trực tiếp của quyền lập pháp". Nhưng ngay cả chế độ nhà nước cũng không nảy sinh ra từ bản thân. Những luật pháp "cần được quy định tiếp", ắt phải được xác lập ngay từ đầu. Quyền lập pháp phải tồn tại - hoặc đã phải tồn tại - *trước khi* có chế độ nhà nước và ở *bên ngoài* chế độ nhà nước. Thành thử quyền lập pháp phải tồn tại ngoài quyền lập pháp hiện thực, *có tính chất kinh nghiệm, đã được xác lập*. Về vấn đề này, có thể Hê-ghe-nh sẽ trả lời: chúng tôi xuất phát từ một nhà nước hiện *đang tồn tại*. Nhưng Hê-ghe-nh lại là một nhà triết học pháp quyền và phát triển khái niệm loài của nhà nước. Vì vậy ông ta không nên lấy cái đang tồn tại để đo ý niệm, mà phải lấy ý niệm để đo cái đang tồn tại.

Sự xung đột ở đây thật là đơn giản. *Quyền lập pháp* là quyền lực phải tổ chức cái phổ biến. Nó là quyền lực phải thiết lập chế độ nhà nước. Nó cao hơn chế độ nhà nước.

Nhưng mặt khác, quyền lập pháp lại là quyền lực được xác lập phù hợp với chế độ nhà nước. Vì thế, nó phải phụ thuộc vào chế

độ nhà nước. Chế độ nhà nước là *luật pháp* đối với quyền lập pháp. Chế độ nhà nước *đã cung cấp* luật pháp cho quyền lập pháp và đang cung cấp luật pháp cho quyền lập pháp một cách thường xuyên. Quyền lập pháp chỉ là quyền lập pháp trong giới hạn của chế độ nhà nước, còn chế độ nhà nước sẽ đứng hors de loi^{1*} nếu như nó đứng ngoài quyền lập pháp. Voilà la collision^{2*}! Suốt thời kỳ lịch sử hiện đại của nước Pháp, người ta đã đau đầu nhức óc không ít khi tìm cách giải quyết sự xung đột này.

Hê-ghen giải quyết sự tương phản này như thế nào?

Thoạt đầu, ông viết:

Chế độ nhà nước là "tiền đề" của quyền lập pháp; "vì vậy, bản thân nó đứng ở ngoài phạm vi tính quy định trực tiếp của quyền lập pháp".

"Nhưng"... nhưng "trong việc hoàn thiện luật pháp và trong sự vận động tiến lên vốn có của những công việc hành chính phổ biến", chế độ nhà nước "được tiếp tục phát triển".

Vậy điều ấy có nghĩa là chế độ nhà nước trực tiếp nằm ở ngoài lĩnh vực của quyền lập pháp, nhưng quyền lập pháp lại làm thay đổi chế độ nhà nước một cách gián tiếp. Bằng những con đường vòng, quyền lập pháp đạt tới chỗ mà nó không thể và không có quyền đạt tới bằng con đường thẳng. Nó xé chế độ nhà nước ra thành từng mảnh một, vì nó không thể thay đổi được toàn bộ chế độ nhà nước. Do bản chất của sự vật và của những mối quan hệ, quyền lập pháp làm điều mà xét theo ý nghĩa của chế độ nhà nước thì nó không nên làm. Nó làm *một cách vật chất, trên thực tế*, điều mà theo hiến pháp, nó không thể làm được *một cách hình thức, dưới hình thức luật pháp*.

1* - ngoài vòng pháp luật

2* - Sự xung đột là ở đây!

Với điều ấy Hê-ghefen không xóa bỏ được sự tương phản đó: ông đã biến sự tương phản này thành sự tương phản khác, thành sự tương phản giữa *tác dụng* của quyền lập pháp, *tác dụng hợp pháp xét theo quan điểm của chế độ nhà nước hiện hành*, với *sứ mệnh* của nó là phát triển chế độ nhà nước. Mâu thuẫn giữa *chế độ nhà nước và quyền lập pháp* vẫn còn tồn tại. Theo quy định của Hê-ghefen thì có sự mâu thuẫn giữa *tác dụng thực tế* và *tác dụng hợp pháp* của quyền lập pháp, hay giữa cái mà lẽ ra quyền lập pháp phải trở thành, với cái mà trong thực tế nó đã trở thành, giữa điều mà bản thân nó muốn làm với điều mà nó thực tế đang làm.

Hê-ghefen làm sao có thể mạo nhận mâu thuẫn này là chân lý được? "Sự vận động tiến lên vốn có của những công việc hành chính phổ biến" cũng chẳng giải thích gì được vấn đề, vì chính sự vận động tiến lên ấy đang đòi hỏi phải được giải thích.

Trong phần bổ sung, Hê-ghefen không nêu lên được điều gì để giải quyết khó khăn, trái lại còn làm cho khó khăn ấy bộc lộ ra rõ rệt hơn nữa.

"Chế độ nhà nước tự nó phải là cơ sở vững chắc được mọi người thừa nhận, trên đó xây dựng quyền lập pháp, và vì thế nó không phải do quyền lập pháp sản sinh ra. Do đó, chế độ nhà nước *tồn tại*, nhưng đồng thời nó cũng *đang hình thành* một cách cứng bản chất như vậy, tức là nó vận động tiến lên trong sự hình thành của mình. Sự vận động tiến lên này là một sự *biến đổi*, một sự biến đổi *không trông thấy* được và không có hình thức biến đổi."

Nói cách khác là: theo quan điểm luật pháp (trong ảo giác), thì chế độ nhà nước *tồn tại*, nhưng trong thực tế (thực ra) thì nó *đang hình thành*. Theo sứ mệnh của nó, nó không biến đổi, nhưng trong thực tế thì nó đang biến đổi, chỉ có điều là sự biến đổi này được thực hiện một cách không có ý thức, không có hình thức biến đổi. *Bê ngoài* mâu thuẫn với *bản chất*. Ở đây luật pháp được đặt ra một cách có ý thức của chế độ nhà nước là *bê ngoài*, còn bản chất là quy luật *vô ý thức* của nó, mâu thuẫn với luật

pháp nói trên. Luật pháp được đặt ra một cách có ý thức ở đây không biểu hiện bản chất của sự vật; ngược lại, nó là mặt đối lập với bản chất đó.

Nói rằng thống trị trong cái nhà nước mà theo Hê-ghe-n là sự tồn tại hiện có tối cao của *tự do*, là sự tồn tại hiện có của lý tính đã nhận thức được bản thân mình, thì không phải là luật pháp, không phải là sự tồn tại hiện có của *tự do*, mà là tính tất yếu *tự nhiên* mù quáng, - nói như thế có đúng không? Và nếu nhận thức rằng quy luật của sự vật mâu thuẫn với quy định của nó trong lập pháp, thì tại sao lại không thừa nhận rằng quy luật của bản thân sự vật, tức quy luật của lý tính, cũng là luật pháp nhà nước? Làm sao lại có thể cố tình bám lấy nhị nguyên luận? Bất cứ ở đâu Hê-ghe-n cũng ra sức trình bày nhà nước là sự thực hiện của tinh thần *tự do*, nhưng *re vera*^{1*} ông thông qua tính tất yếu *tự nhiên* đối lập với *tự do*, để thoát khỏi tất cả những sự xung đột nan giải. Cũng vậy, sự chuyển hóa của lợi ích đặc thù thành lợi ích phổ biến không phải được thực hiện một cách có ý thức thông qua luật pháp nhà nước, mà được thực hiện *chống lại* ý thức, tức là một sự chuyển hóa do tính ngẫu nhiên làm môi giới, - nhưng ở đâu Hê-ghe-n cũng vẫn cứ muốn thấy nhà nước là sự thực hiện của ý chí *tự do*! (Quan điểm *thực thể* của Hê-ghe-n biểu lộ ra ở đó).

Những thí dụ về sự biến đổi *tiệm tiến* của chế độ nhà nước mà Hê-ghe-n dẫn ra thì rất không đạt. Ví dụ, ông chỉ ra rằng sở hữu của các vương hầu Đức và gia đình họ, từ những lãnh địa tư nhân, đã biến thành địa sản nhà nước, rằng việc vua Đức tự mình xét xử đã biến thành việc xét xử thông qua những người được ủy nhiệm. Sự chuyển hóa thứ nhất chỉ là ở chỗ tất cả những gì trước kia thuộc về sở hữu nhà nước, nay đã trở thành sở hữu tư nhân của các vương hầu.

1* - thực ra

Thêm vào đó, tất cả những sự biến đổi ấy chỉ có tính chất cục bộ. Thật ra, trong cả một loạt quốc gia, chế độ đã thay đổi bằng cách là những nhu cầu mới dần dần xuất hiện, cái cũ bị tan rã, v.v., nhưng muốn thiết lập chế độ nhà nước *mới* thì bao giờ cũng cần một cuộc cách mạng thật sự.

"Vì vậy, sự phát triển tiếp tục của một trạng thái nào đó". - Hê-ghe-n kết luận. - "là một sự vận động bình thản, *nhìn bề ngoài* thì không thấy được. Sau một thời gian dài, chế độ nhà nước trở thành hoàn toàn khác so với trước".

Phạm trừ chuyển hóa *tiệm tiến* thì, một là, không đúng về mặt lịch sử, và hai là, không giải thích được điều gì cả.

Muốn cho chế độ nhà nước không phải chịu những sự biến đổi, muốn cho cái bề ngoài giả tưởng ấy cuối cùng không bị bạo lực đập nát, muốn cho con người làm một cách có ý thức những điều họ thường làm một cách vô ý thức vì bị bản tính của sự vật buộc phải làm, - thì cần phải làm cho sự vận động của chế độ nhà nước, tức sự *vận động tiến lên* của nó, trở thành *nguyên tắc của chế độ nhà nước*, do đó cần phải làm sao cho người thật sự đại biểu chế độ nhà nước, tức là nhân dân, trở thành nguyên tắc của chế độ nhà nước. Bản thân sự tiến bộ lúc đó cũng là chế độ nhà nước.

Bản thân "chế độ nhà nước" có cần phải được đặt dưới sự chi phối của "quyền lập pháp" không? Loại vấn đề như thế chỉ có thể nảy ra: 1) khi nhà nước chính trị tồn tại như chủ nghĩa hình thức giản đơn của nhà nước hiện thực, khi nhà nước chính trị là lĩnh vực biệt lập, khi nhà nước chính trị là "chế độ nhà nước"; 2) khi quyền lập pháp có một nguồn gốc khác với quyền hành chính, v.v.

Quyền lập pháp đã hoàn thành cuộc cách mạng Pháp. Phạm ở nơi nào và quyền lập pháp xuất hiện dưới tính chất đặc thù của nó thành một nguyên lý thống trị, thì nó thực hiện được những cuộc cách mạng phổ biến hữu cơ vĩ đại. Chính vì quyền lập pháp lúc bấy giờ đã là người đại biểu của nhân dân, của ý chí loài,

cho nên nó đã đấu tranh không phải chống lại chế độ nhà nước nói chung, mà là chống lại chế độ nhà nước đặc thù, già cỗi. Quyền hành chính thì ngược lại đã thực hiện những cuộc cách mạng nhỏ nhất, những cuộc cách mạng phản tiến bộ, những cuộc biến cách phản động. Chính vì quyền hành chính là người đại biểu của ý chí đặc thù, của sự tùy tiện chủ quan, của bộ phận ảo thuật của ý chí, cho nên nó đã đấu tranh không phải cho hiến pháp mới và chống lại hiến pháp cũ, mà là chống lại hiến pháp nói chung.

Nếu như câu hỏi được nêu lên một cách đúng đắn thì nó chỉ là như sau: nhân dân có được quyền tạo ra cho mình một chế độ nhà nước mới hay không? Về câu hỏi này, cần phải trả lời một cách tuyệt đối khẳng định, vì chế độ nhà nước, một khi không còn là biểu hiện thật sự của ý chí của nhân dân nữa thì trở thành một cái hữu danh vô thực.

Sự xung đột giữa chế độ nhà nước và quyền lập pháp chẳng qua chỉ là - *sự xung đột của nhà nước với bản thân mình*, là sự mâu thuẫn trong khái niệm chế độ nhà nước.

Chế độ nhà nước chẳng qua chỉ là sự thỏa hiệp giữa nhà nước chính trị và nhà nước không chính trị; vì thế, bản thân nó nhất thiết phải là sự thỏa thuận giữa những thế lực về bản chất không cùng loại. Do đó, ở đây, luật pháp không thể quyết định rằng một trong những thế lực đó, tức là một bộ phận của chế độ nhà nước, lại được quyền thay đổi bản thân chế độ nhà nước, thay đổi tổng thể.

Nếu nói về chế độ nhà nước như là về một cái gì đặc thù thì nên coi nó là một *bộ phận* của tổng thể còn hơn.

Còn nếu hiểu chế độ nhà nước là những tính quy định phổ biến, những tính quy định căn bản của ý chí hợp lý thì lẽ dĩ nhiên, rõ ràng là mỗi dân tộc (nhà nước) đều có những tính quy định đó làm tiền đề, và những tính quy định này phải cấu thành *credo*^{1*} chính trị của dân tộc ấy. Nói cho đúng ra, đây là vấn đề của

1* tín điều

tri thức, chứ không phải của ý chí. Giống như ý chí của cá nhân, ý chí của dân tộc cũng không thể vượt ra ngoài giới hạn của những quy luật của lý tính. Ở một dân tộc không có lý tính thì nói chung, không thể nói đến một tổ chức nhà nước hợp lý tính. Hơn thế nữa, ở đây, trong triết học pháp quyền, chúng ta đề cập tới ý chí loài.

Quyền lập pháp không tạo ra luật pháp, - nó chỉ phát hiện và nêu luật pháp.

Người ta đã mưu toan giải quyết mâu thuẫn này bằng những sự phân biệt giữa *assemblée constituante*^{1*} và *assemblée constituée*^{2*}.

§299. "Đối với cá nhân, những đối tượng này" (đối tượng của quyền lập pháp) "được quy định một cách chính xác hơn về hai mặt: α) một mặt là cá nhân được hưởng những gì của nhà nước và có thể nhờ nhà nước mà hưởng những gì. β) mặt khác là họ phải đóng góp gì cho nhà nước. Mặt thứ nhất bao gồm những luật thuộc về lĩnh vực tư pháp nói chung, những quyền của các đoàn thể tự quản và nghiệp đoàn, và những thể chế hoàn toàn chung, còn gián tiếp (§298) thì bao gồm toàn bộ chế độ nhà nước. Còn cái [mà cá nhân] phải đóng góp cho nhà nước thì chỉ có thể được quy định một cách công bằng - và đồng thời được quy định sao cho những công việc và những sự phục vụ *đặc thù* mà cá nhân có khả năng hoàn thành, đều được thông qua ý chí riêng của họ - trong trường hợp cái đó được chuyển thành *uền*, tức là thành *giả tri* phổ biến hiện hành của các vật và của những sự phục vụ".

Bản thân Hê-ghe-n đã nói về việc quy định như thế những đối tượng của quyền lập pháp, trong lời chú thích sau đây cho đoạn ấy:

"Cái gì phải là đối tượng của quyền lập pháp phổ biến và cái gì cần phải giao cho cơ quan hành chính và giao cho chính phủ điều tiết nói chung, thì thực ra, về đại thể, có thể phân chia như sau: lĩnh vực đầu bao gồm những cái mà theo nội dung của chúng là *hoàn toàn phổ biến*, cụ thể là những quy định của luật pháp: lĩnh vực sau bao gồm *cái đặc thù* và phương thức *thực hiện*. Nhưng sự phân chia này không phải là

1* - hội nghị lập hiến

2* - hội nghị được kiến lập.

hoàn toàn cố định, vì luật pháp, nếu muốn thành luật pháp, chứ không phải thành điều răn giản đơn nói chung (ví dụ như "chớ giết người"), thì cần phải *được minh định* trong bản thân nó, và luật pháp càng được minh định thì nội dung của nó càng dễ dàng đạt tới chỗ là nó có thể được thực hiện dưới cái dạng mà nó đang tồn tại. Nhưng đồng thời tính quy định quá rành mạch như thế có thể đem lại cho luật pháp cái mặt kinh nghiệm là mặt sẽ phải bị biến dạng đi trong quá trình chấp hành thực tế, như vậy sẽ vi phạm tính chất của luật pháp. Cũng một tinh thần ấy vừa xác lập cái phổ biến, lại vừa làm cho cái phổ biến mang tính hiện thực xác định và thực hiện cái phổ biến ấy: đó chính là sự *thống nhất hữu cơ* của các quyền lực nhà nước".

Nhưng chính Hê-ghe-n lại không cấu tạo ra sự thống nhất *hữu cơ* này. Ông cho rằng những quyền lực khác nhau có những nguyên tắc khác nhau. Hơn thế nữa, những quyền lực này là tính hiện thực vững chắc. Vì thế, khi Hê-ghe-n lẫn vào "sự thống nhất hữu cơ" *giả tưởng* để tránh sự xung đột hiện thực giữa những quyền lực đó, trong lúc lẽ ra phải vạch rõ những quyền lực ấy là những yếu tố của sự thống nhất hữu cơ, thì đó chỉ là một lối nói quanh co thần bí rỗng tuếch.

Xung đột thứ nhất chưa được giải quyết là xung đột giữa *toàn bộ chế độ nhà nước* với *quyền lập pháp*. Xung đột thứ hai chưa được giải quyết là xung đột giữa *quyền lập pháp* và *quyền hành chính*, giữa luật pháp và sự thi hành luật pháp.

Tính quy định thứ hai nêu trong đoạn văn này là: sự phục vụ duy nhất mà nhà nước đòi hỏi ở cá nhân là *tiền*.

Những căn cứ được Hê-ghe-n dẫn ra để bênh vực luận điểm này là:

1) tiền là giá trị phổ biến hiện hành của các vật và của những sự phục vụ;

2) cái cần thực hiện, chỉ có thể được quy định một cách *công bằng bằng cách chuyển nó thành tiền*;

3) chỉ bằng cách đó thì hoạt động đã làm mới có thể được quy định sao cho những công việc và những sự phục vụ *độc thù* mà cá nhân phải làm, đều được thông qua ý chí riêng của cá nhân.

Hê-ghefen viết trong lời chú thích:

Chú thích cho điểm 1. "Mới thoát nhìn, người ta có thể lấy làm lạ rằng đối với vô số tài cán, sản nghiệp, hoạt động, tài năng, và những của cải sống, đa dạng, bao hàm ở trong chúng và đồng thời gắn liền với ý hướng chính trị, thì nhà nước không yêu cầu những đảm phụ trực tiếp, mà chỉ đòi hỏi một của cải *độc nhất*, biểu hiện dưới dạng *tiền*. Những đảm phụ thuộc về việc bảo vệ nhà nước khỏi bị kẻ thù xâm phạm thì nằm trong số những đảm phụ sẽ được nghiên cứu trong phần sau (không phải vì điều đó sẽ được nghiên cứu trong phần sau, mà vì những lý do khác, cho nên chỉ sau này chúng tôi mới bàn đến nghĩa vụ binh dịch của cá nhân).

"Song thật ra, tiền không phải là một thứ của cải *đặc thù* bên cạnh những của cải khác, mà là hình thức phổ biến của tất cả những của cải ấy, trong chừng mực mà chúng đạt tới một sự tồn tại ở bên ngoài, với tính cách là một *vật*". Hê-ghefen nói tiếp trong đoạn *bổ sung*: "Nhà nước *mua* của chúng ta cái mà nó cần đến".

Chú thích cho điểm 2. "Chỉ ở cái giai đoạn bên ngoài cùng cực ấy" (tức là ở giai đoạn mà của cải đạt tới một sự tồn tại bên ngoài, với tính cách là một *vật*) "thì *dám phụ* mới có thể có được tính quy định về *lượng*, do đó mới công bằng và *bình đẳng*". Trong đoạn *bổ sung* lại nói: "Song thông qua tiền thì *tính chất công bằng của sự bình đẳng* mới có thể được thực hiện một cách tốt đẹp nhất". "Nếu như mọi cái đều tùy thuộc vào năng lực cụ thể thì người có tài năng sẽ phải nộp thuế nặng hơn người không có tài".

Chú thích cho điểm 3. "Trong các nhà nước của *Pla-tôn*, những nhân vật đứng đầu phân chia các cá nhân thành đẳng cấp và giao cho họ những nhiệm vụ *đặc thù* [...]: trong nước quân chủ phong kiến, các chư hầu phải gánh vác những sự phục vụ không xác định, cũng như những sự phục vụ xác định theo *tính đặc thù* của chúng, ví dụ như tiến hành xét xử v.v.; những đảm phụ đã tiến hành ở phương Đông, ở Ai Cập, để dựng lên những công trình đồ sộ v.v, cũng có cái chất *đặc thù* v.v.. Trong tất cả những điều kiện đó, đều không có cái nguyên tắc *tự do chủ quan* đòi hoạt động có tính thực thể của cá nhân - theo nội dung của nó, hoạt động này trong những sự phục vụ ấy và tự bản thân nó là một cái gì *đặc thù* - phải thông qua ý *chí đặc thù* của cá nhân; đó là một thứ quyền chỉ có thể thực hiện được thông qua yêu sách đòi thực hiện các đảm phụ dưới hình thức giá trị phổ biến, và đó chính là nguyên nhân đã gây nên sự chuyển hóa ấy". Trong đoạn *bổ sung* có nói: "Nhà nước *mua* của chúng ta cái mà nó cần đến, điều đó mới thoát nhìn thì có thể hình như là trù tuợng, chết chóc và vô lương tâm, và

cũng có thể hình như là nhà nước bị rơi xuống rất thấp vì tự thỏa mãn với những sự phục vụ trừu tượng. Nhưng nguyên tắc nhà nước hiện đại là: tất cả việc gì mà cá nhân làm, đều được thông qua ý chí của cá nhân". "...Nhưng sự *tôn trọng* đối với tự do chủ quan chính là ở chỗ: chỉ đến với mỗi người từ phía có thể đến được với người đó".

Anh muốn làm gì thì cứ làm - chỉ cần bỏ tiền ra thôi!

Mở đầu, đoạn bổ sung viết:

"Hai mặt của chế độ nhà nước là những quyền hạn và nghĩa vụ của cá nhân, mà nghĩa vụ thì bây giờ hầu hết đều được chuyển thành tiền. Nghĩa vụ binh dịch bây giờ hầu như là nghĩa vụ cá nhân duy nhất".

§300. "Trong quyền lập pháp, với tính cách là *tổng thể*, trước hết có hai yếu tố khác có hiệu nghiệm: yếu tố *quán chủ*, với tính cách là yếu tố nắm giữ sự quyết định tối cao; với tính cách là yếu tố tư vấn thì có *quyền hành chính*, là cái biết cụ thể và khái quát được các mặt muôn mầu muôn vẻ của tổng thể với những nguyên tắc cơ bản hiện thực được *kết tinh* trong tổng thể, đặc biệt là biết rõ những nhu cầu của quyền lực nhà nước; và cuối cùng là yếu tố *đảng cấp*".

Quyền nhà vua và quyền hành chính cấu thành... quyền lập pháp. Nhưng nếu quyền lập pháp là *tổng thể* thì ngược lại, quyền nhà vua và quyền hành chính phải là những yếu tố của quyền lập pháp. Yếu tố *đảng cấp*, thêm vào những yếu tố trên, cũng vẫn chỉ là quyền lập pháp, hoặc là quyền lập pháp trong sự *phân biệt* giữa nó với quyền nhà vua và quyền hành chính.

§301. "Mục đích của yếu tố *đảng cấp* là ở chỗ làm cho trong yếu tố đó công việc phổ biến có được không những một sự tồn tại *tự nó*, mà cả một sự tồn tại *cho nó* nữa, nghĩa là làm cho yếu tố *tự do hình thức* chủ quan - tức ý thức của công chúng, với tính cách là *tính phổ biến có tính chất kinh nghiệm* của những quan điểm và tư tưởng của *những người* - tồn tại ở trong nó".

Yếu tố *đảng cấp* là đại biểu của xã hội công dân đối với nhà nước là cái đứng đối diện với xã hội công dân với tư cách là "nhiều người". "Nhiều người" này trong một lúc phải tiến hành một cách *có ý thức* những công việc chung, coi như những công việc riêng

của mình, như đối tượng của *ý thức công chúng*, mà theo Hê-ghen thì đó chẳng qua chỉ là *tính phổ biến có tính chất kinh nghiệm* của những quan điểm và tư tưởng của "*những người*" (trong các chế độ quân chủ hiện đại, kể cả chế độ quân chủ lập hiến, tình hình thực tế chính là như vậy). Điều đáng chú ý là Hê-ghen, một người hết sức bái phục tinh thần nhà nước, tinh thần đạo đức, ý thức nhà nước, lại tuyệt đối coi khinh những cái đó, khi chúng xuất hiện trước mắt ông dưới hình thức kinh nghiệm hiện thực.

Đó chính là điều bí ẩn của chủ nghĩa thần bí. Cũng vẫn sự trừu tượng hư ảo ấy - sự trừu tượng cho rằng *ý thức nhà nước* là hình thức *chế độ quan chức* không thích hợp, tức hình thức thang bậc của tri thức và thừa nhận một cách không phê phán sự tồn tại không thích hợp đó là sự tồn tại hiện thực và *hoàn toàn có giá trị*, - cũng vẫn sự trừu tượng hư ảo ấy bình thần thừa nhận rằng tinh thần *kinh nghiệm* hiện thực của nhà nước, tức *ý thức công chúng*, đơn thuần là một món hồ lớn những "quan điểm và tư tưởng của những người". Giống như sự trừu tượng đó đã lên đưa vào cơ cấu quan chức cái bản chất xa lạ với cơ cấu ấy, nó cũng cung cấp cho bản chất hiện thực cái hình thức biểu hiện không phù hợp với bản chất ấy. Hê-ghen biến bộ máy quan liêu thành một cái có tính chất ý tưởng, và biến ý thức công chúng thành một cái có tính chất kinh nghiệm. Ông có thể coi ý thức công chúng hiện thực là ý thức hoàn toàn đặc thù, chính vì ông đã nâng ý thức đặc thù lên hàng ý thức công chúng. Hê-ghen lại càng ít doái hoài tới sự tồn tại hiện thực của tinh thần nhà nước, vì ông tin rằng ông đã thực hiện được đầy đủ tinh thần này trong cái gọi là những hình thức tồn tại của nó. Khi tinh thần nhà nước, như một bóng ma thần bí, đang lờn vờn ở ngưỡng cửa, thì nó được người ta cúi chào đủ mọi cách, - còn ở đây, nơi mà ta có thể sờ thấy nó bằng tay, thì người ta hầu như không nhận thấy nó.

"Mục đích của yếu tố đẳng cấp là ở chỗ làm cho trong yếu tố đó công việc phổ biến có được không những một tồn tại *tự nó*, mà

cả một sự tồn tại *cho nó nữa*". Và công việc phổ biến ấy có được một sự tồn tại cho nó, với tính cách là "ý thức công chúng", "với tính cách là *tính phổ biến có tính chất kinh nghiệm* của những quan điểm và tư tưởng của nhiều người".

Sự chuyển hóa của "công việc phổ biến" thành chủ thể, do đó thành một cái gì độc lập, - sự chuyển hóa đó được hình dung ở đây như là một nhân tố của quá trình sống của "công việc phổ biến". Đáng lẽ những chủ thể phải được khách thể hóa thành "công việc phổ biến", thì ở Hê-ghen chính bản thân "công việc phổ biến" lại trở thành chủ thể. Ở Hê-ghen, không phải chủ thể cần đến "công việc phổ biến", coi là công việc thật sự của mình, mà "công việc phổ biến" cần đến những chủ thể, coi là sự tồn tại *hình thức* của mình. Đối với công việc phổ biến, thì việc nó cần phải tồn tại với tư cách là chủ thể, là một việc cực kỳ quan trọng.

Ở đây, điều cần đặc biệt chú ý là sự khác biệt giữa "tồn tại *tự nó*" và "tồn tại *cho nó*" của "công việc phổ biến".

"*Công việc phổ biến*" đã tồn tại "*tự nó*" với tính cách là công việc hành chính, v.v.. Nó tồn tại nhưng nó không phải là công việc *phổ biến trong thực tế*. Nó hoàn toàn không phải là công việc phổ biến, vì nó không phải là công việc của "*xã hội công dân*". Nó đã tìm được sự tồn tại "*bản chất*", sự tồn tại *tự nó* của bản thân nó. Cho rằng ngoài ra, nó còn trở thành "ý thức công chúng" thật sự, tức "tính phổ biến kinh nghiệm", - thì đó chỉ là một yếu tố thuần túy hình thức, có được tính hiện thực dường như chỉ là *tượng trưng* mà thôi. Tồn tại "hình thức", hoặc tồn tại "kinh nghiệm" của công việc phổ biến là tách rời với tồn tại *thực thể* của nó. Ý nghĩa thật sự của tất cả những điều ấy là như sau: "công việc phổ biến" *tự nó* không phải là công việc *phổ biến thật sự*, còn công việc phổ biến *kinh nghiệm* thật sự thì chỉ có tính chất *hình thức* mà thôi.

Hê-ghen tách *nội dung* khỏi *hình thức*, tách "tồn tại *tự nó*" khỏi "tồn tại *cho nó*", và "tồn tại *cho nó*" chỉ được Hê-ghen đưa

từ bên ngoài vào làm yếu tố *hình thức* mà thôi. Ở Hê-ghen, nội dung dưới dạng có sẵn tồn tại dưới nhiều hình thức, nhưng những hình thức này không phải là hình thức của nội dung đó; rất dễ thấy rằng cái hình thức mà hiện giờ phải có cái ý nghĩa hình thức thật sự của nội dung, thì lại không có cái nội dung thật sự làm nội dung của mình.

Công việc phổ biến là một cái gì đã có sẵn, vốn không phải là công việc thật sự của nhân dân. Công việc thật sự của nhân dân đã được thực hiện không cần đến sự giúp sức của nhân dân. Yếu tố đẳng cấp là *sự tồn tại hư ảo* của những công việc nhà nước, với tính cách là công việc của nhân dân. Cho rằng *công việc phổ biến* là công việc phổ biến, là công việc công cộng, thì đó là một ảo tưởng; hoặc cho rằng công việc của nhân dân là công việc phổ biến, thì đó là một *ảo tưởng*. Trong các nhà nước của chúng ta, cũng như trong triết học pháp quyền của Hê-ghen, tình hình đã đi quá xa đến nỗi câu nói trùng lặp "công việc phổ biến là công việc phổ biến" chỉ có thể xuất hiện với tính cách là một *ảo tưởng của ý thức thực tiễn mà thôi*. Yếu tố đẳng cấp là *ảo tưởng chính trị của xã hội công dân*. Ở Hê-ghen, tự do *chủ quan* thể hiện ra là tự do *hình thức* (đương nhiên, điều quan trọng là làm sao cho tự do được thực hiện một cách tự do, là làm sao cho tự do thông trị không phải với tư cách là bản năng tự nhiên vô ý thức của xã hội) chính là vì tự do khách quan không được ông quan niệm là sự thực hiện của tự do chủ quan, là biểu hiện thực tế của tự do chủ quan. Vì Hê-ghen đã khoác cho nội dung gia đình hoặc nội dung thực tế của tự do một hình thức thần bí, cho nên chủ thể thực sự của tự do, ở ông, có một ý nghĩa hình thức

Việc tách phạm trù *tự nó* ra khỏi phạm trù *cho nó*, tách bản chất khỏi chủ thể, là chủ nghĩa thần bí trừu tượng.

Trong chú thích, Hê-ghen coi một cách hoàn toàn rõ ràng "yếu tố đẳng cấp" là một cái gì "hình thức" và "ảo tưởng".

Tri thức, cũng như ý chí của "yếu tố đẳng cấp", thì một phần không có ý nghĩa, một phần đáng hoài nghi; nghĩa là yếu tố đẳng cấp không phải là sự bổ sung có nội dung.

1) "Cái quan niệm cho rằng sự tất yếu và tính hữu ích của cạnh tranh giữa các đẳng cấp này sinh trước tiên trong ý thức hàng ngày, - quan niệm ấy chủ yếu là ở chỗ dường như các đại biểu của nhân dân hoặc thậm chí bản thân nhân dân nữa, đều *nhất định hiểu rõ nhất* điều gì có lợi cho nhân dân, và dường như nhân dân có cái ý chí kiên định thực hiện điều tốt nhất đó. Về điểm thứ nhất thì sự thực lại ngược lại, nhân dân, - vì từ này chỉ một bộ phận đặc thù của những thành viên của nhà nước, - là một bộ phận *không biết mình muốn gì*. Hiểu biết mình muốn gì, và hơn thế nữa, hiểu biết ý chí tự nó và cho nó, tức lý trí, muốn gì, là kết quả của một nhận thức sâu sắc" (rõ ràng là có được ở trong văn phòng) "và của sự phán đoán; việc này chính lại không phải là công việc của nhân dân".

Sau đó một chút, ông lại nói về bản thân các đẳng cấp:

"Những quan chức cao cấp của nhà nước cần phải có sự hiểu biết sâu sắc hơn và rộng rãi hơn về bản chất của những cơ quan và của những nhu cầu của nhà nước, cũng như họ cần phải có sự thành thạo và thói quen lớn hơn đối với công việc nhà nước, và họ *có thể* làm được cái tốt nhất mà không cần đến các đẳng cấp, cũng như khi có các hội nghị đẳng cấp thì họ phải luôn luôn làm cái tốt nhất".

Lẽ dĩ nhiên, trong cái tổ chức đã được Hê-ghe-n mô tả thì điều đó là hoàn toàn đúng.

2) "Còn nói về cái *ý chí tốt lành* tuyệt vời của các đẳng cấp muốn thực hiện lợi ích phổ biến, thì chúng ta đã nhận xét ở trên [...] rằng cái giả thiết dường như chính phù di theo điều ác hoặc di theo một ý chí không tốt, là một giả thiết đặc trưng của dân đen và nói chung là của một quan điểm phù định. Giả thiết này, - nếu bác lại nó bằng một hình thức cũng như thế, - trước tiên lẽ ra phải dẫn đến chỗ kết tội các đẳng cấp là: vì các đẳng cấp bắt nguồn từ tính đơn nhất, từ quan điểm tư nhân và từ lợi ích đặc thù, nên các đẳng cấp có khuynh hướng sử dụng hoạt động của chúng để bảo vệ những lợi ích đặc thù ấy bằng cách hy sinh những lợi ích phổ biến, trong khi ngược lại, những yếu tố khác của quyền lực nhà nước, tự bản thân chúng, lại đứng vững trên quan điểm của nhà nước và hiến thân mình cho những mục đích phổ biến".

Do đó, *sự hiểu biết* và *ý chí* của các đẳng cấp phần thì thừa, phần thì đáng nghi. Nhân dân không biết mình muốn gì. Các đẳng cấp không hiểu biết công việc của nhà nước với mức độ như quan chức, sự hiểu biết này là độc quyền của các quan chức. Các đẳng cấp là thừa đối với việc thực hiện "công việc phổ biến". Các quan chức *có khả năng* thực hiện công việc này không cần đến các đẳng cấp, và mặc dù có các đẳng cấp, họ cũng vẫn *phải* làm cái tốt nhất. Như vậy, về mặt nội dung, đại diện của các đẳng cấp chỉ là một món xa xỉ thuần túy. Vì vậy, sự tồn tại của họ hoàn toàn chỉ là *hình thức* mà thôi.

Tiếp nữa, đối với trạng thái tư tưởng của các đẳng cấp, tức *ý chí* của họ, thì cũng đáng nghi, vì trạng thái tư tưởng và *ý chí* đó bắt nguồn từ quan điểm tư nhân và từ những lợi ích tư nhân. Trên thực tế, không phải công việc phổ biến là lợi ích tư nhân của các đẳng cấp, mà lợi ích tư nhân của họ là công việc phổ biến của họ. Nhưng "công việc phổ biến" mà lại thông qua *ý chí* không biết mình muốn gì, hay ít ra cũng không có sự hiểu biết đặc thù về cái phổ biến, nói cách khác là thông qua một *ý chí* lấy lợi ích đối lập với công việc phổ biến làm nội dung thật sự của mình, mới có được *hình thức* của công việc phổ biến, thì thật là kỳ khôi!

Trong các nhà nước hiện đại, cũng như trong triết học pháp quyền của Hê-ghen, *tính hiện thực chân chính, được nhận thức, của công việc phổ biến chỉ là có tính chất hình thức*, hoặc *chỉ có cái hình thức mới là công việc phổ biến hiện thực*.

Hê-ghen đáng trách không phải vì ông miêu tả bản chất của nhà nước hiện đại đúng như nó có thực, mà là vì ông mạo nhận cái hiện có là *bản chất của nhà nước*. Cái hợp lý là hiện thực, - điều đó được chứng minh chính bởi *mâu thuẫn của tính hiện thực không hợp lý* là tính hiện thực luôn luôn đối lập với điều mà nó nói về nó, và điều nó nói về nó thì đối lập với bản thân nó.

Đáng lẽ phải chỉ ra rằng "công việc phổ biến" đang tồn tại cho mình "một cách chủ quan và vì vậy đang tồn tại một cách hiện thực với tính cách là công việc phổ biến", rằng nó cũng có hình thức của "công việc phổ biến", thì Hê-ghen chỉ vạch ra rằng *tính vô định hình* là tính chủ quan của công việc phổ biến, - vì hình thức không có nội dung thì nhất định phải là vô định hình. Hình thức mà công việc phổ biến có được trong một nhà nước không phải là nhà nước của công việc phổ biến, thì chỉ có thể là hình thức vô định hình, tự mình dối mình, tự mâu thuẫn với mình, là *hình thức hư ảo*, hình thức này cũng tự phơi trần với tính cách là cái hư ảo ấy.

Món xa xỉ phẩm, tức yếu tố đẳng cấp, được Hê-ghen đưa vào chỉ là để cho hợp với lô-gích. *Tồn tại cho nó* của công việc phổ biến, coi là tính phổ biến kinh nghiệm, phải có sự tồn tại hiện có. Hê-ghen không cố gắng tìm ra sự thực hiện thích hợp của "tồn tại cho nó của công việc phổ biến", ông tự bằng lòng là đã tìm ra được một tồn tại kinh nghiệm có thể quy vào phạm trù lô-gích đó. Thế là yếu tố đẳng cấp trở thành tồn tại ấy, đồng thời bản thân Hê-ghen cũng không bỏ lỡ cơ hội để nhận xét rằng tồn tại ấy là đáng thương và mâu thuẫn đến mức nào. Và sau đó, Hê-ghen còn trách móc ý thức thông thường rằng nó đã không coi sự thỏa mãn về mặt lô-gích đã được đề xuất trên kia là đủ, - rằng nó đòi hỏi chuyển hóa lô-gích thành cái khách quan chân chính, chứ không đòi hỏi dùng sự trừu tượng *tùy tiện* để hòa tan hiện thực vào lô-gích.

Tôi nói: đó là sự trừu tượng *tùy tiện*. Vì nếu quyền hành chính mong muốn *công việc phổ biến*, hiểu biết và thực hiện công việc đó, nếu quyền này là từ nhân dân mà ra và là đa số có tính chất kinh nghiệm (đây không phải nói đến toàn bộ, coi là tổng thể - như bản thân Hê-ghen đang dạy cho chúng ta), thì tại sao lại không thể quy định quyền hành chính là "tồn tại cho nó của công việc phổ biến"? Hoặc giả là, vì sao lại không thể coi "đẳng cấp" là *tồn*

tại tự nó của công việc phổ biến, một khi công việc chỉ thông qua chính phủ mới có được tính rõ ràng, tính xác định, tính hiện thực và tính độc lập?

Nhưng sự đối lập thật sự chính là ở chỗ này: ở một nơi nào đó "công việc phổ biến" phải được biểu hiện ra trong nhà nước với tính cách là công việc nhà nước "hiện thực", do đó là "công việc phổ biến kinh nghiệm"; ở một nơi nào đó, công việc phổ biến cũng phải đội mũ và khoác áo của cái phổ biến, do đó nó tự nhiên trở thành một vai trò, một ảo tưởng.

Đây là nói đến sự đối lập giữa "cái phổ biến" coi là "*hình thức*", coi là cái mang "hình thức tính phổ biến", và "cái phổ biến, coi là nội dung".

Vi dụ, trong khoa học, "một người cá biệt" có thể thực hiện công việc phổ biến, và công việc phổ biến bao giờ cũng được thực hiện bởi những con người cá biệt. Nhưng nó chỉ trở thành công việc phổ biến thật sự, khi nào nó không còn là công việc của cá nhân riêng lẻ, mà là công việc của xã hội. Điều đó không những làm thay đổi hình thức, mà còn làm thay đổi cả nội dung. Còn ở đây thì nói tới cái nhà nước trong đó bản thân nhân dân là công việc phổ biến ấy; đây là nói tới cái ý chí chỉ tìm được sự tồn tại thực sự của nó, với tính cách là ý chí loài, trong ý chí tự ý thức của nhân dân mà thôi. Và ngoài ra, ở đây cũng nói tới ý niệm nhà nước.

Nhà nước hiện đại, trong đó "công việc phổ biến", cũng như việc làm công việc phổ biến, là một độc quyền, còn các độc quyền, mặt khác, lại xuất hiện như là những công việc phổ biến thật sự, - nhà nước hiện đại ấy có ý nghĩ đến kỳ khôi là muốn chiếm lấy cho mình "công việc phổ biến" chỉ như là một hình thức (kỳ thực, đây chỉ có hình thức mới là công việc phổ biến). Vì vậy, nhà nước hiện đại đã tìm được hình thức thích hợp cho nội dung của mình, cái nội dung mà chỉ nhìn bề ngoài mới là công việc phổ biến thật sự.

Nhà nước lập hiến là nhà nước trong đó lợi ích nhà nước, với tính cách là lợi ích thật sự của nhân dân, *chỉ tồn tại một cách hình thức*; nhưng với tính cách là *một hình thức nhất định* thì nó lại tồn tại bên cạnh nhà nước hiện thực. Ở đây, lợi ích nhà nước lại có được *một cách hình thức* tính hiện thực coi là lợi ích của nhân dân, nhưng nó lại phải có chỉ đúng cái *tính hiện thực hình thức* đó mà thôi. Lợi ích nhà nước đó trở thành *một đồ trang trí*, trở thành *haut goût*^{1*} của đời sống nhân dân, trở thành *một nghi thức*. Yếu tố *đảng cấp* là một sự *nói dối được phê chuẩn, được hợp pháp hóa* của các nhà nước lập hiến, nói rằng *nhà nước là lợi ích của nhân dân hoặc nhân dân là lợi ích của nhà nước*. Trong *nội dung* của nó, sự nói dối này bị bóc trần. Với tính cách là *quyền lập pháp*, sự nói dối này được xác lập một cách vững chắc chính là vì quyền lập pháp có cái phổ biến làm *nội dung* của mình, và vì nó là vấn đề của hiểu biết hơn là của ý chí, cho nên quyền lập pháp là *quyền lực nhà nước siêu hình*, trong khi đó thì cũng sự nói dối này, với tính cách là quyền hành chính v.v., nhất định sẽ phải hoặc là tiêu tan ngay tức khắc, hoặc là biến thành sự thật. Quyền lực nhà nước siêu hình là nơi nương thân thích hợp nhất của cái ảo tưởng nhà nước siêu hình, phổ biến.

"Suy nghĩ đôi chút, tất phải thừa nhận rằng sự bảo đảm mà các đảng cấp đem lại cho hạnh phúc phổ biến và cho tự do công cộng, không phải là ở sự am hiểu riêng của các đảng cấp [...]. mà một phần là ở chỗ sự am hiểu của các quan chức cao cấp. *được bổ sung*"(!) "bằng sự am hiểu của các đại biểu, chủ yếu là về hành động của các quan chức nằm quá xa tầm kiểm soát của các nhà chức trách cao cấp, đặc biệt là về những thiếu sót và những nhu cầu cấp thiết hơn và đặc thù hơn mà các đại biểu nhìn thấy cụ thể trước mắt mình; còn một phần thì sự bảo đảm này là ở tác dụng của sự kiểm soát của nhiều người, sự kiểm soát đang được mong chờ, hơn nữa lại là một sự kiểm soát của công chúng, một sự kiểm soát ngay từ trước đã buộc người ta phải đi sâu một cách tốt nhất vào công việc và vào những dự án đã được vạch ra chỉ

1* - đồ gia vị

thực hiện những công việc đó theo đúng với những động cơ trong sạch nhất; sức ép này, về phía nó, cũng có một tác dụng như vậy đối với bản thân những thành viên của các đảng cấp".

"Nhu vậy, về sự bảo đảm nói chung mà hình như các đảng cấp nói riêng phải cùng cấp, thì *mỗi một thể chế khác của nhà nước* đều chia sẻ với các đảng cấp trong việc bảo đảm hạnh phúc chung và tự do hợp lý tính, còn trong những thể chế đó, thì một số thể chế như chủ quyền nhà vua, chế độ vương vị thế tập, chế độ xét xử v.v., lại còn chứa đựng sự bảo đảm ấy với một mức độ lớn hơn nhiều. Vì vậy, cần phải tìm tính quy định *riêng biệt* của khái niệm đảng cấp ở chỗ là trong các đảng cấp, yếu tố chủ quan của tự do phổ biến, - tức là sự am hiểu riêng và ý chí riêng của cái lĩnh vực được gọi là xã hội công dân trong công trình nghiên cứu này, - nhận được *sự tôn tại trong mối quan hệ với nhà nước*. Việc yếu tố ấy là một tính quy định của ý niệm đã phát triển tới tổng thể, việc không được lẫn lộn tính tất yếu bên trong ấy với những *tính tất yếu bên ngoài* và những *tính có ích*, - tất cả những việc đó, ở đây cũng như ở mọi nơi, đều bắt nguồn từ quan điểm triết học" .

Tự do phổ biến của công chúng hình như được *bảo đảm* bằng những thể chế khác của nhà nước; các đảng cấp hình như là sự tự bảo đảm của tự do này. Còn nhân dân thì coi trọng các hội nghị đảng cấp mà họ coi là cái đảm bảo cho những lợi ích của mình, hơn là những thể chế khác là những thể chế phải đảm bảo tự do của nhân dân khỏi mọi nguy cơ mà không có sự tham gia của nhân dân; chúng vốn không phải là biểu hiện có hiệu quả của tự do ấy. Đặt các đảng cấp ngang hàng với những thể chế khác như Hê-ghen làm, có nghĩa là mâu thuẫn với bản chất của các đảng cấp.

Hê-ghen giải đáp điều bí ẩn ấy bằng cách coi "tính quy định riêng biệt của khái niệm đảng cấp" là ở chỗ trong các đảng cấp, "sự am hiểu riêng và ý chí riêng của [...] xã hội công dân nhận được *sự tôn tại trong mối quan hệ với nhà nước*". Đó là sự phản ánh của *xã hội công dân vào trong nhà nước*. Giống như giới quan chức là *những đại biểu toàn quyền của nhà nước trong xã hội công dân*, *đảng cấp là những đại biểu toàn quyền của xã hội công*

dân trong nhà nước. Do đó, ở đây bao giờ cũng diễn ra *những sự giao dịch giữa hai ý chí đối lập*.

Phần bổ sung cho đoạn này viết:

"Thái độ của chính phủ đối với các đảng cấp, về *thực chất* không nên là thù nghịch, và lòng tin vào sự cần thiết phải có thái độ thù nghịch này là một sự lầm lạc đáng buồn".

Đảng lẽ phải nói: là một "sự thật đáng buồn".

"Chính phủ không phải là đảng phái đứng đối lập với một đảng phái khác".

Thực ra thì ngược lại.

"Thuế khóa, mà các đảng cấp biểu quyết không được coi là *tặng phẩm* cho nhà nước; thuế khóa được biểu quyết chính là vì phúc lợi của bản thân những người đã biểu quyết".

Theo *ý kiến chung*, việc biểu quyết thuế khóa trong nhà nước lập hiến tất nhiên là một *tặng phẩm*.

"Ý nghĩa thật sự của các đảng cấp là ở chỗ, nhờ có đảng cấp, *nhà nước đi vào ý thức chủ quan của nhân dân* và nhân dân bắt đầu tham gia vào các công việc nhà nước".

Điểm sau cùng này hoàn toàn đúng. Thông qua các đảng cấp, nhân dân *bắt đầu* tham gia vào các công việc nhà nước, còn nhà nước thì đi vào ý thức chủ quan của nhân dân, với tính cách là một cái gì ở thế giới bên kia. Nhưng làm sao Hê-ghen lại có thể mạo nhận *yếu tố bắt đầu* này là *tính hiện thực* hoàn toàn được?

§302. "Được coi là cơ quan *môi giới*, các đảng cấp đứng giữa một bên là chính phủ nói chung và bên kia là nhân dân phân thành những lĩnh vực đặc thù và những cá nhân đặc thù. Số mệnh của các đảng cấp đòi hỏi chúng phải trung thành với *ý nguyện và tâm trạng của nhà nước* và của *chính phủ*, cũng như phải trung thành với *lợi ích* của những giới *đặc thù* và của *những cá nhân riêng lẻ*. Đồng thời, cùng với quyền hành chính có tổ chức, cái vị trí do các đảng cấp chiếm giữ đó, đối với chúng, lại có tác dụng một sự *môi giới*. Nhờ sự *môi giới* này, quyền lực của nhà vua không trở thành một lực *biệt lập*, và do đó, không xuất hiện thành bạo lực trần trụi của kẻ cầm quyền và thành sự tùy tiện; mặt khác, những lợi ích đặc thù của các đoàn thể

tự quản, các nghiệp đoàn và các cá nhân cũng không tách riêng ra, và tình hình không đi đến chỗ là toàn thể những cá nhân riêng lẻ - nếu như thế thì càng tồi tệ hơn - tỏ ra là một *đám quần chúng* và một *đám đông*, do đó, đi theo ý kiến và sự mong muốn vô cơ, và trở thành một lực lượng quần chúng trấn trụi chống lại nhà nước hữu cơ".

Hê-ghefen luôn luôn đặt nhà nước và chính phủ mà ông coi là đồng nhất vào một phía; còn phía bên kia, ông đặt nhân dân, được phân thành những giới đặc thù và những cá nhân đặc thù. Đảng cấp là cơ quan *môi giới* giữa họ. Đảng cấp là cái ở giữa, tại đây "ý nguyện và tâm trạng của nhà nước và của chính phủ" gặp gỡ và thống nhất với "ý nguyện và tâm trạng của những giới đặc thù và của những cá nhân riêng lẻ". Tính đồng nhất của hai thứ ý nguyện và tâm trạng đối lập với nhau này - ý niệm nhà nước sẽ phải nằm trong tính đồng nhất ấy - được biểu hiện một cách *tượng trưng* trong *đảng cấp*. Sự giao dịch giữa nhà nước và xã hội công dân thể hiện ra là một lĩnh vực *đặc thù*. Đảng cấp là *hợp đề giữa nhà nước và xã hội công dân*. Nhưng bằng cách nào đảng cấp có thể thống nhất vào bản thân chúng hai tâm trạng đối lập nhau, - điều này Hê-ghefen không trình bày. *Đảng cấp* là *mâu thuẫn đã được xác lập* giữa nhà nước và xã hội công dân trong nội bộ nhà nước. Đồng thời đảng cấp cũng là *sự đòi hỏi giải quyết* mâu thuẫn đó.

"Đồng thời, cùng với quyền hành chính *có tổ chức*, cái vị trí do các đảng cấp chiếm giữ đó, đối với chúng, lại có tác dụng một sự *môi giới chung*, v.v."

Đảng cấp không chỉ là *yếu tố môi giới* giữa chính phủ và nhân dân. Đảng cấp không để cho "quyền lực của nhà vua" trở thành một "cực" biệt lập và do đó, thể hiện ra ngoài thành "bạo lực trấn trụi của kẻ cầm quyền và thành sự tùy tiện"; nó cũng giữ như vậy không cho những lợi ích "đặc thù" "tách riêng ra" v.v.; nhờ có đảng cấp, các cá nhân cũng không đi đến chỗ "tỏ ra là một *đám quần chúng* và một *đám đông*". Tác dụng môi giới ấy là chung cho tổ chức đại diện đảng cấp và cho quyền hành chính có tổ

chức. Trong một nhà nước mà "địa vị đẳng cấp" ngăn cản không cho "toàn thể những cá nhân riêng lẻ tỏ ra là một đám *quần chúng* và một *đám đông*, do đó, đi theo ý kiến và sự mong muốn vô cơ và trở thành một lực lượng quần chúng trần trụi chống lại nhà nước hữu cơ", - trong một nhà nước như vậy thì "nhà nước *hữu cơ*" tồn tại bên ngoài "quần chúng" và "đám đông", hoặc là "quần chúng" và "đám đông" được gộp vào trong tổ chức nhà nước, nhưng đồng thời "ý kiến và sự mong muốn vô cơ" của họ không đi tới chỗ trở thành "ý kiến và sự mong muốn chống lại nhà nước", - nếu như sự việc có một *phương hướng rõ ràng* như vậy thì điều đó sẽ trở thành ý kiến và sự mong muốn "hữu cơ". Cả cái "lực lượng quần chúng" ấy nữa, cũng vẫn chỉ là lực lượng "quần chúng" mà thôi, thành thử lý tính nằm ở bên ngoài quần chúng, và vì vậy, lực lượng quần chúng không thể tự mình vận động được, mà chỉ có những kẻ nắm độc quyền "nhà nước hữu cơ" mới làm cho chúng vận động và được sử dụng với tính cách là lực lượng quần chúng. Ở nơi nào mà "những lợi ích đặc thù của các đoàn thể tự quản, các nghiệp đoàn và các cá nhân" không tách riêng ra khỏi nhà nước, ở nơi nào mà "toàn thể những cá nhân riêng lẻ tỏ ra là một đám *quần chúng* và một *đám đông*, do đó, đi theo ý kiến và sự mong muốn vô cơ và trở thành một lực lượng quần chúng trần trụi chống lại nhà nước", - thì chính ở nơi đó đang bộc lộ rõ ràng, không phải một "lợi ích đặc thù" nào đó đang mâu thuẫn với nhà nước, mà là "tư tưởng hiện thực, hữu cơ, phổ biến của quần chúng và đám đông" không trở thành "tư tưởng của nhà nước hữu cơ" và cũng không được thực hiện ở trong nhà nước đó. Vậy thì cái gì cho phép các đẳng cấp đóng vai trò môi giới để ngăn chặn cục diện đó? Đó chỉ là tình hình sau đây: "những lợi ích đặc thù của các đoàn thể tự quản, của các nghiệp đoàn và các cá nhân được tách riêng ra", hoặc là yếu tố: lợi ích đã tách riêng của họ *tính sổ với nhà nước thông qua những đẳng cấp*, và đồng thời cũng là sự kiện "ý kiến và sự mong muốn vô cơ của quần chúng và đám đông" đã tìm được miếng đất để biểu

hiện ý chí của mình (hoạt động của mình) trong việc sáng lập các đảng cấp, còn trong việc nhận định về hoạt động của các đảng cấp, thì tìm được miếng đất để biểu hiện "ý kiến" của mình, nuôi cái ảo tưởng làm như thể nó đã đạt tới biểu hiện khách quan của nó. "Đảng cấp" bảo vệ nhà nước khỏi áp lực của đám đông vô cơ chỉ bằng cách phá hoại tổ chức của đám đông này.

Nhưng đồng thời, các đảng cấp phải là một công cụ để ngăn chặn không cho "những lợi ích đặc thù của các đoàn thể tự quản, của các nghiệp đoàn và các cá nhân tách riêng ra". Đảng cấp làm được như vậy bằng cách: 1) thương lượng với "lợi ích nhà nước", và 2) bản thân các đảng cấp là "sự biệt lập về chính trị" của những lợi ích đặc thù đó, biến sự biệt lập đó thành hành động chính trị, bằng cách làm cho "những lợi ích biệt lập" có được cái ý nghĩa "những lợi ích phổ biến".

Cuối cùng, đảng cấp cũng phải là một công cụ để ngăn chặn "sự biệt lập" - coi là một "cực" - của quyền lực nhà vua (quyền lực này "do đó sẽ xuất hiện thành bạo lực trần trụi của kẻ cầm quyền và thình sự tùy tiện"). Điều đó quan trọng vì nhờ có đảng cấp mà nguyên tắc quyền lực của nhà vua (sự tùy tiện) bị hạn chế, hay ít ra cũng bị ghìm lại trong hành động của nó, và vì bản thân đảng cấp cũng trở thành những người tham dự, những người cùng tham gia vào quyền lực nhà vua.

Bằng cách đó, hoặc giả quyền lực nhà vua thật sự không còn là cái cực của quyền lực nhà vua nữa (nhưng quyền lực nhà vua chỉ có thể tồn tại với tính cách là cực, là một chiều, vì nó không phải là nguyên tắc hữu cơ), mà trở thành quyền lực hư ảo, một sự tượng trưng; hoặc giả nó chỉ mất đi cái bề ngoài của sự tùy tiện và của bạo lực trần trụi của kẻ cầm quyền. Đảng cấp phòng ngừa "sự biệt lập" của những lợi ích đặc thù bằng cách hình dung sự biệt lập này là hành động chính trị. Đảng cấp phòng ngừa quyền lực nhà vua khỏi bị biệt lập với tư cách là một cực, một phần bằng cách là tự mình trở thành một bộ phận của quyền lực

nhà vua, một phần bằng cách làm cho quyền hành chính trở thành một *cực*.

Mọi mâu thuẫn của các tổ chức nhà nước hiện đại đều quy tụ lại trong các "đẳng cấp". Các đẳng cấp đóng vai trò những "kẻ trung gian" trong tất cả mọi mặt, vì trong tất cả mọi mặt, đẳng cấp là "một cái trung gian".

Cần vạch ra rằng Hê-ghe-nen bàn đến nội dung hoạt động của các đẳng cấp, đến quyền lập pháp, ít hơn là bàn đến *vị trí* của các đẳng cấp, đến cấp bậc chính trị của họ.

Ngoài ra, cũng cần lưu ý rằng, trong khi mà theo Hê-ghe-nen, đẳng cấp trước hết "*đứng giữa một bên là chính phủ nói chung, và bên kia là nhân dân*" phân thành những lĩnh vực đặc thù và những cá nhân đặc thù", thì cũng như đã trình bày ở trên, vị trí của các đẳng cấp, "cùng với quyền hành chính có tổ chức [...] lại có tác dụng một sự môi giới".

Còn về vị trí của các đẳng cấp đã được nêu lên lúc đầu, thì trong vị trí này, các *đẳng cấp* là nhân dân đối lập với chính phủ, nhưng là *nhân dân en miniature*^{1*}. Đó là vị trí đối lập của đẳng cấp.

Trong vị trí thứ hai của mình, đẳng cấp là chính phủ đối với nhân dân, nhưng là chính phủ được mở rộng. Đó là vị trí bảo thủ của đẳng cấp. Đối với nhân dân, bản thân đẳng cấp là một bộ phận của quyền hành chính, nhưng sao cho đồng thời với điều đó, chúng lại có một ý nghĩa nữa: đối với chính phủ, chúng là nhân dân.

Trên đây, ở §300, Hê-ghe-nen đã xác định "quyền lập pháp là một tổng thể". Các *đẳng cấp* thì thật sự là *tổng thể* đó, là nhà nước trong nhà nước, nhưng chính trong đẳng cấp, lại *bộc lộ ra* rằng nhà nước không phải là tổng thể, mà là có tính nhị nguyên. Đẳng

1* - thu nhỏ lại.

cấp đại biểu cho nhà nước trong cái xã hội *không phải là nhà nước*. Nhà nước *chỉ đơn thuần là một quan niệm mà thôi*.

Trong lời chú thích [cho §302], Hê-ghe-n nói:

"Một trong những chân lý lô-gích quan trọng nhất là: một yếu tố nhất định, có vị trí cục đoạn khi thể hiện ra là mặt đối lập, thì lại không còn là mặt đối lập nữa, mà là một yếu tố *hữu cơ*, do chỗ nó đồng thời cũng là *cái trung gian*".

(Như vậy, yếu tố đẳng cấp, thứ nhất, là cái cực của nhân dân đối với chính phủ; nhưng thứ hai, nó đồng thời cũng lại là cái trung gian giữa nhân dân và chính phủ, hoặc là *mặt đối lập trong nội bộ bản thân nhân dân*. Sự đối lập giữa chính phủ và nhân dân được sự đối lập giữa *đẳng cấp* và *nhân dân* làm môi giới. Đối với chính phủ thì đẳng cấp là nhân dân, nhưng đối với nhân dân thì đẳng cấp lại là chính phủ. Vì nhân dân được trình bày như là một *quan niệm*, như là một sự tưởng tượng, một ảo tưởng, một *sự đại diện* - như là nhân dân được đại diện, hoặc như là những đẳng cấp với tư cách là một *quyền lực đặc thù*, tách rời nhân dân hiện thực, - cho nên tình hình đó đang xóa bỏ sự đối lập hiện thực giữa chính phủ và nhân dân. Nhân dân được trình bày ở đây, cũng như nhân dân trong cơ thể được xem xét trên kia, được xếp đặt sao cho không có ý nghĩa quyết định nào cả.)

"Khi bạn đến vấn đề đang được xem xét ở đây thì việc đặt mặt này lên hàng đầu lại càng quan trọng, bởi vì cái thiên kiến khiến người ta xem xét đẳng cấp chủ yếu theo quan điểm sự *đối lập* giữa chúng với chính phủ - làm như thể đo chính là vị trí bản chất của đẳng cấp, - là thiên kiến rất phổ biến, nhưng cũng hết sức nguy hiểm. *Yếu tố đẳng cấp chỉ thông qua chức năng môi giới của mình*, mới tự biểu lộ ra là một cái hữu cơ, tức là một cái được coi là tổng thể. Do vậy, bản thân sự *đối lập* cũng bị hạ xuống thành cái *vẻ bề ngoài*. Nếu như sự đối lập ấy - trong chừng mực nó tự *biểu hiện* ra - đúng chạm đến không phải chỉ một cái bề ngoài, mà *trên thực tế* còn là một sự *đối lập cơ tính chất thực thể*, thì nhà nước nhất định sẽ đi đến chỗ diệt vong. - Cái dấu hiệu nổi lên rằng sự đối kháng không mang tính chất như vậy, theo bản chất của sự vật, là tình hình sau đây: sự đối kháng phát sinh khi nào những mặt xung đột với nhau không phải là những yếu tố chủ yếu

của cơ thể nhà nước, mà là những sự vật đặc thù hơn và không quan trọng, và lòng ham muốn là cái vẫn gắn liền với nội dung đó, cũng biến thành một cuộc tranh giành tham lam và thiên vị vì lợi ích chủ quan, ví dụ, vì những chức vụ nhà nước tối cao".

Trong đoạn *bổ sung*, viết:

"Chế độ nhà nước, về thực chất, là hệ thống mối giới".

§303. "Đảng cấp *phổ biến*, hay nói cho đúng hơn, đảng cấp hiến mình cho công việc *phục vụ chính phủ*, được quy định một cách trực tiếp là phải lấy cái *phổ biến* làm mục đích hoạt động bản chất của mình; trong yếu tố *đảng cấp* của quyền lập pháp, *đảng cấp tư nhân* có được ý nghĩa *chính trị* và hiệu lực *chính trị*. Đồng thời, đảng cấp tư nhân này không phải là đám đông đơn thuần không được phân chia, cũng không phải là một số đông được phân thành những nguyên tử của nó, mà chỉ có thể là *cái mà nó đã là*, tức là cái được phân thành hai đảng cấp: một đảng cấp dựa trên mối quan hệ thực thể, và một đảng cấp dựa trên những nhu cầu đặc thù và trên lao động lấy những nhu cầu ấy làm môi giới [...]. Chỉ có như vậy, *cái đặc thù* tồn tại ở bên trong nhà nước mới thật sự gắn liền về mặt này với cái *phổ biến*".

Ở đây, chúng ta có lời giải của câu đố. "Trong yếu tố đảng cấp của quyền lập pháp, *đảng cấp tư nhân* có được ý nghĩa *chính trị*". Hiển nhiên là *đảng cấp tư nhân* có được ý nghĩa này một cách phù hợp với cái mà nó vốn là phù hợp với sự *phân chia* của nó *trong xã hội công dân* (Hê-ghen đã chỉ rõ rằng đảng cấp phổ biến là đảng cấp hiến mình cho công việc *phục vụ chính phủ*; do đó trong quyền lập pháp, quyền hành chính cũng đại biểu cho đảng cấp phổ biến).

Yếu tố đảng cấp là *ý nghĩa chính trị của đảng cấp tư nhân*, tức đảng cấp phi chính trị; đây là *contradictio in adjecto*^{1*}. Nói cách khác: trong đảng cấp được Hê-ghen trình bày, *đảng cấp tư nhân* (tiếp đó thì nói về sự khác biệt của đảng cấp tư nhân nói

1* - mâu thuẫn trong định nghĩa.

chung) có được ý nghĩa *chính trị*. *Đảng cấp tư nhân* thuộc về bản chất của nhà nước ấy, thuộc về chính trị của nhà nước ấy. Chính vì vậy mà, ở Hê-ghe-n, đảng cấp tư nhân có được một ý nghĩa *chính trị*, tức là ý nghĩa khác với ý nghĩa mà nó có trong thực tế.

Lời chú thích viết:

"Điều đó đi ngược lại với một quan niệm thông thường khác cho rằng đảng cấp tư nhân, trong quyền lập pháp, đã tự nâng lên tới chỗ *tham gia* vào công việc phổ biến, nhưng đồng thời cũng cần phải biểu hiện ra dưới hình thức *những con người riêng lẻ*, trong trường hợp họ cử đại diện của mình để thực hiện chức năng đó, cũng như ngay trong cả trường hợp mỗi người tự mình bỏ phiếu. Quan điểm nguyên tử luận, trừu tượng này đã biến mất trong gia đình cũng như trong xã hội công dân, vì ở những nơi này, con người riêng lẻ chỉ biểu hiện bản thân như là thành viên của một cái phổ biến nào đó. Nhưng theo bản chất của nó, nhà nước là tổ chức của những thành viên trong đó *bản thân những thành viên này* là những tập đoàn và trong đó không một yếu tố nào được hành động với tư cách là một đám đông vô cơ. *Số đông* người với tính cách là những người riêng lẻ - người ta thường thích hiểu từ "nhân dân" như vậy - tuy là một *tổng thể* nào đó, nhưng chỉ là đám đông, chỉ là một khối vô định hình mà sự vận động và hoạt động, chính vì lý do đó, chỉ có tính chất tự phát, không có lý tính, man rợ và đáng sợ".

"Cái quan niệm phân giải trở lại các thể cộng đồng hiện đã tồn tại dưới hình thức những tập đoàn nói trên thành một đám đông những cá nhân, - khi những thể cộng đồng này bước vào lĩnh vực chính trị, tức là khi chúng chuyển sang quan điểm của *tính phổ biến cụ thể tối cao*, - cái quan niệm ấy, do đó, *đang tách đời sống công dân ra khỏi đời sống chính trị* và có thể nói là bắt đời sống chính trị đứng lơ lửng trên không, vì theo quan điểm ấy, cơ sở của đời sống chính trị chỉ là tính đơn nhất trừu tượng của sự tùy tiện và của ý kiến, - do đó, chỉ là một cái ngẫu nhiên, chứ không phải là cái cơ sở tự nó và cho nó *vững vàng và hợp pháp*".

"Mặc dù theo quan niệm của cái gọi là những lý luận, *các đảng cấp của xã hội công dân* nói chung và *các đảng cấp* theo ý nghĩa *chính trị* là những cái rất khác nhau, nhưng *ngữ ngôn* vẫn duy trì sự kết hợp ấy, một sự kết hợp đã *tồn tại từ trước rồi*".

"Đảng cấp phổ biến, hay nói cho đúng hơn, đảng cấp hiến mình cho công việc *phục vụ chính phủ*".

Hê-ghe-n xuất phát từ giả thiết cho rằng đảng cấp phổ biến hiến mình cho công việc "phục vụ chính phủ". Ông coi lý tính phổ biến là có tính chất "đảng cấp và không thay đổi".

"Trong yếu tố *đảng cấp v.v.*". "Ý nghĩa chính trị và hiệu lực chính trị" của *đảng cấp tư nhân* là ý nghĩa *đặc thù* và hiệu lực *đặc thù* của nó. *Đảng cấp tư nhân* không biến thành *đảng cấp chính trị*; chính với tư cách là *đảng cấp tư nhân* mà nó có được ý nghĩa chính trị và hiệu lực chính trị của nó. *Đảng cấp* này không có ý nghĩa chính trị và hiệu lực chính trị với tư cách là ý nghĩa và hiệu lực chính trị. Hiệu lực và ý nghĩa chính trị của nó là *hiệu lực và ý nghĩa chính trị của đảng cấp tư nhân* coi là *đảng cấp tư nhân*. Vì thế, *đảng cấp tư nhân* chỉ có thể bước vào lĩnh vực chính trị một cách phù hợp với *những khác biệt của các đảng cấp trong xã hội công dân*. *Những sự khác biệt của các đảng cấp* trong xã hội công dân trở thành những sự khác biệt chính trị.

Ngữ ngôn, - Hê-ghe-n nói, - cũng đã biểu hiện sự đồng nhất giữa các *đảng cấp của xã hội công dân* và các *đảng cấp theo ý nghĩa chính trị*, - một "sự kết hợp" "*đã tồn tại từ trước rồi*" và do đó, người ta phải kết luận rằng sự kết hợp ấy bây giờ không còn tồn tại nữa.

Hê-ghe-n thấy rằng "như vậy, cái *đặc thù* tồn tại ở bên trong nhà nước mới thật sự gắn liền về mặt này với cái phổ biến". Bằng cách đó, hình thức có thể xóa bỏ được việc tách "*đời sống công dân ra khỏi đời sống chính trị*" và xác lập được "*sự đồng nhất*" của chúng.

Hê-ghe-n lập luận như sau:

"Dưới hình thức những tập đoàn nói trên" (gia đình và xã hội công dân) "*đã tồn tại những thể cộng đồng*" nhất định. Làm sao mà những thể cộng đồng này, đúng "khi chúng bước vào lĩnh vực

chính trị, tức là khi chúng chuyển sang quan điểm của *tính phổ biến cụ thể tối cao*, "*lại phân thành một đám đông những cá nhân*" được?

Theo dõi thật chặt chẽ tiến trình tư tưởng này là điều quan trọng.

Như bản thân Hê-ghen đã thừa nhận, *thời trung cổ* đã là đỉnh cao của sự đồng nhất theo kiểu Hê-ghen. Ở đây các *đẳng cấp của xã hội công dân* nói chung và các *đẳng cấp theo ý nghĩa chính trị* là đồng nhất. Người ta có thể biểu hiện tinh thần của thời trung cổ như sau: các đẳng cấp của xã hội công dân và các đẳng cấp theo ý nghĩa chính trị là đồng nhất, vì xã hội công dân là xã hội chính trị, - vì nguyên tắc hữu cơ của xã hội công dân là nguyên tắc của nhà nước.

Nhưng Hê-ghen xuất phát từ sự tách rời giữa "*xã hội công dân*" và "*nhà nước chính trị*", coi là hai mặt đối lập cố định, hai lĩnh vực thật sự khác nhau. Dĩ nhiên, sự tách rời này *thực sự* đang tồn tại trong nhà nước *hiện đại*. Sự đồng nhất của các đẳng cấp công dân và các đẳng cấp chính trị là *biểu hiện* của sự *đồng nhất* của xã hội công dân và xã hội chính trị. Sự đồng nhất này đã biến mất. Hê-ghen xuất phát từ chỗ là sự đồng nhất đó đã biến mất. Do đó, "sự đồng nhất của đẳng cấp công dân và đẳng cấp chính trị", nếu như nó biểu hiện thực trạng của sự vật, giờ đây sẽ chỉ có thể là biểu hiện của sự tách rời giữa xã hội công dân và xã hội chính trị mà thôi! Hay nói chò đúng hơn: chỉ có sự tách rời giữa đẳng cấp công dân và đẳng cấp chính trị mới thể hiện mối quan hệ *hiện thực* giữa xã hội công dân và xã hội chính trị *hiện đại*.

Thứ hai: Hê-ghen nói ở đây về các đẳng cấp *chính trị* theo một ý nghĩa hoàn toàn khác với cái ý nghĩa mà ông nói về các đẳng cấp *chính trị* của thời trung cổ, khi nêu tính đồng nhất giữa các đẳng cấp chính trị của thời trung cổ với các *đẳng cấp của xã hội công dân*.

Toàn bộ sự tồn tại của các đẳng cấp thời trung cổ đều là sự tồn tại chính trị; sự tồn tại của chúng là sự tồn tại của nhà nước. *Hoạt động lập pháp* của chúng, việc chúng biểu quyết *nộp thuế cho nền đế chế* chỉ là hình thức *đặc thù* của ý nghĩa chính trị *phổ biến* và của hiệu lực chính trị của chúng. Đẳng cấp của chúng là nhà nước của chúng. Mỗi quan hệ với đế chế chỉ là mối quan hệ khế ước giữa các nhà nước và *dân tộc* khác nhau, vì nhà nước chính trị, khác với xã hội công dân, chẳng qua chỉ là *đại biểu của dân tộc*. Dân tộc là point d'honneur^{1*}, là ý niệm chính trị *χατ'έξοχην*^{2*} của những nghiệp đoàn khác nhau ấy v.v., và thuế khóa chỉ được biểu quyết vì dân tộc mà thôi, v.v.. Quan hệ giữa những đẳng cấp lập pháp với đế chế là như vậy. Tình hình các đẳng cấp *trong nội bộ một số công quốc* cũng đại để như vậy. Ở đây, các *vương hầu*, tức là *những vị chúa tể*, cũng là đẳng cấp *đặc thù*, đẳng cấp này có một số đặc quyền nhất định, nhưng quyền lực của họ cũng bị những đặc quyền của những đẳng cấp khác hạn chế một cách tương ứng. (Ở người Hy Lạp, xã hội công dân là nô lệ của xã hội chính trị.) *Hiệu lực lập pháp* phổ biến của các đẳng cấp của xã hội công dân tuyệt nhiên không có nghĩa là *đẳng cấp tư nhân*, do đó mà lần đầu tiên đã có được ý nghĩa *chính trị* và hiệu lực chính trị; ngược lại, hiệu lực lập pháp chỉ là biểu hiện của hiệu lực chính trị và ý nghĩa chính trị *thật sự* và *phổ biến* của họ. Hoạt động của họ với tư cách là quyền lập pháp, chỉ là sự bổ sung vào chủ quyền và quyền hành chính (quyền hành pháp) của họ; hay nói cho đúng ra, đây là bước chuyển sang công việc hoàn toàn phổ biến, coi là *công việc tư nhân*, một bước chuyển sang chủ quyền, coi là *đẳng cấp tư nhân*. Trong thời trung cổ, các đẳng cấp của xã hội công dân với *tính cách là đẳng cấp của xã hội công dân*, đồng thời cũng là những đẳng cấp lập pháp, vì lúc đó, họ *không phải là những đẳng cấp tư nhân*, hoặc là vì

1* - điểm danh dự

2* - chủ yếu

lúc đó những *đảng cấp tư nhân* là những đảng cấp chính trị. Đảng cấp thời trung cổ, với tính cách là yếu tố đảng cấp - chính trị, thì không có một phẩm chất mới nào cả. Họ trở thành yếu tố đảng cấp - *chính trị* không phải vì họ tham dự vào việc lập pháp, mà ngược lại, họ tham dự vào việc lập pháp vì họ là yếu tố đảng cấp - *chính trị*. Vậy thì những đảng cấp này có cái gì chung với *đảng cấp tư nhân* của Hê-ghe-n, một đảng cấp với tính cách là yếu tố *lập pháp*, đang đi tới một điệu ca chính trị hùng tráng, đến một trạng thái ngây ngất, đến cái ý nghĩa chính trị và hiệu lực chính trị đặc thù, kỳ lạ và đặc biệt?

Chúng ta thấy rằng toàn bộ *những mâu thuẫn* trong cách Hê-ghe-n lý giải vấn đề đã được tập hợp lại trong tiến trình tư tưởng đó.

1) Hê-ghe-n xuất phát từ tiền đề là *sự tách rời* của xã hội công dân với nhà nước chính trị (trong trạng thái hiện đại) và ông hình dung trạng thái này là *yếu tố tất yếu của ý niệm*, là chân lý tuyệt đối của lý tính. Ông mô tả nhà nước chính trị trong trạng thái *hiện đại* của nó, với sự ngự trị của *sự phân lập* những quyền lực khác nhau. Ông gán cho nhà nước hiện thực *đang hoạt động* cái cơ cấu quan chức coi là thể xác của nó và nâng cơ cấu quan chức này, với tư cách là tinh thần có hiểu biết, lên trên chủ nghĩa duy vật của xã hội công dân. Ông đem tính phổ biến tồn tại tự nó và cho nó của nhà nước, đối lập với những lợi ích đặc thù và những nhu cầu đặc thù của xã hội công dân. Tóm lại: bất cứ ở đâu ông cũng mô tả *sự xung đột* giữa xã hội công dân và nhà nước.

2) Hê-ghe-n đem xã hội công dân coi là *đảng cấp tư nhân*, đối lập với nhà nước chính trị.

3) Ông coi yếu tố *đảng cấp* của quyền lập pháp chỉ là *chủ nghĩa hình thức chính trị* của xã hội công dân, coi đó là *mối quan hệ phản chiếu của xã hội công dân đối với nhà nước* và là mối quan hệ không làm thay đổi bản chất của nhà nước, mối quan hệ phản chiếu này cũng là sự đồng nhất tối cao giữa những yếu tố khác nhau về bản chất

Mặt khác, Hê-gheh lại muốn rằng:

1) Xã hội công dân, một khi nó tự coi mình là yếu tố lập pháp, thì không phải là một đám đông giản đơn không thể phân chia, cũng không phải là một số đông được phân giải thành những nguyên tử của mình. Ông không muốn có một sự tách rời nào giữa đời sống công dân với đời sống chính trị.

2) Ông quên rằng đây là nói về mối quan hệ phản chiếu và ông nâng các đẳng cấp công dân, coi là đẳng cấp công dân, lên thành những đẳng cấp chính trị, nhưng vẫn chỉ về mặt quyền lập pháp mà thôi, thành thử bản thân hiệu lực của họ trở thành bằng chứng của sự tách rời.

Hê-gheh làm cho *yếu tố đẳng cấp* trở thành biểu hiện của sự tách rời, nhưng đồng thời yếu tố này phải là đại biểu của sự đồng nhất không tồn tại. Hê-gheh biết sự tách rời giữa xã hội công dân và nhà nước chính trị, nhưng ông lại muốn cho sự thống nhất của nhà nước biểu hiện ra trong nhà nước, hơn nữa biểu hiện ra sao cho các đẳng cấp của xã hội công dân, với tính cách là đẳng cấp của xã hội công dân, lại đồng thời hợp thành yếu tố *đẳng cấp* của xã hội lập pháp (xem XIV, X⁹³).

§304. "Yếu tố đẳng cấp chính trị. trong tính quy định của bản thân nó, cũng còn bao hàm những sự khác biệt đẳng cấp đã tồn tại trong các lĩnh vực trước đây. Vị trí trừu tượng ban đầu của nó, cụ thể là vị trí *cực đoan của tính phổ biến kinh nghiệm* đối với nguyên tắc *quyền lực nhà vua* hay nguyên tắc *quân chủ* nói chung. - một vị trí trừu tượng trong đó chỉ chứa đựng *khả năng phù hợp* với nguyên tắc ấy, do đó cũng chứa đựng cả *khả năng đối địch*. - đang trở thành mối liên hệ hợp lý tính (tức là *sự luận*, xem chú thích cho §302) chỉ là do chỗ *tác dụng môi giới* của nó được tồn tại. Giống như xét về phía quyền lực nhà vua, quyền hành chính (§300) đã có tính quy định ấy, thì xét về phía các đẳng cấp, một yếu tố nào đó của các đẳng cấp cũng phải được hướng sao cho sự tồn tại của nó với tính cách là yếu tố trung gian, trở thành tính quy định cơ bản của nó".

§305. "Trong những đẳng cấp của xã hội công dân, có một đẳng cấp chứa đựng trong mình nó cái nguyên tắc tự nó có thể cấu thành mối quan hệ chính trị ấy, đó

là đẳng cấp của luân lý tự nhiên. nó lấy đời sống gia đình làm cơ sở, còn về mặt phương tiện sinh sống, thì lấy sở hữu ruộng đất làm cơ sở. Do đó, đẳng cấp này, về mặt tính đặc thù của nó, có cái ý chí dựa trên bản thân và - điểm này là điểm chung giữa nó và yếu tố quân chủ - có cái tính quy định tự nhiên bao hàm trong yếu tố quân chủ".

§306. "Đẳng cấp này được cấu thành một cách xác định hơn cho địa vị và ý nghĩa chính trị, vì của cải của họ không phụ thuộc vào của cải nhà nước, cũng như không phụ thuộc vào tình trạng nghề nghiệp không được bảo đảm, vào việc chạy theo lợi nhuận và vào sự biến động của sở hữu nói chung, vì của cải của nó không phụ thuộc vào lòng tốt của quyền hành chính, cũng như vào lòng tốt của quần chúng. Đẳng cấp này còn được bảo vệ khỏi *sự tùy tiện của chính mình*, do chỗ những thành viên của đẳng cấp này, có sứ mệnh gánh vác nhiệm vụ ấy, đều không có cái quyền như những công dân khác, - tức là phần thì được tự do định đoạt toàn bộ sở hữu của mình, phần thì tin chắc rằng sau khi chết, sở hữu của mình sẽ được chuyển lại cho con cái một cách đồng đều vì họ yêu chúng như nhau: như vậy tài sản của họ biến thành *lãnh địa cha truyền con nối, không thể chuyển nhượng* và mang nặng tính chất chế độ con trưởng thừa kế".

Bổ sung: "Đẳng cấp ấy có ý chí độc lập hơn. Xét toàn bộ, đẳng cấp của những người chiếm hữu ruộng đất phân thành bộ phận có học vấn và đẳng cấp nông dân. Đồng thời, đối lập với cả hai bộ phận này có đẳng cấp công nghiệp là đẳng cấp phụ thuộc vào các nhu cầu làm cơ sở cho thu nhập của nó, và đẳng cấp phổ biến là đẳng cấp căn bản phụ thuộc vào nhà nước. Chế độ quyền con trưởng thừa kế có thể làm cho đẳng cấp [chiếm hữu ruộng đất] càng được bảo đảm và vững chắc hơn nữa, nhưng chế độ này chỉ đáng mong muốn về mặt chính trị, vì gắn liền với nó là một sự hy sinh có mục đích chính trị nhằm làm cho con trưởng có khả năng sống độc lập. Sự biện hộ cho chế độ con trưởng thừa kế bao hàm ở chỗ là đối với nhà nước, chỉ cái khả năng đơn thuần có một tâm trạng nhất định thì không đủ; nhà nước phải dựa vào một cái gì tất yếu. Tất nhiên tâm trạng không quan hệ gì với tài sản, nhưng giữa chúng có mối liên hệ tương đối tất yếu, vì người nào có tài sản độc lập thì không bị hạn chế bởi hoàn cảnh bên ngoài và như vậy, có thể phát biểu và hoạt động có lợi cho nhà nước mà không bị trở ngại gì cả. Còn ở chỗ nào không có những quy định chính trị, thì việc thiết lập và bảo vệ chế độ con trưởng thừa kế chẳng qua chỉ là những xiềng xích quàng lên tự do của quyền tư nhân, và như vậy thì chế độ con trưởng thừa kế hoặc giả phải có một ý nghĩa chính trị, hoặc giả sẽ bị để mặc cho diệt vong".

§307. "Như vậy, thật ra, quyền của bộ phận này trong đảng cấp thực thể, một mặt thì dựa trên *nguyên tắc tự nhiên của gia đình*, nhưng đồng thời nguyên tắc này, thông qua những hy sinh nặng nề, lại quay về phía *mục đích chính trị*, vì thế mà hoạt động vì mục đích ấy trở thành sứ mệnh chủ yếu của đảng cấp đó, và đảng cấp đó cũng vì thế mà được giao sứ mệnh tiến hành loại hoạt động này và có *quyền* tiến hành hoạt động này do *sự sinh ra*, chứ không phải do tính ngẫu nhiên của bầu cử. Nhờ vậy, đảng cấp đó chiếm địa vị thực thể, vững chắc, giữa sự tùy tiện chủ quan hay tính ngẫu nhiên của hai cực, và khi [...] bao hàm trong mình nó sự giống nhau với yếu tố quyền lực nhà vua, thì nó đồng thời cũng chia xẻ với cực kia những nhu cầu và những quyền lợi giống nhau về tất cả các mặt khác, và do đó, nó đồng thời trở thành chỗ dựa của ngai vàng và của xã hội".

Hê-ghefen đã làm một trò ảo thuật. Những vị quý tộc bẩm sinh, những lãnh địa thế tập v.v., cái "chỗ dựa của ngai vàng và của xã hội" ấy - ông ta đều rút ra từ ý niệm tuyệt đối.

Điều sâu sắc hơn ở Hê-ghefen là ông đã coi sự tách rời của xã hội công dân với xã hội chính trị là một *mâu thuẫn*. Nhưng điều sai lầm là ông thỏa mãn với cái *vẻ bề ngoài* của việc giải quyết mâu thuẫn đó và coi cái bề ngoài ấy là bản chất của sự việc; "*cái gọi là những lý luận*" mà ông coi khinh, đang đòi hỏi "*sự tách rời*" giữa đảng cấp công dân với đảng cấp chính trị, - mà đòi hỏi như vậy là có đầy đủ lý do, vì bằng cách đó những lý luận này biểu hiện *nguyên tắc* của xã hội hiện đại, trong đó yếu tố *đảng cấp chính trị* chẳng qua chỉ là biểu hiện thực tế của mối quan hệ hiện thực giữa nhà nước và xã hội công dân, là biểu hiện của *sự tách rời* của chúng.

Hê-ghefen không gọi vấn đề đang nói tới bằng cái tên gọi quen thuộc của nó. Đó là vấn đề tranh cãi giữa chế độ *đại diện* và chế độ *đảng cấp*. Chế độ đại diện là một bước tiến lớn, vì nó là biểu hiện *công khai, chân thật, triệt để* của *trạng thái nhà nước hiện đại*. Nó là *mâu thuẫn không bị che đậy*.

Trước khi bàn vào bản thân vấn đề, chúng ta hãy nhìn lại một lần nữa tiến trình tư tưởng của Hê-ghefen.

"Trong yếu tố *đảng cấp* của quyền lập pháp, *đảng cấp tư nhân* có được ý nghĩa *chính trị*".

Trên kia (trong lời chú thích cho §301) đã viết:

"Vì vậy, cần phải tìm tính quy định *riêng biệt* của khái niệm *đảng cấp* ở chỗ là trong các *đảng cấp*... sự am hiểu và ý chí của bản thân cái lĩnh vực được gọi là *xã hội công dân* trong công trình nghiên cứu này, *nhận được sự tồn tại đối với nhà nước*".

So sánh những quy định ấy, chúng ta thấy: "*Xã hội công dân là đảng cấp tư nhân*", hoặc *đảng cấp tư nhân* là *đảng cấp* trực tiếp, bản chất, cụ thể, của *xã hội công dân*. Chỉ trong yếu tố *đảng cấp* của quyền lập pháp, *xã hội công dân* mới đạt được "ý nghĩa *chính trị* và *hiệu lực chính trị*". Đó là một cái gì mới, gắn với *xã hội công dân*, là một chức năng *đặc thù*, vì chính tính chất của *xã hội công dân* coi là *đảng cấp tư nhân*, thể hiện sự *độc lập* của *xã hội công dân* với ý nghĩa *chính trị* và *hiệu lực chính trị*, thể hiện sự thiếu tính chất *chính trị*, tức thể hiện đúng cái mặt của *xã hội công dân* là tự bản thân nó, nó *không có ý nghĩa chính trị* và *hiệu lực chính trị*. *Đảng cấp tư nhân* là *đảng cấp* của *xã hội công dân*, hoặc *xã hội công dân* là *đảng cấp tư nhân*. Vì vậy, Hê-ghen đã nhất quán khi ông loại "*đảng cấp phổ biến*" ra khỏi "*yếu tố đảng cấp của quyền lập pháp*".

"*Đảng cấp phổ biến*, hay nói cho đúng hơn, *đảng cấp* hiến mình cho công việc *phục vụ chính phủ*, được quy định một cách trực tiếp là phải lấy cái *phổ biến* làm mục đích hoạt động bản chất của mình

Xã hội công dân, hay *đảng cấp tư nhân*, không có trách nhiệm như vậy; hoạt động bản chất của nó không bao hàm tính quy định theo đó cái *phổ biến* sẽ là mục đích của nó; nói cách khác, hoạt động bản chất của nó không phải là tính quy định của cái *phổ biến*, *không phải là tính quy định phổ biến*. *Đảng cấp tư nhân* là *đảng cấp* của *xã hội công dân tự mình đối lập* với nhà nước. *Đảng cấp* của *xã hội công dân không phải là đảng cấp chính trị*.

Thừa nhận xã hội công dân là đẳng cấp tư nhân, Hê-ghe-n đã tuyên bố những sự khác biệt đẳng cấp của xã hội công dân là những sự khác biệt *phi* chính trị, đã tuyên bố đời sống công dân và đời sống chính trị không những khác nhau, mà thậm chí còn *đối lập* với nhau nữa. Ông còn viết tiếp gì nữa?

"Đồng thời đẳng cấp tư nhân này không phải là một đám đông đơn thuần không được phân chia, cũng không phải là một số đông được phân thành những nguyên tử của nó, mà chỉ có thể là cái mà nó đã là, tức là cái được phân thành hai *đẳng cấp*: một đẳng cấp dựa trên mối quan hệ thực thể, và một *đẳng cấp* dựa trên những nhu cầu đặc thù và trên lao động lấy những nhu cầu ấy làm môi giới (§201 và những đoạn tiếp theo). Chỉ có như vậy, cái *đặc thù* tồn tại ở bên trong nhà nước mới thật sự gần liền về mặt này với cái phổ biến".

Dĩ nhiên, xã hội công dân (*đẳng cấp tư nhân*) trong hoạt động đẳng cấp lập pháp của mình không thể là "một đám đông đơn thuần không được phân chia", vì "đám đông đơn thuần không được phân chia" chỉ tồn tại trong "quan niệm", trong trí "tưởng tượng", chứ không tồn tại trong *hiện thực*. Thật ra, chỉ có những đám đông ngẫu nhiên lớn và nhỏ (thành thị, thị trấn v.v.). Những đám đông này, hay một đám đông này - không phải chỉ trong *hiện tượng* mà đâu đâu *realiter*¹ - cũng là "số đông được phân thành những nguyên tử của nó", và với tư cách đó, nó *phải* xuất hiện và bước vào hoạt động đẳng cấp - *chính trị* của nó. *Đẳng cấp tư nhân*, xã hội công dân, ở đây không thể biểu hiện ra "là cái mà nó đã là". Vậy trên thực tế nó đã là cái gì? - Là *đẳng cấp tư nhân*, tức là mặt đối lập với nhà nước và cái tách rời với nhà nước. Muốn có được "ý nghĩa chính trị và hiệu lực chính trị", đẳng cấp tư nhân này, ngược lại, phải không còn là cái mà nó đã là, với tư cách là *đẳng cấp tư nhân*. Chỉ có như vậy, nó mới có được "ý nghĩa chính trị và hiệu lực chính trị" của nó". Hành vi chính trị này là một sự hóa thân đầy đủ nhất. Trong hành vi này, xã hội công dân phải hoàn toàn từ bỏ bản thân, tức là từ bỏ cả xã

1' trên thực tế, trong hiện thực

hội công dân lẫn đẳng cấp tư nhân, phải biểu hiện cái mặt của bản chất của nó không những không có gì là chung với sự tồn tại công dân thực sự của bản chất của nó, mà còn mâu thuẫn trực tiếp với sự tồn tại đó nữa.

Đối với mỗi cá nhân riêng lẻ, thì người ta thấy *quy luật phổ biến* ở đây là cái gì. Xã hội công dân và nhà nước tách rời với nhau. Do đó, cả công dân nhà nước cũng tách rời với công dân là thành viên của xã hội công dân. Như vậy, con người phải tự buộc mình *phân đôi về bản chất*. Với tư cách là *công dân hiện thực*, con người nằm trong tổ chức song trùng; trong tổ chức *quan chức* - tổ chức này là tính quy định hình thức, bề ngoài, của nhà nước ở bên kia, tức của quyền hành chính, không đụng chạm đến người công dân và hiện thực độc lập của họ, - và trong tổ chức *xã hội*, tức tổ chức của xã hội công dân. Nhưng trong tổ chức xã hội này, với tư cách là *tư nhân*, công dân lại đứng bên ngoài nhà nước; tổ chức này không liên quan đến nhà nước chính trị với tính cách là nhà nước chính trị. Tổ chức thứ nhất là tổ chức nhà nước, *vật chất* của tổ chức này bao giờ cũng là người công dân. Tổ chức thứ hai là *tổ chức công dân*, nhà nước không phải là vật chất của nó. Trong tổ chức thứ nhất thì đối với người công dân, nhà nước thể hiện ra là mặt đối lập hình thức; trong tổ chức thứ hai thì đối với nhà nước, bản thân người công dân thể hiện ra là mặt đối lập vật chất. Do đó, muốn trở thành người *công dân thực sự của nhà nước*, muốn đạt tới ý nghĩa chính trị và hiệu lực chính trị, thì công dân phải thoát ra khỏi tính hiện thực đó, rời bỏ toàn bộ tổ chức đó để đi vào tính cá thể của mình, vì *tính cá thể* trần trụi của nó, với tính cách là một tính cá thể như thế, là hình thức tồn tại duy nhất mà họ tìm được cho cái địa vị công dân chính trị của mình. Vì sự tồn tại của nhà nước với tính cách là chính phủ đã hình thành bên ngoài nó, còn sự tồn tại của công dân trong xã hội công dân thì lại hình thành bên ngoài nhà nước. Chỉ trong mối mâu thuẫn với *những loại cộng*

đồng duy nhất tồn tại, chỉ với tư cách là cá nhân, công dân mới có thể trở thành công dân của nhà nước. Sự tồn tại của anh ta với tư cách là công dân của nhà nước là sự tồn tại nằm bên ngoài mọi cộng đồng mà anh ta thật sự là thành viên, do đó, là sự tồn tại thuần túy cá thể. Vì "quyền lập pháp", với tính cách là một "quyền lực", chính là cái tổ chức, cái thể xác xã hội mà sự tồn tại đó cần phải có. Trước khi có "quyền lập pháp" thì xã hội công dân, tức đẳng cấp tư nhân, không tồn tại với tính cách là tổ chức nhà nước, và muốn cho đẳng cấp này tồn tại với tính cách là đẳng cấp, thì cần phải giả định rằng tổ chức hiện thực của nó, đời sống công dân hiện thực của nó, không tồn tại, vì yếu tố đẳng cấp của quyền lập pháp chính là có nhiệm vụ giả định rằng đẳng cấp tư nhân, xã hội công dân, không tồn tại. Sự tách rời giữa xã hội công dân và nhà nước chính trị tất phải biểu hiện thành sự tách rời của công dân chính trị, tức công dân nhà nước, với xã hội công dân, với tính hiện thực chân chính, kinh nghiệm của mình, vì với tư cách là người ý tưởng chủ nghĩa của nhà nước, công dân là một tồn tại hoàn toàn khác, nó tự phân biệt, tự làm cho nó khác biệt với tính hiện thực của nó, và đối lập với tính hiện thực đó. Ở đây, ở trong bản thân nó, xã hội công dân kiến lập mối quan hệ giữa nhà nước và xã hội công dân; mối quan hệ này, ở mặt khác, đã được thực hiện trong giới quan chức. Trong yếu tố đẳng cấp, cái phổ biến đang thật sự trở thành cho nó cái vốn là tự nó, tức là trở thành mặt đối lập của cái đặc thù. Muốn đạt được ý nghĩa chính trị và hiệu lực chính trị, thì công dân cần phải từ bỏ đẳng cấp của mình, tức từ bỏ xã hội công dân, từ bỏ đẳng cấp tư nhân, vì chính đẳng cấp này đứng ở giữa cá nhân và nhà nước chính trị.

Nếu Hê-ghefen đem toàn bộ xã hội công dân, coi là đẳng cấp tư nhân, đối lập với nhà nước chính trị, thì dĩ nhiên là những khác biệt bên trong đẳng cấp tư nhân, tức những đẳng cấp công dân khác nhau, chỉ có ý nghĩa tư nhân, chứ không có ý nghĩa

chính trị đối với nhà nước. Vì những đẳng cấp công dân khác nhau chỉ là sự thực hiện, sự tồn tại của một *nguyên tắc* nhất định: của đẳng cấp tư nhân với tính cách là nguyên tắc của xã hội công dân. Nhưng nếu cần phải xóa bỏ nguyên tắc thì hiển nhiên là những sự biệt lập *bên trong* nguyên tắc ấy *lại càng* không tồn tại đối với nhà nước chính trị.

Hê-ghen kết thúc đoạn này như sau: "Chỉ có như vậy, *cái đặc thù* tồn tại ở *bên trong* nhà nước mới thật sự gắn liền về mặt này với cái phổ biến".

Nhưng ở đây, Hê-ghen lẫn lộn nhà nước coi là một tổng thể của sự tồn tại của nhân dân, với nhà nước chính trị. *Cái đặc thù* ấy không phải là "*cái đặc thù ở bên trong* nhà nước", mà nói cho đúng ra là "*cái đặc thù ở bên ngoài* nhà nước", cụ thể là ở bên ngoài nhà nước chính trị. *Cái đặc thù* này không những không phải là "*cái đặc thù tồn tại ở bên trong* nhà nước", mà nó còn là "*tính không hiện thực* của nhà nước". Hê-ghen muốn trình bày luận điểm cho rằng các đẳng cấp của xã hội công dân là những đẳng cấp chính trị, và để chứng minh luận điểm đó, ông thay luận điểm ấy bằng luận điểm cho rằng các đẳng cấp xã hội công dân là "sự biệt lập hóa của nhà nước chính trị", nghĩa là xã hội công dân là xã hội chính trị. Câu nói: "*cái đặc thù ở bên trong* nhà nước" ở đây, chỉ có thể có ý nghĩa là "sự biệt lập hóa của nhà nước". Lương tâm không trong sáng bắt buộc Hê-ghen chọn cách nói không rõ ràng đó. Không những bản thân ông ta phát triển quan điểm đối lập với luận điểm ấy; cũng trong đoạn văn ấy ông còn chứng minh quan điểm đó, khi coi "xã hội công dân" là "đẳng cấp tư nhân". Quy định nói rằng cái đặc thù "*gắn liền*" với cái phổ biến cũng là một quy định rất thận trọng. Người ta có thể gắn những sự vật hết sức khác nhau lại với nhau. Song ở đây không nói đến sự *chuyển hóa* dần dần mà nói đến sự *hóa thân*, và cái vực sâu ấy mà Hê-ghen nhảy qua ở đây (do đó làm cho người ta thấy rõ nó), không phải là đã được xóa bỏ vì Hê-ghen nhắm mắt lại không nhìn nó.

Trong chú thích, Hê-ghe-n viết:

"Điều đó đi ngược lại với một quan niệm thông thường khác" v.v.. Chúng tôi vừa mới chỉ ra rằng, quan niệm thông thường đó là nhất quán và tất yếu đến mức nào, rằng quan niệm đó là "quan niệm tất yếu trong giai đoạn phát triển hiện nay của nhân dân", còn cái quan niệm của Hê-ghe-n, mặc dù rất thông thường trong những giới nhất định, nhưng vẫn là không đúng. Trở lại quan niệm thông thường, Hê-ghe-n viết:

"Quan điểm nguyên tử luận, trừu tượng này, đã biến mất trong gia đình v.v. và v.v.. Nhưng, nhà nước là v.v.". Tất nhiên, quan điểm này là trừu tượng, nhưng nó là "sự trừu tượng" của nhà nước chính trị, như bản thân Hê-ghe-n đã hình dung. Quan điểm đó cũng là quan điểm nguyên tử luận, nhưng đó là nguyên tử luận của bản thân xã hội. "Quan điểm" sẽ không thể cụ thể, khi *đối tượng* của quan điểm là trừu tượng. Thuyết nguyên tử, mà trong *hành động chính trị* của mình xã hội công dân đã rơi vào, nhất định phải bắt nguồn từ chỗ cái đoàn thể, cái thể cộng đồng trong đó cá nhân tồn tại - tức xã hội công dân - bị tách rời khỏi nhà nước, hay *nhà nước chính trị* là một *sự trừu tượng* tách khỏi xã hội công dân.

Tuy quan điểm nguyên tử luận ấy đã mất đi trong gia đình, và cũng có thể (??) là cả trong xã hội công dân nữa, nhưng quan điểm đó lại xuất hiện trong nhà nước chính trị, chính là vì nhà nước chính trị là một sự trừu tượng tách khỏi gia đình và xã hội công dân. Điều ngược lại thì cũng đúng như thế. Hê-ghe-n không may may xóa bỏ được *sự tha hóa* của hai lĩnh vực nói trên, bằng cách tuyên bố hiện tượng ấy là *kỳ quái*^{1*}

"Cái quan niệm". - ông nói tiếp. - "phân giải trở lại các thể cộng đồng đã tồn tại dưới hình thức những tập đoàn nói trên thành một đám đông những cá nhân, khi

1* Cách chơi chữ: "das Befremdliche" có nghĩa là "kỳ quái", "die Entfremdung" - "sự tha hóa".

những thể cộng đồng này bước vào lĩnh vực chính trị, tức là khi chúng chuyển sang quan điểm của *tình phổ biến cụ thể tối cao*, - cái quan niệm ấy, do đó, đang tách đời sống công dân ra khỏi đời sống chính trị và có thể nói là bắt đời sống chính trị đứng lơ lửng trên không, vì theo quan điểm ấy, cơ sở của đời sống chính trị chỉ là tính đơn nhất trừu tượng của sự tùy tiện và của ý kiến - do đó, chỉ là một cái ngẫu nhiên, chứ không phải là cái cơ sở tự nó và cho nó *vững vàng và hợp pháp*".

Quan niệm đó *không tách* đời sống chính trị ra khỏi đời sống công dân; nó chỉ là *cái quan niệm về sự tách rời đang thật sự tồn tại*.

Không phải quan niệm này buộc đời sống chính trị phải treo lơ lửng trên không, mà đời sống chính trị là *đời sống trên không*, là lĩnh vực trên không của xã hội công dân.

Bây giờ, chúng ta hãy xem xét chế độ *đảng cấp* và chế độ *đại diện*.

Sự phát triển lịch sử đã dẫn tới sự chuyển biến của những *đảng cấp chính trị* thành những *đảng cấp xã hội*, thành thứ giống như những tín đồ Cơ Đốc giáo đều bình đẳng ở trên trời và không bình đẳng dưới trần gian, những thành viên riêng lẻ của nhân dân cũng đều *bình đẳng* trên cái thiên đường của thế giới chính trị của họ và không bình đẳng trong sự tồn tại dưới cõi trần, trong *đời sống xã hội* của họ. Bản thân quá trình chuyển biến của những *đảng cấp chính trị* thành *đảng cấp công dân* đã diễn ra trong *nền quân chủ chuyên chế*. Cơ cấu quan chức đã thực hiện tư tưởng thống nhất nhà nước chống lại các nhà nước khác nhau trong một nhà nước. Tuy nhiên, ngay cả bên cạnh cơ cấu quan chức của quyền hành chính tuyệt đối, *những sự khác biệt xã hội* của các *đảng cấp* vẫn tiếp tục là những sự khác biệt chính trị, vẫn là những sự khác biệt *chính trị bên trong* cơ cấu quan chức của quyền hành chính tuyệt đối và bên cạnh cơ cấu quan chức đó. Chỉ có cách mạng Pháp mới hoàn thành quá trình chuyển biến của những *đảng cấp chính trị* thành những *đảng cấp xã hội*, hoặc đã làm cho *những khác biệt đảng cấp* của xã hội công dân

hoàn toàn biến thành những khác biệt *xã hội*, tức những khác biệt của đời sống tư nhân, không còn ý nghĩa chính trị. Như vậy là quá trình tách đời sống chính trị khỏi xã hội công dân đã được hoàn thành.

Đồng thời, cả những đẳng cấp của xã hội công dân cũng bị biến đổi giống như vậy: do tách khỏi xã hội chính trị, xã hội công dân cũng khác đi. *Đẳng cấp*, theo ý nghĩa thời trung cổ, chủ yếu chỉ còn được giữ lại bên trong bản thân cơ cấu quan chức, là nơi mà địa vị công dân và địa vị chính trị của cá nhân trực tiếp đồng nhất với nhau. Với tính chất là *đẳng cấp tư nhân*, xã hội công dân đối lập với cơ cấu quan chức. Trong xã hội công dân, sự khác biệt của đẳng cấp không còn là sự khác biệt giữa *nhu cầu* với *lao động*, coi là những hiệp hội độc lập. Ở đây, sự khác biệt duy nhất phổ biến, *bề ngoài và hình thức*, chỉ còn là sự khác biệt giữa thành thị và nông thôn. Còn trong bản thân xã hội thì sự khác biệt này phát triển thành những tập đoàn cơ động không cố định, mà nguyên tắc là *tính tùy tiện*. *Đồng tiền* và *học vấn* là tiêu chuẩn chủ yếu ở đây. Nhưng vấn đề này, chúng ta sẽ không bàn ở đây, mà sẽ bàn đến khi phê phán quan niệm của Hê-gen về xã hội công dân. Chúng ta chỉ vạch ra rằng đẳng cấp trong xã hội công dân không lấy nhu cầu, - tức một yếu tố tự nhiên, - làm nguyên tắc của mình, cũng không lấy chính trị làm nguyên tắc của mình. Ở đây, chúng ta nói đến sự phân chia thành những đám đông luôn luôn biến động, xuất hiện một cách ngẫu nhiên và *không* thành một tổ chức.

Điểm đặc trưng ở đây chỉ là những người *bị tước mất mọi sở hữu* và *đẳng cấp* lao động *trực tiếp*, tức đẳng cấp lao động cụ thể, là một đẳng cấp của xã hội công dân với một mức độ ít hơn là làm cái cơ sở để cho các tập đoàn của xã hội công dân dựa vào và hoạt động. Chỉ có đẳng cấp *những thành viên của quyền hành chính* mới là đẳng cấp thật sự, trong đó địa vị công dân và địa vị chính trị ăn khớp với nhau. Đẳng cấp xã hội hiện đại đã bộc lộ sự khác biệt giữa nó với đẳng cấp trước kia của xã hội

công dân, ngay ở chỗ nó không bao gồm cá nhân với tính cách là mối dây liên hệ xã hội, với tính cách là thể cộng đồng như trước đây. Cá nhân vẫn còn nằm hay không còn nằm trong đẳng cấp của mình - điều này một phần phụ thuộc vào sự ngẫu nhiên, một phần phụ thuộc vào thứ lao động mà cá nhân đó làm; *đẳng cấp này* chỉ là sự quy định *bên ngoài* của cá nhân, vì nó không toát ra từ bản chất của lao động của cá nhân, và đối với cá nhân nó không thể hiện ra là một thể cộng đồng khách quan, kiến lập trên cơ sở những luật pháp đã được quy định một cách cứng rắn và nằm trong những mối quan hệ vững chắc đối với cá nhân. Ngược lại, đẳng cấp hiện đại không hề có quan hệ *thực tế* nào cả với hoạt động thực thể của cá nhân, với *địa vị thực tế* của cá nhân đó^{1*}. Người thầy thuốc không cấu thành đẳng cấp đặc thù nào trong xã hội công dân. Một thương nhân này thuộc về đẳng cấp khác, chiếm một *địa vị xã hội* khác so với thương nhân kia. Giống như xã hội công dân tách khỏi xã hội chính trị, bản thân xã hội công dân cũng phân chia nội bộ nó thành *đẳng cấp* và *địa vị xã hội*, mặc dù đẳng cấp và địa vị xã hội này có những quan hệ nhất định với nhau. Nguyên tắc của đẳng cấp công dân hoặc của xã hội công dân là *tiêu dùng* và *năng lực tiêu dùng*. Trong ý nghĩa chính trị của nó, thành viên của xã hội công dân tách khỏi đẳng cấp của nó, tách khỏi địa vị thực tế của nó trong đời sống tư nhân. Chỉ có ở đây, thành viên của xã hội công dân mới đạt được ý nghĩa là *con người*; nói cách khác: chỉ có ở đây thì tính quy định của thành viên ấy, coi là thành viên của nhà nước, là sinh vật xã hội, mới thể hiện ra là tính quy định *con người* của anh ta. Vì mọi tính quy định khác của anh ta trong xã hội công dân đều *thể hiện* ra là những tính quy định *không bản chất* đối với con người, đối với cá nhân, là những tính quy định *bên ngoài*, những tính quy định thật ra là cần thiết cho sự tồn tại của cá nhân anh ta trong tổng thể, tức là cần thiết với tính cách là những

1* Chơ chữ: "Stand" có nghĩa là "đẳng cấp". cũng có nghĩa là "địa vị".

mối dây liên hệ với tổng thể, nhưng là những mối dây liên hệ mà cá nhân có thể lại vượt bỏ. (Xã hội công dân hiện đại là nguyên tắc chủ nghĩa *cá nhân* đã được thực hiện triệt để; sự tồn tại của cá nhân là mục đích cuối cùng; hoạt động, lao động, nội dung v.v., *chỉ* là phương tiện.)

Chế độ đẳng cấp, ở nơi nào mà nó không phải là tàn dư của thời trung cổ, thì nó là mưu toan ném con người - một phần trong bản thân lĩnh vực chính trị - trở lại vào trong phạm vi chật hẹp của đời sống tư nhân của nó, biến tính đặc thù của nó thành ý thức thực thể của nó, và lợi dụng tình hình có sự khác biệt đẳng cấp về mặt chính trị để làm cho sự khác biệt này lại trở thành sự khác biệt xã hội.

Con người hiện thực là *con người tư nhân* của chế độ nhà nước hiện đại.

Nói chung, *đẳng cấp* có ý nghĩa là: *sự khác biệt, sự tách rời*, là *cơ sở sinh tồn* của cá nhân. Cách thức sống của cá nhân, tính chất hoạt động của cá nhân, v.v., lẽ ra phải làm cho cá nhân trở thành một thành viên của xã hội, một cơ năng của xã hội, thì lại làm cho cá nhân trở thành *ngoại lệ* của xã hội, biến thành đặc quyền của cá nhân. *Sự khác biệt* ấy không phải chỉ là khác biệt *cá nhân*, mà được kết tinh thành một *cộng đồng* nhất định, tức đẳng cấp, hay nghiệp đoàn, - tình hình đó chẳng những không xóa bỏ tính đặc biệt vốn có của sự khác biệt ấy, mà nói cho đúng ra còn là biểu hiện của tính đặc biệt đó. Cơ năng riêng lẻ, lẽ ra phải là cơ năng của xã hội, thì lại biến từ cơ năng riêng lẻ thành một xã hội độc lập.

Đẳng cấp không chỉ dựa trên *sự phân chia* ở bên trong xã hội, coi là một quy luật đang thống trị; nó còn tách con người ra khỏi bản chất phổ biến của mình, làm cho con người trở thành một động vật nhất trí trực tiếp với những đặc điểm quy định nó. Thời trung cổ là *thời kỳ động vật* trong lịch sử loài người, là động vật học về loài người.

Thời đại chúng ta, tức *thời đại văn minh*, đang phạm một sai lầm theo hướng ngược lại. Nó tách bản chất *khách thể* của con người, - coi là một cái *chỉ có tính chất bề ngoài*, vật chất, - ra khỏi con người. Nó không coi nội dung của con người là hiện thực chân chính của con người.

Chúng ta sẽ bàn kỹ hơn vấn đề này trong chương "xã hội công dân". Bây giờ chúng ta xét:

§304. "Yếu tố đẳng cấp - chính trị, trong ý nghĩa của *bản thân* nó, cũng còn bao hàm những sự khác biệt đẳng cấp đã tồn tại trong các lĩnh vực trước đây".

Chúng ta đã chỉ ra rằng "những sự khác biệt đẳng cấp đã tồn tại trong các lĩnh vực trước đây" không có ý nghĩa nào cả đối với lĩnh vực chính trị, hoặc chỉ có ý nghĩa những sự khác biệt tư nhân, do đó là những sự khác biệt phi chính trị. Tuy vậy, theo Hê-ghen, ở đây sự khác biệt đẳng cấp cũng mất "cái ý nghĩa đã tồn tại" của nó (ý nghĩa mà nó có trong xã hội công dân), nhưng thực ra thì "yếu tố đẳng cấp - chính trị" tác động vào bản chất của sự khác biệt đẳng cấp khi bao hàm trong mình nó sự khác biệt ấy, và khi bị chìm đắm như vậy trong lĩnh vực chính trị thì sự khác biệt đó có được cái ý nghĩa "*độc đáo không thuộc về nó [về sự khác biệt đó] mà thuộc về yếu tố đẳng cấp - chính trị*".

Khi sự phân chia của xã hội công dân còn có tính chất chính trị và nhà nước chính trị còn là xã hội công dân, thì *sự tách rời* ấy, ý nghĩa *song trùng* ấy của đẳng cấp còn chưa tồn tại. Các đẳng cấp không phải là *cái này* trong thế giới công dân, còn trong thế giới chính trị lại là *cái khác*. Các đẳng cấp không có một *ý nghĩa* đặc thù nào đó trong thế giới chính trị, mà chỉ *biểu thị bản thân chúng*. Tính nhị nguyên của xã hội công dân và của nhà nước chính trị mà chế độ *đẳng cấp* muốn gạt bỏ bằng cách *quay trở về cái cũ*, - tính nhị nguyên ấy biểu hiện ngay trong bản thân chế độ đẳng cấp đó một cách khiến cho *sự khác biệt đẳng cấp* (sự phân chia bên trong của xã hội công dân) có được, trong lĩnh vực *chính trị*, một ý nghĩa khác với ý nghĩa trong lĩnh vực

công dân. Mới thoát nhìn, ở đây có sự đồng nhất, có *cùng một chủ thể*, nhưng chủ thể ấy có những tính quy định *khác nhau về căn bản* - do đó, trên thực tế, đây là chủ thể song trùng. Và sự đồng nhất ảo tưởng này (ảo tưởng chỉ vì một lẽ là *chủ thể hiện thực*, tức con người, thật ra, trong tất cả những tính quy định khác nhau của thực chất của mình, vẫn còn ngang với bản thân và không mất sự đồng nhất của mình, nhưng ở đây nó không thể hiện ra là một chủ thể, mà bị đồng nhất hóa với một vị ngữ (đẳng cấp) nào đó; đồng thời Hê-ghe còn khẳng định rằng con người vốn vừa có *đặc điểm nhất định* này, lại vừa có *đặc điểm khác*, rằng con người, - với tính cách là tính giới hạn nhất định ấy, gạt bỏ mọi tính giới hạn khác, - đồng thời cũng là tính giới hạn thuộc loại *khác*) - sự đồng nhất ảo tưởng đó được duy trì một cách nhân tạo bởi sự phân tư chỉ là do chỗ: khi thì sự khác biệt đẳng cấp trong lĩnh vực xã hội công dân được gán cho cái tính quy định chỉ có thể do lĩnh vực chính trị đem vào xã hội công dân, khi thì ngược lại, sự khác biệt đẳng cấp trong lĩnh vực chính trị lại được gán cho cái tính quy định không xuất phát từ lĩnh vực chính trị mà xuất phát từ chủ thể của lĩnh vực công dân. Để miêu tả cũng một chủ thể có giới hạn ấy, tức một đẳng cấp nhất định (sự khác biệt đẳng cấp), - coi là chủ thể bản chất của cả hai vị ngữ, hoặc để chứng minh sự đồng nhất của cả hai vị ngữ, - thì cả hai vị ngữ đều được thần bí hóa và được xem xét trong tính song trùng, hư ảo, mập mờ.

Ở đây, cùng một chủ thể lại được xem xét, theo *những ý nghĩa* khác nhau, nhưng ý nghĩa ở đây không phải là sự tự quy định, mà là một tính quy định *ẩn dụ*, giả mạo. Cũng một ý nghĩa ấy có thể gán cho một chủ thể cụ thể khác, có thể lấy một ý nghĩa khác gán cho cũng một chủ thể ấy. Ý nghĩa mà sự khác biệt công dân của các đẳng cấp có được trong lĩnh vực chính trị, thì không phải do lĩnh vực công dân quyết định mà do lĩnh vực chính trị quyết định, và sự khác biệt này cũng sẽ có thể có những ý nghĩa khác nữa như đã từng xảy ra trong lịch sử. Ngược lại thì cũng

thế. Đó vẫn là một cách dùng *không phê phán, thần bí chủ nghĩa*, thế giới quan mới để *giải thích thế giới quan cũ*, do đó, thế giới quan cũ trở thành một thế giới quan nửa vời nào đó, trong đó hình thức làm cho người ta hiểu lầm ý nghĩa, còn ý nghĩa thì làm cho người ta hiểu lầm hình thức, và trong đó hình thức không trở thành ý nghĩa và hình thức thực sự, còn ý nghĩa thì cũng không trở thành hình thức và ý nghĩa thực sự. *Tính không phê phán* này, *chủ nghĩa thần bí* này vừa cấu thành điều bí ẩn của những hình thức chế độ nhà nước hiện đại (*χατ'εξοχην* là những hình thức đẳng cấp của nó), vừa cấu thành điều bí mật của triết học Hê-ghe, chủ yếu là *triết học pháp quyền* và *triết học tôn giáo* của ông.

Chúng ta sẽ thoát khỏi cái ảo giác ấy một cách chắc chắn nhất, nếu như chúng ta lấy ý nghĩa đúng như nó trong thực tế, với tính cách là *một tính quy định theo đúng nghĩa của nó*, sau đó chúng ta làm cho ý nghĩa này, xét với tính cách là ý nghĩa như thế, trở thành chủ thể, rồi so sánh xem cái chủ thể *trông như* gắn liền với ý nghĩa đó, có phải là *vị ngữ thực sự* của nó không, và có phải là bản chất và sự thực hiện chân chính của ý nghĩa ấy không.

"Vị trí trừu tượng ban đầu của nó" (của yếu tố đẳng cấp - chính trị). "tức là vị trí cực đoan của tính phổ biến kinh nghiệm đối với nguyên tắc quyền lực nhà vua hay nguyên tắc chế độ quân chủ nói chung. - một vị trí trừu tượng trong đó chỉ chứa đựng khả năng phù hợp với nguyên tắc ấy, do đó cũng chứa đựng cả khả năng đối địch, - vị trí trừu tượng ấy đang trở thành mối quan hệ hợp lý tính (tức suy luận. xem chú thích cho §302), chỉ là do tác dụng môi giới của nó được thật sự thực hiện".

Chúng ta đã thấy rằng các đẳng cấp cùng với quyền hành chính cấu thành điểm trung gian giữa nguyên tắc quân chủ và nhân dân, giữa ý chí nhà nước tồn tại với tính cách là ý chí kinh nghiệm đơn nhất và ý chí nhà nước tồn tại với tính cách là nhiều ý chí kinh nghiệm, giữa tính đơn nhất kinh nghiệm và tính phổ biến kinh nghiệm. Sau khi đã xác định ý chí của xã hội công dân là

tính phổ biến kinh nghiệm thì Hê-ghen phải quy định ý chí của nhà vua là *tính đơn nhất kinh nghiệm*, nhưng ông ta không nói lên *sự đối lập* này với tất cả tính gay gắt của nó. Hê-ghen nói tiếp:

"Giống như về mặt quyền lực nhà vua, quyền hành chính (\$300) đã có tính quy định đó, thì về mặt các đẳng cấp cũng vậy, yếu tố nào đó của các đẳng cấp cũng phải được hướng sao cho sự tồn tại của nó với tính cách là yếu tố trung gian, trở thành tính quy định cơ bản của nó".

Tuy nhiên, những mặt đối lập thật sự là nhà vua và xã hội công dân. Và chúng ta cũng đã thấy rằng ý nghĩa mà quyền hành chính có được từ phía nhà vua, cũng chính là ý nghĩa mà yếu tố đẳng cấp có được từ phía nhân dân. Giống như quyền hành chính được *mở rộng* thành một hệ thống phức tạp các giới, yếu tố đẳng cấp bị *bó hẹp lại* thành một bức tranh thu nhỏ, vì chế độ quân chủ lập hiến chỉ có thể chung sống với *nhân dân en miniature* mà thôi. Yếu tố đẳng cấp *chính là sự trừu tượng của nhà nước chính trị* từ phía xã hội công dân, giống như quyền hành chính là *sự trừu tượng của nhà nước chính trị* từ phía nhà vua. Như vậy, sự môi giới dường như được thực hiện đầy đủ. Cả hai cực đều thoát khỏi tính cố chấp của mình, hướng ngọn lửa của bản chất đặc thù của mình vào nhau, và *quyền lập pháp*, mà yếu tố của nó vừa là quyền hành chính vừa là đẳng cấp, dường như không phải chỉ ra sức thực hiện *sự môi giới* nữa, vì bản thân nó vốn đã là *sự môi giới đã được thực hiện*. Thêm nữa, Hê-ghen đã quy định *yếu tố đẳng cấp* ấy trong *sự kết hợp* của nó với quyền hành chính là *kẻ trung gian* giữa nhân dân và nhà vua (cũng như ông đã quy định yếu tố đẳng cấp là *kẻ trung gian* giữa xã hội công dân và chính phủ, v.v.). Như vậy, quan hệ hợp lý tính, tức *suy luận*, hình như đã được làm xong. *Quyền lập pháp*, tức là *kẻ trung gian*, là *mixtum compositum* của cả hai cực: nguyên tắc chế độ quân chủ và xã hội công dân, tính đơn nhất kinh nghiệm và tính phổ biến kinh nghiệm, chủ thể và vị ngữ. Nói chung, Hê-ghen hiểu *suy luận* là cái đứng giữa, là *mixtum compositum*. Có thể nói

rằng cách lý giải của ông về suy luận biểu hiện tất cả tính siêu nghiệm và nhị nguyên luận thần bí của hệ thống của ông. Cái đứng giữa là cục sắt bằng gỗ, là sự đối lập được che đậy ở giữa tính phổ biến và tính đơn nhất.

Trước hết, về toàn bộ tiến trình tư tưởng này, chúng ta nhận thấy rằng sự "môi giới" mà Hê-ghen muốn xác lập ở đây, không phải là yêu cầu mà ông rút ra từ *bản chất của quyền lập pháp*, từ tính quy định cố hữu của nó, mà ngược lại, là yêu cầu mà ông đưa ra *khi muốn nói đến một cái gì đó nằm ngoài tính quy định bản chất của quyền lập pháp*. Đây là một *cấu tạo muốn nói đến cái gì đó ở bên ngoài*. Việc đề ra quyền lập pháp ở Hê-ghen, chủ yếu hàm ý một cái thứ ba nào đó. Vì thế cho nên Hê-ghen tập trung sự chú ý chủ yếu vào *việc cấu tạo ra sự tồn tại hình thức của quyền lập pháp*. Quyền lập pháp được cấu tạo ra một cách rất ngoại giao. Điều đó được quyết định bởi cái địa vị *chính trị* *χατ'εξοχην* giả, hão huyền, mà quyền lập pháp chiếm giữ trong nhà nước hiện đại (người lý giải nhà nước hiện đại ấy chính là Hê-ghen). Từ đó dĩ nhiên phải kết luận rằng nhà nước ấy không phải là nhà nước *thật sự*, vì trong đó *những tính quy định nhà nước* - một trong những tính quy định này là quyền lập pháp - phải được xem xét không phải căn cứ theo bản thân chúng, không phải về mặt lý luận, mà về mặt thực tiễn, không phải với tính cách là những lực lượng độc lập, mà với tính cách là những lực lượng chịu sự mâu thuẫn, không phải xuất phát từ bản chất của sự vật mà từ những quy tắc do sự thỏa thuận đặt ra.

Nói cho đúng ra, như vậy, yếu tố đẳng cấp sẽ phải "cùng với quyền hành chính" hợp thành cái trung gian giữa ý chí của tính đơn nhất kinh nghiệm, - tức nhà vua, - và ý chí của tính phổ biến kinh nghiệm - tức xã hội công dân. Nhưng *thật ra*, *realiter*, "vị trí của nó" là "vị trí trừu tượng ban đầu của nó, tức là vị trí *cực đoan của tính phổ biến kinh nghiệm* đối với nguyên tắc *quyền lực nhà vua* hay *nguyên tắc chế độ quân chủ* nói chung, - một vị trí trừu tượng trong đó chỉ chứa đựng *khả năng phù hợp*

với nguyên tắc ấy, do đó cũng chưa đựng cả *khả năng đối địch*". Đó là "vị trí trừu tượng", như Hê-ghe-n nhận xét một cách đúng đắn.

Ở đây, mới thoát nhìn thì hình như cả "*vị trí cực đoan của tính phổ biến kinh nghiệm*", lẫn "nguyên tắc quyền lực nhà vua hoặc nguyên tắc chế độ quân chủ", tức vị trí cực đoan của tính đơn nhất kinh nghiệm, đều không đối lập với nhau. Vì đại diện của đẳng cấp là *đại biểu toàn quyền* của xã hội công dân, cũng như quyền hành chính hành động *theo sự ủy quyền* của nhà vua. Giống như trong quyền hành chính được ủy quyền, nguyên tắc quyền lực nhà vua không còn là mặt cực đoan của tính đơn nhất kinh nghiệm nữa, và trong đó nó từ bỏ ý chí "*thiếu căn cứ*", tụt xuống "*tính hữu hạn*" của tri thức, của trách nhiệm và của tư duy, - rõ ràng xã hội công dân mà yếu tố đẳng cấp là đại biểu cũng vậy, nó cũng không còn là tính phổ biến kinh nghiệm nữa mà là một tổng thể hoàn toàn xác định, nó vừa thấm nhuần "*ý nguyện và tâm trạng của nhà nước và của chính phủ*", lại vừa thấm nhuần "*lợi ích của những giới đặc thù và của những cá nhân riêng lẻ*" (§302). Xã hội công dân, trong cái hình ảnh thu nhỏ của nó là đại biểu đẳng cấp, thì không còn là "*tính phổ biến kinh nghiệm*" nữa. Ngược lại, ở đây nó bị hạ thấp thành một ủy ban với một số người nhất định, và nếu thông qua quyền hành chính, nhà vua tự coi mình có tính phổ biến kinh nghiệm, thì xã hội công dân, thông qua đại diện đẳng cấp, cũng có được tính chất của tính đơn nhất kinh nghiệm hoặc của tính đặc thù kinh nghiệm. Cả hai đều trở thành những cái có tính đặc thù.

Sự đối lập duy nhất còn có thể có ở đây hình như là sự đối lập giữa hai đại biểu của hai ý chí nhà nước, giữa hai thể lưu xuất, giữa *yếu tố chính phủ* và **yếu tố đẳng cấp** của quyền lập pháp, - do đó, cũng là *sự đối lập trong nội bộ bản thân quyền lập pháp*. Việc "*cùng nhau*" làm môi giới ở đây là cả hai yếu tố có thể dễ dàng tóm tắt nhau. Thông qua yếu tố chính phủ trong

quyền lập pháp, cái tính đơn nhất kinh nghiệm không thể hiểu được của nhà vua - thể hiện ở một số người có hạn, có thể xúc tiếp được, giữ trọng trách, - đã *hạ xuống trần gian*; còn thông qua yếu tố đẳng cấp, xã hội công dân - thể hiện ở một số nhà hoạt động chính trị, - lại *ngự lên trời*. Cả hai bên đều mất đi cái tính chất không thể thấy được của mình. Quyền lực nhà vua mất đi *tính đơn nhất kinh nghiệm* thuần túy, không thể hiểu được của mình; xã hội công dân thì mất đi *tính phổ biến kinh nghiệm*, mập mờ không thể hiểu được, của mình. Cái thứ nhất mất đi tính cố chấp của mình, cái thứ hai mất đi tính lưu động của mình. Như vậy, giữa một bên là yếu tố đẳng cấp của quyền lập pháp, và bên kia là yếu tố chính phủ của quyền lập pháp, - cả hai yếu tố ấy phải cùng nhau làm kẻ môi giới giữa xã hội công dân và nhà vua, - *sự đối lập* đã gay gắt tới mức là lúc nào cũng có thể xảy ra đấu tranh và thậm chí còn mang tính chất *mâu thuẫn không điều hòa* nữa.

Như vậy, sự "*môi giới*" này chính đang cần, - như Hê-ghefen lập luận một cách đúng đắn, - sao cho "*tác dụng môi giới của nó được tồn tại*". Bản thân sự môi giới ấy là sự tồn tại của mâu thuẫn, hơn là sự tồn tại của sự môi giới.

Hê-ghefen khẳng định rằng sự môi giới này được thực hiện bởi *yếu tố đẳng cấp*, lời khẳng định đó rõ ràng là thiếu cơ sở. Hê-ghefen viết:

"Giống như xét về phía quyền lực nhà vua, quyền hành chính (§300) đã có tính quy định đó, thì xét về phía các đẳng cấp, một yếu tố nào đó của các đẳng cấp cũng phải được hướng sao cho sự tồn tại của nó với tính cách là yếu tố trung gian, trở thành tính quy định cơ bản của nó".

Nhưng chúng ta đã thấy, ở đây Hê-ghefen đem đối lập nhà vua và hội nghị đẳng cấp với nhau một cách tùy tiện và không nhất quán, coi đó là hai cực. Giống như quyền hành chính có được tính quy định này về phía quyền lực nhà vua, yếu tố đẳng cấp cũng có được tính quy định đó về phía xã hội công dân. Các đẳng cấp

cùng với quyền hành chính không chỉ đứng ở giữa nhà vua và xã hội công dân, mà còn đứng ở giữa chính phủ nói chung và nhân dân (§302). Các đẳng cấp làm việc cho xã hội công dân nhiều hơn là quyền hành chính làm việc cho quyền lực nhà vua, vì bản thân quyền lực nhà vua đối lập với nhân dân với tính cách là mặt đối lập. Như vậy thì điều ấy làm cho mức độ của sự môi giới lên tới tột đỉnh. Vậy còn trút thêm gánh nặng lên trên những con lừa đó để làm gì? Vì sao ở bất cứ đâu, yếu tố đẳng cấp cũng phải bắc những nhịp cầu thuận tiện, thậm chí giữa bản thân và đối thủ của mình? Vì sao yếu tố đẳng cấp ở đâu đâu cũng là hiện thân của sự tự hy sinh? Chẳng lẽ nó còn phải chặt đứt *một tay* của mình để không thể *dùng cả hai tay* chống lại đối thủ của mình, tức chống lại yếu tố chính phủ trong quyền lập pháp, hay sao?

Còn phải nói thêm rằng thoát đầu, Hê-ghen rút các đẳng cấp ra từ những nghiệp đoàn, từ những sự khác biệt đẳng cấp, v.v., chính là để cho các đẳng cấp không trở thành "tính phổ biến kinh nghiệm đơn thuần"; bây giờ thì ngược lại, ông làm cho chúng trở thành "tính phổ biến kinh nghiệm đơn thuần" để từ các đẳng cấp rút ra những sự khác biệt đẳng cấp! Giống như nhà vua liên hệ với xã hội công dân thông qua đáng Giê-xu của xã hội công dân đó, tức quyền lực chính phủ, xã hội công dân cũng liên hệ với nhà vua thông qua những giáo sĩ của mình, tức những đại biểu đẳng cấp.

Như vậy, nói cho đúng ra tình hình lại mang cái dạng khiến cho vai trò của hai cực, tức quyền lực nhà vua (tính đơn nhất kinh nghiệm) và xã hội công dân (tính phổ biến kinh nghiệm) rốt cuộc lại, phải là những kẻ môi giới "giữa những sự môi giới của mình". Hơn nữa, "một trong những chân lý lô-gích quan trọng nhất là: một yếu tố nhất định, có vị trí cực đoan khi thể hiện ra là mặt đối lập, thì lại không còn là mặt đối lập nữa, mà là một yếu tố *hữu cơ*, do chỗ nó đồng thời cũng là *cái trung gian*"

(§302, chú thích). Rõ ràng là xã hội công dân không thể tự mình đóng được vai trò đó, vì *tự bản thân nó*, xã hội công dân, với tính cách là một cực, không có một địa vị nào trong "quyền lập pháp". Một cực khác, *với tính cách là một cực* nằm trong quyền lập pháp, - tức là nguyên tắc chế độ quân chủ, - hình như bị buộc phải đóng vai trò kẻ trung gian giữa yếu tố đẳng cấp và yếu tố chính phủ. Nguyên tắc chế độ quân chủ hình như có những tính chất cần thiết để giữ vai trò đó, vì một mặt, nguyên tắc này đại biểu cho toàn bộ nhà nước, do đó cũng đại biểu cho cả xã hội công dân, và đặc biệt vì nguyên tắc ấy và các đẳng cấp đều cùng có sẵn "tính đơn nhất kinh nghiệm" của ý chí, do chỗ tính phổ biến kinh nghiệm chỉ tồn tại với tính cách là tính đơn nhất kinh nghiệm. Ngoài ra, khác với quyền hành chính, nguyên tắc này đối lập với xã hội công dân không chỉ với tính cách là *công thức*, với tính cách là *ý thức* nhà nước. Bản thân nó là nhà nước; yếu tố *tự nhiên, vật chất* là cái chung cho nó và xã hội công dân. Mặt khác, nhà vua lại là đỉnh tột cùng và là đại biểu của quyền hành chính. (Hê-ghen đặt lộn ngược tất cả, làm cho quyền hành chính trở thành đại biểu, trở thành thể lưu xuất của nhà vua. Vì với cái gọi là ý niệm - theo ông thì nhà vua phải là sự tồn tại hiện có của ý niệm - Hê-ghen muốn nói không phải cái ý niệm hiện thực của quyền hành chính, không phải quyền hành chính coi là ý niệm, mà muốn chỉ cái chủ thể ý niệm tuyệt đối, có sự tồn tại *thể xác* của nó ở nhà vua, cho nên quyền hành chính cũng trở thành *một sự kéo dài thần bí của cái linh hồn đang trú ngụ trong thể xác* của ông ta, tức *trong thể xác của nhà vua*.)

Vì vậy, trong quyền lập pháp, nhà vua sẽ phải là khâu trung gian giữa quyền hành chính và yếu tố đẳng cấp. Nhưng quyền hành chính lại là khâu trung gian giữa nhà vua và yếu tố đẳng cấp, còn yếu tố đẳng cấp là khâu trung gian giữa nhà vua và xã hội công dân! Làm thế nào mà nhà vua lại có thể làm kẻ môi giới giữa những yếu tố mà bản thân ông ta đang cần đến tác dụng

môi giới, để không trở thành một cực phiên diện? Ở đây, ta thấy bộc lộ rõ toàn bộ sự phi lý của những cực đó, lúc thì đóng vai trò một cực, lúc thì đóng vai trò khâu trung gian. Đó là những cái đầu của I-a-nút, khi thì quay bộ mặt trước ra, khi thì quay bộ mặt sau ra, bộ mặt trước và bộ mặt sau không giống nhau. Cái ban đầu được quy định là khâu trung gian giữa hai cực, bây giờ lại xuất hiện ra là một cực; còn một trong hai cực - cực này nhờ có khâu trung gian đó mà gắn liền với cực kia - bây giờ (chính vì khác với cực kia) lại xuất hiện ra là khâu trung gian giữa cực đối lập với nó và cái trước đây là khâu trung gian đối với nó. Sự đối lẩn như vậy những công việc phục vụ làm cho chúng ta nhớ lại trường hợp một người đang làm kẻ trung gian giữa hai bên, sau đó một trong hai người tranh chấp lại trở thành kẻ trung gian giữa người trung gian cũ và người tranh chấp kia. Ở đây, đang lặp lại câu chuyện về hai vợ chồng cãi nhau và người thầy thuốc muốn làm người hòa giải giữa hai bên; nhưng sự việc lại diễn ra theo chiều hướng là bà vợ buộc phải làm kẻ hòa giải giữa thầy thuốc và ông chồng, còn ông chồng lại buộc phải làm kẻ hòa giải giữa thầy thuốc và bà vợ. Ở đây, cũng làm cho người ta nhớ tới con sư tử trong vở hài kịch của Sếch-xpia "Giấc mộng đêm hè", khi nó kêu: "Ta là sư tử, và ta không phải là sư tử, mà là Xnóc". Ở đây cũng như vậy, mỗi cực lúc thì là sư tử của mặt đối lập, lúc thì là Xnóc của sự trung gian. Khi một cực kêu lên: "Bây giờ ta là kẻ trung gian", thì đối với hai yếu tố kia nó trở thành bất khả xâm phạm và một trong hai yếu tố ấy chỉ có thể xung đột với cái yếu tố kia hiện đã trở thành một cực. Như vậy, trước mặt chúng ta là một bọn hiếu chiến, những người trong bọn họ lại quá sợ bươu đầu sứt trán nên không dám đánh nhau thật sự; hai đối thủ sắp sửa choảng nhau đều nghĩ cách làm sao cho các ngọn đòn đều rơi vào kẻ thứ ba là kẻ làm trung gian giữa họ, nhưng người thứ ba này lại xuất hiện làm một trong số hai người đánh nhau, thành thử do quá thận trọng mà sự việc không tiến lên được một bước nào. Hệ thống trung gian ấy còn

mang một hình thức nữa là: chính người đang muốn đánh bại đối thủ của mình, mặt khác, lại buộc phải bảo vệ đối thủ ấy khỏi những đòn của địch thủ khác, và do cái vị trí hai mặt ấy, anh ta không thể thực hiện được một ý đồ nào trong các ý đồ của anh ta cả. Điều đáng chú ý là Hê-ghen, người đã quy tính chất vô nghĩa ấy của sự trung gian thành diễn đạt lô-gích trừu tượng của nó - diễn đạt này, do đó, không thể bị xuyên tạc và bị giải thích khác đi được - đồng thời lại coi sự môi giới này là *sự bí ẩn tư biện* của lô-gích, là quan hệ hợp lý tính, là suy lý. Những cực thật sự thì không thể có môi giới, chính vì chúng là những cực thật sự. Đồng thời chúng cũng không cần đến một sự môi giới nào cả, vì về bản chất, chúng đối lập với nhau. Chúng không có gì là chung với nhau; chúng không thu hút lẫn nhau, chúng cũng không bổ sung lẫn nhau. Một cực không mang trong bản thân mình lòng ước muốn đối với cực kia, không cần đến cực kia hoặc không cần làm trước cực kia. (Nhưng khi Hê-ghen coi những yếu tố trừu tượng của suy lý - tính phổ biến và tính đơn nhất - là những mặt đối lập thật sự, thì đó chính là tính nhị nguyên cơ bản của lô-gích của ông. Vấn đề này sẽ được bàn thêm khi phê phán lô-gích học của Hê-ghen.)

Thoạt nhìn thì câu "các cực lại gặp nhau" trái với những điều nói trên: cực Bắc và cực Nam thu hút lẫn nhau, nữ giới và nam giới cũng thu hút lẫn nhau, và chỉ nhờ có sự kết hợp những sự khác biệt cực đoan của hai giới ấy thì con người mới xuất hiện.

Mặt khác, mỗi cực đều là mặt đối lập của chính nó. *Chủ nghĩa duy linh* trừu tượng là *chủ nghĩa duy vật trừu tượng*; *chủ nghĩa duy vật trừu tượng* là *chủ nghĩa duy linh trừu tượng* của vật chất.

Về vấn đề thứ nhất thì cực Bắc và cực Nam cũng đều là *những cực*; *bản chất* của chúng là đồng nhất; cũng vậy, *nam giới* và *nữ giới* tạo thành cùng một *loài*, cùng một *bản chất*, - bản chất con người. Bắc và Nam là những quy định đối lập của *cùng một bản chất*, là những khác biệt của cùng một *bản chất* ở *mức độ phát*

triển cao nhất của nó. Chúng là bản chất được phân hóa ra. Trước vốn là cái gì thì nay chúng là cái ấy, chỉ với tính cách là tính quy định được phân biệt, và chính với tính cách là tính quy định được phân biệt ấy của bản chất. Các cực *chân chính, hiện thực* sẽ là cực và là không phải cực, là loài người và *không phải* loài người. Trong một trường hợp [tức là giữa cực Bắc và cực Nam, giữa đàn bà và đàn ông], sự khác biệt là khác biệt của *tồn tại*; còn trong trường hợp kia [giữa cực và không phải cực, giữa loài người và không phải loài người], sự khác biệt là khác biệt giữa *những bản chất*, khác biệt của *hai* bản chất. Còn về ý kiến phản đối thứ hai thì tính quy định chủ yếu ở đây là: một *khái niệm* nào đó (tồn tại hiện có v.v.) được xem xét *một cách trừu tượng*, khái niệm này có ý nghĩa không phải với tính cách là một cái gì độc lập, mà với tính cách là *sự trừu tượng* của một cái gì khác và chỉ với tính cách là sự trừu tượng đó mà thôi. Ví dụ, tính thân chỉ là *sự trừu tượng* của vật chất. Như vậy, rõ ràng chính vì hình thức đã nói đó phải tạo thành nội dung của nó, cho nên khái niệm ấy ngược lại, là mặt *đối lập trừu tượng* của nó, là đối tượng mà từ đó người ta trừu tượng ra nó, trong sự trừu tượng của nó. Do đó, trong thí dụ mà chúng ta dẫn ra, bản chất hiện thực của đối tượng là chủ nghĩa duy vật trừu tượng. Nếu như *sự khác biệt* trong giới hạn tồn tại của *một* bản chất không bị hòa lẫn một phần với *sự trừu tượng đã được chuyển hóa thành bản chất độc lập* (dĩ nhiên là một sự trừu tượng không phải từ một cái gì khác, mà chính từ bản thân nó), còn một phần với sự đối lập *thực sự* của những bản chất gạt bỏ lẫn nhau, thì sẽ có thể tránh được ba mặt sai lầm: 1) vì chỉ có cực mới được coi là chân lý, nên mọi sự trừu tượng và mọi tính phiến diện đều tự coi mình là chân lý, và do đó một nguyên tắc chỉ xuất hiện ra là một sự trừu tượng từ một cái gì khác, chứ không phải là bản thân tổng thể; 2) *tính gay gắt* của những mặt đối lập *thật sự*, sự chuyển hóa của những mặt đối lập ấy thành những cực, được coi là một cái gì có hại mà người ta cần phải hết sức ngăn chặn, trong lúc đó thì sự chuyển hóa này chẳng qua chỉ là sự

tự nhận thức của những mặt đối lập ấy và cũng là sự khao khát của chúng muốn có một cuộc chiến đấu quyết định; 3) mưu toan điều hòa chúng thông qua môi giới. Vì dù cho trong sự tồn tại của mình, hai cực có thể hiện ra là hiện thực và là những cực như thế nào chăng nữa, nhưng cái đặc tính cực vẫn chỉ nằm trong *bản chất* của một trong những cực đó, còn trong cực kia thì nó vẫn không có *ý nghĩa của hiện thực chân chính*. Cực này thắng cực kia. Vị trí của hai cực không giống như nhau. Ví dụ, đạo Cơ Đốc, cũng như tôn giáo nói chung và triết học, là những mặt đối lập cực đoan. Tuy nhiên, trên thực tế thì đối với triết học, tôn giáo không phải là mặt đối lập *thật sự*, vì triết học hiểu *tôn giáo* trong cái hiện thực *hư ảo* của nó. Vậy là tôn giáo, - do muốn trở thành hiện thực, - đã tự thủ tiêu nó đối với triết học. Không có nhị nguyên luận thật sự của *bản chất*. Sau này chúng ta sẽ bàn kỹ thêm về vấn đề này.

Thử hỏi, nói chung làm thế nào mà Hê-ghefen lại đi tới chỗ cần một *sự môi giới* mới từ phía yếu tố đẳng cấp? Phải chăng Hê-ghefen không chia xẻ cái "thiên kiến khiến người ta xem xét đẳng cấp chủ yếu theo quan điểm *sự đối lập* giữa chúng với chính phủ - làm như thể đó chính là vị trí bản chất của đẳng cấp - là thiên kiến rất phổ biến, nhưng cũng hết sức nguy hiểm"? (Chú thích của §302)

Sự việc diễn ra ở đây đơn giản như sau. Một mặt, chúng ta đã thấy rằng trong "quyền lập pháp", xã hội công dân, thông qua "yếu tố đẳng cấp", và quyền lực nhà vua, thông qua "yếu tố chính phủ", lần đầu tiên đã tự bộc lộ ra là những mặt đối lập thật sự, trực tiếp, thực tiễn.

Mặt khác: quyền lập pháp là một tổng thể. Trong quyền lập pháp, chúng ta thấy: 1) những đại biểu toàn quyền của nguyên tắc chế độ quân chủ, tức "quyền hành chính"; 2) những đại biểu toàn quyền của xã hội công dân, tức yếu tố "đẳng cấp"; nhưng ngoài ra, trong quyền lập pháp còn chứa đựng: 3) một *cực với*

tính cách là cực - tức nguyên tắc chế độ quân chủ, còn một cực khác, tức xã hội công dân với tính cách là xã hội công dân, thì không nằm trong đó. Chỉ do vậy thì yếu tố "đẳng cấp" mới trở thành cái cực nguyên tắc "chế độ quân chủ", cái cực mà xã hội công dân chính cống phải trở thành. Như chúng ta đã thấy, chỉ thông qua yếu tố "đẳng cấp" thì xã hội công dân mới tự tổ chức lại để có sự tồn tại *chính trị*. Yếu tố "đẳng cấp" là tồn tại *chính trị* của xã hội công dân, là *sự hóa thân của nó* thành nhà nước chính trị. Vì vậy, như chúng ta đã thấy, chỉ có "quyền lập pháp" mới là *nhà nước chính trị* hoàn chỉnh, theo đúng nghĩa của nó. Như vậy ở đây có: 1) nguyên tắc chế độ quân chủ; 2) quyền hành chính; 3) xã hội công dân. Yếu tố "đẳng cấp" là "*xã hội công dân của nhà nước chính trị*", tức của "quyền lập pháp". Vì vậy, yếu tố "đẳng cấp" cũng là một cực mà xã hội công dân cần phải cấu thành đối với nhà vua. (Vì xã hội công dân là tính không hiện thực của tồn tại chính trị, cho nên tồn tại chính trị của xã hội công dân là sự tiêu vong của bản thân xã hội công dân, là sự tách rời của nó khỏi bản thân nó.) Chính vì thế mà yếu tố đẳng cấp cũng là mặt đối lập với quyền hành chính.

Do đó, Hê-ghe-nhê vẫn cứ gọi yếu tố "đẳng cấp" là "cực của tính phổ biến kinh nghiệm", nhưng nói cho đúng ra thì cực ấy là bản thân xã hội công dân. (Vì vậy, Hê-ghe-nhê đã phí công rút yếu tố đẳng cấp - chính trị ra từ các nghiệp đoàn và từ những đẳng cấp khác nhau. Việc làm này sẽ chỉ có ý nghĩa trong trường hợp những đẳng cấp khác nhau, với tính cách là như thế, hợp thành những hội nghị đẳng cấp lập pháp, do đó nếu như sự khác biệt bên trong xã hội công dân, tính quy định công dân, cũng *re vera* là tính quy định chính trị. Khi đó chúng ta sẽ có không phải là *quyền lập pháp* của toàn bộ nhà nước, mà là *quyền lập pháp* của những đẳng cấp, nghiệp đoàn, và giai cấp khác nhau đứng trên cái tổng thể nhà nước. Các đẳng cấp của xã hội công dân sẽ không có được tính quy định chính trị nào cả, song những đẳng cấp ấy vẫn sẽ quy định nhà nước chính trị. Chúng sẽ làm cho *tính đặc*

thù của chúng trở thành lực lượng quyết định của tổng thể. Chúng sẽ là quyền lực của cái đặc thù chi phối cái phổ biến. Chúng ta cũng sẽ có không phải là một quyền lập pháp mà nhiều quyền lập pháp, những quyền lập pháp ấy điều đình với nhau và điều đình với chính phủ. Nhưng Hê-ghen lại muốn nói đến ý nghĩa hiện đại của yếu tố đẳng cấp, đến ý nghĩa của nó là người mang yếu tố công dân, là bourgeois. Hê-ghen muốn rằng "cái phổ biến tự nó và cho nó", tức nhà nước chính trị, không bị xã hội công dân quyết định, mà ngược lại, lại quyết định xã hội công dân. Như vậy, khi lấy hình thức trung cổ của yếu tố đẳng cấp làm căn cứ, Hê-ghen đồng thời đem lại cho yếu tố này cái ý trái ngược là yếu tố do bản chất của nhà nước chính trị quy định. Đẳng cấp, với tư cách là những đại biểu của các nghiệp đoàn, v.v., sẽ không phải là "tính phổ biến kinh nghiệm" mà là "tính đặc thù kinh nghiệm", "tính đặc thù của kinh nghiệm"! Vì vậy, "quyền lập pháp" cũng cần *sự môi giới* bên trong bản thân, tức là cần che đậy sự đối lập, và sự môi giới này phải nảy sinh ra từ "yếu tố đẳng cấp", vì yếu tố đẳng cấp bên trong quyền lập pháp đã mất ý nghĩa là đại biểu xã hội công dân và bản thân đã trở thành yếu tố *có trước*, trở thành xã hội công dân của quyền lập pháp. "Quyền lập pháp" là tổng thể của nhà nước chính trị, và chính vì vậy, nó là *mâu thuẫn được đẩy tới chỗ trở nên rõ ràng* của nhà nước chính trị. Vì vậy, nó cũng *đặt cơ sở* cho sự thủ tiêu nhà nước chính trị. Trong quyền lập pháp, những nguyên tắc hoàn toàn khác nhau xung đột với nhau. Thực ra, sự xung đột này *thể hiện* ra dưới dạng *sự đối lập* giữa các yếu tố nguyên tắc chế độ quân chủ và nguyên tắc yếu tố đẳng cấp, v.v.. Nhưng *trên thực tế*, đây là sự tương phản của *nhà nước chính trị* và *xã hội công dân*, là *mâu thuẫn của nhà nước chính trị* *trừu tượng* với bản thân nó. Quyền lập pháp *đặt cơ sở* cho sự nổi loạn. (Sai lầm chủ yếu của Hê-ghen là ở chỗ ông hiểu *mâu thuẫn của hiện tượng* là *sự thống nhất trong bản chất, trong ý niệm*, kỳ thực bản chất của mâu thuẫn ấy cố nhiên là một cái gì đó sâu sắc hơn, cụ thể là *mâu thuẫn*

bản chất. Ví dụ, ở đây, mâu thuẫn của quyền lập pháp trong bản thân mình chỉ là mâu thuẫn của nhà nước chính trị, và do đó, cũng là mâu thuẫn của xã hội công dân với bản thân mình.

Sự phê phán tầm thường lại rơi vào sai lầm trái ngược, *giáo điều chủ nghĩa*. Ví dụ, nó phê phán hiến pháp chẳng hạn. Nó chú ý đến sự đối lập nhau của các quyền lực, v.v.. Đầu đầu nó cũng tìm ra mâu thuẫn. Đây vẫn là sự phê phán giáo điều chủ nghĩa *đang công kích* đối tượng của mình, giống như trước kia người ta bác bẻ giáo lý tam vị nhất thể thần thánh bằng cách nêu lên mâu thuẫn giữa các khái niệm "một" và "ba". Ngược lại, sự phê phán chân chính vạch rõ quá trình phát sinh nội tại của tam vị nhất thể thần thánh trong đầu óc con người, nó mô tả hành động đẻ ra giáo lý đó. Cũng giống như vậy, sự phê phán thật sự triết học đối với chế độ nhà nước hiện đại không chỉ vạch ra những mâu thuẫn của chế độ ấy, coi là những mâu thuẫn tồn tại một cách hiện thực; nó còn *giải thích* những mâu thuẫn ấy; nó hiểu được quá trình phát sinh và tính tất yếu của những mâu thuẫn ấy. Nó hiểu chúng theo nghĩa *đặc thù* của chúng. Tuy nhiên, *sự hiểu biết* này không phải là ở chỗ, như Hê-ghen hình dung, đầu đầu cũng tìm ra những tính quy định của khái niệm lô-gích, mà là ở chỗ hiểu được lô-gích đặc thù của đối tượng đặc thù.)

Hê-ghen trình bày điều đó như thế này: trong quan hệ của yếu tố đẳng cấp - chính trị với yếu tố quân chủ "chỉ chứa đựng *khả năng phù hợp*, do đó, cũng chứa đựng cả *khả năng đối địch*".

Ở đâu có sự đụng chạm giữa các ý chí *khác nhau* thì ở đó có khả năng đối lập. Bản thân Hê-ghen cũng nói rằng "khả năng phù hợp" cũng là "khả năng đối lập". Do đó, bây giờ ông phải cấu tạo ra một yếu tố vừa là "*tính không thể đối lập*" vừa là "*tính hiện thực* của sự phù hợp". Đối với ông ta, tự do tư tưởng và tự do thông qua các quyết định bất chấp ý chí của nhà vua và của chính phủ, sẽ có thể là yếu tố đó. Yếu tố đó không còn là yếu tố "chính trị - đẳng cấp" nữa. Nói cho đúng ra, nó sẽ trở

thành ý chí của nhà vua và của quyền hành chính, và giống hệt như bản thân chính phủ, nó sẽ ở vào một tình trạng đối lập với yếu tố đẳng cấp *thật sự*.

Đòi hỏi này mang hình thức rất ôn hòa trong những câu kết của đoạn văn:

"Giống như xét về phía quyền lực nhà vua, quyền hành chính (§300) đã có tính quy định ấy, thì xét về phía các đẳng cấp, một yếu tố nào đó của các đẳng cấp cũng phải được hướng sao cho sự tồn tại của nó với tính cách là *yếu tố trung gian*, trở thành tính quy định *cơ bản* của nó".

Tính quy định mà yếu tố này sinh ra từ các đẳng cấp cần phải có thì *đối lập* với tính quy định mà quyền hành chính có được từ phía nhà vua, vì yếu tố quân chủ và yếu tố đẳng cấp là những cực đối lập nhau. Giống như nhà vua được dân chủ hóa thông qua quyền hành chính, yếu tố "đẳng cấp" cũng phải *trở thành yếu tố quân chủ* thông qua những đại biểu toàn quyền của mình. Do đó, Hê-ghen cần đến *yếu tố quân chủ từ phía các đẳng cấp*. Vì quyền hành chính là yếu tố đẳng cấp từ phía nhà vua, nên từ phía đẳng cấp cũng phải có yếu tố quân chủ.

"Tính hiện thực của sự phù hợp" và "tính không thể đối lập" biến thành yêu sách sau đây: "về phía các đẳng cấp một yếu tố nào đó của các đẳng cấp cũng phải được hướng sao cho sự tồn tại của nó với tính cách là *yếu tố trung gian* trở thành *tính quy định cơ bản* của nó". Cần phải trở thành *tính quy định*! Theo §302, nói chung các đẳng cấp đều có tính quy định ấy. Điều phải nói ở đây, không phải là "*tính quy định*", mà là "*được quy định từ bên ngoài*".

Vì nói chung, tính quy định cơ bản: "sự tồn tại của nó với tính cách là yếu tố trung gian", là gì? Điều đó có nghĩa là: theo "bản chất" của mình, phải trở thành "con lừa của Buy-ri-đăng".

Vấn đề ở đây chỉ đơn giản như sau:

Các đẳng cấp cần phải đóng vai trò "môi giới" giữa một bên là nhà vua và chính phủ, bên kia là nhân dân; nhưng trên thực tế thì chúng không thực hiện vai trò đó, mà ngược lại, chúng là sự đối lập *chính trị* có tổ chức của xã hội công dân. Bản thân "quyền lập pháp" cũng cần đến *sự môi giới*, cụ thể là cần đến sự môi giới từ phía các đẳng cấp, như đã trình bày ở trên. Sự hòa hợp về *tinh thần* được giả định của hai ý chí, trong đó một ý chí là ý chí nhà nước với tính cách là ý chí của nhà vua, còn ý chí kia là ý chí nhà nước với tính cách là ý chí của xã hội công dân, - chỉ riêng sự hòa hợp về *tinh thần* được giả định như vậy thì chưa đủ. Thực ra, chỉ thông qua quyền lập pháp, chúng ta mới có một nhà nước chính trị có tổ chức, *trơn vẹn*, nhưng chính vì trong quyền lập pháp, nhà nước đạt tới sự phát triển cao nhất của nó, cho nên trong quyền lập pháp cũng xuất hiện một mâu thuẫn không thể che giấu của *nhà nước chính trị* với bản thân nó. Vì vậy, cần phải tạo ra một *bề ngoài* là sự *đồng nhất thực sự* giữa ý chí nhà vua và ý chí đẳng cấp. *Yếu tố đẳng cấp cần được coi là ý chí nhà vua, hoặc ý chí nhà vua cần được coi là yếu tố đẳng cấp*. Yếu tố đẳng cấp cần phải xem mình là hiện thực của một ý chí không phải là ý chí của yếu tố đẳng cấp. *Sự thống nhất*, không nằm trong *bản chất* (nếu không thì sự thống nhất ấy phải được biểu hiện trong *hoạt động* của yếu tố đẳng cấp, chứ không chỉ biểu hiện trong *hình thức tồn tại* của yếu tố đó), ít nhất cũng cần phải biểu hiện ra là một *sự tồn tại* nào đó, hoặc sự tồn tại nào đó của quyền lập pháp (của yếu tố đẳng cấp) có một *tính quy định* nói rằng sự tồn tại của nó là *sự thống nhất ấy của cái không thống nhất*. Thành phần này của yếu tố đẳng cấp - viện quý tộc, thượng viện, v.v., - là *hợp đề* cao nhất của nhà nước chính trị trong tổ chức đang được nghiên cứu. Cố nhiên, như vậy cũng chưa đạt được điều mà Hê-ghe-nơ mong muốn: "tính hiện thực của sự phù hợp" và "sự không có khả năng đối địch", - và chúng ta vẫn dừng lại ở "khả năng phù hợp". Tuy nhiên, đó là cái *ảo tưởng* được giả định về sự *thống nhất* giữa nhà nước

chính trị với bản thân nó (sự thống nhất giữa ý chí nhà vua và ý chí đẳng cấp, sau nữa là sự thống nhất giữa nguyên tắc nhà nước chính trị và nguyên tắc xã hội công dân), là cái ảo tưởng về *sự thống nhất* ấy coi như nguyên tắc *vật chất*, tức là cái ảo tưởng, theo đó thì dường như ở đây không những hai nguyên tắc đối lập lại kết hợp với nhau, mà sự kết hợp này còn là *bản tính* [của chúng], là cơ sở tồn tại [của chúng]. Thành phần này của yếu tố đẳng cấp là *chủ nghĩa lãng mạn* của nhà nước chính trị, là *giấc mơ* về tính thực thể của nó hoặc về sự phù hợp của nó với bản thân. Đây là sự tồn tại *kiểu ẩn dụ*.

Ảo tưởng này phải chăng là ảo tưởng thực sự, hay là một sự *tự lừa dối có ý thức*, - điều đó phụ thuộc vào status quo^{1*} thực sự trong những mối quan hệ giữa yếu tố đẳng cấp và yếu tố quân chủ. Chẳng nào các đẳng cấp và quyền lực nhà vua *trên thực tế* hòa hợp với nhau, chẳng nào chúng còn thuận hòa với nhau, thì chẳng đó *ảo tưởng* về sự thống nhất *bản chất* của chúng là ảo tưởng *thực sự*, do đó, cũng là ảo tưởng *hữu hiệu*. Ngược lại, ở nơi nào sự thống nhất này còn phải thực tế chứng minh tính chất có thực của mình thì nó là *sự giả dối cố ý* và trở nên buồn cười.

§305 "Trong những đẳng cấp của xã hội công dân, có một đẳng cấp chứa đựng trong mình nó cái nguyên tắc tự nó có thể cấu thành mối quan hệ *chính trị* ấy. Đó là đẳng cấp của luân lý tự nhiên. Nó lấy đời sống gia đình làm cơ sở, còn về mặt phương tiện sinh sống thì lấy sở hữu ruộng đất làm cơ sở. Do đó, đẳng cấp này về mặt tính đặc thù của nó, có cái ý chí dựa trên bản thân và. - điểm này là điểm chung giữa nó và yếu tố quân chủ. - có tính quy định tự nhiên bao hàm trong yếu tố quân chủ".

Chúng ta đã chỉ ra sự thiếu nhất quán của Hê-ghe-nơ ở chỗ, 1) ông xem xét yếu tố đẳng cấp - chính trị trong sự trừu tượng *hiện đại* của nó từ xã hội công dân, v.v., sau khi ông đã suy ra sự phát sinh của yếu tố này từ các nghiệp đoàn; 2) bây giờ ông lại

1* · hiện trạng

quy định yếu tố đẳng cấp - chính trị căn cứ theo *những khác biệt đẳng cấp của xã hội công dân*, sau khi ông đã quy định những đẳng cấp chính trị, với tính cách là đẳng cấp chính trị, là "cực của tính phổ biến kinh nghiệm".

Chỉ có như thế này thì mới *nhất quán*: xem xét *những đẳng cấp chính trị* một cách riêng biệt, coi là yếu tố mới, và xuất phát từ những đẳng cấp này, cấu tạo ra sự môi giới đòi hỏi ở §304.

Nhưng chúng ta hãy xét xem Hê-ghe-n, một lần nữa, lại vận dụng những khác biệt của đẳng cấp công dân như thế nào và đồng thời còn tạo ra cái vẻ bề ngoài làm như thể *tính hiện thực* và *bản chất đặc thù* của những khác biệt của đẳng cấp công dân không tự mình quy định *lĩnh vực chính trị cao nhất*, tức quyền lập pháp, mà ngược lại, đối với quyền lập pháp, chúng chỉ đơn thuần là một *vật liệu* mà lĩnh vực chính trị nhào nặn ra, căn cứ vào những đòi hỏi của chính nó, bắt nguồn từ bản thân nó.

"Trong những đẳng cấp của xã hội công dân, có một đẳng cấp chứa đựng trong mình nó cái *nguyên tắc* tự nó có thể *cấu thành* mối quan hệ chính trị ấy. Đó là đẳng cấp của *lớp lý tự nhiên*" (đẳng cấp nông dân).

Năng lực có tính chất nguyên tắc ấy, hoặc *năng lực của nguyên tắc* của đẳng cấp nông dân là ở chỗ nào?

Đẳng cấp này "lấy *đời sống gia đình* là cơ sở, còn về mặt phương tiện sinh sống thì lấy *sở hữu ruộng đất* làm cơ sở. Do đó, đẳng cấp này, về mặt *tính đặc thù* của nó, có cái ý chí dựa trên *bản thân* và - điểm này là điểm chung giữa nó và yếu tố quân chủ - có *tính quy định tự nhiên* bao hàm trong yếu tố *quân chủ*".

"Ý chí dựa trên bản thân" - đó là nói đến phương tiện sinh sống, đến "sở hữu ruộng đất"; "tính quy định tự nhiên", điểm chung với nguyên tắc quân chủ - đó là nói đến "đời sống gia đình", với tính cách là cơ sở.

"Sở hữu ruộng đất", với tính cách là phương tiện sinh sống và "ý chí dựa trên bản thân" là hai sự vật khác nhau. Lẽ ra nên

nói "ý chỉ dựa trên sở hữu ruộng đất". Lẽ ra phải nói đến một ý chỉ bắt nguồn từ "tâm trạng của nhà nước", - chứ không phải nói đến một ý chỉ dựa trên *bản thân mình*, mà là một ý chỉ lấy *tổng thể* làm cơ sở.

Không nói "tâm trạng", "có tinh thần nhà nước", mà lại nói "có ruộng đất".

Còn nói về "đời sống gia đình" coi là cơ sở, thì chúng ta thấy hình như luân lý "xã hội" của xã hội công dân cao hơn "luân lý tự nhiên" ấy. Ngoài ra, "đời sống gia đình" cũng là "luân lý tự nhiên của những đẳng cấp khác", là luân lý của đẳng cấp thị dân của xã hội công dân, cũng như của đẳng cấp nông dân. Nhưng "đời sống gia đình" trong đẳng cấp nông dân không chỉ là nguyên tắc của gia đình, mà còn là cơ sở tồn tại xã hội của họ nói chung, - điều đó, ngược lại, dường như làm cho đẳng cấp ấy không thể hoàn thành được nhiệm vụ chính trị cao cả, vì những quan hệ gia trưởng ở đây được chuyển sang lĩnh vực không gia trưởng và những khái niệm "cha", "con", "chủ", "tớ" được áp dụng ở nơi mà vấn đề là nhà nước *chính trị*, là *địa vị chính trị của công dân*.

Còn đối với *tính quy định tự nhiên* của yếu tố *quân chủ* thì Hê-ghen cấu tạo thành không phải là một ông vua gia trưởng, mà là một ông vua *lập hiến hiện đại*. Tính quy định tự nhiên của nhà vua quy lại là làm *đại biểu thể xác* của nhà nước, là được sinh ra với tính cách là *nhà vua*, nói cách khác, phẩm cách nhà vua thuộc về nhà vua *do quyền thừa kế trong gia đình*. Nhưng điều này có gì là chung với đời sống gia đình, coi là cơ sở của đẳng cấp nông dân, và luân lý tự nhiên có gì là chung với tính quy định tự nhiên của bản thân sự sinh ra? Về mặt này, nhà vua không khác gì con ngựa: ngựa sinh ra là ngựa, cũng như vua sinh ra là vua.

Nếu như sự khác biệt đẳng cấp với tính cách là sự khác biệt đẳng cấp, mà Hê-ghen thừa nhận, được ông ta coi là một sự khác

biệt chính trị, thì đẳng cấp nông dân với tư cách là đẳng cấp nông dân, trước đây đã được ông hình dung là bộ phận độc lập của yếu tố đẳng cấp, và nếu đẳng cấp nông dân với tư cách là bộ phận độc lập ấy, là yếu tố môi giới với nguyên tắc quân chủ, thì như vậy cần gì cấu tạo ra một môi giới mới? Và lúc đó tại sao lại cần phải tách đẳng cấp nông dân ra khỏi yếu tố đẳng cấp chính công là yếu tố chỉ do sự tách rời đó mà rơi vào địa vị "trừu tượng" đối với yếu tố quân chủ? Nhưng một khi Hê-ghe-n đã hình dung yếu tố đẳng cấp-chính trị là một yếu tố đặc thù, là *sự hóa thân của đẳng cấp tư nhân thành địa vị công dân chính trị*, và chính vì thế mà đã thừa nhận là yếu tố đó cần đến sự môi giới, - thì làm sao Hê-ghe-n lại có thể chuyển cơ thể này thành sự khác biệt của đẳng cấp tư nhân, do đó, thành đẳng cấp tư nhân, và từ đẳng cấp tư nhân này rút ra sự môi giới của nhà nước chính trị với bản thân?

Nói chung, nghĩ rằng *hợp đề* cao nhất của nhà nước chính trị là hợp đề của sở hữu ruộng đất và đời sống gia đình, thì thật là vô nghĩa!

Nói tóm lại:

Chừng nào đẳng cấp công dân, với tính cách là đẳng cấp công dân, là đẳng cấp chính trị, thì không cần đến môi giới ấy; còn chừng nào cần đến môi giới ấy thì đẳng cấp công dân không phải là đẳng cấp chính trị, và do đó không thể dùng làm môi giới ấy. Trong trường hợp này, nông dân là bộ phận của yếu tố đẳng cấp - chính trị, không phải với tư cách là nông dân, mà với tư cách là công dân của nhà nước; trong trường hợp ngược lại ([nếu] với tư cách là *nông dân*, anh ta là công dân nhà nước, hoặc với tư cách là công dân nhà nước, anh ta là nông dân), thân phận công dân chính trị của anh ta thể hiện rõ ràng anh ta *thuộc tầng lớp nông dân*: ở đây anh ta không phải là công dân nhà nước với tư cách là nông dân, mà là nông dân với tư cách là công dân nhà nước!

Do đó, ở đây Hê-ghe-n cũng không nhất quán, *xét theo quan điểm của bản thân* quan niệm của ông, mà sự không nhất quán này là một *sự thích ứng*. Yếu tố đẳng cấp-chính trị với ý nghĩa hiện đại, theo ý nghĩa mà Hê-ghe-n trình bày, là *sự tách rời đã thực hiện, đã giả định, giữa xã hội công dân với đẳng cấp tư nhân của nó và những sự khác biệt tồn tại trong đẳng cấp này*. Làm sao mà Hê-ghe-n lại có thể coi đẳng cấp tư nhân là *sự giải quyết* những tương phản bên trong của *quyền lập pháp*? Hê-ghe-n mong muốn chế độ đẳng cấp thời trung cổ, nhưng theo ý nghĩa hiện đại của quyền lập pháp, ông cũng mong muốn quyền lập pháp hiện đại, nhưng là quyền lập pháp hiện đại bọc trong chế độ đẳng cấp thời trung cổ! Thật là một chủ nghĩa hỗn hợp loại tồi nhất!

Ở đầu §304, viết:

"Yếu tố đẳng cấp-chính trị, trong tính quy định của bản thân nó, cũng còn bao hàm những sự khác biệt đẳng cấp đã tồn tại trong các lĩnh vực trước đây".

Nhưng trong tính quy định của *bản thân* nó, yếu tố đẳng cấp - chính trị bao hàm sự khác biệt đẳng cấp chỉ theo ý nghĩa là nó hủy bỏ sự khác biệt ấy, thủ tiêu sự khác biệt ấy trong bản thân nó, *không nói đến sự khác biệt đó*.

Nếu đẳng cấp nông dân, hay như chúng ta sẽ được nghe sau này, đẳng cấp nông dân *được nâng lên lũy thừa* - tức nâng lên thành lãnh chúa quý tộc, - biến thành một yếu tố môi giới cho nhà nước *chính trị* hoàn chỉnh, tức là cho bản thân quyền lập pháp, thì đó là sự môi giới giữa yếu tố đẳng cấp-chính trị với quyền lực nhà vua chỉ theo cái ý nghĩa: đó là việc xóa bỏ yếu tố đẳng cấp-chính trị với tư cách là yếu tố chính trị thực tế. Ở đây, *sự thống nhất được khôi phục lại của nhà nước chính trị với bản thân mình* không phải là đẳng cấp nông dân, mà là *đẳng cấp với tính cách là đẳng cấp*, tức là *đẳng cấp tư nhân*, vốn là *sự phân giải*, sự quy yếu tố đẳng cấp-chính trị thành đẳng cấp tư nhân. (Ở đây không phải là *đẳng cấp nông dân* coi là *đẳng*

cấp nông dân, mà là sự tách rời của đẳng cấp ấy với tính cách là *đẳng cấp tư nhân công dân khỏi yếu tố đẳng cấp-chính trị*, mới là *yếu tố môi giới*; đó là do trạng thái tư nhân của nó tạo ra cho nó cái vị trí đặc thù trong yếu tố đẳng cấp-chính trị, và do đó, cả bộ phận thứ hai của yếu tố đẳng cấp-chính trị cũng có được vị trí của đẳng cấp tư nhân *đặc thù*, và như vậy, yếu tố đẳng cấp - chính trị *không còn* là đại biểu của địa vị công dân chính trị của xã hội công dân nữa.) Trước mặt chúng ta, ở đây không còn là nhà nước *chính trị* tồn tại như là *hai ý chí đối lập* nữa, mà một bên là nhà nước chính trị (chính phủ và nhà vua) và bên kia là xã hội công dân phân biệt với nhà nước chính trị. (Các đẳng cấp khác nhau.) Như vậy là cả nhà nước chính trị, với tư cách là *tổng thể*, cũng bị xóa bỏ.

Ý nghĩa gần nhất của *sự nhân đôi* yếu tố đẳng cấp-chính trị trong bản thân nó, một sự nhân đôi đóng vai trò môi giới với quyền lực nhà vua, - nói chung, là ở chỗ sự *phân chia* bên trong yếu tố này, sự đối lập mà nó chứa đựng bên trong bản thân nó, là sự thống nhất *được khôi phục* giữa nó với quyền lực nhà vua. Tính chất nhị nguyên cơ bản giữa yếu tố *quân chủ* và yếu tố đẳng cấp của quyền lập pháp *bị triệt tiêu* bởi tính chất nhị nguyên của yếu tố đẳng cấp ở bên trong nó. Nhưng ở Hê-ghen, sự triệt tiêu này được thực hiện bằng cách là yếu tố đẳng cấp - chính trị thậm chí cũng tách khỏi yếu tố *chính trị* của mình.

Về *sở hữu ruộng đất*, với tính cách là *phương tiện sinh sống*, mà người ta coi là phù hợp với *chủ quyền* của ý chí, với *chủ quyền của nhà vua*, và về *đời sống gia đình* với tính cách là cơ sở của đẳng cấp nông dân, mà người ta coi là phù hợp với tính *quy định tự nhiên* của quyền lực nhà vua, - thì lát nữa chúng ta sẽ lại nói đến. Ở đây, trong §305, trình bày "*nguyên tắc*" của đẳng cấp nông dân là đẳng cấp "*tự nó có thể cấu thành quan hệ chính trị ấy*".

Trong §306 nói rằng: "sự cấu thành" này được thực hiện "cho địa vị chính trị và ý nghĩa chính trị". Sự cấu thành này quy lại là như sau: "tài sản biến thành" *"lãnh địa cha truyền con nối, không thể chuyển nhượng, và mang nặng tính chất chế độ con trưởng thừa kế"*. Thành thử, về mặt chính trị *"chế độ con trưởng thừa kế"* cấu thành đẳng cấp nông dân.

Trong đoạn bổ sung nói: "Sự biến hộ cho chế độ con trưởng thừa kế bao hàm ở chỗ là, đối với nhà nước, *chỉ cái khả năng đơn thuần* có một tâm trạng nhất định, thì không đủ; nhà nước phải dựa vào một cái gì *tốt yếu*". Tất nhiên, tâm trạng không quan hệ gì với tài sản, nhưng giữa chúng có mối quan hệ *tương đối tốt yếu* vì người nào có tài sản độc lập thì không bị hạn chế bởi hoàn cảnh bên ngoài và như vậy, *có thể* phát biểu và hoạt động có lợi cho nhà nước mà không bị trở ngại gì cả".

Luận điểm thứ nhất. Đối với nhà nước "chỉ cái *khả năng đơn thuần* có một tâm trạng nhất định", thì không đủ; nhà nước phải dựa vào một cái gì "tốt yếu".

Luận điểm thứ hai. "Tâm trạng không quan hệ gì với tài sản", nghĩa là, cái tâm trạng hoàn toàn phù hợp với tài sản là một *"khả năng đơn thuần"*.

Luận điểm thứ ba. Nhưng giữa tài sản và tâm trạng lại có một "mối liên hệ tương đối tốt yếu", cụ thể là mối liên hệ: "người nào có tài sản độc lập, v.v., thì *có thể* hoạt động có lợi cho nhà nước", nghĩa là tài sản mang lại *"khả năng"* có một tâm trạng chính trị, nhưng theo luận điểm thứ nhất, chỉ riêng "khả năng" ấy thôi vẫn chưa đủ.

Thêm nữa, Hê-ghe-nơ không chứng minh rằng *sở hữu ruộng đất* là "sở hữu độc lập" duy nhất.

Xây dựng tài sản của đẳng cấp nông dân thành một tài sản độc lập, có nghĩa là xây dựng đẳng cấp ấy "cho địa vị chính trị và ý nghĩa chính trị". Hoặc là: "tính độc lập của tài sản" cấu thành "địa vị chính trị và ý nghĩa chính trị" của đẳng cấp ấy.

Tiếp đó, tính độc lập này được chứng minh thêm như sau:

"Tài sản" của đảng cấp đó *"không phụ thuộc vào tài sản của nhà nước"*. Ở đây, "tài sản của nhà nước" rõ ràng là nhằm nói *quỹ của chính phủ*. Về mặt này, "độc lập" với đảng cấp đó là "đảng cấp phổ biến", coi là đảng cấp "chủ yếu phụ thuộc vào nhà nước". Ví dụ, trong lời nói đầu [viết cho cuốn "Triết học pháp quyền" của Hê-ghe], tr.13, có nói:

"Ngoài ra, khác với người Hy Lạp, chúng ta không nghiên cứu *triết học* coi là một nghệ thuật tư nhân" mà "triết học có sự tồn tại công khai, liên quan tới công chúng, nó chủ yếu hoặc *hoàn toàn được đem phục vụ* cho nhà nước".

Như vậy là cả triết học cũng "*chủ yếu*" phụ thuộc vào quỹ của chính phủ.

Tài sản [của đảng cấp đó] *không phụ thuộc* "vào tình trạng nghề nghiệp không được bảo đảm, vào việc chạy theo lợi nhuận và vào sự biến động của sở hữu nói chung". Về mặt này, độc lập với đảng cấp ấy là "đảng cấp công nghiệp" "phụ thuộc vào các nhu cầu làm cơ sở cho thu nhập của nó".

Như vậy, tài sản này "không phụ thuộc vào *lòng tốt của quyền hành chính*, cũng như vào *lòng tốt của quần chúng*".

Cuối cùng, đảng cấp này thậm chí còn được bảo vệ khỏi sự *tùy tiện của chính mình*, nhờ chỗ những thành viên của đảng cấp đó, được giao phó gánh vác sứ mệnh ấy, không có cái "quyền như những công dân khác, tức là phần thì được tự do định đoạt toàn bộ sở hữu của mình, phần thì tin chắc rằng sau khi chết, sở hữu của mình sẽ được chuyển lại cho con cái một cách đồng đều vì họ yêu chúng như nhau" (§306).

Ở đây, những sự độc lập đã mang một hình thức hoàn toàn mới, cụ thể là hình thức rất vật chất, mà người ta chưa chắc đã nên mong đợi ở những quan hệ tồn tại trong thiên đường của nhà nước chính trị.

Sự đối lập mà Hê-ghe-n chỉ ra ở đây, - nếu thể hiện nó với một sự gay gắt cần thiết, - là sự đối lập giữa *chế độ tư hữu* và *tài sản*.

Sở hữu ruộng đất là *sở hữu tư nhân* *χαρακτηριστική* là *sở hữu tư nhân* theo đúng nghĩa của từ này. Cái bản chất *tư nhân* nổi bật của nó biểu hiện ra là: 1) "*sự không phụ thuộc vào tài sản của nhà nước*", vào "*lòng tốt của quyền hành chính*", vào cái *sở hữu* tồn tại với tư cách là "*sở hữu phổ biến của nhà nước chính trị*", - theo kết cấu của nhà nước chính trị, *sở hữu ruộng đất* là *tài sản đặc thù* so với những tài sản khác; 2) "*sự không phụ thuộc vào các nhu cầu*" của xã hội, hoặc vào "*của cải xã hội*", vào "*lòng tốt của quần chúng*". (Điều cũng đáng được chú ý là: việc tham dự vào của cải nhà nước được Hê-ghe-n hiểu là "*lòng tốt của quyền hành chính*", còn việc tham dự vào của cải xã hội thì được Hê-ghe-n hiểu là "*lòng tốt của quần chúng*".) Tài sản của "*đẳng cấp phổ biến*" và của "*đẳng cấp công nghiệp*" không phải là *sở hữu tư nhân* theo ý nghĩa chân chính của nó, vì tài sản của đẳng cấp phổ biến được quyết định một cách *trực tiếp* bởi mối liên hệ với tài sản phổ biến, hoặc với *sở hữu* coi là *sở hữu xã hội*, còn tài sản của đẳng cấp công nghiệp thì được quyết định một cách *gián tiếp* bởi mối liên hệ này và là một hình thức nhất định của việc *tham dự* vào *sở hữu* đó; do đó, về phía mỗi một đẳng cấp trong hai đẳng cấp này, tài sản được quyết định bằng cách này hay cách khác bởi "*lòng tốt*", tức là bởi "*tính ngẫu nhiên của ý chí*". Đối lập với loại tài sản này là *sở hữu ruộng đất*, coi là *sở hữu tư nhân tự chủ*, *sở hữu* này chưa mang hình thức tài sản, tức là chưa mang cái hình thức *sở hữu* do ý chí xã hội xác lập nên.

Vì vậy, chế độ chính trị ở giai đoạn cao nhất của nó là *chế độ tư hữu*. Giai đoạn cao nhất của *xu hướng chính trị* là *xu hướng của sở hữu tư nhân*. Chế độ con trưởng thừa kế chỉ là biểu hiện bề ngoài của bản chất bên trong của *sở hữu ruộng đất*. Do chỗ

sở hữu ruộng đất là *không thể chuyển nhượng*, cho nên những dây thần kinh *xã hội* của nó bị cắt đứt và *sự cách ly của nó với xã hội công dân* cũng được đảm bảo. Do chỗ sở hữu ruộng đất không được chuyển lại theo thừa kế "cho con cái một cách đồng đều", cho nên sở hữu ruộng đất bị tách rời, thậm chí trở nên độc lập với cái xã hội nhỏ nhất, xã hội tự nhiên, tức *gia đình*, độc lập với ý chí của gia đình và gia pháp; như vậy, cái bản tính *vô tình của sở hữu tư nhân* cũng khỏi bị chuyển thành hình thức *sở hữu gia đình*.

Trong §305, Hê-ghen tuyên bố đẳng cấp chiếm hữu ruộng đất có thể tự cấu thành "quan hệ chính trị", do chỗ "đời sống gia đình" là "cơ sở" của nó. Nhưng bản thân Hê-ghen lại tuyên bố "tình yêu" là cơ sở, là nguyên tắc, là *linh hồn* của đời sống gia đình. Do đó, trong cái đẳng cấp lấy đời sống gia đình làm cơ sở, chính lại đang thiếu cái *cơ sở của đời sống gia đình*, thiếu tình yêu coi là nguyên tắc hiện thực, và do đó, cũng là nguyên tắc có hiệu lực và quyết định. Đó là đời sống gia đình *không có linh hồn*, là *ảo ảnh* của cuộc sống gia đình. Ở giai đoạn phát triển cao nhất của mình, *nguyên tắc sở hữu tư nhân mâu thuẫn với nguyên tắc gia đình*. Như vậy hóa ra là ngược lại với *đẳng cấp của luân lý tự nhiên*, với đẳng cấp của đời sống gia đình, chỉ trong xã hội công dân *đời sống gia đình* mới trở thành đời sống của gia đình, mới trở thành *biểu hiện đầy sức sống của tình yêu*. Còn đẳng cấp chiếm hữu ruộng đất, ngược lại, là *sự dă man* của sở hữu tư nhân *chống lại đời sống gia đình*.

Sự vĩ đại tuyệt đỉnh của sở hữu tư nhân, của sở hữu ruộng đất thực ra là như vậy, và trong thời cận đại người ta đã nói rất nhiều lời lẽ đầy thương cảm và đã tuôn ra rất nhiều giọt nước mắt cá sấu đủ mọi loại về vấn đề này.

Hê-ghen tuyên bố rằng *chế độ con trưởng thừa kế* chỉ là *yếu cầu của chính trị* và cần được xem xét trên giác độ địa vị *chính*

trị và ý nghĩa *chính trị* của nó, lời tuyên bố ấy không giúp gì cho ông ta cả. Ông đã mất công nói rằng: "Chế độ con trưởng thừa kế có thể làm cho đẳng cấp [chiếm hữu ruộng đất] càng được đảm bảo và vững chắc hơn nữa, nhưng chế độ này *chỉ* đáng mong muốn về mặt *chính trị*, vì gắn liền với nó là một sự hy sinh có mục đích *chính trị* nhằm làm cho con trưởng có *khả năng sống độc lập*". Ở đây, Hê-ghefen bộc lộ một thái độ khiếm tốn, một *vẻ lịch sự* nhất định về mặt *tri tuệ*. Cái chế độ con trưởng thừa kế mà ông ta muốn biện hộ và cấu tạo ra không phải là tự nó và cho nó, mà chỉ nằm trong mối quan hệ với một cái khác; không phải là một sự tự quy định, mà là được quy định bởi một cái khác; không phải là mục đích, mà là *phương tiện* để đạt tới mục đích. Trong thực tế, chế độ con trưởng thừa kế là hậu quả của chế độ chiếm hữu ruộng đất *dưới dạng thuần túy* của nó, là sở hữu tư nhân đã hóa thạch, là sở hữu tư nhân (quand même) hết sức độc lập và hết sức phát triển. Còn cái mà Hê-ghefen hình dung là mục đích, là yếu tố quyết định, là *prima causa* của chế độ con trưởng thừa kế thì ngược lại, là kết quả của nó, là hậu quả của nó, là quyền lực của *sở hữu tư nhân trừu tượng* đối với *nhà nước chính trị*, nhưng Hê-ghefen lại miêu tả chế độ con trưởng thừa kế là *quyền lực của nhà nước chính trị đối với sở hữu tư nhân*. Ông biến nguyên nhân thành kết quả và kết quả thành nguyên nhân, yếu tố quyết định thành yếu tố bị quyết định và yếu tố bị quyết định thành yếu tố quyết định.

Nhưng cái gì là *nội dung của kết cấu chính trị*, của *mục đích chính trị*, cái gì là *mục đích của mục đích* đó? *Thực thể của mục đích* ấy là cái gì? Là chế độ con trưởng thừa kế, là sở hữu tư nhân ở thể tuyệt đối, là sở hữu tư nhân tối cao. Quyền lực của nhà nước chính trị đối với sở hữu tư nhân trong chế độ con trưởng thừa kế biểu hiện ra ở chỗ nào? Ở chỗ nhà nước chính trị *tách* sở hữu tư nhân ra khỏi gia đình và xã hội, ở chỗ nhà nước chính trị nâng sở hữu tư nhân lên tới *tính độc lập trừu tượng*. Quyền

lực của nhà nước chính trị đối với sở hữu tư nhân quy lại là gì? Là *quyền lực của bản thân sở hữu tư nhân*, là bản chất của nó đã được nâng lên tới sự tồn tại độc lập. Đối lập với bản chất đó, nhà nước dân tộc còn lại cái gì? Còn lại cái *ảo tưởng* dường như nhà nước này là kẻ quyết định, kỳ thực nó là kẻ bị quyết định. Dĩ nhiên, nhà nước phá vỡ *ý chí của gia đình và của xã hội*, nhưng nó làm việc đó chỉ là để đem lại sự tồn tại cho *ý chí của sở hữu tư nhân không phụ thuộc vào gia đình và xã hội*, và để thừa nhận tồn tại này là tồn tại cao nhất của nhà nước chính trị, là tồn tại *luân lý* tối cao.

Bây giờ chúng ta hãy xem xét những yếu tố khác nhau, xem chúng biểu hiện ra như thế nào ở đây, trong *quyền lập pháp*, trong cái nhà nước tổng thể đã đạt tới tính hiện thực, tính nhất quán và tự ý thức, trong nhà nước chính trị *hiện thực*, - chúng ta hãy xem xét những yếu tố đó trong mối liên hệ với cái *ý tưởng* hoặc cái *cần phải có*, với tính quy định *lô-gích* và *hình thức* của những yếu tố đó.

(Chế độ con trưởng thừa kế không phải, như Hê-ghen nói, là "xiềng xích quàng lên tự do của quyền tư nhân", ngược lại, nó là "tự do của quyền tư nhân đã thoát khỏi mọi xiềng xích xã hội và luân lý".) (Cấu tạo chính trị cao nhất ở đây là cấu tạo của sở hữu tư nhân trừu tượng.)

Trước khi so sánh như vậy, cần phải xem xét kỹ hơn một công thức nữa của đoạn này, theo nó thì nhờ chế độ con trưởng thừa kế mà tài sản của đẳng cấp nông dân, tức sở hữu ruộng đất, sở hữu tư nhân, "thậm chí còn được bảo vệ khỏi *sự tùy tiện của chính mình*", do chỗ những thành viên của đẳng cấp này đều có sứ mệnh gánh vác nhiệm vụ ấy, đều không có cái quyền như những công dân khác, - tức là quyền tự do định đoạt toàn bộ sở hữu của mình".

Chúng ta đã vạch rõ rằng, do chỗ sở hữu ruộng đất là "không

thể chuyển nhượng", cho nên những dây thần kinh xã hội của sở hữu tư nhân đã bị cắt đứt. Sở hữu tư nhân (sở hữu ruộng đất) được bảo vệ chống lại *sự tùy tiện của bản thân* người sở hữu, vì lĩnh vực tùy tiện của người sở hữu này đã từ sự tùy tiện của loài người nói chung biến thành *sự tùy tiện đặc thù của sở hữu tư nhân*, và sở hữu tư nhân đã trở thành *chủ thể* của ý chí, còn ý chí thì đã trở thành vị ngữ giản đơn của sở hữu tư nhân. Sở hữu tư nhân ở đây không còn là khách thể *nhất định* của sự tùy tiện nữa, còn sự tùy tiện thì lại là vị ngữ *nhất định* của sở hữu tư nhân. Song chúng ta hãy so sánh điều đó với điều mà bản thân Hê-ghe-n nói khi bàn về lĩnh vực tư pháp:

§65. "Tôi có thể *chuyển nhượng* sở hữu của tôi, vì nó chỉ là sở hữu của tôi chừng nào ý chí của tôi thể hiện trong đó [...]. - nhưng tôi có thể làm điều đó chỉ là vì sự vật, theo bản chất của nó, là một cái bên ngoài".

§66. "Vì vậy, những của cải, hay nói cho đúng hơn, những tính quy định có tính chất thực thể, đang cấu thành tài sản thâm kín nhất của nhân cách của tôi và bản chất phổ biến của tự ý thức của tôi, là những thứ *không thể chuyển nhượng* và quyền hưởng thụ, những thứ ấy cũng *không mất hiệu lực* vì thời gian đã qua lâu rồi. Những tính quy định đó là : nhân cách của tôi nói chung, tự do ý chí phổ biến của tôi, luân lý và tôn giáo của tôi".

Như vậy, trong chế độ con trưởng thừa kế, sở hữu ruộng đất, tức sở hữu tư nhân dưới dạng thuần túy, trở thành một tài sản *không thể chuyển nhượng*, do đó, cũng trở thành *tính quy định có tính chất thực thể*, tức là những tính quy định cấu thành "tài sản thâm kín nhất của nhân cách, bản chất phổ biến của tự ý thức" của đẳng cấp những người được hưởng quyền con trưởng thừa kế, cấu thành "nhân cách nói chung, tự do ý chí phổ biến, luân lý và tôn giáo" của đẳng cấp ấy. Vì vậy, điều hoàn toàn nhất quán là hễ chỗ nào mà sở hữu tư nhân - tức sở hữu ruộng đất - là *không thể chuyển nhượng*, thì "tự do ý chí phổ biến" (trong đó cũng bao gồm cả sự tự do chi phối một cái gì bên ngoài - ở đây là sở hữu ruộng đất) và *luân lý* (trong đó bao gồm *tính*

yêu, coi là tinh thần hiện thực, cũng tự thể hiện thành gia pháp thực sự) lại là có thể chuyển nhượng. "*Tính không thể chuyển nhượng*" của sở hữu tư nhân đồng thời là "*tính có thể chuyển nhượng*" của tự do ý chí phổ biến và luân lý. Vấn đề ở đây không còn là sở hữu tồn tại "vì ý chí của tôi thể hiện trong đó", mà ý chí của tôi tồn tại "vì nó thể hiện trong sở hữu". Ý chí của tôi ở đây không còn chi phối được khách thể, mà bản thân nó lại nằm dưới quyền lực của khách thể. Toàn bộ sự say sưa *lãng mạn* về tính chất tuyệt vời của chế độ con trưởng thừa kế chung quy lại là: sở hữu tư nhân, - do đó là sự tùy tiện tư nhân, - biểu hiện ra ở đây dưới dạng trừu tượng nhất của nó; ý chí thô bạo, phi đạo đức, *hoàn toàn có tính chất hạn chế*, ở đây xuất hiện với tư cách là hợp đề cao nhất của nhà nước chính trị, là sự tha hóa tối cao do sự tùy tiện thực hiện, là cuộc đấu tranh ngoan cường nhất, hy sinh nhất, chống lại *tính chất yếu đuối của con người*, bởi vì ở đây sự nhân đạo hóa, sự nhân cách hóa sở hữu tư nhân, thể hiện ra như là sự yếu đuối của *con người*. Chế độ con trưởng thừa kế là sở hữu tư nhân đã trở thành *tôn giáo* đối với bản thân, chỉ đắm mình vào bản thân, hân hoan về tính độc lập và sự tuyệt diệu của mình. Cũng giống như chế độ con trưởng thừa kế là không thể chuyển nhượng trực tiếp, chế độ đó cũng không chịu ảnh hưởng của *tác động của kế ước*. Hê-ghe-n đã trình bày bước chuyển từ sở hữu kế ước như sau:

§71. "Tồn tại hiện có, với tính cách là tồn tại xác định, về thực chất, là tồn tại cho cái khác: [...] xét về mặt nó là tồn tại hiện có với tính cách là một vật bên ngoài, thì sở hữu, đối với những vật bên ngoài khác, và trong khuôn khổ những mối quan hệ lẫn nhau của chúng, là tính tất yếu và tính ngẫu nhiên. Nhưng với tính cách là tồn tại hiện có của ý chí, với tính cách là cái gì tồn tại cho cái khác, thì sở hữu chỉ tồn tại *cho ý chí* của người khác mà thôi. Mối quan hệ ấy của ý chí với ý chí là miếng đất đặc thù và thật sự trên đó tự do *tồn tại*. Sự môi giới đó, nhờ nó mà tôi có được *sở hữu*, không phải chỉ nhờ *một vật và ý chí chủ quan của tôi*, mà cũng còn nhờ ý chí của người khác, - tức là trong giới hạn của ý chí *chung*, - sự môi giới đó cấu thành lĩnh vực của *kế ước*".

(Việc có sở hữu được thực hiện không phải trong giới hạn của ý chí chung, mà hoàn toàn chỉ "nhờ một vật và ý chí chủ quan của tôi", điều đó đã trở thành luật pháp nhà nước trong chế độ con trưởng thừa kế.) Trong khi ở đây, trong phân bản về *tư pháp*, Hê-ghe-nhê trình bày *tính có thể chuyển nhượng* của sở hữu tư nhân và tính phụ thuộc của nó vào ý chí chung là *tính ý tưởng chân chính* của nó, - thì ngược lại, trong *công pháp*, ông ca ngợi tính tuyệt diệu gia trưởng của sở hữu độc lập, đối lập với "tình trạng nghề nghiệp không được bảo đảm, việc chạy theo lợi nhuận và sự biến động của sở hữu, sự phụ thuộc vào tài sản của nhà nước". Cái nhà nước không chịu được ngay cả tính ý tưởng của tư pháp, là nhà nước gì? Cái triết học pháp quyền trong đó tính độc lập của sở hữu tư nhân trong tư pháp có một ý nghĩa khác với trong công pháp, là thứ triết học pháp quyền gì?

So với *sự ngu ngốc thô bạo* ấy của sở hữu tư nhân độc lập, thì tình trạng nghề nghiệp không được bảo đảm là có tính chất ai ca, việc chạy theo lợi nhuận là bi kịch tính (hý kịch tính), sự biến động của tài sản là thật sự tai hại (bi kịch tính), sự phụ thuộc vào sở hữu nhà nước là hợp luân lý. Tóm lại, trong tất cả những đặc tính này thì chúng ta nghe được nhịp đập của *trái tim con người* qua sở hữu tư nhân: đó là sự phụ thuộc của con người vào con người. Dù cho bản thân tính chất của sự phụ thuộc này là như thế nào chăng nữa, nhưng nó cũng vẫn mang *tính người*, so với kẻ nô lệ tưởng mình là tự do chỉ vì không phải xã hội, mà *ruộng đất* mới là lĩnh vực hạn chế y. Tự do của ý chí này rốt cuộc lại là *sự trống rỗng* của nó, là nó không có nội dung nào khác ngoài *sở hữu tư nhân*.

Những quy định quái lạ, - đại loại như quy định chế độ con trưởng thừa kế là sự thay đổi sở hữu tư nhân bởi nhà nước chính trị, - nói chung là không thể tránh khỏi, khi người ta lý giải thế giới quan cũ bằng thế giới quan mới, khi người ta gán cho sự vật - ở đây là sở hữu tư nhân - một ý nghĩa song trùng: một ý nghĩa

ở trong tòa án của quyền trừu tượng, và một ý nghĩa trái ngược lại ở trong thiên đường của nhà nước chính trị.

Bây giờ, chúng ta bàn đến sự so sánh đã được nhắc tới trên đây.

Trong §257 nói:

"Nhà nước là hiện thực của ý niệm luân lý - là tinh thần luân lý với tính cách là ý chí thực thể rõ ràng, tuy nó đã sáng tỏ... Nhà nước có sự tồn tại trực tiếp của nó trong *tập quán*, còn trong *tự ý thức* của cá nhân riêng lẻ... thì nó có sự tồn tại gián tiếp. Tự ý thức của cá nhân riêng lẻ cũng giống như vậy: nhờ trạng thái tinh thần, nó có được *tự do thực thể* của mình trong nhà nước, coi đó là bản chất của nó, mục đích và kết quả hoạt động của nó".

Trong §268 nói:

"*Tâm trạng* chính trị, tức *chủ nghĩa yêu nước* nói chung, coi là niềm tin có được trong chân lý [...] và nguyện vọng của ý chí đã trở thành *thói quen*, chỉ là kết quả của những chế định tồn tại trong nhà nước. Vì trong nhà nước, tính hợp lý là *có thật*, tính hợp lý ấy cũng được biểu hiện ra ở hoạt động phù hợp với những chế định ấy. - Tâm trạng ấy nói chung là một *sự tin cậy* (nó có thể chuyển thành một sự hiểu biết ít nhiều phát triển), là sự nhận thức rằng lợi ích thực thể và đặc thù của tôi được chứa đựng và được bảo tồn trong lợi ích và mục đích của cái khác (đây là nhà nước) đang quan hệ với tôi với tư cách là một cá nhân đơn nhất, nhờ thế mà cái khác này trực tiếp không phải là cái khác đối với tôi và tôi được tự do trong nhận thức ấy".

Ở đây, *hiện thực* của ý niệm luân lý thể hiện ra là *tôn giáo của sở hữu tư nhân*. (Bởi vì trong chế độ con trưởng thừa kế, sở hữu tư nhân có một thái độ thành kính tôn giáo đối với bản thân, cho nên trong thời hiện đại, tôn giáo đã trở thành vị ngữ không thể tách rời của sở hữu ruộng đất nói chung, và tất cả mọi tác phẩm được viết ra nhằm bảo vệ chế độ con trưởng thừa kế, đều thấm nhuần lời lẽ ngọt ngào của tôn giáo. Tôn giáo là hình thức tư duy cao nhất mà sự dã man ấy có thể đạt tới.) "Ý chí thực thể rõ ràng, tuy nó đã sáng tỏ", biến thành cái ý chí tối tăm, bị áp chế bởi quyền lực của ruộng đất và bị khuất phục bởi

thế lực không thể hiểu nổi mà nó bị buộc chặt vào. "Niềm tin có được trong chân lý", tức "tâm trạng chính trị", là niềm tin đứng trên "miếng đất của chính mình" (theo nghĩa đen của nó). "Nguyện vọng" chính trị của "ý chí đã trở thành thói quen", không còn "chỉ là kết quả, v.v.", mà là một thể chế tồn tại bên ngoài nhà nước. Tâm trạng chính trị cũng không còn là "*sự tin cậy*" nữa, mà nói cho đúng ra là một "niềm tin, là sự nhận thức rằng lợi ích thực thể và đặc thù của tôi *không phụ thuộc* vào lợi ích và mục đích của cái khác (đây tức là của nhà nước) đang quan hệ với tôi với tư cách là một cá nhân đơn nhất". Đây là nhận thức về *sự tự do* của tôi *đối với nhà nước*.

"Duy trì *lợi ích phổ biến của nhà nước*, v.v." là (§289) nhiệm vụ của "quyền hành chính". Quyền hành chính này là nơi trú ngụ của "trí tuệ đã phát triển và ý thức pháp luật của toàn thể nhân dân" (§297). Quyền hành chính này "thực ra làm cho đẳng cấp trở nên thừa", bởi vì họ [những quan chức cao cấp của nhà nước] "*có thể* làm được cái tốt nhất mà không cần đến đẳng cấp, cũng như khi có các hội nghị đẳng cấp thì họ phải luôn luôn làm cái tốt nhất" (§301, chú thích). "Đẳng cấp phổ biến, hay nói cho đúng hơn, đẳng cấp hiển mình cho công việc phục vụ chính phủ, được quy định một cách trực tiếp là phải lấy cái phổ biến làm mục đích hoạt động bản chất của mình".

Thế nhưng đẳng cấp phổ biến, quyền hành chính hiện giờ xuất hiện trước mắt chúng ta dưới dạng như thế nào? Nó xuất hiện dưới dạng "phụ thuộc hoàn toàn vào nhà nước", dưới dạng "*sở hữu phụ thuộc vào lòng tốt của quyền hành chính*". Một sự chuyển hóa như vậy cũng diễn ra đối với xã hội công dân; ở trên đã nói rằng xã hội này đã đạt được tính luân lý của mình trong nghiệp đoàn. Còn giờ đây thì nó xuất hiện dưới hình thức một tài sản phụ thuộc vào "tình trạng nghề nghiệp không được bảo đảm v.v.", vào "lòng tốt của quần chúng".

Vậy thì tính chất dường như đặc thù ấy của người hưởng quyền con trưởng thừa kế là như thế nào? Và phẩm chất *luân lý* của tài sản *không thể chuyển nhượng*, nói chung, có thể là cái gì? Là *tính không thể mua chuộc được*. *Tính không thể mua chuộc được* là đức tính chính trị *cao nhất*, là đức tính trừu tượng. Nhưng trong nhà nước do Hê-gen cấu tạo ra, tính không thể mua chuộc được là một cái gì đặc biệt đến nỗi cần phải cấu tạo ra nó như là một lực lượng chính trị *độc thù*, mà đặc điểm là: nó không phải là tinh thần của nhà nước chính trị, nó không phải là một thông lệ, mà là một *ngoại lệ* trong nhà nước chính trị, và nó được cấu tạo ra chính là với tính cách ngoại lệ đó. Người ta mua chuộc những kẻ hưởng quyền con trưởng thừa kế bằng cách tuyên bố sở hữu của họ là *độc lập*, - mua chuộc họ là để ngăn chặn họ khỏi bị mua chuộc. Trong lúc mà căn cứ theo ý niệm, *sự phụ thuộc* vào nhà nước và cảm giác phụ thuộc ấy phải là tự do chính trị *cao nhất*, - vì tư nhân thể nghiệm sự phụ thuộc đó với tư cách là con người trừu tượng phụ thuộc mà con người trừu tượng này, ngược lại, chỉ với tư cách là công dân thì mới cảm thấy và phải cảm thấy bản thân mình là *độc lập*, - thì ở đây lại cấu tạo ra một *tư nhân độc lập*. "Của cải của họ không phụ thuộc vào của cải nhà nước, cũng như không phụ thuộc vào tình trạng nghề nghiệp không được bảo đảm v.v.". Đối lập với con người độc lập này có "đẳng cấp công nghiệp là đẳng cấp phụ thuộc vào các nhu cầu làm cơ sở cho thu nhập của nó, và đẳng cấp phổ biến là đẳng cấp căn bản phụ thuộc vào nhà nước". Do đó, ở đây, có *sự không phụ thuộc* vào nhà nước và vào xã hội công dân, và sự trừu tượng đã được thực hiện từ hai cái đó - sự trừu tượng *realiter* tự mình *phụ thuộc* một cách nô lệ nhất *vào ruộng đất*, - đang tạo thành sự môi giới và sự thống nhất của nhà nước và xã hội công dân trong quyền lập pháp. *Tại sản tư hữu độc lập*, tức là sở hữu tư nhân trừu tượng, và *tư nhân* tương ứng với nó, là cấu tạo *cao nhất* của nhà nước chính trị. "Độc lập" về chính trị được cấu tạo thành "sở hữu tư nhân độc lập" và thành "người có cái sở hữu

tư nhân độc lập đó". Chúng ta sẽ thấy ngay sự "độc lập", sự "không thể mua chuộc" và tín nhiệm chính trị bắt nguồn từ đó, *re vera*^{1*} sẽ ra sao.

Chế độ con trưởng thừa kế là lãnh địa thế tập, điều đó không nói cũng rõ. Sau đây chúng ta sẽ bàn kỹ hơn về vấn đề ấy. Chế độ con trưởng thừa kế, như Hê-ghe-n đã chỉ rõ trong đoạn bổ sung, được lập ra vì lợi ích của *con trưởng*, điều đó có tính chất thuần túy lịch sử.

§307. "Như vậy, thật ra, quyền của bộ phận này trong đẳng cấp thực thể, một mặt thì dựa trên nguyên tắc tự nhiên của gia đình, nhưng đồng thời nguyên tắc này, thông qua *những hy sinh nặng nề*, lại quay về phía mục đích chính trị, vì thế mà hoạt động vì mục đích ấy trở thành sứ mệnh chủ yếu của đẳng cấp ấy và đẳng cấp này cũng vì thế mà được giao sứ mệnh tiến hành loại hoạt động ấy và có quyền tiến hành hoạt động ấy do *sự sinh* ra, chứ không phải do tính ngẫu nhiên của bầu cử".

Hê-ghe-n không chỉ rõ rằng quyền của đẳng cấp thực thể này dựa trên *nguyên tắc tự nhiên* của gia đình đến mức độ nào; ông chỉ đem lại cho nguyên tắc này cái ý nghĩa là: sở hữu ruộng đất tồn tại với tính cách là *lãnh địa thế tập*. Điều đó không chứng minh rằng đẳng cấp ấy, về mặt chính trị, có được quyền nào, mà chỉ chứng minh rằng người hưởng quyền con trưởng có cái quyền bẩm sinh là thừa kế sở hữu ruộng đất. "Nhưng đồng thời nguyên tắc đó", tức nguyên tắc tự nhiên của gia đình, "thông qua những hy sinh nặng nề, lại quay về phía mục đích chính trị". Chúng ta đã có dịp thấy rõ rằng ở đây, quả thật "nguyên tắc tự nhiên của gia đình lại bị xuyên tạc"^{2*}, nhưng sự xuyên tạc này "hoàn toàn không phải là một sự hy sinh nặng nề vì mục đích chính trị", mà chỉ là sự *trừu tượng đã thực hiện của sở hữu tư nhân*. Ngược lại, do *nguyên tắc tự nhiên của gia đình bị vi phạm* mà mục đích chính trị cũng bị vi phạm, "vì thế mà(?) hoạt động vì mục đích

1* - sự thực

2* Chơ chữ: "verkehren" có nghĩa "quay lại", cũng có nghĩa là "xuyên tạc". "bóp méo".

ấy trở thành sứ mệnh chủ yếu của đẳng cấp ấy" - phải chăng là do chỗ sở hữu tư nhân đã trở thành hoàn toàn độc lập? - "và đẳng cấp này cũng vì thế mà được giao sứ mệnh tiến hành loại hoạt động ấy và có quyền tiến hành hoạt động ấy là do sự sinh ra, chứ không phải do tính ngẫu nhiên của bầu cử".

Vì vậy, ở đây việc *tham gia quyền lập pháp* thể hiện ra là quyền *bẩm sinh* của con người. Ở đây, chúng ta thấy *những nhà lập pháp bẩm sinh*, sự *môi giới bẩm sinh giữa nhà nước chính trị với bản thân nó*. Quyền *bẩm sinh của con người* rất lắm khi bị chê cười, đặc biệt là bị những người được hưởng quyền con trưởng thừa kế, chê cười. Nhưng khẳng định rằng, quyền cao tước trọng nhất, quyền nắm quyền lập pháp, chỉ dành cho một giống người đặc biệt, như thế há chẳng phải là đáng nực cười hơn sao? Không gì đáng buồn cười hơn là việc Hê-ghe-nơ đem sứ mệnh "bẩm sinh" làm nhà lập pháp, làm người đại biểu của công dân nhà nước, đối lập với sứ mệnh do "tính ngẫu nhiên của bầu cử" mà có. Làm như thế là so với tính ngẫu nhiên nhục thể của sự sinh đẻ, thì *bầu cử*, một sản phẩm tự giác của sự tín nhiệm của công dân, lại không nằm trong một mối liên hệ tất yếu hoàn toàn khác với mục đích chính trị. Từ đỉnh cao của duy linh luận chính trị của mình, đầu đầu Hê-ghe-nơ cũng tụt xuống *chủ nghĩa duy vật* thô sơ nhất. Trên những đỉnh cao của nhà nước chính trị, theo ông ta, chính sự sinh đẻ làm cho những cá nhân nhất định trở thành hiện thân của những nhiệm vụ nhà nước tối cao. Do sự sinh đẻ, những chức năng tối cao của nhà nước nhất trí với những cá nhân, cũng giống như với động vật thì địa vị của nó, tính tình của nó, lối sống của nó, v.v. là một cái gì có tính chất trực tiếp bẩm sinh. Trong những chức năng cao nhất của mình, nhà nước có được một loại hiện thực của *động vật*. Giới tự nhiên trả thù Hê-ghe-nơ vì ông ta miệt thị nó. Nếu như theo cấu tạo của Hê-ghe-nơ, vật chất, tự bản thân nó, không phải là cái gì hết ngoài ý chí của con người, thì ở đây, ý chí con người cũng không phải là cái gì hết ngoài vật chất.

Sự đồng nhất *giả*, sự đồng nhất *từng mẩu*, *rải rác*, giữa giới tự nhiên và tinh thần, giữa thể xác và linh hồn, biểu hiện thành *sự hiện thân*. Vì sự sinh đẻ chỉ đem lại cho con người sự tồn tại *cá nhân*, và trước hết đem lại sự sống cho con người chỉ như là cá nhân *tự nhiên*, còn những tính quy định nhà nước như quyền *lập pháp* v.v., thì lại là những *sản phẩm xã hội*, là những con đẻ của xã hội, chứ không phải là những sản phẩm của cá nhân tự nhiên, - cho nên sự đồng nhất trực tiếp, sự nhất trí trực tiếp giữa *sự sinh đẻ ra cá nhân* và cá nhân coi là *sự cá thể hóa của một địa vị xã hội nhất định, của một chức năng xã hội nhất định*, v.v., cũng thể hiện ra là một cái gì kỳ lạ, là một *phép lạ*. Trong hệ thống này, thì giới tự nhiên trực tiếp *sản xuất* ra vua chúa, trực tiếp *sản xuất* ra *quý tộc*, v.v., cũng giống như *sản xuất* ra mắt và mũi vậy. Cái chỉ là sản phẩm của loài có tự ý thức, bị hệ thống này mạo nhận một cách kỳ lạ là sản phẩm trực tiếp của loài tự nhiên. Tôi sinh ra là người, dù xã hội có thừa nhận hay không cũng thế; còn tôi sinh ra là quý tộc hay là vua chúa thì đó chỉ là do sự công nhận của mọi người. Chỉ có sự công nhận mới làm cho sự sinh ra người này trở thành sự sinh ra nhà vua; do đó, không phải sự sinh ra làm cho con người trở thành nhà vua, mà sự công nhận mới làm cho con người trở thành nhà vua. Nếu như, khác với mọi tính quy định khác, sự sinh đẻ trực tiếp đem lại cho con người một địa vị xã hội nhất định thì điều đó có nghĩa là *thể xác của con người* làm cho con người trở thành kẻ mang chức năng xã hội *nhất định* đó. *Thể xác của y* là quyền xã hội của y. Trong hệ thống này, *phẩm giá thể xác của con người hay phẩm giá của cơ thể con người* (dưới dạng đầy đủ hơn, có thể diễn đạt điều đó như sau: phẩm giá của yếu tố thể xác, tự nhiên của nhà nước), xuất hiện dưới hình thức những danh vị nhất định, cụ thể là những danh vị xã hội cao nhất, là những *danh vị của những thể xác nhất định, do sự sinh đẻ định trước*. Chính vì vậy mà tầng lớp quý tộc rất tự hào về dòng máu của mình, về nguồn gốc của mình, tóm lại, - về *lai lịch thể xác của*

mình. Dĩ nhiên, đó chính là thế giới quan *động vật*, mà khoa học thích hợp với nó là *môn huy chương học*. Điều bí ẩn của tầng lớp quý tộc là *động vật học*.

Trong quyền con trưởng thừa kế thế tập, cần nhấn mạnh hai điểm:

1) Ở đây, cái không thay đổi là *lãnh địa thế tập*, và *sở hữu ruộng đất*. Trong quan hệ đang được nghiên cứu, đó là cái vĩnh viễn, tức là *thực thể*. Người được hưởng quyền con trưởng thừa kế, người chiếm hữu ruộng đất, thực ra, là *ngẫu tính*. Các thế hệ khác nhau là *sở hữu ruộng đất hóa thành người*. *Sở hữu ruộng đất* dường như kế thừa con trưởng của gia đình với tư cách là thuộc tính không tách khỏi gia đình. Bất kỳ con trưởng nào trong hàng ngũ những người chiếm hữu ruộng đất cũng là *đối tượng thừa kế*, là *sở hữu của sở hữu ruộng đất không thể chuyển nhượng*, là *thực thể tiền định của ý chí và của hoạt động của sở hữu ruộng đất đó*. Chủ thể là vật, còn vị ngữ là con người. Ý chí trở thành sở hữu của sở hữu.

2) *Phẩm chất chính trị* của người được hưởng quyền con trưởng thừa kế là *phẩm chất chính trị* của lãnh địa thế tập của người đó, là *phẩm chất chính trị* nào đó mà lãnh địa thế tập vốn có. Do đó, ở đây, phẩm chất chính trị cũng trở thành *sở hữu của sở hữu ruộng đất*, trở thành phẩm chất mà ruộng đất, *theo ý nghĩa thuần túy vật thể* (giới tự nhiên) vốn có một cách trực tiếp.

Nói về điểm thứ nhất, thì từ điểm này phải rút ra kết luận: người được hưởng quyền con trưởng thừa kế là *nông nô của sở hữu ruộng đất* và *những nông nô* dưới quyền người này chỉ biểu hiện hậu quả *thực tiễn* của mối quan hệ *lý luận* của bản thân người đó với sở hữu ruộng đất của mình mà thôi. Sự sâu sắc của tính chủ quan Đức đầu đầu cũng hóa ra là sự thô lỗ của tính khách quan không hồn.

Ở đây, cần phải làm sáng tỏ mối quan hệ: 1) giữa *sở hữu tư*

nhân và di sản, 2) giữa sở hữu tư nhân, di sản và đặc quyền do chúng quyết định, của những dòng họ nhất định được tham gia chủ quyền chính trị, 3) những quan hệ lịch sử hiện thực, hay những quan hệ Đức.

Chúng ta đã thấy rằng quyền con trưởng thừa kế là sự trừu tượng của "sở hữu tư nhân độc lập". Thêm vào đó, còn có hậu quả thứ hai nữa. Trong nhà nước chính trị, mà tới nay chúng ta đã xem xét kết cấu của nó, thì *tính độc lập, tính tự chủ* có nghĩa là *sở hữu tư nhân*, mà mức biểu hiện cao nhất của nó là *sở hữu ruộng đất không thể chuyển nhượng*. Do đó, tính độc lập chính trị không bắt nguồn *ex proprio sinu*^{1*} của nhà nước chính trị, nó không phải là món quà của nhà nước chính trị tặng cho các thành viên của mình, không phải là tình thân cổ vũ nhà nước; thành viên của nhà nước chính trị có được tính độc lập của mình từ cái bản chất không phải là bản chất của nhà nước chính trị, mà từ bản chất của tư pháp trừu tượng, từ *sở hữu tư nhân* trừu tượng. Tính độc lập chính trị là ngẫu tính của sở hữu tư nhân, chứ không phải là thực thể của nhà nước chính trị. Nhà nước chính trị, *quyền lập pháp* ở trong đó, như chúng ta đã thấy, là bí mật bị phơi trần của *giá trị thực sự và của bản chất thực sự* của những yếu tố nhà nước. Ý nghĩa mà *sở hữu tư nhân* có trong nhà nước chính trị là ý nghĩa *bản chất* của nó, là ý nghĩa *chân chính* của nó; còn ý nghĩa mà *sự khác biệt đẳng cấp* có trong nhà nước chính trị là ý nghĩa *bản chất* của sự khác biệt đẳng cấp. *Bản chất* của [quyền lực] nhà vua và của chính phủ cũng bộc lộ ra như vậy trong "*quyền lập pháp*". Chính ở đây, trong lĩnh vực nhà nước chính trị, một số yếu tố cá biệt của nhà nước tự coi mình là *bản chất của loài*, là "bản chất loài", vì nhà nước chính trị là lĩnh vực của tính quy định phổ biến của chúng, là *lĩnh vực tôn giáo* của chúng. Đối với những yếu tố khác nhau của nhà nước *cụ thể*, nhà nước chính trị là *tấm gương của chân lý*.

1* - từ chính bản chất

Do đó, nếu như "sở hữu tư nhân độc lập" trong nhà nước chính trị, trong quyền lập pháp, có cái ý nghĩa của *tính độc lập chính trị*, thì "sở hữu tư nhân độc lập" này cũng là *tính độc lập chính trị* của nhà nước. "Sở hữu tư nhân độc lập", hay "sở hữu tư nhân thực sự", lúc đó không chỉ là "cột trụ của chế độ nhà nước", mà còn là *"bản thân chế độ nhà nước"*. Chẳng lẽ cột trụ của chế độ nhà nước lại không phải là nền tảng của những nền tảng của chế độ nhà nước, không phải là chế độ nhà nước thật sự có trước, hay sao?

Khi cấu tạo ra nhà vua thế tập, Hê-ghe-n hình như tự mình cũng lấy làm kinh ngạc về "sự phát triển nội tại của khoa học, tức là việc từ *khái niệm* giản đơn suy diễn ra toàn bộ nội dung của nó", cho nên ông nhận xét như sau (§279, chú thích):

"Như vậy, yếu tố cơ bản là *con người* - thoát đầu còn *trừu tượng* trong pháp quyền trực tiếp, - đã tự phát triển bản thân thông qua những hình thức khác nhau của tính chủ quan của mình, và ở đây, trong pháp quyền tuyệt đối, trong nhà nước, trong tính khách quan hoàn toàn cụ thể của ý chí, thì nó là *con người của nhà nước*, là *sự tự tin* của nhà nước vào *bản thân mình*".

Như vậy có nghĩa là trong nhà nước chính trị, *bộc lộ rõ ràng* "*con người trừu tượng*" là con người *chính trị cao nhất*, là cơ sở chính trị của toàn bộ nhà nước. Trong chế độ con trưởng thừa kế thì cũng vậy, quyền của con người trừu tượng ấy, *tính khách quan* của nó, "sở hữu tư nhân trừu tượng", được thể hiện thành tính khách quan cao nhất của nhà nước, thành *quyền tồn tại cao nhất* của nhà nước.

Nhà nước là nhà vua thế tập, là một con người trừu tượng. Điều này chẳng qua chỉ có nghĩa: con người nhà nước là trừu tượng, hay nhà nước là nhà nước của con người trừu tượng; cũng như người La Mã đã xem xét quyền nhà vua hoàn toàn trong khuôn khổ những tiêu chuẩn của tư pháp; nói cách khác, họ quan niệm tư pháp là tiêu chuẩn tối cao của công pháp.

Người La Mã là những người duy lý của sở hữu tư nhân tối cao; người Đức là những *nhà thần bí chủ nghĩa* của sở hữu tư nhân đó.

Hê-ghefen coi tư pháp là *quyền của con người trừu tượng*, hay *quyền trừu tượng*. Thật vậy, quyền này cần được coi là *sự trừu tượng* của quyền và do đó, là *quyền hư ảo của con người trừu tượng*; giống như đạo đức theo cách lý giải của Hê-ghefen là *sự tồn tại hư ảo của tính chủ quan trừu tượng*. Hê-ghefen coi pháp quyền và đạo đức là những trừu tượng loại ấy, nhưng từ đó ông không kết luận rằng nhà nước, luân lý, lấy những yếu tố đó làm tiền đề của mình, chẳng qua chỉ là *tính xã hội* (đời sống xã hội) của những ảo tưởng ấy. Ngược lại, từ đó Hê-ghefen kết luận rằng những ảo tưởng ấy là những yếu tố phụ thuộc của đời sống luân lý ấy. Nhưng tư pháp, nếu không phải là pháp quyền của những chủ thể đó của nhà nước thì còn là cái gì nữa? Và đạo đức nếu không phải là đạo đức của những chủ thể đó thì còn là cái gì nữa? Hay nói rằng con người của tư pháp và chủ thể của đạo đức là *con người* và *chủ thể* của nhà nước, - nói như thế thì sẽ đúng hơn. Hê-ghefen đã bị trách cứ nhiều lần vì cái quan điểm của ông ta về đạo đức. Song, ông ta chỉ trình bày đạo đức của nhà nước hiện đại và của tư pháp hiện đại mà thôi. Những người phê phán Hê-ghefen muốn đạo đức tách rời với nhà nước nhiều hơn nữa, muốn đạo đức được giải phóng nhiều hơn nữa. Như vậy, họ đã chứng minh điều gì? Họ chỉ chứng minh rằng việc tách rời nhà nước hiện đại với đạo đức là hợp đạo đức, rằng đạo đức là phi chính trị, còn nhà nước là phi đạo đức. Ngược lại, có thể cho rằng công lao lớn của Hê-ghefen, - mặc dầu trên một ý nghĩa nào đó, công lao đó là không tự giác (cụ thể là theo ý nghĩa Hê-ghefen mạo nhận cái nhà nước lấy đạo đức ấy làm tiền đề của mình, là ý niệm luân lý hiện thực), - là đã chỉ cho đạo đức hiện đại cái địa vị thật sự của nó.

Trong một chế độ nhà nước mà *chế độ con trưởng thừa kế* là sự bảo đảm, thì *sở hữu tư nhân* là sự bảo đảm của chế độ nhà

nước chính trị. Trong chế độ con trưởng thừa kế, điều đó mang cái dạng là một chủng loại *đặc thù* của sở hữu tư nhân được dùng làm bảo đảm đó. *Chế độ con trưởng thừa kế* chỉ là hình thức tồn tại đặc thù của quan hệ phổ biến *giữa sở hữu tư nhân và nhà nước chính trị*. Chế độ con trưởng thừa kế là ý nghĩa *chính trị* của sở hữu tư nhân, là sở hữu tư nhân theo ý nghĩa chính trị của nó, tức là theo ý nghĩa phổ biến của nó. Như vậy, ở đây chế độ nhà nước là *chế độ nhà nước của sở hữu tư nhân*.

Phạm nơi nào chúng ta thấy chế độ con trưởng thừa kế mang hình thức *cổ điển* của nó, - trong các dân tộc ở Đức, - thì toàn bộ chế độ nhà nước được xây dựng trên *sở hữu tư nhân*. Ở đó, *sở hữu tư nhân* là phạm trù phổ biến, là mối liên hệ nhà nước phổ biến. Ngay cả những chức năng phổ biến cũng thể hiện ra là sở hữu tư nhân, khi thì của nghiệp đoàn nào đó, khi thì của đẳng cấp nào đó.

Thương nghiệp và công nghiệp dưới những biến thể khác nhau của chúng đều là sở hữu tư nhân của những nghiệp đoàn đặc thù. Chức tước triều đình, quyền xét xử, v.v., là sở hữu tư nhân của những đẳng cấp đặc thù. Các tỉnh là sở hữu tư nhân của những vương hầu cá biệt v.v.. Lo liệu việc nước v.v. là sở hữu tư nhân của kẻ cầm quyền. Tinh thần là sở hữu tư nhân của giới tăng lữ. Việc tôi chấp hành những nghĩa vụ của tôi là sở hữu tư nhân của kẻ khác, cũng như quyền của tôi là sở hữu tư nhân đặc thù. Chủ quyền, ở đây tức là *dân tộc*, là sở hữu tư nhân của hoàng đế.

Thường thường có quan điểm cho rằng ở thời trung cổ, mỗi hình thức của quyền, của tự do, của tồn tại xã hội đều biểu hiện thành *đặc quyền*, thành *ngoại lệ* đối với thông lệ. Ở đây, không thể không vạch ra một sự kiện kinh nghiệm là những đặc quyền ấy đều xuất hiện dưới hình thức *sở hữu tư nhân*. Vậy cơ sở chung của sự trùng hợp ấy là gì? Là: *sở hữu tư nhân là tồn tại loài của đặc quyền*, tức quyền với tính cách là *một ngoại lệ*.

Phạm nơi nào các ông vua xâm phạm tới *tính độc lập* của sở hữu tư nhân, như ở Pháp, thì họ đã xâm phạm sở hữu của *các nghiệp đoàn* trước khi xâm phạm tới tài sản của *các cá nhân*. Nhưng xâm phạm sở hữu tư nhân của các nghiệp đoàn thì họ cũng đồng thời xâm phạm tới sở hữu tư nhân với tư cách là nghiệp đoàn, là mối liên hệ *xã hội*.

Trong chế độ thái ấp người ta thấy rõ rằng quyền lực nhà vua là quyền lực của sở hữu tư nhân, rằng trong *quyền lực nhà vua* vừa ẩn giấu bí mật của *quyền lực chung*, lại vừa ẩn giấu bí mật của *quyền lực của tất cả các tập đoàn nhà nước*.

(Nhà vua, với tư cách là kẻ đại diện của quyền lực nhà nước, biểu hiện *cơ sở quyền lực* trong nhà nước. Vì thế, nhà vua *lập hiến* biểu hiện ý niệm nhà nước lập hiến trong tính trừu tượng nhất của nó. Một mặt nhà vua lập hiến thể hiện ý niệm nhà nước, sự vĩ đại thiêng liêng của nhà nước, và thể hiện ý niệm đó với tư cách là con người đó. Đồng thời nhà vua lập hiến chính là một sự bịa đặt *đơn thuần*, và với tư cách là một con người và là nhà vua, ông ta không có quyền lực thực tế, cũng không có lĩnh vực hoạt động thực tế. Ở đây, sự phân chia giữa con người chính trị và con người hiện thực, giữa con người hình thức và con người vật chất, giữa nhân cách phổ biến và nhân cách cá thể, giữa con người và con người xã hội, biểu hiện ra một cách hết sức mâu thuẫn.)

Sở hữu tư nhân mang cái dấu vết của lý trí *La Mã* và của tình cảm *Đức*. Ở đây, nếu so sánh hai cực này của sự phát triển của cùng một thể chế thì thật là bổ ích. Việc đó sẽ giúp cho chúng ta giải quyết vấn đề chính trị đang thảo luận.

Người *La Mã* quả thực là những người đầu tiên đã xây dựng *quyền sở hữu tư nhân*, quyền trừu tượng, tư pháp, quyền của con người trừu tượng. *Tư pháp La Mã* là *tư pháp* dưới *biểu hiện cổ điển* của nó. Nhưng không ở đâu chúng ta thấy người *La Mã* thần bí hóa quyền sở hữu tư nhân như người *Đức*. Không ở đâu, quyền này trở thành *công pháp*.

Quyền sở hữu tư nhân là *jus utendi et abutendi*^{1*}, quyền tùy ý xử lý một vật. Quan tâm chính của người La Mã là nhằm phát triển và quy định những *quan hệ* vốn là những *quan hệ trừu tượng* của sở hữu tư nhân. Cơ sở thật sự của sở hữu tư nhân, tức *sự chiếm hữu*, được coi là *một sự thật, là một sự thật không thể giải thích được, chứ không phải là một quyền*. Chỉ nhờ những quy định pháp lý do xã hội đem lại cho sự chiếm hữu thực tế, thì sự chiếm hữu này mới có được tính chất chiếm hữu hợp pháp, tính chất *sở hữu tư nhân*.

Còn mối liên hệ giữa chế độ chính trị và sở hữu tư nhân ở người La Mã, là như sau:

1) *Con người* (với tư cách là nô lệ), như đã có trong các dân tộc thời cổ nói chung, là đối tượng của sở hữu tư nhân.

Ở đây không có gì là đặc thù La Mã cả.

2) Các nước bị chinh phục bị coi là sở hữu tư nhân; người ta áp dụng *jus utendi et abutendi* đối với các nước đó.

3) Trong bản thân lịch sử La Mã xuất hiện cuộc đấu tranh giữa những người nghèo và những kẻ giàu (giữa quý tộc và bình dân, v.v.).

Và lại, ở người La Mã, cũng như ở các dân tộc thời cổ đại cổ điển nói chung, thì đối với dân chúng, toàn bộ sở hữu tư nhân là *sở hữu công cộng*: đó là, trong thời kỳ thái bình thịnh trị, những chi phí dùng để duy trì cái vẻ hào nhoáng bề ngoài của nước cộng hòa, hoặc là *những công trình công ích có tính chất xa xỉ* (nhà tắm, v.v.).

Ở đây, phương pháp giải thích chế độ nô lệ là ở chỗ coi chế độ nô lệ như là *quyền chiến tranh*, là quyền xâm chiếm; họ là nô lệ chính vì sự tồn tại chính trị của họ đã bị thủ tiêu.

1* - quyền sử dụng và định đoạt theo ý mình

Ở đây, chúng ta đặc biệt nhấn mạnh ba điểm phân biệt người La Mã với người Đức:

1) Quyền lực của *hoàng đế* không phải là quyền lực của sở hữu tư nhân, mà là bản thân *chủ quyền của ý chí kinh nghiệm*, là chủ quyền hoàn toàn không coi *sở hữu tư nhân* là sợi dây ràng buộc mình với những thần dân của mình, mà ngược lại, là sự tùy tiện định đoạt sở hữu tư nhân, cũng như tất cả những của cải xã hội khác. Vì vậy, quyền lực của hoàng đế chỉ là quyền lực *thế tập trên thực tế*. Mặc dù quyền sở hữu tư nhân, tức tư pháp, đã đạt tới sự phát triển cao nhất của nó trong thời kỳ đế chế, nhưng sự phát triển của sở hữu tư nhân ấy, nói cho đúng ra, là hậu quả của sự tan rã về chính trị, chứ không phải sự tan rã về chính trị là hậu quả của sự phát triển của quyền sở hữu tư nhân. Thêm nữa, ở La Mã, công pháp hồi bấy giờ đang ở trong quá trình tan rã, đã bị xóa bỏ đúng vào lúc mà tư pháp đạt tới mức hưng thịnh nhất. Ở Đức thì ngược lại.

2) Ở La Mã, chức tước nhà nước không bao giờ là cha truyền con nối cả, tức là sở hữu tư nhân không phải là phạm trù nhà nước giữ địa vị thống trị.

3) Trái ngược với chế độ con trưởng thừa kế ở Đức v.v., ở La Mã, *tự do lập di chúc* là kết quả của sở hữu tư nhân. *Toàn bộ* sự khác biệt giữa kiểu La Mã và kiểu Đức trong sự phát triển của sở hữu tư nhân là sự đối lập đó.

(Trong chế độ con trưởng thừa kế, cái sự kiện sở hữu tư nhân là mối quan hệ đối với chức năng nhà nước, đang mang một hình thức khiến cho sự tồn tại nhà nước là thuộc tính, là tính ngẫu nhiên của sở hữu tư nhân *trực tiếp*, của *sở hữu ruộng đất*. Như vậy, ở đỉnh tột cùng của nó, nhà nước biểu hiện thành sở hữu tư nhân, thế nhưng ở đây sở hữu tư nhân lại phải biểu hiện thành tài sản nhà nước. Lẽ ra phải làm cho sở hữu tư nhân trở thành một tính chất của công dân, thì Hê-ghe lại làm cho thân phận

công dân chính trị, tồn tại nhà nước và tâm trạng của nhà nước, trở thành một tính chất của sở hữu tư nhân.)

§308. "*Mặt biến động của xã hội công dân* gia nhập vào một bộ phận khác của yếu tố đẳng cấp, bộ phận ấy nhìn bề ngoài thì dường như do số đông thành viên của nó, nhưng về thực chất thì do tính chất của sứ mệnh và của công việc của nó, nên chỉ có thể hành động thông qua những *đại biểu* của nó mà thôi. Vì những đại biểu này là do xã hội công dân ủy quyền, cho nên có thể thấy rõ ngay rằng xã hội công dân làm việc đó *với tư cách là cái mà nó vốn là*, do đó, không phải với tư cách bị phân chia theo kiểu nguyên tử, thành những cá nhân riêng lẻ, chỉ nhất thời tập hợp lại để hoàn thành một hành động đơn nhất và tạm thời rồi sau đó không có thêm một mối liên hệ nào với nhau nữa, - ngược lại, nó làm việc đó với tư cách là một xã hội vốn đã được phân thành những hiệp hội, đoàn thể tự quản, nghiệp đoàn đã hình thành, những tổ chức này vì thế mà có được mối liên hệ chính trị. Cái *quyền* của đẳng cấp được cử ra những đại biểu do nhà vua triệu tập, cũng như cái quyền của đẳng cấp thứ nhất được có mặt mà không lệ thuộc vào việc bầu cử (§307), là sự bảo đảm hợp hiến, đặc thù cho sự tồn tại của các đẳng cấp và của hội nghị đẳng cấp".

Ở đây, chúng ta thấy sự đối lập *mới* trong xã hội công dân và các đẳng cấp; thấy bộ phận *biến động* và do đó cả *bộ phận không biến động* trong chúng (sở hữu ruộng đất là bộ phận không biến động này). Sự đối lập này cũng được người ta coi là sự đối lập giữa *không gian* và *thời gian*, v.v., là sự đối lập giữa bảo thủ và tiến bộ v.v.. Về vấn đề này, xin xem đoạn văn trước đây. Và lại, bằng các nghiệp đoàn, v.v., Hê-ghe-n cũng làm cho bộ phận *biến động* này của xã hội trở thành một cái gì *không biến động*.

Sự đối lập thứ hai là: bộ phận thứ nhất của *yếu tố đẳng cấp* mà Hê-ghe-n vừa mới suy diễn ra, tức *những người được hưởng quyền con trưởng thừa kế*, với tư cách là những người như vậy, cũng đã là những người lập pháp, và quyền lập pháp là thuộc tính của con người kinh nghiệm của họ, thành thử họ không phải là *đại biểu* của những người nào đó, mà là đại biểu của *chính bản thân họ*. Còn ở đẳng cấp thứ hai thì có việc *bầu cử đại biểu*.

Hê-ghehen dẫn ra hai lý do khiến cho bộ phận *biến động* này của xã hội công dân chỉ có thể tham gia nhà nước chính trị, tham gia quyền lập pháp thông qua *các đại biểu* mà thôi. Lý do thứ nhất, - *số đông* thành viên xã hội, - thì bản thân ông coi là lý do *bề ngoài*, thành thử chúng ta không cần nêu lại điều đó nữa.

Nhưng lý do *chủ yếu* là "tính chất của sứ mệnh và của công việc của nó". "Hoạt động chính trị" và "công việc chính trị" - đó là cái gì xa lạ với "tính chất của sứ mệnh và của công việc của nó".

Hê-ghehen quay về điệp khúc cũ của mình, tức là cho rằng những đẳng cấp ấy là "*đại biểu* của xã hội công dân". Theo ý Hê-ghehen, xã hội công dân phải "*làm việc đó với tư cách là cái mà nó vốn là*". Thực ra thì ngược hẳn lại: xã hội công dân phải làm việc đó với tư cách là cái mà nó vốn *không phải* như thế, vì xã hội công dân là xã hội *phi chính trị*, còn ở đây thì nó lại phải hoàn thành một hành động *chính trị*, coi là một hành động *bản chất đối với nó*, bắt nguồn từ bản thân nó. Do đó, xã hội công dân là xã hội "bị phân chia theo kiểu nguyên tử thành những cá nhân riêng lẻ", "chỉ nhất thời tập hợp lại để hoàn thành một hành động đơn nhất và tạm thời, rồi sau đó không có thêm một mối liên hệ nào với nhau nữa". Thứ nhất, hành động *chính trị* của xã hội công dân là *đơn nhất và tạm thời*, và vì vậy cũng chỉ có thể xuất hiện với tính cách là hành động như vậy mà thôi. Đây là hành động trong đó xã hội chính trị bộc lộ ra là *sự vụt lóe sáng*, là *sự mê mẩn tâm thần*, và hành động đó cũng phải được *thể hiện ra* như vậy. Thứ hai, Hê-ghehen không một chút nào lúng túng, - thậm chí ông còn cấu tạo nó thành một cái gì tất yếu, - trước cái sự việc là xã hội công dân tách khỏi hiện thực công dân của mình về *mặt vật chất* (chỉ với tính cách là một *xã hội thứ hai* nào đó, được tách ra bằng *con đường bầu cử*) và tự coi là một cái mà nó vốn *không phải* như thế. Vậy thì bây giờ ông ta làm sao có thể bác bỏ điều đó về *mặt hình thức*?

Hê-ghe-n cho rằng dường như do chỗ xã hội bầu ra các đại biểu thông qua các nghiệp đoàn của mình v.v., cho nên "những hiệp hội v.v. đã hình thành của nó, vì thế mà có được mối liên hệ *chính trị*". Nhưng những hiệp hội ấy hoặc có được cái ý nghĩa *không phải* là ý nghĩa của chúng, hoặc là mối liên hệ của chúng, coi là mối liên hệ như vậy, vốn đã là mối liên hệ *chính trị*, chứ hoàn toàn không cần phải, như Hê-ghe-n chứng minh ở trên, "*có được*" tính chất *chính trị* nữa; trái lại, từ mối liên hệ ấy [mối liên hệ của xã hội công dân], "*chính trị*" có được mối liên hệ của mình. Chỉ gọi bộ phận ấy của yếu tố đẳng cấp là "*đại biểu*", Hê-ghe-n đã nói lên một cách không tự giác bản chất của cả hai viện (ở chỗ nào hai viện thật sự quan hệ với nhau như Hê-ghe-n đã chỉ ra). Viện dân biểu và viện quý tộc (hoặc gọi chúng là gì đi nữa), ở đây, không phải là những hiện thân khác nhau của cùng một nguyên tắc, mà thuộc về *hai nguyên tắc* và hai trật tự xã hội căn bản *khác nhau*. Viện dân biểu ở đây là *thể chế chính trị* theo ý nghĩa hiện đại của xã hội công dân, còn viện quý tộc là *thể chế chính trị* theo ý nghĩa đẳng cấp của xã hội công dân. Viện quý tộc và viện dân biểu ở đây đối lập với nhau, với tính cách là cơ quan đại diện *đẳng cấp* và với tính cách là cơ quan đại diện *chính trị* của xã hội công dân. Một viện là nguyên tắc đẳng cấp *đang tồn tại* của xã hội công dân, viện kia là sự thực hiện của *tồn tại chính trị trừu tượng* của xã hội ấy. Vì vậy, hiển nhiên là viện dân biểu, đến lượt mình, không thể *thể hiện ra* là cơ quan đại diện của các đẳng cấp, của các nghiệp đoàn v.v., vì nó đại biểu không phải cho sự tồn tại đẳng cấp của xã hội công dân, mà đại biểu cho sự tồn tại *chính trị* của xã hội công dân. Và cũng hiển nhiên là ngôi trong viện quý tộc chỉ có bộ phận *đẳng cấp* của xã hội công dân, tức "sở hữu ruộng đất tối cao", quý tộc *thể tập*, vì quý tộc *thể tập* này không phải là *một* đẳng cấp trong số những đẳng cấp khác, mà *chính nó* đang thực hiện nguyên tắc đẳng cấp của xã hội công dân, coi là nguyên tắc xã hội chân chính, và do đó là nguyên tắc *chính trị*. Quý tộc *thể tập* là *đẳng*

cấp theo đúng nghĩa của nó. Như vậy, qua viện *đảng cấp*, xã hội công dân có những đại biểu cho tồn tại trung cổ của mình, và qua viện dân biểu, nó có những đại biểu cho tồn tại *chính trị* (hiện đại) của mình. So với thời trung cổ, bước tiến bộ ở đây chỉ là ở chỗ *chính trị đảng cấp* bị hạ thấp xuống tới lĩnh vực chính trị đặc thù, tồn tại bên cạnh chính trị *công dân - nhà nước*. Do đó, trước mắt Hê-ghe, tổ chức chính trị *kinh nghiệm (nước Anh)* có ý nghĩa hoàn toàn khác với ý nghĩa mà ông ta gán cho nó.

Về mặt này, hiến pháp nước Pháp cũng là một bước tiến bộ. Nó đã quy vai trò của viện quý tộc thành con số không, nhưng thực ra thì viện này, - nằm trong *khuôn khổ của nguyên tắc* chế độ quân chủ lập hiến, như Hê-ghe đã mưu toan phát triển nguyên tắc đó, - theo bản chất của nó, cũng chỉ có thể là *con số không*, chỉ là *giả tưởng* về sự hòa hợp giữa nhà vua với xã hội công dân hoặc *quyền lập pháp*, hoặc là *giả tưởng* về sự hòa hợp giữa *nhà nước chính trị với bản thân nó*, với tư cách là một tồn tại đặc thù, và vì vậy, có tính chất *mâu thuẫn*.

Người Pháp đã giữ lại trong hiến pháp của mình cái *địa vị* suốt đời làm thành viên của viện quý tộc, để nói lên rằng họ không phụ thuộc vào sự chỉ định của chính phủ, cũng như vào việc bầu cử của nhân dân. Nhưng người Pháp đã xóa bỏ cái biểu hiện *trung cổ* của sự độc lập này, tức là *chế độ thế tập*. Bước tiến ở Pháp là ở chỗ làm cho *viện quý tộc* không còn nảy sinh từ xã hội công dân *thực sự* nữa, mà được lập ra bằng cách *trừu tượng hóa* xã hội này. Việc chọn lựa người để đưa vào viện quý tộc thì người Pháp giao cho nhà nước chính trị *hiện hành*, giao cho *nhà vua* mà không hạn chế việc chọn lựa đó trong bất kỳ tính cách công dân nào cả. Theo *hiến pháp* đó, những người mang danh vị *quý tộc* thật sự là một *đảng cấp* thuần túy chính trị *trong xã hội công dân*, là *đảng cấp* được tạo ra từ giác độ *trừu tượng hóa nhà nước chính trị*. Nhưng *đảng cấp* này là một *đồ trang trí chính trị* thì đúng hơn là một *đảng cấp* thực sự có những quyền đặc thù. Viện quý tộc của thời kỳ Phục tích là một tàn tích [của quá khứ]. Viện

quý tộc sau cách mạng tháng Bảy là con đẻ *thực sự* của chế độ quân chủ lập hiến.

Vì ở thời đại chúng ta, ý niệm nhà nước chỉ có thể biểu hiện thành sự *trừu tượng hóa* "*chỉ riêng* nhà nước chính trị", hoặc sự *trừu tượng hóa xã hội công dân khỏi bản thân nó*, khỏi trạng thái hiện thực của nó, cho nên cần phải thừa nhận công lao của người Pháp là họ đã xác định, đã sáng lập *hiện thực trừu tượng* này và do đó, đã lập ra nguyên tắc *chính trị*. Vì vậy, sự trừu tượng hóa khiến cho người Pháp bị trách cứ, chính là kết quả và sản phẩm hiện thực của *tinh thần nhà nước được khôi phục* - mặc dầu là ở trong trạng thái đối lập, nhưng là sự đối lập tất yếu. Do đó, ở đây, công lao của người Pháp là ở chỗ họ đã lập nên viện quý tộc với tính cách là sản phẩm *đặc thù* của nhà nước chính trị, hay là ở chỗ, nói chung, họ đã làm cho nguyên tắc chính trị, trong tính chất *đặc thù* của nó, trở thành nguyên tắc quyết định và có hiệu lực.

Hê-ghefen còn nhận xét rằng cái quyền bầu cử đại biểu do ông cấu tạo ra, cái "quyền của các nghiệp đoàn v.v., được cử ra những đại biểu" là "sự đảm bảo hợp hiến, đặc thù cho sự *tồn tại* của các đẳng cấp và của hội nghị đẳng cấp". Như vậy, cái *đảm bảo cho sự tồn tại* của các hội nghị đẳng cấp, sự tồn tại thật sự, nguyên thủy, của chúng đang trở thành *đặc quyền* của các nghiệp đoàn v.v.. Ở đây, Hê-ghefen đã thật sự rơi vào quan điểm trung cổ và hoàn toàn từ bỏ "sự trừu tượng hóa nhà nước chính trị coi là lĩnh vực của nhà nước với tính cách là nhà nước, coi là cái phổ biến tự nó và cho nó".

Theo ý nghĩa hiện đại, *tồn tại của hội nghị đẳng cấp* là *tồn tại chính trị* của xã hội công dân, là *bảo đảm* cho tồn tại chính trị của xã hội đó. Bởi vậy, hoài nghi về sự tồn tại của hội nghị đẳng cấp là *hoài nghi về sự tồn tại của nhà nước*. Giống như trên kia Hê-ghefen cho rằng cái bảo đảm cho "tinh thần nhà nước", thực chất của quyền lập pháp là "sở hữu tư nhân độc lập", thì bây giờ

cũng vậy, ông ta lại nói cái đảm bảo cho *tồn tại* của "tinh thần nhà nước" này là "những đặc quyền của các nghiệp đoàn".

Nhưng ngược lại, yếu tố đẳng cấp loại ấy là *đặc quyền chính trị* của xã hội công dân, hay đặc quyền của xã hội công dân ấy được trở thành xã hội *chính trị*. Do đó, không có nơi nào mà yếu tố này lại có thể là đặc quyền của hình thức tồn tại đặc thù, công dân, của xã hội đó; xã hội công dân lại càng không thể coi sự tồn tại ấy là một bảo đảm, vì yếu tố đẳng cấp, ngược lại, tự mình *phải* là một bảo đảm phổ biến.

Như vậy, đầu đầu Hê-ghe-n cũng tụt xuống tới chỗ là trong sự miêu tả của ông, "nhà nước chính trị" không phải là hiện thực cao nhất, tồn tại tự nó và cho nó, của tồn tại xã hội, mà là hiện thực phụ thuộc, *có quan hệ với cái khác và lệ thuộc vào cái khác*". Trong sự miêu tả của Hê-ghe-n, nhà nước chính trị không phải là tồn tại chân chính đối với lĩnh vực khác, mà ngược lại, tự mình còn phải tìm ra *tồn tại chân chính của mình* trong lĩnh vực khác. Ở Hê-ghe-n, nhà nước chính trị đầu đầu cũng cần đến sự bảo đảm của những lĩnh vực nằm bên ngoài nó. Nhà nước này không phải là một lực lượng được thực hiện. Nó là sự bất lực được *chống đỡ bằng những cột trụ*, nó không phải là quyền lực chi phối những cột trụ đó, mà là quyền lực của bản thân những cột trụ đó. Toàn bộ sức mạnh của nhà nước được tập trung vào trong những cột trụ đó.

Cái tồn tại chí cao mà muốn tồn tại thì bản thân lại cần đến một sự bảo đảm ở bên ngoài, nhưng đồng thời lại phải là tồn tại *phổ biến* của sự bảo đảm bên ngoài ấy, do đó, lại phải là sự bảo đảm thật sự của sự bảo đảm ấy, - cái tồn tại chí cao đó là tồn tại gì kia chứ! Nói chung, trong khi xem xét quyền lập pháp thì đầu đầu Hê-ghe-n cũng từ đỉnh cao của quan điểm triết học tụt xuống một quan điểm khác, quan điểm xem xét đối tượng không phải trong *mối quan hệ của nó với bản thân nó*.

Nếu như sự tồn tại của các đẳng cấp cần đến sự bảo đảm, thì *chúng không phải là một phương thức tồn tại hiện thực* mà chỉ là một phương thức tồn tại *hư ảo của nhà nước*. Trong các nước lập hiến, *luật pháp* là bảo đảm cho sự tồn tại của các đẳng cấp. Do đó, tồn tại của các đẳng cấp là tồn tại *được luật pháp xác nhận*; tồn tại này lệ thuộc vào bản chất phổ biến của nhà nước, chứ không phải vào sức mạnh hoặc sự bất lực của những nghiệp đoàn cá biệt, của những hiệp hội, cho nên tồn tại này là hiện thực của *hiệp hội nhà nước*. (Theo Hê-ghe-n chỉ có ở đây thì các nghiệp đoàn v.v., những lĩnh vực đặc thù ấy của xã hội công dân, mới có thể có được tồn tại phổ biến của mình; thế nhưng tồn tại phổ biến ấy lại được Hê-ghe-n coi trước là đặc quyền, là tồn tại của những cái đặc thù đó.)

Quyền chính trị, về mặt là quyền của nghiệp đoàn v.v., mâu thuẫn gay gắt với quyền chính trị với tính cách là quyền *chính trị*, là quyền của nhà nước, là quyền của công dân nhà nước, bởi vì không được coi quyền ấy là quyền của tồn tại ấy với tính cách là tồn tại đặc thù, không được coi quyền ấy là quyền với tính cách là tồn tại đặc thù đó.

Trước khi nghiên cứu phạm trù *bầu cử*, coi là hành động chính trị, nhờ nó mà xã hội công dân được tổ chức thành ủy ban chính trị, chúng ta hãy xem xét thêm một vài quy định, rút ra từ chú thích của đoạn này.

"Người ta nói rằng tất cả mọi người đều phải tham gia cá nhân vào việc thảo luận và quyết định những công việc chung của nhà nước, vì tất cả mọi người đều là thành viên của nhà nước và công việc nhà nước là công việc của *tất cả mọi người*, và tất cả mọi người đều có *quyền* đem kiến thức và ý chí của mình tác động vào công việc ấy. Quan niệm ấy, muốn đưa yếu tố *dân chủ* vào cơ thể nhà nước *mà không cần đến bất kỳ hình thức hợp lý nào*, - trong lúc đó thì chỉ có hình thức ấy mới làm cho nhà nước trở thành một cơ thể, - quan niệm ấy có sức hấp dẫn như vậy là vì nó không đi xa hơn tính quy định *trừu tượng* theo đó thì mỗi người đều là thành viên của nhà nước; và quả thật là tư duy hời hợt đang bám lấy những sự trừu tượng". [§308]

Trước hết, đáng chú ý là Hê-ghe-n gọi cái tính quy định theo đó "mỗi người đều là thành viên của nhà nước" là "tính quy định *trừu tượng*", mặc dầu theo bản thân ý niệm, theo bản thân ý định của quan niệm riêng của ông, tính quy định này là tính quy định xã hội cao nhất, *cụ thể nhất*, của pháp nhân, tức của thành viên nhà nước. Không đi xa hơn cái "tính quy định theo đó mỗi người đều là thành viên của nhà nước", và xem xét cá nhân theo tính quy định này, thì như vậy chưa phải là "tư duy hời hợt đang bám lấy những sự trừu tượng". "Tính quy định theo đó mỗi người đều là thành viên của nhà nước" là tính quy định "*trừu tượng*" - đó hoàn toàn không phải là lỗi tại tư duy ấy, mà là lỗi tại quan niệm của Hê-ghe-n và của tình hình đang thực tế tồn tại, quan niệm và tình hình này giả định có sự tách rời giữa đời sống hiện thực với đời sống nhà nước, và đã làm cho phẩm chất chính trị trở thành "tính quy định trừu tượng" của thành viên thực sự của nhà nước.

Theo Hê-ghe-n, sự tham gia trực tiếp của *tất cả mọi người* vào việc thảo luận và quyết định những công việc chung của nhà nước đang đưa vào "cơ thể nhà nước" "yếu tố *dân chủ* mà không cần đến bất kỳ *hình thức hợp lý* nào, trong lúc đó thì *chỉ có* hình thức ấy mới làm cho nhà nước trở thành một cơ thể", tức là theo Hê-ghe-n, yếu tố dân chủ, chỉ với tính cách là yếu tố *hình thức*, mới có thể được đưa vào cơ thể nhà nước, vì cơ thể này chẳng qua chỉ là chủ nghĩa hình thức của nhà nước mà thôi. Chính là ngược lại: yếu tố dân chủ phải là yếu tố hiện thực, tạo ra *hình thức hợp lý* của mình trong *toàn bộ* cơ thể nhà nước. Nếu như yếu tố này nhập vào cơ thể nhà nước hoặc vào chủ nghĩa hình thức nhà nước, với tính cách là yếu tố "*độc thù*" thì lúc đó, "hình thức hợp lý" của sự tồn tại của nó được hiểu là sự thuần hóa, sự làm cho thích ứng, được hiểu là cái hình thức trong đó yếu tố này không thể hiện tính chất độc đáo của bản chất của mình, - nói cách khác là, trong trường hợp này, yếu tố dân chủ nhập vào cơ thể nhà nước chỉ với tính cách là nguyên tắc *hình thức* mà thôi.

Chúng ta đã chỉ ra rằng Hê-ghe-n chỉ trình bày *chủ nghĩa hình thức nhà nước*. Ở ông ta, nguyên tắc thật sự *vật chất* là *ý niệm*, là *hình thức* lô-gích trừu tượng của nhà nước được coi là chủ thể, là *ý niệm* tuyệt đối không chứa đựng trong mình nó yếu tố thụ động nào, yếu tố *vật chất* nào. Đối với sự trừu tượng hóa *ý niệm* ấy, tất cả những tính quy định của chủ nghĩa hình thức hiện thực, kinh nghiệm của nhà nước, đều biểu hiện thành *nội dung*, còn *nội dung hiện thực* thì lại vì thế mà biểu hiện thành *vật chất* vô cơ, không có hình thức rõ rệt (trong trường hợp đó là con người hiện thực, xã hội hiện thực v.v.).

Hê-ghe-n đã tuyên bố bản chất của yếu tố đẳng cấp là ở chỗ, trong yếu tố này, "tính phổ biến kinh nghiệm" trở thành chủ thể của cái phổ biến tồn tại tự nó và cho nó. Nhưng điều đó há chẳng có nghĩa là công việc của nhà nước "là công việc của *tất cả mọi người* và mọi người đều có quyền đem kiến thức và ý chí của mình tác động vào công việc ấy"? Và chẳng lẽ chế độ đại biểu của các đẳng cấp lại không phải là "sự thực hiện cái quyền đó"? "Tất cả mọi người" đều muốn "thực hiện" quyền ấy của mình, điều đó chẳng lẽ lại đáng ngạc nhiên hay sao?

"Người ta nói rằng *tất cả mọi người* đều phải tham gia cá nhân vào việc thảo luận và quyết định những công việc chung của nhà nước".

Nói tới một nhà nước thật sự hợp lý thì có thể trả lời rằng: "không phải *tất cả mọi người* đều phải tham gia cá nhân vào việc thảo luận và quyết định những công việc chung của nhà nước", vì "những người riêng lẻ" tham gia vào việc thảo luận và quyết định *những công việc chung của nhà nước* với tư cách là "tất cả mọi người", tức là trong nội bộ xã hội và với tư cách là những thành viên của xã hội. Không phải là tất cả mọi người đều tham gia cá nhân, mà là những cá nhân với tư cách là tất cả mọi người.

Hê-ghe-n tự đề ra cho mình một suy luận lưỡng nan: hoặc là xã hội công dân (nhiều người, khối đông) tham gia vào việc thảo luận và quyết định những công việc chung của nhà nước thông

qua các đại biểu, hoặc là *tất cả* mọi người đều làm công việc đó với tư cách là những cá nhân. Đây không phải là sự đối lập của bản chất, như Hê-ghen ra sức trình bày sau này, mà là sự đối lập của tồn tại, hơn nữa, lại là sự đối lập của sự tồn tại bề ngoài nhất, tức là sự đối lập của con số; hơn nữa cái lý do mà bản thân Hê-ghen gọi là "bề ngoài", tức là số đông thành viên, lại được nêu lên như là lý do có tính chất quyết định chống lại sự tham gia trực tiếp của tất cả mọi người. Vấn đề xét xem xã hội công dân có phải tham dự vào quyền lập pháp bằng cách là thông qua các đại biểu mà tham gia vào quyền lập pháp, hay bằng cách là "tất cả mọi người" đều tham gia "cá nhân" trực tiếp vào quyền lập pháp đó, - bản thân vấn đề đó còn nằm trong khuôn khổ của sự trừu tượng hóa nhà nước chính trị, hay trong khuôn khổ của nhà nước chính trị trừu tượng. Đó là một vấn đề chính trị - trừu tượng.

Trong tất cả hai trường hợp, như bản thân Hê-ghen đã chứng minh, chúng ta đều thấy rõ ý nghĩa chính trị của "tính phổ biến kinh nghiệm".

Sự đối lập, dưới hình thức riêng của nó, là như sau: các cá nhân ở đây hoạt động với tư cách là tất cả mọi người, hay là các cá nhân hoạt động với tư cách là một số ít người, với tư cách không - phải - là - tất - cả - mọi - người. Trong cả hai trường hợp, khái niệm "tất cả mọi người" chỉ biểu thị số đông bề ngoài, hay cái tổng thể bề ngoài của các cá nhân. Tính phổ biến này không phải là cái chất bản chất, tinh thần, thực sự của cá nhân riêng lẻ. Nó không phải là cái làm cho cá nhân riêng lẻ mất tính quy định của tính đơn nhất trừu tượng; nó chỉ là con số đầy đủ của tính đơn nhất. Một cá thể, nhiều cá thể, tất cả các cá thể, - một, nhiều, tất cả, - không một tính quy định nào trong những tính quy định ấy làm thay đổi được bản chất của chủ thể, tức của tính đơn nhất.

"Tất cả mọi người" đều phải "tham gia cá nhân vào việc thảo luận và quyết định những công việc chung của nhà nước", - điều đó có nghĩa là "*mọi người*" đều phải tham gia vào công việc đó không phải với tư cách là tất cả, mà với tư cách là những "cá nhân".

Vấn đề đó có tính chất mâu thuẫn nội tại trên hai mặt.

Những công việc chung của nhà nước là công việc nhà nước, là nhà nước với tính cách là *công việc hiện thực*. Thảo luận và quyết định là *khẳng định một cách tích cực* rằng nhà nước là công việc hiện thực. Do đó, tất cả mọi thành viên của nhà nước *quan hệ* với nhà nước như *quan hệ* với *công việc hiện thực* của mình, - điều đó hình như tự nó đã sáng tỏ. Ngay khái niệm *thành viên của nhà nước* cũng đã hàm nghĩa rằng họ là *những thành viên của nhà nước*, là *một bộ phận của nhà nước*, rằng nhà nước bao gồm họ, coi là *một bộ phận của mình*. Nhưng nếu họ là một *bộ phận của nhà nước* thì lẽ dĩ nhiên *tồn tại xã hội của họ* đã là *sự tham gia thực tế* vào nhà nước. Không những họ *quan tâm* tới nhà nước, mà nhà nước cũng *quan tâm tới họ*. Là một bộ phận có ý thức của cái gì đó, có nghĩa là nắm một bộ phận nào đó của cái đó một cách có ý thức, là tham gia vào bộ phận đó một cách có ý thức. Không có ý thức này, thành viên nhà nước sẽ là một *con vật*.

Khi người ta nói: "những công việc chung của nhà nước", thì người ta tạo ra cái vẻ bề ngoài dường như "công việc chung" và "nhà nước" là *những sự vật khác nhau*. Nhưng *nhà nước* chính là "công việc chung", do đó, *realiter* nó là "những công việc chung của nhà nước".

Do đó, tham gia vào những công việc chung của nhà nước và tham gia vào nhà nước cũng là một mà thôi. Vì vậy, khẳng định rằng thành viên của nhà nước, bộ phận của nhà nước, tham gia vào nhà nước, rằng sự tham gia này chỉ có thể biểu hiện ra trong việc *thảo luận* và *quyết định* hoặc trong những hình thức tương

tự như vậy, rằng do đó, mỗi thành viên của nhà nước đều tham gia vào việc *thảo luận* và *quyết định* những công việc chung của nhà nước (nếu những chức năng này được hiểu là những chức năng của việc tham gia *thật sự* vào nhà nước), - khẳng định như vậy là một *lỗi nói trùng lặp*. Do đó, nếu nói đến những thành viên *thực sự* của nhà nước thì không thể nói đến sự tham gia này như là một việc *cần phải làm* nào đó. Nếu không thế thì ngược lại, ắt phải nói đến những chủ thể *cần phải* trở thành *những thành viên của nhà nước* và *mong muốn* trở thành như vậy, nhưng trên thực tế lại *không phải* là những thành viên của nhà nước.

Mặt khác, nếu nói đến những công việc *nhất định*, đến một hành động riêng biệt của nhà nước, thì cũng lại hiển nhiên rằng không phải *tất cả mọi người* đều thực hiện *một cách riêng biệt* hành động đó. Nếu không thế thì mỗi một người riêng lẻ đều trở thành xã hội *thực sự* và xã hội sẽ trở nên thừa. Cá nhân riêng lẻ sẽ phải làm tất cả mọi việc cùng một lúc, thế nhưng xã hội đang bắt y phải làm việc cho người khác và bắt người khác phải làm việc cho y.

Phải chăng *tất cả mọi người* đều phải "tham gia cá nhân vào việc thảo luận và quyết định những công việc chung của nhà nước", - vấn đề đó chỉ có thể nảy sinh trên cơ sở tách nhà nước chính trị khỏi xã hội công dân mà thôi.

Chúng ta đã thấy rằng nhà nước *chỉ* tồn tại với tính cách là *nhà nước chính trị*. Toàn thể nhà nước chính trị là *quyền lập pháp*. Vì vậy, tham gia quyền lập pháp có nghĩa là tham gia nhà nước chính trị, có nghĩa là biểu lộ và thực hiện sự *tồn tại* của mình với tính cách là *thành viên của nhà nước chính trị*, là *thành viên của nhà nước*. Do đó, việc *tất cả mọi người* đều mong muốn tham gia cá nhân vào quyền lập pháp chẳng qua chỉ có nghĩa là *tất cả mọi người* đều mong muốn trở thành những *thành viên thật sự* (tích cực) *của nhà nước*, mong muốn đạt tới sự *tồn tại chính trị*, hoặc mong muốn biểu lộ và tích cực khẳng định sự

tồn tại của mình là tồn tại *chính trị*. Tiếp nữa, chúng ta đã thấy rằng yếu tố đẳng cấp là *xã hội công dân* với tính cách là quyền lập pháp, là tồn tại *chính trị* của xã hội công dân. Do vậy, nguyện vọng của xã hội công dân muốn tham gia quyền *lập pháp* với *tất cả khối lượng* của nó, và nếu có thể thì tham gia *toàn bộ*, nguyện vọng của xã hội công dân hiện thực muốn thay thế xã hội công dân *giả tưởng* của quyền lập pháp, - đó chẳng qua chỉ là nguyện vọng của xã hội công dân muốn đạt tới sự tồn tại *chính trị*, hoặc làm cho *tồn tại chính trị* trở thành tồn tại hiện thực của mình. Nguyện vọng của *xã hội công dân* muốn biến thành xã hội *chính trị*, hay nguyện vọng của nó muốn làm cho xã hội *chính trị* trở thành xã hội *hiện thực*, thể hiện ra là nguyện vọng của nó muốn được tham gia một cách hết sức *phổ biến* vào quyền *lập pháp*.

Con số ở đây không phải là không có ý nghĩa. Nếu như sự tăng cường yếu tố đẳng cấp đã là sự tăng cường về mặt thể lực và trí lực của một trong những phe đối địch với nhau, - và chúng ta đã thấy rằng những yếu tố khác nhau của quyền lập pháp đối lập với nhau như những phe đối địch, - thì mặt khác, hỏi rằng tất cả mọi người có phải riêng biệt trở thành thành viên của quyền lập pháp hay không, hay họ phải tham gia quyền lập pháp thông qua các đại biểu, - hỏi như vậy có nghĩa là đặt vấn đề nghi vấn nguyên tắc chế độ *đại biểu*, mà vẫn đứng trên miếng đất cũng của nguyên tắc ấy, trên miếng đất của quan niệm cơ bản về cái nhà nước chính trị đang được thực hiện trong chế độ quân chủ lập hiến. 1) Sự trừu tượng hóa nhà nước chính trị bao hàm quan niệm cho rằng *quyền lập pháp* là *toàn thể* nhà nước chính trị. Vì hành động này là hành động *chính trị duy nhất* của xã hội công dân, nên *tất cả* mọi người như một, đều cần phải và mong muốn tham gia vào hành động đó. 2) *Tất cả* mọi người với tính cách là *những cá nhân riêng lẻ*. Trong yếu tố đẳng cấp, hoạt động lập pháp không được coi là hoạt động *xã hội*, không được coi là chức năng của *tính xã hội*, mà ngược lại, được coi là một hành động chỉ nhờ nó thì những người riêng lẻ mới được tham dự vào

chức năng *xã hội có ý thức* và hiện thực, tức là vào chức năng chính trị. *Quyền lập pháp* ở đây không phải là một cái gì bắt nguồn từ xã hội và không phải là chức năng của xã hội, mà chỉ là *hình thức do xã hội tạo ra*. Sự hình thành ấy của quyền lập pháp đòi hỏi mọi thành viên của xã hội công dân phải nhận mình là *những cá nhân riêng lẻ*, và họ thật sự đối lập với nhau với tính cách là *những cá nhân riêng lẻ*. Tính quy định theo đó họ là "những thành viên của nhà nước", là "tính quy định trừu tượng" của họ, là tính quy định không được thực hiện trong hiện thực sinh động của họ.

Phải chọn lấy một trong hai trường hợp sau đây. Hoặc là nhà nước chính trị tách khỏi xã hội công dân, - như vậy thì *tất cả mọi người* không thể tham gia *cá nhân* vào sinh hoạt nhà nước được. Nhà nước chính trị là tổ chức *tách khỏi* xã hội công dân. Một mặt, xã hội công dân sẽ tự xóa bỏ bản thân, nếu như mọi người đều trở thành những nhà lập pháp; mặt khác, nhà nước chính trị, đối lập với xã hội công dân, chỉ có thể dung nhận sự tồn tại của xã hội công dân dưới một hình thức phù hợp với *quy mô* của nhà nước chính trị. Nói cách khác: sự tham gia của xã hội công dân vào nhà nước chính trị thông qua *các đại biểu*, chính là *biểu hiện* của sự tách rời của chúng và của sự thống nhất chỉ có tính chất nhị nguyên của chúng.

Hoặc là ngược lại, xã hội công dân là xã hội chính trị *hiện thực*. Nếu như vậy thì quả thật là vô lý khi đề ra cái yêu sách chỉ phát sinh trên cơ sở quan niệm coi nhà nước chính trị là lĩnh vực tách rời khỏi xã hội công dân, - tức là cái yêu sách chỉ hình thành trên cơ sở quan niệm *thần học* về nhà nước chính trị. Trong tình hình như vậy, quyền *lập pháp* với tư cách là quyền *đại diện* sẽ hoàn toàn mất hết ý nghĩa. Quyền lập pháp ở đây là quyền đại biểu theo ý nghĩa là *bất kỳ* chức năng nào cũng vốn có tính chất đại biểu; theo ý nghĩa như người thợ giày là đại biểu của tôi chẳng hạn, vì anh ta thỏa mãn một nhu cầu xã hội nhất định; theo ý nghĩa là mọi hoạt động xã hội nhất định, coi là hoạt động

loài, đều chỉ đại biểu cho loài, tức là một tính quy định nào đó của bản chất vốn có của tôi; theo ý nghĩa là mỗi người đều là đại biểu của một người khác, - ở đây người ấy đóng vai trò đại biểu không phải vì một cái gì khác với cái mà người ấy đại biểu, mà vì cái mà người ấy *vốn là* và cái mà người ấy đang làm.

Quyền "lập pháp" là đối tượng của những sự mong muốn, không phải do *nội dung* của nó mà do ý nghĩa chính trị *hình thức* của nó. Ví dụ, tự bản thân nó, *quyền hành chính* phải có sức hấp dẫn đối với nhân dân mạnh hơn là chức năng lập pháp, *siêu hình*, của nhà nước. Chức năng *lập pháp* là ý chí không phải ở trong tinh lực thực tiễn của nó, mà ở trong tinh lực lý luận của nó. Ở đây ý chí không được tự khẳng định *thay cho luật pháp*: vai trò của nó chính là *phát hiện* và *ấn định* luật pháp hiện thực.

Từ bản tính song trùng ấy của quyền lập pháp, - vừa là chức năng *lập pháp* hiện thực và vừa là chức năng *đại biểu chính trị triều tượng*, - nảy sinh ra một đặc điểm mà chúng ta có thể quan sát thấy, đặc biệt là ở Pháp, đất nước của những hình thức chính trị phát triển.

(Trong *quyền hành chính*, chúng ta luôn luôn thấy có hai yếu tố: hoạt động hiện thực và lý do chính trị của hoạt động đó, lý do này xuất hiện dưới dạng một ý thức hiện thực khác mà trong cấu trúc đầy đủ của nó là cơ cấu quan chức.)

Ở Pháp, nội dung đúng theo ý nghĩa của nó của quyền lập pháp (do không có sự xung đột nghiêm trọng giữa *những lợi ích* thống trị đặc thù và *objectum quaestionis*^{1*}) được xem xét hoàn toàn à part^{2*}, như là một cái gì thứ yếu. Vấn đề này hoặc vấn đề nó chỉ được đặc biệt lưu ý, khi nó trở thành vấn đề *chính trị*, tức là, hoặc giả khi vấn đề đó có thể liên quan tới vấn đề nội các, do đó, là vấn đề quyền lập pháp khống chế quyền hành chính,

1* - vấn đề cần được thảo luận

2* - một cách riêng biệt

hoặc giả khi đề cập đến những quyền gắn với chủ nghĩa hình thức chính trị nói chung. Vì sao có hiện tượng đó? Vì quyền lập pháp cũng đồng thời là cơ quan đại biểu của tồn tại chính trị của xã hội công dân; vì bản chất chính trị của một vấn đề nào đó nói chung là mối quan hệ giữa nó với những quyền lực khác nhau của nhà nước chính trị; cuối cùng, vì quyền lập pháp là đại biểu của ý thức chính trị, mà ý thức chính trị này lại chỉ có thể bộc lộ tính chất *chính trị* của mình khi xung đột với quyền hành chính mà thôi. Đây là một yếu sách rất quan trọng, theo nó thì bất kỳ nhu cầu xã hội, luật pháp v.v. nào, cũng đều phải được xem xét về mặt *chính trị*, tức là *theo quan điểm của toàn bộ nhà nước*, theo quan điểm ý nghĩa *xã hội* của vấn đề đang xem xét, - yếu sách này, trong nhà nước của sự trừu tượng chính trị, mang cái dạng là nhu cầu xã hội hoặc luật pháp được gán cho cái ý nghĩa *hình thức* chống lại một sức mạnh khác (nội dung), nằm bên ngoài nội dung hiện thực của chúng. Đây không phải là sự trừu tượng do người Pháp tạo ra, mà là hậu quả tất yếu của cái tình hình là: nhà nước hiện thực chỉ tồn tại với tính cách là *chủ nghĩa hình thức chính trị của nhà nước* đã nói trên. *Phái đối lập* bên trong cơ quan đại biểu là tồn tại *chính trị* *χατ'ἑξοχήν* của cơ quan đại biểu. Tuy nhiên, bên trong chế độ đại biểu này, vấn đề đang nghiên cứu được đặt ra hoàn toàn không phải theo giác độ mà Hê-ghe-n đặt vấn đề. Vấn đề ở đây không phải là ở chỗ xã hội công dân có phải tham gia quyền lập pháp thông qua những đại biểu của mình hay không, hay là tất cả mọi thành viên của nó đều phải trực tiếp tham gia cá nhân vào quyền lập pháp. Vấn đề ở đây là việc *mở rộng quyền bầu cử*, tức là *quyền đi bầu cử* cũng như *quyền được bầu ra*, để cho quyền đó trở nên càng *phổ biến* hơn càng tốt. Đó chính là điểm tranh chấp thực sự trong *cuộc cải cách chính trị*, ở Pháp cũng như ở Anh.

Bầu cử được xem xét không phải theo quan điểm triết học, tức là không theo đúng bản chất đặc thù của bầu cử, nếu ngay từ

đầu người ta đã xem xét nó trong mối quan hệ với *quyền lực nhà vua* hoặc với *quyền hành chính*. *Bầu cử* là quan hệ thực sự của xã hội công dân thực sự, với xã hội công dân của *quyền lập pháp*, với *yếu tố đại biểu*. Nói cách khác, *bầu cử* là quan hệ trực tiếp, thẳng, không phải chỉ có tính chất đại biểu, mà đang thực tế tồn tại, của xã hội công dân với nhà nước chính trị. Vì vậy, hiển nhiên là *bầu cử* cấu thành lợi ích chính trị quan trọng nhất của xã hội công dân thực sự. Với cái *quyền không hạn chế được đi bầu cử* và *được bầu ra*, lần đầu tiên xã hội công dân thực sự tự nâng lên tới sự trừu tượng khỏi bản thân mình, tới tồn tại *chính trị* coi là tồn tại chân chính, phổ biến và bản chất của mình. Nhưng hoàn thành sự trừu tượng này thì đồng thời cũng là xóa bỏ nó. Xác nhận *tồn tại chính trị* của mình là tồn tại *chân chính* của mình, xã hội công dân cũng làm cho tồn tại công dân của mình, khác với tồn tại chính trị của mình, biến thành tồn tại *không bản chất*; và khi một trong những yếu tố tách rời nhau mà mất đi thì mặt đối lập của nó cũng mất theo. Bởi vậy, *cải cách bầu cử* trong khuôn khổ *nhà nước chính trị trừu tượng*, là yêu sách *hủy bỏ nhà nước chính trị trừu tượng*, nhưng đồng thời cũng là *xóa bỏ xã hội công dân*.

Sau đây, chúng ta sẽ thấy vấn đề cải cách bầu cử xuất hiện dưới một hình thức khác, cụ thể là được đề ra từ phía những *lợi ích*. Sau đây cũng vậy, chúng ta sẽ bàn tới những xung đột khác nảy sinh ra từ tính quy định song trùng của *quyền lập pháp* (một mặt, *đại biểu* là người được ủy nhiệm toàn quyền của xã hội công dân, và mặt khác, ngược lại, đại biểu cần phải thể hiện chính sự tồn tại *chính trị* của xã hội đó, tức *một tồn tại đặc thù* nào đó trong chủ nghĩa hình thức chính trị của nhà nước).

Bây giờ, chúng ta hãy tạm quay lại lời chú thích của đoạn này.

"Sự xem xét hợp lý tính, tức sự ý thức được ý niệm, là *cụ thể* và vì thế mà phù hợp với ý nghĩa thật sự *thực tiễn*: bản thân ý nghĩa này chẳng qua chỉ là ý nghĩa hợp lý tính, tức ý nghĩa của ý niệm". "Nhà nước *cụ thể* là cái *tổng thể* được phân chia thành

những tập đoàn đặc thù của mình; thành viên của nhà nước là thành viên của đẳng cấp đó; chỉ trong tính quy định khách quan ấy của mình, thành viên ấy mới có thể được chú ý tới trong nhà nước".

Về điểm này thì tất cả mọi điều cần phải nói đều đã được nói ở trên.

"Tính quy định phổ biến của nó" (của thành viên nhà nước), "nói chung, đều bao hàm yếu tố song trùng. Thành viên của nhà nước là *tư nhân*, còn với tư cách là con người đang tư duy thì nó cũng là ý thức và ý chí của *cái phổ biến*. Nhưng chỉ khi nào ý thức và ý chí ấy chứa đầy tính đặc thù - những tính đặc thù này là đẳng cấp đặc thù và tính quy định của nó - thì chúng mới không trống rỗng, mà được chứa đầy và thật sự có sinh khí, nói cách khác, cá nhân là *loài*, nhưng nó có tính hiện thực phổ biến nội tại của nó với tính cách là loài gần nhất".

Tất cả những gì Hê-ghe-n nói ở đây đều đúng chỉ trừ hai điểm:

- 1) ông coi *đẳng cấp đặc thù* và *tính quy định* của nó là một;
- 2) tính quy định ấy - giống, loài gần nhất - cũng phải được coi là *hiện thực*, không những *tự nó* mà cả *cho nó*, coi là *giống của loài phổ biến*, là tính đặc thù của *loài phổ biến*. Nhưng Hê-ghe-n lại thỏa mãn với cái điều là trong cái nhà nước mà ông ta miêu tả thành tồn tại hiện có đã nhận thức được bản thân của tinh thần luân lý, thì tinh thần luân lý ấy chỉ *tự nó*, chỉ theo ý niệm phổ biến, mới là *cái quy định*. Hê-ghe-n không để cho xã hội trở thành nguyên lý thật sự có tác dụng quyết định, vì muốn như vậy thì cần phải có chủ thể *hiện thực*, nhưng Hê-ghe-n lại chỉ nói đến một chủ thể trừu tượng, *tưởng tượng* mà thôi.

§309. "Vì các đại biểu được cử ra để thảo luận và quyết định những công việc *phổ biến*, nên việc cử họ làm đại biểu có ý nghĩa là: những cá nhân được bầu ra do tín nhiệm là những người hiểu công việc đó hơn là những người di bầu; việc đó cũng có ý nghĩa là, những người được bầu sẽ không bảo vệ lợi ích đặc thù của một đoàn thể tư quán hay nghiệp đoàn nào đó, chống lại lợi ích phổ biến, mà về thực chất, sẽ bảo vệ lợi ích phổ biến ấy. Vì vậy, quan hệ của họ với cử tri không phải là quan hệ của những người được ủy quyền bị ràng buộc bởi những chỉ thị nhất định: hơn nữa theo tính quy định của nó, hội nghị của những đại biểu ấy phải là hội nghị có sinh khí,

tại đó các đại biểu thông báo tình hình và thuyết phục lẫn nhau và cùng nhau thảo luận các vấn đề".

Đại biểu 1) không được là "những người được ủy quyền bị ràng buộc bởi những chỉ thị nhất định", vì họ không được "bảo vệ lợi ích đặc thù của một đoàn thể tự quản hoặc nghiệp đoàn nào đó, chống lại lợi ích phổ biến, mà về thực chất, sẽ phải bảo vệ lợi ích phổ biến ấy". Trước hết Hê-ghe-n cấu tạo ra các đại biểu coi là những đại biểu của các nghiệp đoàn v.v., để rồi sau đó lại nêu lên một tính quy định chính trị, theo đó thì họ không được bảo vệ *lợi ích đặc thù* của nghiệp đoàn v.v.. Như vậy là ông thủ tiêu quy định của chính mình, vì ông hoàn toàn tách tính quy định *bản chất* của các đại biểu coi là những người đại diện, ra khỏi *tồn tại nghiệp đoàn* của họ. Do đó, Hê-ghe-n cũng tách nghiệp đoàn ra khỏi bản thân nó, tách nghiệp đoàn khỏi nội dung hiện thực của nó, vì nó phải chọn lựa đại biểu không phải *theo quan điểm của mình* mà *theo quan điểm của nhà nước*, nghĩa là trong khi bầu cử đại biểu, nó *không được tồn tại* với tư cách là nghiệp đoàn. Do đó, trong tính quy định vật chất của nghiệp đoàn, ông thừa nhận cái mà ông đã bóp méo trong tính quy định *hình thức* của nó, - thừa nhận sự trừu tượng của xã hội công dân khỏi bản thân nó, tức sự trừu tượng được thực hiện trong hành động chính trị của xã hội đó, còn *tồn tại chính trị* của xã hội đó thì chẳng qua chỉ là *sự trừu tượng* ấy mà thôi. Để làm căn cứ, Hê-ghe-n chỉ ra rằng các đại biểu được bầu ra chính là để thực hiện "những công việc phổ biến"; nhưng các nghiệp đoàn lại không phải là hiện thân của những công việc phổ biến.

2) Hê-ghe-n khẳng định rằng "việc cử họ làm đại biểu có ý nghĩa là: những cá nhân được bầu ra do tín nhiệm là những người hiểu công việc đó hơn là những người đi bầu", và từ đó lại kết luận rằng mối quan hệ của đại biểu với cử tri không phải là mối quan hệ của "những người được ủy quyền".

Họ hiểu công việc đó "hơn", chứ không phải là "chỉ" hiểu mà thôi, - điều đó Hê-ghe-n chỉ có thể chứng minh bằng con đường ngụ biện. Chỉ có thể kết luận được như thế nếu như những người đi bầu có khả năng lựa chọn: hoặc giả *tự mình* thảo luận và quyết định những công việc chung đó, hoặc giả cử ra những người nhất định để làm việc đó, - tức là trong trường hợp *việc bầu đại biểu, tức chế độ đại biểu*, không phải là yếu tố căn bản của *quyền lập pháp* của xã hội công dân; thế nhưng yếu tố này, như đã trình bày, lại là bản chất *đặc trưng* của quyền lập pháp trong nhà nước do Hê-ghe-n cấu tạo ra.

Đó là thí dụ rất đặc trưng chứng tỏ Hê-ghe-n đang từ bỏ một cách lập lờ như thế nào đối tượng nghiên cứu trong tính chất độc đáo của nó và ông đang gán như thế nào cho đối tượng, dưới hình thức hạn chế của nó, cái ý nghĩa trái ngược với tính hạn chế ấy.

Chỉ ở cuối, Hê-ghe-n mới nêu lên lý do thực sự. Các đại biểu của xã hội công dân cấu thành "hội nghị" và chỉ hội nghị này mới là *tồn tại chính trị thực sự* và là *ý chí* của xã hội công dân. Sự tách rời giữa nhà nước chính trị và xã hội công dân thể hiện ra như vậy thành sự tách rời giữa các đại biểu và những người bầu ra họ. Xã hội chỉ bầu ra từ bản thân mình những yếu tố cần thiết cho sự tồn tại chính trị của xã hội.

Máu thuẫn thể hiện ra ở hai mặt:

1) *Về mặt hình thức*. Các đại biểu của xã hội công dân cấu thành một đoàn thể không có quan hệ với những người đã bầu ra họ, do "chỉ thị", do ủy nhiệm. Về mặt hình thức, đại biểu được ủy nhiệm toàn quyền, nhưng một khi họ *thật sự* được giao toàn quyền thì họ *không* còn là *đại biểu toàn quyền* nữa. Họ phải là *những đại biểu* nhưng họ lại *không phải* là đại biểu.

2) *Về mặt vật chất*. Về mặt lợi ích - sẽ bàn sau. Ở đây thì ngược lại. Các đại biểu được ủy quyền với tư cách là những người

đại biểu của lợi ích *phổ biến*, nhưng trong thực tế, họ lại là những người đại biểu cho những lợi ích *đặc thù*.

Đáng chú ý là, ở đây, *Hê-ghe-n* coi sự tín nhiệm là thực thể của *việc bầu đại biểu*, là quan hệ thực thể giữa người đi bầu và đại biểu. *Sự tín nhiệm* là quan hệ cá nhân. Về vấn đề này, đoạn bổ sung viết tiếp:

"Chỉ độ đại biểu lấy tín nhiệm làm cơ sở, nhưng tín nhiệm là một cái gì khác với cái sự việc là tôi bỏ phiếu với tư cách là một người nhất định. Biểu quyết theo đa số phiếu cũng mâu thuẫn với nguyên tắc theo đó tôi chỉ buộc phải chấp hành quyết nghị khi nào tôi, với tư cách là một người nhất định, có mặt trong khi thông qua quyết nghị ấy. Chúng ta tín nhiệm một cách nào đó, khi chúng ta cho rằng với sự hiểu biết hết sức sâu rộng và lương tâm trong sạch, người đó sẽ coi công việc của chúng ta như là công việc của bản thân mình".

§310. "Vì tài sản độc lập đã đòi cái quyền của mình trong bộ phận thứ nhất của các đẳng cấp rồi, cho nên ở bộ phận thứ hai của các đẳng cấp, bắt nguồn từ yếu tố biến động và hay thay đổi của xã hội công dân, *điều chủ yếu bảo đảm* [cho những đại biểu] có được những phẩm chất và tâm trạng phù hợp với mục đích ấy, là tâm trạng, kỹ năng và tri thức về những thể chế và lợi ích của nhà nước và của xã hội công dân, có được trong khi *thực tế* quản lý công việc trên những *cương vị chỉ đạo* và *chức vụ nhà nước* và được kiểm nghiệm *trong thực tiễn*, cũng như *tri thức về chỉ đạo* và *về nhà nước*, nhờ điều nói trên mà đã được phát triển và thử thách".

Trước đây, viện thứ nhất mà *Hê-ghe-n* cấu tạo ra, tức *viện của sở hữu tư nhân độc lập*, đối với nhà vua và quyền lực chính phủ mà nói, là *cái bảo đảm* chống lại tâm trạng của viện thứ hai với tư cách là tâm trạng của *tồn tại chính trị* của tính phổ biến kinh nghiệm; còn bây giờ thì *Hê-ghe-n* lại đòi hỏi một sự *bảo đảm mới* nào đó, để bảo đảm tâm trạng v.v. của bản thân viện thứ hai.

Thoạt đầu, tín nhiệm - sự bảo đảm do người đi bầu đem lại - là sự bảo đảm cho các đại biểu. Bây giờ, bản thân tín nhiệm này lại cần đến sự bảo đảm của phẩm chất tốt của mình.

Hê-ghefen rất muốn biến viện thứ hai thành viện của những công chức nhà nước *đã về hưu*. Ông đòi hỏi không những "tri thức về nhà nước", mà cả tri thức "về chỉ đạo", tức tri thức của cơ cấu quan chức.

Thực ra, ở đây ông đòi hỏi rằng quyền *lập pháp, trên thực tế*, phải trở thành quyền *quản lý*. Ông diễn đạt điều này dưới hình thức đòi hỏi bộ máy quan liêu *hai lần*: một lần với tư cách là đại biểu của nhà vua, lần khác với tư cách là đại biểu của nhân dân.

Nếu trong các nhà nước lập hiến, quan chức cũng có thể là những đại biểu thì đó chỉ là vì trong việc này, nói chung, người ta trừu tượng hóa *đẳng cấp*, tính chất *công dân*, và vì sự trừu tượng hóa *tính chất công dân nhà nước* là sự trừu tượng hóa chiếm ưu thế.

Ở đây, Hê-ghefen quên rằng ông ta rút chế độ đại biểu ra từ các *ng nghiệp đoàn* và ông đem quyền hành chính đối lập trực tiếp với những nghiệp đoàn ấy. Trong sự lãng quên đó, ông ta đi xa tới mức - đến lượt nó sự lãng quên này cũng lại bị ông ta quên mất ngay trong đoạn sau - tạo ra sự khác biệt *bản chất* giữa đại biểu của các nghiệp đoàn và đại biểu của các đẳng cấp.

Chú thích của đoạn này viết:

"Khi người ta đề ra với cái gọi là nhân dân, yêu sách về những bảo đảm như vậy thì ý kiến chủ quan về bản thân mình rất hay có khuynh hướng coi yêu sách đó là thừa và thậm chí là có tính lãng mạn nữa. Nhưng tính quy định của nhà nước là một cái gì khách quan, chứ không phải là ý kiến chủ quan và *lòng tự tin*: đối với nhà nước, cá nhân chỉ có thể là cái mà người ta có thể nhận thức và thử thách ở họ một cách khách quan, và đối với bộ phận [thứ hai] ấy của yếu tố đẳng cấp thì nhà nước lại càng phải chú ý đến điều này, vì bộ phận ấy bắt rễ trong lĩnh vực của những lợi ích và những công việc hướng về cái đặc thù, ở đấy tính ngẫu nhiên, tính hay thay đổi và sự tùy tiện có một khoảng không rộng lớn để biểu hiện ra".

Ở đây, sự thiếu nhất quán đến vô nghĩa, và tri thức "về *chỉ đạo*" của Hê-ghe-n trở nên thật là *ghê tởm*. Cuối phần bổ sung vào đoạn trên viết:

"*Cử tri* cần có sự bảo đảm sao cho đại biểu do họ cử ra sẽ chấp hành và thực hiện điều đó" (tức là nhiệm vụ nói trên).

Bảo đảm ấy *cho cử tri* vô hình trung đã biến thành *bảo đảm chống lại* cử tri, chống lại "*lòng tự tin*" của họ. Trong yếu tố đẳng cấp, "tính phổ biến kinh nghiệm" cần phải đạt tới "cái yếu tố tự do hình thức chủ quan". Trong yếu tố đẳng cấp, "ý thức của công chúng" cần phải có được sự tồn tại "với tính cách là *tính phổ biến có tính chất kinh nghiệm* của những quan điểm và tư tưởng của *nhiều người*" (§301).

Bây giờ "những quan điểm và tư tưởng" này phải chứng minh *trước* với *chính phủ* rằng chúng là những quan điểm và tư tưởng "*của nó*" [của nhà nước]. Vì ở đây Hê-ghe-n đã nói với chúng ta một cách hoàn toàn vô lý về nhà nước, coi như là một vật tồn tại *có sẵn* nào đó, mặc dù chính giờ đây, ông ta mới định cấu tạo ra nhà nước thông qua yếu tố đẳng cấp. Ông nói đến nhà nước như là nói đến một chủ thể cụ thể "không tính đến ý kiến chủ quan và lòng tự tin", một chủ thể mà đối với nó cá nhân còn phải được "nhận thức" và "thử thách". Chỉ thiếu có điều là Hê-ghe-n chưa nêu ra đòi hỏi buộc các *đại biểu đẳng cấp phải* qua *sự sát hạch* của chính phủ đáng tôn kính. Ở đây, Hê-ghe-n hầu như đang đi tới chỗ tô tởm bợ đỡ. Rõ ràng là ông ta hoàn toàn bị tiếm nhiệm phải cái thói tự cao tự đại đáng thương của giới quan trường *Phổ*, là bọn với tính hạn chế quan liêu của mình, đang từ trên nhìn xuống "niềm tự tin" của "ý kiến chủ quan của nhân dân" với một vẻ đầy quan trọng. Ở đây, đối với Hê-ghe-n, "nhà nước" luôn luôn được đồng nhất với "chính phủ".

Dĩ nhiên, trong nhà nước hiện thực, "sự tín nhiệm giản đơn", "ý kiến chủ quan" vẫn chưa đủ. Nhưng trong nhà nước do Hê-ghe-n

cấu tạo ra, tâm trạng *chính trị* của xã hội công dân chỉ là *ý kiến*, chính là vì tồn tại chính trị của xã hội này là *sự trừu tượng* khỏi tồn tại hiện thực của nó, chính là vì nhà nước, xét về toàn bộ, không phải là *sự khách thể hóa của tâm trạng chính trị*. Nếu như Hê-ghen muốn nhất quán thì ngược lại, ông phải ra sức cấu tạo yếu tố đẳng cấp - phù hợp với tính *quy định bản chất* của nó (§301) - thành *tồn tại cho nó* của những lợi ích phổ biến trong tư tưởng v.v., của *nhiều người*, do đó, cấu tạo ra yếu tố đẳng cấp một cách hoàn toàn độc lập đối với những tiền đề khác của nhà nước chính trị.

Trên kia, Hê-ghen đã coi cái tư tưởng cho rằng chính phủ có ác ý v.v., là quan điểm của dân đen, nhưng trong trường hợp này nên coi cái tư tưởng cho rằng nhân dân có ác ý là quan điểm của dân đen, thì có cơ sở hơn nhiều. Trong trường hợp đó, Hê-ghen cũng không có quyền coi yêu sách của những nhà lý luận mà ông coi khinh, là "thừa" hoặc "có tính lãng mạn", tức là yêu sách - "với cái gọi là" nhà nước, với soi-disant nhà nước, với chính phủ - đòi phải có những bảo đảm khiến cho tinh thần của cơ cấu quan chức là tinh thần của nhà nước.

§311. "*Tiếp nữa*, việc cử đại biểu bắt nguồn từ xã hội công dân, còn có một ý nghĩa nữa là: các đại biểu hiểu rõ những nhu cầu, những khó khăn đặc biệt và những lợi ích đặc thù của xã hội công dân mà bản thân các đại biểu cũng đã thể nghiệm. Vì theo bản tính của xã hội công dân, việc cử đại biểu là do các nghiệp đoàn của xã hội công dân mà ra (§308) và vì cái phương thức giản đơn cử đại biểu ấy không bị những sự trừu tượng và những quan niệm nguyên từ luận gây trở ngại, nên việc cử đại biểu như vậy đang trực tiếp thực hiện đòi hỏi của quan điểm nói trên, và các cuộc bầu cử thì hoặc không phải là một cái gì hoàn toàn thừa nói chung, hoặc là một trò chơi vô nghĩa của những ý kiến và của sự tùy tiện".

Thoạt đầu, Hê-ghen dùng chữ "tiếp nữa" để gắn việc cử đại biểu được quy định theo ý nghĩa của "quyền lập pháp" (§§309, 310) với việc cử đại biểu "bắt nguồn từ xã hội công dân", tức là với

việc cử đại biểu được quy định theo ý nghĩa chế độ đại biểu. Những mâu thuẫn lớn lao nằm trong chữ "tiếp nữa" này, đã được Hê-ghe-nhốt thoát ra mà không hề suy nghĩ gì cả.

Theo §309, các đại biểu "không bảo vệ lợi ích đặc thù của một đoàn thể tự quản hay nghiệp đoàn nào đó chống lại lợi ích phổ biến, mà về *thực chất*, sẽ bảo vệ lợi ích phổ biến ấy".

Theo §311, họ lấy nghiệp đoàn làm điểm xuất phát của mình, họ đại diện cho những lợi ích và những nhu cầu *đặc thù* đó, và không bị lúng túng bởi "những sự trừu tượng", - làm như thể "lợi ích phổ biến" cũng không phải là sự trừu tượng đó, cụ thể là sự trừu tượng rút ra từ những lợi ích nghiệp đoàn v.v. của họ.

Theo §310, người ta đòi hỏi rằng, thông qua việc "thực tế quản lý công việc v.v.", các đại biểu phải có và phải chứng tỏ "tri thức về chỉ đạo và về nhà nước" của mình. Trong §311, lại đòi hỏi các đại biểu phải có tri thức về nghiệp đoàn và về xã hội công dân.

Phần bổ sung cho §309 viết: "Chế độ đại diện lấy *tín nhiệm* làm cơ sở". Theo §311, "các cuộc bầu cử", tức việc thực hiện sự tín nhiệm, việc biểu hiện và phát huy hiệu lực của sự tín nhiệm, "hoặc không phải là một cái gì hoàn toàn thừa nói chung, hoặc là một trò chơi vô nghĩa của những ý kiến và của sự tùy tiện".

Như vậy, đối với chế độ đại biểu, cái mà chế độ đại biểu dùng làm cơ sở, bản chất của nó, đang trở thành "hoặc không phải là một cái gì hoàn toàn thừa nói chung" v.v.. Do đó, Hê-ghe-nhốt xác lập ngay một lúc hai luận điểm tuyệt đối mâu thuẫn: chế độ đại biểu lấy sự tín nhiệm, tức là sự tín nhiệm của con người đối với con người, làm cơ sở, và chế độ đại biểu không lấy sự tín nhiệm làm cơ sở. Nói cho đúng hơn thì đó chỉ là một trò chơi hình thức trống rỗng.

Đối tượng của sự đại biểu không phải là lợi ích đặc thù, mà là con người và phẩm chất công dân nhà nước của con người, là

lợi ích phổ biến. Mặt khác: lợi ích đặc thù là vật chất của sự đại biểu, tinh thần của lợi ích này là tinh thần của người đại biểu.

Trong lời chú thích cho đoạn văn mà chúng ta đang xem xét, những mâu thuẫn này biểu hiện ra còn gay gắt hơn. Đại biểu lúc thì là đại biểu của con người, lúc thì là đại biểu của lợi ích đặc thù, của vật chất đặc thù.

"Một điều tự nó đã rõ là: người ta quan tâm sao cho trong số các đại biểu của mỗi ngành đặc thù lớn của đời sống xã hội, ví như thương mại, công xưởng v.v., có những cá nhân am hiểu tường tận ngành đó và tự mình tham dự vào ngành đó; nếu chủ trương một cuộc bầu cử không có hình thù nhất định, không xác định, thì điều quan trọng ấy sẽ bị chi phối bởi tính ngẫu nhiên. Nhưng mỗi ngành như vậy đều có quyền được đại diện như mọi ngành khác. Nếu đại biểu được coi là những *người đại biểu* thì điều này chỉ có ý nghĩa hữu cơ, hợp lý tính, khi các đại biểu không phải là *những đại biểu của những người riêng lẻ*, của một đám đông không xác định nào đó, mà là *đại biểu của lĩnh vực chủ yếu này hay lĩnh vực chủ yếu khác của đời sống xã hội*, là đại biểu của lợi ích to lớn của lĩnh vực đó. Ý nghĩa của chế độ đại biểu lúc đó không còn là ở chỗ *một người này thay thế người khác*, mà là ở chỗ *bàn thân lợi ích đang thực sự có mặt ở người đại diện của mình*, giống hệt như người đại biểu đang bảo vệ cái nguyên chất khách quan của chính mình.

Về việc bầu cử do nhiều người riêng lẻ tiến hành thì có thể nhận xét thêm rằng, đặc biệt là ở những nước lớn, không tránh khỏi nảy sinh thái độ *bàng quan* đối với việc bỏ lá phiếu của mình, vì rằng trong đám đông, lá phiếu đó có ảnh hưởng rất không đáng kể, và có những người có quyền bỏ phiếu, mặc dù ca ngợi quyền đó và hình dung nó như là một cái gì rất cao quý, nhưng vẫn không có mặt ở cuộc bỏ phiếu. Như vậy, thể chế này dẫn tới kết quả trái ngược với quy định của bản thân nó, và cuộc bầu cử bị rơi vào sự chi phối của một số ít người, của một đảng phái nào đó, và do đó, của một lợi ích ngẫu nhiên đặc thù đáng ra là phải bị triệt tiêu đi".

Các đoạn 312 và 313, về thực chất, đều đã được phân tích ở trên và không cần phải xem xét riêng. Vì thế, chúng tôi chỉ xin dẫn ra ở đây thôi.

§312. "Mỗi mặt trong hai mặt bao hàm trong yếu tố đẳng cấp (§§305, 308), đem lại cho sự hiệp thương một biến dạng đặc thù, và vì ngoài ra, một trong hai yếu tố

này đang thực hiện chức năng đặc thù là làm môi giới bên trong lĩnh vực ấy và hơn nữa lại chính đang làm môi giới giữa những yếu tố hiện có, cho nên từ đó thấy rằng yếu tố này cũng cần phải có sự tồn tại biệt lập; vì vậy, hội nghị đảng cấp cần phải chia thành *hai viện*".

Chao ôi!

§313. "Do sự tách ra này, không những tính chất chín chắn của những quyết định càng được bảo đảm nhiều hơn nhờ có nhiều *cấp thẩm xét* và không những tính ngẫu nhiên của những tâm trạng nhất thời, cũng giống như tính ngẫu nhiên có thể này sinh khi quyết định theo đa số, đều được xóa bỏ, mà - đây là điều chủ yếu - trong tình hình tách ra như vậy, yếu tố đảng cấp ít khi ỏ vào địa vị đối lập trực tiếp với chính phủ, còn trong trường hợp yếu tố môi giới cũng đứng về phía đảng cấp thứ hai thì ý kiến của đảng cấp này càng có trọng lượng nhiều hơn, và như vậy, ý kiến của đảng cấp ấy tỏ ra vô tư hơn, còn ý kiến trái ngược với ý kiến đó thì bị triệt tiêu đi".

DEUTSCH-FRANZÖSISCHE

JAHRBÜCHER

herausgegeben

von

Arnold Ruge und Karl Marx.

1ste und 2te Lieferung.

PARIS,

IM BUREAU DER JAHRBÜCHER.	}	RUE VANNEAU, 22.
AU BUREAU DES ANNALES.		

1844

BÌA CÙA TẠP CHÍ "DEUTSCH-FRANZÖSISCHE JAHRBÜCHER"

NHỮNG BỨC THƯ TRONG "DEUTSCH-FRANZÖSISCHE JAHRBÜCHER"⁹⁴

M. gửi R.^{1*}

Trên tàu kéo, dọc đường đi D.,
tháng Ba 1843

Hiện giờ tôi đang du lịch ở Hà Lan. Xét theo báo chí ở đây và ở Pháp thì nước Đức đã lún sâu xuống bùn và đang ngày càng lún sâu hơn. Bạn hãy tin rằng, cả đến kẻ ít cảm thấy tự hào dân tộc nhất cũng không thể không lấy đó làm điều quốc sỉ - ngay cả khi sống ở Hà Lan. Một người Hà Lan bé nhỏ nhất vẫn là một công dân so với một người Đức vĩ đại nhất. Lại còn những lời phê phán của người nước ngoài đối với Chính phủ Phổ! Về mặt này thì đâu cũng có sự nhất trí đến kinh khủng, không ai còn tự lừa dối được nữa về cái hệ thống Phổ và bản chất giản đơn của nó. Nghĩa là, trường học mới dẫu sao cũng đã mang lại một lợi ích nào đấy. Tấm áo choàng lông lấy của chủ nghĩa tự do đã tụt khỏi vai, và chủ nghĩa chuyên chế kinh tởm nhất đã lộ nguyên hình trước toàn thế giới.

Đây cũng là một khả thi, tuy theo ý nghĩa ngược lại. Đây là một sự thật ít ra cũng phơi trần trước mắt chúng ta sự trống rỗng của chủ nghĩa yêu nước của chúng ta, cái thân hình quái dị của chế độ nhà nước chúng ta và buộc chúng ta phải che mặt lại vì xấu hổ. Bạn nhìn tôi mỉm cười và hỏi: thế thì ích gì? Không

^{1*} - Mác gửi Ru-gơ

phải vì xấu hổ mà người ta làm cách mạng. Còn tôi, tôi trả lời: xấu hổ đã là một loại cách mạng; xấu hổ, thật vậy, là thắng lợi của cách mạng Pháp đối với chủ nghĩa yêu nước Đức là chủ nghĩa yêu nước đã đánh bại cách mạng Pháp năm 1813. Xấu hổ là một loại nổi giận, nhưng chỉ hướng vào bên trong. Và nếu như cả một dân tộc thực sự cảm thấy xấu hổ thì nó sẽ giống như con sư tử thu mình lại để chuẩn bị nhảy. Thực ra, ở Đức thậm chí đến xấu hổ người ta cũng còn chưa cảm thấy; ngược lại, những con người đáng thương hại này vẫn cứ là những người yêu nước. Nhưng còn có một chế độ nào có thể bẫy chủ nghĩa yêu nước ra khỏi con người họ như cái chế độ lối bịch này của chàng hiệp sĩ mới xuất đầu lộ diện^{1*}, hay không? Tấn hài kịch mà chủ nghĩa chuyên chế đang dùng để giễu cợt chúng ta cũng nguy hiểm cho nó giống như tấn bi kịch đã gây nguy hiểm cho dòng họ Xtiut-át và Buốc-bông lúc bấy giờ. Và nếu thậm chí còn lâu người ta mới hiểu được tấn hài kịch này thực ra là cái gì, thì nó cũng vẫn sẽ là một cuộc cách mạng theo một ý nghĩa nào đó. Nhà nước là một cái quá to lớn để có thể biến nó thành một trò hề. Con tàu, đầy những thằng ngốc, hẳn có thể một thời gian phó mặc cho gió, nhưng chắc chắn nó sẽ trôi thẳng tới số phận không tránh khỏi của nó, chính bởi vì những thằng ngốc vẫn không ngờ tới điều đó. Và cái số phận này là cuộc cách mạng đang đứng trước mắt chúng ta.

M. gửi R.^{2*}

Khuê, tháng Năm 1843

Bức thư của bạn, hồi bạn thân mến của tôi, là một khúc bi ca rất hay, một điệu kèn đưa ma làm não nuột lòng người; song trong đó tuyệt nhiên không có gì là chính trị cả. Không có dân

1* - Phri-đrich Vin-hem IV

2* - Mác gửi Ru-gơ

tộc nào lại rơi vào tuyệt vọng, và dù cho chỉ vì ngu xuẩn mà trong một thời gian dài nó đặt hy vọng vào một cái gì đó, nhưng rồi đến một lúc, sau nhiều năm tháng, nó sẽ đột nhiên trở nên tỉnh khôn và sẽ thực hiện những ước vọng tốt đẹp của mình.

Tuy vậy, bạn cũng làm cho tôi buồn lây, đề tài của bạn chưa khai thác hết, tôi muốn thêm vào đó phần kết, và khi tất cả đã hoàn thành thì bạn hãy chia tay cho tôi để làm lại tất cả từ đầu. Chúng ta hãy để người chết mai táng và khóc than tử thi của họ. Mà đáng thêm khát là cái số phận được làm những người đầu tiên trong số những người bước vào cuộc sống mới với nguồn sinh lực mới. Mong rằng đó cũng là số phận chúng ta.

Thế giới cũ thuộc về kẻ phi-li-xtanh - đúng là như thế. Song không nên xem kẻ phi-li-xtanh như con ngáo ộp mà người ta phải quay mặt đi vì khiếp sợ. Trái lại, ta phải nhìn hấn cho kỹ. Ông chủ này của thế giới đáng được nghiên cứu đấy.

Dĩ nhiên, kẻ phi-li-xtanh là ông chủ thế giới chỉ với cái nghĩa là những kẻ phi-li-xtanh, xã hội của chúng, tràn ngập thế giới tựa như xác chết lúc nhúc rồi bỏ. Vì vậy, xã hội phi-li-xtanh chỉ cần có nô lệ, còn những kẻ sở hữu các nô lệ ấy thì không cần đến tự do. Mặc dù với tư cách là kẻ sở hữu ruộng đất và người, chúng được người ta gọi là những ông chủ, vì coi chúng ưu việt hơn tất cả những kẻ còn lại, nhưng chúng vẫn cứ là những kẻ phi-li-xtanh hết như lũ nô bộc của chúng.

Người - đó là những sinh vật biết tư duy; những con người tự do - đó là những người cộng hòa. Kẻ tiểu tư sản không muốn là cái này, cũng không muốn là cái kia. Thế thì nó có thể là cái gì và nó có thể muốn gì?

Cái mà kẻ tiểu tư sản muốn - sống và sinh sôi nảy nở (vì như Gơ-tơ nói, không ai làm hơn thế được) - cũng là cái mà súc vật muốn; nhiều lắm thì một chính khách Đức nào đó sẽ còn bổ sung: nhưng con người *biết* nó muốn cái đó, còn người Đức, theo người ta nói, thì chín chắn đến nỗi không còn muốn gì nữa.

Chỉ còn phải thức tỉnh trong tâm can những kẻ này cái cảm giác về nhân phẩm của mình, về sự tự do. Chỉ có cảm giác này, - cảm giác đã cùng với người Hy Lạp từ bỏ cõi trần, còn với đạo Cơ Đốc thì hòa tan vào trong đám mây mù hư ảo của cái vương quốc trên thiên giới, - mới có thể lại làm cho xã hội trở thành một liên minh của những con người thống nhất vì những mục đích cao cả của mình, làm cho nó trở thành một nhà nước dân chủ.

Những người không cảm thấy mình là người thì sẽ trở thành sở hữu không thể tách rời của những ông chủ của họ, giống như lúa nô lệ hay lúa ngựa mới sinh. Những ông chủ cha truyền con nối - đó là mục đích của toàn thể xã hội này. Thế giới này thuộc về bọn chúng. Chúng nhìn nhận thế giới này như nó hiện có và như nó tự cảm thấy. Chúng tự thấy mình như thế nào thì nhìn nhận bản thân đúng như thế ấy, và cười lên cổ những con vật chính trị không biết đến nhiệm vụ nào khác ngoài việc làm "những thần dân trung thành, bao giờ cũng sẵn sàng phục vụ" cho chủ của chúng.

Thế giới phi-li-xtanh - đó là *thế giới những con vật chính trị*, và một khi chúng ta phải thừa nhận sự tồn tại của nó thì chúng ta chả còn gì hết ngoài việc chỉ giản đơn tính đến cái status quo^{1*} này mà thôi. Những thế kỷ của thời kỳ dã man đã sản sinh và hình thành nên cái trật tự ấy, và giờ đây nó đứng trước mặt chúng ta dưới dạng một hệ thống nhất quán mà nguyên tắc là: *thế giới làm mất tính người*. Cái thế giới phi-li-xtanh hoàn chỉnh nhất - nước Đức chúng ta - dĩ nhiên đã phải tụt lại xa đằng sau cuộc cách mạng Pháp, cuộc cách mạng đã hồi phục lại con người; và một A-ri-xtốt người Đức muốn viết trước tác "Chính trị" của mình xuất phát từ trật tự Đức, thì người đó sẽ viết lên trang đầu rằng: "Con người là một con vật, mặc dù là một con vật xã hội nhưng hoàn toàn phi chính trị", và người đó sẽ không thể định nghĩa

1* - tình hình hiện có, trật tự hiện hành

nhà nước hay hơn ngài Txơp-phơ, tác giả cuốn "Pháp quyền nhà nước lập hiến Đức". Theo định nghĩa của tác giả này thì nhà nước là một "liên gia" mà, - chúng ta tự ý bổ sung, - theo quyền sở hữu thừa kế thì thuộc về một gia đình cao nhất mệnh danh là triều đại. Cái gia đình này càng đông đúc thì con người càng hạnh phúc, nhà nước càng to lớn, triều đại càng hùng mạnh, và bởi thế trong nước Phổ chuyên chế mẫu mực này, để đưa con trai thứ bảy thì bố mẹ được hưởng 50 đồng ta-le để chế.

Người Đức là những nhà hiện thực chín chắn đến nỗi là tất cả những mong ước và những ý nghĩ cao thượng nhất của họ cũng không vượt ra ngoài giới hạn cuộc sống nghèo nàn của họ. Cái hiện thực này - và không có gì hơn nữa - được những kẻ thống trị trên đầu dân Đức tính đến. Các ông chủ này cũng là những nhà hiện thực, họ rất xa cách với bất kỳ một tư duy nào và với bất kỳ một sự cao cả nào của con người; họ là những sĩ quan bình thường và những nhà quý tộc ở vùng hẻo lánh, nhưng họ không sai lầm, họ đúng: và với tư cách này của họ, họ hoàn toàn thích hợp với việc sử dụng giới động vật này và thống trị chúng; thống trị và sử dụng, ở đây cũng như mọi nơi, là những khái niệm đồng nhất. Còn khi họ được vái lạy, khi họ lướt nhìn trên đầu những sinh vật không có đầu óc này lúc nhúc dưới chân họ, thì có thể nảy ra trong đầu óc họ ý nghĩ gì ngoài cái ý nghĩ mà Na-pô-lê-ông đã nói ra ở Bê-rê-di-na? Người ta nói là Na-pô-lê-ông chỉ cho người hầu cận thấy đám đông đang chết đuối dưới sông Bê-rê-di-na và kêu lên rằng: Voyez ces crapauds!^{1*} Câu chuyện về Na-pô-lê-ông này chắc chắn là chuyện bịa, nhưng tuy vậy nó vẫn nói lên một thực trạng của sự vật. Nguyên tắc duy nhất của chủ nghĩa chuyên chế là khinh miệt con người, là con người bị làm mất nhân tính, và nguyên tắc này tốt hơn nhiều nguyên tắc khác về phương diện là nó đồng thời cũng là sự thật. Kẻ độc tài bao giờ cũng thấy con người thấp hèn. Họ chìm ngập dưới mắt

1* - Trông lũ cóc kia!

y, chìm ngập vì y trong vũng bùn của cuộc sống hàng ngày, và tựa như những con ếch, lại thường xuyên ngoi lên từ vũng bùn ấy. Nếu như cách nhìn như vậy nảy sinh ở ngay những người có khả năng làm những việc lớn, - như Na-pô-lê-ông trước lúc điên rồ dựng ra triều đại của mình, - thì một ông vua hết sức tầm thường làm thế nào có thể trở thành một người duy tâm trong tình huống hiện thực đó?

Nguyên tắc của chế độ chuyên chế nói chung là *con người bị mất nhân tính*, bị khinh miệt, đáng khinh miệt; và Mông-te-xki-ơ đã hoàn toàn sai lầm khi ông công bố danh dự là nguyên tắc của chế độ quân chủ. Ông cố thoát khỏi khó khăn bằng cách phân biệt chế độ quân chủ, chế độ chuyên chế và chế độ bạo ngược; nhưng tất cả những cái đó chỉ là những danh từ dùng để chỉ cùng một khái niệm, và giới lắm thì cũng chỉ ra những điểm khác biệt về tập quán thuộc cùng một nguyên tắc. Ở đâu mà nguyên tắc quân chủ nắm được đa số, thì ở đấy con người là thiểu số, còn ở đâu mà nguyên tắc quân chủ không gây một sự hoài nghi nào cả thì ở đấy tuyệt nhiên không có con người. Tại sao một chủ thể như vua Phổ, chưa từng có dịp thấy rõ là vai trò của y đã trở nên có vấn đề, - tại sao y lại không chỉ một mực làm theo sở thích hay thay đổi của mình? Và nếu y cứ làm như thế thì kết quả ra sao? Những ý đồ mâu thuẫn ư? Cũng chẳng sao! Có nghĩa là chúng cũng chẳng đi tới đâu cả. Những mưu toan bất lực ư? Nhưng chúng vẫn còn là cái duy nhất tồn tại trong hiện thực chính trị. Những hoàn cảnh đáng xấu hổ và ngượng ngùng ư? Chỉ có một điều đáng xấu hổ và ngượng ngùng, đó là thoái vị. Chẳng nào sở thích hay thay đổi còn có hiệu lực thì chẳng ấy sở thích vẫn đúng. Sở thích ấy đâu có hay thay đổi, vô nghĩa và đáng khinh đến như thế nào chẳng nữa thì nó cũng còn dùng được để cai trị đám dân không bao giờ biết một đạo luật nào khác ngoài sự tùy tiện của các ông vua của mình. Tôi không nói rằng một chế độ vô nghĩa và việc mất lòng kính trọng trong nội bộ nhà nước và bên ngoài nhà nước không để lại hậu quả gì, - tôi

không dám nhận bảo hộ cho con tàu của bọn ngốc; nhưng tôi khẳng định rằng: vua Phổ vẫn sẽ là con người của thời đại mình chừng nào thế giới đảo điên còn tồn tại trong thực tế.

Bạn biết không, tôi hết sức quan tâm đến con người ấy. Ngay lúc y còn nắm trong tay tờ "Berliner politisches Wochenblatt", tôi đã đánh giá y và vai trò y theo đúng giá trị của nó. Đến khi y được tấn phong ở Khuê-ních-xbéc thì y đã chứng thực cho lời giả định của tôi là giờ đây, vấn đề đã trở thành một vấn đề thuần túy cá nhân. Khi chịu lễ tấn phong, y tuyên bố rằng trái tim y và tâm hồn y là đạo luật nhà nước cơ bản sau này của lãnh địa thế tập của y, tức là của nước Phổ, của nhà nước của y; và thật vậy, ở nước Phổ, nhà vua là cả một chế độ. Ở đây nhà vua là con người chính trị duy nhất. Bằng cách này hay bằng cách khác, con người của y tự nó quyết định chế độ. Cái mà y làm, hoặc cái mà người ta buộc y làm, cái mà y nghĩ hoặc cái mà người ta rỉ vào tai y - đó là cái mà nhà nước ở Phổ suy nghĩ và làm. Vì vậy, cần phải thật sự thừa nhận công lao của nhà vua hiện giờ là y đã công bố điều đó thẳng thắn đến thế.

Người ta chỉ lầm lẫn một thời gian nào đấy về phương diện là đã coi trọng việc nhà vua có những mong muốn gì và những ý nghĩ gì. Điều đó đã hoàn toàn không thể làm thay đổi tình hình: kẻ phi-li-xtanh là chất liệu của chế độ quân chủ, còn quốc vương thì chỉ là vua của bọn phi-li-xtanh: y không thể làm cho bản thân y cũng như thần dân của y trở thành những con người tự do, những con người chân chính, khi mà cả hai bên vẫn còn là những kẻ như hiện nay.

Nhà vua Phổ đã mưu toan thay đổi chế độ bằng cách dùng cái lý thuyết mà cha y chưa hề biết tới. Số phận của mưu toan này đã rõ ràng. Nó đã bị phá sản hoàn toàn. Rất dễ hiểu là tại sao. Một khi chúng ta đã tụt xuống tới mức thế giới của những con vật chính trị thì không còn có thể có một sự phản ứng sâu sắc hơn nữa, và mọi sự vận động tiến lên chỉ có thể là: cái nền tảng

của thế giới này sẽ bị bỏ lại đằng sau và bước quá độ lên thế giới dân chủ của con người sẽ được thực hiện.

Ông vua già^{1*} không muốn điều gì quá lớn, y là một kẻ phi-li-xtanh và không hề tham vọng có tư tưởng sắc bén. Y biết rằng nhà nước của những kẻ tội lỗi, cũng như việc nắm được nhà nước này, chỉ cần đến một cuộc sống yên tĩnh, tầm thường. Ông vua trẻ, linh lợi và hoạt bát hơn, đánh giá cao hơn nhiều sức mạnh vạm vỡ của quốc vương mà theo người ta nói thì chỉ có trái tim và khối óc y hạn chế y được thôi. Nhà nước chai sạn cũ của bọn bày tôi và nô lệ đã làm y ghê tởm. Y muốn hồi sinh nhà nước đó và làm cho nó ngấm đầy những ý nghĩ, những tình cảm và những ước vọng của y. Và trong cái nhà nước của *minh*, y đã có thể đòi hỏi điều đó - nếu như điều đó có thể thực hiện được. Do vậy mà có những lời lẽ kiểu phái tự do và những câu thống thiết chân tình của y. Từ lúc đó, theo y nói, thì không phải các đạo luật chết, mà là trái tim sôi nổi tràn trề tình cảm của nhà vua, sẽ trị vì tất cả mọi thần dân của y. Y muốn làm cho mọi con tim và khối óc hoạt động vì những mong ước chân thành và những kế hoạch ấp ủ từ lâu của *minh*. Điều đó đã gây được một phong trào nào đó; nhưng những trái tim còn lại đã đập theo một nhịp khác với trái tim của nhà vua, và những kẻ bị y thống trị đã không thể hé miệng mà không nói ngay đến sự thủ tiêu ách thống trị cũ. Những người duy tâm, mong ước táo bạo là làm cho con người trở thành người, đã bắt đầu lên tiếng, và trong khi nhà vua tưởng tượng theo kiểu Đức cũ thì họ cho *minh* có quyền được triết lý theo kiểu Đức mới. Dĩ nhiên, đó là một cái gì chưa từng được nghe thấy ở Phổ. Trong khoảnh khắc người ta tưởng chừng như trật tự cũ của các sự vật bị đảo ngược, hơn nữa, những máy tự động vô tri bắt đầu biến thành người, thậm chí xuất hiện cả những người có tên, mặc dù trong các hội nghị dân biểu người ta không được phép gọi các diễn giả bằng tên. Song bày tôi của chế độ chuyên chế cũ chẳng bao lâu đã chấm dứt cái cảnh rộn

1* - Phri-đrich Vin-hem III

riếp không phải là Đức này. Người ta đã đưa sự việc một cách không khó khăn gì đến cuộc xung đột công khai giữa những mong muốn của đức vua đang mơ về quá khứ vĩ đại, nhưng nhúc nhích những cha cố, hiệp sĩ và nông nô, với những dự định của các nhà duy tâm đang chỉ muốn một điều: thực hiện ở nước ta những thành quả của cách mạng Pháp, cái mà rốt cuộc có nghĩa là thực hiện nền cộng hòa, thực hiện trật tự của những con người tự do thay cho trật tự của những sự vật chết. Khi cuộc xung đột này đã trở nên gay gắt và khó chịu, và ông vua bản tính đã khá diên tiết, - thì bấy giờ, trước mặt nhà vua đã hiện ra bày tôi của ngài, trước đây vốn lãnh đạo tiến trình sự vật hết sức dễ dàng, và tâu với ngài rằng, tạo ra cho lũ thần dân cái dịp để ngôn luận vô bổ, về phía ngài, là không đúng chỗ, rằng bọn họ, lũ bày tôi, sẽ không còn đủ sức cai quản những con người cất lên được giọng nói của mình. Thêm vào đó, cả kẻ trị vì tất cả những Hinterrussen cũng đã bắt đầu lo ngại khi có sự chuyển động trong đầu óc bọn Vorderrussen^{1*} và đòi hỏi phục hồi cái trật tự yên tĩnh cũ. Và như vậy là tất cả những mong ước và những ý nghĩ của người ta về các quyền hạn và nghĩa vụ của con người lại bị nhà vua ruồng bỏ như cũ, nghĩa là người ta lại quay về cái nhà nước chai cứng cũ của bọn tôi tớ, ở đây kẻ nô lệ lặng im mà phục vụ, còn kẻ chiếm hữu ruộng đất và con người thì cố hết sức lặng im mà thống trị, dựa vào bọn tôi tớ vô cùng ngoan ngoãn và không hỗn láo. Cả nô lệ, cả chủ đều không thể nói lên cái họ muốn: nô lệ thì không thể nói rằng nó muốn trở thành con người, chủ thì không thể nói rằng trong các lãnh địa của y, y không cần đến con người. Vì vậy mà sự im lặng là phương tiện duy nhất để rút ra khỏi tình trạng này. *Muta pecora, prona et ventri oboedientia*^{2*}.

Đó là câu chuyện mưu toan bất thành định thủ tiêu nhà nước

1* Cách chơi chữ không dịch được: "Vorderrussen" ["những người trước người Nga"] là từ Mác dùng để gọi dân Phổ một cách châm biếm (tiếng la-tinh là "Borussen"); "kẻ trị vì tất cả những Hinterrussen" ["những người sau người Nga"] là ám chỉ Ni-cô-lai I.

2* - Bầy súc vật không biết nói, rầu rĩ và nghe theo dạ dày

phi-li-xtanh mà vẫn đứng trên miếng đất riêng của nó: kết quả là toàn thể giới có được một bằng chứng hiển nhiên rằng, chế độ chuyên chế nhất thiết phải có tính súc vật và nó không dung hòa được với tính người. Những quan hệ súc vật chỉ có thể được duy trì bởi tính súc vật. Giờ đây tôi đã giải quyết xong nhiệm vụ chung của chúng ta, - tôi đã xem xét kẻ phi-li-xtanh và nhà nước của y. Bạn đừng nói là tôi đánh giá quá cao hiện tại; nhưng nếu tôi vẫn chưa đến nỗi tuyệt vọng về hiện tại thì đó chỉ là vì chính cái tình trạng tuyệt vọng hiện nay đã gieo vào lòng tôi một hy vọng. Đó là tôi chưa nói đến sự bất lực của lũ thống trị và thái độ bàng quan của bọn bầy tôi và thần dân đang vạ sự trông vào ý chí của Chúa, - mặc dù cả hai yếu tố này cộng lại cũng đủ để đưa sự việc tới thảm họa. Tôi chỉ xin lưu ý bạn rằng, kẻ thù của bọn phi-li-xtanh, nghĩa là tất cả những ai suy nghĩ và đau khổ, đã đi tới sự hiểu biết lẫn nhau, - mà trước kia thì chưa có khả năng để làm được như vậy, - và ngay cả chế độ thụ động tăng số thần dân kiểu cũ cũng hàng ngày cung cấp tân binh để phục vụ cho nhân loại mới. Còn chế độ công nghiệp và thương nghiệp, chế độ sở hữu và bóc lột người, lại dẫn tới sự chia rẽ nội bộ xã hội hiện nay nhanh hơn rất nhiều so với tăng dân số, - sự chia rẽ mà chế độ cũ không đủ sức cứu vãn, bởi vì nói chung nó không biết cứu vãn và không biết sáng tạo, mà chỉ biết tồn tại và hưởng lạc mà thôi. Sự tồn tại một nhân loại đau khổ đang suy nghĩ và một nhân loại biết tư duy đang bị áp bức, nhất định phải chặn ngang cái yết hầu của thế giới súc vật thụ động, hưởng lạc một cách vô nghĩa của bọn phi-li-xtanh.

Còn nhiệm vụ của chúng ta là phải bóc trần cái thế giới cũ và làm một công tác tích cực để hình thành một thế giới mới. Tiến trình các sự kiện càng dành nhiều thời gian bao nhiêu cho nhân loại biết tư duy để ý thức được tình trạng của mình, và cho nhân loại đang đau khổ để đoàn kết nhau lại, - thì thành quả đang chín muồi trong lòng hiện tại sẽ còn ngon ngọt hơn bấy nhiêu.

M. gửi R.^{1*}

Croix-Blanc, tháng Chín 1843

Tôi lấy làm vui mừng là bạn đã có một quyết định dứt khoát, và sau khi dứt bỏ cái nhìn vọng về quá khứ, bạn đang hướng tư tưởng về phía trước, tới một dự định mới⁹⁵. Thế là đi Pa-ri, tới cái trường đại học triết học già cỗi này, - absit omen!^{2*} - và tới cái thủ đô mới của thế giới mới! Cái tất yếu ắt phải diễn ra. Bởi vậy tôi không nghi ngờ rằng sẽ có thể vượt qua tất cả những khó khăn mà tôi hiểu rất rõ là lớn lắm.

Vả lại, đâu cho dự định này có thành hay không, thì trong tất cả mọi trường hợp, tôi cũng vẫn sẽ có mặt tại Pa-ri cuối tháng này, vì rằng cái không khí ở đây làm cho con người trở thành nô lệ, và tôi hoàn toàn không thấy có ở nước Đức bất cứ một khả năng nào cho hoạt động tự do.

Ở Đức tất cả đều bị trấn áp bằng bạo lực, ở đó đã đến lúc trí óc bị hỗn loạn thực sự rồi, hiện thân của sự ngu xuẩn đang ngự trị; còn Xuy-rich thì tuân theo những chỉ thị từ Béc-lin gửi tới. Bởi vậy, ngày càng thêm rõ là cần phải tìm một địa điểm tập hợp mới cho những cái đầu độc lập và thực sự biết tư duy. Tôi tin tưởng rằng kế hoạch của chúng ta đáp ứng với yêu cầu thực tế, vì rằng những yêu cầu thực tế cũng phải tự tìm cho mình sự thỏa mãn hiện thực. Như vậy, tôi không hoài nghi về kết quả, chỉ cần chúng ta bắt tay vào việc một cách nghiêm túc mà thôi.

Tôi thiết nghĩ là những khó khăn bên trong chưa hẳn đã kém phần quan trọng so với những khó khăn bên ngoài. Mặc dù không có những thắc mắc về vấn đề "từ đâu?", nhưng lại có sự hoang mang rất lớn đối với vấn đề: "đến đâu?". Đó là chưa nói tới sự

1* - Mác gửi Ru-gơ

2* - mong sao đó không phải là điềm xấu!

hỗn loạn chung trong các quan điểm của các nhà cải cách khác nhau mà mỗi người trong bọn họ buộc phải tự thú nhận với mình rằng họ không có một ý niệm chính xác về việc tương lai sẽ phải như thế nào. Trong lúc đó điểm ưu việt của khuynh hướng mới chính là ở chỗ chúng ta không cố đoán trước về tương lai một cách giáo điều, mà chỉ mong tìm ra cái thế giới mới qua sự phê phán thế giới cũ. Cho đến nay các triết gia đã có trên bàn giấy của mình lời giải cho tất cả những điều bí ẩn, và cái thế giới dân đen không hiểu biết chỉ còn có việc là há miệng mà đón lấy những con gà gô rần của khoa học tuyệt đối mà thôi. Giờ đây triết học đã trở thành triết học thế tục; điều đó được chứng minh một cách không thể nào bác bỏ được bởi cái tình hình là bản thân ý thức triết học đã bị hút, không những ở bên ngoài mà cả bên trong, vào cơn lốc của cuộc đấu tranh. Song nếu việc cấu tạo tương lai và tuyên bố dứt khoát những quyết định in sẵn cho tất cả mọi thời kỳ sắp đến không phải là việc của chúng ta, thì chúng ta càng biết rõ là mình cần phải làm gì trong hiện tại, - tôi nói đến sự *phê phán thẳng tay toàn bộ cái hiện tồn*, thẳng tay theo hai nghĩa: sự phê phán này không sợ những kết luận của mình và không lùi bước trước sự đụng độ với những cơ quan cầm quyền.

Bởi vậy tôi không chủ trương là chúng ta giương lên một ngọn cờ giáo điều nào đó. Ngược lại, chúng ta phải ra sức giúp những kẻ giáo điều tự làm sáng tỏ cho mình về ý nghĩa của những luận điểm riêng của họ. Ví dụ, đặc biệt *chủ nghĩa cộng sản* đang là một sự trừu tượng giáo điều, hơn nữa đây tôi không nói đến một chủ nghĩa cộng sản tưởng tượng và có thể có nào đấy, mà nói về một chủ nghĩa cộng sản thực sự tồn tại dưới cái hình thức mà Ca-bê, Ê-de-mi, Vai-tlinh v.v., đang truyền bá. Cái chủ nghĩa cộng sản này chỉ là biểu hiện đặc thù của nguyên tắc nhân đạo, còn chưa thoát khỏi ảnh hưởng của mặt đối lập của nó: tồn tại tư nhân. Bởi vậy, việc thủ tiêu chế độ tư hữu và chủ nghĩa cộng sản này tuyệt nhiên không phải là một, và bên cạnh chủ nghĩa

cộng sản đã xuất hiện, một cách không phải ngẫu nhiên mà là hoàn toàn tất yếu, những học thuyết khác về chủ nghĩa xã hội, chẳng hạn như các học thuyết của Phu-ri-ê, Pru-đông v.v., - bởi vì bản thân nó chỉ là sự thực hiện nguyên tắc xã hội chủ nghĩa một cách đặc thù, phiên diện mà thôi.

Cả nguyên tắc xã hội chủ nghĩa, xét về toàn bộ, vẫn lại chỉ là một mặt có liên quan tới sự *tồn tại hiện thực* của bản chất thực sự của con người. Chúng ta cũng phải có sự quan tâm như vậy đối với một mặt khác, đối với sự tồn tại lý thuyết của con người, do đó cần phải lấy tôn giáo, khoa học v.v. làm đối tượng phê phán của mình. Ngoài ra, chúng ta mong tác động tới những người đương thời của mình, và hơn nữa - tới những người Đức đương thời với chúng ta. Hỏi rằng, bắt tay vào công việc ấy như thế nào đây? Có hai điều không còn nghi ngờ gì nữa. Thứ nhất, tôn giáo, và thứ hai, chính trị - đang làm cho người ta chủ yếu quan tâm tới ở nước Đức hiện nay. Dầu chúng là như thế nào chẳng nữa, chúng ta cũng phải lấy chính hai đối tượng này làm điểm xuất phát chứ không phải đem đối lập chúng với một hệ thống có sẵn nào đó như loại "*Cuộc hành trình tới I-ca-ri*"⁹⁶.

Lý tính bao giờ cũng tồn tại, chỉ có điều không phải bao giờ cũng tồn tại dưới hình thức hợp lý. Do đó, người phê phán có thể lấy bất kỳ hình thái ý thức lý luận và thực tiễn nào để làm điểm xuất phát và từ những hình thức *riêng* của thực tại hiện tồn mà phát triển cái hiện thực chân chính với tư cách là cái tất yếu và là mục đích cuối cùng của nó. Còn về cuộc sống hiện thực thì chính *nhà nước chính trị*, trong tất cả mọi hình thức *hiện đại* của mình, vẫn chứa đựng những đòi hỏi của lý tính, ngay cả ở những nơi mà nó còn chưa được thấm nhuần một cách có ý thức những yêu sách của chủ nghĩa xã hội. Và nhà nước không dừng lại ở đấy. Ở đâu nó cũng ngầm hiểu là lý tính đã được thực hiện. Nhưng ở đâu nó cũng sa đứng như vậy vào mâu thuẫn giữa sứ mệnh lý tưởng của mình với những tiền đề hiện thực của mình.

Vì vậy, từ cuộc xung đột đó giữa nhà nước chính trị với chính bản thân, có thể phát triển cái chân lý xã hội ra khắp nơi. Giống như *tôn giáo* giới thiệu cái mục lục những cuộc chiến đấu lý luận của loài người, *nhà nước chính trị* cũng giới thiệu mục lục những cuộc chiến đấu thực tiễn của loài người. Như vậy, trong phạm vi hình thức của mình, nhà nước chính trị biểu thị *sub specie rei publicae*^{1*} mọi cuộc chiến đấu, mọi nhu cầu, mọi chân lý xã hội. Bởi vậy, lấy một vấn đề chính trị đặc biệt nhất làm đối tượng phê phán - ví dụ như vấn đề sự khác biệt giữa chế độ đẳng cấp với chế độ đại biểu - tuyệt nhiên không có nghĩa là tụt từ *hauteur des principes*^{2*} xuống, bởi vì vấn đề này chỉ biểu thị bằng ngôn ngữ *chính trị* sự khác biệt giữa sự thống trị của con người và sự thống trị của chế độ tư hữu. Nghĩa là, người phê phán không những có thể mà còn phải đề cập những vấn đề chính trị ấy (những vấn đề này tựa hồ hoàn toàn không đáng chú ý đối với một người hăng say theo chủ nghĩa xã hội). Chỉ ra cái ưu việt của chế độ đại biểu so với chế độ đẳng cấp, người phê phán *đụng chạm tới những lợi ích thực tiễn* của một đảng phái lớn. Đưa chế độ đại biểu từ hình thức chính trị của nó lên hình thức phổ biến và phát hiện ra giá trị chân chính dùng làm cơ sở cho hệ thống này, người phê phán đồng thời buộc đảng phái đó phải vượt ra khỏi khuôn khổ của mình, vì rằng sự thắng lợi của nó cũng vừa là sự cáo chung của nó.

Do đó, không gì ngăn trở chúng ta gắn liền sự phê phán của chúng ta với sự phê phán chính trị, với lập trường đảng phái nhất định trong chính trị, và do đó gắn liền và đồng nhất sự phê phán của chúng ta với cuộc đấu tranh *thực tế*. Trong trường hợp đó, chúng ta xuất hiện trước thế giới không phải với tư cách là những kẻ giáo điều mang theo cái nguyên tắc mới, có sẵn: chân lý đây,

1* - dưới giác độ chính trị

2* - đỉnh cao của các nguyên tắc

hãy quỳ xuống trước nó! - Chúng ta phát triển cho thế giới những nguyên tắc mới, rút ra ngay từ những nguyên tắc của chính nó. Chúng ta không bảo thế giới rằng: "đừng đấu tranh nữa; toàn bộ cuộc đấu tranh của mi là một điều vô nghĩa", chúng ta đem lại cho nó khẩu hiệu chân chính của cuộc đấu tranh. Chúng ta chỉ giới thiệu cho thế giới thấy rõ là nó đấu tranh cho cái gì, còn ý thức là cái mà thế giới *phải* giành lấy cho mình, dù nó muốn hay không muốn.

Cuộc cải cách ý thức *chỉ* là ở chỗ làm cho thế giới tự mình soi tỏ cái ý thức riêng của mình, làm cho thế giới thức tỉnh khỏi những giấc mơ về bản thân mình, *giải thích* cho nó thấy được ý nghĩa của những hành động của chính nó. Toàn bộ nhiệm vụ chúng ta chỉ có thể là - như điều đó đã diễn ra trong sự phê phán của Phoi-ơ-bác đối với tôn giáo - đem lại cho các vấn đề tôn giáo và triết học một hình thức thích hợp với con người đã ý thức được bản thân mình.

Như vậy, phương châm của chúng ta cần phải là: cải cách ý thức không phải bằng những giáo điều, mà bằng sự phân tích cái ý thức thần bí, tự bản thân nó chưa sáng tỏ là nó xuất hiện dưới hình thức tôn giáo hay dưới hình thức chính trị. Đồng thời cũng hóa ra là thế giới từ lâu vẫn mơ đến một đối tượng mà chỉ cần ý thức được nó là có thể thực sự nắm được nó. Thế là, vấn đề không phải là vạch ra trong tư tưởng một đường phân giới lớn giữa quá khứ và tương lai, mà là *thực hiện* những tư tưởng của quá khứ. Và cuối cùng, người ta vỡ lẽ ra rằng nhân loại không phải bắt đầu làm một việc *mới* mà là thực hiện một cách có ý thức cái việc cũ của mình.

Như vậy, chúng ta có thể biểu hiện phương hướng tờ tạp chí của chúng ta bằng một chữ: công việc của thời đại hiện nay để làm sáng tỏ cho mình (triết học có tính chất phê phán) ý nghĩa của cuộc đấu tranh của bản thân và những mong muốn của bản

thân. Đó là công việc làm cho thế giới và cho chúng ta nữa. Nó chỉ có thể là sự nghiệp của những lực lượng liên hợp. Đây là sự *thú tội*, có thể thôi. Muốn rửa sạch những tội lỗi của mình, thì nhân loại chỉ cần tuyên bố những tội lỗi đó trong thực tế là cái gì.

Do C.Mác viết vào tháng Ba, tháng Năm và tháng Chín 1843

*In theo bài đăng trong tạp chí
Nguyên văn là tiếng Đức*

*Đã đăng trong tạp chí "Deutsch-
Französische Jahrbücher", 1844*

VỀ VẤN ĐỀ DO THÁI

1) *Bru-nô Bau-ơ*. "Vấn đề người Do Thái". Brau-svai-gơ, 1843^{1*}

2) *Bru-nô Bau-ơ*. "Khả năng của người Do Thái và người theo đạo Cơ Đốc hiện nay có thể trở thành những người tự do". "Hai mươi mốt tờ từ Thụy Sĩ gửi đến". Tập văn do Ghê-oóc Héc-vêch xuất bản. Xuy-rích và Vin-tơ-tua, 1843, tr.56-71^{2*}

I

BRU-NÔ BAU-Ơ. "VẤN ĐỀ NGƯỜI DO THÁI". Brau-svai-gơ, 1843

Những người Do Thái Đức đấu tranh đòi giải phóng. Họ đòi giải phóng về phương diện gì? Giải phóng về *phương diện công dân-nhà nước, về phương diện chính trị*.

Bru-nô Bau-ơ trả lời họ: không một ai ở Đức được giải phóng về mặt chính trị. Bản thân chúng tôi cũng không được tự do. Thế thì chúng tôi giải phóng các anh làm sao được? Các anh, những người Do Thái, là *những kẻ ích kỷ*, khi các anh đòi cho mình, với tư cách là người Do Thái, một sự giải phóng riêng. Lẽ ra, là dân Đức thì các anh phải hoạt động cho sự nghiệp giải phóng nước Đức về mặt chính trị, là con người thì cho sự nghiệp giải phóng loài người, và cái tình cảnh bị áp bức, bị sỉ nhục thuộc loại đặc thù của các anh thì lẽ ra các anh phải xem nó không

1* Bruno Bauer. "Die Judenfrage". Braunschweig, 1843.

2* Bruno Bauer. "Die Fähigkeit der heutigen Juden und Christen, frei zu werden". Einundzwanzig Bogen aus der Schweiz. Herausgegeben von Georg Herwegh. Zürich und Winterthur, 1843. S.56-71.

phải là ngoại lệ đối với qui tắc mà trái lại, là điều xác nhận qui tắc.

Hoặc giả có thể là người Do Thái đòi bình đẳng với những *thần dân theo đạo Cơ Đốc* về mặt quyền lợi? Nếu vậy thì họ thừa nhận *nhà nước Cơ Đốc giáo* là hợp pháp, do đó, thừa nhận chế độ nô dịch phổ biến. Thế thì tại sao họ lại không thích cái ách riêng của họ, nếu họ vẫn thích cái ách phổ biến? Tại sao người Đức phải quan tâm đến việc giải phóng người Do Thái nếu người Do Thái không quan tâm đến việc giải phóng người Đức?

Nhà nước *Cơ Đốc giáo* chỉ biết có *đặc quyền*. Trong nhà nước đó, người Do Thái được cái đặc quyền làm người Do Thái. Là người Do Thái, họ có những quyền mà người theo đạo Cơ Đốc không có. Thế thì tại sao họ lại đi đòi những quyền mà họ không có, nhưng người Cơ Đốc đang được hưởng?

Khi người Do Thái muốn tự giải phóng khỏi nhà nước Cơ Đốc giáo thì họ cũng đòi nhà nước Cơ Đốc giáo phải từ bỏ những định kiến *tôn giáo* của mình. Song phải chăng anh ta, người Do Thái, từ bỏ định kiến *tôn giáo của mình*? Trong trường hợp đó liệu anh ta có quyền đòi những người khác phải ly khai với *tôn giáo* như thế không?

Theo bản chất của mình, nhà nước Cơ Đốc giáo không thể giải phóng người Do Thái; nhưng - Bau-ơ thêm - theo bản chất của mình, người Do Thái cũng không thể được giải phóng. Chừng nào nhà nước còn là nhà nước Cơ Đốc giáo, và người Do Thái còn là Do Thái thì cả hai đều không thể giải phóng người khác, cũng như không thể được người khác giải phóng.

Nhà nước Cơ Đốc giáo chỉ có thể đối xử với người Do Thái đúng như nhà nước Cơ Đốc giáo vẫn làm, nghĩa là theo nguyên tắc đặc quyền, cho phép người Do Thái được tách biệt với những thần dân khác, nhưng lại buộc anh ta phải chịu cái ách của những lĩnh vực biệt lập khác và lại càng chịu đựng một cách gay gắt

hơn, vì người Do Thái ở trong tình trạng đối lập *tôn giáo* với tôn giáo thống trị. Nhưng người Do Thái cũng chỉ có thể đối xử với nhà nước theo kiểu Do Thái, nghĩa là đối xử với nhà nước như một cái gì xa lạ, bằng cách đem cái quốc tịch viễn vông của mình đối lập với quốc tịch hiện thực, đem cái luật pháp hào huyền của mình đối lập với luật pháp hiện thực, coi mình có quyền tách biệt khỏi loài người, tuyệt nhiên không tham gia chút nào vào sự vận động của lịch sử, đặt hy vọng vào một tương lai không có gì là chung và tương lai của toàn thể loài người, cho mình là thành viên của dân tộc Do Thái, còn dân tộc Do Thái là một dân tộc được Chúa chọn.

Vậy thì, dựa vào cơ sở nào mà các anh, những người Do Thái, lại đòi được giải phóng? Vì tôn giáo của các anh chẳng? Nó là kẻ tử thù đối với quốc giáo. Với tư cách công dân của nhà nước chẳng? Ở Đức nói chung không có công dân của nhà nước. Với tư cách con người chẳng? Các anh cũng không phải là những con người, giống như những kẻ mà các anh kêu gọi.

Bau-ơ đặt vấn đề giải phóng những người Do Thái theo cách mới, sau khi đã phê phán tất cả những cách đặt vấn đề và giải quyết vấn đề trước đây. Ông hỏi: những *thuộc tính* của người Do Thái cần phải được giải phóng và của nhà nước Cơ Đốc cần phải được giải phóng là những thuộc tính như thế nào? Và ông trả lời bằng cách phê phán tôn giáo Do Thái, ông phân tích sự đối lập *tôn giáo* giữa đạo Do Thái với đạo Cơ Đốc, giải thích bản chất của nhà nước Cơ Đốc giáo, - và ông đã làm tất cả những việc đó một cách dũng cảm, sắc bén, có luận cứ vững chắc, dưới một hình thức trình bày vừa chính xác lại vừa diễn cảm và rất kiên quyết.

Vậy thì Bau-ơ giải quyết vấn đề Do Thái như thế nào? Ông ta đi tới kết luận gì? Cách đặt vấn đề là cách giải quyết vấn đề. Phê phán vấn đề Do Thái là giải đáp vấn đề Do Thái. Như vậy, những kết luận của ông ta quy lại là như sau:

Chúng ta phải giải phóng bản thân rồi mới có thể giải phóng người khác.

Hình thức đối lập kiên trì nhất giữa người Do Thái với người Cơ Đốc giáo là sự đối lập *tôn giáo*. Làm thế nào để xóa bỏ được sự đối lập? Muốn thế, cần phải làm cho nó không thể có được. Làm thế nào để sự đối lập *tôn giáo* không thể có được? Muốn thế phải *thủ tiêu tôn giáo*. Một khi người Do Thái và người Cơ Đốc giáo bắt đầu xem những tôn giáo đối lập nhau của mình chẳng qua chỉ là *những mức độ phát triển khác nhau của tinh thần nhân loại*, là những bộ da rắn khác nhau mà *lịch sử* đã lột bỏ khỏi thân mình, và xem bản thân *con người* như rắn thay da, - thì khi đó, theo Bau-ơ, người Do Thái và người Cơ Đốc giáo không còn nằm trong mối quan hệ phê phán, *khoa học*, của con người đối với nhau. Khi đó, *khoa học* là sự thống nhất của họ. Còn những sự đối lập trong khoa học thì do bản thân khoa học xóa bỏ.

Người Do Thái Đức, vấp phải trước hết là tình trạng thiếu sự giải phóng chính trị và tính chất Cơ Đốc giáo được chính thức thừa nhận của nhà nước. Song trong quan niệm của Bau-ơ, vấn đề Do Thái có một ý nghĩa chung, không tùy thuộc vào những điều kiện riêng của Đức. Đó là vấn đề mối quan hệ giữa tôn giáo với nhà nước, vấn đề *mâu thuẫn giữa tính chất hạn chế của tôn giáo với sự giải phóng chính trị*. Giải phóng khỏi tôn giáo trở thành điều kiện cả cho người Do Thái muốn được giải phóng về chính trị, lẫn cho nhà nước phải giải phóng người khác và tự bản thân trở thành được giải phóng.

"Đúng là, - người ta nói với chúng ta và bản thân người Do Thái cũng nói như thế, - người Do Thái phải được giải phóng không phải với tư cách là người Do Thái, không phải vì y là Do Thái, không phải vì y là người có cái nguyên tắc đạo lý ưu việt như thế của con người chung; trái lại, bản thân người Do Thái đã tụt về phía sau so với người *công dân nhà nước*, và y trở thành *công dân nhà nước* mặc dù y là Do Thái và phải cứ là Do Thái. Điều đó có nghĩa rằng y là người Do Thái và vẫn cứ là Do Thái mặc dù y là *công dân nhà nước* và sống trong những điều kiện của con người

chung; bản chất Do Thái và hạn chế của y, rồi cuộc bảo vệ cũng thắng những nghĩa vụ con người và nghĩa vụ chính trị của y. *Định kiến* tiếp tục tồn tại mặc dù những nguyên tắc *phổ biến* đã chiến thắng nó. Song một khi nó tiếp tục tồn tại thì ngược lại, nó sẽ đánh bại mọi thứ còn lại". "Chỉ bằng nguy hiểm, chỉ theo vẻ bề ngoài, thì người Do Thái mới sẽ có thể vẫn là người Do Thái trong đời sống nhà nước; do đó, nếu y mong vẫn làm người Do Thái, thì cái vẻ bề ngoài đơn giản hẳn là bản chất của y và nó sẽ đắc thắng, nghĩa là *đời sống* của y *trong nhà nước* sẽ chỉ là cái vẻ bề ngoài, hay chỉ là một ngoại lệ nhất thời trong bản chất và quy tắc" ("Khả năng của người Do Thái và người theo đạo Cơ Đốc hiện nay có thể trở thành những người tự do", "Hai mươi mốt tờ", tr.57).

Mặt khác, chúng ta hãy xem Bau-ơ quy định nhiệm vụ của nhà nước như thế nào.

"Nước Pháp", - Bau-ơ viết, - "mới đây đã chỉ ra cho chúng ta thấy" (những cuộc tranh luận trong viện dân biểu ngày 26 tháng Chạp 1840) "trong vấn đề Do Thái, cũng như mọi khi trong tất cả những vấn đề *chính trị* khác, - cảnh tượng một đời sống tự do, nhưng trong các luật lệ của nó, đời sống này đã quy tự do ấy thành con số không và do đó đã thừa nhận cái bề ngoài của nó, còn mặt khác, trên thực tế, đã bác bỏ đạo luật tự do của mình" ("Vấn đề người Do Thái", tr.64).

"Ở Pháp, sự tự do phổ biến vẫn chưa trở thành một đạo luật, *vấn đề Do Thái* cũng chưa được giải quyết, bởi vì sự tự do mà luật pháp đã công bố - tức là sự bình đẳng của tất cả mọi công dân - bị hạn chế trong cái đời sống mà những đặc quyền tôn giáo vẫn còn thống ngự và chia rẽ, và sự không tự do đó của đời sống tác động trở lại đến luật pháp và buộc luật pháp phải thừa nhận sự phân chia những công dân tự mình đã được tự do thành những người bị áp bức và những kẻ đi áp bức" (tr.65).

Thế thì đến khi nào vấn đề Do Thái mới được giải quyết cho nước Pháp?

"Người Do Thái, chẳng hạn, nhất định sẽ không còn là người Do Thái nữa nếu như y không đếm xỉa đến luật lệ của mình, luật lệ ngăn trở y thực hiện những nghĩa vụ của mình đối với nhà nước và đối với đồng bào của mình; do đó, nếu như y cứ đi đến viện dân biểu và tham gia những phiên họp công khai vào những ngày thứ bảy chẳng hạn. Bất kỳ một *đặc quyền tôn giáo* nào nói chung, và do đó, cả độc quyền của giáo hội có đặc quyền nữa, cũng đều phải được thủ tiêu, và nếu như có một số người,

hoặc nhiều người, hoặc thậm chí *cả tuyệt đại đa số nữa, vẫn tiếp tục coi việc thực hiện những nhiệm vụ tôn giáo là nghĩa vụ của mình*, thì nên để cho *chính bản thân họ* làm điều đó với tư cách là một *công việc riêng hoàn toàn*" (tr.65). "Một khi không có một tôn giáo có đặc quyền nào thì nói chung tôn giáo cũng không còn nữa. Hãy gạt bỏ cái tinh thần ngoại lệ của tôn giáo, thế là tôn giáo sẽ không còn tồn tại nữa" (tr.66). "Giống như ông Mác-tanh duy No đã giải thích lời đề nghị không nhắc nhở đến ngày chủ nhật trong các đạo luật là đề nghị công bố đạo Cơ Đốc chấm dứt sự tồn tại của mình, - người ta cũng có quyền (mà cái quyền này hoàn toàn có căn cứ) nói rằng lời tuyên bố đạo luật về ngày thứ bảy không còn có hiệu lực bắt buộc đối với người Do Thái, sẽ là lời tuyên bố đình chỉ sự tồn tại của đạo Do Thái" (tr.71).

Như vậy, Bau-ơ một mặt đòi hỏi người Do Thái phải từ bỏ đạo Do Thái, còn con người nói chung thì phải từ bỏ tôn giáo, để tự giải phóng với tư cách là *công dân của nhà nước*. Mặt khác, Bau-ơ nhất quán ở chỗ xem sự xóa bỏ tôn giáo về *mặt chính trị* là xóa bỏ tôn giáo nói chung. Nhà nước giả định tôn giáo thì chưa phải là nhà nước chân chính, nhà nước thực sự.

"Tất nhiên, quan niệm tôn giáo tạo ra những đảm bảo cho nhà nước. Nhưng cho nhà nước nào? *Cho nhà nước kiểu nào?*" (tr.97).

Chính trong điểm này đã bộc lộ quan điểm *phiến diện* về vấn đề Do Thái.

Bất luận trường hợp nào cũng không được tự giới hạn trong việc nghiên cứu các vấn đề: Ai phải giải phóng? Ai phải được giải phóng? Sự phê phán sẽ còn phải làm một điều thứ ba nữa. Nó sẽ phải đặt vấn đề: đây là *sự giải phóng loại nào?* Những điều kiện nào toát ra từ bản chất sự giải phóng đang đòi hỏi? Chỉ có phê phán bản thân sự *giải phóng chính trị* mới là sự phê phán cận kề vấn đề Do Thái và thực sự biến nó thành "*vấn đề phổ biến của thời đại*".

Vì Bau-ơ không nâng vấn đề lên tầm cao đó cho nên ông ta rơi vào mâu thuẫn. Ông ta đưa ra những điều kiện không dựa trên bản chất của bản thân sự giải phóng *chính trị*. Ông ta nêu ra những vấn đề không thuộc phạm vi nhiệm vụ của ông, và giải

quyết những nhiệm vụ không giải đáp được vấn đề ông nghiên cứu. Khi Bau-ơ nói đến những kẻ chống lại sự giải phóng người Do Thái: "Sai lầm của họ chỉ là ở chỗ họ đã giả định rằng Nhà nước Cơ Đốc giáo là nhà nước chân chính duy nhất và không phê phán nó như họ đã phê phán người Do Thái" (tr.3), - thì theo ý kiến chúng tôi, sai lầm của Bau-ơ là ông *chỉ* phê phán "nhà nước Cơ Đốc giáo" mà không phê phán "nhà nước nói chung", là ông không nghiên cứu mối *quan hệ giữa sự giải phóng chính trị với sự giải phóng con người*, và vì vậy, đưa ra những điều kiện chỉ có thể giải thích được bằng sự lẫn lộn một cách không phê phán giải phóng chính trị và giải phóng con người nói chung mà thôi. Nếu Bau-ơ hỏi người Do Thái: theo quan điểm của các anh, các anh có quyền đòi hỏi sự *giải phóng chính trị* không? - thì chúng ta, ngược lại, sẽ đặt câu hỏi: quan điểm giải phóng *chính trị* có quyền đòi hỏi người Do Thái từ bỏ đạo Do Thái không, đòi hỏi con người từ bỏ tôn giáo nói chung không?

Vấn đề Do Thái được đặt ra một cách khác nhau tùy theo người Do Thái sống trong nhà nước nào. Ở Đức, nơi không có nhà nước chính trị, nhà nước với tư cách là nhà nước, thì vấn đề Do Thái là một vấn đề thuần túy *thần học*. Người Do Thái nằm trong sự đối lập *tôn giáo* với một nhà nước thừa nhận đạo Cơ Đốc là cơ sở của mình. Nhà nước này là nhà *thần học ex professo*^{1*}. Sự phê phán ở đây là sự phê phán thần học, sự phê phán gay gắt cả hai phía - phê phán thần học Cơ Đốc giáo và phê phán thần học Do Thái giáo. Nhưng chúng ta cũng vẫn còn loay hoay trong vòng thần học, dù có loay hoay trong đó với thái độ *phê phán* đến mức nào cũng vậy.

Ở Pháp, trong một nhà nước *lập hiến*, vấn đề Do Thái là vấn đề của chủ nghĩa lập hiến, vấn đề *tính chất nửa vơi của giải phóng chính trị*. Vì ở đây vẫn duy trì cái *vẻ bề ngoài* của quốc giáo, - dù chỉ là dưới một hình thức không nói lên cái gì cả và tự mâu

1* - chuyên nghiệp.

thuần, dưới hình thức *tôn giáo của đa số*, - cho nên quan hệ của người Do Thái đối với nhà nước cũng duy trì cái *vẻ bề ngoài* của sự đối lập tôn giáo, thần học.

Chỉ ở Hợp chúng quốc Bắc Mỹ - ít ra cũng là trong một phần đất nước này - vấn đề Do Thái mới mất ý nghĩa *thần học* của nó và trở thành vấn đề *thế tục* thực sự. Chỉ nơi nào mà nhà nước chính trị tồn tại dưới hình thức hoàn toàn phát triển của nó thì quan hệ của người theo đạo Do Thái, của người theo đạo nói chung, đối với nhà nước chính trị, tức là quan hệ giữa tôn giáo với nhà nước, mới có thể bộc lộ ra dưới toàn bộ tính chất độc đáo của nó, dưới tất cả tính chất thuần khiết của nó. Phê phán quan hệ đó sẽ không còn là sự phê phán mang tính chất thần học nữa, một khi nhà nước không còn đối xử với tôn giáo *một cách thần học*, một khi nó bắt đầu đối xử với tôn giáo với tư cách là nhà nước, nghĩa là *theo tính cách chính trị*. Khi đó, sự phê phán trở thành sự *phê phán nhà nước chính trị*. Bắt đầu từ cái điểm ở đây vấn đề không còn mang tính cách *thần học* nữa, thì sự phê phán của Bau-ơ cũng không còn mang tính chất phê phán nữa.

"Ở Hợp chúng quốc không có quốc giáo, cũng không có tôn giáo được thừa nhận của đa số, lẫn ưu thế của đạo giáo này đối với đạo giáo khác. Nhà nước đứng ngoài mọi đạo giáo" (G.Đơ Bô-mông. "*Ma-ri-a, hay chế độ nô lệ ở Hợp chúng quốc, v.v.*", Pa-ri, 1835, tr.214). Thậm chí có một số bang ở Bắc Mỹ trong đó "*hiến pháp không biến tín ngưỡng tôn giáo và việc thực hành đạo này hay đạo kia thành điều kiện của những đặc quyền chính trị*" (sách đã dẫn, tr.224). Ấy thế nhưng "*ở Hợp chúng quốc người ta vẫn không nghĩ rằng một người không có tôn giáo có thể là người lương thiện*" (sách đã dẫn, tr.224).

Tuy vậy, Bắc Mỹ chủ yếu vẫn là một nước mang tính chất tôn giáo như Bô-mông, Tớt-cơ-vin và người Anh Ha-min-tơn đồng thanh xác nhận. Nhưng chúng ta chỉ lấy những bang Bắc Mỹ làm ví dụ mà thôi. Vấn đề là: sự giải phóng chính trị đã *hoàn thành* quan hệ như thế nào đối với tôn giáo? Một khi chúng ta thấy rằng, ngay trong một nước mà giải phóng chính trị đã *hoàn thành*, tôn

giáo không những vẫn *tồn tại* mà còn biểu hiện *sức sống và sức mạnh*, thì điều đó chứng tỏ rằng *tồn tại* của tôn giáo không mâu thuẫn với tính chất hoàn thiện của nhà nước. Nhưng vì *tồn tại* của tôn giáo là *tồn tại* của sự không hoàn thiện, cho nên chỉ cần tìm nguồn gốc sự không hoàn thiện này trong *bản chất* của chính nhà nước. Đối với chúng ta, tôn giáo không còn là *nguyên nhân* của tính chất hạn chế thế tục nữa, mà chỉ là sự *biểu hiện* của nó. Vì vậy, chúng ta giải thích những xiềng xích tôn giáo trói buộc những công dân tự do của nhà nước bằng những xiềng xích thế tục. Chúng ta không khẳng định rằng công dân của nhà nước phải đoạn tuyệt với tính hạn chế về mặt tôn giáo của mình để thủ tiêu những xiềng xích thế tục của mình. Chúng ta khẳng định rằng họ chỉ đoạn tuyệt với tính hạn chế về mặt tôn giáo của họ khi nào họ thủ tiêu được những xiềng xích thế tục của họ. Chúng ta không biến những vấn đề thế tục thành những vấn đề *thần học*. Chúng ta biến những vấn đề thần học thành những vấn đề thế tục. Sau khi người ta lấy những sự mê tín để giải thích lịch sử trong một thời gian khá lâu, thì chúng ta lại lấy lịch sử để giải thích những sự mê tín. Vấn đề *quan hệ giữa giải phóng chính trị và tôn giáo*, đối với chúng ta, sẽ trở thành vấn đề *quan hệ giữa giải phóng chính trị với giải phóng con người*. Chúng ta phê phán sự bất lực của nhà nước chính trị đối với tôn giáo khi phê phán nhà nước chính trị dưới hình thức *thế tục* của nó, *không kể đến* sự bất lực của nó đối với tôn giáo. Trong mâu thuẫn giữa nhà nước với một *tôn giáo nhất định*, - ví dụ với *đạo Do Thái*, - chúng ta khám phá ra tính cách con người của mâu thuẫn đó, coi đó là mâu thuẫn giữa nhà nước với những *thành phần thế tục nhất định*, mâu thuẫn giữa nhà nước với *tôn giáo nói chung*, mâu thuẫn giữa nhà nước với những *tiền đề* của nó nói chung.

Sự giải phóng *chính trị* của người theo đạo Do Thái, của người theo đạo Cơ Đốc, của người theo *tôn giáo nói chung*, là sự *giải phóng nhà nước* khỏi đạo Do Thái, đạo Cơ Đốc, khỏi *tôn giáo nói chung*. Theo *kiểu của nó*, bằng phương thức phù hợp với bản chất của

nó, nhà nước tự giải phóng khỏi tôn giáo với tư cách là *nhà nước*, khi mà nó tự giải phóng khỏi *quốc giáo*, nghĩa là khi nhà nước với tư cách là nhà nước không bảo vệ một tôn giáo nào, mà ngược lại, tự bảo vệ mình với tư cách là nhà nước. Sự giải phóng *chính trị* khỏi tôn giáo không phải là sự giải phóng khỏi tôn giáo đến cùng, không còn mâu thuẫn, bởi vì giải phóng chính trị không phải là phương thức giải phóng *con người* đến cùng, không còn mâu thuẫn.

Giới hạn của sự giải phóng chính trị ngay từ đầu đã thể hiện ra ở chỗ là, nhà nước có thể tự giải phóng mình khỏi một sự hạn chế nào đó, nhưng con người vẫn không được *thực sự* thoát khỏi sự hạn chế đó, ở chỗ nhà nước có thể là một *nước cộng hòa*^{1*} nhưng con người vẫn không phải là *người tự do*. Bản thân Bau-ơ ngầm cho là như vậy khi đề xuất điều kiện giải phóng chính trị sau đây:

"Bất kỳ một đặc quyền tôn giáo nào nói chung, và do đó, cả độc quyền của giáo hội có đặc quyền nữa, cũng đều phải được thủ tiêu, và nếu như có một số người, hoặc nhiều người, hoặc thậm chí cả *tuyệt đại đa số* nữa, vẫn tiếp tục coi việc thực hiện những nhiệm vụ tôn giáo là nghĩa vụ của mình thì nên để cho chính bản thân họ làm điều đó với tư cách là làm một *công việc riêng hoàn toàn*".

Như vậy, *nhà nước* có thể hoàn toàn được giải phóng khỏi tôn giáo ngay cả khi *tuyệt đại đa số* vẫn còn theo tôn giáo. Còn *tuyệt đại đa số* thì vẫn tiếp tục theo tôn giáo do chỗ họ chỉ theo tôn giáo *privatim*^{2*}.

Nhưng quan hệ giữa nhà nước, đặc biệt là giữa *nền cộng hòa*, với tôn giáo chẳng qua chỉ là quan hệ giữa *những con người* tạo thành nhà nước với tôn giáo mà thôi. Từ đó phải kết luận rằng, con người được giải phóng khỏi một sự hạn chế nào đấy *thông*

1* Cách chơi chữ: "Freistaat" ("nước cộng hòa") cũng có nghĩa là "một nhà nước tự do".

2* - với tư cách là tư nhân.

qua nhà nước, được giải phóng về mặt *chính trị*, khi mà, mâu thuẫn với chính bản thân, nó vượt lên trên sự hạn chế đó một cách *trừu tượng* và *hạn chế*, một cách cục bộ. Tiếp nữa phải kết luận rằng, khi được giải phóng về mặt *chính trị* thì con người đạt được tự do bằng *con đường vòng*, qua *khâu trung gian* - mặc dầu là *khâu cần thiết*. Cũng từ đó, cuối cùng phải kết luận rằng, ngay cả khi con người thông qua nhà nước mà tuyên bố mình là vô thần, nghĩa là khi nó tuyên bố nhà nước là vô thần, thì nó vẫn bị hạn chế về mặt tôn giáo, chính bởi vì con người chỉ thừa nhận bản thân qua con đường vòng, chỉ nhờ vào khâu trung gian. Tôn giáo chính là sự thừa nhận con người bằng con đường vòng, sự thừa nhận thông qua *kẻ trung gian*. Nhà nước là *kẻ trung gian* giữa con người và sự tự do của con người. Giống như Giê-xu là *kẻ trung gian* mà con người trút lên vai toàn bộ tính chất thần thánh của mình, toàn bộ *tính hạn chế tôn giáo* của mình, nhà nước cũng là *kẻ trung gian* mà con người đặt vào đó toàn bộ sự không thần thánh của mình, toàn bộ *sự tự do con người* của mình.

Việc nâng con người về mặt *chính trị* lên trên tôn giáo chia sẻ mọi nhược điểm và mọi ưu điểm về việc đề cao chính trị nói chung. Nhà nước, với tư cách là nhà nước, hủy bỏ *chế độ tư hữu* chẳng hạn, con người tuyên bố sở hữu tư nhân bị *xóa bỏ* về mặt *chính trị*, một khi nó bãi bỏ *suất thuế* tài sản đối với quyền ứng cử và bầu cử, như tại nhiều bang ở Bắc Mỹ đã làm. Xét về mặt quan điểm chính trị thì *Ha-min-tơn* đã hoàn toàn đúng khi ông lý giải sự kiện này theo ý nghĩa là "*nhân dân bình thường đã chiến thắng bọn sở hữu và của cải bằng tiền*"⁹⁷. Phải chăng chế độ tư hữu không bị xóa bỏ trên ý niệm nếu như *kẻ vô sản* đã trở thành nhà lập pháp đối với *kẻ hữu sản*? *Suất thuế* cho tư cách tuyển cử - đó là hình thức *chính trị* cuối cùng của sự thừa nhận quyền tư hữu.

Tuy vậy, việc thủ tiêu chế độ tư hữu về mặt chính trị không những không xóa bỏ chế độ tư hữu, mà thậm chí còn giả định chế độ tư hữu nữa. Nhà nước xóa bỏ theo cách của nó những

phân biệt về *xuất thân, đẳng cấp, học vấn, nghề nghiệp* khi nó tuyên bố *xuất thân, đẳng cấp, học vấn, nghề nghiệp* là những phân biệt *không thuộc về chính trị*, khi nó công bố rằng mỗi một người là một kẻ tham dự với tính cách *bình đẳng* vào chủ quyền của nhân dân, không kể đến những phân biệt đó, khi nó xét mọi phần tử trong đời sống hiện thực của nhân dân theo quan điểm nhà nước. Mặc dù tất cả những điều đó, nhà nước vẫn cho phép quyền tư hữu, học vấn, nghề nghiệp *hoạt động* theo phương thức *đặc thù của chúng* và biểu thị bản chất *riêng* của chúng với tư cách là quyền tư hữu, học vấn, nghề nghiệp. Nhà nước còn rất xa mới xóa bỏ được tất cả những phân biệt *thực tế* đó, ngược lại, nó chỉ tồn tại với điều kiện là những phân biệt đó tồn tại, nhà nước chỉ cảm thấy mình là *nhà nước chính trị* và chỉ thực hiện *tính chất phổ biến* của mình trong sự đối lập với những phần tử đó của mình. Bởi vậy, *Hê-ghe*n xác định rất đúng mối quan hệ của *nhà nước chính trị* đối với tôn giáo khi ông nói:

"Muốn cho [...] nhà nước đạt tới sự tồn tại như một *hiện thực đạo đức tự biết mình* của tinh thần, thì cần phải có sự *phân biệt* giữa nó với hình thức quyền uy và tín ngưỡng; nhưng sự phân biệt này chỉ xuất hiện chừng nào phía giáo hội đi tới sự *phân chia* trong bản thân nó; *chỉ khi nào vượt lên trên* những giáo hội *đặc thù* thì nhà nước mới có được và thực hiện được *tính chất phổ biến* của tư tưởng, nguyên tắc hình thức của mình" (*Hê-ghe*n. "Triết học pháp quyền". xuất bản lần thứ nhất, tr.346).

Dĩ nhiên! chỉ khi nào vượt *lên trên* những phần tử *riêng biệt* thì nhà nước mới tự tổ chức thành cái *phổ biến*.

Theo bản chất của mình, nhà nước chính trị hoàn chỉnh là *đời sống loài* của con người, *đối lập* với đời sống vật chất của nó. Tất cả mọi tiền đề của đời sống ích kỷ này vẫn tiếp tục tồn tại *bên ngoài* phạm vi nhà nước, trong *xã hội công dân*, cụ thể là với tư cách những thuộc tính của *xã hội công dân*. Nơi nào mà nhà nước chính trị đã đạt tới hình thức thật sự phát triển của nó, thì không những trong tư tưởng, trong ý thức, mà cả trong

hiện thực, trong đời sống, con người cũng sống một cuộc sống kép, cuộc sống thiên giới và cuộc sống hạ giới, cuộc sống trong cộng đồng chính trị trong đó con người thừa nhận mình là một sinh vật xã hội, và cuộc sống trong xã hội công dân, trong đó con người hoạt động với tư cách là *tư nhân*, xem những người khác là phương tiện, tự hạ mình xuống vai trò phương tiện và trở thành đồ chơi của những lực lượng xa lạ. Nhà nước chính trị đối xử với xã hội công dân một cách cũng duy linh như thiên giới đối xử với hạ giới. Nhà nước chính trị cũng nằm trong tình trạng đối lập như vậy đối với xã hội công dân, cũng khắc phục nó bằng cái phương thức mà tôn giáo dùng để khắc phục tính chất hạn chế của thế giới trần tục; nghĩa là, cũng giống như tôn giáo đối với thế giới trần tục, nhà nước buộc phải thừa nhận xã hội công dân, hồi phục nó và chịu phục tùng sự thống trị của nó. Trong cái hiện thực gần nhất của mình, trong xã hội công dân, con người là một sinh vật thế tục. Ở đây, nơi mà nó có ý nghĩa một cá thể hiện thực đối với bản thân và với những người khác, thì nó là một hiện tượng bị tước mất tính chân lý. Ngược lại, trong nhà nước, nơi mà con người được thừa nhận là một sinh vật của loài, thì nó là một thành viên giả của chủ quyền tưởng tượng, ở đây nó không còn có cuộc sống cá thể hiện thực của mình và đây rấy tính phổ biến phi hiện thực.

Cuộc xung đột trong đó con người, với tư cách là tín đồ của một tôn giáo riêng, đụng độ với chính bản thân mình với tư cách là công dân nhà nước, cũng như với những người khác với tư cách là những thành viên của chính thể xã hội, - cuộc xung đột ấy quy thành sự phân liệt thế tục giữa nhà nước chính trị với xã hội công dân. Đối với con người là bourgeois^{1*} thì "cuộc sống trong nhà nước chỉ là cái bề ngoài hay là một ngoại lệ trong chốc lát của bản chất và quy tắc". Thật vậy, giống như người Do Thái,

1* Ở đây: thành viên của xã hội công dân.

người bourgeois chỉ còn lại trong lĩnh vực cuộc sống của nhà nước một cách nguy hiểm, cũng giống như citoyen^{1*} chỉ còn là người Do Thái hoặc bourgeois một cách nguy hiểm. Nhưng sự nguy hiểm này không thuộc phạm vi cá nhân. Đó là *sự nguy hiểm* của bản thân *nhà nước chính trị*. Sự phân biệt giữa con người tôn giáo với người công dân nhà nước là sự phân biệt giữa thương nhân với công dân nhà nước, giữa công nhân công nhật với công dân nhà nước, giữa kẻ sở hữu ruộng đất với công dân nhà nước, giữa *con người sống với công dân nhà nước*. Mâu thuẫn giữa con người tôn giáo với con người chính trị cũng là mâu thuẫn giữa bourgeois và citoyen, giữa thành viên của xã hội công dân và cái *lốt sư tử chính trị* của nó.

Mối xung đột thế tục này, mà vấn đề Do Thái rốt cuộc bị quy thành, là quan hệ giữa nhà nước chính trị với những tiền đề của mình, - chẳng kể đó là những yếu tố vật chất như sở hữu tư nhân v.v., hay là những yếu tố tinh thần như giáo dục, tôn giáo, - mối xung đột này giữa lợi ích chung với lợi ích riêng, sự phân liệt giữa *nhà nước chính trị* và *xã hội công dân*, những sự đối lập thế tục ấy bị Bau-ơ bỏ qua khi ông luận chiến chống biểu hiện tôn giáo của chúng.

"Chính cơ sở của xã hội công dân - những nhu cầu đảm bảo sự tồn tại cho *xã hội công dân* và *bảo đảm tính tất yếu của nó*. - đang làm cho sự tồn tại của nó luôn luôn bị đe dọa, duy trì trong nó yếu tố không vững chắc và đẻ ra sự hỗn hợp không ngừng biến đổi giữa giàu và nghèo, giữa túng thiếu với phồn vinh, đẻ ra hiện tượng hay đối thay nói chung"(tr.8).

Ta hãy đối chiếu đoạn này với toàn bộ phần "Xã hội công dân" (tr.8-9), phác theo những nét chủ yếu trong triết học pháp quyền của Hê-ghe. Bau-ơ thừa nhận xã hội công dân trong sự đối lập với nhà nước chính trị là tất yếu, bởi vì ông thừa nhận nhà nước chính trị là một tất yếu.

1* - công dân

Giải phóng *chính trị*, tất nhiên, là một tiến bộ lớn; thật ra nó không phải là hình thức cuối cùng của sự giải phóng con người nói chung, nhưng nó là hình thức cuối cùng của sự giải phóng con người trong *giới hạn* của trật tự thế giới đã tồn tại cho đến nay. Lê dĩ nhiên, ở đây chúng ta đang nói về sự giải phóng hiện thực, giải phóng thực tiễn.

Con người được giải phóng về *mặt chính trị* khỏi tôn giáo bằng cách đuổi tôn giáo ra khỏi lĩnh vực công pháp và chuyển nó vào trong lĩnh vực tư pháp. Nó không còn là tinh thần của *nhà nước*, nơi mà con người - mặc dù ở một mức hạn chế, dưới một hình thức riêng biệt và trong một lĩnh vực riêng biệt - hành động như là một sinh vật loài, cùng với những người khác; nó đã trở thành tinh thần của *xã hội công dân*, của lĩnh vực chủ nghĩa vị kỷ, nơi mà *bellum omnium contre omnes*^{1*} ngự trị. Bản chất của nó không còn biểu thị *tính cộng đồng* nữa, mà biểu thị sự *phân biệt*. Tôn giáo đã trở thành biểu hiện của việc *tách* con người ra khỏi cái *cộng đồng* mà con người là thành viên, khỏi bản thân mình và khỏi những người khác, - *lúc ban đầu* tôn giáo chính là cái cộng đồng này. Tôn giáo chỉ là tín ngưỡng trừu tượng của sự sai lầm đặc thù, của *sở thích tư nhân*, của sự tùy tiện. Ví dụ, sự chia nhỏ vô cùng tận tôn giáo ở Bắc Mỹ ngay về bề ngoài cũng đã khoắc cho tôn giáo cái hình thức một công việc thuần túy cá nhân. Nó bị hạ xuống lĩnh vực những lợi ích tư nhân khác và bị đuổi ra ngoài cộng đồng chính trị với tư cách là cộng đồng chính trị. Nhưng không nên tự dối mình về ranh giới của giải phóng chính trị. Việc phân đôi con người thành con người *công* và con người *tư*, việc *di chuyển* tôn giáo từ trong nhà nước sang xã hội công dân, - đó không phải là một nấc cá biệt nào của sự giải phóng chính trị mà là sự *hoàn thành* nó; bởi vậy, giải phóng chính trị không thủ tiêu tính tôn giáo *hiện thực* của con người cũng như nó không mong muốn thủ tiêu tính tôn giáo đó.

1* - chiến tranh của tất cả mọi người chống mọi người

Sự phân xẻ con người thành người theo đạo Do Thái và người công dân nhà nước, thành người theo đạo Tin lành và người công dân nhà nước, thành người theo tôn giáo và người công dân nhà nước, sự phân xẻ này không phải là điều giả dối đối với đời sống công dân-nhà nước, không phải là sự trốn tránh giải phóng chính trị, - nó *đích thị* là *giải phóng chính trị*, là phương thức *chính trị* để giải phóng khỏi tôn giáo. Thực ra, trong những thời đại mà nhà nước chính trị bị cưỡng bách phải ra đời từ trong lòng xã hội công dân, với tư cách là nhà nước chính trị, khi mà sự tự giải phóng của con người cố mang hình thức tự giải phóng chính trị, - trong những thời đại đó nhà nước có thể và phải đi tới *hủy bỏ* tôn giáo, tới *thủ tiêu* tôn giáo. Nhưng nó chỉ có thể đi tới đó bằng con đường mà nó dùng để đi tới hủy bỏ chế độ tư hữu, tới việc xác lập mức tối đa cho giá cả, tới tịch thu, tới đánh thuế lũy tiến, bằng con đường mà nó dùng để đi tới thủ tiêu những sinh mệnh, tới *máy chém*. Trong những lúc đặc biệt cảm thấy sức mạnh của mình, đời sống chính trị ra sức bóp nghẹt những tiền đề của mình - xã hội công dân và những yếu tố của nó - và tự cấu tạo dưới dạng một đời sống loài, không có mâu thuẫn, hiện thực, của con người. Nhưng nó chỉ có thể đạt tới điều đó sau khi đã bước vào mâu thuẫn *cưỡng chế* với những điều kiện sống còn của riêng mình, sau khi đã tuyên bố cách mạng là *không ngừng*, và vì vậy tấn thâm kịch chính trị cũng nhất định phải kết thúc bằng sự phục hồi tôn giáo, chế độ tư hữu, tất cả những yếu tố của xã hội công dân, giống như chiến tranh phải kết thúc bằng hòa bình vậy.

Và cũng không phải cái gọi là nhà nước *Cơ Đốc giáo*, vốn thừa nhận đạo Cơ Đốc là cơ sở của mình, là quốc giáo, và vì vậy loại trừ tất cả những tôn giáo khác, - không phải nhà nước ấy, mà chính là nhà nước *vô thần*, nhà nước *dân chủ*, cái nhà nước chỉ dành cho tôn giáo một vị trí giữa những yếu tố khác của xã hội công dân, mới là đỉnh cao của nhà nước Cơ Đốc giáo. Một nhà nước vẫn còn là nhà thần học, vẫn còn chính thức công bố đạo

Cơ Đốc là tín điều của mình, vẫn còn chưa dám tuyên bố mình là *nhà nước*, - một nhà nước như vậy thì còn chưa biểu thị được cái cơ sở *con người* (biểu hiện thần bí của cơ sở này là đạo Cơ Đốc) dưới hình thức *con người thể tục*, trong cái *hiện thực* mà nó vốn có với tư cách là nhà nước. Cái gọi là nhà nước Cơ Đốc giáo chỉ giản đơn là cái *phi nhà nước*, bởi vì không phải đạo Cơ Đốc với tư cách là tôn giáo, mà chỉ có cái *nền móng con người* của đạo Cơ Đốc mới có thể tự thực hiện trong những con người thật sự.

Cái gọi là nhà nước Cơ Đốc giáo là sự phủ định của đạo Cơ Đốc đối với nhà nước, chứ tuyệt nhiên không phải là sự thực hiện đạo Cơ Đốc về mặt nhà nước. Cái nhà nước còn thực hành đạo Cơ Đốc dưới hình thức tôn giáo thì vẫn chưa thực hành đạo đó dưới hình thức nhà nước, bởi vì một nhà nước như vậy vẫn còn đối xử với tôn giáo một cách tôn giáo, tức không phải là sự *thực hiện hiện thực* của cái cơ sở con người của tôn giáo, bởi vì nó vẫn hướng về cái *phi hiện thực*, tới cái hình vẽ *tưởng tượng* của bản chất đó của con người. Cái gọi là nhà nước Cơ Đốc giáo là một nhà nước *không hoàn bị*, và đạo Cơ Đốc là sự *bù đắp* và *thần thánh hóa* sự không hoàn bị đó. Vì vậy, đối với nó tôn giáo phải trở thành *phương tiện*, và nhà nước Cơ Đốc giáo là nhà nước *giả nhân giả nghĩa*. Nhà nước *hoàn bị* có xem tôn giáo là một trong những tiền đề của mình hay không, do sự không hoàn bị bao hàm trong *bản chất* chung của nhà nước, hay nhà nước *không hoàn bị* tuyên bố tôn giáo là *cơ sở* của mình, do sự không hoàn bị bao hàm trong sự *tồn tại đặc thù* của nó với tư cách một nhà nước không hoàn bị, - đó là một sự khác biệt lớn. Trong trường hợp sau, tôn giáo trở thành một *chính trị không hoàn bị*. Trong trường hợp trước, tôn giáo bộc lộ sự không hoàn bị vốn có ngay cả đối với một *chính trị* hoàn bị. Cái gọi là nhà nước Cơ Đốc giáo cần đến đạo Cơ Đốc để bù đắp cho mình thành *nhà nước*. Còn nhà nước dân chủ, một nhà nước thật sự, thì không cần đến tôn giáo để bù đắp về mặt chính trị cho mình. Ngược lại, nó có

thể trừu tượng hóa khỏi tôn giáo, bởi vì trong nó cơ sở con người của tôn giáo đã được thực hiện bằng phương thức thể tục. Cái gọi là nhà nước Cơ Đốc giáo đối xử với tôn giáo một cách chính trị, và đối xử với chính trị một cách tôn giáo. Khi hạ thấp những hình thức nhà nước xuống thành cái vẻ bề ngoài thì nó cũng hạ thấp tôn giáo xuống thành cái vẻ bề ngoài với một mức độ cũng ngang như thế.

Để làm sáng tỏ sự đối lập này, chúng ta hãy xét cấu tạo của Bau-ơ về nhà nước Cơ Đốc giáo, cấu tạo phát sinh từ việc nghiên cứu nhà nước Đức Cơ Đốc giáo.

"Để chứng minh sự không thể có hoặc tính không hiện thực của nhà nước Cơ Đốc giáo". - Bau-ơ nói. - "gần đây người ta đã nhiều lần viện dẫn những câu châm ngôn trong kinh Phúc âm mà nhà nước không những không làm theo mà thậm chí còn không thể làm theo, nếu như nó không muốn tan rã hoàn toàn". "Nhưng vấn đề đầu có được giải quyết để đang đến thế. Những châm ngôn Phúc âm này đòi hỏi cái gì? Đòi hỏi sự tự phủ nhận siêu nhiên, sự thần phục quyền uy của khai thị, sự rút lui khỏi nhà nước, sự bãi bỏ những quan hệ thể tục. Nhà nước Cơ Đốc giáo đòi hỏi tất cả những cái đó và đem lại tất cả những cái đó. Nó thậm chí muốn *tinh thần kinh Phúc âm* và nếu nó không nhắc lại theo từng chữ, từng lời mà kinh Phúc âm đã dùng để biểu hiện tinh thần đó, thì đó chỉ là vì nhà nước biểu hiện tinh thần đó dưới những hình thức nhà nước, nghĩa là dưới những hình thức tuy được lấy từ đời sống nhà nước và từ trần thế, nhưng vẫn bị hạ xuống cái vẻ bên ngoài giản đơn trong sự cải biến tôn giáo mà những hình thức đó phải trải qua. Nhà nước Cơ Đốc giáo là sự rút lui khỏi cái nhà nước đang sử dụng những hình thức nhà nước để tự thực hiện" (tr.55).

Bau-ơ chứng minh tiếp rằng, nhân dân của nhà nước Cơ Đốc giáo chẳng qua chỉ là phi-nhân dân, rằng nhân dân đó không còn một ý chí riêng của mình nữa, rằng sự tồn tại chân chính của nó được thể hiện trong người đứng đầu nhà nước mà họ chịu dưới quyền, nhưng người này, ngay từ đầu và theo bản chất của mình đã xa lạ với nhân dân, nghĩa là do trời ban xuống và đến với nhân dân mà không có một tác động nào từ phía nhân dân; rằng những luật lệ của nhân dân này không phải do họ làm ra, mà là những khai thị tích cực; rằng chúa tể của họ cần đến những kẻ có đặc

quyền làm trung gian giữa vị đó với nhân dân theo đúng nghĩa của nó, tức là với quần chúng; rằng bản thân quần chúng này tự phân giải ra thành nhiều nhóm riêng biệt do ngẫu nhiên tạo ra và quy định, chúng khác biệt nhau về lợi ích, về dự vọng và định kiến riêng và dưới dạng đặc quyền, được hưởng cái quyền tách biệt nhau - v.v. (tr.56).

Song chính Bau-ơ cũng nói:

"Chính trị, nếu nó nhất thiết không phải là cái gì khác mà chỉ là tôn giáo thôi, thì nó không còn có thể là chính trị nữa. - cũng hết như không thể xem việc rửa nồi niêu của nhà bếp là việc nội trợ, nếu như nó được xem là công việc của tôn giáo" (tr.108).

Nhưng chính trong nhà nước Đức Cơ Đốc giáo, tôn giáo lại là "việc nội trợ", cũng như "việc nội trợ" là tôn giáo. Trong nhà nước Đức Cơ Đốc giáo, sự thống trị của tôn giáo là tôn giáo của sự thống trị.

Việc tách "tinh thần của kinh Phúc âm" khỏi "chữ nghĩa của kinh Phúc âm" là hành vi *phi tôn giáo*. Một nhà nước buộc kinh Phúc âm phải dùng tới chữ nghĩa của chính trị khác với chữ nghĩa của thần linh, thì nó bị tội phạm thánh - nếu như không xét theo quan điểm của con người thì cũng xét theo quan điểm tôn giáo của mình. Cần phải đem lời lẽ trong bản kinh đối lập với cái nhà nước thừa nhận đạo Cơ Đốc là tiêu chuẩn tối cao của mình, và thừa nhận kinh thánh là *hiến chương* của mình, bởi vì bản kinh này thiêng liêng đến từng chữ, từng lời. Nhà nước này, cũng như *rác rưởi con người* làm chỗ dựa cho nó, đang rơi vào một mâu thuẫn, đau khổ, không thể vượt qua được xét theo quan điểm ý thức tôn giáo, khi người ta đưa nó về với những châm ngôn của kinh Phúc âm mà nhà nước "không những không làm theo mà thậm chí còn không thể làm theo, nếu như nó không muốn tan rã hoàn toàn với tư cách là nhà nước". Thế thì tại sao nhà nước lại không muốn tan rã hoàn toàn? Bản thân nó không thể trả lời câu hỏi đó cho chính mình lẫn cho những người khác. Trước

ý thức của mình, nhà nước Cơ Đốc giáo chính thống là một *nghĩa vụ bắt buộc*, không thể thực hiện nổi; khi khẳng định *tinh hiện thực* trong sự tồn tại của mình, nhà nước này chỉ tự dối mình và vì vậy bao giờ cũng vẫn là đối tượng nghi ngờ, đối tượng không tin cậy được, đối tượng khả nghi đối với chính bản thân. Do đó sự phê phán sẽ hoàn toàn đúng đắn, khi nó đẩy cái nhà nước đang viện vào kinh thánh tới chỗ làm cho ý thức tối tăm đi, thành thử nhà nước tự mình cũng không còn biết mình là *ảo tưởng* hay *hiện thực*, còn sự thấp hèn của những mục đích *thế tục* của nó, dùng tôn giáo làm nơi ẩn náu, thì xung đột không điều hòa với sự trung thực của ý thức *tôn giáo* của nó, ý thức này coi tôn giáo là mục đích của thế giới. Nhà nước này chỉ có thể thoát khỏi những dằn vặt trong lòng bằng cách trở thành *tên đầy tớ cảnh sát* cho nhà thờ Cơ Đốc giáo. Trước nhà thờ này, cái nhà thờ công bố chính quyền thế tục là một tổ chức phục tùng nó, thì nhà nước bắt lực, cái chính quyền *thế tục* nhận mình là chúa tể của tinh thần tôn giáo cũng bắt lực.

Trong cái gọi là nhà nước Cơ Đốc giáo, cái có ý nghĩa thực sự không phải là *con người* mà là sự *tha hóa* của nó. Người duy nhất có ý nghĩa, *đức vua*, là một con người khác biệt một cách đặc thù với tất cả mọi người khác, hơn nữa còn là một con người được tôn giáo làm cho trở nên thiêng liêng, trực tiếp gắn với thiên giới, với Chúa. Những quan hệ - ở đây là quan hệ thống trị - vẫn là quan hệ *tôn giáo*. Do đó, tinh thần tôn giáo chưa trở thành tinh thần thế tục thực sự.

Nhưng tinh thần tôn giáo cũng không thể trở thành tinh thần thế tục *thực sự*, bởi vì bản thân nó chẳng qua chỉ là một hình thức *phi thế tục* của một nấc phát triển nào đó của tinh thần con người. Tinh thần tôn giáo chỉ có thể được thực hiện theo mức độ mà nấc phát triển nhất định này của tinh thần con người (tinh thần tôn giáo là biểu hiện tôn giáo của nấc phát triển này) thể hiện ra và tự cấu thành trong hình thức *thế tục* của mình. Điều đó diễn ra trong nhà nước *dân chủ*. Không phải đạo Cơ Đốc mà

cơ sở con người của đạo Cơ Đốc mới là cơ sở của nhà nước này. Tôn giáo vẫn là ý thức ý tưởng, ý thức phi thể tục của các thành viên của nhà nước đó, bởi vì tôn giáo là hình thức ý tưởng của *cái nấc phát triển của con người* được thực hiện trong nhà nước đó.

Thành viên nhà nước chính trị theo tôn giáo do hậu quả của tính nhị nguyên giữa đời sống cá nhân và đời sống loài, giữa đời sống xã hội công dân và đời sống chính trị; họ theo tôn giáo bởi vì con người quan hệ với đời sống nhà nước nằm ở phía bên kia cá tính hiện thực của nó, như là với đời sống thực sự của nó; họ theo tôn giáo vì ở đây tôn giáo là tinh thần của xã hội công dân, là biểu hiện của sự tách rời và đẩy xa nhau ra giữa con người với con người. Nền dân chủ chính trị còn mang tính cách Cơ Đốc giáo chừng nào trong đó con người - không phải con người cá biệt nào đó, mà bất kỳ một con người nào - có ý nghĩa như một thực thể *có chủ quyền*, như một thực thể tối cao, nhưng đó là con người dưới cái dạng phi giáo dục, phi xã hội của nó, con người trong tồn tại ngẫu nhiên của nó, con người đúng như trong thực tế, con người bị toàn bộ tổ chức của xã hội chúng ta làm cho hư hỏng, mất bản ngã và trở thành xa lạ với bản thân mình, bị đặt dưới quyền lực của những mối quan hệ và những thế lực tự phát vô nhân đạo, tóm lại, là con người chưa phải là một thực thể loài *thực sự*. Cái mà đối với đạo Cơ Đốc là một hình ảnh hoang đường, một mơ ước, một định đề, - chủ quyền của con người, nhưng là của con người với tư cách là một thực thể xa lạ, khác với con người hiện thực, - là hiện thực sờ mó được, là tính chất thời đại, là nguyên tắc thể tục trong nền dân chủ.

Trong nền dân chủ hoàn bị, ý thức tôn giáo và thần học, dưới con mắt riêng của mình, lại càng thêm có tính chất tôn giáo và thần học, vì nhìn bề ngoài nó không có ý nghĩa chính trị, không có những mục đích trần tục, nó là công việc của một tinh thần lẫn trốn sự phù hoa của thể tục, là biểu hiện của tính chất hạn chế của lương tri, là sản phẩm của sự tùy tiện và tưởng tượng,

là coi sống thực sự ở bên kia. Ở đây, đạo Cơ Đốc đạt được cái biểu hiện *thực tiễn* của vai trò tôn giáo vạn năng của mình bằng cách kết hợp - dưới hình thức đạo Cơ Đốc - những thế giới quan nhiều vẻ nhất, khi sắp đặt chúng nằm cạnh nhau, hơn thế nữa, bằng cách thậm chí cũng không đòi hỏi những người khác phải theo đạo Cơ Đốc, mà chỉ đòi thừa nhận tôn giáo nói chung, bất luận tôn giáo nào (xem tác phẩm của Bô-mông đã dẫn ở trên). Ý thức tôn giáo sung sướng hả hê khi đắm đuối trong sự phong phú về những đối lập tôn giáo và về tính đa dạng tôn giáo.

Như vậy, chúng tôi đã trình bày rằng, sự giải phóng chính trị khỏi tôn giáo vẫn để cho tôn giáo có hiệu lực, mặc dù không ở dưới dạng một tôn giáo có đặc quyền. Mâu thuẫn giữa người theo một tôn giáo riêng nào đó với chính bản thân mình với tư cách là một công dân nhà nước, chỉ là một *phần* của *mâu thuẫn thực tế* phổ biến - *giữa nhà nước chính trị và xã hội công dân*. Sự hoàn bị của nhà nước Cơ Đốc giáo là một nhà nước thừa nhận mình là nhà nước và trừu tượng hóa khỏi tôn giáo của các thành viên của mình. Giải phóng nhà nước khỏi tôn giáo không phải là giải phóng con người hiện thực khỏi tôn giáo.

Bởi vậy, chúng ta không cùng Bau-ơ nói với những người Do Thái rằng: Các anh không thể được giải phóng về mặt chính trị khi chưa triệt để giải phóng bản thân khỏi đạo Do Thái. Ngược lại, chúng ta nói với họ: vì các anh có thể được giải phóng về mặt chính trị mà không phải từ bỏ hoàn toàn và không điều kiện đạo Do Thái, cho nên điều đó có nghĩa là bản thân sự *giải phóng chính trị* còn chưa phải là *giải phóng con người*. Nếu các anh, những người Do Thái, muốn được giải phóng chính trị khi chưa giải phóng bản thân mình với tư cách những con người, thì tính cách nửa vời đó và mâu thuẫn đó không phải chỉ nằm ở các anh, chúng nằm trong *chính bản chất* và *phạm trù* giải phóng chính trị. Nếu các anh bị hạn chế trong khuôn khổ của phạm trù đó thì các anh đã tham dự vào sự hạn chế chung. Giống như nhà nước *làm theo kinh Phúc âm* khi giữ lập trường Cơ Đốc giáo trong

cách đối xử với người Do Thái, mặc dù nó vẫn là nhà nước, - người Do Thái cũng *làm chính trị* khi đòi quyền công dân nhà nước, mặc dù họ vẫn là người Do Thái.

Nhưng nếu một con người - trong khi vẫn là người Do Thái - có thể được giải phóng về mặt chính trị, được có quyền công dân nhà nước, thì như vậy phải chăng anh ta có thể đòi cái gọi là *quyền của con người* và có được những quyền đó? Bau-ơ *phủ nhận* điều này.

"Vấn đề là", - ông ta viết, - "người Do Thái với tư cách là như vậy, nghĩa là người Do Thái tự nhận rằng bản chất thực sự của họ buộc họ phải sống mãi mãi tách biệt với những người khác, - người Do Thái đó liệu có thể nhận được những *quyền phổ biến của con người* và thừa nhận những người khác cũng có những quyền đó, hay không".

"Tư tưởng về những quyền của con người chỉ mới được mở ra cho thế giới Cơ Đốc giáo trong thế kỷ vừa qua thôi. Nó không phải bẩm sinh đối với con người, mà ngược lại, chỉ trong cuộc đấu tranh chống lại những truyền thống lịch sử trong đó con người được giáo dục cho đến nay thì con người mới giành được nó. Như vậy, các quyền của con người không phải là một tặng phẩm của tự nhiên, cũng không phải là di sản mà chúng ta thừa kế được của lịch sử quá khứ, - chúng đã được mua bằng giá một cuộc đấu tranh chống những ngẫu nhiên của sự đầu thai và chống những đặc quyền do lịch sử truyền từ đời này qua đời khác cho đến nay. Chúng là kết quả của học vấn, và chỉ kẻ nào giành được chúng, xứng đáng với chúng mới nắm được chúng mà thôi".

"Nhưng phải chăng người Do Thái có thể thực sự có được những quyền hạn đó trong tay? Chẳng nào anh ta còn là người Do Thái thì cái bản chất hạn chế làm cho anh ta trở thành người Do Thái, vẫn phải thắng bản chất con người đang gấn anh ta với tư cách là con người, với những người khác, vẫn phải tách anh ta ra khỏi những người không phải Do Thái. Sự tách biệt này nói lên rằng, cái bản chất đặc thù làm cho anh ta trở thành người Do Thái, là cái bản chất chân chính cao nhất của anh ta, đứng trước bản chất này thì bản chất con người phải nhượng bộ".

"Người theo đạo Cơ Đốc với tư cách là người theo đạo Cơ Đốc cũng vậy, người đó cũng không thể cấp những quyền của con người cho bất kỳ ai" (tr.19, 20).

Theo Bau-ơ, con người phải hy sinh "*đặc quyền tín ngưỡng*" để có thể có được những nhân quyền phổ biến. Vậy chúng ta hãy

quan sát cái gọi là nhân quyền, và hơn thế nữa quan sát nhân quyền dưới hình thức thật sự của chúng, dưới cái hình thức mà chúng có được ở người Bắc Mỹ và người Pháp, là những kẻ đã *phát minh* ra chúng! Một phần thì những nhân quyền này là những quyền *chính trị*, những quyền chỉ được thực hiện cùng với những kẻ khác mà thôi. Nội dung của chúng là *tham gia vào cộng đồng này*, và hơn nữa là vào cộng đồng *chính trị*, vào *nhà nước*. Chúng nhập vào phạm trù *tự do chính trị*, vào phạm trù *quyền công dân nhà nước*, những quyền hạn này, như chúng ta thấy, tuyệt nhiên không giả định phải bãi bỏ tôn giáo một cách tuyệt đối và tích cực, do đó chúng cũng không giả định phải bãi bỏ đạo Do Thái, chẳng hạn. Còn phải xét một phần khác của nhân quyền, *droits de l'homme*^{1*}, vì chúng khác với *droits du citoyen*^{2*}.

Được liệt vào hàng những quyền đó là tự do tín ngưỡng, là quyền thực hành bất cứ tín ngưỡng nào. *Đặc quyền tín ngưỡng* được trực tiếp thừa nhận với tính cách hoặc giả là một *quyền của con người*, hoặc giả là hậu quả của một trong các nhân quyền, - tức là của tự do.

Bản tuyên ngôn nhân quyền và dân quyền, năm 1791, điều 10: "Không ai bị áp chế vì niềm tin của mình, cả tín ngưỡng tôn giáo cũng vậy". Trong phần I bản hiến pháp năm 1791, việc "mỗi người được tự do thực hành *tôn giáo* mà họ là tín đồ" được thừa nhận là nhân quyền.

Bản tuyên ngôn nhân quyền v.v., năm 1793, điều 7, gọi việc "tự do thực hành tín ngưỡng" là một trong những nhân quyền. Về quyền công bố tư tưởng và ý kiến của mình, quyền hội họp, quyền thực hành tín ngưỡng của mình, thậm chí còn nói: "Sự cần thiết phải công bố những *quyền* đó giả định có sự tồn tại của chế độ chuyên chế hoặc sự hồi ức mới mẻ về chế độ chuyên chế". Xem hiến pháp năm 1795, phần XIV, điều 354.

1* - nhân quyền

2* - quyền công dân.

Hiến pháp Pen-xin-va-ni-a, điều 9, §3: "Tất cả mọi người đều được tự nhiên phú cho cái *quyền* không thể tách rời là được cái mình trước đấng vạn năng theo mệnh lệnh của lương tâm mình, và theo luật pháp thì không ai có thể bị ép buộc phải thực hành, xác lập hoặc ủng hộ một tôn giáo này hay tôn giáo khác, một nghi thức tôn giáo này hay một nghi thức tôn giáo khác, trái với mong muốn của mình. Không một quyền lực nào của con người, trong bất luận một trường hợp nào, lại có thể can thiệp vào những vấn đề tín ngưỡng và thiết lập sự kiểm soát đối với những sức mạnh của linh hồn".

Hiến pháp Niu - Hăm-sia, điều 5 và 6: "Một số trong những quyền tự nhiên, theo bản chất của chúng, là không thể di nhượng được, vì rằng không gì có thể sánh ngang với chúng về mặt ý nghĩa. *Quyền* tín ngưỡng thuộc về số đó" (Bô-mông, s.d.d., tr.213, 214).

Từ khái niệm về nhân quyền tuyệt nhiên không toát ra tính chất không thể tương dung giữa tôn giáo với những quyền của con người, - ngược lại, trong những quyền đó có trực tiếp chỉ ra *quyền được mộ đạo*, được mộ đạo theo bất luận kiểu nào, được hành đạo theo tôn giáo riêng của mình. *Đặc quyền tín ngưỡng là một quyền phổ biến của con người*.

Droits de l'homme - nhân quyền với tư cách là *như vậy*, khác với droits du citoyen - quyền công dân nhà nước. Thế thì cái homme khác với citoyen này là ai vậy? Chẳng phải là ai khác mà là *thành viên của xã hội công dân*. Tại sao thành viên của xã hội công dân lại được gọi là "con người", chỉ được gọi giản đơn là "con người", tại sao quyền của nó lại được gọi là *nhân quyền*? Điều đó là do đâu? Chỉ là do quan hệ giữa nhà nước chính trị với xã hội công dân, do bản chất của giải phóng chính trị.

Trước hết chúng ta xác nhận sự thật là, cái gọi là *nhân quyền*, droits de l'homme, khác với droits du citoyen, chẳng qua chỉ là những quyền của *thành viên xã hội công dân*, nghĩa là của con người vị kỷ tách khỏi bản chất con người và tính cộng đồng của con người. Chúng tôi xin nhường lời cho bản hiến pháp triệt để nhất, bản hiến pháp năm 1793:

Tuyên ngôn nhân quyền và dân quyền.

Điều 2: "Những quyền này" ("những quyền tự nhiên và không thể tách rời") "là: bình đẳng, tự do, an ninh, sở hữu".

Tự do là gì?

Điều 6: "Tự do là quyền của con người được làm tất cả những gì mà không phương hại đến quyền của người khác", hoặc theo Tuyên ngôn nhân quyền năm 1791: "Tự do là quyền được làm tất cả những gì không phương hại đến người khác".

Như vậy, tự do là quyền được làm tất cả những gì, được thi hành tất cả những gì không phương hại đến người khác. Giới hạn trong đó mỗi người có thể vận động mà *không phương hại* đến người khác thì được luật pháp quy định, cũng tựa như giới hạn giữa hai thửa ruộng được quy định bởi cái cọc chia bờ. Đây là nói đến tự do của con người với tư cách là một đơn tử biệt lập, khép kín. Tại sao, theo Bau-ơ, người Do Thái lại không thể hưởng quyền của con người? "Chừng nào anh ta còn là người Do Thái thì cái bản chất hạn chế làm cho anh ta trở thành người Do Thái, vẫn phải thắng bản chất con người đang gắn anh ta với tư cách là con người với những người khác, vẫn phải tách anh ta ra khỏi những người không phải là Do Thái". Nhưng quyền con người được hưởng tự do được xây dựng không phải trên cơ sở kết hợp con người với con người, mà ngược lại, trên cơ sở tách con người khỏi con người. Cái quyền đó là *quyền* tách ra này, là quyền của cá nhân *hạn chế*, khép kín trong bản thân.

Quyền *tư hữu* của con người là sự áp dụng thực tiễn quyền con người được hưởng tự do.

Quyền tư hữu của con người là gì?

Điều 16 (hiến pháp năm 1793): "Quyền của mỗi công dân được sử dụng và chi phối *tùy theo ý mình* tài sản của mình, thu nhập của mình, thành quả lao động của mình và thành quả của sự cần cù của mình, gọi là quyền *tư hữu*".

Do đó, quyền tư hữu của con người là quyền được sử dụng tài sản và chi phối tài sản *tùy theo ý mình* (à son gré), không kể

đến những người khác, không phụ thuộc vào xã hội; quyền đó là quyền vị kỷ. Sự tự do cá nhân này, cũng như việc sử dụng tự do này, tạo ra cơ sở của xã hội công dân. Tự do này đặt mỗi một người vào cái hoàn cảnh trong đó anh ta xem kẻ khác không phải là sự *thực hiện* tự do của mình, mà ngược lại, là *giới hạn* của tự do đó. Nhưng trước hết nó tuyên bố quyền của con người "được sử dụng và chi phối *tùy theo ý mình* tài sản của mình, thu nhập của mình, thành quả lao động của mình và thành quả của sự cần cù của mình".

Còn có những quyền khác của con người nữa là: bình đẳng và an ninh.

Ở đây, bình đẳng được xét theo ý nghĩa phi chính trị và chẳng qua chỉ là sự bình đẳng của tự do nói trên, cụ thể là: mỗi người đều được xem là một đơn tử có ý nghĩa độc lập. Hiến pháp năm 1795 quy định khái niệm bình đẳng đó theo ý nghĩa của nó như sau:

Điều 3 (hiến pháp năm 1795): "Bình đẳng là mọi người đều như nhau trước luật pháp. - không kể là nó bảo vệ hay trừng trị".

Còn an ninh?

Điều 8 (hiến pháp năm 1793): "An ninh dựa trên sự bảo vệ của xã hội đối với mỗi một thành viên của mình, nhằm mục đích bảo vệ con người, các quyền và sở hữu của người đó".

An ninh là khái niệm xã hội cao nhất của xã hội công dân, là khái niệm cảnh sát, khái niệm theo đó toàn thể xã hội chỉ tồn tại để đảm bảo cho mỗi thành viên của mình sự bất khả xâm phạm về con người, những quyền và sở hữu của nó. Theo ý nghĩa này, Hê-ghe gọi xã hội công dân là "nhà nước của sự tưng thiếu và của lý trí".

Nhờ khái niệm an ninh mà xã hội công dân không vượt lên trên sự vị kỷ của mình. Ngược lại, an ninh là *đảm bảo* của sự vị kỷ đó.

Do đó, trong số những quyền được gọi là của con người, không có quyền nào vượt ra ngoài giới hạn con người vị kỷ, con người với tư cách là thành viên xã hội công dân, nghĩa là với tư cách một cá nhân khép kín lại trong bản thân, trong lợi ích riêng và sự tùy tiện riêng, và tách khỏi cái tổng thể của xã hội. Trong những quyền này, con người tuyệt nhiên không được xem là một thực thể loài, - trái lại, bản thân đời sống loài, xã hội, được xem là cái khung bên ngoài đối với các cá nhân, là sự giới hạn tính độc lập ban đầu của họ. Mối liên hệ duy nhất thống nhất họ lại là sự cần thiết tự nhiên, là nhu cầu và lợi ích riêng, là việc duy trì sở hữu của mình và cá nhân vị kỷ của mình.

Một điều bí ẩn là, làm thế nào mà một nhân dân chỉ vừa mới bắt đầu giải phóng mình, chỉ vừa mới phá hủy mọi trở ngại giữa các yếu tố khác nhau của mình, chỉ vừa mới xây dựng cộng đồng chính trị, - làm thế nào mà một nhân dân như vậy lại trịnh trọng tuyên bố quyền của con người vị kỷ, tách khỏi những người khác và khỏi cộng đồng này (Tuyên ngôn năm 1791). Và sau đó lời tuyên bố ấy được nhắc lại vào lúc mà chỉ có một sự hy sinh cực kỳ anh dũng mới có thể cứu được nước nhà và vào lúc mà việc đòi hỏi một sự hy sinh như vậy, do đó, lại được đề ra với một sức mạnh bức thiết, - vào lúc mà việc đem hy sinh tất cả những lợi ích của xã hội công dân nhất định phải được đặt ra một cách cấp bách, còn sự vị kỷ thì bị trừng trị như một tội phạm (Tuyên ngôn nhân quyền v.v., năm 1793). Sự kiện ấy còn trở nên bí ẩn hơn nữa khi chúng ta thấy rằng đời sống công dân - nhà nước, *cộng đồng chính trị*, thậm chí bị những nhà hoạt động giải phóng chính trị hạ xuống vai trò một *phương tiện* giản đơn để bảo tồn những cái gọi là những quyền của con người đó; rằng như vậy là citoyen được tuyên bố làm đầy tớ cho cái *homme* vị kỷ, còn lĩnh vực trong đó con người xuất hiện với tư cách là một thực thể xã hội lại bị đặt thấp hơn cái lĩnh vực trong đó con người xuất hiện với tư cách là một thực thể tư nhân; rằng rốt cuộc, không phải con người với tư cách là citoyen, mà con người với

tư cách bourgeois, mới được xem là con người *theo đúng nghĩa của nó* và là con người *thực sự*.

"Mục đích của mọi cộng đồng chính trị là bảo vệ những quyền tự nhiên và không thể tách rời của con người" (Tuyên ngôn nhân quyền v.v., năm 1791, điều 2). "*Chính phủ* được lập ra là để đảm bảo cho con người được sử dụng những quyền tự nhiên không thể tách rời của nó" (Tuyên ngôn v.v., năm 1793, điều 1).

Do đó, ngay cả trong những lúc nhiệt tình của tuổi thanh xuân của nó được các sự kiện đẩy tới độ cao nhất, thì đời sống chính trị tự tuyên bố mình là một *phương tiện* đơn thuần, mà mục đích là phục vụ đời sống xã hội công dân. Thực ra, thực tiễn cách mạng của đời sống chính trị này đang lâm vào một mâu thuẫn cực kỳ gay gắt với lý thuyết của nó. Chẳng hạn, trong khi mà an ninh được tuyên bố là quyền của con người thì người ta công nhiên thừa nhận rằng việc vi phạm bí mật thư tín là lẽ thường. "Tự do không giới hạn của báo chí" (hiến pháp năm 1793, điều 122) được đảm bảo như là một hậu quả toát ra từ nhân quyền, từ tự do cá nhân, và đồng thời tự do báo chí cũng bị hoàn toàn thủ tiêu, vì "không được cho phép tự do báo chí chừng nào nó uy hiếp tự do của xã hội" (Rô-be-xpi-e em trong "Lịch sử nghị viện của cách mạng Pháp", Buy-sê và Ru, tập 28, tr.159). Nói cách khác: quyền của con người được tự do không còn là một quyền nữa chừng nào nó xung đột với đời sống *chính trị*, ấy thế mà trong lý luận thì đời sống chính trị chỉ là sự đảm bảo cho nhân quyền, cho quyền của con người cá thể, và vì vậy cần phải từ bỏ nó một khi nó mâu thuẫn với *mục đích* của nó, nghĩa là với những nhân quyền này. Tuy nhiên thực tiễn chỉ là ngoại lệ, còn lý luận là quy tắc chung. Nhưng nếu thậm chí có xem thực tiễn cách mạng là lập trường đúng đắn trong những điều kiện này đi nữa, thì điều bí ẩn vẫn chưa được giải quyết: tại sao trong ý thức của các nhà hoạt động giải phóng chính trị vấn đề lại đặt ngược, và mục đích dường như là phương tiện, còn phương tiện lại như là mục đích. Giải thích điều đó bằng ảo thị của ý thức các nhà hoạt động

này có nghĩa là để cho điều bí ẩn ấy cứ còn có hiệu lực, mặc dù đó sẽ là một điều bí ẩn thuộc về tâm lý, thuộc về lý luận.

Điều bí ẩn được soi tỏ một cách giản đơn.

Giải phóng chính trị đồng thời cũng là sự *tan rã* của cái xã hội cũ mà một chế độ nhà nước đã trở nên xa lạ với nhân dân đang dựa vào, mà một chính quyền chuyên chế đang dựa vào. Cách mạng chính trị là cách mạng của xã hội công dân. Tính chất của xã hội cũ như thế nào? Có thể xác định tính chất đó chỉ bằng một từ: *chủ nghĩa phong kiến*. Xã hội công dân cũ *trực tiếp* mang tính chất *chính trị*, nghĩa là những yếu tố của đời sống công dân, - ví dụ như sở hữu, gia đình, phương thức lao động, - được nâng lên tầm cao của những yếu tố của đời sống nhà nước dưới hình thức chính quyền lãnh chúa, đẳng cấp, phường hội. Trong hình thức này, các yếu tố đó đã xác định mối quan hệ của cá nhân riêng lẻ đối với *chính thể nhà nước*, nghĩa là đã xác định địa vị *chính trị* của cá nhân đó, tức là vị trí cô lập và tách riêng của nó đối với những bộ phận cấu thành khác của xã hội. Vì rằng tổ chức này của đời sống nhân dân đã không nâng sở hữu hay lao động lên tới tầm những yếu tố xã hội, mà ngược lại, đã hoàn thiện sự *tách biệt* chúng khỏi chính thể nhà nước và xây dựng chúng thành những xã hội *riêng lẻ* trong xã hội. Dưới dạng này của chúng, những chức năng sống còn và những điều kiện sống còn của xã hội công dân vẫn còn mang tính cách chính trị, dù là chính trị theo ý nghĩa phong kiến, nghĩa là chúng tách cá nhân khỏi chính thể nhà nước, biến cái quan hệ *đặc thù* giữa phường hội của cá nhân với chính thể nhà nước thành quan hệ phổ biến của bản thân nó đối với đời sống nhân dân, còn đối với hoạt động công dân nhất định và đối với vị trí công dân nhất định của cá nhân thì chúng đem lại một tính chất phổ biến. Do kết quả của tổ chức như vậy mà sự thống nhất của nhà nước, - cũng như ý thức, ý chí và hoạt động của sự thống nhất nhà nước, nghĩa là chính quyền nhà nước phổ biến, - cũng nhất thiết được thể hiện ra dưới dạng

chức năng *đặc thù* của quốc vương tách rời khỏi nhân dân, và tôi tớ của y.

Cách mạng chính trị, sau khi lật đổ chính quyền chuyên chế này và nâng những công việc của nhà nước lên tầm cao những công việc của nhân dân, sau khi dựng lên một nhà nước chính trị với tư cách là một sự nghiệp *phổ biến*, tức là một nhà nước thực sự, thì nhất thiết phải đập tan tất cả những đẳng cấp, những phường hội, những hàng hội, những đặc quyền, những cái này cũng là bấy nhiêu biểu hiện muôn hình muôn vẻ của sự tách biệt giữa nhân dân với cộng đồng chính trị của nó. Do đó, cách mạng chính trị đã *thủ tiêu tính chất chính trị của xã hội công dân*. Nó đập vỡ xã hội công dân thành những thành phần giản đơn của xã hội này: một mặt thành những *cá nhân*, mặt khác thành những *yếu tố vật chất* và *tinh thần* cấu thành nội dung sinh sống của những cá nhân này, vị trí công dân của họ. Nó giải phóng tinh thần chính trị tựa hồ như bị phân chia, bị xé vụn, bị tàn mạt theo những ngõ ngách của xã hội phong kiến, khỏi xiềng xích, tập hợp tinh thần chính trị lại làm một, dất nó ra khỏi tình trạng tàn mạt này, giải thoát khỏi sự lẫn lộn với đời sống công dân và xây dựng nó thành một lĩnh vực của cộng đồng, của sự nghiệp nhân dân, *phổ biến*, thành một cái gì đó tồn tại trong ý niệm, không lệ thuộc vào những yếu tố *đặc thù* nói trên của đời sống công dân. Đằng sau hoạt động sinh sống *nhất định* và hoàn cảnh sinh sống *nhất định*, thì chỉ có ý nghĩa cá nhân là được thừa nhận. Những cái đó không còn tạo thành một quan hệ phổ biến giữa cá nhân với chính thể nhà nước nữa. Ngược lại, sự nghiệp xã hội với tư cách là sự nghiệp xã hội, đã trở thành sự nghiệp phổ biến của từng cá nhân, còn chức năng chính trị thì trở thành một chức năng phổ biến đối với nó.

Nhưng sự hoàn thiện chủ nghĩa duy tâm của nhà nước cũng đồng thời là sự hoàn thiện chủ nghĩa duy vật của xã hội công dân. Lật đổ ách chính trị cũng đồng thời là thủ tiêu những xiềng xích trói buộc tinh thần vị kỷ của xã hội công dân. Giải phóng

chính trị đồng thời cũng là giải phóng xã hội công dân khỏi chính trị, thậm chí khỏi cái *bề ngoài* của một nội dung phổ biến nào đó.

Xã hội phong kiến đã bị tan rã và được quy về cái cơ sở của nó: quy về *con người*, nhưng là con người đã thực sự là cơ sở của nó, con người *vị kỷ*.

Do đó, *con người* này, thành viên của xã hội công dân, là cơ sở, là tiền đề của nhà nước *chính trị*. Nhà nước cũng thừa nhận nó như vậy trong các nhân quyền.

Nhưng tự do của con người *vị kỷ* và sự thừa nhận tự do đó chẳng qua chỉ là thừa nhận sự vận động *manh mẽ* của những yếu tố tinh thần và vật chất đang tạo ra nội dung sống của con người này.

Bởi vậy con người không được giải phóng khỏi tôn giáo, - nó được tự do tôn giáo. Con người không được giải phóng khỏi sở hữu, - nó được tự do sở hữu. Con người không được giải phóng khỏi chủ nghĩa *vị kỷ* nghề nghiệp, - nó được tự do nghề nghiệp.

Sự cấu thành nhà nước chính trị và sự phân giải xã hội công dân thành những cá nhân độc lập, - quan hệ qua lại của họ được biểu thị trong *pháp quyền*, cũng như quan hệ qua lại giữa những con người thuộc chế độ đẳng cấp và phường hội được biểu thị ở *đặc quyền*, - được thực hiện trong *cùng một hành vi*. Nhưng con người với tư cách là một thành viên xã hội công dân, con người *phi chính trị* nhất định phải xuất hiện như một con người *tự nhiên*. Droits de l'homme xuất hiện dưới dạng droits naturels^{1*}, bởi vì thứ *hoạt động* *giả định* sự *tự ý thức* được tập trung vào trong *hành vi chính trị*. Con người *vị kỷ* là kết quả *thụ động*, chỉ là kết quả *đã tìm thấy sẵn* của một xã hội đã tan rã, là đối tượng của *tính xác thực trực tiếp*, do đó là đối tượng *tự nhiên*.

1* · quyền tự nhiên

Cách mạng chính trị phân giải đời sống công dân thành những thành phần của nó mà không *cách mạng hóa* bản thân những thành phần đó và không phê phán chúng. Cách mạng chính trị quan hệ với xã hội công dân, với thế giới của những nhu cầu, của lao động, của lợi ích riêng, của tư pháp như là với *cơ sở tồn tại của mình*, như là với tiền đề cuối cùng, không cần tiếp tục luận cứ, và vì vậy - như là với *nền tảng tự nhiên* của nó. Rốt cuộc, con người với tư cách là thành viên xã hội công dân, có ý nghĩa là con người *theo đúng nghĩa của nó*, đó là *homme* khác biệt với *citoyen*, bởi vì nó là con người trong sự tồn tại cảm tính, cá nhân, *trực tiếp* của nó, còn con người *chính trị* thì chỉ là con người trừu tượng, nhân tạo, con người với tư cách là nhân vật *ẩn dụ*, nhân vật *pháp lý*. Con người hiện thực chỉ được thừa nhận dưới hình dạng một cá nhân *vị kỷ*, con người *thực* chỉ được thừa nhận dưới hình dạng một *citoyen* trừu tượng.

Rút-xô hình dung sự trừu tượng của con người chính trị một cách đúng đắn như sau:

"Người nào gánh lấy cái dũng khí dựng ra một dân tộc thì phải cảm thấy mình có cái khả năng có thể nói là làm *thay đổi được bản chất con người*. *chuyển hóa* được từng cá nhân tự nó là một chỉnh thể hoàn thiện và biệt lập nào đó - thành một *bộ phận* của một chỉnh thể lớn hơn. từ đó trên một ý nghĩa nào đó. cá nhân ấy nhận được cuộc sống của mình và sự tồn tại của mình: người ấy phải đặt *sự tồn tại bộ phận* và tồn tại *tinh thần* thay cho sự tồn tại thể chất và tồn tại độc lập. Người ấy cần phải tước lấy ở *con người những lực lượng của bản thân nó* và đánh đổi cho nó những lực lượng xa lạ với nó. mà nó sẽ không thể sử dụng được nếu không có tác động của những kẻ khác" ("Khế ước xã hội". quyển II. Luân Đôn. 1762. tr.67).

Bất kỳ sự giải phóng nào cũng bao hàm ở chỗ là nó *trả* thế giới con người, những quan hệ của con người về với *bản thân con người*.

Giải phóng chính trị là quy con người, một mặt, thành thành viên của xã hội công dân, thành cá nhân *vị kỷ*, *độc lập*, và mặt khác, thành *công dân của nhà nước*, thành pháp nhân.

Chỉ khi nào con người cá nhân hiện thực hấp thụ người công dân trừu tượng của nhà nước vào bản thân nó, và với tư cách là con người cá nhân, trong cuộc sống kinh nghiệm chủ nghĩa của mình, trong lao động cá nhân của mình, trong những quan hệ cá nhân của mình, trở thành một *sinh vật loài*; chỉ khi nào con người nhận thức được và tổ chức được "những lực lượng của bản thân" thành những lực lượng *xã hội* và vì vậy sẽ không còn tách lực lượng xã hội dưới dạng lực lượng *chính trị* ra khỏi bản thân mình, - chỉ khi ấy giải phóng con người mới được hoàn thiện.

II

BRU-NÔ BAU-Ơ. "KHẢ NĂNG CỦA NGƯỜI DO THÁI VÀ NGƯỜI THEO ĐẠO CƠ ĐỐC HIỆN NAY CÓ THỂ TRỞ THÀNH NHỮNG NGƯỜI TỰ DO" ("Hai mươi mốt tờ", tr.56-71)

Dưới đầu đề như vậy Bau-ơ nghiên cứu vấn đề về quan hệ giữa *đạo Do Thái* và *đạo Cơ Đốc* đối với nhau và về quan hệ của chúng đối với sự phê phán. Theo Bau-ơ, quan hệ của chúng đối với sự phê phán chính là quan hệ của chúng "đối với khả năng có thể trở thành tự do".

Bau-ơ đi tới kết luận như sau:

"Người theo đạo Cơ Đốc chỉ cần vượt qua một nấc, cụ thể là vượt qua tôn giáo của mình để từ bỏ tôn giáo nói chung", và do đó mà trở thành tự do; "người Do Thái, trái lại, phải đoạn tuyệt không những với bản chất Do Thái của mình, mà còn đoạn tuyệt cả với sự phát triển tiếp tục của tôn giáo của mình. với sự hoàn chỉnh tôn giáo của mình, - với sự phát triển vẫn xa lạ của tôn giáo ấy đối với anh ta" (tr.71).

Do đó, ở đây Bau-ơ biến vấn đề giải phóng người Do Thái thành vấn đề thuần túy tôn giáo. Sự triết lý có tính chất thần học về đề tài: ai có nhiều may mắn hơn để hưởng phúc lành, - người Do Thái hay người theo đạo Cơ Đốc, - sự triết lý này ở đây

mang hình thức khai sáng: trong bọn họ ai là người có *khả năng được giải phóng hơn*? Sự thực, vấn đề không còn được nêu ra như trước nữa: đạo Do Thái hay đạo Cơ Đốc có làm cho con người được tự do không? Trái lại, vấn đề giờ đây lại được đặt ra như sau: cái gì làm cho con người được tự do hơn - sự phủ nhận đạo Do Thái hay sự phủ nhận đạo Cơ Đốc?

"Nếu người Do Thái muốn trở thành tự do thì họ phải tin không phải vào đạo Cơ Đốc, mà vào việc thủ tiêu đạo Cơ Đốc, vào việc thủ tiêu tôn giáo nói chung, nghĩa là phải tin vào sự khai sáng, vào sự phê phán và kết quả của nó - vào nhân tính tự do" (tr.70).

Vấn đề nói ở đây vẫn là: người Do Thái phải *tin* - không phải vào đạo Cơ Đốc, mà vào đạo Cơ Đốc đã bị thủ tiêu.

Bau-ơ đòi hỏi người Do Thái phải đoạn tuyệt với bản chất của đạo Cơ Đốc, một đòi hỏi không bắt nguồn từ sự phát triển của bản chất Do Thái, như bản thân ông ta nói.

Sau khi Bau-ơ đã xác định ở phần cuối cuốn sách "Vấn đề người Do Thái" rằng đạo Do Thái chỉ là sự phê phán tôn giáo thô bạo đối với đạo Cơ Đốc, do đó thừa nhận rằng nó "chỉ" có ý nghĩa tôn giáo, - thì không khó gì mà không thấy trước được là ở ông ta sự giải phóng người Do Thái sẽ biến thành một hành vi triết lý - thần học.

Bau-ơ coi bản chất trừu tượng, *ý tưởng* của người Do Thái, *tôn giáo* của họ, là *toàn bộ* bản chất của họ. Vì vậy Bau-ơ kết luận một cách nhất quán: "Người Do Thái không đem lại gì cho nhân loại, khi họ coi thường luật pháp hạn chế của họ", khi họ đoạn tuyệt với toàn bộ đạo Do Thái của họ (tr.65).

Theo kết luận trên thì quan hệ giữa người Do Thái và người theo đạo Cơ Đốc được quy định như sau: lợi ích duy nhất của người theo đạo Cơ Đốc trong công cuộc giải phóng người Do Thái là lợi ích của con người nói chung, lợi ích mang tính chất *lý thuyết*.

Đạo Do Thái là một sự thật chọc vào con mắt tôn giáo của người theo đạo Cơ Đốc. Một khi con mắt của người theo đạo Cơ Đốc không còn mang tính cách tôn giáo nữa thì sự thật đó mới không còn khó chịu nữa. Sự giải phóng người Do Thái tự nó không phải là công việc của người theo đạo Cơ Đốc.

Ngược lại, muốn giải phóng mình thì người Do Thái không những phải làm được cái sự nghiệp riêng của mình mà đồng thời còn phải làm được cái sự nghiệp của người theo đạo Cơ Đốc nữa, phải kinh qua "Phê phán các cuốn Phúc âm" và "Cuộc đời của Giê-xu"⁹⁸ v.v..

"Hãy để họ tự mình quan sát kỹ tình hình: số phận của họ nằm trong tay của chính họ; nhưng lịch sử không cho phép chế giễu mình" (tr.71).

Chúng ta hãy thử phá vỡ cách đặt vấn đề mang tính cách thần học này. Đối với chúng ta, vấn đề khả năng người Do Thái được giải phóng biến thành vấn đề: cần khắc phục yếu tố *xã hội* đặc thù nào để xóa bỏ được đạo Do Thái? Bởi vì khả năng giải phóng những người Do Thái hiện nay là quan hệ giữa đạo Do Thái và công cuộc giải phóng thế giới hiện nay. Quan hệ này cần phải toát ra từ vị trí đặc thù của đạo Do Thái trong thế giới bị nô dịch hiện nay.

Chúng ta hãy cố gắng nhìn kỹ vào con người Do Thái - thể tục hiện thực, nhìn vào *người Do Thái ngày thường*, chứ không nhìn vào *người Do Thái thứ bảy* như Bau-ơ làm.

Chúng ta hãy tìm cái bí mật của người Do Thái không phải ở trong tôn giáo của họ, - chúng ta hãy tìm bí mật của tôn giáo trong con người Do Thái hiện thực.

Cái cơ sở thể tục của đạo Do Thái là gì? Là nhu cầu *thực tiễn*, là sự *tự tư tự lợi*.

Cái đạo thể tục của người Do Thái là gì? Là *buôn bán*. Thượng đế thể tục của họ là ai? Là *tiền*.

Nhưng như thế thì việc giải phóng khỏi *buôn bán* và *tiền* - do đó, giải phóng khỏi đạo Do Thái thực tiễn, hiện thực - sẽ là sự tự giải phóng của thời đại chúng ta.

Tổ chức xã hội nào xóa bỏ những tiền đề của sự buôn bán, và do đó, xóa bỏ cả khả năng buôn bán, - tổ chức xã hội đó sẽ làm cho không thể có được người Do Thái. Ý thức tôn giáo của họ hẳn sẽ tan đi trong không khí hiện thực, sinh động của xã hội, như mây mù ảm đạm. Mặt khác, khi người Do Thái thừa nhận cái bản chất *thực tiễn* này của mình là không nghĩa lý gì, khi anh ta phấn đấu để xóa bỏ nó, - thì lúc đó họ sẽ thoát ra ngoài cái khuôn khổ phát triển trước đây của mình, sẽ phấn đấu trực tiếp cho sự nghiệp *giải phóng con người* và đấu tranh chống lại biểu hiện *thực tiễn cực đoan* của sự tha hóa của con người.

Như vậy, trong đạo Do Thái chúng ta thấy biểu hiện của yếu tố *phản xã hội hiện đại* chung, yếu tố này đã được sự phát triển lịch sử dẫn đến cái mức độ hiện thời của nó, sự phát triển lịch sử mà người Do Thái đã ra sức tham gia theo chiều hướng xấu xa đó; yếu tố ấy đã đạt tới cái mức phát triển cao mà ở đấy nhất định nó phải tan rã.

Giải phóng người Do Thái nói cho cùng là giải phóng nhân loại khỏi đạo Do Thái^{1*}.

Người Do Thái đã giải phóng bản thân theo kiểu Do Thái.

"Người Do Thái - chỉ ở Viên chẳng hạn mới được khoan dung (về mặt tôn giáo) - định đoạt số mệnh toàn đế chế bằng quyền lực của đồng tiền của mình. Người Do Thái, có thể là vô quyền ở một quốc gia nhỏ bé nhất trong các quốc gia Đức, người Do Thái đó lại quyết định số phận châu Âu. Trong khi phường hội và hàng hội bị đóng

1* Mác nói tới sự giải phóng loài người khỏi sự buôn bán, khỏi quyền lực của đồng tiền. Sở dĩ ở đây Mác dùng từ "đạo Do Thái" ("Judentum") theo nghĩa sự buôn bán là vì trong tiếng Đức từ "Jude" ngoài nghĩa chính của nó là "người Do Thái", "người Giu-đê", còn được dùng với nghĩa là "kẻ cho vay nặng lãi", "lái buôn" nữa.

cửa đối với người Do Thái hoặc vẫn tiếp tục đối xử với họ một cách thù địch, thì công nghiệp lại dám chế giễu sự ngang bướng của các thể chế trung cổ" (B.Bau-ơ: "Văn đề người Do Thái", tr.114).

Và đó không phải là sự kiện duy nhất. Người Do Thái đã giải phóng bản thân theo kiểu Do Thái, họ giải phóng bản thân mình không phải chỉ bằng cách giành lấy quyền lực đồng tiền, mà còn bằng cách là: thông qua họ và bất chấp họ, *đồng tiền* đã trở thành một thể lực có tính chất thế giới, còn tinh thần thực tiễn của đạo Do Thái thì đã trở thành tinh thần thực tiễn của các dân tộc theo đạo Cơ Đốc. Người Do Thái giải phóng mình bao nhiêu thì người theo đạo Cơ Đốc lại trở thành người Do Thái bấy nhiêu.

"Người dân ngoan đạo và tự do về chính trị ở Tân Anh quốc". - đại tá Ha-min-ton nói chẳng hạn. - "là một loại *Lao-côn* không hề có một cố gắng nào để thoát khỏi những con răn đang quấn vào thân hình họ. Thần tượng của họ là *Mam-môn*, họ sùng bái thần tượng này không chỉ bằng mồm, mà bằng tất cả sức lực của thể xác và tâm hồn họ. Dưới mắt họ, toàn bộ trái đất cũng chẳng qua chỉ là một sở giao dịch, và họ tin tưởng sắt đá rằng họ không có sứ mệnh gì trên trái đất ngoài cái sứ mệnh trở nên giàu có hơn hàng xóm của mình. Việc buôn bán choán hết cả tâm tư của họ, việc thay thế những đối tượng buôn bán này bằng những đối tượng buôn bán khác là sự cố vũ duy nhất đối với họ. Khi đi du lịch, có thể nói là họ mang trên vai quầy hàng hay cửa hiệu của họ, và họ không nói gì khác ngoài lợi tức với lợi nhuận. Nếu họ có sao nhãng công việc của mình trong giây phút thì đó chỉ là để đánh hơi xem công việc người khác ra sao".

Hơn thế nữa, ở Bắc Mỹ, sự thống ngự thực sự của đạo Do Thái đối với thế giới Cơ Đốc giáo đã đạt tới cái biểu hiện rõ ràng, hoàn chỉnh của nó, bao hàm ở chỗ là bản thân sự *giảng giải kinh Phúc âm*, chức thầy giảng đạo Cơ Đốc cũng biến thành hàng hóa, ở chỗ là thương nhân bị phá sản bắt đầu kinh doanh kinh Phúc âm, còn kẻ truyền kinh Phúc âm đã phát tài thì xoay ra buôn bán.

"Người mà bạn trông thấy đứng đầu hội nghị mục sư đáng kính, lúc đầu là một con buôn; khi buôn bán bị phá sản, y trở thành giáo sĩ; kẻ khác, bắt đầu bằng việc phụng

sự Chúa, nhưng một khi trong tay đã có một món tiền, thì y bèn đổi nghề truyền giáo sang nghề thương nhân. Dưới con mắt của số đông, chức giáo sĩ là một nghề phát tài thực sự" (Bô-mông, s.d.d., tr.185,186).

Bau-ơ cho rằng

"cái tình trạng trên lý thuyết thì không thừa nhận người Do Thái có những quyền chính trị; nhưng trên thực tế họ lại có quyền lực to lớn và thể hiện ảnh hưởng chính trị của mình en gros^{1*} khi mà ảnh hưởng này đối với họ bị gạt bỏ en détail^{2*}, - tình trạng đó là giả dối" ("Văn đề người Do Thái", tr.114).

Mâu thuẫn giữa quyền lực chính trị của người Do Thái trên thực tiễn và những quyền chính trị của họ, là mâu thuẫn giữa chính trị với quyền lực đồng tiền nói chung. Trong lúc mà trên ý niệm, quyền lực chính trị được đề cao hơn quyền lực đồng tiền, thì trên thực tế nó lại trở thành nô lệ của đồng tiền.

Đạo Do Thái đã đứng vững *bên cạnh* đạo Cơ Đốc không phải chỉ với tư cách là sự phê phán tôn giáo đối với đạo Cơ Đốc, không phải chỉ với tư cách là hiện thân sự hoài nghi về nguồn gốc tôn giáo của đạo Cơ Đốc, mà còn bởi lẽ rằng tinh thần Do Thái thực tiễn - đạo Do Thái - đã được bảo tồn trong bản thân xã hội Cơ Đốc giáo và thậm chí đã đạt được ở đây sự phát triển cao nhất của nó. Người Do Thái, với tư cách là một bộ phận cấu thành đặc thù của xã hội công dân, chỉ là một biểu hiện đặc thù về tính cách Do Thái của xã hội công dân.

Đạo Do Thái được bảo tồn không phải bất chấp lịch sử mà nhờ vào lịch sử.

Xã hội công dân thường xuyên sản sinh ra người Do Thái từ trong lòng bản thân nó.

Cơ sở của đạo Do Thái thực ra là cái gì? Là nhu cầu thực tiễn, là chủ nghĩa vị kỷ.

1* - với quy mô lớn

2* - trong những chi tiết

Vì thế, nhất thần giáo của người Do Thái thực ra là đa thần giáo của nhiều nhu cầu, cái đa thần giáo thậm chí cả đến hố xí cũng nâng lên thành đối tượng của luật thánh. *Nhu cầu thực tiễn, chủ nghĩa vị kỷ* - đó là nguyên tắc của *xã hội công dân*, và nguyên tắc này xuất hiện dưới dạng thuần túy một khi xã hội công dân dứt khoát để ra nhà nước chính trị từ trong lòng bản thân nó. *Thượng đế của nhu cầu thực tiễn và của sự tự tư tự lợi là tiên.*

Tiên là vị thần hay ghen của I-xra-en, trước mặt vị thần ấy không được có một vị thần nào khác. Tiên hạ bệ tất cả những vị thần của con người và biến những vị thần ấy thành hàng hóa. Tiên là *giá trị* phổ biến, được xác lập như một cái gì độc lập, của tất cả mọi vật. Vì vậy, nó tước bỏ của toàn thể giới - cả thể giới con người lẫn tự nhiên - cái giá trị riêng của nó. Tiên là bản chất đã tha hóa của lao động và của tồn tại của con người ra khỏi con người; và cái bản chất xa lạ đó chỉ phối con người, còn con người thì quỳ gối trước bản chất đó.

Vị thần của người Do Thái đã biến thành thế tục, đã trở thành vị thần của thế giới. Chứng khoán - đó là vị thần thực sự của người Do Thái. Vị thần của người Do Thái chỉ là chứng khoán hư ảo.

Quan điểm về tự nhiên được hình thành dưới sự thống trị của chế độ tư hữu và tiên, là sự khinh miệt thực sự đối với tự nhiên, là sự hạ thấp tự nhiên trong thực tiễn; tự nhiên dù có tồn tại trong đạo Do Thái, nhưng chỉ tồn tại trong tưởng tượng mà thôi.

Theo ý nghĩa đó, Tô-mát Muyn-tơ coi tình trạng

"mọi sinh vật đều bị biến thành sở hữu: cá dưới nước, chim trên không, cây cối ở mặt đất" là không thể chịu được: "vì rằng cả sinh vật cũng phải được tự do"⁹⁹.

Cái chứa đựng trong đạo Do Thái ở dạng trừu tượng - sự khinh miệt lý luận, nghệ thuật, lịch sử, sự khinh miệt đối với con người, coi như mục đích tự thân - đó là quan điểm *hiện thực*, có ý thức của con người lý tài, là đức tốt của nó. Thậm chí những quan

hệ gắn liền với sự tiếp tục của loài, quan hệ qua lại giữa nam nữ v.v., cũng trở thành đối tượng buôn bán! Đàn bà ở đây là đối tượng mua-bán.

Tính dân tộc *mộng ảo* của người Do Thái là tính dân tộc của lái buôn, nói chung là của con người lý tài.

Luật lệ không có căn cứ của người Do Thái chỉ là bức biếm họa tôn giáo về đạo đức không có cơ sở và về pháp luật nói chung, về những nghi lễ chỉ mang tính cách *hình thức* mà thế giới tư lợi bao bọc quanh mình.

Cũng trong thế giới tư lợi này, quan hệ cao nhất của con người là quan hệ *do luật pháp quy định*, là quan hệ đối với luật pháp, có ý nghĩa đối với con người không phải vì chúng là những đạo luật của ý chí và bản chất con người, mà vì chúng đang *thống trị*, và vì không tuân theo chúng thì bị *trừng phạt*.

Chủ nghĩa dòng Tên Do Thái, chính cái chủ nghĩa dòng Tên thực tiễn mà Bau-ơ tìm thấy trong kinh Tan-mút, là quan hệ giữa thế giới tư lợi với những đạo luật đang thống trị nó, mà lẫn tránh chúng một cách khôn khéo là nghệ thuật chủ yếu của thế giới này.

Bản thân sự vận động của thế giới này trong khuôn khổ những đạo luật ấy nhất thiết phải là sự thường xuyên xóa bỏ luật pháp.

Đạo Do Thái đã không thể tiếp tục phát triển như một *tôn giáo*, không thể phát triển về mặt lý thuyết, vì rằng theo bản tính của nó, thế giới quan của nhu cầu thực tiễn là có tính chất hạn chế và chỉ được mô tả vài dòng là hết.

Tôn giáo của nhu cầu thực tiễn, theo bản chất của chính nó, có thể được hoàn chỉnh không phải trong lý thuyết, mà chỉ được hoàn chỉnh trong *thực tiễn* - chính là vì thực tiễn là chân lý của nó.

Đạo Do Thái đã không thể tạo ra được một thế giới mới nào hết; nó chỉ có thể lôi cuốn vào vòng hoạt động của mình những thế giới và những quan hệ thế giới mới đang hình thành, bởi vì nhu cầu thực tiễn mà lý tính của nó là sự tư lợi thì có thái độ thụ động và không thể mở rộng ra một cách tùy tiện; nó mở rộng *chỉ là do kết quả* phát triển tiếp nữa của những điều kiện xã hội.

Đạo Do Thái đạt tới đỉnh cao nhất của mình cùng với sự hoàn chỉnh xã hội công dân; nhưng xã hội công dân chỉ được hoàn chỉnh trong thế giới *Cơ Đốc giáo*. Chỉ dưới sự thống trị của đạo Cơ Đốc là tôn giáo biến mọi quan hệ dân tộc, tự nhiên, đạo đức, lý luận thành *một thứ gì đó nằm bên ngoài* con người - thì xã hội công dân mới có thể dứt khoát tách khỏi đời sống nhà nước, đoạn tuyệt với mọi liên hệ loài của con người, đặt chủ nghĩa vị kỷ, nhu cầu vị kỷ, vào chỗ của chúng, biến thế giới con người thành thế giới những cá nhân theo kiểu nguyên tử luận, thù địch với nhau.

Đạo Cơ Đốc đã nảy sinh từ đạo Do Thái. Nó lại biến thành đạo Do Thái.

Người theo đạo Cơ Đốc ngay từ đầu đã là người Do Thái nói lý thuyết; vì vậy người Do Thái là người Cơ Đốc giáo thực tiễn, còn người Cơ Đốc giáo thực tiễn thì lại trở thành người Do Thái.

Đạo Cơ Đốc khuất phục được đạo Do Thái hiện thực chỉ là về bề ngoài. Đạo Cơ Đốc đã quá *cao cả*, quá duy linh, để có thể trút bỏ được tính thô lỗ của nhu cầu thực tiễn bằng một cách khác, ngoài cách mang tính thô lỗ đó lên trời.

Đạo Cơ Đốc là tư tưởng Do Thái giáo được chuyển lên trên các đám mây, đạo Do Thái là sự vận dụng đạo Cơ Đốc một cách thực dụng thấp hèn, nhưng sự vận dụng này chỉ có thể trở thành phổ biến sau khi đạo Cơ Đốc, với tư cách một tôn giáo hoàn chỉnh, đã hoàn thành về mặt *lý luận* việc tự tha hóa của con người khỏi bản thân nó và khỏi tự nhiên.

Chỉ sau khi đó, đạo Do Thái mới có thể đạt được sự thống trị phổ biến và mới có thể biến con người đã tha hóa, tự nhiên đã tha hóa, thành những đối tượng *đã bị tha hóa*, thành những đối tượng mua-bán bị lệ thuộc một cách nô lệ vào nhu cầu vị kỷ, vào sự mua bán.

Sự tha hóa của các vật là thực tiễn của sự tha hóa của con người. Cũng giống như khi bị tôn giáo làm cho lầm lạc, con người chỉ khách thể hóa bản chất của mình bằng cách biến nó thành một sinh vật tưởng tượng *xa lạ*, - dưới sự thống trị của nhu cầu vị kỷ cũng vậy, con người chỉ có thể hành động một cách thực tiễn, tạo ra những vật thể một cách thực tiễn, bằng cách đem những sản phẩm đó của mình, cũng như hoạt động của mình, lệ thuộc vào quyền lực của bản chất *xa lạ* và đem lại cho chúng cái ý nghĩa của bản chất *xa lạ*: của đồng tiền.

Trong thực tiễn hoàn bị của nó, chủ nghĩa vị kỷ Cơ Đốc giáo về hạnh phúc nhất thiết phải chuyển thành chủ nghĩa vị kỷ Do Thái về xác thịt, nhu cầu thiên giới - thành nhu cầu hạ giới, chủ nghĩa chủ quan - thành thói tư lợi. Chúng ta cất nghĩa sức sống của người Do Thái không phải bằng tôn giáo của họ, mà ngược lại, bằng cơ sở con người của tôn giáo của họ, bằng nhu cầu thực tiễn, bằng chủ nghĩa vị kỷ.

Vì trong xã hội công dân, bản chất hiện thực của người Do Thái đã có được sự thực hiện thực tế phổ biến của nó, hiện thân thể tục phổ biến của nó, cho nên xã hội công dân đã không thể thuyết phục nổi người Do Thái rằng bản chất *tôn giáo* của họ là *không hiện thực*, bản chất này chỉ biểu thị nhu cầu thực tiễn trên ý niệm. Do đó, chúng ta không những tìm thấy bản chất người Do Thái hiện đại trong ngũ kinh hay trong kinh Tan-mút, mà còn tìm thấy trong xã hội hiện đại nữa, - không phải với tư cách là bản chất trừu tượng, mà là bản chất hết sức kinh nghiệm chủ nghĩa, không chỉ với tư cách là tính chất hạn chế của người Do Thái mà còn với tư cách là tính chất hạn chế Do Thái của xã hội nữa.

Một khi xã hội xóa bỏ được bản chất *kinh nghiệm chủ nghĩa* của đạo Do Thái, xóa bỏ được sự buôn bán và những tiền đề của nó, thì sẽ *không thể* có người Do Thái nữa, bởi vì ý thức của họ sẽ không còn có đối tượng nữa, bởi vì cơ sở chủ quan của đạo Do Thái, nhu cầu thực tiễn, sẽ hóa thành người, bởi vì sự xung đột giữa tồn tại cảm tính - cá nhân của con người với sự tồn tại loài của nó sẽ bị xóa bỏ.

Sự giải phóng người Do Thái về mặt xã hội là sự giải phóng xã hội khỏi đạo Do Thái.

Do C.Mác viết vào mùa thu 1843
Đã đăng trong tạp chí "Deutsch
Französische Jahrbücher", năm 1844
Ký tên: C á c M á c

In theo bài đăng trong tạp chí
Nguyên văn là tiếng Đức

GÓP PHẦN PHÊ PHÁN TRIẾT HỌC PHÁP QUYỀN CỦA HÊ-GHEN

LỜI NÓI ĐẦU

Đối với nước Đức thì *việc phê phán tôn giáo*, về thực chất, đã kết thúc và việc phê phán tôn giáo là tiền đề của mọi sự phê phán khác.

Tồn tại dưới cội trần của lầm lạc đã bị mất uy tín, một khi *sự oratio pro aris et focis*^{1*} trên thượng giới của nó bị bác bỏ. Người nào đã đi tìm một tồn tại siêu nhân nào đó trong tính hiện thực ảo tưởng trên thượng giới mà chỉ tìm thấy có *sự phản ánh* của bản thân mình, thì người đó không còn mong muốn chỉ tìm thấy *cái bề ngoài* của bản thân mình, cái không-phải-là-con-người, - ở nơi mà người đó đang tìm và phải tìm tính hiện thực chân chính của mình.

Căn cứ của sự phê phán chống tôn giáo là: *con người sáng tạo ra tôn giáo*, chứ tôn giáo không sáng tạo ra con người. Cụ thể là: tôn giáo là sự tự ý thức và sự tự cảm giác của con người chưa tìm được bản thân mình hoặc đã lại để mất bản thân mình một lần nữa. Nhưng *con người* không phải là một sinh vật trừu tượng, ẩn náu đâu đó ở ngoài thế giới. Con người chính là *thế giới con người*, là nhà nước, là xã hội. Nhà nước ấy, xã hội ấy sản sinh ra tôn giáo, tức *thế giới quan lộn ngược*, vì bản thân chúng là *thế giới lộn ngược*. Tôn giáo là lý luận chung của thế giới ấy, là cương yếu bách khoa của nó, là lô-gích dưới hình thức

1* ~ tự tân dương (nghĩa đen: lời phát biểu bảo vệ bàn thờ và bếp)

phổ cập của nó, là point d'honneur^{1*} duy linh luận của nó, là nhiệt tình của nó, là sự chuẩn y về mặt đạo đức của nó, là sự bổ sung trang nghiêm của nó, là căn cứ phổ biến mà nó dựa vào để an ủi và biện hộ. Tôn giáo biến bản chất con người thành *tính hiện thực ảo tưởng*, vì bản chất con người không có tính hiện thực thật sự. Do đó, đấu tranh chống tôn giáo là gián tiếp đấu tranh chống cái thế giới mà *lạc thú* tinh thần của nó là tôn giáo.

Sự nghèo nàn của *tôn giáo* vừa là *biểu hiện* của sự nghèo nàn *hiện thực*, vừa là *sự phản kháng* chống sự nghèo nàn hiện thực ấy. Tôn giáo là tiếng thở dài của chúng sinh bị áp bức, là trái tim của thế giới không có trái tim, cũng giống như nó là tinh thần của những trật tự không có tinh thần. Tôn giáo là *thuốc phiện* của nhân dân.

Xóa bỏ tôn giáo, với tính cách là xóa bỏ hạnh phúc *ảo tưởng* của nhân dân, là yêu cầu thực hiện hạnh phúc *thực sự* của nhân dân. Yêu cầu từ bỏ những ảo tưởng về tình cảnh của mình cũng là *yêu cầu từ bỏ cái tình cảnh đang cần có ảo tưởng*. Do đó, việc phê phán tôn giáo là *hành thức mạnh mẽ của sự phê phán cuộc sống khổ ải* mà tôn giáo là *vòng hào quang thần thánh* của nó.

Sự phê phán đã vứt bỏ khỏi những xiềng xích các bông hoa giả trang điểm cho chúng, không phải để loài người cứ tiếp tục mang những xiềng xích ấy dưới cái hình thức chẳng vui thích và thú vị gì, mà để loài người vứt bỏ chúng đi và gơ tay hái lấy bông hoa thật. Việc phê phán tôn giáo đang làm cho con người thoát khỏi ảo tưởng, để con người suy nghĩ, hành động, xây dựng tính hiện thực của mình với tư cách là con người thoát khỏi ảo tưởng, trở nên có lý tính; để con người xoay quanh bản thân mình và cái mặt trời thật sự của mình. Tôn giáo chỉ là cái mặt trời ảo tưởng xoay quanh con người chừng nào con người chưa bắt đầu xoay quanh bản thân mình.

1* - vấn đề danh dự

Do đó, *nhiệm vụ của lịch sử* - sau khi cái *chân lý của thế giới bên kia* đã mất đi - là xác lập *chân lý của thế giới bên này*. Sau khi cái *hình tượng thần thánh* của sự tự tha hóa của con người đã bị bóc trần thì *nhiệm vụ cấp thiết của cái triết học* đang phục vụ lịch sử là bóc trần sự tự tha hóa trong *những hình tượng không thần thánh* của nó. Như vậy, phê phán thượng giới biến thành phê phán cõi trần, *phê phán tôn giáo* biến thành *phê phán pháp quyền*, *phê phán thần học* biến thành *phê phán chính trị*.

Việc nghiên cứu, sẽ được tiến hành sau lời nói đầu này¹⁰⁰ - đó cũng là một đóng góp vào công việc ấy, - ngay từ đầu không phải nhằm vào bản chính, mà nhằm vào bản sao, tức là nhằm vào *triết học Đức* về nhà nước và pháp quyền, vì một lý do đơn giản là việc nghiên cứu đó lấy *nước Đức* làm khởi điểm.

Nếu như muốn xuất phát từ chính bản thân status quo^{1*} của nước Đức, - dù là một hình thức thích đáng duy nhất, cụ thể là dưới hình thức phủ định, - thì kết quả cũng vẫn sẽ là một *sự làm thời*. Ngay cả việc phủ định hiện tại chính trị của chúng ta cũng đã nằm trong cái nhà kho lịch sử của các dân tộc hiện đại, như một quá khứ phủ đầy bụi bặm. Khi tôi gạt bỏ những bím tóc rắc phấn, tôi vẫn lại gặp phải những bím tóc không rắc phấn. Khi tôi bác bỏ những trật tự của nước Đức năm 1843, thì theo niên biểu Pháp, chắc gì tôi đã ở vào năm 1789 và càng không thể ở vào tiêu điểm của thời đại hiện nay.

Thật vậy, lịch sử nước Đức lấy làm tự hào về một vận động mà trước nó không một dân tộc nào đã tiến hành trên chân trời lịch sử, và trong tương lai, cũng không một dân tộc nào bắt chước theo. Vì chúng ta đã chia xẻ những cuộc phục tích cùng với các dân tộc hiện đại, chứ không chia xẻ những cuộc cách mạng cùng với họ. Chúng ta đã trải qua những cuộc cách mạng cùng với họ. Chúng ta đã trải qua những cuộc phục tích, một là vì các dân

1* - hiện trạng, trật tự hiện hành

tộc khác đã dám làm cách mạng, hai là vì các dân tộc khác đã đau khổ vì phản cách mạng; trong trường hợp thứ nhất, vì những kẻ thống trị chúng ta cảm thấy sợ hãi, còn trong trường hợp thứ hai thì vì những kẻ thống trị chúng ta không cảm thấy sợ hãi. Chúng ta, do các vị mục sư của chúng ta dẫn đầu, thường thường được chung đụng với tự do chỉ có một lần - vào ngày đưa ma của tự do.

Có một học phái lấy sự đê hèn ngày hôm qua để bào chữa cho sự đê hèn ngày hôm nay, tuyên bố mọi tiếng kêu của nông nô chống lại roi vọt là làm loạn, chỉ cần cái roi ấy là cái roi cổ xưa, do cha ông để lại, có tính chất lịch sử; một học phái mà lịch sử chỉ ra cho riêng một mình nó, cũng như thượng đế của I-xra-en đã chỉ ra cho người tôi tớ của mình là Mô-i-dơ, cái a posteriori của mình, - cái *học phái lịch sử về pháp quyền* đó, vì vậy, sẽ phát minh ra lịch sử nước Đức nếu bản thân nó không phải là một phát minh của lịch sử nước Đức. Là một Sai-lốc thật sự, - nhưng là một Sai-lốc tôi tớ, - với mỗi pao thịt có thể xẻo từ trái tim của nhân dân, nó lại lấy cái kỳ phiếu của mình, cái kỳ phiếu lịch sử của mình, cái kỳ phiếu Giéc-manh Cơ Đốc giáo của mình, để thề thốt.

Ngược lại, có những người nhiệt tình tốt bụng - tức là những người theo chủ nghĩa Tơ-tông do dòng máu và tự do tư tưởng theo phản xạ - lại đi tìm lịch sử nền tự do của chúng ta trong những khu rừng nguyên thủy Tơ-tông. Nhưng nếu như chỉ có thể đi tìm lịch sử nền tự do của chúng ta trong rừng, thế thì lịch sử nền tự do chúng ta có khác gì lịch sử nền tự do của con lợn rừng? Thêm nữa, ai cũng biết rằng trong rừng, kêu lên như thế nào thì dội lại như thế ấy. Vậy đừng động đến những khu rừng nguyên thủy Tơ-tông!

Phải đánh vào những trật tự của nước Đức! Nhất định phải đánh! Những trật tự ấy *thấp hơn tầm lịch sử, thấp hơn mọi sự phê phán*, nhưng vẫn là đối tượng của sự phê phán, cũng như

kẻ phạm tội ở dưới tầm nhân tính vẫn là đối tượng của *người đao phủ*. Trong cuộc đấu tranh chống những trật tự đó, sự phê phán không phải là sự hăng say của lý tính, mà là lý tính của sự hăng say. Sự phê phán không phải là con dao mổ, mà là vũ khí. Đối tượng của nó là *kẻ thù* của nó, kẻ thù mà nó muốn không phải bác bỏ mà là *tiêu diệt đi*. Vì tinh thần của những trật tự đó đã bị bác bỏ rồi. Tự bản thân chúng, những trật tự đó *không đáng* trở thành một đối tượng để *suy nghĩ* - chúng *tồn tại* như những cái phải bị coi khinh theo mức độ chúng đang bị coi khinh. Sự phê phán chẳng cần phải làm sáng tỏ thái độ của mình đối với đối tượng ấy - nó đã thanh toán xong đối tượng ấy rồi. Sự phê phán đã không còn thể hiện ra là *mục đích tự nó* nữa mà chỉ là một *phương tiện*. Xúc cảm chủ yếu của nó là *phẫn nộ*, công việc chủ yếu của nó là *vạch trần*.

Đây là nói về việc mô tả sức ép nặng nề giữa các lĩnh vực xã hội đối với nhau, mô tả một sự bất mãn tiêu cực phổ biến, một sự hẹp hòi vừa thể hiện ra trong sự tự đề cao, lại vừa thể hiện ra trong sự tự hạ thấp, mô tả tất cả những gì nằm trong khuôn khổ cái chính thể đang sống bằng cách bảo tồn mọi sự đề tiện và bản thân chẳng qua cũng chỉ là *sự đề tiện được thể hiện thành chính phủ*.

Thật là một cảnh tượng chẳng ra sao! Xã hội thì phân chia vô tận thành những đẳng cấp hết sức khác nhau, đối lập nhau, với những ác cảm nhỏ nhất, với lương tâm nhơ bẩn và sự tầm thường thô bạo của chúng; và chính cái thái độ mập mờ và ngờ vực ấy của chúng đang cho phép *những kẻ thống trị* chúng đối xử với chúng - với tất cả bọn chúng, không phân biệt, tuy là bằng những thủ tục khác nhau, - như với *những sinh vật chỉ sống dựa vào ân huệ của kẻ bề trên*. Và ngay cả đến việc chúng *bị thống trị, bị cai quản, bị chiếm hữu*, chúng cũng buộc phải thừa nhận và tuyên truyền rằng đó là *ân huệ của trời ban cho*! Còn ở phía bên kia là bản thân những kẻ thống trị mà tính chất vĩ đại lại tỷ lệ nghịch với nhân số của họ!

Sự phê phán, đang chia vào đối tượng ấy, là một sự phê phán *giáp lá cà*, mà khi đánh *giáp lá cà* thì điều quan trọng không phải là địch thủ có cao thượng hay không, có cân xứng về dòng dõi hay không, có *đáng chú ý* hay không, - điều quan trọng là *giáng cho nó một đòn*. Nhất thiết không được để cho người Đức có một phút tự dối mình và khuất phục. Cần phải làm cho ách áp bức hiện thực càng nặng nề hơn nữa, bằng cách gắn vào nó cái ý thức về sự áp bức; cần phải làm cho sự nhục nhã càng nhục nhã hơn nữa bằng cách công bố sự nhục nhã ấy. Cần phải mô tả mỗi lĩnh vực của xã hội nước Đức là một *partie honteuse*^{1*} của xã hội Đức, cần phải bắt những trật tự đã cứng đờ phải nhảy múa lên bằng cách hát cho chúng nghe những âm điệu của chính bản thân chúng! Cần phải bắt nhân dân *khiếp sợ* bản thân mình để tiêm *dũng khí* vào cho họ. Như vậy, cái nhu cầu không thể cưỡng lại được của nhân dân Đức sẽ được thực hiện, mà bản thân những nhu cầu của các dân tộc thì lại là nguyên nhân quyết định việc thỏa mãn những nhu cầu đó.

Ngay cả đối với những dân tộc *hiện đại*, cuộc đấu tranh ấy chống cái nội dung hạn chế của status quo nước Đức cũng không thể không đáng quan tâm, vì status quo của *nước Đức* là *sự hoàn thành công khai* của ancien régime^{2*}, còn ancien régime lại là *cái tật xấu ẩn giấu của nhà nước hiện đại*. Cuộc đấu tranh chống hiện thực chính trị Đức là cuộc đấu tranh chống quá khứ của những dân tộc hiện đại, và tiếng vọng của quá khứ ấy vẫn tiếp tục đè nặng lên những dân tộc này. Nhìn xem cái ancien régime, đã trải qua tấn *bi kịch* của nó ở những dân tộc ấy, hiện đang diễn tấn *hài kịch* của nó như thế nào với tư cách là cái bóng ma Đức, là một việc bổ ích đối với họ. Lịch sử của trật tự cũ là *bi kịch*, chừng nào trật tự ấy là cái quyền lực đã tồn tại từ thời xa xưa của thế giới, còn tự do thì trái lại là một ý niệm sản sinh ra ở một số người, - nói một cách khác, chừng nào bản thân trật

1* - vết nhục

2* - chế độ cũ

tự cú còn tin và phải tin vào tính chất chính đáng của mình. Chứng nào ancien régime, với tính cách là trật tự thế giới đang tồn tại, đấu tranh chống cái thế giới vừa mới sinh ra, thì sự lầm lạc ở phía cái ancien régime ấy không phải là sự lầm lạc của cá nhân mà là sự lầm lạc có tính chất lịch sử toàn thế giới. Vì vậy, sự sụp đổ của nó là có tính bi kịch.

Trái lại, chế độ nước Đức ngày nay, - một sự lâm thời, một sự mâu thuẫn nổi bật với những định lý được mọi người công nhận, một sự vô nghĩa lý của ancien régime được đem phơi bày ra trước toàn thế giới, - chỉ tưởng tượng là nó tự tin mình và đòi hỏi thế giới cũng phải tưởng tượng như thế. Nếu như nó thật sự tin vào *bản chất* của chính nó thì lẽ nào nó còn che giấu bản chất đó dưới cái *bề ngoài* của một bản chất khác và tìm lối thoát trong sự giả dối và nguy hiểm? Nói cho đúng ra, ancien régime ngày nay chỉ là một *vai hề* của cái trật tự thế giới mà *những vai chính thật sự* của nó đã chết rồi. Lịch sử tác động một cách triệt để và trải qua rất nhiều giai đoạn cho đến khi nó đưa cái hình thức sinh hoạt đã lỗi thời xuống mồ. Giai đoạn cuối cùng của một hình thức lịch sử thế giới là *hài kịch* của nó. Những vị thần Hy Lạp đã bị tử thương - dưới hình thức bi kịch - trong cuốn "Prô-mê-tê bị xiềng" của Ê-sin, lại phải chết một lần nữa - dưới hình thức hài kịch - trong cuốn "Đối thoại" của Lu-ki-an. Tại sao tiến trình của lịch sử lại như thế? Điều đó là cần thiết để cho loài người từ biệt *một cách vui vẻ* quá khứ của mình. Chính chúng ta đang cố giành lấy một kết cục lịch sử *vui vẻ* như thế cho những quyền lực chính trị của nước Đức.

Tuy nhiên, một khi bản thân hiện thực chính trị-xã hội *hiện đại* bị phê phán, do đó một khi sự phê phán được nâng lên đến những vấn đề thật sự con người, - thì sự phê phán vượt ra khỏi phạm vi cái status quo của nước Đức; nếu không thế thì nó sẽ xem xét đối tượng của nó ở một trình độ *thấp hơn* trình độ thực tế của đối tượng đó. Đây là một thí dụ! Mối quan hệ của công

nghiệp, nói chung là của thế giới của cái, với thế giới chính trị là một trong những vấn đề chủ yếu của thời đại hiện nay. Dưới hình thức nào vấn đề đó bắt đầu làm cho người Đức phải chú ý đến? Dưới hình thức *thuế quan bảo hộ*, chế độ hạn chế mậu dịch, *môn kinh tế quốc dân*. Chủ nghĩa Tư-tông đã từ con người nhẩy sang vật chất, vì thế mà một buổi sáng nào đấy, những hiệp sĩ bông sợi và những anh hùng sắt thép của chúng ta bùng mất dậy đã biến thành những nhà ái quốc. Do đó, ở nước Đức, người ta bắt đầu thừa nhận chủ quyền của độc quyền trong nước khi ban cho độc quyền ấy chủ quyền ở ngoài nước. Do đó, cái mà ở nước Pháp và nước Anh, người ta chuẩn bị chấm dứt, thì ở nước Đức người ta chuẩn bị khởi đầu. Những trật tự cũ mục nát mà những nước ấy đang vùng lên chống lại về mặt lý luận và vẫn còn phải chịu đựng như chịu đựng xiềng xích, thì ở nước Đức, lại được chào đón như buổi bình minh đang lên của một tương lai đẹp đẽ, một tương lai chỉ vừa mới dám chuyển từ lý luận *giáo hoạt*^{1*} sang một thực tiễn vô liêm sỉ nhất. Trong khi ở Pháp và ở Anh, vấn đề là: *môn kinh tế chính trị*, hay *sự thống trị của xã hội đối với của cái*, thì ở Đức lại là: *môn kinh tế quốc dân*, hay *sự thống trị của sở hữu tư nhân đối với dân tộc*. Do đó, ở Pháp và ở Anh, vấn đề là phải tiêu diệt độc quyền đã phát triển đến giới hạn cùng cực; còn ở Đức thì lại phải phát triển độc quyền đến giới hạn cùng cực. Ở Pháp và ở Anh đang giải quyết vấn đề, còn ở Đức thì mới chỉ là xung đột. Đó là một thí dụ khá rõ ràng về hình thức Đức của những vấn đề hiện đại, một thí dụ chứng tỏ rằng lịch sử của chúng ta, tựa như một anh lính mới vụng về đang lặp lại những bài tập cũ, cho đến nay vẫn coi nhiệm vụ của mình chỉ là lặp lại những chuyện đã nhàm.

Do đó, nếu như sự phát triển chung của nước Đức không vượt ra khỏi phạm vi phát triển *chính trị* của nước Đức, thì người Đức

1* Chối chữ: "listige Theorie" ("lý luận giáo hoạt") ám chỉ việc Phri-drích Li-xơ tuyên truyền cho chính sách thuế quan bảo hộ.

sẽ có thể tham dự những vấn đề của thời đại nhiều lắm cũng chỉ như *người Nga* mà thôi. Nhưng nếu một cá nhân không bị ràng buộc bởi những ranh giới quốc gia thì không phải vì một cá nhân được tự do mà toàn thể quốc gia cũng được tự do. Trong số những nhà triết học Hy Lạp, đã có một người Xki-phơ¹⁰¹, nhưng điều đó tuyệt nhiên đã không làm cho người Xki-phơ tiến đến nền văn hóa Hy Lạp được một bước nào.

May thay, chúng ta, những người Đức, chúng ta không phải là người Xki-phơ.

Giống như các dân tộc cổ đại đã trải qua thời kỳ tiền sử của mình trong tưởng tượng, trong *thần thoại*, những người Đức chúng ta cũng vậy, chúng ta cũng đang trải qua lịch sử tương lai của chúng ta trong tư tưởng, trong *triết học*. Chúng ta là những người cùng thời về *mặt triết học* của thế kỷ hiện nay, chứ không phải là những người cùng thời về *mặt lịch sử* của thế kỷ hiện nay. Triết học Đức là *sự tiếp tục* của lịch sử Đức *trong ý niệm*. Do đó, khi chúng ta không phê phán những *oeuvres incomplètes*^{1*} của lịch sử hiện thực của chúng ta, mà phê phán những *oeuvres posthumes*^{2*} của lịch sử trong ý niệm của chúng ta, tức *triết học*, thì sự phê phán của chúng ta nằm ở ngay trung tâm của những vấn đề mà thế kỷ hiện nay nói: *that is the question*^{3*}! Cái mà ở những dân tộc tiên tiến đã là sự đoạn tuyệt *thực tiễn* với những trật tự nhà nước hiện nay, thì ở nước Đức, nơi mà những trật tự ấy thậm chí vẫn còn chưa có, ngay từ đầu lại là sự đoạn tuyệt *có tính chất phê phán* với phản ánh triết học của những trật tự ấy.

Triết học Đức về pháp quyền và về nhà nước là cái *lịch sử Đức* duy nhất đang đứng *al pari*^{4*} với hiện thực hiện đại *chính*

1* - tác phẩm chưa hoàn thành

2* - tác phẩm để lại sau khi chết

3* - vấn đề là ở đó! (Séch-xpia, "Hăm-lét")

4* - ngang tầm

thống. Vì vậy nhân dân Đức phải gắn cái lịch sử tưởng tượng ấy của họ vào những trật tự hiện hành của họ, phải phê phán không chỉ những trật tự hiện hành ấy, mà đồng thời còn phải phê phán cả sự tiếp tục trừu tượng của những trật tự ấy nữa. Tương lai của họ không thể chỉ *giới hạn* ở việc phủ định trực tiếp những chế độ pháp quyền và nhà nước hiện thực của họ, cũng không thể chỉ *giới hạn* ở việc thực hiện trực tiếp những chế độ pháp quyền và nhà nước tồn tại trong ý niệm của họ, vì những chế độ trong ý niệm ấy của họ bao hàm sự phủ định trực tiếp những chế độ hiện thực của họ, còn việc thực hiện trực tiếp những chế độ trong ý niệm của họ thì hầu như họ đã *trải qua* khi quan sát cuộc sống của các dân tộc láng giềng. Vì vậy, chính đảng *thực tiến* ở Đức đòi *phủ định triết học* là đúng. Sai lầm của nó không phải ở đòi hỏi đó, mà là ở chỗ nó không vượt quá đòi hỏi đó, một đòi hỏi mà nó không thực hiện một cách nghiêm túc và cũng không có khả năng thực hiện được. Nó tưởng rằng cứ việc quay lưng lại với triết học, ngoảnh đầu đi, nói lầu bầu mấy câu bực tức và tầm thường là có thể thực hiện được việc phủ định triết học ấy. Tâm mắt hẹp hòi của nó biểu hiện ở chỗ nó không đem triết học vào trong phạm vi của hiện thực Đức, hoặc tưởng rằng triết học thậm chí *thấp hơn* thực tiến Đức và những lý luận phục vụ cho thực tiến ấy. Các ngài đề ra yêu cầu phải xuất phát từ những *mầm mống hiện thực của đời sống*, nhưng các ngài quên rằng mầm mống hiện thực của đời sống nhân dân Đức, cho đến nay, chỉ nảy sinh trong *đầu óc* của nhân dân Đức mà thôi. Tóm lại: *các ngài không thể xóa bỏ được triết học, nếu không thực hiện nó trong hiện thực*.

Chính đảng *lý luận*, một đảng bắt nguồn từ triết học, cũng phạm phải sai lầm ấy, nhưng theo hướng *ngược lại*.

Đảng này coi cuộc đấu tranh hiện giờ chỉ là *cuộc đấu tranh có tính chất phê phán của triết học chống lại cái thế giới Đức*, nó không nghĩ rằng bản thân *triết học hiện tồn* cũng thuộc về thế giới này và là *sự bổ sung* của thế giới này, tuy là một sự

bổ sung trên ý niệm. Nó có thái độ phê phán đối với địch thủ của nó, nhưng nó lại có thái độ không phê phán đối với bản thân nó, vì nó xuất phát từ những *tiền đề* của triết học và chỉ dừng lại ở những kết quả rút ra từ những *tiền đề* đó, hoặc là mạo nhận những yêu sách và kết quả đã thu được từ một nguồn khác là những yêu sách và kết quả trực tiếp của triết học, mặc dù những yêu sách và kết quả này, nếu cho chúng là đúng, thì cũng chỉ có thể có được thông qua việc *phủ định triết học hiện tồn*, cái triết học với tính cách là triết học, mà thôi. Chúng tôi sẽ còn trở lại mô tả đảng này một cách cặn kẽ hơn. Sai lầm căn bản của nó có thể quy lại như sau: *nó tưởng rằng có thể biến triết học thành hiện thực mà không cần phải xóa bỏ bản thân triết học.*

Việc phê phán *triết học Đức về nhà nước và pháp quyền*, cái triết học đã được trình bày một cách nhất quán nhất, phong phú nhất và hoàn chỉnh nhất trong các tác phẩm của *Hê-ghe*n, vừa là một sự phân tích phê phán đối với nhà nước hiện đại và đối với hiện thực gắn liền với nhà nước ấy, vừa là một sự phủ định kiên quyết nhất đối với toàn bộ *hình thức* đã tồn tại từ trước đến nay của *ý thức chính trị và ý thức pháp quyền của Đức*, ý thức mà biểu hiện chủ yếu nhất, phổ biến nhất, được đề lên thành *khoa học*, của nó chính là bản thân *triết học tư biện về pháp quyền*. Nếu như chỉ ở nước Đức, mới có thể có triết học tư biện về pháp quyền, tức là một *sự tư duy* trừu tượng, tách rời cuộc sống, về nhà nước hiện đại, - nhà nước mà hiện thực của nó vẫn là thế giới bên kia, tuy cái thế giới bên kia ấy chỉ nằm ở phía bên kia sông Ranh, - thì ngược lại cũng thế, cái hình tượng trong ý niệm của *người Đức* về nhà nước hiện đại được trừu tượng ra từ *con người hiện thực*, cũng chỉ có thể có được chừng nào bản thân nhà nước hiện thực được trừu tượng ra từ *con người hiện thực* hoặc chỉ thỏa mãn *toàn bộ* con người trong tưởng tượng mà thôi. Trong chính trị, người Đức *suy nghĩ* điều mà các dân tộc khác đã làm. Nước Đức là *lương tâm lý luận* của những dân tộc đó.

Tính trừu tượng và tính tự cao tự đại của tư duy của nó bao giờ cũng đi song song với tính phiến diện và tính tự hạ mình của hiện thực của nó. Do đó, nếu *status quo* của chế độ nhà nước Đức biểu hiện sự hoàn thiện của ancien régime, tức là của cái gai trong cơ thể của nhà nước hiện đại, thì *status quo* của học thuyết Đức về nhà nước biểu hiện sự chưa hoàn thiện của nhà nước hiện đại, khuyết điểm trong bản thân cơ thể nhà nước hiện đại.

Vốn là địch thủ kiên quyết của hình thức trước kia của ý thức chính trị Đức, sự phê phán triết học tư biện về pháp quyền không tìm mục đích của nó trong bản thân nó mà lại đi vào những nhiệm vụ mà muốn giải quyết thì chỉ có một phương tiện duy nhất: thực tiễn.

Thử hỏi: nước Đức có thể đạt tới một thực tiễn à la hauteur des principes^{1*}, tức là một cuộc cách mạng có khả năng nâng nước Đức không những lên đến trình độ chính thức của các dân tộc hiện đại, mà còn lên đến tầm cao của con người, tương lai gần nhất của những dân tộc ấy, hay không?

Vũ khí của sự phê phán cố nhiên không thể thay thế được sự phê phán của vũ khí, lực lượng vật chất chỉ có thể bị đánh đổ bằng lực lượng vật chất; nhưng lý luận cũng sẽ trở thành lực lượng vật chất, một khi nó thâm nhập vào quần chúng. Lý luận có thể thâm nhập vào quần chúng, khi nó chứng minh ad hominem^{2*} và nó chứng minh ad hominem khi nó trở thành triệt để. Triệt để có nghĩa là hiểu được sự vật đến tận gốc rễ của nó. Nhưng gốc rễ của con người chính là bản thân con người. Bằng chứng rõ rệt của tính triệt để của lý luận Đức, do đó, của năng lực thực tiễn của nó, là ở chỗ, điểm xuất phát của nó là việc xóa bỏ tôn giáo một cách kiên quyết và tích cực. Việc phê phán tôn giáo dẫn

1* - ngang tầm với các nguyên tắc

2* - argumentum ad hominem - lập luận bằng cách lấy lý lẽ hoặc hành động của một người để phản bác lại chính người đó

đến học thuyết cho rằng người là sinh vật tối cao đối với con người, do đó, dẫn đến cái mệnh lệnh tuyệt đối đòi phải lật đổ tất cả những quan hệ trong đó con người là một sinh vật bị làm nhục, bị nô dịch, bắt lức, bị khinh rẻ, - những quan hệ mà không gì có thể diễn tả hay hơn lời nói của người Pháp về dự án thuế nuôi chó: "Những con chó tội nghiệp kia! Người ta muốn đối xử với chúng mày như đối xử với con người!".

Thậm chí xét theo quan điểm lịch sử thì sự giải phóng về mặt lý luận, đối với nước Đức, cũng có một ý nghĩa đặc biệt thực tiễn. Vì quá khứ *cách mạng* của nước Đức là có tính lý luận, đó là *cải cách tôn giáo*. Lúc đó, cách mạng bắt đầu trong đầu óc người *thầy tu*, cũng giống như bây giờ cách mạng bắt đầu trong đầu óc *nhà triết học*.

Thật ra, *Lu-the* đã chiến thắng sự nô lệ về mặt lòng ngoan đạo chỉ bằng cách thay sự nô lệ ấy bằng sự nô lệ về mặt *tín niệm*. Ông đã phá vỡ lòng tin vào quyền uy vì đã khôi phục quyền uy của lòng tin. Ông đã biến *thầy tu* thành người trần tục, nhưng lại biến người trần tục thành *thầy tu*. Ông đã giải phóng con người khỏi tinh tôn giáo bên ngoài, nhưng lại biến tính tôn giáo thành thế giới bên trong của con người. Ông đã giải phóng thể xác khỏi xiềng xích, nhưng lại quàng xiềng xích lên tâm hồn con người.

Nhưng nếu đạo Tin lành đã không giải quyết đúng đắn vấn đề thì nó cũng đã đặt vấn đề một cách đúng đắn. Giờ đây, vấn đề không còn là cuộc đấu tranh của người trần tục chống *người thầy tu ở bên ngoài người trần tục* nữa, mà là *cuộc đấu tranh chống người thầy tu bên trong bản thân mình*, chống cái *bản tính thầy tu* của mình. Và nếu việc đạo Tin lành biến người Đức trần tục thành *thầy tu* đã giải phóng những giáo hoàng trần tục, tức là *những vua chúa*, cùng với tất cả những thủ hạ của họ, tức là những kẻ có đặc quyền và những kẻ phi-li-xtanh, thì việc triết học biến người Đức đã thấm sâu tinh thần *thầy tu* thành con người, sẽ là sự giải phóng của *nhân dân*. Nhưng giống như việc giải phóng

không phải chỉ dừng lại ở việc giải phóng những vua chúa, sự *hoàn tục* tài sản cũng không dừng lại ở *việc đoạt lấy tài sản của giáo hội*, một việc nhà nước Phổ giả nhân giả nghĩa đã thực hiện trước tất cả mọi người. Lúc bấy giờ, cuộc Chiến tranh nông dân, một sự kiện triệt để nhất của lịch sử nước Đức, đã thất bại vì vấp phải thần học. Ngày nay, khi thần học đã bị đập nát thì cái biểu hiện gay gắt nhất của tình trạng không tự do trong lịch sử nước Đức - tức là cái status quo của chúng ta, - cũng bị tan vỡ vì vấp phải triết học. Trước Cải cách tôn giáo, nước Đức quan phương là một tên nô lệ ngoan ngoãn nhất của La Mã. Trước ngày nổ ra cuộc cách mạng của nó, nó là tên nô lệ ngoan ngoãn của một kẻ nhỏ hơn La Mã, nô lệ của Phổ và của Áo, của bọn địa chủ quý tộc và bọn phi-li-xtanh đã chai sạn rồi.

Thế nhưng, dường như một khó khăn to lớn đang gây trở ngại cho cuộc cách mạng *triệt để* của nước Đức.

Vấn đề là các cuộc cách mạng đều cần đến nhân tố *thụ động*, đến cơ sở *vật chất*. Ở mỗi dân tộc, lý luận bao giờ cũng chỉ được thực hiện theo mức độ mà nó là sự thực hiện những nhu cầu của dân tộc ấy. Nhưng sự phân kỳ quái dị giữa những nhu cầu của tư tưởng Đức với những đáp ứng của hiện thực Đức đối với những nhu cầu đó, liệu có nhất trí với sự phân kỳ như vậy giữa xã hội công dân với nhà nước và với bản thân xã hội công dân hay không? Những nhu cầu lý luận liệu có trực tiếp trở thành những nhu cầu thực tiễn hay không? Tư tưởng cố sức biến thành hiện thực vẫn chưa đủ; bản thân hiện thực cũng phải cố sức hướng tới tư tưởng.

Nhưng nước Đức đã bước lên những nấc trung gian của sự giải phóng chính trị không cùng một lúc với các dân tộc hiện đại. Ngay cả những nấc mà nó đã vượt qua được về mặt lý luận, thì nó cũng chưa đạt tới về mặt thực tiễn. Vậy làm sao nó có thể chỉ bằng *một cái nháy lộn* mà không những vượt qua được những chướng ngại của chính nó, đồng thời còn vượt qua cả những chướng

ngại đang ở trước mặt các dân tộc hiện đại, qua những chương ngại mà trên thực tế nó phải coi là một sự giải phóng khỏi những chương ngại thực tế của chính nó và là mục đích nó phải vươn tới? Cuộc cách mạng triệt để chỉ có thể là cuộc cách mạng của những nhu cầu triệt để, nhưng để sản sinh ra những nhu cầu này thì dường như chưa có cả tiền đề lẫn cơ sở cần thiết.

Nhưng nếu nước Đức chỉ bước theo sự phát triển của các dân tộc hiện đại bằng hoạt động tư duy trừu tượng mà không tích cực tham dự những cuộc chiến đấu thực tế của sự phát triển ấy, thì mặt khác, nó đã chia xẻ *những nỗi đau khổ* của sự phát triển ấy, mà không chia xẻ những niềm vui sướng của sự phát triển ấy, sự thỏa mãn cục bộ của sự phát triển ấy. Tương ứng với hoạt động trừu tượng ở mặt này, là sự đau khổ trừu tượng ở mặt kia. Vì vậy, nước Đức một ngày kia sẽ ở vào mức suy sụp của châu Âu, nhưng lại chưa bao giờ ở vào cái mức giải phóng của châu Âu. Người ta có thể so sánh nước Đức với một *người sùng bái ngẫu tượng* bị héo hon tàn tạ vì những chứng bệnh của đạo Cơ Đốc.

Nếu bây giờ chúng ta xem xét *các chính phủ ở Đức* thì chúng ta sẽ thấy rằng do những quan hệ hiện nay, do hoàn cảnh nước Đức, do tính chất của nền giáo dục Đức và cuối cùng do bản năng đúng đắn của bản thân, những chính phủ này buộc phải kết hợp *những thiếu sót văn minh của cái thế giới nhà nước hiện đại* mà những ưu điểm của nó thì chúng ta không được hưởng, với *những thiếu sót dã man của ancien régime* mà chúng ta tha hồ hưởng thụ. Vì vậy, nước Đức cũng phải dự phần ngày càng nhiều vào những mặt, nếu không phải là hợp lý thì ít ra cũng là phi lý, của ngay cả những chế độ nhà nước cao hơn status quo của nó. Chẳng hạn, trên thế giới liệu có một nước nào như cái gọi là nước Đức lập hiến, cũng ngay thơ chia xẻ tất cả những ảo tưởng của chế độ nhà nước lập hiến, mà không chia xẻ những thành tựu hiện thực của chế độ ấy, hay không? Hoặc giả, ngoài Chính phủ Đức ra, lẽ nào lại có một kẻ nào đó nảy ra ý nghĩ kỳ khôi

muốn kết hợp những đau khổ về chế độ kiểm duyệt với những đau khổ về những đạo luật thánh Chín của nước Pháp¹⁰², những đạo luật giả định là đã có tự do báo chí! Trong đền Phăng-tê-ông La Mã có thể tìm thấy những *vi thần* của tất cả các dân tộc, thì trong đế quốc La Mã thần thánh của dân tộc Đức cũng vậy, cũng có thể tìm thấy những *tội lỗi* của tất cả các hình thức nhà nước. Đặc biệt đảm bảo cho chủ nghĩa chiết trung ấy đạt tới những quy mô cho tới nay chưa từng thấy, là *cái thói tham ăn thâm mỹ-chính trị* của một ông vua Đức nào đó^{1*}, một ông vua muốn đóng tất cả những vai trò của vương quyền, cả phong kiến lẫn quan liêu, cả chuyên chế lẫn lập hiến, cả độc tài lẫn dân chủ, nếu không phải thông qua nhân dân thì thông qua *bản thân mình*, nếu không phải vì nhân dân thì vì *bản thân mình*. Nước Đức, *sự nghèo nàn đó của nền chính trị hiện đại, được dựng lên thành một thế giới riêng*, không thể đập tan được những chương ngại đặc thù Đức, nếu không đập tan những chương ngại chung của nền chính trị hiện đại.

Đối với nước Đức thì điều mơ ước không tưởng không phải là cuộc cách mạng *triệt để*, không phải là sự giải phóng *toàn nhân loại*, mà nói cho đúng ra là cuộc cách mạng bộ phận, cách mạng *chỉ riêng về mặt chính trị*, một cuộc cách mạng không mấy may đụng chạm đến bản thân những cột trụ của tòa nhà. Vậy cuộc cách mạng bộ phận, chỉ riêng về mặt chính trị ấy dựa trên cái gì? Dựa trên tình hình là *một bộ phận của xã hội công dân tự giải phóng mình và đạt tới sự thống trị phổ biến*, trên tình hình là một giai cấp nhất định, xuất phát từ *địa vị riêng* của mình, tiến hành giải phóng toàn thể xã hội. Giai cấp đó giải phóng toàn thể xã hội, nhưng chỉ trong trường hợp giả định rằng toàn thể xã hội cũng ở trong địa vị của giai cấp đó, nghĩa là phải có tiền và học thức chẳng hạn, hoặc có thể kiếm được tiền và học thức theo ý muốn.

1* - Phri-đrich Vin-hem IV

Không một giai cấp nào của xã hội công dân có thể đóng được vai trò đó mà lại không khơi lên trong khoảng khắc cái nhiệt tình trong bản thân nó và trong quần chúng. Đó là lúc mà giai cấp ấy kết nghĩa anh em với toàn thể xã hội và hòa với toàn thể xã hội thành một khối, lúc mà người ta lẫn lộn giai cấp ấy với xã hội, lúc đó được coi là được thừa nhận là *đại biểu chung* của xã hội; đó là lúc mà những yêu cầu và quyền lợi của chính giai cấp ấy trên thực tế là quyền lợi và yêu cầu của bản thân xã hội, lúc mà giai cấp ấy thực sự là khối óc của xã hội và trái tim của xã hội. Chỉ nhân danh quyền lợi chung của xã hội thì một giai cấp cá biệt mới có thể đòi hỏi sự thống trị phổ biến được. Muốn giành được địa vị ấy của người giải phóng, và do đó, muốn sử dụng về mặt chính trị tất cả mọi lĩnh vực xã hội để phục vụ cho lợi ích của lĩnh vực riêng của mình, mà chỉ có tinh lực cách mạng và ý thức về tính ưu việt tinh thần của mình thôi, thì chưa đủ. Muốn cho *cuộc cách mạng của nhân dân và sự giải phóng của một giai cấp riêng biệt* của xã hội công dân nhất trí với nhau, muốn cho một đẳng cấp được coi là đẳng cấp của toàn xã hội, - muốn thế thì mặt khác, tất cả những khuyết điểm của xã hội phải tập trung vào một giai cấp khác nào đó, muốn thế thì một đẳng cấp nhất định nào đó phải là hiện thân của những trở ngại chung, là hiện thân của một chương ngại chung cho tất cả mọi người; muốn thế thì cái lĩnh vực xã hội đặc thù phải bị coi là một *tội ác được mọi người thừa nhận* đối với toàn thể xã hội, thành thử sự giải phóng khỏi lĩnh vực này biểu hiện thành sự tự giải phóng chung. Muốn cho một đẳng cấp trở thành đẳng cấp những người giải phóng *par excellence*^{1*} thì một đẳng cấp khác, ngược lại, phải trở thành đẳng cấp những người đi nô dịch. Ý nghĩa tiêu cực phổ biến của giới quý tộc Pháp và của giới thầy tu Pháp đã quyết định ý nghĩa tích cực phổ biến của giai cấp tiếp giáp chúng và đối lập với chúng: *giai cấp tư sản*.

1* - chủ yếu, theo đúng nghĩa của danh từ

Nhưng không một giai cấp đặc thù nào ở Đức lại có tính triệt để, tính gay gắt, tính táo bạo, tính tàn nhẫn, khiến nó mang cái dấu ấn đại diện tiêu cực của xã hội. Cũng theo một mức độ như vậy, không một đẳng cấp nào có được cái tâm hồn rộng rãi hòa làm một với tâm hồn của nhân dân dù chỉ là trong chốc lát, có cái nhiệt tình cổ vũ lực lượng vật chất làm bạo lực chính trị, có sự dũng cảm cách mạng dám ném vào mặt kẻ thù lời thách thức táo bạo: *ta chẳng là gì cả, nhưng ta phải là tất cả*. Cái tạo thành cơ sở đạo đức và tính trung thực Đức của những cá nhân cũng như các giai cấp thì ngược lại, chính là *cái tính vị kỷ kín đáo* đang bảo vệ tính hạn chế của nó và cho phép người khác cũng bảo vệ tính hạn chế của họ chống lại tính hạn chế của nó. Vì vậy, quan hệ giữa các lĩnh vực khác nhau của xã hội Đức là quan hệ có tính cách sử thi chứ không phải có tính cách kịch tính. Mỗi một lĩnh vực đó bắt đầu ý thức được bản thân mình, và với những yêu cầu riêng của mình, bắt đầu đứng bên cạnh những lĩnh vực xã hội khác, không phải khi nó bị người ta áp bức mà là khi những quan hệ hiện đại tạo ra - không mấy may có sự góp sức của lĩnh vực đó - một lĩnh vực xã hội thấp hơn nó mà nó có thể áp bức được. Ngay cả cái *lòng tự tôn về mặt tinh thần của giai cấp tư sản Đức* cũng chỉ dựa trên ý thức thấy mình là đại biểu chung của tính tâm thường phi-li-xtanh của tất cả các giai cấp khác. Vì vậy, không phải chỉ có những ông vua Đức mới bước lên ngôi mal à propos^{1*}; mỗi lĩnh vực của xã hội công dân cũng đều nếm mùi thất bại trước khi kịp ăn mừng thắng lợi của mình, cũng đều dựng lên những chương ngại trước mặt mình, cũng đều biểu lộ bản chất nhản tâm của mình trước khi kịp biểu lộ cái bản chất độ lượng của mình, - thành thử ngay cả cái khả năng đóng một vai trò to lớn bao giờ cũng qua đi trước khi kịp thể hiện ra, và mỗi giai cấp vừa mới bắt đầu đấu tranh với một giai cấp cao hơn nó thì đã bị lôi cuốn vào cuộc đấu tranh với giai

1* - không đúng lúc

cấp thấp hơn nó. Bởi vậy, quyền lực vương hầu đấu tranh với quyền lực quốc vương, giới quan chức đấu tranh với quý tộc, tư sản đấu tranh với tất cả bọn trên, còn trong khi đó thì vô sản đã bắt đầu đấu tranh với tư sản. Giai cấp tư sản còn chưa dám nêu tư tưởng về sự giải phóng theo quan điểm của nó, thì sự phát triển của những điều kiện xã hội, cũng như sự tiến bộ của lý luận chính trị, đã tuyên bố rằng chính cái quan điểm ấy cũng đã lỗi thời rồi, hoặc ít ra cũng đáng nghi.

Ở Pháp, chỉ cần là một cái gì đó cũng đủ để có thể mong muốn là tất cả. Ở Đức, nếu không muốn từ chối tất cả thì phải không là cái gì cả. Ở Pháp, sự giải phóng bộ phận là cơ sở của sự giải phóng phổ biến. Ở Đức, sự giải phóng phổ biến là *conditio sine qua non*^{1*} của mọi sự giải phóng bộ phận. Ở Pháp, tự do toàn vẹn phải được sản sinh ra từ quá trình hiện thực của sự giải phóng dần dần, còn ở Đức thì nó phải được sản sinh ra từ sự không thể có một quá trình dần dần như vậy. Ở Pháp, mỗi giai cấp trong nhân dân đều là một *nhà duy tâm chính trị* và cảm thấy mình trước tiên không phải là một giai cấp riêng, mà là đại diện của những nhu cầu xã hội nói chung. Vì vậy, vai trò *người giải phóng* trong sự vận động đầy kịch tính cứ nối tiếp chuyển vào tay các giai cấp khác nhau trong nhân dân Pháp cho tới lúc, cuối cùng, vào tay cái giai cấp sẽ thực hiện tự do xã hội, không còn hạn chế tự do xã hội trong những điều kiện nhất định, nằm ở bên ngoài con người nhưng vẫn do xã hội loài người tạo nên, mà ngược lại, tổ chức tất cả những điều kiện của sự tồn tại của con người xuất phát từ tự do xã hội với tư cách là một tiên đề tất yếu. Trái lại, ở Đức, nơi mà đời sống thực tiễn không có nội dung tinh thần, cũng như đời sống tinh thần không có sự liên hệ với thực tiễn, thì không một giai cấp nào của xã hội công dân cảm thấy nhu cầu giải phóng phổ biến, cảm thấy có khả năng giải phóng phổ biến, chừng nào địa vị *trực tiếp* của nó, sự cần thiết *vật chất*,

1* - điều kiện không thể thiếu

những xiềng xích của bản thân nó chưa buộc nó phải làm như vậy.

Vậy thì cái khả năng *tích cực* của sự giải phóng của Đức là ở chỗ nào?

Trả lời: ở sự hình thành một giai cấp bị trói buộc bởi *những xiềng xích triệt để*, một giai cấp của xã hội công dân mà lại không phải là giai cấp của xã hội công dân; ở sự hình thành một đẳng cấp mà bản thân nó là sự giải thể của tất cả các đẳng cấp; ở sự hình thành một lĩnh vực do phải chịu những đau khổ phổ biến mà có tính chất phổ biến và không đòi hỏi một *quyền đặc thù* nào cả, vì cái đang đè nặng lên nó không phải là *sự vô quyền đặc thù* mà là *sự vô quyền nói chung*, không còn có thể viện đến quyền *lịch sử* mà chỉ có thể viện đến quyền *của con người*, không ở trong sự mâu thuẫn một chiều với những hậu quả nảy sinh từ chế độ nhà nước Đức mà ở trong sự mâu thuẫn toàn diện với những tiền đề của chế độ nhà nước Đức; cuối cùng, ở sự hình thành một lĩnh vực không thể tự giải phóng mình nếu không tự giải phóng mình khỏi tất cả những lĩnh vực khác của xã hội, - tóm lại, một lĩnh vực biểu hiện *sự mất đi hoàn toàn* của con người và do đó chỉ có thể hồi sinh được bản thân mình bằng cách *hồi sinh con người một cách hoàn toàn*. Kết quả ấy của sự giải thể của xã hội, với tính cách là một đẳng cấp đặc thù, chính là *giai cấp vô sản*.

Ở Đức, giai cấp vô sản là kết quả của sự phát triển *công nghiệp* đang bắt đầu tự mở đường cho mình; vì không phải sự nghèo khổ *hình thành một cách tự phát* mà là sự nghèo khổ *được tạo ra một cách nhân tạo*, không phải đám người còng lưng một cách máy móc dưới sức nặng của xã hội, mà chính là đám người nảy sinh từ *quá trình tan rã rất nhanh* của xã hội, chủ yếu là từ sự tan rã của đẳng cấp trung gian, đang hình thành nên giai cấp vô sản, mặc dầu đội ngũ của giai cấp vô sản cũng dần dần - đây là một điều dĩ nhiên - được bổ sung bởi đám dân nghèo nảy sinh ra một

cách tự phát, cũng như bởi đẳng cấp nông nô Giéc-manh Cơ Đốc giáo.

Khi tuyên bố *sự giải thể của trật tự thế giới hiện hành*, giai cấp vô sản chỉ làm cái việc là vạch ra điều *bí mật của tự tồn tại của chính nó*, vì nó chính là sự tan rã *thực tế* của trật tự thế giới ấy. Khi đòi hỏi *phủ định sở hữu tư nhân*, giai cấp vô sản chỉ làm cái việc là đề lên thành *nguyên tắc của xã hội*, cái mà xã hội đã đề lên thành nguyên tắc của *giai cấp vô sản*, cái đã được thể hiện ở nó, tức là ở giai cấp vô sản, nhưng không có sự góp sức của nó với tính cách là kết quả tiêu cực của xã hội. Đối với thế giới đang xuất hiện, giai cấp vô sản có cái quyền giống như quyền của *nhà vua Đức* đối với thế giới đã xuất hiện, khi ông ta gọi nhân dân là *nhân dân của mình*, cũng giống như khi ông ta gọi con ngựa là *con ngựa của mình*. Khi tuyên bố nhân dân là *sở hữu tư nhân của mình*, thì nhà vua chỉ nói lên rằng kẻ *tư hữu* là nhà vua.

Giống như triết học thấy giai cấp vô sản là *vũ khí vật chất* của mình, giai cấp vô sản cũng thấy triết học là *vũ khí tinh thần* của mình, và chỉ cần sấm sét của tư tưởng đánh một cách triệt để vào cái mảnh đất nhân dân còn nguyên vẹn ấy là việc giải phóng *người Đức* thành *con người* sẽ hoàn thành.

Từ tất cả những điều trình bày ở trên, có thể rút ra kết luận:

Sự giải phóng duy nhất *thực tiễn* có thể có của nước Đức là sự giải phóng theo quan điểm của cái lý luận tuyên bố bản thân con người là bản chất tối cao của con người. Ở Đức, sự giải phóng khỏi *thời trung cổ* chỉ có thể có được khi nó đồng thời là sự giải phóng khỏi những thắng lợi *bộ phận* đối với thời trung cổ. Ở Đức, không thể thủ tiêu được *bất cứ* chế độ nô lệ nào, nếu không thủ tiêu *mọi* chế độ nô lệ. Nước Đức *căn bản* không thể hoàn thành cách mạng được, nếu không bắt đầu cuộc cách mạng *chính ngay từ căn bản*. Sự giải phóng *người Đức* là sự giải phóng *con người*. Đầu não của sự giải phóng ấy là *triết học*, trái tim của nó là *giai*

cấp vô sản. Triết học không thể trở thành hiện thực nếu không xóa bỏ giai cấp vô sản; giai cấp vô sản không thể xóa bỏ được bản thân mình nếu không làm cho triết học biến thành hiện thực.

Một khi tất cả những điều kiện bên trong đã chín muồi thì ngày phục sinh của nước Đức sẽ được báo hiệu bằng tiếng gáy của con gà Gô-loa.

Do C. Mác viết cuối năm 1843 - tháng Giêng 1844

Đã đăng trong "Deutsch-Französische Jahrbücher", năm 1844

Ký tên: C á c M á c

*In theo bản đăng trong tạp chí
Nguyên văn là tiếng Đức*

NHỮNG NHẬN XÉT PHÊ PHÁN VỀ BÀI BÁO CỦA "MỘT NGƯỜI PHỔ": "VUA PHỔ VÀ CẢI CÁCH XÃ HỘI"¹⁾ 103

Báo "Vorwärts", số 60, có đăng một bài nhan đề là "Vua Phổ và cải cách xã hội" và ký tên "*Một người Phổ*".

Trước hết, "Người Phổ" này, như ông ta mệnh danh, trình bày nội dung cái sắc lệnh của nội các vua Phổ về cuộc *nổi loạn của công nhân ở Xi-lê-di*¹⁰⁴ và ý kiến của tờ báo Pháp "Réforme"¹⁰⁵ về sắc lệnh của nội các Phổ. Báo "Réforme" coi *sự khiếp sợ và tình cảm tôn giáo* của nhà vua là nguồn gốc của sắc lệnh. Thậm chí báo đó còn coi văn kiện ấy nói lên cái *dự cảm* rằng sắp có những cải cách lớn xảy ra đối với xã hội tư sản. "Người Phổ" bèn cho báo đó một bài học như sau:

"Nhà vua và xã hội Đức còn chưa dự cảm được rằng cải cách²⁾ sắp xảy ra trước mắt nó: cả những cuộc nổi loạn ở Xi-lê-di và Bô-hêm vẫn không kêu gọi được tình cảm ấy. Không thể nào chứng minh cho một nước *phi chính trị* như nước Đức thấy rằng sự nghèo đói *cực bộ* trong các khu công nghiệp là việc có liên quan tới mọi người, và lại càng không thể chứng minh cho nó thấy được rằng sự nghèo đói này là một tai họa của toàn thể thế giới văn minh. Người Đức coi hiện tượng đó như thể là một trận lụt hay một nạn đói nào đó có *tính chất địa phương*. Bởi vậy, nhà vua coi *bộ máy hành chính quản trị thiếu năng lực điều khiển hoặc thiếu sót của hoạt động từ thiện* là

1) Có những nguyên nhân riêng khiến tôi phải công bố rằng bài này là bài đầu tiên tôi đưa đăng trên tờ "Vorwärts".

2) Hãy lưu ý đến hiện tượng vô nghĩa về tu từ và ngữ pháp: "Nhà vua Phổ và xã hội còn *chưa* dự cảm được rằng cải cách sắp xảy ra trước mắt nó" (từ "nó" chỉ ai?).

nguyên nhân của hiện tượng này. Vì nguyên nhân đó - và còn vì rằng, để dẹp những người thợ dệt hèn yếu thì một toán lính nhỏ thôi cũng đủ. - việc phá hủy công xưởng và máy móc không thể gây cho nhà vua lẫn các cơ quan chính quyền một sự "*khiếp sợ*" nào hết. Sắc lệnh của nội các cũng chẳng bị thôi thúc bởi *tình cảm tôn giáo*: nó là một biểu hiện rất tinh táo của nghệ thuật quản lý nhà nước theo kiểu Cơ Đốc giáo và của cái học thuyết chủ trương rằng, không có khó khăn nào lại có thể cứ ỷ ra trước cái phương thuốc duy nhất được học thuyết đó thừa nhận: trước "thiện ý của những tấm lòng Cơ Đốc giáo". Nghèo khổ và phạm tội - đó là hai cái họa lớn; ai có thể cứu chữa khỏi chúng? Nhà nước và các cơ quan chính quyền ư? Không, chỉ có sự hòa hợp của tất cả những tấm lòng Cơ Đốc giáo mới có thể làm được điều đó".

Tác giả, tự mệnh danh là "Người Phổ", cũng phủ nhận nỗi "*khiếp sợ*" của nhà vua với cái lý lẽ cho rằng, một toán lính nhỏ thôi cũng có thể dẹp được những người thợ dệt yếu hèn.

Như vậy, ở một nước mà một bữa cơm trưa long trọng với những lời chúc tụng kiểu phái tự do và những cốc sâm banh sùi bọt theo kiểu tự do - xin nhớ đến bữa đại tiệc ở Đuyt-xen-đoóc-phơ - là nguyên nhân đẻ ra bản sắc lệnh của nội các nhà vua¹⁰⁶; ở một nước mà không cần đến *một* tên lính nào để trấn áp nguyện vọng của *toàn bộ* giai cấp tư sản tự do muốn đòi tự do báo chí và đòi hiến pháp; ở một nước mà ngoan ngoãn thụ động là vấn đề cấp thiết, ở một nước như vậy, việc cần phải dùng đến binh lực để chống lại những người thợ yếu hèn há lại không phải là một *sự kiện*, một sự kiện *làm cho phải khiếp sợ* hay sao? Vì rằng trong cuộc xung đột đầu tiên, những người thợ dệt yếu hèn đã thắng. Và chỉ nhờ có viện binh thêm người ta mới đàn áp được họ. Phải chăng cuộc nổi dậy của quần chúng cộng nhân trở nên ít nguy hiểm hơn vì không cần đến toàn bộ quân đội để đàn áp nó? "Người Phổ" đại thông minh hãy cứ việc so sánh cuộc nổi dậy của thợ dệt Xi-lê-di với những cuộc nổi dậy của công nhân ở Anh, và lúc đó sẽ thấy rằng những thợ dệt Xi-lê-di là những người thợ dệt *kiên cường*.

Xuất phát từ mối quan hệ *chung* giữa *chính trị* và những *tệ nạn xã hội*, chúng tôi sẽ chỉ rõ tại sao cuộc nổi dậy của thợ dệt đã không thể gây cho nhà vua một nỗi "*khiếp sợ*" đặc biệt. Giờ đây chúng tôi chỉ nhận xét như sau: cuộc nổi dậy đã trực tiếp nhằm chống lại giai cấp tư sản chứ không phải chống nhà vua Phổ. Với tư cách là nhà quý tộc và ông vua chuyên chế, vua Phổ không thể thương yêu giai cấp tư sản; tuy vậy, do những quan hệ căng thẳng gay gắt giữa giai cấp tư sản và giai cấp vô sản, giai cấp tư sản ngày một ngoan ngoãn hơn, bất lực hơn, - tình hình đó lại càng có thể ít làm cho nhà vua lo sợ. Tiếp nữa, người theo đạo Thiên chúa chính thống có thái độ thù địch với người theo đạo Tin lành chính thống nhiều hơn là với người vô thần, cũng như người theo chủ nghĩa chính thống có thái độ thù địch với người theo chủ nghĩa tự do nhiều hơn là với người cộng sản. Và điều đó không phải là do người vô thần và người cộng sản gần gũi với người theo đạo Thiên chúa và người theo chủ nghĩa chính thống hơn, mà vì người vô thần và người cộng sản còn xa lạ với người theo đạo Thiên chúa và người theo chủ nghĩa chính thống hơn là người Tin lành và người theo chủ nghĩa tự do, bởi lẽ họ đứng ở ngoài phạm vi của người đó. Nhà vua Phổ, với tư cách nhà chính trị, coi chủ nghĩa tự do là cái đối lập trực tiếp với mình trong lĩnh vực chính trị. Giai cấp vô sản, với tư cách là cái đối lập, không tồn tại đối với nhà vua, cũng như nhà vua không tồn tại đối với giai cấp vô sản. Chỉ trong trường hợp giai cấp vô sản đã đạt tới một sức mạnh đáng kể, thì nó mới đập tắt được tất cả những mối ác cảm và những sự đối lập chính trị khác và mới thu hút được toàn bộ sự thù địch chính trị về phía mình. Cuối cùng, nhà vua, nổi tiếng về việc ham thích tất cả những gì *thú vị* và *hệ trọng*, thậm chí sẽ còn phải ngạc nhiên một cách sung sướng vì cái khả năng bất ngờ có thể phát hiện được trên mảnh đất riêng của mình cái cảnh *bần cùng "thú vị"* và "*hết sức ồn ào*", cảnh này đồng thời cũng có thể tạo cho ông ta một dịp để lại buộc người ta phải nói về mình. Ông ta sẽ khoan khoái

biết bao khi nghe rằng từ nay, ông ta có một cảnh *bần cùng "riêng của mình"*, của vương quốc Phổ!

"*Người Phổ*" của chúng ta còn không thành công hơn nữa khi ông ta đi tới *phủ nhận* rằng "*tình cảm tôn giáo*" là nguồn gốc của sắc lệnh của nội các nhà vua.

Tại sao không thể xem tình cảm tôn giáo là nguồn gốc của bản sắc lệnh này? Vì rằng sắc lệnh này là "một biểu hiện rất mực *tinh táo* của nghệ thuật quản lý nhà nước theo kiểu Cơ Đốc giáo", một biểu hiện "*tinh táo*" của cái học thuyết "chủ trương rằng không có khó khăn nào lại có thể cứ ỷ ra trước cái phương thuốc duy nhất được học thuyết đó thừa nhận: trước thiện ý của những tấm lòng Cơ Đốc giáo".

Phải chăng *tình cảm tôn giáo* không phải là nguồn gốc của nghệ thuật quản lý nhà nước theo kiểu *Cơ Đốc giáo*? Phải chăng cái học thuyết coi thiện ý của *những tấm lòng Cơ Đốc giáo* là phương thuốc vạn năng chữa bách bệnh, lại không dựa trên tình cảm tôn giáo? Phải chăng biểu hiện *tinh táo* của tình cảm tôn giáo không còn là biểu hiện của tình cảm tôn giáo? Hơn thế nữa! Tôi quả quyết rằng cái tình cảm tôn giáo cho rằng "*nhà nước và các cơ quan chính quyền*" không có khả năng "*cứu chữa khỏi những tai họa lớn*" và đi tìm phương thuốc cứu chữa khỏi những tai họa ấy trong "*sự hòa hợp của những tấm lòng Cơ Đốc giáo*", là một tình cảm rất tự cao và rất *tự mãn*. Chỉ có một tình cảm tôn giáo *đầy tự mãn* mới có thể, - như "*Người Phổ*" thú nhận, - thấy mọi tội lỗi đều do thiếu tình cảm Cơ Đốc giáo mà ra, và vì vậy, nó chỉ cho các cơ quan chính quyền rằng "*khuyến bảo*" là phương tiện duy nhất để củng cố tình cảm đó. Xây dựng *thiện ý Cơ Đốc giáo*, theo "*Người Phổ*", là mục đích của sắc lệnh của nội các. Tình cảm tôn giáo coi mình là hạnh phúc duy nhất, - đương nhiên là khi nó say sưa *tự mãn* chứ không phải *tinh táo*. Bất kỳ tội ác nào mà nó gặp thấy, nó cũng đều cho là do *thiếu* tình cảm tôn giáo, bởi vì nếu hạnh phúc duy nhất là tình cảm tôn giáo thì chỉ có

tình cảm tôn giáo mới có thể làm điều thiện. Vì vậy, bản sắc lệnh của nội các, được thôi thúc bởi tình cảm tôn giáo, lại triệt để thôi thúc những kẻ khác làm theo tình cảm đó. Nhà chính trị có tình cảm tôn giáo *tỉnh táo*, trong cơn "bối rối" sẽ không "cầu cứu" sự "khuyến bảo, sự tuyên truyền ngoan đạo kêu gọi cùng cố thiện ý Cơ Đốc giáo".

Thế thì, bằng cách nào mà kẻ gọi là "Người Phổ" lại chứng minh được cho báo "Réforme" thấy rằng sắc lệnh của nội các không phải là con đẻ của tình cảm Cơ Đốc giáo? Chính là bằng cách ở đâu ông ta cũng hình dung sắc lệnh của nội các là con đẻ của tình cảm Cơ Đốc giáo. Có thể chờ đợi một sự hiểu biết về những phong trào xã hội từ bộ óc *phi lô-gích* này chăng? Chúng ta hãy nghe ông ta *ba hoa* về thái độ của *xã hội Đức* đối với phong trào công nhân và đối với cải cách xã hội nói chung.

Chúng ta sẽ *phân biệt*, - điều mà "Người Phổ" của chúng ta không làm, - những phạm trù khác nhau được tập hợp lại trong thành ngữ "*xã hội Đức*": chính phủ, giai cấp tư sản, báo chí và cuối cùng, bản thân công nhân. Đây là nói đến những quần chúng *khác nhau*. "Người Phổ" kết hợp tất cả những quần chúng ấy lại với nhau và với quan điểm cao thượng của mình, ông ta đã kết án họ một cách vô căn cứ. *Xã hội Đức*, theo ý kiến ông ta, "thậm chí còn chưa *dự cảm* được cuộc cải cách sắp xảy ra trước nó".

Vì sao xã hội Đức lại không có bản năng đó?

"Không thể nào chứng minh cho một nước *phi chính trị* như nước Đức", - "Người Phổ" trả lời, - "thấy rằng sự nghèo đói *cục bộ* trong các khu công nghiệp là việc có liên quan tới mọi người, và lại càng không thể nào chứng minh cho nó thấy được rằng sự nghèo đói này là tai họa của toàn thể giới văn minh. Người Đức coi hiện tượng đó như thể là một trận lụt hay một nạn đói có *tính chất địa phương*. Bởi vậy, nhà vua coi sự bất lực của bộ máy hành chính hoặc thiếu sót của hoạt động từ thiện là nguyên nhân của hiện tượng này".

Do đó, "Người Phổ" giải thích cái khái niệm *lộn ngược* này về tình trạng nghèo đói của công nhân bằng những *đặc điểm* của một nước *phi chính trị*.

Mọi người đều thừa nhận rằng nước Anh là một nước *chính trị*. Người ta cũng thừa nhận rằng nước Anh là *một nước của tình trạng bần cùng*, thậm chí bản thân từ này cũng bắt nguồn từ tiếng Anh. Vì thế, quan sát tình hình ở Anh, có thể nghiên cứu tốt hơn cả *thái độ* của một nước *chính trị* đối với *tình trạng bần cùng*. Ở nước Anh, sự nghèo đói của công nhân không phải là hiện tượng *đơn nhất* mà là một hiện tượng *phổ biến*, sự đói nghèo không hạn chế trong các khu công nghiệp mà lan tràn đến cả những vùng nông thôn. Về những phong trào phản kháng do sự nghèo khổ gây nên, không thể nói là chúng chỉ mới nằm trong quá trình phát sinh: đã gần cả một thế kỷ nay những phong trào ấy được lặp đi lặp lại ở đây theo chu kỳ.

Vậy giai cấp tư sản Anh, chính phủ và báo chí gắn bó với nó, đã nhìn nhận *tình trạng bần cùng* như thế nào?

Chừng nào giai cấp tư sản Anh cho rằng, tình trạng bần cùng này sinh là *tại chính trị* thì chừng đó *đảng Vích* đổ cho *đảng To-ri* gây ra tình trạng bần cùng, còn *đảng To-ri* thì đổ cho *đảng Vích*. Theo ý kiến của *đảng Vích*, nguồn gốc chủ yếu của nạn bần cùng là sự độc quyền sở hữu ruộng đất lớn và những đạo luật ngăn trở việc nhập ngũ cốc. Theo ý kiến *đảng To-ri*, tất cả tai họa đều ở chủ nghĩa tự do, ở sự cạnh tranh, ở hệ thống công xưởng phát triển quá đáng. Hai *đảng*, không *đảng* nào đi tìm nguyên nhân trong chính trị nói chung, mà mỗi *đảng* chỉ thấy có nguyên nhân ở đường lối chính trị của *đảng* kia, *đảng* đối lập với mình; thậm chí cả hai *đảng* cũng không nghĩ đến một cải cách xã hội nào cả.

Biểu hiện rõ ràng nhất của những quan điểm Anh về nạn bần cùng - chúng tôi vẫn đang nói đến những quan điểm của giai cấp

tư sản và Chính phủ Anh - là khoa *kinh tế chính trị Anh*, tức là sự phản ánh những điều kiện kinh tế nước Anh vào khoa học.

Mác-Cu-lóc, - một trong những nhà kinh tế học Anh ưu tú nhất và nổi tiếng nhất, am hiểu tình hình sự việc hiện nay và do đó, ắt phải có một quan điểm chung nào đó về sự vận động của xã hội tư sản, đồ đệ của Ri-các-đô vô liêm sĩ, - ngay hiện nay, trong một buổi diễn giảng công khai, - và lại được công chúng tán thưởng, - vẫn dám vận dụng vào khoa kinh tế chính trị điều mà *Bê-con* nói về triết học:

"Một người, với sự khôn ngoan thật sự và không mệt mỏi, chưa vội kết luận dứt khoát, cứ tiến dần lên phía trước, vượt hết chướng ngại này đến chướng ngại khác, những chướng ngại này tựa như những ngọn núi ngăn cản tiến trình nghiên cứu khoa học, - một con người như thế với thời gian sẽ đạt tới đỉnh cao của khoa học, nơi có thể khoan khoái hưởng thụ sự yên tĩnh và không khí trong lành, nơi mà thiên nhiên mở ra trước tầm mắt ta toàn bộ vẻ đẹp của nó và từ đó, theo lối dốc thoải thuận tiện, có thể tụt xuống tận những chi tiết nhỏ nhất của thực tiễn"¹⁰⁷.

Còn gì phải nói nữa, cái *không khí trong lành* ấy mới tốt làm sao: cái bầu không khí dịch bệnh của những căn nhà hầm ở Anh! Cái *vẻ đẹp* này của *thiên nhiên* mới tuyệt diệu làm sao: những bộ quần áo rách mướp kỳ lạ của dân nghèo Anh; thân hình răn rúm, cần cổ của những người phụ nữ kiệt quệ vì lao động và đói khổ; những đứa trẻ bê bết trong bùn; những thân hình quái dị do lao động cơ khí đơn điệu, quá sức tại công xưởng sinh ra! *Những chi tiết nhỏ nhất nhất* ấy của *thực tiễn* mới mê li làm sao: mại dâm, tự sát và giá treo cổ!

Ngay cả cái bộ phận trong giai cấp tư sản Anh hiểu rõ nguy cơ của tình trạng bản cùng, cũng chỉ nhìn tình trạng này và những phương thức xóa bỏ nó theo quan điểm *riêng* của mình, nói thẳng ra là theo quan điểm *trẻ con* và *phi lý*.

Chẳng hạn, trong tập sách nhỏ của mình, cuốn "Những biện pháp mới nhất về cải tiến công tác giáo dục ở Anh", bác sĩ *Cây* đã quy tất cả vào việc *coi thường những vấn đề giáo dục*. Các

bạn hãy đoán xem tại sao! Do thiếu giáo dục, công nhân không hiểu được những *"quy luật tự nhiên của thương mại"*, - những quy luật này *dĩ nhiên* dẫn họ đến tình trạng bần cùng. Ấy cũng vì thế mà họ làm loạn. Điều đó có thể *"gây trở ngại cho sự hưng thịnh"* của các công xưởng Anh và cho nền thương mại Anh, làm lung lay sự tin cậy lẫn nhau giữa những nhà kinh doanh, *làm suy yếu những cơ sở chính trị và xã hội*".

Sự đàn độn của giai cấp tư sản Anh và báo chí của nó trong vấn đề tình trạng bần cùng, cái bệnh dịch toàn quốc này của nước Anh, lớn đến như thế đấy.

Như vậy, chúng ta hãy cho rằng những lời mà "Người Phổ" của chúng ta trách cứ xã hội Đức là có căn cứ. Vậy thì sao? Phải chăng nguyên nhân của tình trạng này là tình hình *phi chính trị* của nước Đức? Nhưng nếu giai cấp tư sản của nước Đức *phi chính trị* không đủ trình độ để hình dung rằng sự đói nghèo *cực bộ* là một vấn đề có ý nghĩa chung thì ngược lại, giai cấp tư sản của nước Anh *chính trị* lại khôn ngoan lảng tránh ý nghĩa phổ biến của nạn đói nghèo toàn diện, - sự đói nghèo đã phơi bày cái ý nghĩa chung của nó bằng cách lặp đi lặp lại có tính chất định kỳ trong thời gian, bằng cách lan tràn trong không gian, cũng như bằng mọi mưu toan vô hiệu nhằm khắc phục tai họa này.

Tiếp đó, "Người Phổ" còn gán cho *trạng thái phi chính trị* của nước Đức cái tình hình là, vua Phổ cho rằng nguyên nhân của tình trạng bần cùng là sự bất lực của *bộ máy hành chính và thiếu sót của hoạt động từ thiện* và vì vậy, đi tìm những phương tiện chống lại tình trạng bần cùng trong *những biện pháp hành chính và từ thiện*.

Phải chăng chỉ riêng nhà vua Phổ mới có quan điểm này? Chúng ta hãy lướt nhìn sang nước Anh, - nước duy nhất có thể nói là đã triển khai một hoạt động *chính trị* lớn, nhân tình trạng bần cùng.

Pháp chế ngày nay ở Anh về những người nghèo bắt nguồn từ thời đạo luật ban hành năm thứ 43 triều Ê-li-da-bét¹⁾. Những thủ đoạn mà pháp chế đó dùng đến là gì? - Là giao trách nhiệm cho giáo khu phải giúp đỡ công nhân nghèo, là khoản thuế để giúp người nghèo, là hoạt động từ thiện do pháp luật điều tiết. Pháp chế này, hoạt động từ thiện này, được tiến hành theo quy chế hành chính, đã tồn tại hai thế kỷ rồi. Sau khi đã trải qua kinh nghiệm lâu dài và đau xót của hai thế kỷ này, nghị viện đứng trên quan điểm nào trong việc tu chỉnh đạo luật về dân nghèo, được phê chuẩn năm 1834?

Trước hết, nó giải thích sự tăng lên khủng khiếp của nạn bần cùng là do *"sự bất lực của bộ máy hành chính"*.

Bởi vậy, người ta tiến hành cuộc cải cách bộ máy hành chính quản lý việc thu thuế để giúp cho dân nghèo. Trước đây, bộ máy hành chính này gồm các quan chức của từng giáo khu nhất định. Bây giờ người ta lập ra những *khối* gồm khoảng hai mươi giáo khu, thống nhất thành một đơn vị hành chính riêng. Ban thường trực gồm những quan chức do những người đóng thuế bầu ra - Board of Guardians^{1*} - họp nhau lại vào một ngày nhất định ở trung tâm hành chính của khu và giải quyết vấn đề trợ cấp. Hoạt động của những ban thường trực này do các đại diện của chính phủ - tức là do ủy ban trung ương đặt trụ sở tại Xô-mơ-xét Hau-dơ¹⁰⁸, hay như định nghĩa rất trúng của một người Pháp^{2*}, do cái *bộ bần cùng* này - chỉ đạo và kiểm soát. Số vốn do cơ quan này chi phối hầu như ngang với số tiền chi phí cho bộ máy quản lý quân sự ở Pháp. Số chi nhánh địa phương do cơ quan này quản lý lên

1) Đối với mục đích của chúng ta thì không cần thiết phải quay về bản quy chế công nhân được ban hành dưới thời Ê-đu-a III.

1* - Ủy ban bảo trợ

2* - Ô-gien Buy-rê

tới 500, và trong từng chi nhánh địa phương ấy, đến lượt mình, có ít ra là 12 viên chức làm việc.

Nghị viện Anh không tự giới hạn trong một cuộc cải cách *hình thức* đối với bộ máy hành chính.

Nó đã phát hiện ra căn nguyên tình trạng *gay go* của nạn bần cùng ở Anh ngay trong *đạo luật về người nghèo*. Theo nó, thủ đoạn mà đạo luật quy định để chống lại tệ nạn xã hội, hoạt động từ thiện, lại càng làm tăng tệ nạn xã hội. Còn về nạn bần cùng nói chung, thì nạn đó tựa hồ như là một *quy luật vĩnh cửu của tự nhiên*, phù hợp với thuyết *Man-tút*:

"Bởi vì dân số luôn luôn cổ vượt quá những tư liệu sinh hoạt, cho nên hoạt động từ thiện là một sự ngu xuẩn, là công khai khuyến khích nạn nghèo khổ. Vì vậy, nhà nước chẳng còn gì nữa để làm ngoài việc phó mặc dân nghèo cho số phận riêng của họ, và nhiều lắm thì cũng chỉ làm cho người nghèo chết được dễ dàng mà thôi".

Nghị viện Anh kết hợp cái thuyết nhân ái đó với cái quan điểm về nạn bần cùng với tính cách là *nạn nghèo khổ của công nhân, mà dường như bản thân công nhân đã gây ra*, và vì vậy, nó coi sự nghèo khổ ấy không phải là một sự bất hạnh cần ngăn ngừa mà là một tội phạm cần đàn áp và trừng phạt.

Thế là xuất hiện chế độ trại lao động, nghĩa là những trại cho người nghèo mà nội quy gây cho kẻ nghèo một sự *khủng khiếp* đến nỗi họ chẳng muốn tìm đến đó nương tựa đâu có chết đói đến nơi. Trong các trại lao động việc làm phức tạp chặt một cách khôn khéo với sự *trả thù* của giai cấp tư sản đối với người nghèo nhờ đến sự làm phức của nó.

Do đó, nước Anh thoạt đầu cũng đã mưu toan thủ tiêu nạn bần cùng bằng *hoạt động từ thiện* và *những biện pháp hành chính*. Sau đó, nó đã nhìn thấy rằng sự phát triển nhanh chóng của nạn bần cùng không phải là hậu quả tất yếu của nền *công nghiệp* hiện đại, mà ngược lại, là hậu quả của thứ *thuế Anh để giúp người nghèo*. Nó chỉ coi nạn nghèo đói phổ biến là một vấn đề *cục bộ*

của pháp chế Anh. Cái mà trước kia người ta đã giải thích bằng tình trạng *hoạt động từ thiện không đủ*, thì giờ đây người ta lại bắt đầu giải thích bằng tình trạng *hoạt động từ thiện quá thừa*. Cuối cùng, người ta đã xem sự nghèo khổ là lỗi của bản thân những kẻ bần cùng, vì lỗi này mà họ phải chịu trừng phạt.

Cái ý nghĩa phổ biến mà nạn bần cùng đã có được trong nước Anh *chính trị*, bị giới hạn bởi cái tình trạng là trên bước đường phát triển, nạn bần cùng đã biến thành một *thể chế quốc gia* bất chấp mọi biện pháp hành chính, và vì vậy dĩ nhiên phải trở thành đối tượng hoạt động của bộ máy hành chính có rất nhiều chi nhánh và rộng lớn. Thế nhưng nhiệm vụ của bộ máy hành chính này *không còn là thủ tiêu nạn bần cùng nữa*, mà là làm cho nó trở nên *có kỷ luật*, tồn tại mãi mãi. Bộ máy hành chính này từ bỏ việc ngăn chặn nguồn gốc của tình trạng bần cùng bằng những biện pháp *tích cực*; nó tự thỏa mãn với việc dùng thái độ mềm mỏng của cảnh sát để đào huyệt chôn nạn bần cùng một khi tệ nạn này nổi lên trên bề mặt của thể giới chính thức. Nhà nước Anh không hề đi xa hơn những biện pháp hành chính và từ thiện, mà trái lại, nó đã tụt lùi một bước lớn. Sự bảo trợ có tính chất hành chính của nó giờ đây chỉ áp dụng cho *cái tình trạng bần cùng tuyệt vọng tự để cho mình bị tóm cổ và nhốt vào trong những trại lao động*.

Thế là, cho đến nay "Người Phổ" vẫn chưa khám phá ra một cái gì *độc đáo* trong những biện pháp của vua Phổ. Nhưng *tại sao*, - nhân vật vĩ đại này thốt lên một cách *ngây thơ hiếm có*, - "tại sao nhà vua Phổ lại không *hạ lệnh tóm ngay lập tức tất cả lũ trẻ bị bỏ rơi để giáo dục?*" Tại sao thoát đầu ngài lại trông vào cơ quan chính quyền và chờ đợi những kế hoạch với kiến nghị của họ?

"Người Phổ" đại thông minh sẽ yên lòng biết rằng trong trường hợp này vua Phổ cũng ít độc đáo như trong mọi việc khác của ngài, và con đường ngài đã chọn cũng là con đường duy nhất có thể có đối với vị nguyên thủ quốc gia.

Na-pô-lê-ông đã muốn thủ tiêu nạn *bần cùng* ngay một lúc. Ông ta đề nghị các cơ quan chính quyền của mình đệ trình những kế hoạch *tróc tận rễ nạn bần cùng* trong toàn nước Pháp. Việc thảo dự án bị kéo dài. *Na-pô-lê-ông* sốt ruột; ông viết thư cho bộ trưởng bộ nội vụ của mình là Crê-tê, và ra lệnh cho ông này phải thủ tiêu nạn *bần cùng* trong vòng một tháng. *Na-pô-lê-ông* nói:

"Chúng ta không được đi qua trên trái đất này mà lại không để lại đằng sau ta một dấu vết khiến hậu thế phải cảm ơn ta. Đừng đòi tôi cho ba, bốn tháng nữa để thu thập tin tức. Ông có những thánh giả trẻ, những quận trưởng thông minh, những kỹ sư có học thức trong cục giao thông liên lạc; ông hãy huy động tất cả họ đi; đừng có nằm ngủ trong một công việc *bần giã* bình thường".

Mọi việc đã hoàn thành trong mấy tháng. Ngày 5 tháng Bảy 1808, đạo luật nhằm thủ tiêu nạn *bần cùng* đã được ban hành. Thủ tiêu bằng cách nào? Bằng những *nhà tế bần*, những nhà *tế bần* này chuyển thành những nhà giam nhanh đến nỗi chỉ ít lâu sau người nghèo chỉ rơi vào đấy theo quyết định của *tòa án cảnh sát cải tạo*. Ấy thế mà ngài Nô-ay duy Ga, ủy viên Hội đồng lập pháp hồi bấy giờ đã thốt lên:

"Mãi mãi ghi ơn vị anh hùng đã cho kẻ túng thiếu nơi ăn náu và cho người nghèo cái ăn. Trẻ em sẽ không còn bị phó mặc cho số mệnh; gia đình nghèo sẽ không còn bị tước mất nguồn sống. còn công nhân thì sẽ không còn bị bỏ rơi và không công ăn việc làm. Cái cảnh ghê tởm của những thân hình gầy guộc và đói rách nhục nhẽ sẽ không còn cản bước chúng ta trên các đường phố nữa".

Câu nói vô liêm sỉ cuối cùng là một chút xiu sự thật duy nhất trong toàn bộ lời ca tụng này.

Nếu như *Na-pô-lê-ông* đã kêu gọi các thánh giả, quận trưởng và kỹ sư của mình suy nghĩ, thì tại sao nhà vua Phổ lại không kêu gọi các cơ quan chính quyền của mình?

Tại sao *Na-pô-lê-ông* không hạ lệnh thủ tiêu *ngay lập tức* nạn *bần cùng*? Và câu hỏi của "Người Phổ" cũng ở trình độ như vậy thôi: "Tại sao nhà vua Phổ lại không hạ lệnh tóm ngay lập tức

tất cả lũ trẻ bị bỏ rơi để giáo dục?" Liệu "Người Phổ" có hiểu trong trường hợp như vậy, nhà vua ắt phải ra sắc lệnh gì không? *Thủ tiêu giai cấp vô sản*, không hơn không kém. Muốn giáo dục trẻ em thì cần phải *nuôi dưỡng* chúng và giải thoát chúng khỏi phải đi *kiếm sống*. Nuôi dưỡng và giáo dục trẻ em bỏ rơi, tức là nuôi dưỡng và giáo dục *toàn bộ thế hệ mới lớn lên* của giai cấp vô sản, sẽ có nghĩa là *thủ tiêu* giai cấp vô sản và nạn bần cùng.

Hội nghị quốc ước đã có lúc dừng cảm ban bố sắc lệnh thủ tiêu nạn bần cùng - thực ra, không phải "*ngay lập tức*" như "Người Phổ" đòi hỏi đối với nhà vua của mình, mà chỉ sau khi hội nghị đó giao cho Ủy ban cứu quốc vạch ra những kế hoạch và những kiến nghị cần thiết, và sau khi Ủy ban cứu quốc đã sử dụng được những cuộc điều tra rộng rãi của Hội nghị lập hiến về tình trạng dân nghèo ở Pháp, và thông qua Ba-re, đề nghị lập "Sở từ thiện quốc gia" v.v.. Quyết định của Hội nghị quốc ước kết quả ra sao? - Kết quả là trên đời có thêm một quyết định nữa và *chỉ* một năm sau Hội nghị quốc ước đã bị những người đàn bà đói kém bao vây.

Nhưng Hội nghị quốc ước là *mức tối đa của nghị lực chính trị*, của *sự hùng mạnh chính trị*, và của *lý tính chính trị*.

Không một chính phủ nào trên thế giới lại thông qua *những quyết định* về nạn bần cùng *ngay lập tức* mà không tham khảo ý kiến các cơ quan chính quyền. Nghị viện Anh thậm chí còn cử những đặc phái viên của mình đi khắp các nước châu Âu tìm hiểu những phương kế hành chính khác nhau để chống nạn bần cùng. Nhưng các nhà nước có nghiên cứu nạn bần cùng đến đâu chẳng nữa thì họ vẫn hoặc giả không vượt quá những biện pháp *hành chính* và *từ thiện*, hoặc giả thụt lùi, thậm chí từ bỏ cả tác động hành chính và hoạt động từ thiện.

Nhà nước có thể làm khác đi không?

Nhà nước, - bắt chắp những yêu sách do "Người Phổ" đề ra cho vua mình, - không bao giờ coi "*nhà nước và cơ cấu xã hội*" là nguyên nhân của những *tệ nạn xã hội*. Nơi có những chính đảng thì mỗi một đảng đều cho căn nguyên của *bất kỳ* tệ nạn nào cũng do chỗ đảng kia, đảng thù địch với nó, *nắm quyền chấp chính* chứ không phải là nó nắm. Thậm chí những nhà hoạt động chính trị cấp tiến và cách mạng cũng tìm căn nguyên của tệ nạn trong một *hình thức nhà nước nhất định* mà họ muốn thay thế bởi một hình thức nhà nước *khác*, chứ không phải trong *bản chất* của nhà nước.

Theo quan điểm *chính trị*, thì *nhà nước* và *cơ cấu xã hội* không phải là *hai* sự vật khác nhau. Nhà nước là *cơ cấu xã hội*. Nhà nước thừa nhận sự tồn tại của *tệ nạn xã hội* đến mức nào thì nó cũng coi hoặc giả những *quy luật tự nhiên* mà không một quyền lực nào của con người có thể xóa bỏ nổi, hoặc giả *đời sống riêng* không tùy thuộc vào nhà nước, hay những *hoạt động không hợp lý* của *bộ máy hành chính* dưới quyền nó - là nguyên nhân gây ra những *tệ nạn* đó đến mức ấy. Chẳng hạn, nước Anh coi cái *quy luật tự nhiên* theo đó sự phát triển dân số *bao giờ* cũng phải vượt quá sự tăng lên của tư liệu sinh hoạt, là nguyên nhân của sự nghèo đói. Mặt khác, cũng nước Anh ấy coi *ý chí độc ác của người nghèo* là nguyên nhân của *nạn bần cùng*, cũng giống như nhà vua Phổ đổ nguyên nhân này cho những *tình cảm phi Cơ Đốc giáo của người giàu*, còn Hội nghị quốc ước thì quy nó cho *cách suy nghĩ phản cách mạng, đáng ngờ, của những kẻ sở hữu*. Bởi thế, nước Anh trừng trị người nghèo, vua Phổ khuyên nhủ người giàu, còn Hội nghị quốc ước thì chặt đầu bọn sở hữu.

Rốt cuộc, mọi nhà nước đều đi tìm nguyên nhân trong sự *kém cỏi ngẫu nhiên* hay *có dụng ý của bộ máy hành chính*, và vì vậy, coi những *biện pháp* hành chính là phương tiện sửa chữa những khuyết điểm của nhà nước. Tại sao? Chính tại vì *hành chính* là hoạt động *tổ chức* của nhà nước.

Muốn xóa bỏ *mâu thuẫn* tồn tại giữa mục đích của bộ máy hành chính với thiện chí của nó ở một bên, và bên kia là những phương tiện cùng những khả năng mà nó có, nhà nước ắt phải tự xóa bỏ mình, vì rằng chính nó lấy *mâu thuẫn* này làm *cơ sở của mình*. Nhà nước được xây dựng trên cơ sở *mâu thuẫn* giữa đời sống *xã hội* và đời sống *tư*, trên *mâu thuẫn* giữa *lợi ích chung* và *lợi ích riêng*. Vì vậy, *bộ máy hành chính* buộc phải tự giới hạn trong hoạt động *hình thức* và *tiêu cực*; bởi vì ở đâu đời sống công dân và hoạt động công dân bắt đầu thì ở đấy quyền lực của bộ máy hành chính cũng kết thúc. Hơn nữa, đứng trước những hậu quả đẻ ra từ bản chất phản *xã hội* của đời sống công dân này, của sở hữu tư nhân này, của thương mại này, của công nghiệp này, của sự bóc lột lẫn nhau giữa các giới công dân khác nhau này, - đứng trước tất cả những hiện tượng ấy, đối với bộ máy hành chính, sự *bất lực* của nó là một *quy luật của tự nhiên*. Bởi vì tình trạng phân tán này, tình trạng *bỉ ối* này, ách *nô lệ* của *xã hội công dân* này là cái cơ sở tự nhiên trên đó nhà nước *hiện đại* được xây dựng, cũng giống như *xã hội công dân chiếm hữu nô lệ* là cái cơ sở tự nhiên trên đó xây dựng nên nhà nước *cổ đại*. Sự tồn tại của nhà nước và sự tồn tại của chế độ *nô lệ* gắn bó với nhau như hình với bóng. Nhà nước *cổ đại* và chế độ *nô lệ* *cổ đại* - những mặt đối lập *cổ điển* không che đậy này - đã bị *cột chặt* vào nhau với một mức độ cũng không hơn gì nhà nước *hiện đại* và thể giới buôn bán *hiện đại*, với những mặt đối lập *Cơ Đốc giáo* được tô điểm một cách đối trá này. Muốn xóa bỏ sự *bất lực* của bộ máy hành chính của mình, nhà nước *hiện đại* ắt phải xóa bỏ đời sống *riêng* *hiện nay*. Mà muốn xóa bỏ đời sống *riêng*, thì nhà nước ắt phải tự xóa bỏ mình, bởi vì nó *chỉ* tồn tại như là mặt đối lập với đời sống *riêng*. Thế nhưng không một *sinh vật sống* nào lại đi tìm nguồn gốc những thiếu sót của mình trong *nguyên tắc* của đời sống của bản thân nó, trong bản chất của đời sống ấy; mỗi một người đều đi tìm nguồn gốc này ở những hoàn cảnh nằm ở ngoài đời sống của mình. *Tự sát* là trái với tự nhiên. Vì

vậy nhà nước không thể tin rằng bộ máy hành chính của mình có sự bất lực *bên trong*, nghĩa là không thể tin rằng chính mình bất lực. Nó *chỉ* có thể nhận ra những thiếu sót hình thức, ngẫu nhiên của bộ máy hành chính của mình và mưu toan sửa chữa chúng. Và nếu những sự sửa chữa này tỏ ra vô hiệu thì từ đó rút ra kết luận rằng, tệ nạn xã hội là sự thiếu hoàn chỉnh tự nhiên, không phụ thuộc vào con người, là *luật trời định*, hoặc kết luận rằng ý chí của các tư nhân đã quá hư hỏng để có thể đón những thiện ý của cơ quan hành chính. Và những tư nhân này thật lạ kỳ làm sao! Họ oán thán chính phủ một khi nó hạn chế tự do của họ, và đồng thời lại đòi chính phủ phải tránh cho họ những hậu quả tất yếu của tự do ấy!

Nhà nước càng hùng mạnh, và đất nước do đó càng có *tính chất chính trị* hơn, thì nó càng ít muốn hiểu biết cái nguyên tắc chung của những tệ nạn xã hội và ít muốn tìm căn nguyên của chúng trong *nguyên tắc của nhà nước*, nghĩa là trong cơ cấu xã hội hiện nay mà nhà nước là biểu hiện hoạt động, có ý thức và chính thức của nó. Lý tính *chính trị* là lý tính *chính trị* chính bởi vì nó tư duy trong khuôn khổ của chính trị. Nó càng sắc sảo và sinh động thì nó càng *không thể* hiểu được những tệ nạn xã hội. Thời kỳ cổ điển của lý tính chính trị là cuộc cách mạng Pháp. Những anh hùng của cách mạng Pháp không hề đi tìm nguồn gốc những thiếu sót của xã hội trong nguyên tắc của nhà nước, - trái lại, họ coi những thiếu sót của xã hội là nguồn gốc của những hiện tượng thiếu tổ chức về chính trị. Chẳng hạn, Rô-be-xpi-e coi sự bần cùng lớn và sự giàu có đều chỉ là vật chướng ngại đối với nền *dân chủ thuần khiết*. Vì vậy ông ta muốn xác lập một cách phổ biến cuộc sống giản dị theo kiểu của người Xpác-tơ. Nguyên tắc của chính trị là *ý chí*. Lý tính *chính trị* càng phiến diện, và do đó, càng hoàn hảo, thì niềm tin của nó vào *tính vạn năng* của ý chí càng mạnh, thì nó thể hiện một sự mù quáng càng lớn đối với những *giới hạn* tự nhiên và tinh thần của ý chí, do đó nó càng ít có khả năng tìm thấy căn nguyên những tệ nạn xã hội.

Chẳng cần phải đi sâu vào những lập luận tiếp theo về cái hy vọng vô lý của "Người Phổ" mong rằng *"lý tính chính trị có sứ mệnh phát hiện ra gốc rễ của sự đói nghèo của xã hội ở nước Đức"*.

Mong đợi rằng nhà vua Phổ không những có một sự hùng mạnh mà đến cả Hội nghị quốc ước và Na-pô-lê-ông gộp lại cũng không có, mà còn mong đợi ông ta có những quan điểm vượt quá giới hạn của *bất kỳ* đường lối chính trị nào, những quan điểm mà bản thân "Người Phổ" đại thông minh cũng không gần gũi hơn một chút nào so với nhà vua của người đó - mong đợi như thế là phi lý. Toàn bộ lời tuyên bố này lại càng phi lý khi "Người Phổ" thừa nhận như sau:

"Những lời tốt và ý tưởng tốt đều là một vật *rẻ tiền*: sự hiểu biết và những việc làm có kết quả mới là *quý giá*. Trong trường hợp này, những cái đó còn *cao hơn cả sự quý giá*: giờ đây tuyệt nhiên không thể với tới chúng được".

Nếu như giờ đây tuyệt nhiên không thể với tới chúng, thì hình như cần phải biết ơn mỗi một người về mọi mưu toan làm những gì có thể làm được trong hoàn cảnh của người đó. Và lại, tôi xin nhường cho bạn đọc tế nhị giải quyết xem trong trường hợp này có nên liệt kê những từ ngữ con buôn bô-hê-miêng: "*rẻ tiền*", "*quý giá*", "*cao hơn cả sự quý giá*", "*giờ đây tuyệt nhiên không thể với tới chúng được*", - vào phạm trù "*những lời tốt*" và "*ý tưởng tốt*" hay không.

Vậy, chúng ta hãy giả định rằng điều "Người Phổ" đã nói về Chính phủ Đức và giai cấp tư sản Đức, - vì giai cấp này tạo thành một bộ phận của "xã hội Đức", - là hoàn toàn có căn cứ. Phải chăng bộ phận xã hội này ở Đức lại *bất lực* hơn so với ở Anh và ở Pháp? Phải chăng có thể *bất lực* hơn so với ở Anh chẳng hạn, nơi mà sự *bất lực* đã được đề lên thành hệ thống? Nếu như giờ đây những cuộc nổi dậy của công nhân bùng ra khắp nước Anh thì chúng ta sẽ thấy rằng, giai cấp tư sản và chính phủ ở đây được chuẩn bị cũng không tốt hơn so với phần ba cuối thế kỷ XVIII. Phương tiện duy nhất của họ là sức mạnh vật chất,

và vì sức mạnh vật chất này của họ giảm sút theo mức lan rộng của nạn bần cùng và ý thức giác ngộ của giai cấp vô sản, cho nên sự bất lực của Anh nhất thiết phải tăng theo cấp số nhân.

Cuối cùng, cho rằng giai cấp tư sản Đức hoàn toàn không hiểu cái ý nghĩa phổ biến của cuộc nổi dậy ở Xi-lê-di, là *không đúng, thực tế là không đúng*. Trong một loạt thành phố, thợ cả cố lập những hiệp hội chung với thợ bạn. Tất cả những tờ báo *thuộc phái tự do* ở Đức, những cơ quan của giai cấp tư sản tự do, đều đây rầy những bài viết về tổ chức lao động, về cải cách xã hội, những bài phê phán các độc quyền và cạnh tranh v.v.. Tất cả những cái đó là kết quả của phong trào công nhân. Những tờ báo ở Tơ-ria, ở A-khen, ở Khuên, ở Vê-den, ở Man-hai-mơ, ở Brê-xláp và ngay cả ở Béc-lin, thường đăng những bài hoàn toàn rõ ràng về các vấn đề xã hội, và từ những bài ấy "Người Phổ" sẽ có thể rút ra được một điều gì đó bổ ích. Hơn thế nữa, trong những thư tín từ nước Đức gửi đi, thường xuyên để lộ sự ngạc nhiên về sự chống đối yếu ớt của giai cấp tư sản đối với những khuynh hướng và tư tưởng xã hội.

"Người Phổ" sẽ phải đặt câu hỏi ngược hẳn lại, nếu như ông ta am hiểu lịch sử phong trào xã hội hơn. Tại sao đến cả giai cấp tư sản Đức cũng coi sự đối nghèo cực bộ có ý nghĩa tương đối phổ biến như vậy? Do đâu mà giai cấp tư sản *phát triển về mặt chính trị* lại nổi giận và có thái độ vô liêm sỉ như thế, và do đâu mà giai cấp tư sản *không phát triển về mặt chính trị* lại *không chống đối như vậy* và có những *thiện cảm như vậy* đối với giai cấp vô sản?

Chúng ta hãy chuyển sang những châm ngôn mà "Người Phổ", giống như thánh phán, đã nói về *công nhân Đức*.

"*Dân nghèo Đức*", - ông ta nói một cách hóm hỉnh, - "*cũng không thông minh gì hơn những người Đức nghèo*, nghĩa là họ không thấy gì xa hơn cái tổ ấm của họ, cái nhà máy của họ, cái khu vực của họ; *hồn chính trị* sáng suốt cho đến nay vẫn chưa động tới toàn bộ vấn đề này".

Để có thể đối chiếu tình trạng chung của công nhân Đức với tình trạng chung của công nhân Anh và Pháp, "Người Phổ" ắt sẽ phải so sánh *hình thức đầu tiên* của phong trào công nhân Anh và Pháp, so sánh *bước đầu* của nó, với phong trào *chỉ vừa mới khởi đầu ở Đức*. Ông ta không làm thế. Và bởi vậy, lập luận của ông ta quy lại thành những điều tầm thường đại loại như *công nghiệp ở Đức chưa được phát triển như ở Anh*, hoặc là phong trào ở giai đoạn phát triển đầu tiên của nó không giống như những giai đoạn sau của nó. Ông ta muốn nói đến những *đặc điểm* của phong trào công nhân Đức, thế nhưng ông ta lại chẳng hề dă động đến đề tài đó.

Nhưng cứ cho rằng "Người Phổ" đứng trên quan điểm đúng đắn: lúc đó ông ta sẽ thấy rằng, *không một* cuộc nổi dậy nào của công nhân Anh và Pháp lại có được tính cách *lý luận và giác ngộ* như cuộc nổi dậy của thợ dệt Xi-lê-di.

Trước hết, xin hãy nhớ tới *bài ca của những người thợ dệt*¹⁰⁹, *tiếng hò* chiến đấu dũng cảm ấy, trong đó không hề nhắc tới tổ ấm nhà máy, khu vực, nhưng trong đó giai cấp vô sản lớn tiếng tuyên bố ngay lập tức, với một sự dứt khoát lạ lùng, một cách gay gắt, không nề nang và mạnh mẽ rằng nó đối lập với xã hội tư hữu. Cuộc nổi dậy ở Xi-lê-di *bắt đầu* đúng bằng cái mà những cuộc nổi dậy của công nhân Pháp và Anh *kết thúc*, - cụ thể là bằng việc nó ý thức được bản chất của giai cấp vô sản. Bản thân tiến trình cuộc nổi dậy cũng mang những nét của sự *ưu việt* này. Không những máy móc - tức là những đối thủ của công nhân - bị hủy hoại, mà cả những *sổ sách thương mại*, những văn kiện về quyền sở hữu cũng bị hủy hoại. Trong khi mọi phong trào khác đều chỉ nhằm chống lại trước hết là *bọn chủ các xí nghiệp công nghiệp*, chống kẻ thù rõ mặt, thì phong trào này lại đồng thời chống cả *bọn chủ ngân hàng*, chống kẻ thù giấu mặt. Cuối cùng, không một cuộc nổi dậy nào của công nhân Anh lại được tiến hành với một tinh thần dũng cảm, với sự suy nghĩ chín chắn và với ý chí kiên cường đến như vậy.

Còn về trình độ văn hóa của công nhân Đức nói chung, hoặc về khả năng tiếp thu văn hóa của họ, thì tôi xin nhắc tới những tác phẩm thiên tài của *Vai-tlinh* mà về mặt lý luận thường còn vượt xa hơn cả *Pru-đông*, đâu có thua kém ông này về phương pháp trình bày như thế nào chẳng nữa. Với những triết gia, những học giả của nó, giai cấp tư sản tìm đâu ra được một tác phẩm viết về giải phóng giai cấp tư sản - về giải phóng *chính trị*, - ngõ hầu sánh nổi cuốn sách "*Những bảo đảm cho sự hài hòa và tự do*" của *Vai-tlinh*? Chỉ cần so sánh tính cách tầm thường vô vị và hèn nhát của sách báo chính trị Đức với tác phẩm văn học đầu tay *vô song* và xuất sắc này của công nhân Đức, chỉ cần so sánh *đôi giày trẻ con* khổng lồ này của giai cấp vô sản với *đôi giày chính trị* tí hon đã vệt gót của giai cấp tư sản Đức để báo trước cho *cô lọ lem Đức cái hình dáng của chàng lực sĩ* trong tương lai. Phải thừa nhận rằng giai cấp vô sản Đức là *nhà lý luận* của giai cấp vô sản châu Âu, cũng giống như giai cấp vô sản Anh là *nhà kinh tế học* của nó, còn giai cấp vô sản Pháp là *nhà chính trị* của nó. Cần phải thừa nhận rằng nước Đức có cái sứ mệnh *cổ điển* đối với cách mạng *xã hội* theo đúng cái mức độ mà nó không có khả năng đối với cách mạng *chính trị*. Bởi vì, giống như sự bất lực của giai cấp tư sản Đức là sự bất lực *chính trị* của nước Đức, năng lực của giai cấp vô sản Đức - thậm chí không lệ thuộc vào lý luận Đức - là *năng lực xã hội* của nước Đức. Tình trạng không phù hợp giữa sự phát triển triết học với sự phát triển chính trị của nước Đức không phải là *hiện tượng bất thường* nào đó. Đây là sự không phù hợp tất yếu. Dân tộc triết học chỉ có thể tìm được cái thực tiễn phù hợp với nó trong chủ nghĩa xã hội; do đó, chỉ trong *giai cấp vô sản* nó mới tìm được yếu tố hoạt động cho sự giải phóng mình.

Và lại, giờ đây tôi không có thì giờ, cũng không có ý muốn giảng giải cho "Người Phổ" về thái độ của "xã hội Đức" đối với cách mạng xã hội, và về những cái toát ra từ đó: một mặt là sự phản ứng yếu ớt của giai cấp tư sản Đức chống lại chủ nghĩa

xã hội, và mặt khác những mầm mống ưu việt hiện có ở giai cấp vô sản Đức đối với chủ nghĩa xã hội. Những cơ sở đầu tiên để hiểu hiện tượng này, ông ta sẽ tìm thấy trong "Lời nói đầu" cuốn "Góp phần phê phán triết học pháp quyền của Hê-ghe-n" ("*Deutsch - Französische Jahrbücher*")^{1*} của tôi.

Như vậy, lý tính của *dân nghèo Đức* tỷ lệ *ngịch* với lý tính của *người Đức nghèo*. Song những người mà bất kỳ đối tượng nào cũng là cái cớ để họ viết những bài tập về tu từ học và đem trình công chúng, - những người ấy xuyên tạc bản thân nội dung của đối tượng do cách nhìn *hình thức* đó, còn nội dung bị xuyên tạc, về phía nó, lại đặt dấu ấn của sự *tâm thương* lên hình thức. Ví dụ, ý đồ của "Người Phổ" muốn trình bày những lập luận của mình về những cuộc nổi dậy của công nhân Xi-lê-di trong hình thức *phản đề*, đã dẫn ông ta đến *phản đề* hết sức lớn chống lại chân lý. Đối với một người biết suy nghĩ và yêu chân lý, đứng trước sự bùng nổ đầu tiên của cuộc nổi dậy của công nhân Xi-lê-di thì nhiệm vụ không phải là đóng vai trò ông *thầy lên lớp* đối với sự kiện đó, mà ngược lại, phải nghiên cứu tính cách *độc đáo* của nó. Muốn làm như vậy, đương nhiên là cần phải có một sự sáng suốt khoa học nào đó và lòng nhân ái nào đó, còn để làm ông *thầy lên lớp* thì chỉ cần biết những thành ngữ ít nhiều khéo léo, đầy lòng ích kỷ rỗng tuếch là đủ lắm rồi.

Tại sao "Người Phổ" lại nhận xét về công nhân Đức một cách miệt thị như vậy? Vì ông ta thấy rằng "*hồn chính trị* sáng suốt cho đến nay vẫn chưa động tới" "toàn bộ vấn đề này", cụ thể là vấn đề nghèo đói của công nhân. Ông biểu thị một cách chi tiết hơn tình yêu thanh cao của mình đối với *hồn chính trị* bằng những lời lẽ như sau:

"Tất cả những cuộc nổi dậy nổ ra trong những điều kiện của sự *cô lập* bất hạnh này giữa *con người với cộng đồng*, và giữa những *ư tưởng* của họ với những *nguyên*

1* Xem tập này, tr.569-570.

tắc xã hội, sẽ bị bóp chết trong máu và trong hành động liều lĩnh; nhưng khi mà sự đối nghèo sản sinh ra lý tính, còn lý tính *chính trị* của người Đức lại phát hiện ra gốc rễ của sự đối nghèo xã hội, thì bấy giờ cả ở Đức những sự kiện này cũng sẽ được xem là những triệu chứng của một cuộc cách mạng vĩ đại nào đó".

Trước hết "Người Phổ" hãy cho phép chúng tôi có một nhận xét có tính cách *tu từ học*. Phản đề của ông ta chưa hoàn chỉnh. Nửa đầu nói: "khi mà sự đối nghèo sản sinh ra lý tính", còn nửa thứ hai: "còn lý tính *chính trị* lại phát hiện ra gốc rễ của sự đối nghèo xã hội". Lý tính đơn giản của nửa thứ nhất trong phản đề trở thành lý tính *chính trị* trong nửa thứ hai của phản đề, cũng như sự đối nghèo *giản đơn* trong nửa đầu của phản đề trở thành sự đối nghèo xã hội ở nửa cuối của phản đề. Vì sao bậc thầy về văn phong của chúng ta lại xây dựng hai nửa trong phản đề của mình một cách không cân đối như vậy? Tôi không nghĩ là ông ta đã hiểu rõ điều đó. Tôi muốn giải thích cho ông ta hiểu cái mà *bản năng* đúng đắn của ông đã gợi cho ông ta. Nếu như "Người Phổ" viết: "Khi mà sự đối nghèo xã hội sản sinh ra lý tính *chính trị*, còn lý tính *chính trị* lại phát hiện ra gốc rễ của sự đối nghèo xã hội", - thì bất kỳ độc giả vô tư nào cũng sẽ thấy tính chất *phi lý* của phản đề này. Độc giả trước hết sẽ tự hỏi: tại sao tác giả vô danh lại không đối chiếu lý tính xã hội với sự đối nghèo xã hội, không đối chiếu lý tính *chính trị* với sự đối nghèo *chính trị*, như phép lô-gích giản đơn nhất đòi hỏi? Và bây giờ thì xin sang thực chất của vấn đề!

Ý kiến cho rằng sự đối nghèo xã hội sản sinh ra lý tính *chính trị* sai đến mức là lời khẳng định ngược lại thì đúng: *hạnh phúc xã hội* sản sinh ra lý tính *chính trị*. Lý tính *chính trị* là nhà duy linh, và nó đến với kẻ nào đã có một chút gì đấy, kẻ nào sống không tồi lắm ở trên đời này. Mời "Người Phổ" của chúng ta hãy nghe lời một nhà kinh tế Pháp - ông Mi-xen Sơ-va-li-ê - nói về vấn đề này:

"Vào năm 1789, khi giai cấp tư sản vùng dậy, thì đối với nó, chỉ thiếu có sự tham gia vào việc quản lý đất nước để được tự do. Đối với nó, giải phóng bao hàm ở chỗ là làm sao giành giật được quyền lãnh đạo những công việc xã hội, những chức vụ tối cao về dân sự, quân sự, và tôn giáo từ những bàn tay đặc quyền độc chiếm những chức vụ này. *Giàu có và có văn hóa*, có khả năng tồn tại hoàn toàn độc lập và tự quản lý công việc của mình, giai cấp tư sản muốn thoát khỏi chế độ độc đoán"¹¹⁰.

Chúng tôi đã chỉ cho "Người Phổ" thấy rằng lý tính *chính trị* không thể phát hiện ra nguồn gốc của sự đói nghèo xã hội như thế nào. Chỉ còn nói thêm một lời nữa về quan điểm của ông ta đối với vấn đề này. Lý tính *chính trị* ở một dân tộc nào đó càng phát triển và mở rộng thì *giai cấp vô sản* càng lãng phí sức lực mình vào những cuộc nổi dậy liều lĩnh, vô ích và bị bóp nghẹt trong máu - ít ra cũng ở giai đoạn đầu của phong trào. Suy nghĩ trong khuôn khổ chính trị, giai cấp vô sản coi ý *chí* và mọi thủ đoạn giúp cho công việc - tức là coi *bạo lực* là việc *lật đổ* một hình thức nhà nước *nhất định* này hay một hình thức nhà nước khác - là nguyên nhân của mọi tai họa. Chứng cứ: những cuộc nổi dậy đầu tiên của giai cấp vô sản *Pháp*¹¹¹. Công nhân Ly-ông đã cho rằng, họ chỉ theo đuổi những mục đích chính trị, rằng họ chỉ là những chiến sĩ của nền cộng hòa, thế nhưng thực ra thì họ đã là những chiến sĩ của chủ nghĩa xã hội. Lý tính chính trị của họ làm cho họ không thấy rõ gốc rễ của sự đói nghèo xã hội, làm cho họ hiểu lệch lạc về những mục đích thực sự của mình, thì lý tính *chính trị* của họ cũng lừa dối *bản năng xã hội* của họ.

Nhưng nếu "Người Phổ" chờ cho sự đói nghèo sản sinh ra lý tính, thế thì tại sao ông ta lại nhập cục "*sự bóp chết trong máu*" với "*sự bóp nghẹt trong hành động liều lĩnh*" lại làm một? Nếu những đau khổ do nghèo đói gây nên nói chung là phương tiện để sinh ra lý tính, thì những đau khổ *đắm máu* thậm chí lại là phương tiện *rất sắc bén* cho cái đó. Do đó, "Người Phổ" ắt phải nói rằng: sự bóp chết trong máu sẽ bóp chết hành động liều lĩnh và đảm bảo cho lý tính một luồng không khí thích đáng.

Với cái vẻ một nhà tiên tri, "Người Phổ" báo trước rằng những cuộc nổi dậy "nổ ra trong những điều kiện của sự cô lập bất hạnh giữa con người với cộng đồng và sự tách rời giữa tư tưởng của họ với những nguyên tắc xã hội", sẽ bị bóp chết.

Chúng tôi đã chỉ ra rằng cuộc nổi dậy ở Xi-lê-di đã diễn ra tuyệt nhiên không phải trong hoàn cảnh tách rời giữa tư tưởng với những nguyên tắc xã hội. Còn phải xét đến "sự cô lập bất hạnh giữa con người với cộng đồng". Cộng đồng ở đây được hiểu là cộng đồng chính trị, là nhà nước. Đây là khúc ca cũ về nước Đức phi chính trị.

Tuy nhiên, phải chăng mọi cuộc nổi dậy, - tất cả, chứ không trừ một ngoại lệ nào - đều bùng ra trong những điều kiện của sự cô lập bất hạnh giữa con người với cộng đồng? Phải chăng sự cô lập này là tiền đề tất yếu của bất kỳ cuộc nổi dậy nào? Phải chăng cuộc cách mạng năm 1789 sẽ có thể diễn ra không có sự cô lập bất hạnh này giữa công dân Pháp với cộng đồng? Nhiệm vụ của nó chính là phải thủ tiêu sự cô lập ấy.

Nhưng cái cộng đồng mà công nhân bị cô lập khỏi, là một cộng đồng có một hiện thực hoàn toàn thuộc một loại khác và có một quy mô hoàn toàn khác so với cộng đồng chính trị. Cái cộng đồng mà lao động của bản thân công nhân tách người công nhân ra khỏi, là bản thân cuộc sống, cuộc sống thể xác và tinh thần, là đạo lý con người, là hoạt động của con người, là lạc thú của con người, là bản chất của con người. Bản chất con người chính là cộng đồng chân chính của con người. Sự cô lập bất hạnh với bản chất này mới vô cùng toàn diện, vô cùng không chịu nổi, vô cùng khủng khiếp, vô cùng mâu thuẫn hơn so với sự cô lập khỏi cộng đồng chính trị; phù hợp với điều đó, việc thủ tiêu sự cô lập này và thậm chí việc phản ứng cục bộ, sự nổi dậy chống lại nó, càng vô hạn hơn bao nhiêu thì con người càng vô hạn hơn bấy nhiêu so với công dân nhà nước và cuộc sống của con người càng vô hạn hơn bấy nhiêu so với cuộc sống chính trị. Bởi vậy, đầu cuộc nổi dậy của công nhân công nghiệp có cục bộ đến đâu, nhưng

nó vẫn mang trong mình nó một linh hồn *phổ biến*, trong lúc đó thì ngay cả một cuộc nổi dậy *chính trị* phổ biến nhất, dưới hình thức *lao nhut*, cũng vẫn che giấu một tinh thần *hạn chế vị kỷ* nào đó.

"Người Phổ" kết thúc bài báo của ông ta một cách xứng đáng bằng câu sau đây:

"*Cách mạng xã hội mà không có linh hồn chính trị* (nghĩa là thiếu một tư tưởng tổ chức người ta lại, tư tưởng xuất phát từ quan điểm chính thể) thì không thể được".

Chúng ta đã thấy rằng chính vì vậy mà cách mạng *xã hội* đứng trên quan điểm *chính thể*, rằng nó - thậm chí cả trong trường hợp nó chỉ diễn ra trong *một* khu công nghiệp thôi - là sự phản kháng của con người chống lại cuộc sống mất nhân tính; rằng nó xuất phát từ *quan điểm của từng cá nhân hiện thực riêng rẽ*; rằng cái *cộng đồng* mà sự tách rời giữa nó với cá nhân gây ra sự chống đối của cá nhân đó, là một cộng đồng *chân chính* của con người, là bản chất *con người*. Ngược lại, *linh hồn chính trị* của cách mạng là *nguyện vọng* của các giai cấp không có ảnh hưởng chính trị muốn thủ tiêu sự *cô lập* của mình với *nhà nước* và với *quyền thống trị*. Quan điểm của cách mạng là quan điểm của nhà nước, của cái chính thể *trừu tượng* chỉ tồn tại do sự tách rời khỏi đời sống hiện thực và là *vô nghĩa* nếu không có sự đối lập có *tổ chức* giữa tư tưởng phổ biến của con người và sự tồn tại cá thể của nó. Chính vì vậy mà cách mạng có *linh hồn chính trị*, theo bản tính *hạn chế và phân đôi* của linh hồn này, đang tổ chức ra tầng lớp thống trị trong xã hội bằng cách làm thiệt cho chính ngay xã hội.

Chúng tôi xin bí mật báo cho "Người Phổ" biết "*cách mạng xã hội có linh hồn chính trị*" là cái gì; do đó chúng tôi tiện thể tiết lộ với ông ta một điều bí mật là, chính ông, *ngay cả trên lời nói*, cũng không thể vượt lên khỏi cái quan điểm chính trị hạn chế.

Cách mạng "*xã hội*" có linh hồn *chính trị* - đó hoặc là một tập hợp từ vô nghĩa nếu "Người Phổ" hiểu cách mạng "*xã hội*" là cách

mạng "xã hội" *đối lập* với cách mạng chính trị, thế nhưng lại phù cho cách mạng xã hội một linh hồn chính trị chứ không phải một linh hồn xã hội; hoặc giả "*cách mạng xã hội có linh hồn chính trị*" chỉ là một *kiểu nói khác đi* của cái mà trước kia người ta gọi là "*cách mạng chính trị*", hoặc gọi "*giản đơn là cách mạng*". Mỗi một cuộc cách mạng đều phá hủy *xã hội cũ*, và vì thế nó mang *tính chất xã hội*. Mỗi cuộc cách mạng đều lật đổ *chính quyền cũ*, và bởi vậy nó có tính *cách chính trị*.

Hãy để "Người Phổ" chọn giữa *kiểu nói khác đi* và một điều *vô nghĩa*! Nhưng nếu *cách mạng xã hội có linh hồn chính trị* là một kiểu nói khác đi hoặc là một điều vô nghĩa, thì *cách mạng chính trị có linh hồn xã hội* lại có ý nghĩa đúng đắn. *Cách mạng* nói chung - *lật đổ chính quyền hiện có và phá hủy những quan hệ cũ* - là một *hành vi chính trị*. Nhưng *chủ nghĩa xã hội* không thể được thực hiện mà không có *cách mạng*. Chủ nghĩa xã hội cần đến hành vi *chính trị* này bởi lẽ nó cần *tiêu diệt và phá hủy* cái cũ. Nhưng ở nơi nào *hoạt động tổ chức* của nó bắt đầu, nơi nào *mục đích tự thân* của nó, *linh hồn* của nó đứng lên phía trước, - thì nơi đó chủ nghĩa xã hội vứt bỏ cái vỏ ngoài *chính trị*.

Thế là đã cần đến biết bao nhiêu lập luận rườm rà để gỡ tung cái *mở sai lầm ẩn giấu* trong một cột báo. Không phải mọi độc giả đều có đủ học vấn và thời gian cần thiết để hiểu được tường tận sự *bịp bợm văn chương* như vậy. Bởi thế, "Người Phổ" vô danh phải chăng nên vì lợi ích công chúng độc giả mà tạm thời gác bút về những vấn đề chính trị và xã hội, cũng như từ bỏ cái việc ngậm nga về tình trạng nước Đức và bắt đầu từ chỗ thực lòng tự làm cho mình sáng tỏ về tình trạng của mình?

Pa-ri, ngày 31 tháng Bảy 1844

Đã đăng trên báo "Vorwärts." (Paris) các số
63 và 64; ngày 7 và 10 tháng Tám 1844
Ký tên: C á c M á c

In theo bài đăng trên báo
Nguyễn văn là tiếng Đức

PH. ÄNG-GHEN

1839-1844

NHỮNG BỨC THƯ TỪ VÚP-PƠ-TAN¹¹²

I

Như mọi người đều biết, dưới cái tên gọi này, - mà "Những người bạn của ánh sáng"¹¹³ ghét đến thậm tệ, - người ta hiểu đó là hai thành phố En-bơ-phen-đơ và Bác-men, nằm trên lưu vực sông Vúp-pơ dài khoảng chừng ba giờ thuyền chạy. Con sông nhỏ hẹp này khi thì nằm yên không chuyển động, khi thì cuộn sóng đỏ ngầu chảy xiết giữa những tòa nhà công xưởng bốc khói và những nhà máy phiếu sợi phủ đầy sợi bông; nhưng cái màu sắc đỏ thẫm của nó không phải bắt nguồn từ một trận đánh đẫm máu nào đó, - bởi vì dấu đá nhau ở đây chỉ có những cây bút của các nhà thần học và cả những mụ già bép xép nữa, thường là vì những chuyện lật vạt nhỏ nhen, - cũng chẳng phải là bắt nguồn từ sự xấu hổ về phong tục của con người, mặc dù điều đó quả thực là có đủ căn cứ, mà chỉ bắt nguồn từ rất nhiều lò nhuộm dùng thuốc nhuộm màu đỏ thẫm. Nếu như bạn đi từ phía Đuyt-xen-đoóc-phơ tới, thì ở Don-boóc bạn sẽ bước chân vào khu đất thánh; dòng sông Vúp-pơ đục ngầu đang uể oải uốn mình ngang qua bạn, và so với con sông Ranh mà bạn vừa bỏ lại đằng sau, thì cái vẻ đáng thương hại của nó khiến cho bạn hết sức thất vọng. Vùng này khá hấp dẫn: những ngọn núi không cao lắm, khi thoải thoải, khi dựng đứng, có rừng phủ kín, chen đột ngột vào giữa những cánh đồng đỏ xanh rờn, và khi thời tiết tốt, bầu trời trong xanh phản chiếu vào dòng sông Vúp-pơ thì cái màu đỏ của nó hoàn toàn biến mất. Vòng qua sườn núi, bạn thấy ngay trước mặt những cái tháp kỳ dị của En-bơ-phen-đơ (những ngôi nhà khiêm tốn ẩn mình đằng sau những chiếc vườn) và sau vài phút thì bạn đến thành Xi-ôn

của những người theo chủ nghĩa ngu dân. Khi chưa tới thành phố, bạn đã gặp phải một nhà thờ Thiên chúa giáo; nhà thờ này đứng tại đây như là bị đuổi ra khỏi những bức tường thiêng liêng của thành phố này. Đây là một nhà thờ theo kiểu Bi-dăng-xơ, nó được xây dựng rất tồi bởi một kiến trúc sư rất không có kinh nghiệm, theo một sơ đồ rất tốt; người ta đã dỡ đi một nhà thờ Thiên chúa giáo cũ để lấy chỗ cho cánh trái tòa thị chính còn chưa xây dựng; chỉ còn lại độc nhất một cái tháp, phục vụ cho phúc lợi công cộng theo kiểu của nó, - cụ thể là dùng làm nhà tù. Tiếp theo sau đó, bạn đi tới một ngôi nhà lớn - những vòm của nó dựa trên các cột¹¹⁴, - nhưng những cột này có một kiểu rất độc đáo: nhìn hình dáng của cột, thì phần dưới theo kiểu Ai Cập, phần giữa theo kiểu Đô-rít và phần trên theo kiểu I-ô-nít; thêm nữa nhờ có chiếc móng rất kiên cố, nên những cột này chẳng phải dùng đến mọi chi tiết kiến trúc không cần thiết như loại trục chân và trục đầu. Ngôi nhà này trước kia gọi là viện bảo tàng, nhưng bây giờ ở đây chẳng còn một tí dấu vết nào của nàng thơ, còn nợ nần thì để lại rất nhiều, nên chỉ cách đây không lâu lắm, nó đã bị đem bán đấu giá và mang cái tên gọi là "nhà du hí", cái tên gọi đó nổi bật lên trên mặt chính trống trải của tòa nhà, làm tiêu tan mọi kỷ ức về cái tên thơ mộng xưa kia. Và lại, ngôi nhà này kiến trúc nặng nề đến nỗi về chiều trông nó giống như con lạc đà. Từ nơi này bắt đầu tỏa ra những đường phố buồn tẻ, không có gì độc đáo; tòa thị chính mới, đẹp, còn một nửa chưa xây xong, vì thiếu chỗ mà phải bố trí một cách thật phi lý, đến nỗi mặt trước tòa nhà nhìn ra cái ngõ hẻm nhỏ hẹp chẳng ra sao cả. Cuối cùng bạn đến Vúp-pơ, và một chiếc cầu xinh đẹp sẽ dẫn bạn đến Bác-men, ở đây ít ra những yêu cầu về vẻ đẹp kiến trúc cũng được chú ý nhiều hơn. Bên kia cầu, tất cả đều có cái vẻ niềm nở hơn; tại đây không có những căn nhà xấu xí của vùng En-bơ-phen-đơ, - chẳng theo kiểu cũ cũng chẳng theo kiểu mới, không đẹp cũng không xấu, - mà là những ngôi nhà to lớn, đồ sộ, xây có thẩm mỹ, theo kiểu mới; trước mặt bạn đâu

Telegraph

für

Deutschland.

1839.

März.

Nr 49.

Briefe aus dem Wupperthal. *)

I.

Bekanntlich begreift man unter diesem bei den Freunden des Lichtes sehr verrufenen Namen die beiden Städte Elberfeld und Barmen, die das Thal in einer Länge von fast drei Stunden einnehmen. Der schmale Fluß ergießt bald rasch, bald stöckend seine purpurnen Bogen zwischen rauchigen Fabrikgebäuden und garnbedeckten Bleichen hindurch; aber seine hochrothe Farbe rührt nicht von einer blutigen Schlacht her, denn hier streiten nur theologische Federn und wortreiche alte Weiber, gewöhnlich um des Kaisers Bart; auch nicht von Schaam über das Treiben der Menschen, obwohl dazu wahrlich Grund genug vorhanden ist, sondern einzig und allein von den vielen Türkischroth-Färbereien. Kommt man von Düsseldorf her, so tritt man bei Sonnborn in das heilige Gebiet; die Wupper kriecht träg und verschlammt vorbei und spannt durch ihre jämmerliche Erscheinung, dem eben verlassenen Rheine gegenüber, die Erwartungen bedeutend herab. Die Gegend ist ziemlich anmuthig; die nicht sehr hohen, bald sanft steigenden, bald schroffen Berge, über und über waldbig, treten lech in die grünen Wiesen hinein, und bei schönem Wetter läßt der blaue, in der Wupper sich spiegelnde Himmel ihre rothe Farbe ganz verschwinden. Nach einer Dierung um einen Abhang sieht man die verschrobenen Thürme

*) Unser Leser werden uns Dank wissen für diese authentische Schilderung einer Gegend, welche das wahre Bild der häßlichsten Form des an manchen Orten in Deutschland grassirenden und das Volk des Völkers entmenschen Pietismus ist. N. d. R.

MỘT TRANG TRONG TẠP CHÍ "TELEGRAPH FÜR DEUTSCHLAND"

CÓ IN BÀI BÁO CỦA PH.ÄNG-GHEN: "NHỮNG BỨC THU TỪ

VÚP-PƠ-TAN"

đâu cũng mọc lên những căn nhà mới bằng đá, cuối đường lát đá thì đến một con đường thẳng tắp hai bên nhà cửa san sát. Giữa những ngôi nhà hiện rõ bãi cỏ màu xanh của nhà máy phiếu sợi. Ở đây, dòng sông Vúp-pơ còn trong veo, và hình dáng lở mờ của những dãy núi trùng điệp, với những cánh rừng, những bãi cỏ và những chiếc vườn nối tiếp nhau một cách hỗn tạp, trong đó đâu đâu cũng hiện ra những mái nhà đỏ chói, khiến cho bạn càng đi tới càng cảm thấy nơi đây cảnh vật thật là hấp dẫn. Từ giữa con đường hai bên có trồng cây đã hiện rõ mặt trước của cái nhà thờ Hạ Bác-men nằm ở phía sâu hơn một chút; đó là tòa nhà xinh đẹp nhất của thung lũng, xây dựng rất đẹp theo kiểu Bi-dăng-xơ hết sức uy nghiêm. Nhưng rồi lại đến ngay một con đường lát đá, những căn nhà lợp bằng đá xám chen chúc nhau; song cảnh vật ở đây nhiều vẻ hơn nhiều so với En-bơ-phen-đơ: khi thì những bãi cỏ tươi xanh của nhà máy phiếu sợi, khi thì một căn nhà kiểu mới, khi thì một khúc sông nhỏ hẹp, khi thì một dãy vườn sát kề đường phố, phá tan cái vẻ đơn điệu của bức tranh. Tất cả điều đó khiến cho bạn sinh ra nghi hoặc, chẳng hay Bác-men có phải là một thành phố hay không, hay chỉ là một khối giản đơn tập hợp đủ các thứ nhà cửa; thật vậy, nó chỉ là một kết hợp của nhiều khu vực nhỏ được nối liền bởi những cơ quan công cộng của thành phố. Những khu vực đáng kể nhất trong đó là: Ghê-mác-cơ, từ xưa vốn là một trung tâm của giáo phái cải cách, Hạ Bác-men, nằm về phía En-bơ-phen-đơ, cách Vúp-pơ-tan không xa, ở phía trên Ghê-mác-cơ; xa hơn nữa là Rít-tơ-xhau-den, còn cạnh đó thì bên trái là Vich-slinh-hau-den, bên phải là Hê-kinh-hau-den và Rau-hen-tan với một vẻ đẹp khác thường; dân cư ở tất cả những vùng ấy đều là những tín đồ của Lu-the thuộc cả hai giáo phái¹¹⁵; tín đồ Thiên chúa giáo - tại đây cả thầy không quá vài ba ngàn người - ở rải rác khắp cả lũng sông. Sau khi đi qua Rít-tơ-xhau-den, cuối cùng bạn sẽ rời khỏi vùng Béc-gơ và sau khi vượt qua cái chướng ngại đường, bạn bước vào Ve-xơ-pha-li của đất nước Phổ cũ.

Đó là cái vẻ bên ngoài của lưng sông; trừ những đường phố âm đạm của En-bơ-phen-đơ ra, nói chung cái lưng sông này gây cho người ta một ấn tượng rất dễ chịu; nhưng như kinh nghiệm chỉ rõ, điều đó không hề ảnh hưởng tới người dân ở đây. Cuộc sống nhân dân vui tươi lành mạnh mà chúng ta nhìn thấy hầu khắp mọi nơi trong nước Đức, thì ở đây tuyệt nhiên không cảm thấy; thật ra, mới thoạt nhìn thì hình như không phải như thế: mỗi buổi tối, những bọn người giông chơi vui vẻ đi dạo trên các phố, gào lên những bài ca của chúng, nhưng đây là những bài ca dung tục nhất, bẩn thỉu nhất, đã thốt ra trong một lúc nào đó từ cửa miệng của những kẻ say rượu; ở đây bạn không bao giờ nghe được một trong những bài dân ca mà thường khắp cả nước Đức ai ai cũng biết và thiết tưởng chúng ta cũng có quyền lấy làm tự hào. Tất cả các quán rượu đều chật ních người, nhất là vào ngày thứ bảy và ngày chủ nhật; đến tối vào 11 giờ, khi các quán rượu đóng cửa, lũ người say rượu từng đám đổ ra khỏi quán rượu và phần đông đều tỉnh rượu trong rãnh nước bên đường. Những kẻ sa đọa nhất trong bọn họ được gọi là Karrenbinder^{1*}, những kẻ hoàn toàn đồi trụy, không có chỗ ở nhất định và tiền công đều đặn; khi trời hửng sáng, bọn họ chui ra khỏi những hang ổ của họ, từ những vựa cỏ khô, chuồng ngựa v.v., nếu như không phải là đã trải qua cả một đêm đầu đó trên đồng phân hoặc ở cầu thang. Sau khi đã hạn chế số lượng của những quán rượu trước kia không thể đếm xuể, hiện giờ các nhà đương cục địa phương giới hạn được đến một mức độ nào đó cái tình trạng tồi tệ ấy.

Nguyên nhân gây ra những hiện tượng như vậy hoàn toàn rõ ràng. Trước hết, lao động công xưởng đang thúc đẩy mạnh mẽ tình trạng đó. Lao động trong những căn nhà lụp xụp, trong đó người ta hít khói và bụi than nhiều hơn là ô-xy, - và trong phần lớn các trường hợp, từ sáu tuổi trở đi đã là như vậy, - thứ lao động ấy có mục đích làm cho họ mất hết mọi sức lực và tính

1* - "phu bốc vác", "phu thờ"

yêu đời. Những thợ dệt cá lẻ ngồi tại nhà mình từ sáng đến đêm, công lưng bên chiếc máy dệt và làm khô cạn tủy sống của mình bên cái lò nóng bỏng. Số phận của những người này nếu không rơi vào chủ nghĩa thần bí thì cũng mắc phải nạn rượu chè. Chủ nghĩa thần bí ấy, dưới cái hình thức thô bạo và ghê tởm mà nó đang ngự trị ở đây, nhất định sẽ đề ra một sự cực đoan trái ngược, mà kết quả là: *nhân dân ở đây chỉ bao gồm "những người đoan chính"* (người ta gọi những người thần bí chủ nghĩa như vậy) và đám người phóng đảng. Chỉ riêng một sự phân hóa như vậy thành hai phe đối địch, bất kể bản tính của chúng ra sao, tự nó cũng đã có thể giết chết mọi sự phát triển của tinh thần nhân dân. Và lại, có thể nào chờ mong được một điều gì tốt đẹp, nếu như thậm chí việc một trong hai phe biến mất cũng chẳng đem lại lợi ích gì, bởi vì cả hai đều bị bệnh lao phổi như nhau? Nếu như ở đây đôi khi có gặp một số người khỏe mạnh, thì đó hầu như chỉ là những người thợ mộc hoặc những người thợ thủ công khác, tất cả bọn họ đều từ những địa phương khác đến; trong số những người thợ da ở địa phương cũng có một số người cường tráng, nhưng chỉ cần sống ba năm như vậy cũng đủ làm cho họ bị tiêu vong cả về thể xác lẫn tinh thần: trong năm người có ba người chết vì bệnh lao phổi, mà tất cả nguyên nhân là bệnh nghiện rượu. Tuy thế, tất cả những điều đó sẽ không có một quy mô kinh khủng đến như vậy, nếu như không có cái lối làm ăn tác yêu tác quái của các chủ xưởng và nếu như chủ nghĩa thần bí không giống như trong thực tế và sẽ không đe dọa lan tràn rộng hơn nữa. Tình trạng bản cùng kinh khủng đang ngự trị trong các giai cấp bên dưới, đặc biệt là trong những công nhân công xưởng ở Vúp-pơ-tan; bệnh giang mai và bệnh phổi rất phổ biến tới mức thật khó mà tin được; chỉ riêng vùng En-bơ-phen-đơ, trong số 2 500 trẻ em đến tuổi đi học, có 1 200 em không có khả năng đến trường và phải lớn lên trong công xưởng - chỉ cốt để cho chủ xưởng khỏi phải trả cho công nhân người lớn mà các em thay thế, một số tiền công gấp đôi tiền trả cho trẻ em. Nhưng bọn

chủ xưởng giàu thường có một lương tâm co giãn, và linh hồn của một người thuộc phái kiên thành cũng chưa phải đã sa xuống địa ngục vì có thêm hay bớt đi một em bé bị héo hon, hơn nữa, nếu như cái linh hồn ấy mỗi ngày chủ nhật đều đi lễ nhà thờ hai lần. Bởi vì người ta đã xác lập được rằng trong số các chủ xưởng, những kẻ theo phái kiên thành đối xử với công nhân của mình tồi tệ hơn cả; họ tìm cách hạ thấp tiền công của công nhân, làm như thể để cho công nhân không còn có khả năng rượu chè, nhưng trong cuộc bầu cử những người truyền đạo thì bao giờ họ cũng là những kẻ đầu tiên mua chuộc công nhân của họ.

Trong những đẳng cấp bên dưới, chủ nghĩa thần bí thống trị nhiều hơn cả là trong thợ thủ công (tôi không liệt chủ xưởng vào số những người này). Thật là một cảnh tượng đáng buồn khi trên đường phố ta thấy một thân hình cúi gập trong một chiếc áo rất dài, với bộ tóc rẽ ngôi theo kiểu của phái kiên thành. Nhưng, ai thực sự muốn biết giống người đó thì phải ghé vào một xưởng rèn hay một xưởng đóng giày nào đó của một tín đồ kiên thành. Ngôi chằm chệ ở đây là một người thợ cả, phía bên phải của anh ta có cuốn kinh thánh, còn ở phía bên trái (ít ra cũng rất thường thấy như thế) là chai rượu trắng. Ở đây người ta chẳng bận tâm gì đến công việc: người thợ cả bao giờ cũng đọc kinh thánh, thỉnh thoảng lại nhấp một ly rượu, và đôi khi cùng với thợ bạn lè nhè đồng ca một bài ca tôn giáo; nhưng công việc chủ yếu bao giờ cũng là lên án người khác. Như bạn thấy, khuynh hướng ấy ở đây cũng giống như ở mọi nơi khác. Nguyên vọng nhiệt thành của phái kiên thành muốn làm cho người ta đi theo đạo của mình không phải là không có kết quả. Trong số những người đã thay đổi tín ngưỡng, - hơn nữa, phần lớn người ta coi việc này là do phép lạ gây ra, - đặc biệt có rất nhiều những kẻ rượu chè be bét và những kẻ giống như họ. Nhưng tình hình này cũng chẳng có gì đáng ngạc nhiên cả: tất cả những người thay đổi tín ngưỡng đó đều là những kẻ sa đọa, đần độn, và thuyết phục họ là một công việc chẳng khó khăn gì; sau khi cải giáo theo đạo kiên thành,

một vài lần trong tuần lễ họ để người ta làm cho xúc động đến rơi nước mắt và lén lút sống cuộc đời như cũ. Cách đây mấy năm, toàn bộ cái trò bịp bợm này đã bất ngờ bị vạch trần, khiến cho tất cả những bọn nguy hiểm kinh hoàng. Có một người Mỹ đầu cơ nào đó đến, mang tên là mục sư Uya-ghen-xơ; y đã giảng đạo vài lần, người đến nghe rất đông, bởi vì phần đông cho rằng là một người Mỹ thì y nhất định phải là người da ngăm đen hay thậm chí là người da đen. Nhưng lạ thay, y chẳng những là da trắng, mà lại còn là một người giảng đạo, khiến cho cả nhà thờ đều rơi nước mắt; nhưng sở dĩ người ta rơi nước mắt như vậy là vì bản thân y đã gào lên thảm thiết khi mà mọi thủ đoạn hòng làm cho công chúng động lòng đều không đạt được mục đích. Các tín đồ đông thanh biểu thị sự kinh ngạc của mình; thật ra thì người ta cũng có nghe những lời phản đối của một vài người hiểu biết lẽ phải, nhưng những người này cũng bị tuyên bố ngay luôn là những kẻ vô thần. Ít lâu sau, Uya-ghen-xơ bắt đầu tổ chức những cuộc tụ họp kín và thu được lễ vật hậu hĩ của những người có tiếng tăm sùng bái y, và sống rất ung dung. Người ta nghe những lời thuyết giáo của y một cách say sưa hơn là nghe bất cứ người nào khác; những cuộc tụ họp kín của y thường là đông nghịt, mỗi lời nói của y đều làm cho cả đàn ông lẫn đàn bà giàn giụa nước mắt. Bây giờ thì tất cả mọi người đều tin rằng ít ra y cũng là một nhà nữ tiên tri và y sẽ xây dựng một thành Giê-ru-da-lem mới; nhưng một ngày nào đó, toàn bộ cái trò khôi hài ấy đã kết thúc. Đột nhiên, người ta phát hiện ra những trò trống gì đã diễn ra tại các cuộc tụ họp kín ấy; thế là ngài Uya-ghen-xơ bị tổng giam và ngài đã phải sám hối trong mấy năm về tội ngoan đạo của mình khi bị thẩm vấn ở Ham. Sau đó, Uya-ghen-xơ hứa sửa chữa, người ta đã phóng thích y và tổng cổ y về Mỹ. Người ta cũng còn biết được rằng trước kia ở Mỹ y cũng đã trở cái trò bịp dó của y, vì thế y đã bị đuổi đi; lúc này, để khỏi quên mất, y đã diễn tập lại cái trò ấy ở Ve-xơ-pha-li; ở đây, do lòng nhân từ, hay nói cho đúng hơn là do sự nhu nhược của chính quyền

địa phương, nên y đã được thả ra mà không bị truy cứu nữa; và cuối cùng, y đã kết thúc cuộc đời phóng đảng của y bằng cách diễn lại toàn bộ cái trò ấy một lần nữa tại En-bơ-phen-đơ. Khi người ta phát hiện ra những trò trống gì đã diễn ra tại các cuộc tụ họp của nhân vật cao quý này, thì mọi người đều đứng lên chống lại y và không ai còn muốn biết đến y nữa; tất cả mọi người, từ Li-băng đến Biển muối^{1*}, tức là từ núi rừng Rít-tơ-xhau-den đến chiếc đập vùng Don-boóc trên sông Vúp-pơ, đều xa lánh y.

Nhưng trung tâm thực sự của toàn bộ phái kiên thành và của chủ nghĩa thần bí là hội cải cách tôn giáo ở En-bơ-phen-đơ. Từ xưa, hội này nổi tiếng là triệt để theo tinh thần của đạo Can-vanh, nhưng mấy năm gần đây, do việc bổ nhiệm những giáo sĩ giả nhân giả nghĩa nhất - hiện ở đó đồng thời một lúc có bốn giáo sĩ như vậy đang giảng đạo - tinh thần ấy đã trở thành một sự cố chấp kỳ quái nhất và chẳng khác gì mấy với tinh thần của phái Giáo hoàng. Ở đây, tại các cuộc họp, người ta chính thức xử tội những người tà đạo; ở đây người ta lên án hành động của bất kỳ một ai không đến dự cuộc họp; ở đây người ta suy luận như sau: một người nào đó đọc tiểu thuyết, và mặc dầu nhan đề cuốn sách có ghi là "tiểu thuyết Cơ Đốc giáo", nhưng mục sư Crum-ma-khơ vẫn cứ tuyên bố những cuốn tiểu thuyết ấy là sách vô thần, còn một người nào đó dường như là một người kính thần, nhưng hôm trước có người thấy anh ta tại một cuộc hòa nhạc, thế là người ta chấp tay kinh hãi vì cái tội lỗi chưa từng nghe thấy đó. Nếu một người giảng đạo nào đó nổi tiếng là một nhà duy lý (hễ ai dù là hơi khác ý kiến với họ một chút cũng đều bị gọi như thế cả), thì họ chẳng để cho anh ta yên, người ta theo dõi tỉ mỉ anh ta xem cái áo anh ta mặc có thật là đen không, quần của anh ta mặc có phải là màu sắc hoàn toàn chính thống không; nếu người ta thấy chiếc áo anh ta mặc lấp lánh màu xanh hoặc thấy anh ta mặc áo gi-lê của kẻ duy lý, thì thật khổ cho anh ta! Nếu một

1* Trong kinh thánh gọi là Biển chết.

kẻ nào tỏ ra không tin học thuyết tiên định, thì người đó lập tức bị kết án ngay là không tốt hơn tín đồ Lu-the bao nhiêu, vì tín đồ Lu-the không khác gì tín đồ Thiên chúa giáo mấy, mà tín đồ Thiên chúa giáo và những kẻ sùng bái ngẫu nhiên, thì vốn đã bị nguyên rửa rồi. Nhưng những kẻ nói như thế là những người như thế nào? - Họ là những kẻ dốt nát, chưa hẳn đã biết kinh thánh viết bằng tiếng gì - tiếng Trung Hoa, tiếng Do Thái hay là tiếng Hy Lạp, - nhưng họ lại bình phẩm tất cả, dù là đúng chỗ hay không đúng chỗ, căn cứ theo những lời của một nhà truyền đạo nào đó đã được thừa nhận vĩnh viễn là chính thống.

Tinh thần này đã tồn tại kể từ khi phái cải cách đã chiếm ưu thế ở đây, nhưng vẫn chưa biểu hiện rõ ràng khi mà nhà truyền giáo G.D.Crum-ma-khơ, chết cách đây mấy năm, chưa dùng mọi cách để nuôi dưỡng tinh thần ấy ngay trong hội này; chẳng bao lâu, chủ nghĩa thần bí phát triển như hoa nở rộ, nhưng Crum-ma-khơ đã chết trước khi quả chín; mãi đến thời cháu ông ta, tiến sĩ Phri-đrich Vin-hem Crum-ma-khơ, thì tình hình này mới diễn ra: ông này đã hoàn thiện và làm cho đạo lý ấy trở nên chính xác một cách tinh vi đến nỗi người ta hoang mang không biết nên xem tất cả những điều đó là điều nói bậy hay là một tội phạm thánh. Tóm lại, quả đã chín rồi, nhưng không ai có thể hái được quả ấy, và vì thế quả ấy bị thối rữa cùng với thời gian và rụng xuống một cách hết sức thảm hại.

Gốt-phrit Đa-ni-en Crum-ma-khơ, em ruột của tiến sĩ Ph.A.Crum-ma-khơ, nổi tiếng về những bài ngụ ngôn ở Brê-men, đã chết cách đây khoảng ba năm ở En-bơ-phen-dơ sau nhiều năm giảng đạo. Cách đây hơn hai mươi năm, khi từ trên giảng đài, một nhà truyền giáo ở Béc-men trình bày thuyết tiên định dưới một hình thức không nghiêm cách như Crum-ma-khơ, thế là giáo dân bắt đầu hút thuốc lá trong nhà thờ, làm huỷ hoại và ngắt lời ông ta với lý do là một sự giảng giải có tính chất tà đạo như vậy hoàn toàn không phải là giảng đạo, khiến chính quyền buộc phải can thiệp. Lúc bấy giờ, Crum-ma-khơ đã viết cho tòa thị chính

Bác-men một bức thư thô bạo đến phát sợ, giống như bức thư mà Gri-gô-ri VII đã viết cho Hen-rích IV¹¹⁶, và ra lệnh không được xúc phạm đến những kẻ giả nhân giả nghĩa ấy, bởi vì theo lời ông ta, những người ấy chỉ bảo vệ kinh phúc âm yêu quý của họ mà thôi; ông ta cũng giảng giáo lý theo kiểu như thế. Nhưng ông ta chỉ bị người ta chế giễu mà thôi. Tất cả những điều đó nói lên cái tinh thần mà ông ta vẫn trung thành cho tới khi chết. Ngoài ra, ông ta còn có những tính kỳ dị đến nỗi người ta lưu truyền về ông ta hàng ngàn giai thoại, xét theo những giai thoại ấy thì ông ta nếu không phải là một anh chàng kỳ quặc nhất đời thì cũng là một con người lỗ mãng có một không hai.

Tiến sĩ Phri-đrich Vin-hem Crum-ma-khơ, một người trạc độ tứ tuần, cao, chắc nịch, thân hình to lớn; nhưng từ khi chuyển đến ở En-bơ-phen-đơ thì ông ta bắt đầu béo ra rõ rệt. Bộ tóc của ông ta rất là độc đáo, và tất cả tín đồ của ông ta đều bắt chước theo ông ta. Biết đâu rằng có thể đến một lúc nào đó, mang cái bộ tóc à la^{1*} Crum-ma-khơ sẽ còn là một cái mốt nữa, song cái mốt ấy xét về mặt thiếu đầu óc thẩm mỹ thì hẳn là vượt *tất cả* các bộ tóc giả trước đây, thậm chí cả những bộ tóc giả rắc phần nữa.

Khi hãy còn là sinh viên, ông đã tham gia hội thể thao mị dân¹¹⁷, sáng tác những bài ca tự do, cầm cờ và đọc diễn văn trong ngày hội ở Vác-tơ-buốc¹¹⁸, bài diễn văn của ông, theo người ta nói, đã gây một ấn tượng mạnh mẽ. Những năm tháng tự do thoải mái ấy của mình, ông thường vẫn nhắc lại bằng những câu như: "Khi tôi còn đang ở trong trại của người Hít-tít và người của Ca-nan". Sau này, ông được hội cải cách tôn giáo ở Bác-men cử làm mục sư và chỉ từ đó ông mới có được tầm tiếng của nhà truyền giáo. Ông ta vừa mới xuất đầu lộ diện với cái thuyết tiên định nghiêm cách của ông ta, thì đã gây nên không những sự phân liệt giữa phái Lu-the và phái cải cách, mà còn gây nên sự phân liệt ngay

1* - theo kiểu

trong phái cải cách, giữa nhóm khắc nghiệt và nhóm ôn hòa của thuyết tiền định. Một bận, có một tín đồ già của đạo Lu-the chính thống sau khi đi chơi nhà người quen ngà ngà say trở về, phải đi qua một chiếc cầu đã ọp ẹp. Với trạng thái của ông ta khi đó, việc ấy đối với ông ta chắc chắn không phải là hoàn toàn không nguy hiểm, và ông ta bèn ngẫm nghĩ như sau: nếu như qua được cầu bình an vô sự thì tốt rồi, nếu chẳng may lộn cổ xuống sông Vúp-pơ, thì khi đó bọn cải cách sẽ nói rằng điều ấy tất phải như thế; nhưng không được để xảy ra như vậy. Thế là ông ta quay trở lại, tìm một chỗ không sâu và lội nước ngang thắt lưng vượt qua sông với cái cảm giác khoan khoái rằng mình đã làm cho bọn cải cách không còn có lý do để mà dương dương đắc ý nữa.

Khi ở En-bơ-phen-đơ có một ghé còn bỏ trống và Crum-ma-khơ được cử vào đó, thì mọi sự bất hòa ở Bác-men chẳng mấy chốc đã chấm dứt, nhưng ở En-bơ-phen-đơ chúng lại càng gay gắt thêm. Ngay lần giảng đạo đầu tiên của Crum-ma-khơ cũng đã làm cho một số người công phần và một số người khâm phục; những sự bất hòa ngày càng tăng thêm, đặc biệt là do chỗ mỗi nhà truyền giáo, tuy quan điểm của họ đều như nhau cả, nhưng chẳng bao lâu đều có bè có cánh riêng của mình, tạo nên một đám công chúng thánh giả duy nhất của mỗi người. Về sau người ta chán ngấy tất cả những thứ đó, và cái tiếng hò hét muốn thuở như là: tôi tán thành Crum-ma-khơ, tôi tán thành Côn v.v., cũng chấm dứt, không phải vì yêu chuộng hòa bình mà là vì phái này tách biệt với phái kia ngày càng rõ rệt.

Hiển nhiên là Crum-ma-khơ có tài diễn thuyết xuất chúng, cũng như có tài làm thơ; những lời thuyết giáo của ông ta chưa bao giờ buồn tẻ, ông ta chuyển từ tư tưởng này sang tư tưởng khác thật là vững vàng và tự nhiên; ông ta chủ yếu giỏi vận dụng phản đề và mô tả những cảnh tượng đen tối - ở ông ta, việc mô tả địa ngục bao giờ cũng mới và táo bạo, mặc dù ông ta trở đi trở lại đề tài này không biết bao nhiêu lần rồi. Mặt khác, ông ta thường hay viện dẫn quá nhiều những câu nói trong kinh thánh và những

hình tượng vốn có trong những câu nói ấy, những hình tượng này mặc dù phần lớn được vận dụng rất ý nhị, nhưng rút cuộc vẫn không tránh khỏi trùng lặp; xen vào đó là một bức tranh nào đó hết sức bình dị trong đời sống hàng ngày hoặc một câu chuyện kể về số phận của chính ông ta và về một vài cảm xúc hết sức nhỏ nhặt của ông ta. Tất cả những điều đó, dù là đúng chỗ hay không đúng chỗ, ông ta đều lời theo lên giảng đài; cách đây không lâu, trong hai lần giảng đạo, ông ta đã hiến cho những thánh giả sùng đạo của mình câu chuyện về cuộc hành trình của mình tới Vuyéc-tem-béc và Thụy Sĩ; trong những lần giảng đạo đó, ông ta đã nói đến bốn cuộc tranh luận của ông ta với Pau-lút ở Hai-đen-béc và với Stơ-rau-xơ ở Tuy-bin-ghen, nhưng thực ra thì hoàn toàn khác với điều mà Stơ-rau-xơ nói về chuyện này trong một bức thư. Những lời ngâm nga của ông ta nhiều đoạn rất hay, và những cử chỉ mạnh mẽ, có sức thuyết phục của ông ta thường rất là đúng chỗ, nhưng cũng có khi quá kiêu cách và vô vị. Khi đó, ông ta lồng lộn trên giảng đài, nghiêng người hết phía bên này đến phía bên kia, tay dấm trên giảng đài, chân dậm như móng ngựa chiến, lại còn gầm thét đến nỗi kính rung lên và người qua đường phải nhảy sang một bên vì hoảng sợ. Lúc đó, người nghe cũng bắt đầu nức nở; trước tiên là các cô gái trẻ khóc, tiếp đến thì nổi lên cái giọng the the đứt ruột đứt gan của các bà già, và cái bản hợp xướng lộn xộn này kết thúc bằng những tiếng rên rỉ của những phần tử kiên thành say mềm mà những lời lẽ của ông ta có thể làm cho họ thấm tận tủy xương, nếu như họ còn có tủy trong xương; và xuyên qua tiếng gào rống này, cái giọng nói hùng tráng của Crum-ma-khơ lại vang lên; trước toàn thể người nghe, ông ta tung ra vô số những lời nguyên rủa lên án những kẻ có tội lỗi hoặc miêu tả những cảnh tượng ma quái.

Còn cái học thuyết của ông ta nữa kia! Thật là không thể nào hiểu nổi, con người làm sao có thể tin được những chuyện hoàn toàn trái ngược với lý tính và kinh thánh. Thế nhưng Crum-ma-khơ đã đề xuất, nghiền ngẫm và củng cố cái thuyết của ông ta trong

tất cả những kết luận một cách sắc sảo đến nỗi người ta không thể nào bác bỏ được, nếu như người ta thừa nhận nền tảng của nó, cụ thể là thừa nhận rằng con người không thể tự mình mong muốn hạnh phúc và lại càng không thể tạo ra hạnh phúc. Vì thế phải có việc ban năng lực đó từ bên ngoài, và vì đến ngay cả cái năng lực mong muốn hạnh phúc con người cũng không có, cho nên thượng đế phải ban năng lực ấy cho con người. Ý chỉ tự do của thượng đế ban nó cho con người một cách tùy tiện, điều đó cũng là dựa theo kinh thánh, ít ra nhìn bề ngoài là như vậy. - Toàn bộ học thuyết ấy được xây dựng trên luận đoán nhầm nhứ đó; một số rất ít người được lựa chọn, nolentes volentes^{1*}, thì sống sung sướng, còn những người khác thì phải bị kết án muôn đời: "Muôn đời? - Vâng, muôn đời!!" (Crum-ma-khor). Tiếp nữa, kinh thánh còn nói: không thông qua tôi thì không ai có thể đến gặp đức cha; nhưng những người dị giáo không thể đến gặp đức cha thông qua Cri-xtơ, bởi vì họ không biết đến Cri-xtơ, do đó tất cả bọn họ tồn tại chỉ là để sau này xuống đây địa ngục. - Trong số những tín đồ Cơ Đốc, rất nhiều người được vời đến, nhưng rất ít người được lựa chọn; rất nhiều người được vời đến cũng chỉ là để cho có mặt mà thôi: có lẽ Chúa vời họ đến một cách không kiên quyết lắm, vì e ngại rằng họ không vâng lời mình; tất cả điều đó đều là vì vinh quang của Chúa và để cho họ không được tha thứ. Sau đó, kinh thánh cũng có nói: đối với các bậc thánh hiền đời nay, sự anh minh của Chúa là sự ngu xuẩn; những lời lẽ đó được những kẻ thần bí chủ nghĩa giải thích là một mệnh lệnh bắt phải xây dựng đạo lý của mình một cách hết sức vô nghĩa, đầu chỉ là để chứng minh câu cách ngôn ấy bằng một cách nào đó. Tất cả những điều đó phù hợp như thế nào với học thuyết của các vị thánh tông đồ đang nói đến việc thờ Chúa có lý tính và dòng sửa lý tính của kinh phúc âm, - điều bí ẩn đó lý tính không thể nào hiểu nổi.

1* - dù họ muốn hay không muốn

Những giáo lý làm hồng hết tất cả những lời thuyết giáo của Crum-ma-khơ; những giáo lý ấy không thể hiện ra mạnh mẽ như thế chỉ ở những chỗ mà ông ta nói đến sự đối lập giữa sự xa hoa trên thế gian và sự khiêm nhường của Cri-xtơ, hoặc giữa sự ngạo mạn của những vua chúa thế tục và sự kiêu hãnh của thượng đế. Ở đây rất lắm lúc vẫn còn vang vọng dư âm của chủ nghĩa mị dân trước kia của ông ta, và nếu như ông ta không nói những câu chung chung như vậy, thì chính phủ sẽ không thể bỏ qua những lời thuyết giáo của ông ta.

Ở En-bơ-phen-đơ chỉ có rất ít người ca ngợi giá trị thẩm mỹ của những lời thuyết giáo của ông ta; bởi vì, nếu đem ba người đồng sự của ông ta - hầu như mỗi người trong ba người đó đều có một đám thính giả đồng như nhau - so sánh với ông ta, thì ông ta sẽ là một con số nguyên, còn những người kia chỉ là những con số không đứng bên cạnh ông ta, dùng để đề cao giá trị của ông ta mà thôi. Con số già nhất trong những con số không ấy tên là Côn, cái tên gọi ấy đồng thời cũng nói lên đặc điểm của những lời thuyết giáo của ông ta^{1*}; con số không thứ hai tên là Héc-man, ông này tuyệt nhiên không phải là con cháu của Héc-man¹¹⁹, mà hiện nay họ đang dựng tượng kỷ niệm, một cái tượng phải tồn tại lâu hơn cả lịch sử và Ta-xít; con số không thứ ba tên là Ban, một quả bóng đá của Crum-ma-khơ^{2*}; cả ba đều hết sức chính thống và trong khi thuyết giáo, họ bắt chước những mặt xấu của những lời thuyết giáo của Crum-ma-khơ. Những mục sư phái Lu-the ở En-bơ-phen-đơ là Đan-đơ và Huyn-xman; trước kia họ là những kẻ thù không đội trời chung khi Đan-đơ còn giảng đạo ở Vich-slinh-hau-den và tham gia một cuộc tranh cãi khét tiếng với Huyn-xman, anh em đồng sự hiện nay của mình; Huyn-xman lúc đó giảng đạo ở Đa-lơ, hiện giờ ở Len-nép. Giờ đây, với địa vị hiện

1* Chơi chữ: Kohl - họ: "Kohl - "nói nhảm nhí".

2* Chơi chữ: Ball - họ: "Ball" - "quả bóng đá".

nay của họ, họ đối xử với nhau lịch thiệp, nhưng phái kiên thành lại cố sức gọi lên mối bất hòa, bằng cách luôn luôn trách cứ Huyn-xman đủ thứ lỗi lầm chống Dan-đơ. Người thứ ba trong bọn họ là Đuê-rinh, ông này có một sự đáng trí rất độc đáo: ông ta không thể nối liền ba câu nói lại với nhau, nhưng trái lại có thể làm cho bài giảng đạo gồm ba phần thành ra bốn phần, nhắc lại từng phần không sai một chữ mà chẳng hề để ý tới việc đó. *Probatum est*^{1*}. Dưới đây sẽ nói đến những bài thơ của ông ta.

Các nhà thuyết giáo ở Bác-men chẳng khác gì nhau mấy: tất cả đều chính thống một cách nghiêm ngặt, ít nhiều có pha lẫn chủ nghĩa kiên thành. Duy chỉ có *Stia* ở Vich-slinh-hau-den là đáng được chú ý một chút. Nghe đâu là Giảng Pôn có biết ông ta hỏi ông ta còn bé và đã tìm thấy ở ông ta những năng khiếu tuyệt vời. *Stia* đã từng làm mục sư ở Phran-clê-ben gần vùng Ha-lơ, lúc bấy giờ ông ta đã xuất bản một số sách kinh viết bằng thơ và bằng văn xuôi, đã tái bản có sửa chữa cuốn sách vấn đáp về đạo Lu-the, thay thế cho nguyên bản, và một cuốn sách chỉ nam không dày lắm dành cho các thầy giáo kém năng lực, cũng như xuất bản một cuốn sách nhỏ nói về thiếu sót của tập thánh ca của giáo hội ở tỉnh Dắc-den; cuốn sách nhỏ này đã được đánh giá rất cao trong tờ báo "*Evangelische Kirchen-zeitung*" và ít ra cũng chứa đựng những quan điểm hợp lý hơn về những bài ca của giáo hội so với những quan điểm đang được lưu hành trong cái vùng Vúp-pơ-tan hết sức hạnh phúc này, tuy rằng trong cuốn sách đó đôi khi cũng có những luận đoán thiếu căn cứ. Thơ của chính bản thân *Stia* thì hết sức nhạt nhẽo; ông ta cũng nổi danh ở chỗ làm cho vài bài thơ có tính chất sùng bái ngẫu tượng của Si-lơ có thể chấp nhận được đối với những tín đồ chính thống; chẳng hạn, ông ta đã cải biên những câu thơ trong bài "Các vị thần Hy Lạp" như sau:

1* - Điều đó là xác thực.

Khi sức mạnh tội lỗi của các ngài
 Đang còn ngự trị thế giới,
 Các ngài, những vị thần đến từ đất nước bóng đêm,
 Đã dẫn loài người từ đời này sang đời khác!
 Sự thờ cúng tội lỗi đối với các ngài bấy giờ đầy hương khói,
 Hoàn toàn khác với điều mà tôi thấy hiện nay,
 Loài người đã tôn kính đền thờ của người,
 Hỡi thần Vệ nữ A-ma-tu-di-a!¹²⁰

Quả là ý nhị, thậm chí thật là bí ẩn! Stia sống ở Vich-slinh-hau-den thay cho Dan-đơ đã nửa năm rồi, nhưng cho đến nay ông ta vẫn chưa làm cho sách báo của thành phố Bác-men phong phú thêm.

Lăng-ghen-béc, một thị trấn nhỏ gần En-bơ-phen-đơ, theo toàn bộ tính chất của nó, thì cũng thuộc về Vúp-pơ-tan. Cũng một nền công nghiệp như thế, cũng một tinh thần kiên thành như thế. *Ê-min Crum-ma-khơ*, em của Phri-đrich Vin-hem, hiện đang giảng đạo ở đây; ông ta không phải là một tín đồ nghiêm cách của học thuyết tiên định như Phri-đrich, nhưng rất hay bắt chước ông này, như đoạn sau đây trong bài giảng gần đây của ông ta nhân dịp lễ giáng sinh cho thấy:

"Thế xác trần tục của chúng ta tuy còn ngồi ở đây trên những chiếc ghế gỗ dài, nhưng linh hồn của chúng ta đang cùng với hàng triệu tín đồ bay lên tận ngọn núi thánh và tại đây đang lắng nghe niềm hân hoan của thiên binh, rồi sau đó lại hạ xuống Bét-lê-hem cùng khổ. Và chúng thấy những gì tại đây? Thoạt đầu thấy một cái chuồng thảm hại, trong cái chuồng hết sức thảm hại ấy là những cái máng ăn thảm hại, và trong những cái máng ăn rất thảm hại ấy là những rơm cỏ rất thảm hại, còn trên đồng rơm cỏ rất thảm hại ấy thì thấy vị chúa tể vĩ đại của thế giới, như một đứa bé thảm hại của người nghèo, đang nằm trong những chiếc tã thảm hại".

Bây giờ có lẽ cũng nên nói vài lời về trường tiểu chủng viện, nhưng "Tiếng thụ cầm"¹²¹ của một người nguyên là mục sư, đã được nhắc tới trước đây trong tạp chí này, là một bằng chứng đầy đủ tỏ rõ ở đây đang thịnh hành một tinh thần như thế nào. Và lại, vị giám hiệu của trường này, *tiến sĩ Ri-stơ*, một học giả

lớn, một nhà đông phương học và một nhà khoa học tự nhiên nổi tiếng - cũng xuất bản cuốn "Kinh thánh diễn nghĩa dùng trong nhà".

Đó là những việc làm của phái kiên thành ở Vúp-po-tan; khó mà tưởng tượng được rằng trong thời đại chúng ta lại có thể có tất cả những chuyện như vậy; song hình như ngay cả cái tảng đá của chủ nghĩa ngu dân cũ ấy cũng không còn có thể đứng vững được trước dòng thác cuồn cuộn của thời đại: hạt cát sẽ bị dòng nước cuốn đi và tảng đá sẽ đổ ập xuống.

II

Hiển nhiên rằng, ở một vùng mà chủ nghĩa kiên thành thâm nhập đến mức như vậy, thì tinh thần kiên thành ấy, trong khi lan ra khắp mọi hướng, ắt phải thấm sâu vào tất cả mọi mặt của đời sống và ảnh hưởng tai hại đến những mặt đó. Tinh thần ấy tác động chủ yếu là vào sự nghiệp giáo dục, trước hết là các trường nhân dân. Một bộ phận các trường quốc lập hoàn toàn nằm trong tay phái kiên thành; đó là những trường dòng, mỗi xã có một trường. Những trường nhân dân khác, tuy vẫn còn bị đặt dưới sự giám sát của hội đồng bảo trợ của giáo hội, nhưng vẫn được tự do hơn nhiều, vì những trường này chịu ảnh hưởng của cơ quan dân sự nhiều hơn. Do vậy, người ta có thể thấy rất rõ ảnh hưởng kim hãm của chủ nghĩa thần bí, bởi vì trong khi các trường dòng, giống như thời còn mờ mịt của các-lơ Tê-ô-đô, ngoài việc dạy cho học sinh đọc, viết và làm tính, chỉ nhồi nhét cho chúng sách vấn đáp giáo lý, thì các trường khác vẫn dạy một số khoa học nhập môn và cả một ít tiếng Pháp nữa, thành thử rất nhiều học sinh nhờ ảnh hưởng đó mà ngay cả sau khi đã tốt nghiệp rồi vẫn còn tìm cách tiếp tục học tập. Những trường này phát triển rất nhanh, và từ khi thực hành chế độ quản lý Phổ thì vượt xa những trường dòng mà trước kia chúng thua kém rất nhiều. Nhưng người ta vẫn thích học trường dòng hơn rất nhiều, bởi vì

học phí của trường đông rẻ hơn rất nhiều, và nhiều bậc cha mẹ vẫn gửi con cái mình đến đó học, một phần là do lòng sùng đạo, một phần là vì họ cho rằng về phương diện phát triển trí lực của trẻ em thì cần dựa vào tinh thần tôn giáo mà tăng cường tinh thần thể tục.

Trong số những trường học loại cao, thành phố Vúp-pơ-tan có ba trường phải tự mình bỏ kinh phí ra: ở Bác-men có trường thị lập; còn ở En-bơ-phen-đơ có trường trung học tân khoa và trường trung học.

Trường thị lập ở Bác-men được cấp kinh phí rất ít, do đó rất thiếu giáo viên, nhưng nó vẫn làm tất cả những gì mà nó có thể làm được. Trường này hoàn toàn nằm trong tay một hội đồng bảo trợ keo kiệt và thiển cận, hội đồng này trong phần lớn các trường hợp cũng chỉ lựa chọn giáo viên trong số những tín đồ thuộc phái kiên thành. Ông giám hiệu cũng chẳng xa lạ gì với giáo phái này, nhưng trong khi thừa hành nhiệm vụ của mình, ông vẫn tuân theo những nguyên tắc cứng rắn và biết cách chỉ ra rất khéo cho mỗi thầy giáo biết rõ địa vị của mình. Tiếp sau ông giám hiệu ấy là ngài I-ô-han I-a-cốp Ê-vích; ông này biết dạy tốt theo một cuốn sách giáo khoa tốt, và trong việc giảng dạy lịch sử, ông là một môn đồ hăng hái của hệ thống Nuê-xen chủ trương kể những câu chuyện vui. Ông là tác giả của nhiều trước tác về mặt giáo dục, trong đó có một tác phẩm lớn nhất - cố nhiên là xét về mặt khối lượng - tên gọi là "Người nhân đạo", do nhà xuất bản Ba-ghen ở Vê-den in thành hai tập, 40 tờ, giá một đồng ta-le. Toàn bộ trước tác của ông ta đây những tư tưởng cao cả, những nguyện vọng tốt đẹp và những phương án không thể thực hiện được. Người ta nói rằng thực tiễn sư phạm của ông ta tụt lại rất xa so với cái lý luận đẹp đẽ của ông ta.

Tiến sĩ Phi-líp Si-phlin, giáo viên chủ nhiệm thứ hai, là một nhà giáo dục giỏi nhất của trường này. Có lẽ ở nước Đức không ai hiểu biết một cách sâu sắc kết cấu ngữ pháp tiếng Pháp hiện

đại như ông ta. Ngôn ngữ được ông ta lấy làm cơ sở không phải là ngôn ngữ rô-manh cổ, mà là ngôn ngữ cổ điển của thế kỷ trước, đặc biệt là ngôn ngữ của Vôn-te, và từ Vôn-te ông ta chuyển sang văn phong của các tác giả hiện đại. Kết quả của những công trình nghiên cứu của ông ta được trình bày trong cuốn "Hướng dẫn học tập tiếng Pháp, gồm ba tập", trong đó tập thứ nhất và tập thứ hai đã được xuất bản vài lần, còn tập thứ ba thì cũng sẽ ra mắt nay mai trong dịp lễ Phục sinh. Không còn nghi ngờ gì nữa, ngoài cuốn sách giáo khoa tiếng Pháp do Cơ-nê-ben biên soạn, thì đây là một cuốn sách giáo khoa tiếng Pháp tốt nhất mà chúng ta hiện có; ngay sau khi xuất bản tập thứ nhất, cuốn sách giáo khoa này đã được khắp nơi hoan nghênh và hiện nay hầu như được truyền bá một cách chưa từng thấy trong khắp nước Đức và cho đến tận Hung-ga-ri và các tỉnh ven bờ biển Ban-tích nước Nga nữa.

Những giáo viên còn lại đều là những thanh niên vừa mới tốt nghiệp trung học, trong đó có một số được đào tạo có căn bản, một số khác thì ôm nặng một mớ lộn xộn đủ mọi thứ kiến thức. Trong số giáo viên trẻ ấy có ông Cuê-xtơ, bạn của Phrai-li-grát, là một giáo viên giỏi nhất; trong một cuốn sách tham khảo cho giáo viên, có một bài khái luận của ông ta về thi ca, trong đó ông hoàn toàn loại trừ loại thơ giáo huấn, còn những loại mà người ta thường gán cho nó thì ông ta liệt vào loại sử thi và thơ trữ tình; bài này chứng tỏ sự am hiểu vấn đề và sự sáng sủa của tư tưởng. Người ta mời ông ta đến Đuyt-xen-đoóc-phơ và vì các ngài trong hội đồng bảo trợ biết ông ta là kẻ thù của mọi thứ chủ nghĩa kiên thành, cho nên rất vui lòng để cho ông ta đi. Một giáo viên khác thì trái ngược lại với ông ta, giáo viên này, khi một học sinh lớp 4 hỏi Gơ-tơ là ai, đã đáp "là một kẻ vô thần".

Trường trung học tân khoa ở En-bơ-phen-đơ được cấp kinh phí rất dồi dào; vì vậy nó có thể lựa chọn những thầy giáo giỏi nhất và tổ chức giáo trình đầy đủ hơn. Nhưng trong trường thì thịnh hành một chế độ nhồi sọ đến phát khiếp, khiến cho học sinh trong vòng nửa năm đã có thể biến thành kẻ đần độn. Nhân tiện cũng

xin nói rằng ban giám hiệu nhà trường ít khi làm cho người ta cảm thấy sự có mặt của họ: hiệu trưởng thường nửa năm đi vắng và chỉ khi xử lý việc gì hết sức nghiêm khắc thì người ta mới thấy sự có mặt của ông ta. Kết hợp với trường trung học tân khoa là trường dạy nghề; tại đây học sinh phải bỏ một nửa cuộc đời mình vào các loại bản vẽ. Trong các thầy giáo, đáng chú ý có tiến sĩ Cru-dơ; ông ta đã ở sáu tuần lễ tại nước Anh và đã viết một cuốn sách nhỏ về phát âm tiếng Anh, điểm nổi bật của cuốn sách này là nó hoàn toàn vô dụng; tiếng tăm của học sinh trường này rất xấu, khiến cho Đi-xtơ-vếch có lý do than phiền về thanh niên En-bơ-phen-dơ.

Trường trung học En-bơ-phen-dơ ở trong hoàn cảnh rất eo hẹp, nhưng được công nhận là một trong những trường học tốt nhất ở nước Phổ. Nó là tài sản của hội cải cách tôn giáo, nhưng rất ít chịu ảnh hưởng của chủ nghĩa thần bí của hội ấy, bởi vì các giáo sĩ không được nhà trường quan tâm đến, còn những ủy viên của hội đồng bảo trợ thì chẳng hiểu gì công việc của nhà trường, vì thế nhà trường lại càng phải chịu đựng sự keo kiệt của họ. Các ngài ấy không hề có một khái niệm về những ưu điểm của nền giáo dục trung học Phổ, ra sức cung cấp cho trường trung học tân khoa tất cả mọi thứ - kinh phí và học sinh, - còn đối với trường trung học thì họ chê trách rằng học phí thậm chí cũng không trang trải được những khoản chi của nhà trường. Hiện nay đang diễn ra những cuộc thương lượng về việc chuyển giao trường trung học cho chính phủ, chính phủ rất quan tâm đến việc này; nếu việc chuyển giao không thành, thì mấy năm nữa trường sẽ phải đóng cửa vì thiếu tiền. Việc tuyển lựa thầy giáo hiện nay cũng nằm trong tay các ủy viên hội bảo trợ, những người này quả thực là có thể ghi rất chính xác một khoản này hay một khoản khác vào sổ cái, nhưng chẳng hiểu gì về tiếng Hy Lạp, tiếng la-tinh hoặc toán học. Nguyên tắc chọn lựa chủ yếu của họ là: chọn một người vô tài thuộc phái cải cách còn hơn chọn một người *thông thạo công việc* thuộc phái Lu-the, hoặc - điều này lại càng tệ hơn -

chọn một tín đồ Thiên chúa giáo. Nhưng vì trong số những nhà ngôn ngữ học Phổ, phái Lu-the đông hơn nhiều so với phái cải cách, cho nên trên thực tế, hội đồng bảo trợ hầu như chưa bao giờ có thể theo đúng nguyên tắc của mình.

Tiến sĩ Han-sơ, giáo sư và quyền hiệu trưởng, sinh tại Lúc-cau vùng Lau-dit-xơ, làm thơ và viết văn xuôi bằng tiếng la-tinh của Xi-xê-rôn và là tác giả của nhiều bài thuyết giáo, nhiều bài luận văn về giáo dục học và một cuốn sách giáo khoa dạy tiếng Hê-brơ. Nếu như ông ta không phải là người thuộc phái Lu-the, và nếu như hội đồng bảo trợ không keo kiệt đến như thế, thì ông ta đã là một hiệu trưởng chính thức từ lâu rồi.

Tiến sĩ Ai-sơ-hốp, một giáo viên chủ nhiệm thứ hai, đã cùng với một đồng sự trẻ hơn ông, tiến sĩ Ben-tơ, đã viết một cuốn ngữ pháp tiếng la-tinh; nhưng bài phê bình của Ph.Ha-dơ đăng trong tờ "Allgemeine Literatur-Zeitung" đánh giá cuốn sách ấy không cao lắm. Sở trường của ông ta là tiếng Hy Lạp.

Tiến sĩ Clau-den, giáo viên chủ nhiệm thứ ba, rõ ràng là một người giỏi nhất toàn trường, một giảng viên am hiểu tất cả các môn, tinh thông lịch sử và văn học. Lối trình bày của ông ta hấp dẫn lạ thường; ông là người duy nhất biết làm cho học sinh thích thú thơ ca, - một sự thích thú mà nếu không thế thì chắc đã bị tàn lụi đi một cách thảm hại nhất trong đám người phi-li-xtanh ở Vúp-pơ-tan. Theo tôi được biết thì với tư cách là nhà trước tác, ông ta chỉ viết có một tác phẩm phương pháp luận khoa học đề tài "Pin-đa-nhà thơ trữ tình", cuốn sách này đã làm cho ông rất nổi tiếng trong giới giáo viên trung học trong và ngoài nước Phổ. Đương nhiên cuốn sách đó không đem bán trên thị trường sách.

Cả ba trường đó đều mới thành lập năm 1820; trước đây ở En-bơ-phen-đơ và ở Bác-men chỉ có một trường sơ học năm lớp¹²² và nhiều trường tư thực; những trường này không thể đem lại một học vấn đầy đủ. Hậu quả của tình hình đó còn thể hiện rõ ở thế

hệ thương nhân già vùng Bác-men. Học vấn thì chẳng có gì cả; ai mà biết đánh bài hoặc chơi bi-a, biết đàm luận tí chút về chính trị và nói một câu xã giao hay ho thì ở En-bơ-phen-đơ và ở Bác-men, đều được coi là người có học thức. Lối sống của những người này thật là đáng sợ, nhưng họ lại cảm thấy tuyệt trần; ban ngày họ vui đầu vào việc buôn bán, lao mình vào công việc đó một cách say sưa và hứng thú đến mức thật khó mà tin được; buổi tối, đến một giờ nhất định, tất cả bọn họ tụ họp lại thành từng đám, đánh bài tiêu khiển, đàm luận về chính trị, hút thuốc và khi đồng hồ điểm chín giờ thì họ trở về nhà. Cuộc sống của họ ngày này sang ngày khác trôi qua như vậy, không mấy may thay đổi, và khốn thay cho kẻ nào vi phạm lối sống đó; kẻ đó có thể tin chắc rằng tất cả các nhà giàu sang trong thành phố sẽ đối xử với mình không chút xót thương. - Những người cha thì sốt sắng chỉ ra cho thanh niên con đường ấy; con cái đến lượt chúng lại cũng mong muốn nối gót theo cha. Những chủ đề câu chuyện của họ rất là đơn điệu: người vùng Bác-men nói nhiều hơn về ngựa, người vùng En-bơ-phen-đơ thì lại nói nhiều hơn về chó, còn khi họ cao hứng lên, thì họ bắt đầu bình phẩm về bề ngoài của những người đàn bà xinh đẹp hoặc tán gẫu về chuyện buôn bán, và đó là tất cả những câu chuyện của họ. Họ hoàn họ cũng nói đến văn học, và họ hiểu văn học là những tác phẩm của Pôn đơ Cốc, Ma-ri-ét, Tô-rôm-lit, Ne-xtơ-rôi và những tác giả tương tự. Về chính trị, với tư cách là những người Phổ chính cống - bởi vì họ đang ở dưới nền thống trị Phổ, - họ a priori^{1*} kiên quyết thù địch với mọi thứ chủ nghĩa tự do, nhưng tất cả những cái đó chỉ còn khi nào nhà vua vui lòng duy trì bộ luật của Na-pô-lé-ông cho họ, bởi vì một khi bộ luật ấy bị bãi bỏ thì tất cả chủ nghĩa yêu nước của họ cũng biến mất. Chẳng ai hiểu được ý nghĩa văn học của nhóm "Nước Đức trẻ"¹²³, họ coi đó như là một hội bí mật, một cái gì giống như phái mị dân, do các ngài Hai-nơ, Gút-xcốp, Mun-tơ

1* - từ trước

chủ trì. Một vài người trong số những chàng thanh niên cao quý có lẽ đã đọc một tác phẩm nào đó của Hai-nơ, có thể là đã đọc "Phong cảnh trên đường", mà không đọc những bài thơ trong đó, hoặc đã đọc "Kẻ tố giác", nhưng những tác phẩm khác thì họ chỉ có một số khái niệm lơ mờ qua ý kiến của các mục sư và quan chức. Cá nhân bọn họ phần lớn đều biết rõ Phrai-li-grát, coi ông là một người bạn tốt. Sau khi ông đến Bác-men, những vị quý tộc non choẹt ấy (ông gọi những thương nhân trẻ tuổi ấy như vậy) đến vây quanh thăm hỏi ông; nhưng chẳng bao lâu ông đã hiểu được những người mà ông tiếp xúc là hạng người nào và tránh giao thiệp với họ; nhưng họ vẫn bám riết ông, ca tụng thơ và rượu của ông, và cố hết sức chén tạc chén thù với một người đã có trước tác nào đó được in, bởi vì đối với những người này, thì nhà thơ chẳng là gì cả, nhưng tác giả có trước tác được in là tất cả. Dần dần Phrai-li-grát cắt đứt hẳn mọi sự giao tiếp với những người này và hiện nay ông chỉ tiếp xúc với một số rất ít người, sau khi Cuê-xtơ rời Bác-men. Những người chủ của Phrai-li-grát¹²⁴, trong hoàn cảnh khó khăn chút ít của họ, vẫn luôn luôn tỏ ra kính trọng và thân ái đối với ông; và điều đáng ngạc nhiên nhất là, ông là một người làm công cho hiệu buôn hết sức cẩn thận và hăng hái. Nói đến những thành tựu thơ ca của ông là hoàn toàn thừa sau khi đã có những bài bình luận rất tỉ mỉ về ông do Đin-ghen-stét viết trong "Jahrbuch der Literatur" và Ca-ri-e viết trong "Berliner Jahrbücher". Nhưng tôi vẫn cảm thấy rằng cả hai ông này đều chưa chú ý đầy đủ đến một điều là, tuy tư tưởng của Phrai-li-grát vươn đi rất xa, nhưng lòng quyến luyến của ông đối với tổ quốc vẫn hết sức mãnh liệt. Chứng tỏ điều đó là những chủ đề thường gặp ở ông về những chuyện cổ dân gian như "Nàng công chúa ếch" (tr.54), "Nàng Bạch tuyết"¹²⁵ (tr.87) và những chủ đề của những chuyện cổ tích khác được viết thành cả một bài thơ ("Trong rừng", tr.157), chứng tỏ điều đó còn có những đoạn ông phỏng theo tác phẩm của U-lan ("Con chim ưng thuần dưỡng", tr.82; "Những người phó mộc", tr.85; vinh dự thay

cho U-lan, bài thứ nhất trong hai bài thơ điệu văn của Phrai-li-grát cũng nhắc ta nhớ tới tác giả đó), rồi đến "Những kẻ đi đày" và trước hết là trước tác "Hoàng tử Oi-ghen", tuyệt tác vô song của ông. Phrai-li-grát càng quay sang phía ngược lại bao nhiêu, thì một số ít yếu tố nêu trên càng đáng chú ý bấy nhiêu. Tác phẩm "Nhà thơ trong cảnh lưu vong", đặc biệt là một số đoạn đăng trong "Morgenblatt"¹²⁶ cũng cho phép người ta nhìn sâu vào tâm hồn của ông; ở đây ông đã cảm thấy rằng chừng nào ông chưa gần gũi với thơ ca thật sự của Đức, thì thế giới xa xăm vẫn chưa mở ra trước mặt ông.

Trong sách báo chính cống của Vúp-pơ-tan, báo chí giữ một vị trí cực kỳ quan trọng. Đứng hàng đầu là tờ "Elberfelder Zeitung" do tiến sĩ Mác-tin Run-ken chủ biên; dưới sự lãnh đạo khéo léo của ông, tờ báo này đã có tiếng tăm rất lớn và hoàn toàn xứng đáng. Ông đã đảm nhận việc chủ biên khi hai tờ báo "Allgemeine" và "Provinzialzeitung" hợp nhất lại làm một; tờ báo này ra đời với một triển vọng tương lai không tốt đẹp cho lắm; đối thủ cạnh tranh của nó là tờ "Barmer Zeitung", nhưng Run-ken - nhờ việc ông cố tạo nên một mạng lưới thông tin viên của mình và nhờ những bài xã luận của mình - đã dần dần làm cho tờ "Elberfelder Zeitung" biến thành một trong những tờ báo hạng nhất của nước Phổ. Thật ra ở En-bơ-phen-đơ, nơi mà xã luận chỉ được một số rất ít người đọc, thì tờ báo này không có tiếng tăm mấy, nhưng ở những địa phương khác tiếng tăm của nó rất lớn; có thể là sự suy sụp của tờ "Preußische Staats-Zeitung" cũng đã góp phần vào tình hình đó. Tờ phụ trương văn nghệ "Intelligenzblatt" cũng không vượt quá mức bình thường. Tờ "Barmer Zeitung", một tờ báo mà người phát hành, người biên tập và người duyệt bài thường thay đổi luôn, hiện nay do H.Puýt-man chủ biên; ông này thường hay viết những bài bình luận trên tờ "Abend-Zeitung". Ông rất muốn cải tiến tờ báo này, nhưng sự keo kiệt có căn cứ khá xác đáng của người phát hành làm cho ông bị bó tay. Cột tiểu phẩm cũng không làm cho tình hình tốt lên, vì cột báo này chỉ toàn đăng

một vài bài thơ của Puýt-man, một vài bài bình luận hoặc những đoạn trích trong các tác phẩm lớn hơn. Với tư cách là phụ trương của báo này, tờ "Wupperthaler Lesekreis" hầu như chỉ lấy tài liệu của tạp chí "Europa" do Lê-van-đơ chủ biên. Ngoài ra, còn có tờ "Täglicher Anzeiger" ở En-bơ-phen-đơ cùng với tờ "Fremdenblatt" - thừa kế tờ "Dorfzeitung" - mà không ai sánh kịp về mặt thơ ca sùt sùi và những sự hóm hỉnh nhạt nhẽo của nó, cũng như cái mũ ngù cũ rích là tờ "Barmer Wochenblatt", luôn luôn để lộ đôi tai lừa của phái kiên thành dưới cái bộ da sư tử văn chương của nó.

Trong các hình thức văn học khác, thì văn xuôi là một thứ chẳng có giá trị gì cả; nếu vứt bỏ những bài báo có tính chất thần học, hay nói cho đúng hơn, những bài của phái kiên thành và một vài cuốn sách nhỏ về lịch sử của Bác-men và En-bơ-phen-đơ viết rất hời hợt, thì văn xuôi chẳng còn gì nữa. Nhưng thơ ca thì lại thành công rất lớn trong cái "thung lũng hạnh phúc" này, và khá nhiều nhà thơ đã chọn thung lũng ấy làm nơi trú ngụ.

Vin-hem Lãng-gơ-vi-sơ, một người bán sách ở Bác-men và I-dơ-lôn, lấy bút danh là V.I-ê-man^{1*}; tác phẩm chủ yếu của ông ta là vở bi kịch có tính chất giáo huấn "Người Do Thái lưu lạc", tác phẩm này cố nhiên không hay bằng tác phẩm cùng một chủ đề do Mô-den biên soạn. Ông ta là một nhà xuất bản lớn nhất trong số những đối thủ cạnh tranh của mình ở Vúp-pơ-tan, và lại điều này cũng chẳng khó khăn gì, bởi vì hai nhà trong số đó - Hát-xen ở En-bơ-phen-đơ và ông Stai-nơ-hau-đơ ở Bác-men - chỉ xuất bản những tác phẩm của phái kiên thành. Phrai-li-grát sống tại nhà ông ta.

Các-lơ Au-gu-xơ Đuê-rinh, một nhà truyền giáo ở En-bơ-phen-đơ, là tác giả của nhiều tác phẩm văn xuôi và thơ; câu nói sau đây của Pla-ten có thể dùng cho những tác phẩm ấy: "Chúng là dòng sông ngập nước, không ai vượt qua được"¹²⁷.

1* "I-ê-man" ("Jemand") có nghĩa là "kẻ nào đó".

Ông chia thơ của mình thành thánh ca, đoản ca và thơ trữ tình. Thường thường khi viết đến giữa bài thơ, thì ông ta quên mất là đã bắt đầu từ cái gì và sẽ đi đến đâu: từ những hòn đảo ở Thái Bình Dương với những nhà truyền giáo ở đó ông đi xuống địa ngục, và từ những tiếng thở dài của một linh hồn đau khổ lại bay tới những tảng băng ở Bắc cực.

Lít, hiệu trưởng của trường-nữ ở En-bơ-phen-đơ là tác giả của những bài thơ cho nhi đồng; phần lớn các bài thơ ấy đều viết theo một cách đã lỗi thời và không thể nào sánh nổi với thơ của Ruých-kéc, Guy-lơ và Hai, nhưng trong đó cá biệt cũng có những bài không tồi lắm.

Phri-đrich Luyt-vich Vuyn-phinh - đó mới là một nhà thơ thật sự vĩ đại của Vúp-pơ-tan; sinh tại Bác-men, ông là một người mà thiên tài không ai có thể phủ nhận được. Người dài ngoẵng, tuổi trạc bốn mươi lăm, mặc một chiếc áo màu nâu đỏ dài, một cái áo mà chỉ có người trẻ hơn ông một nửa mới có thể mặc được; trên hai vai là một cái đầu không thể nào tả được, trên mũi là một đôi kính mạ vàng, đôi mắt sáng ngời nhìn thấu qua mặt kính; đầu đội cái mũ nhỏ màu xanh lá cây, mồm ngậm một bông hoa, tay vịn vào một cái cúc mà ông ta vừa mới vịn ra từ chiếc áo, - đó là Ho-ra-xơ xứ Bác-men của chúng ta. Ngày ngày ông ta dạo chơi trên Hác-tơ-béc mong gặp may tìm được một vần thơ mới hoặc một người yêu mới. Trước tuổi ba mươi, chàng trai không hề biết một mối này đã từng sùng bái A-tê-nê Pa-la-xơ, sau đó lại say mê A-phrô-dít, nữ thần này đã liền tiếp ban cho ông ta chín cô nàng Đuyn-xi-nê - đó chính là những nàng thơ của ông ta. Dẫu rằng Gơ-tơ biết tìm thấy trong mỗi hiện tượng khía cạnh thơ của nó, hoặc dẫu rằng Pê-tơ-rác có thể làm cho mỗi cái nhìn, mỗi lời nói của người yêu biến thành một bài thơ mười bốn dòng, nhưng họ vẫn còn xa mới đuổi kịp Vuyn-phinh. Có ai coi hạt cát dưới bàn chân là người yêu không? Thế mà ông Vuyn-phinh vĩ đại lại làm như vậy đấy. Có ai đi ca tụng đôi tất lấm bùn trên đồng lầy của Min-sen (Cli-ô trong đám chín nàng thơ) không? Chỉ

có ông Vuyn-phinh. - Những bài thơ trào phúng của ông là những kiệt tác của sự thô tục dân gian thật sự. Khi người vợ thứ nhất của ông chết, ông đã viết một bản cáo phó khiến cho tất cả những cô hầu gái cảm động đến rơi nước mắt và một bài ai ca còn tuyệt tác hơn nữa là "Vin-hem-mi-nơ - cái tên đẹp nhất!" Sáu tuần lễ sau, ông lại lấy vợ, và bây giờ ông đã có người vợ thứ ba. Ở cái con người đầy sáng kiến ấy mỗi ngày đều có những phương án mới. Trong lúc thơ ca của ông đang thời kỳ cực thịnh, ông dự định khi thì làm người đơm khuy áo, khi thì làm nhà nông, khi thì làm người buôn giấy; cuối cùng ông sa vào cái bến vắng của nghề làm nến để bằng cách này hay cách khác đốt cháy ngọn đuốc của mình. Những tác phẩm của ông chẳng qua chỉ là hạt cát trên bờ biển mà thôi.

Môn-ta-nút Ê-rê-mi-ta¹²⁸, một tác giả giấu tên ở Dô-lin-ghen, phải được liệt vào nhóm này với tư cách là một người lãng giềng và người bạn. Ông ta là một nhà nghiên cứu lịch sử có tâm hồn thơ nhất trong vùng Béc-gơ; thơ của ông buồn tẻ và tầm thường hơn là vô nghĩa.

I-ô-han Pôn, một mục sư ở Hê-đơ-phen, gần I-dơ-lôn, đã ra một tập thơ, cũng thuộc vào loại này.

Thương đế ban cho chúng ta những ông vua và những giáo sĩ;

Nhưng thì hào Gơ-tơ chỉ có thể từ người trần mắt thịt đến thế gian.

Căn cứ theo câu thơ đó, các bạn có thể nhận định về cái tinh thần quán triệt toàn bộ tập thơ. Nhưng Pôn không thiếu hóm hỉnh, bởi vì ông ta nói: "Nhà thơ là ngọn đuốc, còn nhà triết học là những cô đây tớ gái của chân lý"¹. Song mấy dòng đầu của bài thơ tự sự "At-ti-la trên sông Mác-nơ" của ông thì thật là đầy ắp tưởng tượng:

1* Ăng-ghen nói đến sự hóm hỉnh của Pôn theo ý nghĩa châm biếm: sự hóm hỉnh đó quy lại là hòa âm của các từ trong câu ấy bằng tiếng Đức: "Die Dichter sind Lichter, die Philosophen sind der Wahrheit Zofen".

Sắc như lưới kiếm và hòn đá, giống như thác tuyết ào ào,
 Cái roi của Thượng đế xuyên qua cảnh đổ nát hoang tàn và lửa,
 lao tới xứ Gô-lor.

Ông cũng soạn những bài thánh ca, nói cho đúng hơn, ông đã tập hợp những mẫu trong các thánh ca của Đa-vít. Việc làm vĩ đại nhất của ông là ông đã ca tụng vụ tranh cãi giữa Huyn-xman và Dan-đơ, hơn nữa lại ca tụng một cách hết sức độc đáo: bằng thơ trào phúng. Tư tưởng chính là ở chỗ những kẻ duy lý dám

dùng lời lẽ hỗn lão phù nhận đáng có tên là Thượng đế.

Cả Phốt-xơ lẫn Slê-ghen chưa bao giờ kết thúc bài thơ lục ngôn bằng những vần tuyệt vời như thế. Pôn phân chia thơ của mình hay hơn so với Đuê-rinh: ông ta chia chúng thành "thánh ca và ca khúc" và "thơ hỗn hợp".

Ph.V.Cruc, thạc sĩ thần học, tác giả "Những bài thơ đầu tay hay là những di vật văn xuôi", người dịch vài cuốn sách giảng đạo tiếng Hà Lan và tiếng Pháp, cũng đã viết một tập truyện ngắn cảm động theo phong cách của Sti-linh, trong tập đó có nêu bằng chứng mới nói rằng câu chuyện của Mô-i-dơ về việc sáng lập thế giới là có thật. Quả là một cuốn sách tuyệt diệu!

Cuối cùng, tôi còn phải nhắc đến một anh chàng trẻ tuổi thông minh, anh ta lập luận rằng nếu Phrai-li-grát có thể vừa là người làm công hiệu buôn, vừa là nhà thơ, thế thì tại sao anh ta lại không thể như thế. Chắc chắn là chẳng bao lâu nữa, văn học nước Đức sẽ phong phú thêm nhờ một vài truyện ngắn của anh ta, những truyện ngắn này chẳng thua kém gì những tác phẩm hay nhất trong số những tác phẩm hiện có; khuyết điểm duy nhất mà người ta có thể chỉ trích những truyện ngắn ấy là: đề tài cũ kỹ, chủ ý chưa chín, văn phong cầu thả. Tôi sẽ sẵn lòng trích dẫn một vài đoạn của một chuyện nào đó trong số những chuyện ấy, nếu như sự lịch thiệp cho phép, nhưng có thể sắp tới đây, một nhà

xuất bản nào đó thương hại ông Đ.^{1*} vĩ đại (tôi không dám nói rõ tên khiến cho lòng khiêm tốn bị tổn thương có thể thúc đẩy ông ta phát đơn kiện tôi về tội làm nhục) và đem xuất bản những truyện ngắn của ông ta. Ông ta cũng *muốn* làm người bạn thân của Phrai-li-grát.

Đây là tất cả những hiện tượng văn học của cái lũng sông nổi tiếng này. Có lẽ cũng nên nêu thêm vào đó một vài thiên tài hùng mạnh bốc lên vì rượu, thỉnh thoảng thử sức mình trong việc gieo những vần thơ tồi. Tôi rất muốn giới thiệu họ với tiến sĩ Đu-lơ với tư cách là những nhân vật của cuốn tiểu thuyết mới của ông. Cả vùng này đều bị chìm ngập trong cái biển cả của chủ nghĩa kiên thành và chủ nghĩa ngụy thiện, nhưng những cái nổi lên trên tất cả những thứ ấy không phải là những hòn đảo xinh đẹp đầy hoa, mà chỉ toàn là những mỏm đá cằn cỗi trơ trọi hoặc những bãi cát dài mà ông Phrai-li-grát đang lạc hướng trên đó như chàng thủy thủ bị ném lên bờ.

Ph.Ăng-ghen viết trong tháng Ba 1839

In theo bản đăng trong tạp chí

Dã đăng trong tạp chí "Telegraph für

Nguyễn văn là tiếng Đức

Deutschland" các số 49, 50, 51, 52, 57 và

59; tháng Ba - tháng Tư 1839

1* - Đuya-hôn-tơ, một người làm công cho hiệu buôn vùng Hạ Bác-men

A-LÉCH-XAN-ĐƠ I-UNG. "NHỮNG BÀI GIẢNG VỀ VĂN HỌC HIỆN ĐẠI CỦA NGƯỜI ĐỨC"

ĐAN-TXÍCH, 1842. GHÉC-IIÁC^{1*}

Sự vận động tư tưởng mạnh mẽ, mà Khuê-ních-xbéc dùng để cố sức làm cho mình trở thành trung tâm phát triển chính trị của nước Đức, càng làm phẫn chấn lòng người bao nhiêu, dư luận xã hội ở đây càng tỏ ra tự do hơn và rõ rệt hơn bao nhiêu, thì việc cái nhóm kiểu *juste-milieu*^{2*} đang tìm cách củng cố địa vị của mình trong lĩnh vực triết học chính tại đây, nơi nhóm này rõ ràng phải mâu thuẫn với đa số công chúng địa phương, lại càng làm cho người ta kinh ngạc bấy nhiêu, và nếu như *Rô-den-cran-txơ* còn có một số nét nào đó khiến cho người ta phải tôn trọng, mặc dù ông ta không đủ can đảm làm một phần tử triệt để, thì thông qua ông *A-léch-xan-đơ I-ung*, tất cả sự bất lực và nhỏ nhen của phái *juste-milieu* triết học cũng đang được phơi trần ra.

Trong bất cứ phong trào nào, trong bất cứ cuộc đấu tranh tư tưởng nào, cũng có một loại đầu óc rối rắm nhất định chỉ cảm thấy mình khoan khoái trong nước đục mà thôi. Chẳng nào bản thân nguyên tắc còn chưa kết tinh lại, thì người ta còn chịu đựng được những hạng người như thế; khi mà mỗi một người đang còn ra sức tìm hiểu, thì không dễ gì nhận ra được cái tính chất không

^{1*} Alexander Jung. "Vorlesungen über die moderne Literatur der Deutschen". Danzig. 1842. Gerhard.

^{2*} - trung dung

rõ ràng đã định hình dứt khoát của hạng người đó. Nhưng khi các thành phần đã tách nhau ra, khi nguyên tắc đối lập với nguyên tắc, thì đã đến lúc phải từ biệt những con người vô dụng ấy và tách hẳn với họ, bởi vì khi đó sự rỗng tuếch của họ bộc lộ ra một cách đáng sợ.

Ông A-léch-xan-đơ I-ung cũng thuộc vào hạng người như thế. Đối với cuốn sách nói trên của ông ta, thì đừng nên đếm xỉa tới là tốt hơn hết; nhưng vì ông ta, ngoài ra, còn xuất bản tờ "Königsberger Literatur-Blatt"¹²⁹, và trong tờ báo đó tuần nào ông ta cũng hiển cho công chúng cái món chủ nghĩa thực chứng buồn tẻ của ông ta, cho nên nếu tôi nêu ông ta ra và nhận xét ông ta một cách tỉ mỉ hơn một chút, thì chắc hẳn độc giả của "Jahrbücher" cũng sẽ lượng thứ cho tôi.

Hồi còn mò ma "Nước Đức trẻ", ông ta đã viết nhiều thư từ nói về văn học hiện đại¹³⁰. Ông ta đã tham gia vào trào lưu mới nhất này, và ngoài ý muốn của ông ta, hồi bấy giờ ông ta đã cùng với phái này rơi vào phe đối lập. Đối với con người dung hòa của chúng ta tình hình là như thế đấy! Ông A-léch-xan-đơ I-ung đang đứng ở phía cực tả! Cũng dễ hình dung ông ta cảm thấy khó chịu như thế nào trong tình hình đó, ông ta không ngớt tuôn ra hàng tràng những lời cam đoan như thế nào để làm yên lòng người. Vì rằng ông ta vẫn đặc biệt có thiện cảm với ông Gút-xcốp lúc bấy giờ nổi tiếng là một kẻ tà đạo cố tật. Ông ta rất muốn thổ lộ cái tâm tình nặng trĩu của mình, nhưng ông ta lại sợ hãi, ông ta không muốn xúc phạm đến ai cả. Vậy thì làm thế nào để tìm ra lối thoát? Ông ta bèn dùng một thủ đoạn thâm hại hoàn toàn xứng đáng với ông ta. Ông ta đã viết một bài tán dương Gút-xcốp, nhưng lại tránh không nêu tên tác giả này, rồi sau đó đặt cho một nhan đề: "Một vài mẩu chuyện về con người không nêu tên". Xin tùy ý ngài, ngài A-léch-xan-đơ I-ung ạ, nhưng đó là một điều hèn nhát!

Về sau, I-ung lại viết một cuốn sách dung hòa và rồi rầm: "Khuê-ních-xbéc ở Phổ và những cực đoan của chủ nghĩa kiên thành địa phương"¹³¹. Riêng một nhan đề thôi thì có đáng gì! Bản thân chủ nghĩa kiên thành thì ông chấp nhận, nhưng theo ông ta thì cần phải chống những *cực đoan* của chủ nghĩa kiên thành, cũng giống hệt như là hiện nay trên tờ "Königsberger Literatur-Blatt" người ta đang đấu tranh chống những cực đoan của phái Hê-ghen trẻ. Vì tất cả mọi cực đoan đều là ma quái cả, và chỉ có sự dung hòa thân yêu và đạo trung dung mới đáng giá một cái gì đó mà thôi! Làm như thế cực đoan không phải là triệt để! Và lại, cuốn sách này hồi đó cũng đã bị lên án trên tờ "Hallische Jahrbücher"¹³² rồi.

Bây giờ ông lại bê cuốn sách nói trên ra và dội lên chúng ta cả một thùng những lời khẳng định không rõ ràng, không phê phán, những suy luận rối rắm, những câu nói trống rỗng và những quan điểm thiển cận đến nực cười. Người ta có thể nghĩ rằng ông ta đã ngủ sau khi viết "Những thư từ" của mình. Rien appris, rien oublié^{1*}! "Nước Đức trẻ" đã trôi về dĩ vãng; trường phái Hê-ghen trẻ, Stơ-rau-xơ, Phoi-ơ-bắc, Bau-ơ xuất hiện; "Jahrbücher" được mọi người chú ý tới, cuộc đấu tranh giữa các nguyên tắc đang ở giai đoạn cao nhất, cuộc đấu tranh đang diễn ra một mất một còn, đạo Cơ Đốc được đưa ra đánh cuộc, cuộc vận động chính trị tràn ngập khắp mọi mặt, còn ông I-ung tốt bụng thì vẫn còn tin tưởng một cách ngây thơ rằng ở "dân tộc" chẳng có việc gì khác, ngoài việc nóng lòng chờ đợi vở kịch mới của Gút-xcốp, cuốn tiểu thuyết đã hứa hẹn của Mun-tơ, những sự kỳ lạ tiếp theo của Lau-bơ. Trong khi khắp cả nước Đức đang vang lên những lời kêu gọi chiến đấu, trong khi những nguyên tắc mới đang được thảo luận ngay bên cạnh lỗ tai ông ta, thì ông I-ung lại ngồi trong căn phòng nhỏ của mình, gặm quăn bút và nghiền ngẫm cái khái niệm "hiện đại".

1* - Chẳng học được gì cả, cũng chẳng quên gì cả!

Ông ta chẳng nghe gì cả, chẳng thấy gì cả, bởi vì ông ta cứ vùi đầu trong đống sách mà hiện nay chẳng ai thèm để ý đến nữa, và ra sức quy một cách rất chính xác và cẩn thận những sự vật riêng lẻ vào các phạm trù của Hê-ghe-n.

Trước khi bước vào các bài giảng của mình, ông ta đem con ngáo ộp "hiện đại" ra làm tên gác cửa. "Hiện đại" là cái gì? Ông I-ung nói rằng để định nghĩa khái niệm ấy ông ta lấy Bay-rơn và Gioóc-giơ Xăng làm điểm xuất phát, rằng cơ sở có tính chất nguyên tắc gần nhất của thời đại mới của thế giới đối với nước Đức là Hê-ghe-n và những tác giả của cái gọi là "văn học trẻ". - Có cái gì mà lại không nhét cho Hê-ghe-n đáng thương! Chủ nghĩa vô thần, tính vạn năng của tự ý thức, học thuyết cách mạng về nhà nước và ngoài ra lại còn có cả "Nước Đức trẻ" nữa. Nhưng gắn Hê-ghe-n vào với tập đoàn ấy thì thật là nực cười. Chẳng lẽ ông I-ung không biết rằng Gút-xcốp đã luận chiến từ lâu với triết học Hê-ghe-n, rằng Mun-tơ và Quy-nơ đều không hề hiểu gì về vấn đề này, rằng đặc biệt là Mun-tơ đã phát biểu trong "Đức mẹ" và trong một số tác phẩm khác những điều hết sức vô nghĩa, những điều cực kỳ nhằm nhí về Hê-ghe-n và hiện nay đang là kẻ thù công khai của học thuyết Hê-ghe-n hay sao? Chẳng lẽ ông ta lại không biết rằng Vin-bác cũng phát biểu chống Hê-ghe-n như vậy, còn Lau-bơ thì trong lịch sử văn học của ông ta, luôn luôn vận dụng không đúng những phạm trù của Hê-ghe-n, hay sao?

Sau đó, ông I-ung lại bàn sang khái niệm "hiện đại" và loay hoay với nó trên sáu trang giấy, nhưng không giải quyết được gì cả. Và đó cũng là điều tất nhiên thôi. Làm như thế là cái "hiện đại" trong một lúc nào đó có thể "đề lên thành khái niệm" được! Làm như thế là cái thuật ngữ mơ hồ, không có nội dung, mập mờ như thế, được những đầu óc hời hợt nêu lên một cách đặc biệt bí ẩn ở khắp mọi nơi, một lúc nào đó có thể trở thành một phạm trù triết học! Khoảng cách giữa cái "hiện đại" của Hen-riích Lau-bơ toát ra từ các xa-lông quý tộc và chỉ thể hiện trong hình

tượng của một cậu công tử bột nào đó, với cái "khoa học hiện đại" trong nhan đề cuốn sách "Giáo lý"¹³³ của Stơ-rau-xơ, quả là cả một trời một vực! Mặc dù tất cả những điều đó, ông A.I-ung vẫn coi cái tên sách ấy là một bằng chứng nói lên rằng Stơ-rau-xơ thừa nhận quyền lực của cái "hiện đại", cụ thể là cái "hiện đại" của nhóm "Nước Đức trẻ", đối với ông ta, thế là ông I-ung liền nhập cục Stơ-rau-xơ và nhóm "văn học trẻ" *làm một*. Cuối cùng ông ta quy định khái niệm "hiện đại" là tính độc lập của chủ thể đối với bất cứ quyền uy thuần túy bề ngoài nào. Chúng ta đã biết từ lâu rằng cái nguyện vọng muốn đi tới đó là nhân tố cơ bản của sự vận động hiện nay, và *không ai* phủ nhận rằng những tín đồ của cái "hiện đại" cũng đang tham gia vào sự vận động đó; nhưng ở đây sự vô lý của những cố gắng của ông I-ung nhất định làm cho bộ phận trở thành tổng thể, coi thời kỳ quá độ đã qua như là thời kỳ phồn thịnh, - sự vô lý của những cố gắng ấy lại thể hiện ra hết sức nổi bật. Các bạn thấy không, bằng bất cứ giá nào cũng cần phải làm cho "Nước Đức trẻ" trở thành đại biểu của toàn bộ tinh thần thời đại, và nhân thể cũng dành cho Hê-ghen một chỗ đứng thích đáng. Chúng ta thấy rằng, ông I-ung cho đến nay vẫn ở trong trạng thái phân đôi: bên góc này, trái tim ông ta ôm ấp Hê-ghen; bên góc kia, trái tim ông ta ôm ấp "Nước Đức trẻ". Bây giờ, khi biên soạn những bài giảng này, ông ta buộc lòng phải nói liên cả hai. Một nhiệm vụ khó thay! Tay trái vỗ về triết học, tay phải quay lại vỗ về cái phi triết học nông cạn, hào nhoáng bề ngoài, và quả thật như đạo Cơ Đốc nói, tay trái làm gì, tay phải cũng không biết. Làm thế nào thoát ra khỏi tình trạng đó? Lẽ ra phải thành thật từ bỏ một trong hai khuynh hướng không thể dung hòa với nhau, thì ông ta đã quay phắt trở lại rút ra cái phi triết học từ trong triết học.

Nhằm mục đích ấy, ba mươi trang giấy được dành để nói về Hê-ghen đáng thương hại. Ông ta đã tuôn ra hàng tràng những lời mơ hồ có tính chất hoa mỹ, khoa trương, lên trên nấm mồ

của con người vĩ đại ấy; sau đó ông I-ung cố sức chứng minh rằng đặc điểm cơ bản của hệ thống Hê-ghen là sự khẳng định của chủ thể tự do đối lập với tha luật của tính khách quan cố thủ. Nhưng chẳng cần phải là một người đặc biệt am hiểu Hê-ghen cũng có thể biết rằng Hê-ghen còn đứng ở một mức cao hơn rất nhiều, khi đi theo cái quan điểm về sự *dung hòa* của chủ thể với những lực lượng khách quan, rằng Hê-ghen hết sức coi trọng tính khách quan, đặt hiện thực, cái đang tồn tại, cao hơn rất nhiều so với lý tính chủ quan của cá nhân, và chính ông đã đòi cá nhân phải thừa nhận hiện thực khách quan là hợp lý. Hê-ghen không phải là một nhà tiên tri về tự luật chủ quan như ông I-ung tưởng, một thứ tự luật chủ quan biểu hiện ra dưới hình thức sự tùy tiện ở phái "Nước Đức trẻ". Nguyên tắc của Hê-ghen cũng là tha luật, cũng là chủ thể phục tùng lý tính phổ biến, và đôi khi thậm chí còn phục tùng cả phi lý tính phổ biến nữa, như trong triết học tôn giáo chẳng hạn. Cái mà Hê-ghen coi khinh nhất là lý trí, mà lý trí thì chẳng qua cũng chỉ là lý tính cố định lại trong tính chủ quan và tính cá thể của mình. Về điểm này, chắc có lẽ ông I-ung sẽ phản đối tôi và nói rằng người ta đã không hiểu ý của ông ta, rằng ông ta chỉ nói đến quyền uy *thuần túy bên ngoài*, và ông ta cũng chỉ muốn nhận thấy ở Hê-ghen sự dung hòa cả hai mặt, và cá thể "hiện đại", theo ông ta, chỉ mong muốn thấy mình bị quy định bởi "sự thâm nhập bản thân vào tính hợp lý của khách thể" mà thôi; - nhưng như thế thì tôi xin ông đừng nhập cục Hê-ghen và phái Hê-ghen trẻ làm một, vì thực chất của phái Hê-ghen trẻ chính là sự tùy tiện chủ quan, là ý ngông, là sự kỳ dị, còn "cá thể hiện đại" sẽ chỉ là một cách nói khác để chỉ phần tử phái Hê-ghen mà thôi. Với sự rối rắm vô cùng tận như vậy, ông I-ung nhất định sẽ tìm cái "hiện đại" ngay trong lòng trường phái Hê-ghen, và khi đó chắc chắn sẽ thấy rằng phái tả của trường phái Hê-ghen tốt hơn cả là kết nghĩa với phái Hê-ghen trẻ.

Cuối cùng, ông bàn sang văn học "hiện đại" và bắt đầu hết lời ca tụng và tâng bốc. Ở đây không *một ai* là không làm ra được một điều hay ho nào đó, không *một ai* là không đại biểu cho một sự kiệt xuất nào đó, không *một ai* là không đem lại cho nền văn học một thành tựu nào đó. Những lời khen ngợi vô cùng tận này, những cố gắng vô ích có tính chất dung hòa này, sự say mê đóng vai mối lái và con buôn văn học, khiến cho người ta không thể chịu đựng nổi. Một tác giả nào đó có một chút tài năng, đôi khi cũng sáng tác ra một tác phẩm nhỏ mọn nào đó, thì điều đó có liên quan gì tới văn học, nếu như nói chung anh ta là một người vô dụng, nếu như toàn bộ khuynh hướng của anh ta, diện mạo văn học của anh ta, toàn bộ sáng tác của anh ta đều chẳng đáng giá gì cả? Trong văn học, giá trị của bất kỳ một người nào cũng không phải ở tự bản thân họ, mà chỉ ở trong mối quan hệ qua lại giữa họ với toàn thể. Nếu như tôi theo cái phương pháp phê bình như thế, thì tôi sẽ phải có một thái độ rộng lượng hơn đối với bản thân ông I-ung, bởi vì có thể là trong cuốn sách đó có dăm trang viết không tồi lắm và có bộc lộ một tài năng nào đó. - Với một sự dễ dãi hết sức thậm chí với một vẻ quan trọng nào đó, ông I-ung thốt ra một đồng suy luận kỳ cục. Chẳng hạn, khi dẫn những lời phê phán gay gắt đối với Puých-clơ, ông ta tỏ ra rất thích thú về chỗ sự phê phán ấy "*phán quyết mà không cần để ý đến con người và chức tước*". Điều đó thật sự chứng tỏ tính độc lập bên trong rất cao của sự phê phán ở nước Đức". Coi đó là một công lao vĩ đại như thế của dân tộc Đức, thì ông I-ung coi khinh dân tộc Đức biết bao nhiêu! Làm như thế là phải có một sự dũng cảm phi thường thì mới có thể phê phán tác phẩm của một vị *vương công* nào đó!

Chúng ta sẽ không bàn đến câu chuyện nhảm nhí ấy nữa, cái câu chuyện nhảm nhí đang có tham vọng trở thành lịch sử văn học, và ngoài sự rỗng tuếch và thiếu mạch lạc bên trong, còn đầy rẫy những lỗ hổng to tướng; ví dụ, trong đó không nói đến

những nhà thơ trữ tình như: Gruyn, Le-nau, Phrai-li-grát, Héc-vêch; không nói đến những nhà soạn kịch như: Mô-den và Clai-nơ v.v.. Cuối cùng, tác giả lại quay về chính cái chủ đề đã lôi cuốn ông ta ngay từ đầu, tức là quay về nhóm "Nước Đức trẻ" được tôn thờ của ông ta, đối với ông nó là một biểu hiện hoàn chỉnh của cái "hiện đại". Ông ta bắt đầu từ *Béc-nơ*. Thực ra thì ảnh hưởng của *Béc-nơ* đối với nhóm "Nước Đức trẻ" không lớn đến như thế, Mun-tơ và Quy-nơ gọi *Béc-nơ* là thằng điên, đối với Lau-bơ thì *Béc-nơ* quá dân chủ, quá kiên quyết, chỉ đối với Gút-xcốp và Vin-bác thì *Béc-nơ* mới có ảnh hưởng lâu hơn. Đặc biệt là Gút-xcốp nhờ *Béc-nơ* rất nhiều. Ảnh hưởng lớn nhất của *Béc-nơ* chính là ở sự tác động không trông thấy của ông đối với dân tộc, một dân tộc đã gìn giữ tác phẩm của ông như là vật thánh và đã tìm được trong đó sức mạnh và sự ủng hộ trong thời kỳ tối tăm 1832-1840, khi mà những đứa con chân chính của tác giả "Những bức thư gửi từ Pa-ri"¹³⁴ chưa ra đời, mà đại diện là phái tự do mới, triết học. Nếu như không có ảnh hưởng trực tiếp và gián tiếp của *Béc-nơ* thì khuynh hướng tự do, bắt nguồn từ trường phái Hê-ghen, sẽ được hình thành khó hơn nhiều lắm. Nhưng bây giờ tất cả chỉ quy lại là dọn sạch những con đường tư tưởng đầy rác rưởi giữa Hê-ghen và *Béc-nơ*, mà việc đó thì cũng chẳng khó khăn gì cho lắm. Hai người này đứng gần nhau hơn là người ta tưởng. Tính chất tự nhiên, quan điểm lành mạnh của *Béc-nơ* là mặt thực tiễn của những gì mà Hê-ghen muốn nói đến, ít ra cũng là về mặt lý luận. Cố nhiên, ông I-ung cũng không thấy được điều đó. Thực ra, đối với ông ta, *Béc-nơ* ở một mức độ nào đó là một nhân vật đáng tôn kính, thậm chí là một nhân vật có cá tính là cái rất quý trong những trường hợp nhất định, ông ta có những công lao không thể nào chối cãi được, đại loại cũng giống như những công lao của Vác-ha-ghen và Puých-clơ, đặc biệt là ông đã viết những bài phê bình kịch rất hay, nhưng ông ta là một con người cuồng nhiệt và là một kẻ theo chủ nghĩa khủng bố, mà đối với một con người như thế thì lay Chúa, hãy cứu chúng con khỏi con

người đó! Thật nhục nhã thay cho cái quan niệm vô vị, tầm thường như thế về một con người đã trở thành kẻ đại diện cho tinh thần của thời đại mình, chỉ nhờ riêng có niềm tin của mình! Cái ông I-ung muốn dùng khái niệm tuyệt đối để tạo ra "Nước Đức trẻ" và thậm chí cả cá tính của Gút-xcốp nữa, thì không thể nào hiểu nổi một tính cách đơn giản như Béc-nơ; ông ta không thấy rằng ngay cả những suy luận cực đoan nhất, cấp tiến nhất, cũng toát ra một cách tất yếu, một cách nhất quán, từ bản chất sâu kín nhất của Béc-nơ, *rằng theo bản tính của mình Béc-nơ là một người thuộc phái cộng hòa* và đối với một người cộng hòa thì "Những bức thư từ Pa-ri" được viết quạ thật không phải là quá gay gắt. Hay là ông I-ung chưa bao giờ nghe thấy người Thụy Sĩ hoặc người Bắc Mỹ nói về nhà nước quân chủ? Có ai chê trách ông Béc-nơ rằng ông "chỉ xem xét cuộc sống dưới giác độ chính trị"? Phải chăng Hê-ghen cũng không làm như thế? Phải chăng đối với Hê-ghen khi chuyển qua lĩnh vực lịch sử thế giới, do đó trong chính sách đối nội và đối ngoại, nhà nước lại không phải là hiện thực cụ thể của tinh thần tuyệt đối? Và với cái quan điểm tự nhiên, ngây thơ đó của Béc-nơ - quan điểm được bổ sung bằng những quan điểm rộng rãi hơn của Hê-ghen và thường thường nhất trí một cách hết sức kỳ lạ với những quan điểm này - ông I-ung, thật là nực cười, cứ vẫn cho rằng Béc-nơ dường như đã "phác họa cho mình một hệ thống chính trị và hạnh phúc của các dân tộc", một bức tranh hào huyền trừu tượng, nói lên tính phiến diện và tính cực đoan của ông ta mà thôi! Ông I-ung chẳng hiểu gì cả về tác dụng của Béc-nơ, về tính cách cứng rắn, bất khuất của ông, về sức mạnh ý chí đáng khâm phục của ông; và sở dĩ như vậy là vì bản thân ông I-ung là một con người nhỏ nhen, mềm yếu, không tự chủ, xu phụ. Ông ta không biết rằng với tư cách là một con người, về mặt nào đó, Béc-nơ là một hiện tượng có một không hai trong lịch sử nước Đức; ông ta không biết rằng Béc-nơ là người gương cao ngọn cờ tự do của Đức, là một *bậc trượng phu* duy nhất ở nước Đức hồi bấy giờ; ông ta không hình dung được rằng

vùng lên chống lại bốn mươi triệu người Đức và trịnh trọng tuyên bố vương quốc ý niệm là có ý nghĩa như thế nào; ông ta không hiểu rằng Bóc-nơ là Giảng Ba-ti-xơ của thời đại mới đang thuyết giáo cho những người Đức tự mãn về việc sám hối và báo cho họ biết rằng búa đang vung lên trên rễ cây và một người hết sức hùng mạnh sắp xuất hiện, người ấy sẽ rửa tội bằng lửa và sẽ quét sạch mọi thứ cỏ dại một cách không thương xót. Cũng cần phải liệt ông I-ung vào những thứ cỏ dại ấy. Cuối cùng, ông I-ung cũng ngoi được tới nhóm "Nước Đức trẻ" thân thiết của mình, và để mở đầu ông ta đưa ra những lời bình phẩm khả dĩ chịu được, nhưng quá tỉ mỉ, về Hai-nơ. Sau đó, lần lượt đến những người khác: trước tiên là Lau-bơ, Mun-tơ, Quy-nơ rồi đến Vin-bác là người được đánh giá theo đúng công lao và cuối cùng, dành gần năm mươi trang giấy để nói về Gút-xcốp. Đối với ba người đầu, thì văn ca tụng như thường lệ theo lối juste-milieu, hoan nghênh rất nhiều và chỉ trích rất vừa phải; đối với Vin-bác thì thích thú ra mặt, nhưng cũng chỉ dành cho ông này có bốn trang giấy, và cuối cùng, với một thái độ xu phụ vô sỉ, đề cao Gút-xcốp thành người đại diện của cái "hiện đại", hình tượng của tác giả này được cấu tạo theo sơ đồ khái niệm của Hê-ghen, và ông ta được đánh giá như là một nhân vật hạng nhất.

Nếu như một tác giả trẻ vừa mới bước vào văn đàn mà phát biểu những suy luận như vậy thì còn có thể chịu được. Bởi vì có kẻ nào đó, trong một khoảng thời gian nào đó, đã gửi gắm niềm hy vọng vào nhóm "văn học trẻ" và vì tính đến tương lai mà đã đánh giá tác phẩm của nhóm đó một cách rộng lượng hơn so với việc đánh giá trong những trường hợp khác theo đúng niềm tin nội tâm của mình. Đặc biệt là kẻ nào, trong ý thức của chính mình, đã mô tả lại những giai đoạn phát triển gần đây của tinh thần Giéc-manh, thì trong một lúc nào đó, chắc cũng đã có thiện cảm đặc biệt đối với những tác phẩm của Mun-tơ, của Lau-bơ hay của Gút-xcốp. Nhưng kể từ khi phong trào văn học đã kiên quyết

tiến lên phía trước, khiến môn phái này rút lại đằng sau rất xa, thì sự rỗng tuếch của phần đông những phần tử "Nước Đức trẻ" lại bộc lộ ra rõ rệt đến kinh khủng.

Nhóm "Nước Đức trẻ" đã dứt ra khỏi cái trạng thái không rõ ràng của thời kỳ sóng gió này, nhưng bản thân nó vẫn bị cầm tù trong trạng thái không rõ ràng đó. Những tư tưởng, lúc bấy giờ lớn vồn trong đầu óc con người ta dưới một hình thức lơ mơ và chưa phát triển và sau này chỉ nhờ triết học mới có thể nhận thức được, đã bị nhóm "Nước Đức trẻ" dùng làm trò chơi của trí tưởng tượng. Điều đó giải thích tính chất không rõ ràng, rối rắm của những khái niệm chiếm ưu thế ngay trong bản thân nhóm "Nước Đức trẻ". Gút-xcốp và Vin-bác biết rõ hơn những người khác là họ muốn gì, Lau-bơ thì biết ít hơn cả. Mun-tơ đuổi theo những ảo tưởng xã hội; Quy-nơ - còn để lộ một cái gì đó của Hê-ghen - thì vạch sơ đồ và phân loại. Nhưng với tình trạng tư tưởng mơ hồ phổ biến như vậy thì không thể nào có được một cái gì nên thân cả. Tư tưởng về quyền hạn đầy đủ của cơ sở cảm tính được hiểu, theo gương của Hai-nơ, một cách thô lỗ và nhạt nhẽo; những nguyên tắc chính trị tự do chủ nghĩa thì ở mỗi người một khác, và địa vị của phụ nữ đã cung cấp cái cơ cho những cuộc tranh cãi vô bổ nhất và rối rắm nhất. Không ai biết mình mong đợi ở người khác những gì. Cần phải coi những biện pháp mà các chính phủ đã dùng để đối phó với những người ấy, cũng là một hiện tượng lộn xộn phổ biến của thời kỳ đó. Cái hình thức kỳ quái mà những quan điểm ấy được truyền bá, chỉ có thể góp phần làm tăng thêm tình trạng lộn xộn ấy. Do sự hào nhoáng bề ngoài của những tác phẩm của mình, do văn phong sắc sảo, hấp dẫn và sinh động, do cái vẻ thần bí huyền ảo phủ lên những khẩu hiệu chủ yếu, cũng như do việc khôi phục phê bình và do sự sinh động trở lại của các tạp chí văn học dưới ảnh hưởng của họ, nên chẳng bao lâu những phần tử "Nước Đức trẻ" đã lôi cuốn được rất đông nhà văn trẻ, và qua một thời gian ngắn, mỗi người trong

bọn họ, trừ Vin-bác, đều đã hình thành nên đội tùy tùng của mình. Nền văn học tâm thường, già cỗi, đã phải rút lui trước sự tấn công của những lực lượng trẻ, và cánh "văn học trẻ" đã chiếm lĩnh địa bàn giành được và phân chia với nhau địa bàn ấy, - và đã tan rã trong khi phân chia địa bàn ấy. Tính chất vô căn cứ của nguyên tắc đã bộc lộ ra như vậy đó. Té ra là tất cả mọi người đều đã hiểu lầm nhau. Các nguyên tắc biến mất đi, toàn bộ vấn đề chỉ quy lại thành vấn đề cá nhân, Gút-xốp hay là Mun-tơ - vấn đề đặt ra là như thế. Các tạp chí bắt đầu đây rầy những lời dèm pha của các phe cánh, những vụ tính sổ lẫn nhau và những cuộc tranh cãi trống rỗng.

Thắng lợi dễ dàng đã khiến cho những người trẻ tuổi trở nên kiêu căng và hiếu danh. Họ tự coi mình là những nhân vật tiêu biểu của lịch sử toàn thế giới. Hễ nơi nào xuất hiện một nhà văn mới, thì bọn họ lập tức chia sủng vào ngực người đó và đòi phải khuất phục vô điều kiện. Mỗi người đều có tham vọng đóng vai trò một vị thần độc nhất về văn học. Ngoài ta ra, không được có vị thần nào khác, nghe chưa! Chỉ cần không tán thành một chút là có thể gây nên một mối hằn thù không đội trời chung. Như vậy, phái này đã mất hết mọi nội dung tư tưởng mà một đạo nào đó nó còn có và suy sụp tới mức chỉ còn toàn là những chuyện cãi vã, những chuyện cãi vã đó lên tới tột đỉnh trong cuốn sách của Hai-nơ viết về Béc-nơ¹³⁵ và đi tới chỗ dung tục phát ngấy. Người cao thượng nhất trong một số cá biệt, không còn nghi ngờ gì nữa, là Vin-bác, - một con người trọn vẹn, kiên cường, tựa như một bức tượng đúc bằng một khối kim loại sáng loáng không một chút han rỉ nào. Gút-xốp là một người sáng suốt nhất, thông minh nhất; ông viết nhiều hơn hết và, bên cạnh Vin-bác, đã biểu lộ những bằng chứng rõ ràng nhất về phương thức tư tưởng của mình. Song, nếu như ông muốn cứ vẫn tiếp tục hoạt động sáng tác kịch, thì ông ta vẫn phải chăm lo đến việc lựa chọn tài liệu tư tưởng tốt hơn và phong phú hơn so với trước kia, và xuất phát

không phải từ cái "hiện đại", mà từ tinh thần chân chính của thời đại chúng ta. Chúng ta đòi hỏi một nội dung tư tưởng lớn hơn so với nội dung tư tưởng mà người ta có thể tìm thấy trong những câu nói mang màu sắc tự do chủ nghĩa của Pát-cun hoặc trong tính nhạy cảm dịu dàng của Véc-ne¹³⁶. Tài năng lớn của Gút-xcốp là gì? - Là viết văn chính luận; ông là một nhà báo bẩm sinh; nhưng ông chỉ có thể đứng vững trên vị trí đó bằng một phương tiện: nếu ông nắm vững được những quan điểm triết học mới nhất về tôn giáo và nhà nước, và đem tạp chí "Telegraph" của mình - mà theo người ta nói thì ông định phục hồi lại - hoàn toàn phục vụ cho sự vận động vĩ đại của thời đại. Còn nếu ông cứ để cho những bài tập văn học có tính chất đáng nghi chiếm một vị trí ưu thế trong tạp chí, thì số phận của tạp chí ấy sẽ giống như những tạp chí văn học mà người ta có thể nói là những tạp chí chẳng ra đầu cua tai nheo gì cả, chỉ toàn đăng những chuyện nhạt nhẽo vô vị, họa hoằn mới có người lật ra xem, và nói chung về nội dung - cũng như trước mắt công chúng - thì sa sút hơn bất cứ thời kỳ nào trước đây. Thời đại của những tạp chí ấy đã qua rồi, chúng đang dần dần bị nuốt chửng bởi những tờ báo chính trị, những tờ báo hoàn toàn có thể địch được với một số ít báo chí đang xuất hiện trong lĩnh vực văn học.

Có thể nói rằng, với tất cả những nhược điểm của mình, ông *Lau-bơ* tuy vậy vẫn còn lôi cuốn được độc giả trên một chừng mực nào đó, nhưng lối viết lách lộn xộn vô nguyên tắc của ông - nay viết tiểu thuyết, mai viết lịch sử văn học, ngày kia viết phê bình, kịch bản v.v., - tính hiếu danh và sự dung tục của ông làm cho ông không thể tiến lên được. Tinh thần tự do ở ông ta cũng ít ỏi như là ở *Quy-nơ*. "Những khuynh hướng" của nhóm "văn học trẻ" quá cố đã bị quên mất từ lâu, hai ông này hoàn toàn bị say đắm trong những hứng thú văn học trống rỗng, trừu tượng. Trái lại, ở *Hai-nơ* và *Mun-tơ* thì sự bàng quan đã trở thành sự phản bội công khai. Cuốn sách của *Hai-nơ* viết về *Béc-nơ* là một cuốn

sách không xứng đáng nhất khi nào đây được viết bằng tiếng Đức; những trước tác gần đây nhất của Mun-tơ trong "Pilot" đang xóa sạch những dấu vết tôn kính cuối cùng trong con mắt của dân tộc đối với tác giả cuốn "Đức mẹ". Ở đây, tại Béc-lin, người ta hiểu quá rõ rằng Mun-tơ muốn đạt tới điều gì với cái giá tự làm nhục mình như vậy: đó là cái chức giáo sư; cái lòng trung với vua bỗng dưng tràn ngập tâm hồn ông Mun-tơ ấy khiến cho người ta càng thêm ghê tởm. Mặc cho ông Mun-tơ và cả người ký sĩ theo hầu ông ta là Ph.Ra-đơ-ven cứ tiếp tục tuyên bố nền triết học mới nhất là đáng nghi ngờ, cứ tiếp tục bám rịt lấy cái phương sách cuối cùng là sự mặc khải của Sê-linh và cứ tiếp tục đem mình ra làm trò cười cho cả nước bằng những ý đồ vô nghĩa muốn tạo ra một thứ triết học riêng. Triết học tự do có thể cứ bình thần nhìn sự ra đời của những tác phẩm triết học có tính chất học trò của họ, mà chẳng phê phán gì những tác phẩm đó. - bởi vì bản thân họ đang rạn nứt tứ tung. Tất cả những gì mang tên ông Mun-tơ, cũng giống như những tác phẩm của Lê-ô, đều được đóng cái dấu của sự phản bội. Có thể là Mun-tơ chẳng bao lâu nữa sẽ kiếm được một kẻ bày tôi mới là ông I-ung; ông I-ung sẵn sàng làm việc đó, như chúng ta đã thấy và chúng ta sẽ còn thấy về sau này.

Sau khi giải quyết được mục đích thực sự đã đề ra trong các bài giảng của mình, cuối cùng ông I-ung có một nguyện vọng không sao kìm hãm được là muốn lại trở thành cái trò cười cho cả nước. Từ Gút-xcốp ông ta bình luận sang Đa-vít Stơ-rau-xơ và gán cho ông này một công lao xuất sắc, công lao ấy dường như ở chỗ ông này đã kết hợp trong con người của ông ta "những kết luận của Hê-ghen và của Slai-ơ-ma-khơ với phong cách hiện đại" (đó chẳng phải là mẫu mực của *phong cách* hiện đại sao?), nhưng đồng thời ông I-ung cũng xót xa than vãn về sự phủ định kinh khủng, vĩnh viễn Đâu đâu cũng là phủ định và phủ định! Những nhà thực chứng luận đáng thương hại và những ký sĩ juste-milieu nhìn thấy

làn sóng phủ định mỗi ngày một dâng cao; họ bám chặt vào nhau và kêu gọi một sự khẳng định nào đó. Vậy là một vị A-lếch-xan-đơ I-ung nào đó tỏ ra đau buồn về sự vận động vĩnh cửu của lịch sử thế giới, gọi tiến bộ là phủ định và cuối cùng ông đã biến thành một nhà tiên tri giả, báo tin "sự ra đời vĩ đại của cái thực chứng"; được miêu tả trước bằng những lời lẽ khoa trương nhất, sự ra đời ấy phải trở thành lưới kiếm thần đâm chết Stơ-rau-xơ, Phoi-ơ-bắc và đồng đảng của họ. Trong "Literatur-Blatt" của mình, ông cũng báo trước là vị chúa cứu thế "thực chứng" mới sắp xuống trần. Liệu còn có thể có cái gì phi triết học hơn là sự bất bình lộ liễu như thế, sự bất mãn công khai như thế đối với cái hiện tồn hay không? Liệu còn có thể tỏ ra nhu nhược hơn và bất lực hơn là ông I-ung hay không? Liệu còn có thể tưởng tượng ra điều gì hoang đường hơn - trừ triết học kinh viện Sê-linh mới - so với cái lòng tin ngoan đạo ấy về "đấng cứu thế thực chứng", hay không? Liệu có khi nào có một sự rối rắm lớn hơn, và tiếc thay, lan tràn hơn, so với cái tình trạng rối rắm hiện đang thống trị đối với những khái niệm "khẳng định và phủ định", hay không? Chỉ cần chịu khó xem xét kỹ càng hơn một chút sự phủ định đang bị bôi nhọ thậm tệ, cũng thấy rõ rằng sự phủ định ấy về thực chất là hoàn toàn tích cực. Cố nhiên, đối với những ai tuyên bố cái lý tính, tức tư tưởng, không phải là cái khẳng định, bởi vì tư tưởng không đứng yên một chỗ mà đang vận động, đối với những ai mà tinh thần yếu đuối, tựa như cây dây leo bò trên một đám cỏ nát lâu đời, cần phải có sự thực thì mới có thể đứng vững được, - đối với những người như vậy, cố nhiên bất cứ sự tiến bộ nào cũng đều là phủ định cả. Còn trên thực tế thì trong sự phát triển của nó, tư tưởng là cái duy nhất vĩnh cửu và khẳng định, còn mặt thực tế, bề ngoài, của cái đang diễn ra chính là cái phủ định, cái đang mất đi và cần phải phê phán.

"Ai sẽ ban cho chúng ta cái kho tàng vô tận đang ẩn giấu ngay bên cạnh chúng ta ấy?" - ông I-ung tiếp tục nói với một sự cảm

hưng ngày càng cao. Phải, ai sẽ là chúa cứu thế có thể dẫn dắt những linh hồn yếu đuối ngã nghiêng ra khỏi vực thẳm của phủ định, ra khỏi đêm tối mịt mù của tuyệt vọng, đến một đất nước tràn trề sữa và mật ong? "*Chẳng phải là Sê-linh đó sao?... Chúng ta gửi gắm những niềm hy vọng vĩ đại thiêng liêng vào Sê-linh, vì Ông đã sống cô đơn lâu như vậy, chính vì ông đã phát hiện ra cái ngai vàng của sự yên tĩnh ở ngọn nguồn của tư duy và của sáng tạo, cái ngai vàng vạn năng làm cho thời gian không còn là thời gian nữa*" v.v.. Môn đồ này của Hê-ghe-n nói như vậy đó! Tiếp nữa ("Königsberger Literatur-Blatt", số 4): "Chúng ta trông mong ở Sê-linh hết sức nhiều. Chúng ta hy vọng rằng Sê-linh sẽ đi qua *lịch sử* với cái bó đuốc soi rọi ánh sáng mới, chưa từng thấy, mà trước kia ông đã cầm để đi qua giới tự nhiên" v.v.. Sau đó, trong số 7, lại ca ngợi vị thần lạ Sê-linh. Triết học của thần thoại và khai thị được xây dựng như là một cái gì tất yếu, và ông I-ung cảm thấy rất sung sướng trong việc ý thức rằng, ngay từ xa ông đã có thể nhìn bằng con mắt phản khởi con đường tư tưởng của Sê-linh, của Sê-linh vĩ đại. Cái ông I-ung này quả là không có cá tính về mặt tinh thần và luôn luôn bị lôi cuốn theo một kẻ nào đó, đến nỗi chỉ thỏa mãn trong việc mù quáng sùng bái một người khác nào đó, trong việc phục tùng quyền uy của người khác. Ở ông ta, ngay đến một chút tính độc lập cũng không có; chỉ cần lấy đi của ông cái chỗ dựa mà ông đang bám vào, là ông sẽ ngã lòng và tuôn những dòng lệ đau buồn. Ngay cả trước cái mà ông chưa biết, ông cũng rạp mình quỳ lạy nó, và mặc dù đã có những tài liệu khá chính xác về triết học của Sê-linh và về nội dung đặc thù của những bài giảng của Sê-linh ngay trước khi ông này trình bày ở Béc-lin, nhưng ông I-ung vẫn cảm thấy không còn gì sung sướng hơn là ngồi lạy dưới chân Sê-linh. Ông không biết Sê-linh đã bình luận về Hê-ghe-n ra sao trong lời tựa viết cho cuốn sách của Cu-danh¹³⁷, hay nói cho đúng hơn, ông biết rất rõ điều đó, nhưng là một phần tử Hê-ghe-n, ông ta vẫn cả gan sùng bái Sê-linh, ông vẫn dám nhắc đến tên của Hê-ghe-n

sau khi có những hành vi như vậy và viện dẫn Hê-ghen chống lại những quan điểm mới nhất! Và để hoàn thành sự tự làm nhục mình, trong số 13, ông lại một lần nữa thành kính rạp mình trước mặt Sê-linh, tán tụng hết lời bằng một giọng hân hoan và kính phục vô hạn bài giảng thứ nhất của Sê-linh. Quả vậy, ông coi đây là một khẳng định cho tất cả những gì về Sê-linh mà ông

"không những giả định, mà còn biết rõ - tức là sự thấu hiểu, khi thì mới lạ một cách kỳ diệu, khi thì hoàn thiện về mặt hình thức, tất cả những yếu tố khoa học, nghệ thuật và luận lý, một sự thấu hiểu có thể, trong sự kết hợp thế giới cổ đại và thế giới Cơ Đốc như vậy, nâng con người rất nổi tiếng ấy lên cái chức vị đạo sĩ tối cao và khai thị khác hẳn của ông, mà *đạo sĩ cấp dưới và người phạm tục không sao hình dung được*". Cứ nhiên, có một số người hư hỏng tới mức "do ghen ghét mà thậm chí phủ nhận cả sự vĩ đại biểu lộ ra ở đây trước tất cả mọi người dưới một hình thức thuần túy và rõ ràng như ánh sáng mặt trời". "Tất cả sự vĩ đại của Sê-linh, sự hơn hẳn của ông so với tất cả những gì chỉ là tinh hoa của những học thuyết phiến diện, đang sang chổi trước mắt chúng ta trong bài giảng đầu tiên này"... "Ai có thể bắt đầu như thế, thì người đó phải tiếp tục một cách *mạnh mẽ, phải hoàn thành như một kẻ chiến thắng*, và nếu tất cả những người ấy chỉ thấy một mối, rút lui, không quen bay lên như vậy, và *không ai còn có thể theo dõi và hiểu rõ điều mà Ông - một người đã cảm hứng từ xa xưa - nói*, thì Ông nên biết rằng, u hồn của một kẻ ngang vai vế với Ông, một kẻ trung thành nhất, ưu tú nhất trong số bầu bạn của Ông, đang lắng nghe Ông: *u hồn của cụ già Hê-ghen đang lắng nghe Ông*"

Ông I-ung muốn nói gì khi chuyển lên giấy sự nhiệt tình trêu tượng này, những lời mê sảng lãng mạn này! Vị "đạo sĩ" khiêm tốn của chúng ta cũng chẳng ngờ đến điều mà ít ra ở đây, tại Béc-lin, ai ai cũng đã biết trước rồi hoặc đã có thể giả định một cách chắc chắn. "Khai thị" mà vị "đạo sĩ tối cao" ấy thuyết giáo cho chúng ta là thuộc loại nào, "sự vĩ đại", "sự mệnh phát hiện cái cao nhất cho nhân loại" và "sự bay lên mạnh mẽ" là gì. "Sê-linh hoàn thành với tư cách là một kẻ chiến thắng" ra sao, - về những điều đó thì hiện nay cả thế giới đều biết cả rồi. Trong cuốn sách nhỏ "Sê-linh và khai thị"¹³⁸ - ở đây tôi tự nhận là tác giả cuốn

sách đó, - tôi đã trình bày một cách hoàn toàn khách quan nội dung của khảo thị mới đó. Mong ông I-ung hãy căn cứ vào tài liệu của cuốn sách nhô đó mà chứng minh rằng những hy vọng của ông ta đã được thực hiện rồi, hay ít ra, mong ông hãy biểu lộ sự chân thành và lòng *dũng cảm*, bằng cách thừa nhận sự lầm lạc xuất sắc của mình đi.

Không muốn nói đến việc phê phán Xin-xphin-dơ mà ông I-ung đưa ra để kết thúc cuốn sách của mình, bởi vì như thế tôi cũng đã đi khá xa khỏi lĩnh vực văn học rồi, - cuối cùng tôi còn muốn đề cập tới một vài đoạn trong tờ "Königsberger Literatur-Blatt", để vạch ra, cũng ở đây, cái phong cách ủy mị và sự khoa trương vô vị của ông I-ung. Ngay trong số đầu ông ta đã nói đến - thực ra thì có mức độ - cuốn "Bản chất đạo Cơ Đốc" của Phoi-ơ-bắc; trong số 2 ông công kích, tuy vẫn còn kiêng nể, học thuyết phủ định của "Jahrbücher"; trong số 3 ông ca ngợi *Héc-bác* như trước kia đã ca ngợi *Sê-linh*; trong số 4 lại ca ngợi cả hai người đó và ngoài ra còn phản đối phái cấp tiến; trong số 8 bắt đầu phê bình dài dòng cuốn sách của Phoi-ơ-bắc, và phái *juste-milieu* nữa vờ ra sức chứng minh rằng mình hơn hẳn phái cấp tiến triệt để. Những lý lẽ có sức thuyết phục nào được nêu ra ở đây? Phoi-ơ-bắc - ông I-ung nói - sẽ hoàn toàn đúng nếu trái đất là cả vũ trụ; xét theo quan điểm trái đất thì toàn bộ trước tác của ông rất hay, có sức thuyết phục, rất tuyệt vời, không thể bác bỏ; nhưng xét theo quan điểm vũ trụ, thế giới, thì trước tác ấy của ông ta chẳng đáng gì cả. Lý luận như thế đấy! Làm như thế là trên cung trăng hai lần hai là năm, làm như thế là trên sao Kim các hòn đá cũng chạy được như động vật, còn trên mặt trời thì cây cối cũng nói được! Làm như thế là ở ngoài giới hạn khí quyển của trái đất thì bắt đầu có một thứ lý tính đặc thù mới, và trí tuệ được đo bằng khoảng cách từ mặt trời! Làm như thế là tự ý thức mà trái đất đạt tới thông qua loài người, không trở thành ý thức thế giới trong cái khoảnh khắc mà nó nhận thức vị trí của mình với tư

cách là một yếu tố của ý thức thế giới ấy! Làm như thế là sự bác bỏ ấy không phải chỉ là cái cớ để đẩy câu trả lời khó chịu đối với câu hỏi cũ kỹ, tới tính vô hạn xấu xa của không gian! Cái câu nói mà ông I-ung lén lút đưa vào trong những luận cứ chủ yếu của mình: "lý tính vượt khỏi giới hạn của mọi tính quy định thuần túy hình cầu", nghe chẳng ngầy ngô hiểm có đó sao? Một khi ông đã thừa nhận theo quan điểm trái đất tính nhất quán và tính hợp lý của luận điểm đang tranh cãi, thì làm sao ông lại có thể phân biệt quan điểm trái đất ấy với quan điểm "vũ trụ"? Song, đối với một nhà ảo tưởng và một người mơ mộng như ông I-ung, mà lạc hướng trong cái tính vô hạn xấu xa ấy của bầu trời đây sao, nghĩ ra đủ thứ giả thiết kỳ dị và đủ điều bịa đặt lạ lùng về những sinh vật biết suy nghĩ, biết yêu thương, biết ảo tưởng ở trên những thiên thể khác, thì quả hoàn toàn xứng đáng. Cũng đáng nực cười khi ông ta cảnh cáo người ta chớ có lên án một cách vô điều kiện và nông nổi Phoi-ơ-bác và Stơ-rau-xơ là theo chủ nghĩa vô thần và phủ định tuyệt đối sự bất diệt. Ông I-ung không thấy rằng những người đó không có tham vọng đứng trên một quan điểm nào khác cả. Tiếp nữa, trong số 12, ông I-ung đã đe dọa chúng ta bằng cách nổi giận, trong số 26 thì ca tụng Lê-ô, vì tài năng rõ ràng của ông này mà hoàn toàn quên mất phương thức tư tưởng của ông ta và tô điểm cho phương thức tư tưởng đó; và những điều nói về Ru-gơ cũng rõ ràng không đúng như khi nói về Lê-ô. Số 29 phụ họa theo sự phê phán rỗng tuếch của Hin-rich đối với "Tiếng kèn của ngày phán xét cuối cùng"¹³⁹ trong "Niên giám Béc-lin" và phản đối phái tả kiên quyết hơn nữa; số 35 đăng toàn bộ một bài dài và kinh khủng nói về Ph.Ba-đơ, ngoài ra còn coi cái chủ nghĩa thần bí mộng du và phi triết học của ông ta là một công lao; cuối cùng, số 36 than phiền về "cuộc luận chiến bất hạnh", nói một cách khác, rõ ràng là than phiền về bài báo của Ê.May-en trong tờ "Rheinische Zeitung"¹⁴⁰, trong đó ông ta - kể cũng kỳ lạ - có một lần đã nói hết sự thật với ông I-ung. Ông I-ung bị chìm đắm trong một đám sương mù, trong

một cuộc sống hư ảo, đến mức ông ta tưởng rằng dường như ông ta là "bạn chiến đấu" của chúng tôi, là "người bảo vệ những tư tưởng giống nhau"; ông ta nghĩ rằng "mặc dù có sự bất đồng ý kiến" giữa ông ta và chúng tôi, nhưng "sự đồng nhất về nguyên tắc và mục đích vẫn không thể lay chuyển được". Cần hy vọng là bây giờ ông ta đã hiểu ra rằng chúng tôi không muốn và không thể kết nghĩa với ông ta được. Những động vật lưỡng thê đáng thương và những con người hai lòng ấy không dùng được cho cuộc đấu tranh mà người ta đã bắt đầu và chỉ có thể tiếp tục với những con người có tính tình kiên quyết. Cũng trong bài báo này, ông ta còn bôi nhọ mình ở chỗ ông ta đồng dài nói một cách hết sức tâm thương về sự độc tài văn học của phái tự do và bảo vệ tự do của mình. Cứ để cho ông ta hưởng tự do ấy đi - có thể cứ bình thân để cho ông ta tán nhảm cho đến ngày tận thế. Nhưng xin ông cho phép chúng tôi tỏ lòng biết ơn ông về sự ủng hộ của ông, và cho phép chúng tôi nói với ông một cách thành thật và cởi mở rằng chúng tôi coi ông là hạng người như thế nào. Bằng không, ông sẽ là một tên độc tài văn học, mà muốn làm một tên độc tài văn học thì có lẽ ông ta lại quá mềm yếu. Cũng tờ báo ấy đã kết thúc *một cách xứng đáng* bằng lời kêu gào giúp đỡ ông ta chống lại "tiếng kêu ích kỷ, hư không của kẻ trong *con diên cuồng* của mình, muốn đề tự ý thức lên hàng thần thánh", - và tờ "Königsberger Literatur-Blatt" thậm chí dám nhắc lại những lời kêu gọi kinh khủng ấy: "Đả đảo đạo Cơ Đốc, đả đảo sự bất diệt, đả đảo Thượng đế!!" Nhưng tờ báo lại tự an ủi mình về chỗ "những kẻ đào huyệt đã đứng sẵn bên cửa nhà để chực mang đi những cái thây ma im lìm của những kẻ hiện còn đang vui sướng một cách vô tư lự". Do đó, lại một lời kêu gọi bất lực nữa đối với tương lai!

Những số báo sau này của ông I-ung thì tôi còn chưa được thấy. Nhưng tôi thiết nghĩ, một số lý lẽ nêu lên trên đây cũng đủ để chứng giải việc đuổi ông I-ung ra khỏi doanh trại của những phân

PHRI-ĐRÍCH VIN-HEM IV, VUA PHỔ^{1*}

Trong số những quốc vương ở châu Âu mà nhân cách khiến cho ở nước ngoài cũng chú ý đến, có bốn người đặc biệt đáng lưu ý: *Ni-cô-lai* ở Nga - với tính cách thẳng thắn và thành thật đến vô sỉ của ông ta khi mong muốn đạt tới chế độ chuyên chế; *Lu-i Phi-líp*, người đóng vai Ma-ki-a-vê-li của thời đại chúng ta; nữ hoàng *Vích-tô-ri-a* ở Anh - một kiểu mẫu hoàn mỹ về một nữ hoàng lập hiến; và *Phri-đrich Vin-hem IV*, mà quan điểm - đã biểu hiện rõ ràng và cụ thể qua hai năm cầm quyền - cần được xem xét ở đây một cách tỉ mỉ hơn.

Những nhận xét của chúng tôi quyết không phải là xuất phát từ nỗi căm ghét và lòng hận thù của một nhóm người đang bị nhà vua ức hiếp và ghét cay ghét đắng, đang bị những quan chức của nhà vua đàn áp và làm cho điêu đứng; chúng tôi cũng chẳng phải vì tức tối chế độ kiểm duyệt mà đi đến chỗ sử dụng tự do xuất bản để loan truyền những chuyện tai tiếng và những lời ngòi lê đôi mách trong thành phố Béc-lin. Từ "Der deutsche Bote" chú ý đến những vấn đề khác. Nhưng vì trên các tờ báo, hàng ngày người ta thường không ngớt tung ra những lời xu nịnh vô liêm sỉ và hèn hạ đối với các quốc vương Đức và người Đức, cho nên cuối cùng, hoàn toàn cần phải nhìn những kẻ thống trị ấy theo một quan điểm khác và đánh giá những hành động của họ, phương thức tư tưởng của họ một cách vô tư như khi chúng ta nhận xét những người bình thường khác.

Trong những năm cuối cùng của đời vua trước^{1*}, thế lực phân

1* - Phri-đrich Vin-hem III

động trong guồng máy nhà nước bắt đầu liên kết với thế lực phản động của nhà thờ. Phát triển đến cùng sự đối lập của mình với tự do tuyệt đối, nhà nước chính thống cũng như nhà thờ chính thống buộc phải quay về những luận điểm xuất phát của mình và khôi phục lại nguyên tắc Cơ Đốc giáo với tất cả những kết luận của nó. Như vậy, chính giáo Tin lành đã quay trở lại Thiên chúa giáo; đối với giai đoạn này, nó đã tìm được những người đại diện triệt để nhất và xứng đáng nhất là *Lê-ô* và *Crum-ma-khơ*; nhà nước Tin lành quay trở lại cái chính thể quân chủ phong kiến Cơ Đốc giáo triệt để dưới cái dạng mà *Phri-đrich Vin-hem IV* đang cố sức dựng lên.

Phri-đrich Vin-hem IV hoàn toàn là sản phẩm của thời đại mình; đó là một nhân vật mà người ta chỉ có thể cắt nghĩa được một cách đầy đủ, nếu như trong sự cắt nghĩa ấy xuất phát từ sự phát triển của tinh thần tự do và từ sự đấu tranh của tinh thần tự do chống lại đạo Cơ Đốc, và chỉ xuất phát từ điều đó mà thôi. Ông ta là một sản phẩm cực đoan nhất của nguyên tắc chế độ nhà nước Phổ; ở ông ta, nguyên tắc này thể hiện ra trong mưu toan tập hợp lực lượng lân cuối cùng, nhưng đồng thời cũng thể hiện ra trong sự hoàn toàn bất lực trước tự ý thức tự do. Sự phát triển của nước Phổ trước kia theo nguyên tắc ấy đã chấm dứt cùng với *Phri-đrich Vin-hem IV*; người ta không thể hình dung nước Phổ dưới một hình thức mới, và nếu như trong thực tiễn *Phri-đrich Vin-hem IV* thực hiện được hệ thống của mình thì nước Phổ ắt sẽ hoặc giả quán triệt một nguyên tắc hoàn toàn mới - nguyên tắc mới này chỉ có thể là nguyên tắc của tinh thần tự do, - hoặc giả bị sụp đổ, nếu như nó không đủ sức để thực hiện sự tiến bộ đó.

Nhà nước, mà *Phri-đrich Vin-hem IV* ra sức dựng lên, theo cách nói của ông ta, là nhà nước Cơ Đốc giáo. Cái hình thức trong đó đạo Cơ Đốc thể hiện ra khi nó cố sức đem lại cho nó một dạng khoa học, là thần học. Thực chất của thần học, đặc biệt là trong thời đại chúng ta, là sự hòa hoãn và xóa nhòa những mặt

đối lập tuyệt đối. Thậm chí người theo đạo Cơ Đốc triệt để nhất cũng không thể hoàn toàn thoát khỏi những điều kiện của thời đại chúng ta; thời đại buộc họ phải sửa đổi đạo Cơ Đốc; họ chứa chất trong mình những mầm mống mà sự phát triển có thể dẫn tới chủ nghĩa vô thần. Từ đó xuất hiện cái hình thức thần học mà kẻ phê phán nó là B. Bau-ơ, cái hình thức thần học đang thấm vào toàn bộ đời sống của chúng ta bằng sự đối trá bên trong của nó và bằng đạo đức giả. Trong lĩnh vực đời sống nhà nước, phù hợp với khoa thần học này là chế độ cai trị hiện nay ở Phổ. Phri-đrich Vin-hem IV có một hệ thống, - dĩ nhiên, đây là một hệ thống lảng mạn hoàn toàn có nghiến cứu, với tư cách là kết quả tất yếu rút ra từ quan điểm của ông ta, bởi vì muốn tổ chức nhà nước theo quan điểm này thì cần phải có trong tay một cái gì lớn hơn là một vài tư tưởng tản mạn, rời rạc. Như vậy, cần phải làm sáng tỏ trước bản chất thần học của chế độ này.

Dự định thực hiện nguyên tắc của chủ nghĩa chính thống với toàn bộ hậu quả để ra từ nguyên tắc đó, quốc vương Phổ không chỉ đi theo trường phái lịch sử pháp quyền, mà thậm chí còn đi xa hơn nó và hầu như đi tới sự phục hưng theo tinh thần của Ha-lơ¹⁴³. Muốn thực hiện nhà nước Cơ Đốc giáo, trước hết, ông ta phải làm cho cái nhà nước duy lý, quan liêu, hầu như đã trở thành vô thần, thấm nhuần những tư tưởng Cơ Đốc giáo, phải đề cao việc cúng lễ, khích lệ người ta bằng mọi cách tuân thủ việc cúng lễ. Và ông ta đã không quên làm như vậy. Thuộc về điều này có: những biện pháp được áp dụng nhằm mục đích làm cho tất cả mọi người nói chung và các viên chức nói riêng càng thêm chăm đi lễ, việc làm cho người ta tuân thủ ngày chủ nhật một cách nghiêm ngặt hơn; luật ly hôn được dự thảo khắc nghiệt hơn, việc thanh lọc (đã bắt đầu một phần) các viện thần học, việc coi trọng lòng tin hơn sự hiểu biết trong các kỳ sát hạch về thần học, việc giao nhiều chức vụ chính thức chủ yếu là cho những người tin đạo, và rất nhiều biện pháp khác mà ai ai cũng biết. Những biện pháp ấy có thể là một bằng chứng để chứng tỏ rằng

Phri-drích Vin-hem IV lại cố sức trực tiếp đưa đạo Cơ Đốc vào nhà nước, xác lập các đạo luật của nhà nước theo những điều răn của đạo đức kinh thánh. Nhưng đây mới chỉ là những biện pháp đầu tiên, trực tiếp nhất. Chế độ nhà nước Cơ Đốc giáo không thể dừng lại ở đó. Bước tiếp theo chính là việc tách nhà thờ khỏi nhà nước, một bước vượt ra ngoài giới hạn của nhà nước Tin lành. Trong nhà nước Tin lành, vua là *summus episcopus*^{1*} và kết hợp trong con người của mình quyền lực tối cao của nhà thờ và của nhà nước; mục đích cuối cùng của hình thức nhà nước này là sự hợp nhất nhà nước và nhà thờ, như Hê-ghe-n nói. Song cái địa vị giáo chủ của quốc vương - cũng như toàn bộ đạo Tin lành, - là một sự nhượng bộ đối với nguyên tắc thế tục. Vì địa vị giáo chủ của quốc vương thừa nhận sự cần thiết phải có người thủ lĩnh trông thấy rõ của nhà thờ, cho nên nó là sự xác nhận và chứng thực địa vị đứng đầu của giáo hoàng, nhưng, mặt khác, nó tuyên bố quyền lực trần tục, quyền lực thế tục, tức quyền lực nhà nước là tối cao tuyệt đối và bất quyền lực nhà thờ phải phục tùng quyền lực nhà nước. Đây không phải là xác lập một sự bình đẳng nào đó giữa thế tục và giáo hội, mà là giáo hội phải phục tùng thế tục. Bởi vì nhà vua đã là nhà vua trước khi là *summus episcopus*, và sau khi đã là *summus episcopus* vua chủ yếu vẫn là vua, mà không được ban một chức vị giáo hội nào cả. Mặt khác của vấn đề là, giờ đây quốc vương tập trung toàn bộ quyền lực, quyền lực trần gian và quyền lực trên trời, vào trong con người của mình, và với tư cách là thượng đế của trần gian, ông ta là một biểu hiện hoàn thiện của nhà nước tôn giáo.

Vì rằng sự lệ thuộc loại đó của quyền lực nhà thờ trái với tinh thần Cơ Đốc giáo, cho nên tất yếu không tránh khỏi là muốn trở thành nhà nước Cơ Đốc giáo thì nhà nước lại phải trả về cho nhà thờ tính chất độc lập của nó đối với nhà nước. Nhưng vẫn không thể quay trở về đạo Thiên chúa như thế được; cũng giống như

1* - giáo chủ tối cao

không thể nào giải phóng hoàn toàn nhà thờ mà những nền móng chủ yếu của nhà nước lại không bị phá vỡ; vì thế ở đây cần phải dùng đến một hệ thống thỏa hiệp. Chính Phri-đrich Vin-hem IV đã thực hiện phương pháp đó đối với nhà thờ Thiên chúa giáo. Còn đối với nhà thờ Tin lành thì ở đây cũng có những sự kiện rõ ràng làm cho chúng ta thấy được những quan điểm của ông ta đối với vấn đề đó: đặc biệt cần phải nhắc đến việc hủy bỏ sự hợp nhất có tính chất cưỡng bách¹⁴⁴, và việc giải thoát phái Lu-the cũ khỏi ách áp bức mà họ đã phải chịu đựng. Hiện nay, trong giáo phái Tin lành đang nảy ra một tình hình hoàn toàn độc đáo. Giáo phái này không có người thủ lĩnh rõ ràng và nói chung không có sự thống nhất, nó phân chia thành nhiều môn phái, và như vậy, nhà nước Tin lành có thể đem lại tự do cho giáo phái này chỉ bằng cách coi các môn phái khác nhau là những phường hội được nhà nước ban cho quyền tự do tuyệt đối trong những công việc nội bộ của họ. Tuy nhiên, nhà vua không từ bỏ địa vị giáo chủ của mình, mà ngược lại, ông ta vẫn dành cho mình quyền phê chuẩn và nói chung, quyền tối cao, nhưng mặt khác, ông ta cũng đồng thời thừa nhận quyền lực Cơ Đốc giáo đối với bản thân ông ta, vì thế cho nên ông ta cũng phải cúi mình trước nhà thờ. Như vậy, những mâu thuẫn trong đó nhà nước Tin lành đang vận động không những vẫn còn có hiệu lực, - mặc dầu về bề ngoài thì chúng hình như đã hoàn toàn được giải quyết, - mà còn xảy ra tình trạng trộn lẫn những nguyên tắc của nhà nước Tin lành với những nguyên tắc của nhà nước Thiên chúa giáo, tình trạng đó nhất định phải dẫn đến một sự lẫn lộn và vô nguyên tắc kỳ lạ. Mà như vậy thì không còn phù hợp với thần học nữa rồi.

Bằng những hoạt động của mình chống lại vị đại giáo chủ ở Khuên¹⁴⁵, nhà nước Tin lành, thông qua An-ten-stai-nơ và Phri-đrich Vin-hem III, đã nêu lên luận điểm nói rằng người theo đạo Thiên chúa triệt để không thể là công dân hữu ích. Luận điểm ấy được toàn bộ lịch sử thời trung~cổ xác nhận, chẳng những thích dụng đối với nhà nước Tin lành, mà còn thích dụng đối với mọi nhà

nước nói chung. Kẻ nào xem toàn bộ tồn tại của mình, toàn bộ cuộc đời của mình như là ngưỡng cửa để bước vào thiên đường, thì kẻ đó không thể quan tâm tới những công việc của trần gian đúng như nhà nước đòi hỏi ở những công dân của mình. Nhà nước có tham vọng rằng nó là tất cả đối với công dân của mình; nó không thừa nhận bất cứ quyền lực nào ở trên bản thân nó và nói chung nó tự coi mình là quyền lực tuyệt đối. Thế nhưng, người theo đạo Thiên chúa lại thừa nhận thượng đế và nơi ngự trị của thượng đế - nhà thờ - là nguyên lý tuyệt đối, và vì thế, họ không bao giờ có thể đứng trên quan điểm nhà nước mà trong thâm tâm lại không có sự dè dặt. Mâu thuẫn ấy không thể nào giải quyết được. Theo ý kiến của người theo đạo Thiên chúa, ngay cả nhà nước Thiên chúa giáo cũng phải phục tùng nhà thờ, nếu không thì người theo đạo Thiên chúa sẽ đoạn tuyệt với nhà nước; vậy thì, sự đoạn tuyệt giữa người theo đạo Thiên chúa với nhà nước không theo đạo Thiên chúa còn lớn đến mức độ nào nữa? Về mặt này, thái độ của chính phủ trước là hoàn toàn nhất quán và có căn cứ; nhà nước chỉ có thể không xâm phạm đến tự do của đạo Thiên chúa khi mà tôn giáo này chịu tuân theo những luật pháp hiện hành. - Tình hình này không thể làm vừa lòng quốc vương nhà nước Cơ Đốc giáo. Vậy, còn phải làm gì nữa? Nhà nước Tin lành không thể tụt lại đằng sau vương triều Hô-hen-stau-phen Thiên chúa giáo, và ở cái mức ý thức mà nhà nước và nhà thờ đã đạt được, thì mâu thuẫn chỉ có thể được giải quyết triệt để bằng cách một bên nào đó trong hai bên phải phục tùng bên kia - sự phục tùng này, đối với bên bị khuất phục, có giá trị như là sự tự thủ tiêu. Vấn đề đã trở thành có tính nguyên tắc, mà đứng trước nguyên tắc, thì trường hợp đơn nhất này, với tư cách là trường hợp đơn nhất, sẽ lùi lại phía sau. Thế thì Phri-đrich Vin-hem IV đã hành động như thế nào? Ông ta đã lẩn tránh, theo kiểu thuần túy thần học, những nguyên tắc đang được đề lên hàng đầu và gây khó khăn cho ông ta, ông ta chỉ bám lấy một trường hợp nhất định do tách rời nguyên tắc mà trở thành hoàn toàn rối rắm và có

giải quyết trường hợp đó bằng con đường thỏa hiệp. Giáo đình không nhượng bộ, và vì thế, nhà nước đã bị đánh bại. Nếu nói về nội dung thật sự của vụ rối loạn ở Khuên, thì sự giải quyết nổi tiếng của vụ tranh chấp này chung quy lại là như thế đấy.

Chính những mâu thuẫn hầu như không che giấu, mà Phri-đrich Vin-hem IV đã gây ra trong những mối quan hệ qua lại giữa nhà nước và nhà thờ, cũng được ông ta cố gây ra trong những mối quan hệ bên trong của nhà nước. Ở đây, ông ta đã có thể dựa vào những lý thuyết đã có của trường phái lịch sử pháp quyền, và như vậy nhiệm vụ trở nên khá dễ dàng. Tiến trình lịch sử đã làm cho nguyên tắc của nền quân chủ chuyên chế trở thành nguyên tắc thống trị ở Đức, đã thủ tiêu quyền của những đẳng cấp phong kiến cũ, đã biến nhà vua thành thượng đế của một nước. Thêm vào đó, trong khoảng thời gian từ 1807 đến 1812, những tàn dư của thời trung cổ đã bị tấn công mãnh liệt và phần lớn đã bị xóa bỏ. Và dù sau này người ta có phục cổ đến chừng nào đi nữa, thì pháp chế của thời kỳ đó và pháp luật Phổ, sản sinh dưới ảnh hưởng của thời kỳ Khai sáng, vẫn là cơ sở của pháp chế Phổ. Tình hình như vậy tất nhiên là không thể chịu được. Vì thế, Phri-đrich Vin-hem IV đã bám lấy tất cả những gì mà ông ta còn tìm được trong những tàn dư của thời trung cổ. Tầng lớp quý tộc thế tập theo quyền con trưởng đã được ông ta che chở và tăng cường thêm bằng những danh hiệu quý tộc mới phong với điều kiện tuân theo chế định con trưởng thừa kế; đẳng cấp thị dân với tính cách là đẳng cấp thị dân, tách khỏi quý tộc và nông dân, được xem và được đối xử như là một đẳng cấp đặc thù đại diện cho thương mại và công nghiệp; sự biệt lập của những phường hội, tình trạng đóng kín của một số nghề thủ công, và việc chúng xích lại gần với chế độ phường hội v.v., được khuyến khích. Nói chung, tất cả những lời nói và việc làm của nhà vua, ngay từ đầu, đã nói lên sự thích thú đặc biệt của ông ta đối với chế độ phường hội; điều này nói lên rõ hơn cả quan điểm thời trung cổ của ông ta. Tình hình chung sống đó của những liên

minh có đặc quyền, - những liên minh này có thể được hưởng một sự tự do và độc lập nhất định trong những công việc nội bộ của mình, hơn nữa mỗi liên minh được gắn liền ở bên trong với những lợi ích như nhau, nhưng đồng thời chúng lại chống chọi nhau và tìm mọi cách hại nhau, - sự phân tán như thế những lực lượng của nhà nước, cho đến cả tình trạng nhà nước tan rã hoàn toàn, là nét đặc trưng của đế chế Đức, tạo thành một trong những yếu tố quan trọng nhất của thời trung cổ. Nhưng, lẽ đương nhiên, Phri-đrich Vin-hem IV không định đưa nhà nước Cơ Đốc giáo tới những giới hạn cực đoan như vậy. Mặc dù ông ta cũng tin rằng ông ta có sứ mệnh khôi phục nhà nước Cơ Đốc giáo thật sự, nhưng về thực chất, ông ta chỉ muốn có cái vẻ thần học bề ngoài của nhà nước Cơ Đốc giáo, tức sự lộng lẫy và hào nhoáng, chứ không phải là sự cùng khổ, sự áp bức, sự hỗn loạn và sự tự diệt vong của nhà nước Cơ Đốc giáo; tóm lại, ông ta mong muốn đạt tới cái "trung dung" của thời trung cổ, cũng giống như Lê-ô chỉ tiếp nhận ở đạo Thiên chúa cái nghi lễ lộng lẫy, cái vẻ uy nghi tráng lệ của nhà thờ v.v., nhưng không phải toàn bộ đạo Thiên chúa. Chính vì vậy mà, lạy Chúa, trong những mong muốn của mình, Phri-đrich Vin-hem không phải là một kẻ tuyệt đối chống phá tự do và không phải là một kẻ độc tài, ông ta muốn để lại cho những người dân Phổ của mình tất cả những tự do có thể có, nhưng chỉ để lại chúng dưới hình thức không tự do, độc quyền và đặc quyền. Ông ta không phải là kẻ thù kiên quyết của tự do báo chí, ông ta sẽ ban bố tự do này, nhưng vẫn là dưới hình thức độc quyền của đẳng cấp học giả. Ông ta không muốn xóa bỏ chế độ đại diện hoặc gạt bỏ nó, ông ta chỉ không muốn để cho người công dân với tư cách là người công dân được hưởng chế độ đại diện; ông ta muốn lập nên một chế độ đại diện *đẳng cấp* dưới cái dạng mà nó đã được thực hiện một phần trong các hội nghị đẳng cấp hàng tỉnh ở Phổ. Tóm lại, ông ta không thừa nhận bất kỳ một quyền của con người, quyền công dân, quyền phổ biến nào cả; ông ta chỉ biết quyền của phường hội, độc quyền,

đặc quyền. Những quyền ấy thì ông ta cho rất nhiều, bao nhiêu cũng được, mà không để cho những quyền lực tuyệt đối của mình bị những luật pháp thành văn nhất định hạn chế. Chắc có lẽ ông ta cũng không dừng lại ở đó. Có thể là ngay hiện nay, mặc dù những lời hứa hẹn của ông ta với các đoàn đại biểu thành phố Khuê-ních-xbéc và Brê-xláp¹⁴⁶, ông ta cũng đã ôm ấp cái ý định ngầm - khi chính sách thần học của ông ta được thực hiện khá rộng rãi - kết thúc công việc bằng cách ban hành bản hiến pháp để chế-đẳng cấp thời trung cổ và do đó mà bó tay những kẻ thừa kế mình, vì những người này có thể là những người đi theo những quan điểm khác. Điều đó hẳn là triệt để, nhưng nó có phù hợp với quan điểm thần học của ông ta hay không thì đó vẫn còn là vấn đề.

Chúng ta đã thấy hệ thống đó, tự bản thân nó, là không vững chắc và không có cơ sở, là không nhất quán như thế nào; việc thực hiện hệ thống đó trên thực tế nhất định phải dẫn đến những sự dao động mới và tình trạng không nhất quán. Nhà nước quan liêu Phổ lạnh lùng, hệ thống kiểm soát, bộ máy nhà nước rệu rã, không muốn biết gì về chủ nghĩa lãng mạn tuyệt đẹp, sáng ngời, dễ tin. Người ta bảo rằng, nói chung, nhân dân còn đang ở mức độ phát triển chính trị quá thấp để có thể hiểu được cái hệ thống của nhà vua Cơ Đốc giáo. Thế nhưng sự căm ghét đối với những đặc quyền của bọn quý tộc, đối với những tham vọng của bọn tăng lữ thuộc tất cả các tôn giáo, đã ăn quá sâu rồi, khiến cho Phri-đrich Vin-hem không thể không bị thất bại khi hành động một cách hoàn toàn công khai. Tình hình đó cắt nghĩa cái hệ thống thăm dò dè dặt mà ông ta đã áp dụng cho tới nay, nhờ nó mà thoát đầu ông ta dò xét được dư luận xã hội, rồi sau đó vẫn còn để lại cho mình đủ thời giờ để thu hồi cái biện pháp quá gắt gao. Do đó mà có cái thủ đoạn: đẩy các vị bộ trưởng ra trước và khi họ có những hành động quá mạnh thì ông ta lại tỏ ra không đồng ý với cách làm của họ. Chỉ có một điều lạ là các vị bộ trưởng Phổ chịu đựng được tình trạng đó mà không xin từ chức. Tình

trạng đó trước đây đã xảy ra với Rô-khốp; bây giờ lại đến lượt ngài Ai-sơ-hoóc, mặc dù cách đây không lâu nhà vua còn gọi ông ta là hiệp sĩ của danh dự và tán thưởng những hành động của ông ta. Nếu như Phri-đrich Vin-hem IV không áp dụng những thủ đoạn theo kiểu thần học như vậy thì ông ta đã mất lòng yêu mến của nhân dân từ lâu rồi, lòng yêu mến mà sở dĩ ông còn duy trì được đến ngày nay, chỉ là vì ông ta có tính tình cởi mở, vui vẻ, thái độ hòa nhã lạ thường, phong cách lịch thiệp và có tài giấu cợt hóm hỉnh không nể nang gì ngay cả đối với vương công. Đương nhiên, ông cũng tránh phô bày ra phía trước những mặt quá khó coi, hoặc hơn thế nữa - những mặt rõ ràng xấu xa của hệ thống của mình; ngược lại, ông ta nói về hệ thống đó như thể nó là hiện thân của tất cả mọi sự tốt đẹp, vĩ đại và tự do, và chỉ công khai xuất đầu lộ diện trong trường hợp hệ thống này tỏ ra là một hệ thống tự do hơn so với hệ thống bảo hộ hiện hành ở Phổ; còn trong trường hợp ông ta có thể lộ cái bộ mặt không tự do, thì ông ta thận trọng lẫn mình trong bóng tối. Đồng thời, khi chỉ tặng cho chủ nghĩa lập hiến thông thường những hình dung từ có tính chất tán dương, như "hời hợt", "tâm thường", ông ta vẫn nắm lấy thuật ngữ của nó và vận dụng rất khéo léo thuật ngữ đó trong những bài diễn văn của mình - chẳng biết là để diễn đạt ý nghĩ của mình hay là để che đậy những ý nghĩ đó. Các nhà thần học hiện đại, những người tán thành hệ thống thỏa hiệp, cũng làm y hệt như vậy; họ cũng thích dùng thuật ngữ chính trị, tưởng rằng bằng cách đó, họ đang đón lấy những yêu sách của thời đại. Bru-nô Bau-ơ gọi thẳng điều đó là sự giả dối.

Còn nói về việc quản lý tài chính dưới triều Phri-đrich Vin-hem IV, thì ông ta đã không thể tự hạn chế trong phạm vi những chi phí của hoàng thất mà cha ông đã xác lập khi quy định rằng, trên cơ sở *luật pháp*, vua và triều đình hàng năm được cấp 2 triệu rưỡi đồng ta-le trích trong các khoản thu nhập từ ruộng đất nhà nước; số còn lại cũng như các khoản thu nhập khác thì dành cho

những nhu cầu nhà nước. Ngay kể đến khoản thu nhập riêng của ông, thì cũng có thể tính rằng nhà vua chi hết hơn 2 triệu rưỡi, - bởi vì số tiền đó cũng còn phải trang trải khoản bổng lộc hàng năm của các vương công khác. Thêm nữa, Buy-lốp - Cum-me-rốp đã chứng minh rằng, báo biểu tài vụ nước Phổ hoàn toàn giả dối. Việc quản lý những thu nhập của nhà nước ra sao, nói chung đó vẫn còn là một điều hoàn toàn bí mật. Việc giảm thuế đã từng vang tiếng chưa hẳn là đáng được nhắc đến, việc đó đã có thể thực hiện từ lâu dưới triều vua trước, nếu như ông ta không sợ rằng ông ta sẽ buộc phải tăng thuế lên trở lại.

Tôi nghĩ rằng tôi đã nói đủ về Phri-đrich Vin-hem IV. Với tính tình quả thực là đôn hậu của ông ta, dĩ nhiên là trong những sự việc không liên quan đến lý thuyết của ông ta, ông thành thực lắng nghe tiếng nói của xã hội, và trong những trường hợp này, ông ta hành động quả thật là tốt. Chỉ còn lại một vấn đề là, khi nào ông ta sẽ thực hiện được hệ thống của mình? Về vấn đề này, may thay, chỉ có thể trả lời một cách phủ định. Kể từ năm ngoái, tức là từ khi hình như người ta để cho báo chí được tự do nhiều hơn - hiện giờ thì nó lại ở vào tình trạng thiếu tự do nhất, - nhân dân Phổ đã bắt đầu phát hiện thấy một sự lớn mạnh không tương xứng một chút nào với sự nhỏ bé của biện pháp được áp dụng hồi đó. Ách kiểm duyệt đang trói buộc cả một khối lực lượng to lớn ở Phổ, đến nỗi chỉ cần nói ra một chút thì những lực lượng đó sẽ gây ra một sự phản ứng mạnh mẽ không lường được. Dự luận xã hội của Phổ ngày càng tập trung vào hai vấn đề: chế độ đại diện, và đặc biệt là tự do báo chí. Dù nhà vua có xử sự như thế nào chăng nữa, trước tiên người ta cũng buộc ông ta phải ban hành tự do báo chí và một khi đã giành được tự do báo chí thì sau đó một năm, tất nhiên phải giành được hiến pháp. Còn khi có chế độ đại diện, thì hoàn toàn không thể thấy trước được sự phát triển sau này của Phổ sẽ diễn ra như thế nào. Một trong những hậu quả đầu tiên sẽ là việc xóa bỏ liên minh với nước Nga,

nếu như trước đó nhà vua chưa bị bắt buộc phải vứt bỏ đứa con đẻ ấy của nguyên tắc của mình. Nhưng sau đó còn có thể tiếp theo nhiều sự việc khác nữa, và tình hình hiện nay của nước Phổ rất giống tình trạng của nước Pháp trước... song, tôi tránh phát biểu bất cứ kết luận nào quá vội vàng.

Do Ph.Ăng-ghen viết vào khoảng tháng Mười 1842

Đã in trong tập văn "Einundzwanzig Bogen aus der Schweiz", hrsg. v. Herwegh, Zürich und Winterthur 1843

Ký tên: P h.O

In theo bản in trong tập văn Nguyên văn là tiếng Đức

QUAN ĐIỂM CỦA NƯỚC ANH VỀ NHỮNG CUỘC KHỦNG HOẢNG TRONG NƯỚC

Luân Đôn, ngày 29 tháng Mười một. Nếu như vùi đầu vào một nơi yên tĩnh nào đó trong một thời gian để nghiên cứu những điều kiện của nước Anh, nếu như hình dung rõ tính chất mỏng manh của cái nền móng trên đó bám trụ toàn bộ cái ngôi nhà nhân tạo của sự thịnh vượng xã hội và chính trị của nước Anh, và ngay sau đó, đi sâu vào cuộc sống của nước Anh thì sẽ lấy làm lạ rằng, ở đây, mỗi người đều nhìn về phía trước, nhìn về tương lai, với một niềm tin và một sự bình thản lạ lùng. Các giai cấp thống trị - không kể là đảng cấp trung lưu hay tầng lớp quý tộc, đảng Vích hay đảng To-ri - đã cai quản đất nước lâu đến mức đối với họ, sự xuất hiện của một đảng phái nào khác hình như là điều gì không thể có được. Dù người ta có chỉ cho họ thấy những tội lỗi của họ, tính vô nguyên tắc, chính sách dao động, sự mù quáng và tính thủ cựu của họ, dù người ta có chỉ cho họ thấy tình hình không ổn định của đất nước, do những nguyên tắc của họ tạo nên, - thì họ vẫn giữ một niềm tin không thể lay chuyển được và tự xem mình là lực lượng có khả năng đưa đất nước tới tương lai tốt đẹp. Và nếu như cách mạng không thể nổ ra ở Anh, ít ra như họ khẳng định, thì dĩ nhiên, họ chẳng cần phải lo ngại về địa vị thống trị của mình. Nếu như pháp Hiến chương sẽ kiên nhẫn chờ đợi cho đến lúc nó giành được đa số trong hạ viện, thì trong nhiều năm nó sẽ còn phải triệu tập mít-tinh và đòi thực hiện sáu điểm của bản Hiến chương nhân dân¹⁴⁷; giai cấp tư sản không bao giờ đồng ý đầu phiếu phổ thông, bởi vì nếu nó nhượng

bộ về điểm này thì hậu quả tất yếu sẽ là mất địa vị thống trị trong hạ viện, vì những người không có của sẽ chiếm được đa số phiếu. Do vậy, phái Hiến chương chưa thể, và trong một thời gian lâu nữa cũng vẫn chưa thể cắm rễ vào những tầng lớp có học vấn của xã hội nước Anh. Ở đây, khi người ta nói đến phái Hiến chương và phái cấp tiến, thì hầu như bao giờ cũng muốn nói đến tầng lớp dưới trong nhân dân, quần chúng vô sản; quả vậy, một số ít lãnh tụ có học thức của đảng hoàn toàn bị lút mất trong đám quần chúng đó.

Nhưng, không kể lợi ích chính trị như thế nào, người đại diện của đảng cấp trung lưu chỉ có thể là người của đảng Vích hay của đảng To-ri, chứ không bao giờ có thể là người của phái Hiến chương. Nguyên tắc của đảng cấp trung gian là duy trì cái đang tồn tại; "sự tiến bộ hợp pháp" và quyền đầu phiếu phổ thông trong hoàn cảnh hiện tại của nước Anh tất yếu sẽ dẫn đến cách mạng. Vì vậy, hoàn toàn dĩ nhiên là một người Anh có đầu óc thực tiễn, coi chính trị chỉ là một phép tính giản đơn hoặc thậm chí chỉ là một cái gì giống như việc buôn bán, sẽ hoàn toàn không chú ý đến cái sức mạnh đáng sợ đang lớn lên một cách im hơi lặng tiếng của phái Hiến chương, bởi vì sức mạnh đó không thể biểu hiện bằng con số, hoặc giả nếu có thể biểu hiện được bằng những con số di nữa, thì những con số ấy, đối với chính phủ và nghị viện, chỉ là những con số không đứng *trước* số đơn vị mà thôi. Nhưng có những sự vật vượt ra ngoài quan hệ số lượng, và sự khôn ngoan xuất chúng của đảng Vích và đảng To-ri ở Anh sẽ bị thất bại thảm hại, một khi thời cơ đến.

*Do Ph. Ăng-ghen viết ngày 29 tháng Mười
một 1842*

*Đã đăng trên báo "Rheinische Zeitung" số
342, ngày 8 tháng Chạp 1842*

*In theo bản đăng trên báo
Nguyên văn là tiếng Đức*

NHỮNG CUỘC KHỦNG HOẢNG TRONG NƯỚC

Luân Đôn, ngày 30 tháng Mười một. Cuộc cách mạng ở Anh có thể nổ ra không, hơn nữa, có chắc chắn nổ ra không? Đó là vấn đề quyết định tương lai của nước Anh. Bạn hãy nêu vấn đề này cho một người Anh, người đó sẽ đưa ra hàng ngàn lý do tuyệt vời để chứng minh rằng không thể nói tới bất kỳ một cuộc cách mạng nào. Người đó sẽ nói với bạn rằng hiện nay nước Anh thật sự đang ở trong tình cảnh gay go, nhưng nhờ sự giàu có của mình, nhờ nền công nghiệp của mình và nhờ những thể chế của mình, nước Anh có những biện pháp và những thủ đoạn để vượt ra khỏi khó khăn mà không phải trải qua những chấn động dữ dội; rằng hiến pháp của nước Anh đủ mềm dẻo để chịu nổi những ngọn đòn nặng nề nhất gây ra bởi cuộc đấu tranh giữa những khuynh hướng khác nhau, và có thể chịu được mọi sự biến đổi do tình thế bắt buộc mà không nguy hại đến cơ sở của nó. Người đó sẽ nói với bạn rằng, ngay cả tầng lớp thấp nhất trong nhân dân cũng biết rất rõ rằng trong trường hợp cách mạng nổ ra thì họ chỉ có mất mát, bởi vì mọi sự vi phạm nền an ninh xã hội đều chỉ có thể dẫn đến tình trạng đình trệ trong buôn bán, và kèm theo đó là nạn thất nghiệp và nạn đói phổ biến mà thôi. Tóm lại, người đó sẽ trình bày với bạn những lý do rõ ràng và có sức thuyết phục đến mức mà bạn, cuối cùng, phải tin rằng tình hình của nước Anh quả thật không đến nỗi tồi tệ như vậy và ở lục địa người ta đang tạo ra cho mình mọi điều hảo huyền về tình cảnh của nước này, những điều hảo huyền đó sẽ phải tan vỡ như bong bóng xà phòng trước hiện thực thật sự và sau khi tìm hiểu rõ sự thực hơn. Kiến giải đó cũng là kiến giải duy nhất có thể có,

nếu như đứng trên quan điểm thực tiễn trực tiếp, trên quan điểm lợi ích vật chất của nước Anh, nghĩa là nếu như bỏ qua tư tưởng đang thúc đẩy cuộc vận động, nếu như chỉ nhìn bề ngoài của hiện tượng mà quên mất thực chất của nó, chỉ thấy cây mà không thấy rừng. Không thể nào làm cho một người Anh chai sạn hiểu rõ được điều mà ở Đức đã là hiển nhiên, cụ thể là - cái gọi là lợi ích vật chất không bao giờ có thể xuất hiện trong lịch sử với tính cách là những mục đích độc lập, chủ đạo, nhưng bao giờ cũng phục vụ một cách tự giác hoặc không tự giác cho cái nguyên tắc đang dẫn đường cho tiến bộ của lịch sử. Vì vậy, không thể nào mà một nước như nước Anh, do địa vị đặc thù về chính trị và do tình trạng đóng cửa của mình mà rốt cuộc lại lạc hậu đến mấy thế kỷ so với lục địa; mà một nước hiểu tự do chỉ là sự tùy tiện và bị ngập đến tận cổ vào thời trung cổ, - một nước như thế mà cuối cùng lại không xung đột với sự phát triển tinh thần lúc bấy giờ đã tiến lên phía trước. Bức tranh về tình hình chính trị nước Anh há chẳng phải là như vậy đó sao? Liệu trên thế giới còn có một nước nào mà ở đó chế độ phong kiến vẫn còn giữ được nguyên vẹn thế lực của mình và ở đó chế độ phong kiến vẫn chưa bị đụng chạm đến, không chỉ về mặt thực tế, mà cả về mặt dư luận xã hội nữa, hay không? Nền tự do lừng tiếng của nước Anh còn là ở chỗ nào khác, nếu không phải là ở cái quyền thuần túy hình thức được làm và hành động tùy theo ý muốn trong phạm vi mà luật pháp đã quy định? Nhưng những luật pháp ấy là cái gì? Là một đồng những quyết định rối rắm, mâu thuẫn với nhau, làm cho môn luật học quy thành một khoa ngụy biện thuần túy, không bao giờ được cơ quan tư pháp tuân theo, bởi vì chúng không phù hợp với thời đại chúng ta, - những quyết định có thể làm cho con người trung thực bị kết án là kẻ phạm tội vì một hành vi vô tội nhất, miễn là việc đó được dư luận xã hội và ý thức pháp luật của nó cho phép. Hạ viện há chẳng phải là một đoàn thể xa lạ với nhân dân, được bầu ra dựa vào sự mua chuộc hoàn toàn đó sao? Chẳng phải là nghị viện đang không ngớt chà đạp lên ý chí của nhân dân đó sao? Trong những vấn đề chung,

liệu dư luận xã hội có một chút ảnh hưởng gì đối với chính phủ hay không? Phải chăng quyền lực của dư luận chỉ giới hạn trong những trường hợp cá biệt và trong việc kiểm soát đối với tư pháp và hành chính? Đây là tất cả những sự việc mà ngay cả một người Anh chai sạn nhất cũng không thể phủ nhận vô điều kiện được. Một tình hình như vậy liệu có thể duy trì được lâu dài không?

Nhưng chúng ta hãy gác lại những vấn đề thuộc về lĩnh vực nguyên tắc. Ở nước Anh, ít ra cũng là giữa các đảng phái hiện đang giành nhau quyền thống trị, giữa đảng Vích, và đảng To-ri, chưa hề thấy có một cuộc đấu tranh nào về nguyên tắc, mà chỉ thấy có những vụ xung đột về lợi ích vật chất. Do đó, đối với mặt này của vấn đề cũng cần phải có một sự chú ý thích đáng thì mới công bằng. Nước Anh, theo những điều kiện tự nhiên của nó, là một nước nghèo, và ngoài những ưu thế của vị trí địa lý của nó, ngoài những mỏ sắt và mỏ than của nó, thì nó không có đất đai màu mỡ, cũng không có của cải thiên nhiên nào khác, nếu như không tính đến một vài cánh đồng cỏ phì nhiêu. Do vậy, nước Anh hoàn toàn phụ thuộc vào thương mại, hàng hải và công nghiệp, và nhờ chúng nước Anh đã vươn lên đến đỉnh cao mà nó đang chiếm lĩnh hiện nay. Nhưng do bản chất của sự vật, chỉ có không ngừng phát triển nền sản xuất công nghiệp thì một đất nước đi theo con đường này mới có thể giữ vững được đỉnh cao đã giành được; mọi sự dừng lại ở đây đều sẽ là thoái bộ.

Tiếp nữa, từ những tiền đề của một nước công nghiệp, tự nhiên đi đến kết luận là, muốn bảo vệ những nguồn tài nguyên của mình, nó phải dùng hàng rào thuế quan ngăn chặn sự xâm nhập của những sản phẩm công nghiệp của các nước khác. Nhưng, vì rằng công nghiệp trong nước nâng cao giá cả sản phẩm của mình, do có thuế quan đánh vào những sản phẩm của nước ngoài, cho nên tình hình đó lại tạo ra sự cần thiết phải không ngừng nâng cao thuế quan để gạt bỏ sự cạnh tranh của nước ngoài, theo nguyên tắc đã được công nhận. Như vậy, cái quá trình được chống đỡ cả hai đầu này sẽ tiếp tục một cách vô cùng tận, và ở đây cũng

đã bộc lộ cái mâu thuẫn nằm trong khái niệm nước công nghiệp. Nhưng chúng ta cũng không cần đến những phạm trù triết học ấy để khám phá ra những mâu thuẫn mà nước Anh đang bị mắc kẹt trong đó. Về vấn đề phải nâng cao hai mặt - cả sản xuất lẫn thuế quan - mà chúng ta vừa mới xem xét ở đây, không chỉ là những nhà kỹ nghệ ở Anh, mà cả những người khác nữa, cũng sẽ nói lên tiếng nói của mình. Trước hết là nước ngoài, có nền công nghiệp riêng của mình và không hề mong muốn biến nước mình thành thị trường tiêu thụ sản phẩm của nước Anh, và sau đó là những người tiêu dùng ở nước Anh, họ không thể chịu mãi việc tăng thuế quan một cách vô cùng tận như vậy. Sự phát triển của nước công nghiệp ở Anh hiện nay chính đang vấp phải tình hình đó. Nước ngoài không muốn sản phẩm của nước Anh, bởi vì bản thân họ cũng đang sản xuất những vật phẩm để thỏa mãn nhu cầu của họ, còn những người tiêu dùng ở nước Anh thì nhất trí đòi hủy bỏ hàng rào thuế quan. Từ những điều nói trên, cũng thấy rõ rằng như vậy, nước Anh đã đứng trước một tình trạng tiến thoái lưỡng nan mà một nước công nghiệp tự bản thân nó không thể giải quyết nổi; việc quan sát trực tiếp tình hình cũng đang xác nhận điều đó.

Trước hết, nếu như nói đến thuế quan, thì ngay ở tại nước Anh, người ta cũng thừa nhận rằng hầu hết những loại hàng hóa xấu nhất do các công xưởng ở Đức và Pháp chế tạo, cũng tốt hơn và rẻ hơn; trong việc sản xuất nhiều hàng hóa khác cũng vậy, người Anh vẫn lạc hậu so với lục địa. Trong trường hợp chế độ thuế quan cấm chỉ bị bãi bỏ, tất cả những hàng hóa đó sẽ lập tức tràn ngập nước Anh, và như thế công nghiệp Anh sẽ bị một đòn chí tử. Mặt khác, ở Anh hiện nay đang có tình hình tự do xuất khẩu máy móc; và vì cho tới nay, về mặt sản xuất máy móc nước Anh chưa có đối thủ cạnh tranh, cho nên nhờ máy móc của Anh, lục địa hiện nay càng có nhiều khả năng cạnh tranh với Anh. Sau nữa, chế độ hàng rào thuế quan cấm chỉ này đã phá hoại những thu nhập nhà nước của Anh và chỉ riêng một lý do

này cũng đã khiến chế độ đó phải bị hủy bỏ. Đối với một nước công nghiệp có thể có cách nào để thoát khỏi tình cảnh đó không?

Còn về thị trường đối với sản phẩm nước Anh, thì nước Đức và nước Pháp đã từng tuyên bố khá rõ rằng họ không muốn hy sinh thêm nữa nền công nghiệp của họ để làm vừa lòng nước Anh. Đặc biệt là công nghiệp nước Đức: nền công nghiệp nước này đã có quy mô lớn tới mức nó chẳng còn phải lo sợ gì nền công nghiệp của nước Anh nữa. Nước Anh đã mất thị trường lục địa rồi. Với tư cách là thị trường của nó chỉ còn lại có nước Mỹ và những thuộc địa của bản thân nước Anh, và chỉ ở những thuộc địa ấy, nước Anh mới ngăn chặn được sự cạnh tranh của nước ngoài nhờ những luật lệ hàng hải của mình. Nhưng các thuộc địa hoàn toàn không đủ lớn để tiêu thụ toàn bộ sản phẩm của nền công nghiệp nước Anh, một nền công nghiệp đã đạt tới quy mô to lớn, còn ở những nơi khác, thì đâu đâu công nghiệp Anh cũng ngày càng bị nền công nghiệp Đức và Pháp chèn ép. Thật ra, đó không phải là lỗi tại nền công nghiệp Anh, mà là lỗi tại chế độ thuế quan cấm chỉ đã nâng vọt giá cả của mọi nhu yếu phẩm và do đó cũng làm tăng vọt cả tiền công tới mức cao rất không tương xứng. Nhưng chính tiền công này lại làm cho sản phẩm nước Anh đắt đỏ lên rất nhiều so với sản phẩm của nền công nghiệp lục địa. Như vậy, nước Anh không thể tránh khỏi phải hạn chế nền công nghiệp của mình. Nhưng, điều này khó mà thực hiện được, cũng như sự quá độ từ chế độ thuế quan cấm chỉ sang mậu dịch tự do. Bởi vì nền công nghiệp tuy là làm giàu cho đất nước, nhưng nó cũng tạo ra và làm tăng nhanh chóng giai cấp những người không có tài sản, tuyệt đối bần cùng, một giai cấp sống vất vưởng ngày này qua ngày khác, một giai cấp mà người ta không thể nào tiêu diệt được bởi vì nó không bao giờ có thể có sở hữu ổn định. Nhưng một phần ba, hầu như một nửa toàn bộ dân Anh, lại thuộc về giai cấp này. Một sự ngừng trệ nhỏ trong thương nghiệp cũng làm cho đại bộ phận giai cấp này mất cơm ăn; còn khủng hoảng thương nghiệp lớn thì làm cho toàn bộ giai cấp này không có cơm

an. Khi có một tình hình như vậy, thì những người đó còn có cách gì khác, nếu không nổi dậy? Còn nói về số lượng, thì giai cấp này là giai cấp lớn mạnh nhất ở Anh, và khi họ ý thức được điều đó thì thật là bất hạnh cho bọn nhà giàu ở nước Anh.

Thực ra, hiện nay họ còn chưa giác ngộ tới mức đó. Người vô sản nước Anh mới chỉ ngỡ ngợ cảm thấy sức mạnh của mình; và kết quả của sự cảm thấy này là những vụ biến động của mùa hè năm ngoái¹⁴⁸. Ở lục địa người ta hoàn toàn không thể hiểu được tinh chất của những vụ biến động này. Ít ra thì người ta cũng hoài nghi rằng tình hình liệu có một bước chuyển nghiêm trọng hay không. Nhưng đối với những ai là người đã từng chứng kiến trực tiếp những sự kiện đó, thì không thể nói như thế được. Trước hết, toàn bộ sự việc dựa trên một giả thiết sai lầm là: do một vài chủ xưởng có ý định hạ thấp tiền công, cho nên toàn thể công nhân của các vùng dệt, vùng mỏ than và vùng chế tạo đồ sắt đã nghĩ rằng tình cảnh của họ đang bị uy hiếp, một điều thực ra hoàn toàn không có. Sau nữa, toàn bộ phong trào đã không được chuẩn bị, không có tổ chức và không có lãnh đạo. Những người bãi công đã không có mục tiêu rõ ràng, lại còn kém nhất trí trong vấn đề tính chất và phương thức hành động của họ. Vì thế cho nên chỉ cần một sự chống đối nhỏ từ phía nhà đương cục cũng đủ làm cho những người bãi công trở nên thiếu kiên quyết và không thể khắc phục được cái ý nghĩ tôn trọng pháp luật ở trong bản thân họ. Khi phái Hiến trưng đứng lên dẫn đầu phong trào và tuyên bố *people's charter*^{1*} trước những đám quần chúng đã tụ tập lại, thì đã quá muộn. Tư tưởng chỉ đạo duy nhất hiện ra trước công nhân cũng như trước phái Hiến chương (tư tưởng ấy nói cho đúng ra vốn là của phái này) là tư tưởng làm cách mạng bằng con đường hợp pháp; điều này tự nó đã là một mâu thuẫn, là không thể thực hiện được trong thực tiễn và họ đã thất bại khi mưu toan thực hiện nó. Ngay cái biện pháp đầu tiên có tính chất phổ biến - đình chỉ các công xưởng - đã

1* - Hiến chương nhân dân

là một biện pháp bạo lực và bất hợp pháp. Với tính chất ngã nghiêng như vậy của toàn bộ phong trào, nó có thể bị dập tắt ngay lập tức, ngay từ đầu, nếu như chính quyền (phong trào này là một điều hoàn toàn bất ngờ đối với nó) không kiên quyết và bất lực đến như thế. Tuy vậy, chỉ cần một lực lượng quân đội và cảnh sát rất nhỏ cũng đủ để khuất phục nhân dân. Ở Man-se-xto, người ta có thể thấy cái cảnh là chỉ có bốn hay năm long kỵ binh mỗi người chiếm một lối ra, mà đã giữ được hàng ngàn công nhân tụ họp ở quảng trường. "Cách mạng hợp pháp" đã làm tê liệt tất cả. Toàn bộ sự việc đã kết thúc như vậy đó; mỗi người công nhân lại bắt đầu đi làm khi mà số tiền để dành đã cạn hết và do đó bị nạn đói đe dọa. Tuy nhiên, từ những sự kiện này, những người không có của cũng thu được một điều bổ ích: đó là họ nhận thức được rằng cách mạng bằng con đường hòa bình là không thể được và chỉ dùng bạo lực đập vỡ những quan hệ trái tự nhiên hiện tồn, chỉ có lật đổ một cách triệt để giới quý tộc thế phiệt và giới quý tộc công nghiệp, thì mới có thể cải thiện được hoàn cảnh vật chất của những người vô sản. Cái quan niệm tôn trọng luật pháp mà người Anh vốn có còn đang ngăn trở người Anh làm cách mạng bạo lực; nhưng với tình cảnh của nước Anh mà chúng tôi vừa mô tả ở trên thì sắp tới không thể nào không xảy ra tình trạng bần cùng phổ biến trong công nhân, và lúc đó, sự sợ hãi trước cảnh chết đói còn mạnh hơn sự sợ hãi trước luật pháp. Cuộc cách mạng ấy là tất yếu đối với nước Anh; nhưng cũng như tất cả mọi việc xảy ra ở Anh, cuộc cách mạng đó sẽ được khởi đầu và tiến hành vì những lợi ích, chứ không phải vì những nguyên tắc; các nguyên tắc chỉ có thể phát triển từ lợi ích, tức là cách mạng sẽ không phải là cách mạng chính trị, mà là cách mạng xã hội.

*Do Ph. Ăng-ghe-n viết ngày 30 tháng
Mười một 1842
Đã đăng trên báo "Rheinische Zeitung" các
số 343 và 344; ngày 9 và 10 tháng Chạp
1842*

*In theo bản đăng trên báo
Nguyên văn là tiếng Đức*

LẬP TRƯỜNG CỦA CÁC CHÍNH ĐẢNG

Lan-kê-sia, ngày 19 tháng Chạp. Tình hình hiện tại của nước Anh phức tạp bao nhiêu, - nếu như chỉ nhìn vào tình hình trước mắt, chỉ nhìn vào hiện thực có thể tiếp xúc, chỉ nhìn vào mặt ngoài của hoạt động thực tiễn, như là người Anh thường nhìn, - thì nó cũng đơn giản bấy nhiêu, nếu như đem cái hiện tượng bề ngoài ấy quy thành nội dung cơ bản của nó. Ở Anh, chỉ có ba đảng quan trọng: đảng của giới quý tộc địa chủ, đảng của giới quý tộc tiền tệ và đảng của phái dân chủ - cấp tiến. Đảng đầu tiên, đảng To-ri, theo tính chất và sự phát triển lịch sử của nó, là đảng thuần túy kiểu trung cổ, phân động triệt để, là đảng của quý tộc kiểu cũ, một đảng đồng loại với trường phái "lịch sử" pháp quyền ở Đức và tạo thành chỗ dựa của nhà nước Cơ Đốc giáo. Hạt nhân của đảng thứ hai - đảng Vích - là thương nhân và chủ xưởng, mà đa số hợp thành cái gọi là đảng cấp trung gian. Đảng cấp trung gian này - bất cứ ai được coi là gentleman, tức là những ai có thu nhập khá giả, nhưng không phải là giàu quá, đều thuộc về đảng cấp này - chỉ là đảng cấp trung gian so với những nhà quý tộc và tư bản giàu có; còn so với công nhân thì đảng cấp ấy lại là quý tộc. Ở một nước như nước Anh, nước chỉ sống bằng công nghiệp và, do đó, có rất đông công nhân, thì tình hình đó tất nhiên sẽ dễ nhận thấy hơn rất nhiều so với ở nước Đức chẳng hạn, là nơi mà người ta quan niệm đảng cấp trung gian là thợ thủ công và nông dân, và nơi mà người ta hoàn toàn không thấy có một giai cấp công nhân công xưởng đông đảo như vậy. Như vậy, đảng Vích sẽ bị đặt vào vị trí *juste-milieu*^{1*} mập mờ một

1* - trung dung

khi giai cấp công nhân bắt đầu giác ngộ. Mà điều đó hiện nay đang diễn ra. Giai cấp công nhân ngày càng thấm nhuần những nguyên tắc dân chủ-cấp tiến của phái Hiến chương và ngày càng thừa nhận những nguyên tắc này là biểu hiện của ý thức tập thể của mình. Nhưng hiện nay đảng này mới chỉ ở trong quá trình hình thành và vì thế, còn chưa thể hoạt động với toàn bộ tinh lực.

Lẽ dĩ nhiên, ngoài ba chính đảng chủ yếu này còn có những phe phái đủ mọi màu sắc trung gian, trong đó có hai phái hiện nay còn có một tầm quan trọng nhất định, mặc dù đã mất hết mọi nội dung cơ bản. Phái thứ nhất là một cái gì ở giữa đảng Vích và đảng To-ri; đại diện của nó là Pin và Rốt-xen, và trong tương lai gần nhất chắc chắn nó sẽ giành được đa số trong hạ viện, do đó, chắc chắn nắm được chính quyền. Một phái khác có màu sắc "cấp tiến", là một cái gì ở giữa đảng Vích và phái Hiến chương; đại diện của phái này là đám sáu nghị viên và một vài tập san xuất bản định kỳ, đặc biệt là tờ "Examiner"¹⁴⁹; những nguyên tắc của phái này, dù không chính thức, đã được coi là cơ sở của Đồng minh toàn quốc chống những đạo luật về ngũ cốc¹⁵⁰. Phong trào Hiến chương càng phát triển, ảnh hưởng của phái thứ nhất tất nhiên phải mạnh thêm, bởi vì trái với phái Hiến chương, phái ấy biểu hiện đúng sự thống nhất những nguyên tắc của đảng Vích và đảng To-ri mà phái Hiến chương chính đã nhiều lần nhấn mạnh. Phái thứ hai tất phải hoàn toàn diệt vong cùng với sự lớn mạnh của phong trào Hiến chương. Lập trường của những đảng phái này đối với nhau được biểu lộ rõ rệt nhất trong thái độ của họ đối với các đạo luật về ngũ cốc. Đảng To-ri không rời bỏ lập trường của họ một chút nào cả. Bọn quý tộc biết rằng, sức mạnh của họ, ngoài lĩnh vực lập hiến của thượng viện ra, chủ yếu là ở sự giàu có của họ. Trong trường hợp tự do nhập ngũ cốc thì giới quý tộc sẽ phải ký những hợp đồng mới với tá điền theo những điều kiện ít có lợi hơn đối với giới quý tộc. Toàn bộ sự giàu có của họ là ở sở hữu ruộng đất; giá trị của sở hữu ruộng đất nằm

trong một tỷ lệ không thay đổi đối với tiền thuê ruộng và tụt xuống cùng với tiền thuê ruộng này. Hiện nay, tiền thuê ruộng cao tới mức là, thậm chí với chế độ thuế quan hiện hành, tá điền vẫn bị phá sản; việc ban hành chế độ tự do nhập ngũ cốc sẽ có thể làm cho tiền thuê ruộng hạ xuống, và cùng với nó thì giá trị của sở hữu ruộng đất cũng hạ xuống một phần ba. Đó là lý do đầy đủ để cho giới quý tộc cứ bám rịt lấy cái quyền đã có, cái quyền làm cho nông nghiệp phá sản và làm cho nông dân nghèo bị đói. Đảng Vích, bao giờ cũng sẵn sàng đóng vai trò *juste-milieu*, đã đề nghị mức thuế cố định là 8 si-linh một quác-tơ; mức thuế này vừa đủ thấp để cho ngũ cốc nước ngoài có thể nhập vào và làm cho thị trường tụt tệ hơn đối với người tá điền, và nó cũng vừa đủ cao để cho người tá điền mất hết mọi lý do đòi hỏi những điều kiện thuê ruộng mới và để trung bình xác lập ở trong nước một giá cả ngũ cốc cao như hiện nay. Như vậy, sự thông minh của *juste-milieu* làm phá sản đất nước còn ghê gớm hơn nhiều so với sự bảo thủ của bọn phân động triệt để. Trong vấn đề này "phái cấp tiến" thật sự là cấp tiến và đòi hỏi tự do nhập ngũ cốc. Nhưng chỉ trong tuần lễ gần đây, tờ "Examiner" mới biểu lộ một sự dửng dưng như vậy, còn Đồng minh chống những đạo luật về ngũ cốc thì ngay từ đầu đã bị ngập vào cuộc đấu tranh chống lại những đạo luật về ngũ cốc hiện hành và *Sliding-Scale*¹⁵¹, tới mức là đến tận thời gian gần đây Đồng minh đó vẫn còn không ngớt ủng hộ đảng Vích. Nhưng, việc tuyệt đối tự do nhập ngũ cốc, và nói chung "tự do mậu dịch", dần dần đã trở thành tiếng hô chiến đấu của phái cấp tiến, còn những người thuộc đảng Vích thì cũng rộng lượng phụ họa với họ và cùng với họ kêu gào "tự do mậu dịch", mà họ hiểu là mức thuế quan "vừa phải". Lê dĩ nhiên, phái Hiến chương không muốn biết gì về thuế ngũ cốc. Nhưng, từ toàn bộ tình hình đó, sẽ rút ra được điều gì? Điều được rút ra là việc nhập ngũ cốc phải được tự do, - điều này cũng chắc chắn như là việc đảng To-ri nhất định bị đánh bại bằng con đường hòa bình hoặc bằng bạo lực. Người ta chỉ có thể tranh cãi

về những hình thức mà sự thay đổi đó sẽ khoác lấy mà thôi. Chắc chắn là phiên họp sắp tới của nghị viện sẽ làm cho Pin từ bỏ biểu thuế linh hoạt và đồng thời làm cho ông ta hoàn toàn ra khỏi đảng To-ri. Giới quý tộc sẽ nhượng bộ trong tất cả những vấn đề gì không nhất thiết dẫn tới việc hạ thấp tỷ suất tiền thuê ruộng, nhưng trong những vấn đề khác thì họ sẽ không nhượng bộ. Dù sao, khối liên minh Pin - Rốt-xen, trung tâm của nghị viện, cũng có nhiều hy vọng thành lập chính phủ và bằng những biện pháp nửa vời của mình, họ sẽ cố hết sức kéo dài việc giải quyết vấn đề ngũ cốc. Nhưng kéo dài đến bao lâu thì điều đó không tùy thuộc ở họ, mà tùy thuộc ở nhân dân.

Do Ph. Ăng-ghe-n viết ngày 19 tháng Chạp

1842

Đã đăng trên báo "Rheinische Zeitung"

số 358, ngày 24 tháng Chạp 1842

In theo bản đăng trên báo

Nguyên văn là tiếng Đức

TÌNH CẢNH CỦA GIAI CẤP LAO ĐỘNG Ở ANH

Lan-kê-sia, ngày 20 tháng Chạp. Tình cảnh của giai cấp công nhân ở Anh ngày càng gay go hơn. Thực ra, tình cảnh của họ hiện nay hình như không xấu đến như thế: ở các khu bông vải sợi, phần lớn dân chúng đều có việc làm; ở Man-se-xtơ cứ 10 công nhân có thể là chỉ một người không có việc làm; ở Bôn-tơn và Bớt-minh-hêm, chắc cũng có cùng một tỷ lệ như vậy; mà khi người công nhân Anh có việc làm thì họ thỏa mãn rồi. Và họ có thể thỏa mãn, - ít ra là đối với công nhân ngành bông vải sợi, - nếu như họ so sánh số phận của mình với số phận của những đồng chí mình ở Đức và ở Pháp. Ở những nước này, công nhân chỉ kiếm vừa đủ để sống qua ngày đoạn tháng bằng bánh mì và khoai tây; nếu mỗi tuần được mua thịt một lần là họ sướng rồi. Còn công nhân ở Anh thì hàng ngày được ăn thịt bò và với số tiền của mình, mua được thịt rán ngon hơn so với một nhà giàu ở Đức. Một ngày hai lần anh ta uống trà, và bao giờ anh ta cũng còn đủ tiền để uống một cốc bia sau bữa trưa và một cốc rượu grog vào buổi tối. Số đông công nhân Man-se-xtơ đều sống như vậy, với mười hai giờ làm việc một ngày. Nhưng liệu tình hình đó có thể kéo dài được lâu không! Chỉ cần thương nghiệp lặn xuống một chút là hàng ngàn công nhân không có bánh mì; số tiền tiết kiệm ít ỏi của họ biến đi rất nhanh, và lúc đó nạn chết đói sẽ đe dọa họ. Mà cứ mấy năm thì một cuộc khủng hoảng như vậy lại nổ ra. Chính cái nền sản xuất mở rộng hiện đang đem lại công ăn việc làm cho "những người bần cùng" và đang trông chờ vào thị trường Trung Quốc, chính nền sản xuất mở rộng ấy phải tạo

ra một khối lượng lớn hàng hóa và tình trạng ế ẩm trong việc tiêu thụ chúng, thành thử nó lại dẫn tới nạn bần cùng phổ biến trong công nhân. Hiện nay, tình cảnh của công nhân dệt là khá hơn cả. Tại các mỏ than, công nhân phải làm một công việc nặng nề nhất và có hại đến sức khỏe nhất với tiền công thấp. Kết quả là, so với những công nhân khác, bộ phận này của giai cấp công nhân cảm ghét bọn nhà giàu hơn rất nhiều, và vì vậy, họ đặc biệt nổi bật lên về những vụ cướp bóc, về những hành động quá khích đối với bọn giàu có hơn, v.v.. Chẳng hạn ở đây, ở Man-xe-xtơ, người ta rất sợ "những cậu ở Bôn-tơn"¹⁵², những kẻ tỏ ra kiên quyết nhất, cả trong thời gian các vụ rối loạn trong mùa hè. Công nhân kim khí, cũng như nói chung tất cả những người làm lao động chân tay nặng nhọc, đều nổi tiếng như vậy. Nếu như hiện nay họ đã sống chấp gấu vá vai rồi, thì trong trường hợp kinh doanh đình trệ một chút, tình cảnh của họ sẽ ra sao? Thực ra, trong giới của mình, công nhân cũng có lập những quỹ mà họ bổ sung bằng những khoản đóng góp hàng tuần để giúp đỡ những người thất nghiệp; nhưng khoản tiền này cũng chỉ đủ khi mà các công xưởng hoạt động tốt, bởi vì ngay cả trong trường hợp này cũng vẫn còn có khá nhiều người cần được trợ giúp. Một khi nạn thất nghiệp trở thành phổ biến, thì nguồn cứu tế đó cũng bị cạn. Hiện nay, Xcốt-len - nơi mà công xưởng đang thu hẹp sản xuất, - là con dê chịu thay trăm tội, bởi vì khi nền công nghiệp của Anh mở rộng ra thì bao giờ cũng có vùng này hoặc vùng khác phải chịu thiệt. Trong toàn bộ vùng lân cận Gla-xgô, nạn thất nghiệp mỗi ngày một tăng. Ở Pây-xli, một thành phố không lớn lắm, hai tuần trước đây, có 7 ngàn người thất nghiệp; hiện nay đã có 10 000 người. Tiền trợ cấp của quỹ tương tế vốn đã rất ít rồi, lại còn bị giảm đi một nửa, vì tiền quỹ đang cạn đi; tại hội nghị của giới quý tộc lớp trên và lớp dưới của quận Gla-xgô, người ta đã quyết định tổ chức một cuộc quyên góp nói là định thu cho được 3 000 pao, nhưng biện pháp này đã lỗi thời rồi, và bản thân các ngài ấy trong thâm tâm dự tính thu được không quá 400 pao.

Từ tất cả những điều nói trên, rõ cuộc người ta thấy rằng, với toàn bộ nền công nghiệp của mình, nước Anh không chỉ gánh nặng trên vai một giai cấp đông đảo những người không có của, mà còn phải gánh nặng trên vai một lớp người bần cùng khá đông trong giai cấp đó, một lớp người bần cùng mà nước Anh không thể nào thoát khỏi. Bản thân những người này phải tìm ra một lối thoát nào đó; nhà nước không thừa nhận họ, thậm chí còn xua đuổi họ. Ai kết tội họ, nếu như đàn ông thì đầu trộm đuôi cướp, đàn bà thì ăn cắp và mại dâm? Nhưng cái đói thì như thế nào, nó đắng hay ngọt, điều đó đâu có liên quan tới nhà nước; nhà nước ném những kẻ bị đói này vào các nhà tù của mình hoặc đẩy họ đến những trại giam phạm nhân, còn khi nhà nước thả họ ra khỏi nhà tù và trại giam, thì nhà nước có thể hài lòng nhìn thấy thành quả đã đạt được: nhà nước đã biến những con người bị tước mất bánh mì thành những con người còn bị tước mất cả đạo đức nữa. Và, trong toàn bộ câu chuyện này, điều kỳ lạ nhất là đảng Vích sáng suốt và "phái cấp tiến" vẫn không sao hiểu nổi rằng, trong một tình cảnh như vậy của đất nước, do đâu mà nảy ra phong trào Hiến chương và làm sao mà phái Hiến chương lại có thể nghĩ rằng ở nước Anh họ có hy vọng giành được thắng lợi, dù là những hy vọng mong manh nhất.

*Do Ph. Ăng ghen viết ngày 26 tháng Chạp
1842*

*Đã đăng trên báo "Rheinische Zeitung" số
359, ngày 25 tháng Chạp 1842*

*In theo bản đang trên báo
Nguyên văn là tiếng Đức*

NHỮNG ĐẠO LUẬT VỀ NGŨ CỐC

Lan-kê-sia, ngày 22 tháng Chạp. Những đạo luật về ngũ cốc đã đến ngày tận số. Nhân dân hết sức căm ghét "giá ngũ cốc quy định" và dù phái bảo thủ có giở thủ đoạn gì chăng nữa, họ cũng không thể đứng vững được trước sức tấn công của quần chúng phần nọ. Ngài Rô-bớc Pin hoàn khóa họp của nghị viện tới ngày 2 tháng Hai - một thời hạn sáu tuần lễ cho phái đối lập, để nung nấu hơn nữa sự diên giạn này. Trong phiên khai mạc khóa họp mới, Pin sẽ phát biểu ý kiến đầu tiên về thang thuế linh hoạt; mọi người đều tin rằng, trong quan điểm của ông ta về thang thuế này ít ra ông ta cũng đã bắt đầu ngã nghiêng rồi. Nếu như ông ta quyết định bãi bỏ thang thuế này, thì lẽ dĩ nhiên những phần tử cực đoan thuộc đảng To-ri sẽ rời bỏ những chức vụ nội các và nhường chỗ cho những phần tử ôn hòa thuộc đảng Vích, và như vậy thì khi đó sẽ có thể thực hiện được liên minh Pin - Rốt-xen. Dù sao, tầng lớp quý tộc cũng sẽ tự bảo vệ một cách ngoan cố, và về phía mình, tôi cũng không nghĩ rằng có thể làm cho họ tự nguyện tán thành việc tự do nhập ngũ cốc. Giới quý tộc ở Anh đã tán thành dự luật cải cách¹⁵³ và tán thành việc giải phóng những người theo đạo Thiên chúa¹⁵⁴, nhưng sự hy sinh mà việc đó gây ra cho họ thì không đáng gì so với sự hy sinh mà họ sẽ phải chịu đựng nếu bãi bỏ những đạo luật về ngũ cốc. Sự suy giảm ảnh hưởng của quý tộc đối với cuộc bầu cử vào hạ viện có nghĩa lý gì so với sự sụt giảm 30% thu nhập của tất cả bọn quý tộc nước Anh, do tài sản của họ đem lại? Và nếu như cả hai dự luật nói trên đều đã gây ra cuộc đấu tranh như vậy, nếu như người ta giành được dự luật về cải cách chỉ là nhờ những làn sóng đấu tranh của quần chúng nhân dân đã ném đá vào cửa

số của các nhà quý tộc, - thì phải chăng chừng nào mà trên thực tế nhân dân còn chưa chứng minh rằng họ có đủ dũng cảm và sức mạnh để thực hiện ý chí của mình, giới quý tộc cũng sẽ hoãn việc giải quyết vấn đề đó lại? Thêm vào đó, những vụ biến động trong mùa hè đã chỉ cho giới quý tộc thấy rằng nhân dân Anh còn yếu đuối đến chừng nào khi họ nổi dậy. Tôi tin chắc rằng, lần này, tầng lớp quý tộc cũng vẫn kiên trì quan điểm của họ, khi mà họ chưa bị dao kề vào cổ họng. Nhưng, không còn nghi ngờ gì nữa, việc nhân dân nộp cho quý tộc, cứ một pao bánh mì một pen-ni (10 phen-nich Phổ), sẽ không lâu nữa. Đồng minh chống những đạo luật về ngũ cốc đã chăm lo đến vấn đề này. Hoạt động của Đồng minh sôi nổi không thể tưởng tượng được; sau này tôi sẽ viết chi tiết hơn về điều này; hôm nay tôi chỉ xin nói rằng một trong những kết quả quan trọng nhất đã đạt được một phần do những đạo luật về ngũ cốc, một phần do Đồng minh chống những đạo luật về ngũ cốc, là việc giải thoát tá điền khỏi ảnh hưởng tinh thần của những chủ ruộng quý tộc của họ. Xưa nay, chưa có ai thờ ơ đối với các vấn đề chính trị như những tá điền Anh, tức là toàn thể bộ phận làm nông nghiệp của nước nhà. Lẽ dĩ nhiên, lãnh chúa (địa chủ) là người thuộc đảng To-ri và họ đuổi bất kỳ tá điền nào bỏ phiếu chống lại đảng To-ri trong các cuộc bầu cử vào nghị viện. Vì vậy, trong số 252 nghị sĩ mà các quận nông nghiệp trong Vương quốc liên hợp phải bầu, thì thường thường hầu như chỉ gồm toàn những người của đảng To-ri mà thôi. Nhưng hiện nay, do ảnh hưởng của những đạo luật về ngũ cốc và nhờ có sách báo mà Đồng minh đã phổ biến hàng trăm nghìn bản, tư tưởng chính trị đã được thức tỉnh trong tá điền. Tá điền đã hiểu rằng lợi ích của anh ta không nhất trí với lợi ích của lãnh chúa, mà trực tiếp đối lập với lợi ích đó, và những đạo luật về ngũ cốc bất lợi đối với anh ta hơn bất kỳ đối với một người nào khác. Vì vậy, trong giới tá điền, đã diễn ra một sự thay đổi lớn. Phần đông trong số họ bây giờ đều là người của đảng Vích, và vì bọn lãnh chúa bây giờ khó mà có ảnh hưởng quyết định

đối với lá phiếu của tá điền trong các kỳ bầu cử, cho nên có thể là 252 ghế thuộc đảng To-ri không bao lâu nữa sẽ chuyển sang tất cả cho đảng Vích. Nếu thậm chí việc chuyển đó chỉ được thực hiện một nửa thôi, thì bộ mặt của hạ viện cũng đã biến đổi rất nhiều rồi, bởi vì tình hình đó sẽ đảm bảo cho những người thuộc đảng Vích thường xuyên chiếm đa số trong hạ viện. Và tình hình đó *tất phải* xảy ra. Tình hình đó sẽ diễn ra một cách dứt khoát khi những đạo luật về ngũ cốc bị hủy bỏ, bởi vì khi đó tá điền sẽ hoàn toàn độc lập đối với lãnh chúa, vì rằng khi hủy bỏ những đạo luật về ngũ cốc thì những hợp đồng thuê ruộng nhất định sẽ được ký kết với những điều kiện hoàn toàn mới. Giới quý tộc nghĩ rằng, khi ban hành những đạo luật về ngũ cốc, họ đã làm một việc khôn khéo kỳ lạ; nhưng những món tiền mà họ thu được bằng con đường đó, còn lâu mới bù đắp được sự thiệt hại mà những đạo luật ấy đã gây ra cho họ. Thiệt hại này chính là ở chỗ, kể từ lúc đó, giới quý tộc không còn đóng vai trò người đại diện của nông nghiệp nữa, mà đóng vai trò kẻ bảo vệ những lợi ích vị kỷ của mình

*Do Ph.Ăng ghen viết ngày 22 tháng Chạp
1842*

*In theo bản đăng trên báo
Nguyên văn là tiếng Đức*

*Đã đăng trên báo "Rheinische Zeitung"
số 360 - 361, ngày 27 tháng Chạp 1842*

NHỮNG BỨC THƯ TỪ LUÂN ĐÔN

I

Đảng dân chủ ở Anh đang thu được những thắng lợi nhanh chóng. Trong khi đảng Vích và đảng To-ri, quý tộc tiền tệ và quý tộc thế phiệt tiến hành một cuộc tranh cãi suông buồn về những câu chuyện vô vị tại "Hội quán tán gẫu quốc dân", theo cách nói của đảng viên đảng To-ri Tô-mát Các-lai-lơ, hoặc trong cái "nghị viện có tham vọng đại biểu cho công chúng nước Anh", như phần tử thuộc phái Hiến chương Phéc-giuyt Ô'Cô-no nói; trong khi nhà thờ quốc giáo mang toàn bộ ảnh hưởng của mình ra hùng chống đỡ cái tòa nhà mục nát của mình, bằng cách dựa vào xu hướng giả nhân giả nghĩa của dân tộc, còn Đồng minh chống những đạo luật về ngũ cốc thì tung ra hàng trăm ngàn [đồng p.xt.] với niềm hy vọng ngông cuồng là bằng cái giá đó, hàng triệu [đồng p.xt.] sẽ chạy vào túi của các ngài chủ xưởng bông vải sợi, - chính trong lúc đó, chủ nghĩa xã hội bị khinh thị và bị nhạo báng đang tiến lên phía trước một cách bình tĩnh và vững chắc và dần dần thâm nhập vào dư luận xã hội. Chính trong thời gian này, mấy năm dưới ngọn cờ của bản Hiến chương nhân dân, một đảng mới đông không kể xiết, đã hình thành và đã tiến hành cổ động mạnh mẽ tới mức là, so với đảng đó, Ô'Cô-nen và Đồng minh chống những đạo luật về ngũ cốc chỉ là những kẻ bần xin đáng thương. Như mọi người đều biết, ở nước Anh, các chính đảng đông nhất với các giai cấp và tầng lớp xã hội; đảng To-ri thì đông nhất với tầng lớp quý tộc và phái hết sức chính thống và nguy hiểm của nhà thờ quốc giáo Anh; đảng Vích thì gồm những chủ xưởng, thương

nhân và những tín đồ không theo quốc giáo¹⁵⁵, - xét về toàn bộ thì bao gồm tầng lớp trên của giai cấp tư sản; tầng lớp dưới của giai cấp tư sản hợp thành cái gọi là "phái cấp tiến", và cuối cùng, phong trào Hiến chương thu hút lực lượng của mình trong giới thợ thuyền, trong những người vô sản. Chủ nghĩa xã hội không phải là một chính đảng đóng kín, nhưng nói chung, nó tuyển lựa những người theo nó trong tầng lớp dưới của giai cấp tư sản và trong những người vô sản. Như vậy, ở Anh, ta thấy có một sự kiện tuyệt diệu là, giai cấp nào giữ một địa vị càng thấp trong xã hội, giai cấp nào càng "vô học", theo nghĩa thông thường của từ này, thì giai cấp đó càng tiến bộ, càng có tiền đồ to lớn. Nói chung, tình hình ấy đặc trưng cho mọi thời đại cách mạng, điều đó đặc biệt thể hiện rõ trong cách mạng tôn giáo mà sản phẩm của nó là đạo Cơ Đốc: "người cùng khổ là có phúc", "sự khôn ngoan của thế giới này đã trở thành sự điên rồ", v.v.. Nhưng, có thể nói rằng chưa bao giờ sự báo hiệu của bước ngoặt vĩ đại lại được biểu hiện rõ rệt, nổi bật, như ở Anh hiện nay. Ở Đức, phong trào xuất phát từ lớp người không những có học, mà thậm chí còn có học vấn uyên thâm nữa; ở Anh, ba trăm năm gần đây, những người có học (và các học giả thì còn hơn thế nữa) vẫn làm dui lam điếc trước những dấu hiệu của thời đại. Toàn thể giới đều biết rằng, tệ thủ cựu thâm hại hiện đang ngự trị trong các trường đại học ở Anh, và so với những trường đại học đó thì các trường cao đẳng ở nước Đức chúng ta vẫn còn là tốt. Nhưng ở lục địa, thậm chí người ta cũng không thể hình dung được chất lượng những tác phẩm của các nhà thần học giỏi nhất ở Anh, và ngay của một bộ phận các nhà khoa học tự nhiên giỏi nhất ở Anh nữa, là như thế nào; người ta cũng không thể hình dung được những tác phẩm phản động mà nhan đề được đăng đầy rẫy trong các "Danh mục sách mới" hàng tuần, là tồi đến như thế nào. Nước Anh là quê hương của kinh tế chính trị học, nhưng tình hình của môn khoa học ấy như thế nào trong giới giáo sư và các nhà chính trị thực tiễn? Học thuyết tự do thương mại của A-đam Xmit đã thoái hóa

thành thuyết nhân khẩu của Man-tút với những kết luận diên rồ của nó. Nó chỉ đề ra một hình thức mới, văn minh hơn, của hệ thống độc quyền cũ mà kẻ đại diện là đảng To-ri ngày nay, nó đã tiến hành đấu tranh có kết quả chống lại những điều nhằm nhĩ của Man-tút, nhưng cuối cùng vẫn lại đi đến những kết luận của Man-tút. Đâu đâu cũng là sự thiếu nhất quán và giả dối, trong khi đó thì những luận văn kinh tế có sức thuyết phục của những người xã hội chủ nghĩa và một phần là của phái Hiến chương nữa, lại bị vứt bỏ một cách khinh bỉ và chỉ tìm được độc giả trong các đẳng cấp bên dưới. "Cuộc đời của Giê-xu" của Stơ-rau-xơ đã được dịch ra tiếng Anh. Không một nhà xuất bản "đáng kính" nào muốn in tập sách đó; cuối cùng, nó được xuất bản thành nhiều tập, mỗi tập ba pen-ni, hơn nữa kẻ xuất bản lại là một người bán sách cổ hoàn toàn thuộc về hạng hai, nhưng rất kiên quyết. Những bản dịch tác phẩm của Rút-xô, Vôn-te, Hôn-bách và của nhiều người khác nữa cũng gặp phải số phận như vậy. Hầu như chỉ có những đẳng cấp bên dưới là đọc tác phẩm của Bay-rơn và Se-li; không một người "đáng kính" nào dám để những tác phẩm của Se-li trên bàn của mình, nếu người đó không muốn phải chịu cái tám tiếng đáng sợ nhất. Kết quả là: những người cùng khổ là có phúc, bởi vì thiên quốc là của họ và thế giới này sớm muộn rồi cũng là của họ.

Tại nghị viện, hiện nay người ta đang bàn đến bản dự luật của sir G.Grê-hêm về việc giáo dục trẻ em làm việc tại các công xưởng; theo dự luật này người ta giới hạn thời gian lao động của trẻ em, thực hành việc giáo dục bắt buộc, còn việc giám sát nhà trường thì giao cho nhà thờ quốc giáo đảm nhiệm. Dĩ nhiên, dự luật này đã gây ra một sự kích động chung và lại tạo ra cái cơ cho các đảng phái đọ sức với nhau. Đảng Vích dự định bác bỏ toàn bộ dự luật, bởi vì dự luật gạt những người không theo quốc giáo ra khỏi công việc giáo dục thanh niên, và trong khi hạn chế thời gian lao động của trẻ em, dự luật đặt các chủ xưởng vào

tình trạng khó khăn. Ngược lại, trong phái Hiến chương và những người xã hội chủ nghĩa, người ta cảm thấy có sự đồng tình sâu sắc đối với khuynh hướng nhân đạo chung của dự luật, trừ một số điểm liên quan tới nhà thờ quốc giáo Anh. Lan-kê-sia, trung tâm công nghiệp chủ yếu, cố nhiên cũng là một khu vực chủ yếu cổ động cho dự luật nói trên. Ở đây, tại các thị trấn, phái To-ri hoàn toàn bất lực; vì thế, những cuộc mít-tinh của họ nhân có bản dự luật không được tiến hành công khai. Thoạt tiên, những người không theo quốc giáo nhóm họp theo phường hội để đưa ra bản thỉnh nguyện chống lại dự luật, rồi sau đó mới liên minh với các chủ xưởng thuộc phái tự do để triệu tập các cuộc mít-tinh ở thành phố. Một cuộc mít-tinh ở thành phố như vậy do quan chức cao nhất ở thị trấn triệu tập, họp hoàn toàn công khai và mỗi người thị dân đều có quyền phát biểu ý kiến của mình tại đó. Vì thế, nếu như phòng họp đủ rộng, thì ở đấy thắng lợi chỉ có thể thuộc về đảng phái mạnh nhất và kiên quyết nhất. Và tại tất cả các cuộc mít-tinh đã được triệu tập cho tới nay ở thành phố, phái Hiến chương và những người xã hội chủ nghĩa bao giờ cũng là những kẻ chiến thắng. Cuộc mít-tinh đầu tiên như vậy đã được triệu tập tại Xtốc-poóc, nơi chỉ có một phiếu tán thành nghị quyết của đảng Vích, còn toàn thể thì tán thành nghị quyết của phái Hiến chương, thành thử viên thị trưởng Xtốc-poóc, người thuộc đảng Vích, đã bị buộc phải ký vào đơn thỉnh nguyện của phái Hiến chương với tư cách là chủ tịch cuộc mít-tinh, và phải gửi bản thỉnh nguyện này cho nghị viên phái Hiến chương (Đơn-côm-bơ) đệ trình lên nghị viện. Cuộc mít-tinh thứ hai đã được cử hành tại Xôn-phoóc, một loại ngoại ô của Man-se-xơ với gần mười vạn dân; tôi đã có mặt tại cuộc mít-tinh này. Đảng Vích đã dùng mọi biện pháp để đảm bảo thắng lợi cho mình. Thị trưởng ngồi ghế chủ tọa và nói rất nhiều về tinh thần vô tư; nhưng khi có người thuộc phái Hiến chương hỏi là có được phép tranh luận hay không, thì người này được trả lời là: có, sau khi cuộc mít-tinh kết thúc! Người ta dự định nhân khi ồn ào đem thông qua nghị

quyết thứ nhất, nhưng phái Hiến chương đã kịp thời cảnh giác và ngăn chặn được việc làm đó. Khi một người thuộc phái Hiến chương bước lên diễn đàn thì có một mục sư không theo quốc giáo nhảy đến và định đẩy người thuộc phái Hiến chương ấy xuống! Tuy thế, mọi việc vẫn diễn ra tốt đẹp cho đến khi, cuối cùng, người ta đưa ra một bản thỉnh nguyện theo tinh thần của đảng Vích. Lúc đó, một người thuộc phái Hiến chương phát biểu ý kiến và đưa ra một tu chính án; thế là vị chủ tịch cùng với cả đoàn người tùy tùng của ông ta thuộc đảng Vích lập tức đứng dậy và bỏ phòng họp. Tuy nhiên, cuộc mít-tinh vẫn tiếp tục, và bản thỉnh nguyện của phái Hiến chương đã được đưa ra biểu quyết, nhưng chính vào thời điểm quyết định, thì các quan chức cảnh sát, mấy lần can thiệp giúp cho đảng Vích, đã tắt đèn và buộc cuộc mít-tinh phải giải tán. Tuy vậy, trên số báo địa phương ngay sau đó, những người thuộc đảng Vích đã công bố rằng mọi quyết nghị của họ đã được thông qua, và viên thị trưởng đã vô liêm sỉ tới mức là ký tên mình vào quyết nghị, "theo sự ủy nhiệm và chỉ thị của cuộc mít-tinh"! Sự trung thực của đảng Vích là như thế đấy! Hai ngày sau, cuộc mít-tinh thứ ba đã được triệu tập ở Man-se-xơ, và ở đây cũng vậy, những đảng cấp tiến đã thu được thắng lợi rực rỡ nhất. Mặc dù thời gian họp được lựa chọn sao cho phần lớn công nhân công xưởng không thể tham gia cuộc mít-tinh, nhưng trong phòng họp đại đa số vẫn là những người thuộc phái Hiến chương và những người xã hội chủ nghĩa. Những người thuộc đảng Vích chỉ giới hạn trong những điểm giống nhau giữa họ và phái Hiến chương; một người xã hội chủ nghĩa và một người thuộc phái Hiến chương đã lên diễn đàn và đã chứng minh cho những người thuộc đảng Vích rằng, trong ngày hôm ấy, những người thuộc đảng Vích đã xử sự giống như những người thuộc phái Hiến chương mầu mực. Người xã hội chủ nghĩa ấy đã tuyên bố thẳng với họ rằng anh ta lên đây với ý định phản đối họ miễn là tìm được một cái cớ hết sức nhỏ nhặt, nhưng mọi việc đã diễn ra phù hợp với sự mong đợi của anh ta. Như vậy là Lan-kê-sia, và đặc biệt

là Man-se-xtơ, cái ổ của đảng Vích, trung tâm điểm của Đồng minh chống những đạo luật về ngũ cốc, đã đem lại cho phái dân chủ - cấp tiến một đa số rực rỡ, và do đó, thế lực của "phái tự do" bị tê liệt hoàn toàn.

II

Tại Luân Đôn, báo "Allgemeine Zeitung" ở Au-xbuốc có một ký giả thuộc phái tự do với ký hiệu (*), ký giả này bào chữa cho những mưu mô của đảng Vích bằng những bài báo buồn tẻ và dài dòng đến phát sợ. Nhà tiên tri này báo tin rằng "Đồng minh chống những đạo luật về ngũ cốc là một quyền lực hiện nay ở trong nước", và như vậy ông ta thốt ra một điều dối trá hết sức lớn mà xưa nay chưa bao giờ có một ký giả thiên vị nào thốt ra. Đồng minh là một quyền lực ở trong nước! Quyền lực này ở đâu? Trong nội các chẳng? Nhưng ở đấy có Pin, Grê-hêm và Glát-xtôn, những kẻ thù độc ác nhất của Đồng minh. Trong nghị viện chẳng? Nhưng ở đấy, mỗi kiến nghị của Đồng minh đều bị bác bỏ bởi một đa số phiếu hiếm thấy trong biên niên sử của nghị viện Anh. Vậy thì quyền lực này nằm ở đâu? Trong công chúng, trong quốc dân chẳng? Chỉ có một ký giả rỗng tuếch, nông nổi, mới có thể trả lời câu hỏi này một cách khẳng định; đối với ký giả đó thì Đru-ri-Lai-nơ là công chúng, còn hội nghị được triệu tập một cách ngẫu nhiên với cảnh ồn ào và tiếng la hét là dư luận xã hội. Nếu như ký giả thông minh này lại mù lòa đến mức không thể nhìn thấy ngay cả ban ngày, - số phận của những người thuộc đảng Vích là như vậy - thì tôi sẽ nói cho ông ta biết thế lực của Đồng minh là như thế nào. Đồng minh đã bị đảng To-ri đuổi ra khỏi nội các và nghị viện, đã bị phái Hiến chương đuổi ra khỏi dư luận xã hội. Phéc-giuyút Ô'Cô-no đã đánh bại Đồng minh trong tất cả những thành phố của Anh một cách đầy thắng lợi; đâu đâu ông ta cũng thách thức Đồng minh tranh luận công khai, và không một lần nào Đồng minh nhận ứng chiến cả. Đồng minh

không thể triệu tập một cuộc mít-tinh công khai nào mà lại không bị phái Hiến chương đánh bại một cách hết sức nhục nhã. Những cuộc mít-tinh long trọng hồi tháng Giêng ở Man-se-xơ và những cuộc họp được triệu tập hiện nay tại nhà hát Đru-ri-Lai-nơ ở Luân Đôn, ở đấy các quý ngài phái tự do đang lừa dối lẫn nhau bằng đủ mọi kiểu và mưu toan tự dối mình về tình trạng bất lực bên trong của mình, tất cả những cái ấy đều là "gỗ mục trát sơn", - điều đó chẳng lẽ ký giả của Au-xbuốc lại không biết hay sao? Ai được phép tới những cuộc họp đó? *Chỉ có những hội viên của Đồng minh hay những người được Đồng minh cấp thẻ vào họp.* Có nghĩa là, ở đây, không một đảng thù địch nào có thể có triển vọng chống đối một cách có hiệu quả, và vì vậy mà không ai kiếm được thẻ vào họp; dù đảng thù địch có vận dụng mưu mẹo gì chăng nữa thì họ vẫn không thể kéo hàng trăm tín đồ của mình tới đây được. Những cuộc mít-tinh như thế, sau đó được gọi là những cuộc mít-tinh "công khai", đã được Đồng minh tổ chức trong nhiều năm nay rồi, và tại những cuộc mít-tinh này, Đồng minh tự chúc mừng những "thắng lợi" của mình. Tại những cuộc mít-tinh "công khai" được triệu tập theo giấy mời đó, Đồng minh có thể tùy thích chế giễu cái "bóng ma Hiến chương", hơn thế nữa, Đồng minh còn biết rằng tại những cuộc mít-tinh *thật sự* công khai, Ô'Cô-no, Đơn-cơ-mơ-bơ, Cu-pơ và những người khác đáp lại một cách thích đáng những cuộc tấn công đó của Đồng minh. Cho tới nay, với một đa số tuyệt đối, phái Hiến chương đã làm thất bại mọi cuộc mít-tinh công khai của Đồng minh, nhưng Đồng minh thì chưa lần nào cản trở được các cuộc mít-tinh của phái Hiến chương. Do đó mà Đồng minh căm ghét phái Hiến chương, do đó mà có những tiếng kêu la về việc phái Hiến chương "phá hoại" cuộc mít-tinh này hay cuộc mít-tinh khác: Đồng minh gọi sự phản nộ của số đông người đối với số ít người đang từ trên diễn đàn tìm cách lợi dụng số đông người để thực hiện mục đích của mình là "phá hoại". Vậy thì quyền lực của Đồng minh ở đâu? - Ở trong sự tưởng tượng của nó và cũng ở trong ví tiền của nó.

Đồng minh rất giàu; với việc xóa bỏ những đạo luật về ngũ cốc, giống như là một phép màu, nó hy vọng tạo ra sự hưng thịnh mới của thương mại và trông mong bù lại những hao phí của mình gấp trăm lần. Những số quyền tiền mang lại cho Đồng minh những khoản tiền lớn để trang trải các khoản chi cho tất cả những cuộc hội họp xa hoa đó, cho tất cả những sự lộng lẫy hào nhoáng đó. Nhưng ở đằng sau cái bề ngoài choáng lộn này, không có gì là hiện thực cả. "Hội Hiến chương toàn quốc"¹⁵⁶ - tổ chức của phái Hiến chương - thì mạnh hơn theo số lượng hội viên; chẳng mấy chốc nó cũng sẽ có thể thu được nhiều tiền hơn, mặc dù nó chỉ gồm những công nhân nghèo, còn trong hàng ngũ Đồng minh chống những đạo luật về ngũ cốc thì hết thảy đều là những chủ xưởng và nhà buôn giàu có. Đó là vì tổ chức Hiến chương thu được tiền của nó tuy là từng phen-ních một, nhưng hầu như mọi hội viên đều đóng góp, còn Đồng minh chống những đạo luật về ngũ cốc thì tuy có những món tiền lớn gửi đến, nhưng chỉ do một số người cá biệt đóng góp. Phái Hiến chương có thể dễ dàng thu được hàng tuần *một triệu pen-ni*; Đồng minh chống những đạo luật về ngũ cốc có thể làm nổi việc đó không, đó còn là vấn đề lớn. Đồng minh này đã công bố quyền góp 50 000 p.xt. và đã thu được khoảng 70 000 p.xt.; Phéc-giuýt Ô'Cô-no sắp mở một cuộc quyền góp 125 000 *pao xtéc-linh* để thực hiện một dự án, và ngay sau khi quyền góp được số tiền ấy rồi, có lẽ còn phải quyền thêm một số tiền như thế nữa, và nhất định ông ta sẽ thu được số tiền ấy. Lúc đó Đồng minh chống những đạo luật về ngũ cốc sẽ dùng "quỹ lớn" của mình để làm gì?

Vì sao phái Hiến chương lại đối lập với Đồng minh ấy - vấn đề này lần khác sẽ bàn tới. Giờ đây, chỉ xin lưu ý một điều là những cố gắng và công sức của Đồng minh này có *một* mặt tốt; đó chính là cái phong trào do việc cổ động chống những đạo luật về ngũ cốc gây ra trong một giai cấp xã hội mà cho tới nay vẫn còn hoàn toàn nằm im - trong dân cư nông nghiệp. Cho tới nay,

giai cấp này chẳng hề quan tâm gì về mặt xã hội; bị phụ thuộc vào bọn chủ ruộng có thể hủy bỏ hợp đồng thuê ruộng vào bất cứ năm nào, lãnh đạm, dốt nát, các tá điền năm này qua năm khác cử vào nghị viện toàn là những người thuộc đảng To-ri - 251 trong số 658 nghị viên hạ viện, - và cho tới nay vẫn là chỗ dựa chủ yếu của đảng phản động. Nếu như có một tá điền nào đó muốn chống lại việc bỏ phiếu có tính chất truyền thống ấy, thì anh ta không được giới mình ủng hộ, và chủ ruộng có thể dễ dàng không cho anh ta thuê ruộng. Trong lúc đó thì hiện nay, trong lớp dân cư này, người ta thấy có một sự phục hồi hoạt động nhất định; đã có những tá điền thuộc phái tự do, và trong số này, có những người đã hiểu rõ rằng lợi ích của chủ ruộng và lợi ích của tá điền trong rất nhiều trường hợp trực tiếp đối lập với nhau. Ba năm trước đây, đặc biệt là ở tại nước Anh chính thống, không ai dám nói điều đó với tá điền, nếu không liền bị chế giễu hoặc thậm chí bị đánh. Công tác của Đồng minh chống những đạo luật về ngũ cốc trong giai cấp này đã đem lại kết quả, nhưng hoàn toàn rõ ràng là những kết quả khác với sự mong đợi của Đồng minh đó, bởi vì, nếu như chắc chắn rằng đông đảo tá điền sẽ dần dần chuyển sang đảng Vích, thì lại càng chắc chắn rằng đông đảo công nhân nông nghiệp sẽ hướng về phái Hiến chương. Không thể có tình hình này mà lại không có tình hình kia, và vì vậy, cả ở đây Đồng minh cũng chỉ thu được một sự bù đắp nhỏ bé đối với sự tổn thất mà nó đã phải chịu tại các thành phố và tại các khu công nghiệp năm năm trở lại đây, do phong trào Hiến chương gây ra - sự tổn thất ấy thể hiện ra ở việc giai cấp công nhân kiên quyết và triệt để xa rời Đồng minh đó. Vương quốc của juste-milieu đã lỗi thời rồi, và "quyền lực ở trong nước" đã được phân chia thành những cánh cực đoan. Trước những sự kiện không thể chối cãi được này, tôi xin hỏi ngài ký giả báo "Allgemeine Zeitung" ở Au-xbuc: "thế lực của Đồng minh" đang ẩn giấu ở đâu?

III

So với những người xã hội chủ nghĩa Pháp thì những người xã hội chủ nghĩa Anh có tính nguyên tắc và thực tiễn hơn nhiều. Sở dĩ như vậy, chủ yếu là vì họ tiến hành cuộc đấu tranh công khai chống các loại nhà thờ và chẳng muốn biết gì đến tôn giáo. Tại những thành phố lớn hơn họ thường tổ chức ra một "hall" (nhà họp), ở đây, mỗi chủ nhật, họ nghe những bài nói chuyện thường là thù địch với đạo Cơ Đốc và có tính chất vô thần, nhưng thường hay bàn đến một mặt nào đó của đời sống công nhân; trong số các diễn giả của họ (các nhà thuyết giáo), theo tôi, Oát-xơ ở Man-se-xtơ đầu sao cũng là một người xuất sắc, đã từng viết một số cuốn sách mỏng tài hoa về vấn đề sự tồn tại của Chúa và về kinh tế chính trị học. Các diễn giả có cách lập luận rất hay: trong mọi vấn đề, họ đều xuất phát từ kinh nghiệm, và từ những sự kiện có thể chứng minh hay những sự kiện rõ ràng, rút ra những kết luận sâu sắc về nguyên tắc, thành thử rất khó đấu tranh lại với họ trên miếng đất đã được họ lựa chọn. Nếu như có người nào đó tìm cách chuyển cuộc tranh luận sang một lĩnh vực khác thì họ chế giễu người đó mà thôi; ví dụ, nếu như tôi nói: con người không được đặt sự tồn tại của thượng đế lệ thuộc vào những bằng chứng thực tế, thì họ trả lời: "Luận điểm mà ngài nêu ra buồn cười biết bao: nếu như thượng đế không biểu hiện bản thân thông qua những sự kiện thực tế, thì chúng tôi có liên quan gì tới thượng đế; từ luận điểm của ngài có thể rút ra kết luận là: đối với con người ta, có Chúa hay không có Chúa cũng không quan trọng. Và vì chúng tôi còn có hàng ngàn công việc khác cần phải lo toan cho nên chúng tôi xin để lại đức thượng đế cho ngài ở trên chín tầng mây, ở đó thượng đế có thể tồn tại, mà cũng có thể không tồn tại. Cái gì không thể chứng minh được bằng sự thực thì chúng tôi không hề quan tâm đến; chúng tôi đứng trên miếng đất của "những sự kiện có thực", ở đó không thể nói đến những điều hoang đường, như là thượng đế và những khái niệm tôn giáo

khác". Họ cũng xây dựng những luận điểm cộng sản chủ nghĩa khác của mình trên những bằng chứng dựa vào những sự thực mà họ thật sự thận trọng khi lựa chọn. Không thể nào tả được tính ngoan cường của những người đó; và chỉ có trời biết là giới thầy tu định thắng được họ bằng cách nào. Ở Man-se-xơ, chẳng hạn, chi hội cộng sản có 8 000 hội viên công khai nhập hội và đóng hội phí; và nếu nói rằng một nửa số dân trong các giai cấp lao động ở Man-se-xơ tán thành quan điểm của họ về chế độ sở hữu, thì đó không phải là nói ngoa, bởi vì khi Oát-xơ đứng trên diễn đàn (diễn đàn của những người cộng sản giống như là bục giảng đạo của tín đồ Cơ Đốc) nói: "Hôm nay tôi đến tham dự một cuộc mít-tinh nào đó", - thì có thể tin chắc rằng đề nghị mà diễn giả đưa ra sẽ được đa số ủng hộ.

Nhưng, trong số những người xã hội chủ nghĩa cũng có những nhà lý luận, hay như những người cộng sản gọi họ, những người vô thần *hoàn toàn*, còn những người kia thì được gọi là những người vô thần *thực tiễn*. Trong số những nhà lý luận này, nổi tiếng nhất có Sác-lơ Xao-tu-en ở Bri-xtôn, người đã xuất bản tờ tạp chí luận chiến "Tiên tri của lý trí"¹⁵⁷, và vì việc đó mà đã bị phạt một năm tù và khoảng 100 p.xt.; dĩ nhiên, tiền phạt đã nộp được nhanh chóng nhờ tiền đóng góp, bởi vì mỗi người dân Anh đều có tờ báo *của mình*, giúp đỡ các lãnh tụ *của mình* nộp phạt, trả tiền nhà thờ nhỏ hoặc phòng họp *của mình*, tham gia các cuộc mít-tinh *của mình*. Nhưng rồi Sác-lơ Xao-tu-en lại bị ngồi tù; sự việc là thế này: ở Bri-xtôn người ta phải bán phòng họp, vì ở đó những người xã hội chủ nghĩa vốn đã không nhiều, và trong số họ lại ít những người giàu có, thế nhưng một phòng họp như vậy là một vật khá đắt tiền. Phòng họp được phái Cơ Đốc giáo mua và biến thành một nhà thờ nhỏ. Trong buổi lễ khai mạc nhà thờ mới này, những người xã hội chủ nghĩa và những người phái Hiến chương cũng tới đó để nhìn và xem lễ. Nhưng khi mục sư bắt đầu ca tụng thượng đế rằng nhờ thượng đế mà mọi việc chông tai gai mắt đều được chấm dứt, rằng nơi mà trước đây

người ta thường lãng mạ thượng đế, giờ đây sẽ là nơi ca ngợi đáng toàn năng, thì họ coi đó là một sự tiến công đối với họ, và vì theo cách hiểu của người Anh, bất kỳ cuộc tiến công nào cũng đòi phải có sự chống trả, cho nên họ đã la lên: Xao-tu-en, Xao-tu-en! Xao-tu-en hãy lên tiếng chống trả đi! Lúc đó, Xao-tu-en đứng lên và bắt đầu nói; nhưng các vị mục sư của phái Cơ Đốc giáo, dẫn đầu các tín đồ được tổ chức thành đoàn của mình, đã xông bổ vào Xao-tu-en; một số tín đồ khác thì gọi cảnh sát, nói là Xao-tu-en phá rối việc tế lễ Cơ Đốc giáo; các mục sư tự tay nắm giữ Xao-tu-en, đánh đập ông ta (đó là việc thường xảy ra trong những trường hợp như vậy) và trao ông ta cho nhân viên cảnh sát. Xao-tu-en tự mình ra lệnh cho những tín đồ của ông ta không được kháng cự bằng vũ lực; khi ông bị dẫn đi, có khoảng 6 000 người đi theo, hô to "muôn năm" và biểu lộ lòng tôn kính đối với ông ta.

Người sáng lập phong trào xã hội chủ nghĩa Ô-oen viết nhiều tập sách theo kiểu các nhà triết học Đức, nghĩa là viết rất dở, nhưng đôi lúc tư tưởng của ông đột nhiên sáng tỏ ra, và lúc đó, ông đã làm cho bài viết tối tăm của mình trở nên dễ hiểu; và lại, các quan điểm của ông ta thật là uyên bác. Theo Ô-oen, "hôn nhân, tôn giáo và sở hữu là những nguyên nhân duy nhất của mọi tai họa đã tồn tại từ thời kỳ đầu của thế giới" (!!); toàn bộ các tác phẩm của ông đều chứa đầy những sự tấn công điên cuồng vào những nhà thần học, những nhà luật học và những nhà y học mà ông coi là cùng một giuộc. "Tòa án bồi thẩm được thành lập từ lớp người còn hoàn toàn bị cầm tù bởi thần học, và do đó, đều có một lập trường thiên kiến; pháp luật cũng bị tiêm nhiễm thần học và, do đó cần phải được hủy bỏ cùng với tòa án bồi thẩm".

Trong khi nhà thờ quốc giáo Anh thỏa mãn về những thắng lợi, thì những người xã hội chủ nghĩa đã làm được nhiều không tưởng tượng được để giáo dục các giai cấp cần lao ở nước Anh. Ban đầu, khi nghe những người công nhân bình thường nhất phát biểu một cách hoàn toàn hiểu biết tại giảng đường về các đề tài tôn giáo, chính trị và xã hội thì bạn sẽ vô cùng lấy làm lạ; nhưng

đến khi bạn đã tìm hiểu những cuốn sách nhỏ phổ cập tuyệt vời, khi bạn được nghe những diễn giả xã hội chủ nghĩa loại như Oát-xơ ở Man-se-xtơ, thì bạn sẽ hết ngạc nhiên. Hiện giờ, công nhân có những bản dịch vừa tốt lại vừa rẻ những tác phẩm của nền triết học Pháp thế kỷ trước, chủ yếu là "Khế ước xã hội" của Rút-xô, "Hệ thống của tự nhiên"¹⁵⁸ và những tác phẩm khác của Vôn-te, ngoài ra, trong những tập sách nhỏ giá một hai phen-ních và trong các báo, công nhân có thể đọc những bài trình bày những nguyên lý cộng sản chủ nghĩa; trong tay giai cấp công nhân cũng có những tác phẩm in rẻ tiền của Tô-mát Pê-nơ và của Se-li. Cần thêm vào đó những buổi nói chuyện chủ nhật, người nghe rất sốt sắng; ví dụ, khi tôi ở Man-se-xtơ, tôi đã thấy một phòng họp cộng sản, chứa được khoảng 3 000 người, chủ nhật nào cũng chật ních người, và ở đấy tôi đã nghe những bài nói chuyện tác động trực tiếp, trong đó đề cập tới những vấn đề đụng chạm rất mạnh đến những người nào đó, cũng có cả những điều châm chọc đối với các mục sư. Lắm lúc, đạo Cơ Đốc bị tấn công trực diện và người theo đạo Cơ Đốc bị gọi là "kẻ thù của chúng ta".

Về hình thức, những cuộc họp này có phần nào giống với những cuộc họp của nhà thờ; ở hành lang, đội đồng ca, có dàn nhạc đệm theo, hát những bài ca xã hội, những âm điệu nửa tôn giáo hoặc hoàn toàn tôn giáo với lời ca cộng sản chủ nghĩa, mà mọi người đứng nghe. Sau đó, diễn giả bước lên diễn đàn, có đặt một cái bàn và một cái ghế, mà không cần nghi thức nào cả, mũ cũng không bỏ ra; sau khi vẫy mũ chào, diễn giả cởi áo khoác, rồi ngồi xuống và đọc báo cáo của mình; báo cáo này thường gây nên những trận cười vui vẻ bởi vì trong các bài nói đó người ta hoàn toàn buông cương cho tính hóm hỉnh và hài hước rất phong phú của Anh. Ở một góc của phòng họp, có một quầy sách, ở một góc khác, có quầy cam và nước giải khát, tại đó mỗi người có thể thỏa mãn khẩu vị của mình hoặc đến nghỉ ngơi, nếu chán không muốn nghe các bài diễn văn nữa. Thỉnh thoảng, người ta tổ chức những tối vui chủ nhật; tại đây, người ta ngồi ăn bữa cơm tối

bình thường - nước chè với bánh mì bơ, - lẫn lộn không phân biệt nam nữ, già trẻ, tài sản; trong những ngày làm việc, tại phòng họp, thường tổ chức vũ hội và hòa nhạc, ở đây người ta chơi rất vui; trong phòng họp còn có cả quán cà-phê.

Làm sao người ta chịu để cho tất cả tình hình đó tồn tại? Thứ nhất, dưới chính phủ của đảng Vích, những người cộng sản đã giành được một sắc lệnh tương ứng của nghị viện và nói chung họ đã lớn mạnh tới mức là giờ đây người ta không thể làm gì được họ, cũng như không thể làm gì được tổ chức nghiệp đoàn. Thứ hai, những người thuộc đảng Vích rất muốn trừng trị những nhân vật xuất sắc cá biệt, nhưng họ biết rằng làm như vậy chỉ có lợi cho những người xã hội chủ nghĩa, bởi vì làm như vậy thì sự chú ý của xã hội sẽ tập trung về phía những người đó, mà những người xã hội chủ nghĩa thì lại đang mong muốn như thế. Nếu như xuất hiện những người chịu đọa đày vì sự nghiệp của họ (mà trong số họ có biết bao nhiêu người sẵn sàng trở thành kẻ chịu đọa đày bất cứ lúc nào), thì điều này sẽ gây ra việc cổ động, mà việc cổ động lại là phương tiện làm cho sự nghiệp của họ càng được người ta biết đến nhiều hơn nữa, trong khi hiện nay phần lớn nhân dân còn chưa chú ý đến họ và cho rằng họ cũng là một phe phái như bất kỳ phe phái nào khác. Những người đảng Vích hiểu rất rõ rằng những biện pháp đàn áp tác động có lợi cho một công việc nào đó còn mạnh hơn so với sự cổ động mà những người tán thành công việc đó tiến hành, vì thế họ đã để cho những người cộng sản có thể tồn tại và hình thành tổ chức; nhưng mọi hình thức đều có tác dụng củng cố. Thật ra, đảng To-ri cũng chống lại những người cộng sản khi những tác phẩm vô thần của họ mang tính chất khiêu khích quá mạnh, nhưng lần nào cũng làm lợi cho những người cộng sản; tháng Chạp 1840, Xao-tu-en và những người khác bị trừng phạt về tội báng thần; nhưng xuất hiện ngay lập tức ba tờ báo mới: "Người vô thần", "Người vô thần và người thuộc phái cộng hòa", và tờ thứ ba, "Kẻ báng thần", do diễn giả Oát-xơ xuất bản. Mấy số "Kẻ báng thần"

đã gây ra một ấn tượng rất mạnh mẽ, và các nhà chức trách đã phí công nghĩ nát óc hòng đàn áp khuynh hướng đó. Về sau, người ta để mặc nó, và thế là cả ba tờ báo đều tự đình bản!

Thứ ba, những người xã hội chủ nghĩa, cũng như mọi đảng phái khác, đều cứu mình bằng cách lẩn tránh luật pháp và dùng lời lẽ ngụy biện, ở đây điều này cũng là dĩ nhiên thôi.

Như vậy, tất cả ở đây đều sinh động và liên quan với nhau, đang có một miếng đất vững chắc và biến thành sự thực; như vậy, tất cả ở đây đều mang một hình thức bên ngoài nhất định; thế nhưng ở nước ta người ta lại tưởng rằng, họ biết một cái gì đó nếu họ đọc ngẫu nhiên một cuốn sách khô khan và nhạt nhẽo của Stai-nơ¹⁵⁹, hoặc họ là một cái gì đó, nếu ở một nơi nào đó họ phát biểu ý kiến của mình, tô vẽ cho ý kiến đó.

Trong những người xã hội chủ nghĩa, nghị lực người Anh được biểu lộ rất rõ, nhưng điều làm cho tôi ngạc nhiên hơn cả ở những con người mà tôi có thể nói là rất tốt đó, là sự đôn hậu của họ, nhưng sự đôn hậu ấy tuyệt nhiên không phải là sự yếu đuối; họ chế giễu những người theo phái cộng hòa thuần túy, bởi vì chế độ cộng hòa cũng giả dối, cũng tiếm nhiệm thần học, cũng bất công trong pháp luật, như là chế độ quân chủ; nhưng để cải tạo xã hội, họ sẵn sàng hiến dâng tất cả: vợ con, tài sản và cuộc sống của mình.

IV

Chỉ đến bây giờ người ta mới nghe nói về Ô'Cô-nen và về Repeal của Ai-rơ-len (hủy bỏ sự hợp nhất Anh - Ai-rơ-len)¹⁶⁰. Ô'Cô-nen, một luật sư già xảo quyết, trong thời kỳ chấp chính của đảng Vích đã ngồi yên ổn ở hạ viện và giúp thực hành những biện pháp của phái "tự do", để cho những biện pháp này bị thất bại tại thượng viện; Ô'Cô-nen đột nhiên rời khỏi Luân Đôn, từ chối không tham dự các cuộc thảo luận của nghị viện và bây giờ

lại nêu ra vấn đề cũ của mình về việc hủy bỏ sự hợp nhất. Không ai còn nghĩ đến việc này nữa, - nhưng "Lão Đan"¹ bỗng nhiên xuất hiện ở Đu-blin và món hàng cũ lại được đưa ra trưng bày trở lại. Chẳng có gì là lạ khi men cũ giờ đây lại nổi bọt tuyệt vời. Ông già lấu cá ấy đi từ thị trấn này qua thị trấn khác, khi nào cũng kèm theo một đoàn cận vệ mà chưa một ông vua nào có: chung quanh ông ta, bao giờ cũng có hai trăm ngàn người! Nếu một người khôn ngoan mà được lòng dân như Ô'Cô-nen, hoặc nếu như Ô'Cô-nen sáng suốt hơn một chút, ít ích kỷ và ít háo danh hơn một chút, thì với một lực lượng như thế có điều gì là không làm được! Hai trăm ngàn người - và đó là những người như thế nào! - Đó là những người không có gì để mất cả, hai phần ba trong số họ ăn mặc rách rưới, là những người vô sản và những người Xăng-quy-lốt thật sự, thêm nữa họ là những người Ai-rơ-len, những người Ghê² dã man, bất trị, cuồng tín. Ai chưa thấy người Ai-rơ-len, người đó chưa hiểu họ. Hãy cho tôi hai trăm ngàn người Ai-rơ-len, và tôi sẽ lật đổ toàn bộ nền quân chủ Anh. Người Ai-rơ-len là đứa con của tự nhiên, vô tư lự, yêu đời, lấy khoai tây làm cơm. Từ chốn thảo nguyên, nơi mà họ đã lớn lên dưới mái nhà ọp ẹp, nhờ nước chè loãng và thức ăn nghèo nàn, họ đã rơi vào nền văn minh của chúng ta. Nạn đói đã đẩy họ vào nước Anh. Những sự say mê của họ đã trở dậy trong hoàn cảnh hỗn loạn máy móc, ích kỷ, làm cho tâm hồn trở nên băng giá của những thành thị công xưởng nước Anh. Cái gã thô lỗ ấy mà thời niên thiếu đã trôi qua trong các trò chơi trên những đám đất hoang và trong cảnh ăn xin dọc đường, thì có thể hiểu được tiết kiệm là gì chứ? Kiếm được đồng nào thì tiêu xài hết; sau đó, lại nhịn đói cho tới kỳ lương sau hoặc cho tới khi tìm lại được việc làm. Vì y đã quen đói khát rồi mà! Sau đó, y lại trở về quê hương, tìm kiếm gia đình của mình, cái gia đình đi xin ăn khắp

1* Đa-ni-en Ô'Cô-nen

2* con cháu của những người Ken-tơ cổ xưa

mọi nẻo đường và thỉnh thoảng lại quây quần quanh cái ấm trà mà người mẹ mang theo mình khắp nơi mọi chốn. Nhưng, ở Anh, người Ai-rơ-len ấy đã nhìn thấy rất nhiều điều, đã tham dự những cuộc mít-tinh công khai và những hội công nhân; y biết được hủy bỏ sự hợp nhất có nghĩa là gì và hiểu rõ sir Rô-bóc Pin có thái độ như thế nào đối với việc đó; chắc rằng y thường hay đánh nhau với cảnh sát và có thể nói với anh rất nhiều chuyện về sự tàn nhẫn và dè tiện của "peelers" (cảnh sát). Và y cũng được nghe không ít về Đa-ni-en Ô'Cò-nen. Giờ đây y lại đi tìm túp lều cũ xưa của mình với mảnh đất nhỏ bé để trồng khoai tây. Thu hoạch xong vụ khoai tây, y nghĩ rằng đã đảm bảo cho mình thức ăn trong mùa đông. Nhưng, tên tá điền chính¹⁶¹ đòi tiền thu ruộng lại đến. - Lạy Chúa tôi, lấy đâu ra tiền bây giờ? Thế là tên tá điền chính, người chịu trách nhiệm về tiền thuê ruộng trước chủ điền, liền tịch biên tài sản. Người Ai-rơ-len chống lại, thế là người ta tống cổ y vào tù. Cuối cùng, y được trả lại tự do, và chẳng bao lâu, trong một cái hố ở đâu đó người ta tìm thấy xác của tên tá điền chính hoặc của một tên nào khác đã tham gia vào việc tịch biên tài sản.

Đó là chuyện thông thường trong cuộc đời của những người vô sản Ai-rơ-len. Sự giáo dục nửa đã man và hoàn cảnh xung quanh hoàn toàn văn minh về sau này đang dẫn người Ai-rơ-len tới chỗ tự mâu thuẫn với bản thân, tới chỗ luôn luôn bức tức, tới một sự nổi giận thường xuyên nung nấu anh ta, khiến cho anh ta có thể làm bất cứ chuyện gì. Thêm vào đó, đè lên anh ta còn có gánh nặng áp bức của năm thế kỷ với tất cả những hậu quả của nó. Phải chăng là đáng ngạc nhiên khi anh ta, giống như mọi người đã man khác, trong bất kỳ trường hợp nào cũng lao vào đánh lộn một cách mù quáng và điên cuồng, khi trong mắt của anh ta bốc cháy ngọn lửa không bao giờ tắt của sự khao khát trả thù, khao khát hủy hoại, hoàn toàn không cần thiết là nhằm vào cái gì, miễn là để đập phá mà thôi! Nhưng không phải chỉ có thế. Sự thù hằn dân tộc điên cuồng của người Ghên đối với

người Dắc-den, sự cừu thị điên cuồng của đạo Thiên chúa cũ, do giới tăng lữ nuôi dưỡng đối với sự tự cao tự đại của giáo chủ đạo Tin lành - với những yếu tố đó thì muốn làm gì cũng được. Và tất cả những yếu tố đó lại ở trong tay Ô'Cô-nen. Cái khối lượng người ông ta nắm trong tay lớn biết bao! Ngày hôm kia ở Coóc có 150 000 người; hôm qua ở Nin có 250 000, hôm nay ở Kin-kê-ni có 400 000 người; tình hình là như vậy. Cuộc diễn hành thắng lợi hai tuần lễ, một cuộc diễn hành thắng lợi mà chưa một hoàng đế La Mã nào có. Và nếu như Ô'Cô-nen thật sự mong muốn hạnh phúc của nhân dân, nếu như ông ta thật sự mong muốn thủ tiêu sự bần cùng, nếu như đằng sau tất cả những sự ồn ào đó, đằng sau việc cổ động để hủy bỏ sự hợp nhất đó, không che giấu những mục đích juste-milieu nhỏ nhặt thâm hại của ông ta - thì tôi muốn biết tại sao mà sir Rô-bớt Pin lại dám từ chối một yêu sách nào đó của Ô'Cô-nen, người đứng đầu một lực lượng mà hiện nay ông ta đang nắm trong tay. Nhưng dựa vào toàn bộ quyền lực của mình, dựa vào hàng triệu người Ai-rơ-len có khả năng chiến đấu, táo bạo, ông ta đạt được điều gì? Ngay cả cái biện pháp đáng thương như việc hủy bỏ sự hợp nhất, ông ta cũng không thể đạt được, dĩ nhiên chỉ là vì ông ta không cố sức làm việc đó một cách nghiêm chỉnh, vì ông ta chỉ sử dụng nhân dân Ai-rơ-len bị phá sản và áp bức vào mục đích đặt nội các đảng To-ri vào một tình cảnh khó khăn, và đưa những bạn hữu của mình trong phái juste-milieu trở lại nắm chính quyền. Ngài Rô-bớt Pin cũng rất hiểu điều đó, và vì vậy, 25 000 tên lính cũng hoàn toàn đủ để khống chế toàn bộ Ai-rơ-len. Nếu như Ô'Cô-nen thật sự là người đại diện cho lợi ích của nhân dân, nếu như ông ta có đầy đủ dũng khí, nếu như *bản thân ông ta không sợ nhân dân*, nghĩa là nếu như ông ta không phải là một phần tử hai mặt của đảng Vích mà là một người dân chủ triệt để thật sự, thì từ lâu ở Ai-rơ-len đã không còn bóng dáng một tên lính Anh, một viên mục sư Tin lành ăn bám trong những vùng thuần túy Thiên chúa giáo, một tên nam tước Noóc-măng cổ trong lâu đài của mình nữa. Thực

NHỮNG THẮNG LỢI CỦA PHONG TRÀO CẢI CÁCH XÃ HỘI TRÊN LỤC ĐỊA¹⁶²

Trong những cuộc gặp gỡ với các nhà xã hội chủ nghĩa Anh, tôi thường hơi lấy làm lạ rằng số đông trong bọn họ hiểu biết rất ít về phong trào xã hội đang được mở rộng tại các nước trên lục địa. Trong khi đó, ở Pháp có hơn nửa triệu người cộng sản, không kể phái Phu-ri-ê và những người thuộc phái cải cách xã hội ít cấp tiến hơn; ở Thụy Sĩ, đâu đâu cũng có những liên đoàn cộng sản, họ phái các phái viên của mình sang nước I-ta-li-a, nước Đức và cả nước Hung nũa; sau những sự mờ mịt lâu dài và đau khổ, cuối cùng, triết học Đức cũng đi tới chủ nghĩa cộng sản.

Như vậy, ba nước văn minh lớn ở châu Âu - Anh, Pháp và Đức - đã đi tới kết luận rằng cuộc cách mạng triệt để trong cơ cấu xã hội, lấy chế độ sở hữu tập thể làm cơ sở của mình giờ đây đã trở thành cấp thiết và không thể tránh khỏi. Kết luận này lại càng đáng chú ý vì mỗi nước nói trên đã đi tới kết luận đó một cách độc lập với các nước khác. Sự kiện này chứng minh một cách không thể bác bỏ được rằng chủ nghĩa cộng sản không phải là hậu quả của tình hình đặc biệt của nước Anh hoặc của một nước nào khác, mà là kết luận tất yếu, nhất định phải toát ra từ những tiền đề vốn có trong những điều kiện chung của nền văn minh hiện đại.

Vì vậy, tốt nhất là ba nước trên hiểu biết lẫn nhau và cố gắng làm sáng tỏ xem họ thống nhất với nhau về điểm gì và họ bất đồng với nhau về điểm gì; mà những sự bất đồng thì ắt phải có, do nguồn gốc khác nhau của học thuyết cộng sản tại mỗi nước

trong ba nước đó. Người Anh tiến tới học thuyết cộng sản bằng con đường *thực tiễn*, do sự phát triển nhanh chóng của nạn nghèo khổ, tình trạng mất tinh thần và nạn bần cùng trong bản thân nước họ; người Pháp thì đi tới chủ nghĩa cộng sản bằng con đường *chính trị*, họ bắt đầu từ yêu sách tự do chính trị và bình đẳng, nhưng sau khi thấy rõ rằng như vậy là chưa đủ, họ đã gắn yêu sách tự do xã hội và bình đẳng xã hội thêm vào những yêu sách về chính trị của mình; còn người Đức thì trở thành những người cộng sản bằng con đường *triết học*, con đường suy nghĩ về những nguyên lý cơ bản. Với nguồn gốc như vậy của chủ nghĩa xã hội trong ba nước đó, không thể không có những sự bất đồng về các vấn đề thứ yếu. Nhưng, tôi hy vọng chứng minh rằng những bất đồng ấy là rất không đáng kể, và chúng hoàn toàn không gạt bỏ những quan hệ thân thiết nhất giữa những người tán thành cải cách xã hội ở các nước khác nhau. Điều cần thiết cấp bách là những nước ấy phải hiểu biết lẫn nhau. Và nếu như điều này được thực hiện, thì tôi tin chắc rằng tất cả họ sẽ nhiệt liệt chúc cho những người cộng sản anh em ở nước ngoài thắng lợi.

I

NƯỚC PHÁP

Từ thời cách mạng, nước Pháp chủ yếu là một nước chính trị của châu Âu. Ở Pháp, không một sự cải tiến nào, không một học thuyết nào lại có thể có được ý nghĩa toàn quốc nếu như nó không mang lại một hình thức chính trị nào đó. Hình như trong giai đoạn lịch sử hiện nay của nhân loại, nước Pháp có cái số phận phải trải qua tất cả những hình thức phát triển chính trị, và khởi đầu từ chính trị thuần túy, đi tới nơi mà mọi quốc gia, mọi con đường khác nhau sẽ phải gặp nhau - tức là đi tới chủ nghĩa cộng sản. Sự phát triển của tư tưởng xã hội ở Pháp chỉ rõ điều đó, và đồng thời nó cũng chỉ rõ rằng lịch sử sau này của phái Hiến chương ở Anh sẽ phải đi theo con đường nào.

Cách mạng Pháp đã đặt cơ sở cho chế độ dân chủ ở châu Âu. Theo quan điểm của tôi, chế độ dân chủ, giống như bất kỳ chính thể nào khác, rốt cuộc cũng là sự mâu thuẫn ở ngay trong bản thân, cũng là sự dối trá, chẳng qua cũng chỉ là sự giả dối (hoặc, như người Đức chúng ta thường nói, là thần học). Tự do chính trị là tự do giả, là chế độ nô lệ tồi nhất; nó chỉ là cái vẻ bề ngoài của tự do, và vì thế, trên thực tế, nó là chế độ nô lệ. Bình đẳng chính trị cũng như vậy; vì thế chế độ dân chủ, giống như bất kỳ mọi hình thức quản lý nào khác, cuối cùng phải tan rã: sự giả dối không thể tồn tại lâu dài, mâu thuẫn che đậy ở trong nó tất yếu sẽ phải bộc lộ ra; hoặc là chế độ nô lệ thực sự, tức là chế độ chuyên chế không che đậy, hoặc là tự do thực sự và bình đẳng thực sự, tức là chủ nghĩa cộng sản. Cả hai điều đó đều đã bộc lộ ra do kết quả của cuộc cách mạng Pháp; điều thứ nhất đã thể hiện ra thông qua Na-pô-lê-ông; điều thứ hai đã thể hiện ra thông qua Ba-bốp. Thiết tưởng rằng về học thuyết Ba-bốp, tôi có thể không cần phải nói nhiều, bởi vì lịch sử của âm mưu này, do Bu-ô-na-rô-ti viết, đã được dịch ra tiếng Anh. Âm mưu của những người cộng sản đã không thành công, bởi vì bản thân chủ nghĩa cộng sản của thời kỳ đó còn rất sơ sài và hơi hợt, và mặt khác, dư luận xã hội cũng còn chưa được phát triển đầy đủ.

Một người Pháp nữa tích cực đấu tranh cho cải cách xã hội là bá tước Xanh-Xi-mông. Ông này đã lập được một học phái và thậm chí đã xây dựng được một số khu di dân; nhưng không một khu di dân nào thành công. Về tinh thần chung, học thuyết Xanh-Xi-mông rất giống với học thuyết của những người xã hội chủ nghĩa phái Hem-côm-mơn ở Anh¹⁶³, mặc dù có khác biệt lớn trong *chi tiết* của hệ thống và tư tưởng. Tính chất lạ lùng và kỳ quái của những người theo thuyết Xanh-Xi-mông rất chóng trở thành vật hy sinh của tính dĩ dâm và châm biếm Pháp; mà ở Pháp, tất cả những gì trở thành đối tượng của sự chế giễu thì nhất định sẽ phải diệt vong. Nhưng, ngoài điều đó ra còn có những nguyên nhân khác gây ra sự tan vỡ của các khu di dân của phái

Xanh-Xi-mông. Toàn bộ học thuyết của phái này bao phủ bởi làn sương mù của chủ nghĩa thần bí khó hiểu; có thể là điều đó thoát đầu đã thu hút sự chú ý của người ta, nhưng rốt cuộc không thể không phụ lòng mong mỏi của họ. Những nguyên lý kinh tế của phái này cũng không phải là hoàn thiện hoàn mỹ; trong việc phân phối sản phẩm, phần của mỗi thành viên công xã của họ được quy định, thứ nhất, theo số lượng công việc mà họ đã làm, và thứ hai, theo tài năng mà họ thể hiện ra. Phân tử cộng hòa Đức Béc-nơ đã phản đối điều đó một cách chính đáng rằng, đúng ra, tài năng phải được coi là một sự ưu việt do thiên nhiên phú cho, chứ không nên được trả công, và vì vậy, muốn khôi phục sự bình đẳng, cần phải khấu trừ đi một phần nhất định trong phần mà người có tài được hưởng.

Học thuyết Xanh-Xi-mông, giống như một sao băng lóe sáng, đã thu hút sự chú ý của những con người tư duy, rồi sau đó đã biến mất khỏi chân trời xã hội. Bây giờ không còn ai nghĩ đến nó nữa, không còn ai nói đến nó nữa; thời kỳ của nó đã qua rồi.

Hầu như cùng một thời với Xanh-Xi-mông, một con người khác - *Phu-ri-ê* - cũng dành tinh lực của bộ óc phi thường của mình cho việc nghiên cứu chế độ xã hội loài người. Mặc dù trong các tác phẩm của *Phu-ri-ê* không lóe lên những tia lửa sáng chói của thiên tài như ở Xanh-Xi-mông và ở một vài môn đồ của ông ta, mặc dù văn phong của ông ta nặng nề và thường chứng tỏ tác giả đã phải vất vả, căng thẳng như thế nào để biểu hiện những ý nghĩ và trình bày những tư tưởng của mình (đối với những ý nghĩ và tư tưởng này tiếng Pháp còn chưa tạo ra được những từ tương ứng để diễn đạt), nhưng chúng ta lại thích đọc những tác phẩm của ông ta hơn và tìm thấy trong đó những điều thật sự quý giá hơn so với các tác phẩm của trường phái trước đó. Thật ra, cả trong những tác phẩm của *Phu-ri-ê* cũng không thiếu chủ nghĩa thần bí, một chủ nghĩa thần bí không kém phần kỳ quái so với bất kỳ chủ nghĩa thần bí nào khác; song, nếu như cất bỏ nó đi,

thì còn lại được một cái gì đó không thể tìm thấy ở những người thuộc phái Xanh-Xi-mông, đó chính là sự tìm tòi khoa học, sự tư duy tinh táo, không thiên kiến, có hệ thống, tóm lại, đó là *triết học xã hội*, trong lúc đó thì chủ nghĩa Xanh-Xi-mông chỉ có thể gọi là *thơ ca xã hội* mà thôi. Chính Phu-ri-ê lần đầu tiên đã xác lập cái định lý vĩ đại của triết học xã hội cho rằng, vì mỗi cá nhân vốn ưa thích hoặc say mê một loại lao động nhất định, cho nên toàn bộ những sự ưa thích cá nhân ấy phải tạo nên một sức mạnh có khả năng bảo đảm thỏa mãn những nhu cầu của toàn bộ xã hội. Từ nguyên lý ấy có thể kết luận rằng, nếu như mỗi cá nhân đều được thỏa mãn sự ưa thích của mình và có thể làm những điều mình mong muốn, thì nhu cầu của tất cả mọi người sẽ được thỏa mãn không cần đến những biện pháp cưỡng bức mà chế độ xã hội hiện đại đang áp dụng. Mặc dầu một lời khẳng định như thế nghe rất táo bạo, nhưng sau những lý lẽ của Phu-ri-ê, nó cũng tỏ ra không thể bác bỏ được, hầu như tự nó đã rõ ràng, giống như quả trứng gà của Cô-lông vậy. Phu-ri-ê chứng minh rằng mỗi một người sinh ra là đã có một khuynh hướng thiên về một loại lao động nào đó, rằng *lười biếng tuyệt đối* là một điều vô nghĩa, rằng sự lười biếng đó chưa bao giờ có và không thể có, rằng bản thân tinh thần loài người vốn có cái nhu cầu là bản thân nó phải hoạt động và thúc đẩy thể xác nó hoạt động; rằng vì vậy, không cần thiết phải cưỡng bức người ta hoạt động như là điều đó đang được thực hiện trong chế độ xã hội hiện nay, mà chỉ cần đem lại một phương hướng đúng cho tính hoạt động tự nhiên của họ. Tiếp đó, ông xác lập sự đồng nhất giữa lao động và sự thích thú và chỉ rõ toàn bộ sự phi lý của chế độ xã hội hiện đại, một chế độ đang tách rời lao động với sự thích thú, làm cho lao động trở nên nặng nề, còn sự vui sướng thì trở thành cái mà số đông những người lao động không thể hưởng được. Sau nữa, ông chỉ ra rằng dưới những chế độ hợp lý, khi mà mọi người sẽ làm việc theo sự ưa thích của chính mình, thì lao động sẽ trở thành cái mà nó phải trở thành, - tức là sự thích thú. Đương

nhiên, tôi không thể trình bày toàn bộ học thuyết của Phu-ri-ê về *lao động tự do*, nhưng tôi nghĩ rằng những điều nói trên cũng đủ để thuyết phục những người xã hội chủ nghĩa nước Anh rằng chủ nghĩa Phu-ri-ê hoàn toàn đáng được họ lưu ý tới.

Công lao khác của Phu-ri-ê là ở chỗ ông ta đã chỉ rõ tính ưu việt, hơn thế nữa, tính tất yếu của hiệp hội. Điều này tôi chỉ cần lướt qua cũng đủ, bởi vì tôi biết rằng người Anh nhận thức ý nghĩa của điều đó sâu sắc đến mức nào.

Nhưng, trong học thuyết Phu-ri-ê có một điểm không triệt để, hơn nữa lại rất quan trọng: ông ta không chủ trương xóa bỏ chế độ tư hữu. Trong các *pha-lăng-xte* của ông, tức là các cơ sở kinh doanh có tính chất hiệp hội, thì người giàu và người nghèo, nhà tư bản và người công nhân cùng tồn tại. Sở hữu của tất cả các thành viên hợp thành vốn cổ phần; *pha-lăng-xte* kinh doanh thương mại, nông nghiệp và công nghiệp, còn thu nhập thì phân phối cho các thành viên: một phần dùng làm tiền công trả cho lao động, một phần khác dùng làm tiền thù lao cho nghệ thuật và tài năng, còn phần thứ ba thì dùng làm lợi nhuận trả cho tư bản. Như vậy, sau tất cả những lý luận tuyệt vời về hiệp hội và lao động tự do, sau những đoạn dài đầy phần nộ phần đối buôn bán, tư lợi, cạnh tranh, trên thực tế chúng ta lại gặp chế độ cạnh tranh cũ trên những nguyên tắc được cải tiến, lại gặp cái ngục Ba-xti-ơ dành cho người nghèo trên một cơ sở tự do hơn! Dĩ nhiên là không thể dừng lại ở đây, - và người Pháp quả thật đã không dừng lại ở đây.

Việc truyền bá học thuyết Phu-ri-ê ở Pháp tiến triển chậm, nhưng liên tục. Số lượng người theo học thuyết Phu-ri-ê không lớn lắm, nhưng trong số họ có một bộ phận khá lớn những đầu óc nổi tiếng của nước Pháp hiện đại. Vích-to Công-xi-đê-răng là một trong những nhà văn hết sức có tài của họ. Họ cũng có báo, tờ "*Phalange*"¹⁶⁴, trước kia xuất bản một tuần ba kỳ, và nay đã trở thành báo hàng ngày.

Vì giờ đây những người theo học thuyết Phu-ri-ê cũng đã tìm được người đại diện cho mình ở nước Anh thông qua ông Đô-héc-ti, cho nên tôi thiết tưởng những điều nói về họ ở trên cũng đã đủ rồi, và tôi xin chuyển sang một đảng lớn nhất và triệt để nhất ở Pháp - *những người cộng sản*.

Như tôi đã nhận xét, ở Pháp tất cả những gì muốn có được ý nghĩa toàn quốc đều phải mang tính chất chính trị, nếu không thì nói chung nó không thể trông mong thành công được. Xanh-Xi-mông và Phu-ri-ê hoàn toàn không đụng đến lĩnh vực chính trị, và vì vậy kế hoạch của họ chỉ là đối tượng thảo luận riêng, chứ không trở thành tài sản chung của cả nước. Chúng ta đã thấy chủ nghĩa cộng sản của Ba-bốp bắt nguồn từ nền dân chủ của cuộc cách mạng thứ nhất. Cuộc cách mạng thứ hai - cách mạng năm 1830 - đã sản sinh ra một thứ chủ nghĩa cộng sản khác, mạnh hơn. "Tuần lễ vĩ đại" năm 1830 là kết quả của sự liên minh giữa giai cấp tư sản và giai cấp công nhân, giữa phái tự do và phái cộng hòa. Khi sự nghiệp đã hoàn thành, người ta đã gạt công nhân sang một bên, và chỉ một mình giai cấp tư sản được hưởng những thành quả của cách mạng. Công nhân đã mấy lần khởi nghĩa để thủ tiêu độc quyền chính trị và thành lập nền cộng hòa, nhưng lần nào họ cũng bị thất bại: giai cấp tư sản không những có quân đội về phe mình, mà bản thân nó cũng lập ra đội cận vệ quốc gia. Trong thời gian này (vào năm 1834 hoặc 1835) trong những người công nhân phái cộng hòa đã hình thành một học thuyết mới. Những người này tin chắc rằng, ngay cả khi những kế hoạch dân chủ của họ thắng lợi, họ cũng vẫn thường xuyên bị những người cầm đầu có khả năng hơn và có học thức hơn lừa bịp, và không một biến đổi chính trị nào có thể cải thiện tình cảnh xã hội của họ - căn nguyên của sự bất bình của họ về chính trị. Họ hướng về lịch sử của cuộc đại cách mạng và thêm khát bám lấy chủ nghĩa cộng sản của Ba-bốp. Đó là tất cả những gì có thể khẳng định một cách chắc chắn về nguồn gốc của chủ nghĩa cộng sản hiện đại ở Pháp; ban đầu những vấn đề này được thảo luận

ở trong những ngõ hẻm tối tăm, chen chúc ở ngoại ô Xanh Ăng-toan thành phố Pa-ri, và chẳng bao lâu sau đó, được đem thảo luận tại những cuộc họp kín của những người âm mưu. Người nào biết nhiều hơn về nguồn gốc của phong trào, người đó phải thận trọng giữ kỷ điều đó trong lòng, để tránh "bàn tay khắc nghiệt của luật pháp". Tuy vậy chủ nghĩa cộng sản vẫn được lan tràn nhanh chóng ở Pa-ri, Li-ông, Tu-lu-dơ, ở nhiều thành phố lớn khác và ở các trung tâm công nghiệp của đất nước; các hội kín khác nhau thay phiên cho nhau; trong số những hội này, lớn nhất có tổ chức "Travailleurs égalitaires", hay Hội công nhân - bình quân chủ nghĩa, và Hội những người nhân đạo¹⁶⁵. Những người bình quân chủ nghĩa là những người cũng khá "thô bạo", giống như những người thuộc phái Ba-bốp của cuộc đại cách mạng. Họ muốn biến thế giới thành công xã của công nhân, thủ tiêu tất cả mọi cái tinh tế của nền văn minh, thủ tiêu khoa học, mỹ thuật, v.v., coi đó là một thứ xa xỉ phẩm vô dụng, nguy hiểm và quý phái; đó là một thứ thành kiến, kết quả tất yếu của việc họ hoàn toàn không hiểu biết lịch sử và kinh tế chính trị học. Những người thuộc phái nhân đạo nổi tiếng chủ yếu là do việc công kích hôn nhân, gia đình và những thiết chế tương tự khác. Cả hai phái này, cũng như vài ba phái khác, đều tồn tại rất ngắn ngủi, và số đông chủ yếu trong công nhân Pháp chẳng mấy chốc đã hướng về những nguyên lý do ông Ca-bê, - "Père Cabet" (Cha Ca-bê) như người ta thường gọi, - truyền bá và những nguyên lý này đã nổi tiếng trên lục địa dưới tên gọi là chủ nghĩa cộng sản I-ca-ri.

Sự trình bày sơ lược này về lịch sử chủ nghĩa cộng sản ở Pháp, trên một mức độ nào đó, chỉ rõ chủ nghĩa cộng sản Pháp và chủ nghĩa cộng sản Anh khác nhau ở chỗ nào. Phong trào đòi cải cách xã hội ở Pháp có nguồn gốc chính trị. Rõ ràng là nền dân chủ không thể tạo ra sự bình đẳng thật sự, và do đó, phải dùng đến hệ thống cộng sản chủ nghĩa để giúp đỡ nó. Vì vậy, phần lớn những người cộng sản Pháp vẫn còn là những người cộng hòa; họ muốn thực hiện một cơ cấu xã hội cộng sản chủ nghĩa với chính thể

cộng hòa. Tôi không nghĩ rằng những người xã hội chủ nghĩa ở Anh có thể phản đối điều đó, bởi vì mặc dầu bản thân họ thích chính thể quân chủ có bầu cử hơn, nhưng tôi vẫn cho rằng họ là những người quá ư có học thức để đem chính thể của mình gán cho một dân tộc hoàn toàn bác bỏ chính thể ấy. Rõ ràng là một mưu toan như vậy sẽ tạo ra cho dân tộc ấy những sự rắc rối và khó khăn còn lớn hơn rất nhiều so với những sự rắc rối và khó khăn mà chính thể dân chủ của chính họ có thể gây ra, ngay cả khi giả định chính thể ấy là xấu.

Nhưng, có thể có một ý kiến khác phản đối những người cộng sản Pháp: những người cộng sản muốn dùng bạo lực lật đổ chính phủ hiện tồn của nước mình và họ đang chứng minh điều đó bằng việc thường xuyên lập ra những hội kín. Đúng là như vậy. Ngay cả những người thuộc phái I-ca-ri cũng vậy, mặc dù họ tuyên bố trong những xuất bản phẩm của họ là bác bỏ những cuộc cách mạng bạo lực và những hội kín, nhưng họ cũng tự tổ chức theo những nguyên tắc như vậy và sẽ vui sướng chớp lấy mọi cơ hội để thiết lập nên cộng hòa bằng con đường bạo lực. Điều đó có thể gây ra sự phản đối, và theo tôi cũng không phải là không có căn cứ, bởi vì dù sao những hội kín bao giờ cũng thiếu một sự dự phòng sơ đẳng, vì chúng làm cho những người tham gia bị pháp luật truy nã một cách không cần thiết. Tôi không có ý muốn bảo vệ cho loại chính sách đó, nhưng cần phải làm sáng tỏ, phải hiểu rõ nó, mà việc này thì cũng dễ làm, xuất phát từ sự khác nhau của tính dân tộc và của chính thể của người Pháp và người Anh. Gần một trăm năm mươi năm nay hiến pháp Anh luôn luôn vẫn là luật pháp của đất nước; bất cứ sự đổi thay nào trong hiến pháp cũng đều được thực hiện bằng con đường hợp pháp, bằng những hình thức hợp hiến; do đó mà người Anh hết sức tôn trọng luật pháp của mình. Còn ở Pháp thì trong khoảng năm mươi năm gần đây, những cuộc thay đổi có tính chất bạo lực đã liên tiếp diễn ra; dù mọi thứ hiến pháp, từ chế độ dân chủ cấp tiến cho đến nền chuyên chế công khai, các đạo luật đủ

mọi loại, sau một thời gian ngắn tồn tại, đã bị vứt bỏ và được thay thế bằng những hiến pháp và đạo luật khác. Sau những điều đó thì nhân dân làm sao có thể tôn trọng pháp luật của mình? Và kết quả của tất cả những sự rung chuyển đó là sự áp bức của người giàu đối với người nghèo, một sự áp bức được duy trì bằng bạo lực, đã được củng cố lại trong hiến pháp và trong các luật lệ của Pháp. Sau những điều đó thì có thể nào mong chờ những người bị áp bức yêu mến những quy chế xã hội của mình, mong chờ họ không quay trở lại những phương pháp cũ của năm 1792? Họ biết rằng, nếu như họ còn là một cái gì đó, thì chỉ vì họ trả lời bạo lực bằng bạo lực, và vì hiện nay họ không còn có phương tiện nào khác, cho nên họ do dự không dùng vũ lực để làm gì, đâu chỉ là trong một phút? Người ta sẽ nói tiếp: tại sao những người cộng sản Pháp không thành lập những khu di dân cộng sản chủ nghĩa, như người Anh? Câu trả lời của tôi như sau: bởi vì họ không *mạo hiểm*. Nếu như họ thực hiện điều đó, thì cuộc thí nghiệm đầu tiên sẽ bị người ta dùng quân đội đè bẹp. Nếu thậm chí họ không bị cản trở đi nữa, thì việc đó cũng chẳng mang lại lợi ích gì cho họ. Tôi bao giờ cũng hiểu rằng tổ chức "Hòa hợp" chỉ là một sự thí nghiệm chứng tỏ những kế hoạch của ông Ô-oen trên thực tiễn có thể thực hiện được, để làm cho dư luận xã hội tán thành những kế hoạch xã hội chủ nghĩa nhằm xóa bỏ các tai họa xã hội. Nhưng, nếu là như vậy, thì một thí nghiệm như vậy ở nước Pháp sẽ không dẫn tới kết quả gì cả. Chớ nên chứng minh với người Pháp rằng, kế hoạch của các anh có tính chất thực tiễn, bởi vì điều đó sẽ làm cho họ lạnh lùng và thờ ơ. Các anh hãy chỉ cho họ thấy rằng những khu di dân cộng sản chủ nghĩa của các anh không đặt loài người dưới ách của "chế độ chuyên chế sắt", như ông Be-xtao - một người thuộc phái Hiến chương - đã nói trong cuộc tranh luận mới đây của ông ta với ông Oát-xơ¹⁶⁶. Hãy chỉ cho họ thấy rằng, tự do thật sự và bình đẳng thật sự chỉ có thể có được dưới những trật tự cộng sản chủ nghĩa, rằng *chính nghĩa* đòi hỏi những trật tự như vậy, - và khi đó, tất cả họ sẽ đứng về phía các anh.

Nhưng, chúng ta hãy quay trở lại những học thuyết xã hội của những người cộng sản phái I-ca-ri. "Kinh thánh" của họ là cuốn "Voyage en Icarie" ("Cuộc hành trình tới I-ca-ri") của cha Ca-bê, trước đây là công tố viên và là nghị viên của viện dân biểu. Cơ cấu chung của các khu di dân phái I-ca-ri không khác gì mấy so với các khu di dân của ông Ô-oen. Những người cộng sản I-ca-ri đưa vào kế hoạch của mình tất cả những gì là hợp lý mà họ tìm thấy ở Xanh-Xi-mông và ở Phu-ri-ê, và vì vậy, họ vượt xa những người cộng sản Pháp trước kia. Về vấn đề hôn nhân, thái độ của họ hoàn toàn giống như thái độ của những người Anh. Họ đã làm tất cả những gì có thể làm được để bảo đảm tự do cá nhân. Hình phạt phải bị hủy bỏ và thay thế bằng việc giáo dục thanh niên và bằng tác động tinh thần hợp lý đến người lớn.

Song, có một điều đáng lưu ý: trong khi những người xã hội chủ nghĩa ở Anh nói chung đều là những người đối địch với đạo Cơ Đốc và buộc phải chịu đựng mọi thành kiến tôn giáo của nhân dân thực sự tin đạo, thì những người cộng sản Pháp thuộc một nước nổi tiếng về sự không tin đạo, bản thân lại là những người theo đạo Cơ Đốc. Một trong những định lý được ưa thích của họ nói rằng đạo Cơ Đốc chính là chủ nghĩa cộng sản - "*le Christianisme c'est le Communisme*". Họ cố chứng thực điều đó bằng cách viện vào kinh thánh, vào việc những tín đồ Cơ Đốc giáo đầu tiên dường như đã sống theo những nguyên tắc công xã, v.v.. Nhưng tất cả những điều đó chỉ chứng tỏ rằng những con người tốt bụng này hoàn toàn không phải là những tín đồ Cơ Đốc giáo tốt nhất, mặc dù họ tự xưng như vậy; bởi vì, nếu họ là những người như vậy, thì họ sẽ hiểu kinh thánh tốt hơn và sẽ tin chắc rằng nếu như có một vài đoạn trong kinh thánh có thể được giải thích có lợi cho chủ nghĩa cộng sản, thì toàn bộ tinh thần của đạo lý kinh thánh vẫn hoàn toàn đối địch với chủ nghĩa cộng sản, cũng như với bất kỳ sự khởi xướng hợp lý nào.

Những đầu óc ưu tú của Pháp phần đông hoan nghênh sự phát triển của chủ nghĩa cộng sản. Nhà triết học Pi-e Lơ-ru, người bảo

vệ vững cảm quyền lợi của phụ nữ, Gioóc-giơ Xăng, tác giả cuốn sách "Tiếng nói người tin đạo", thầy dòng La-mơ-ne và nhiều người khác, hoặc ít hoặc nhiều, đều hướng về những học thuyết cộng sản chủ nghĩa. Nhưng tác gia nổi tiếng nhất của xu hướng này là Pru-đông, một con người trẻ tuổi, cách đây hai hoặc ba năm đã xuất bản tác phẩm: "Sở hữu là gì?" (Qu'est-ce que la propriété?)¹⁶⁷; về câu hỏi này, ông ta đã trả lời: "La propriété, c'est le vol" - sở hữu là trộm cắp. Đây là tác phẩm có ý nghĩa triết học nhất

trong các tác phẩm mà những người cộng sản viết bằng tiếng Pháp, và trong tất cả những cuốn sách của người Pháp, tôi đặc biệt mong muốn thấy cuốn sách đó được dịch sang tiếng Anh. Quyền tư hữu, những hậu quả toát ra từ chế định này, - cạnh tranh, vô đạo đức, bần cùng, - đã được vạch trần trong cuốn sách này với một sức mạnh phi thường của trí tuệ và của một công trình nghiên cứu thật sự khoa học mà tôi chưa từng thấy được kết hợp trong cùng một cuốn sách. Ngoài ra, tác giả còn có những nhận xét rất quan trọng về các chính thể, và sau khi chứng minh rằng tất cả mọi chính thể, dù là chế độ dân chủ, chế độ quý tộc hay chế độ quân chủ, cũng đều gây nên sự phản đối, bởi vì chúng đều cai trị bằng bạo lực, và trong trường hợp tốt nhất có thể có được, sức mạnh của đa số cũng vẫn áp bức sự yếu đuối của thiểu số, cuối cùng ông ta đi đến kết luận: "Nous voulons l'anarchie!" - chúng tôi đòi hỏi sự vô chính phủ; không cần một quyền lực nào cả, mỗi người chỉ chịu trách nhiệm trước bản thân mình.

Tôi sẽ còn quay trở lại vấn đề này, khi tôi bàn sang những người cộng sản Đức. Giờ đây, tôi chỉ nói thêm rằng, ở Pháp, có khoảng nửa triệu những người cộng sản phái I-ca-ri, chưa kể phụ nữ và trẻ em. Đó là một đội quân hùng hậu, có phải không? Họ có tờ nguyệt san "Populaire"¹⁶⁸, do cha Ca-bê xuất bản; ngoài ra, P.Lơ-ru còn xuất bản một cơ quan định kỳ "Tập chí độc lập"¹⁶⁹ trong đó những luận điểm cơ bản của chủ nghĩa cộng sản được bảo vệ trên quan điểm triết học.

II

NƯỚC ĐỨC VÀ THỤY SĨ

Ở Đức đã từng có những chiến sĩ đấu tranh cho công cuộc cải tạo xã hội ngay từ thời kỳ cải cách tôn giáo. Chẳng bao lâu sau khi Lu-the bắt đầu cổ động cho cuộc cải cách giáo hội và động viên nhân dân chống lại quyền lực giáo hội, nông dân miền Nam và miền Trung nước Đức đã dấy lên cuộc tổng khởi nghĩa chống lại những kẻ thống trị tàn tặc của mình. Lu-the luôn luôn nói rằng nhiệm vụ của ông ta là quay trở về đạo Cơ Đốc lúc ban đầu, cả trong học thuyết, lẫn trong thực tiễn; nông dân cũng mong muốn như vậy và vì thế, họ đòi hỏi quay trở lại thực tiễn của đạo Cơ Đốc sơ kỳ, không chỉ trong đời sống giáo hội, mà cả trong đời sống xã hội. Họ cho rằng tình trạng áp bức và nô lệ mà họ đang sống là không phù hợp với học thuyết của kinh thánh. Ngày này qua ngày khác, một lũ nam tước và bá tước ngạo mạn đã áp chế và cướp bóc họ; bọn này đã đối xử với họ như là đối với súc vật; không có luật pháp nào bảo vệ họ, mà nếu có thì cũng không ai đấu tranh để chấp hành được luật pháp đó. Tình hình này trái ngược hẳn với nguyên tắc công xã của những tín đồ Cơ Đốc giáo đầu tiên và trái ngược hẳn với học thuyết của Cri-xtơ như nó được trình bày trong kinh thánh. Vì vậy, nông dân đã nổi dậy và bắt đầu cuộc chiến tranh chống lại những ông chủ của mình, một cuộc chiến tranh chỉ có thể là chiến tranh hủy diệt. Giáo sĩ Tô-mát Muyn-tơ, được nông dân thừa nhận là lãnh tụ, đã ra một lời hiệu triệu, trong đó đương nhiên đầy rẫy những điều nhằm nhĩ có tính chất tôn giáo và mê tín vốn có của thời đại đó, nhưng ngoài những điều khác ra cũng còn bao hàm những luận điểm như: theo kinh thánh, không một tín đồ Cơ Đốc nào được quyền giữ riêng cho mình bất cứ một sở hữu nào; tính chất cộng đồng sở hữu là tình trạng duy nhất thích hợp với xã hội của những tín đồ Cơ Đốc giáo; một tín đồ Cơ Đốc giáo lương thiện không được phép biểu thị bất kỳ quyền lực hoặc bạo lực nào đối

với tín đồ Cơ Đốc giáo khác, không được phép nắm giữ bất kỳ chức vụ nào của chính phủ hoặc có quyền lực thế tập; ngược lại, tất cả mọi người, với tư cách là những người bình đẳng trước thượng đế, trên trần gian cũng phải bình đẳng với nhau. Những luận điểm này chỉ là những kết luận lô-gích rút ra từ kinh thánh và từ những trước tác của chính Lu-the; nhưng nhà cải cách này đã không tỏ ra sẵn sàng đi xa như là nhân dân đã đi; mặc dầu ông ta đã tỏ ra hết sức dũng cảm trong cuộc đấu tranh chống lại các nhà chức trách của giáo hội, nhưng ông cũng không thoát khỏi những thiên kiến chính trị và xã hội của thời đại mình; ông đã tin một cách vững chắc vào cái quyền thiêng liêng của bọn vương hầu và địa chủ chà đạp lên nhân dân như đã tin vào kinh thánh. Và, ngoài ra, vì ông còn cần đến sự bảo trợ của giới quý tộc và của những vương hầu theo đạo Tin lành, nên ông đã viết một cuốn sách nhỏ chống lại những người khởi nghĩa, trong đó không những ông từ bỏ mọi mối liên hệ với họ, mà còn thúc đẩy bọn quý tộc trừng trị họ một cách độc ác nhất, giống như là trừng trị những kẻ nổi loạn chống lại luật lệ của Chúa. "Hãy giết bọn chúng, như giết chó!" - ông ta kêu lên như vậy. Toàn bộ cuốn sách nhỏ đó đã được viết với một lòng căm thù, hơn nữa, với một sự điên rồ cuồng tín chống lại nhân dân, đến mức mà nó mãi mãi là một vết nhơ bôi nhọ tên tuổi của Lu-the. Qua đó thấy rõ rằng, bắt đầu cuộc đời hoạt động của mình với tư cách là một người của nhân dân, về sau ông ta đã hoàn toàn chuyển sang phục vụ cho những kẻ áp bức nhân dân. Sau cuộc nội chiến đẫm máu, cuộc khởi nghĩa đã bị đè bẹp và nông dân lại bị đẩy vào vòng nô lệ trước kia.

Trừ một vài trường hợp ngoại lệ riêng biệt không được công chúng lưu ý tới, ở Đức, bắt đầu từ cuộc chiến tranh nông dân cho tới mãi gần đây, không có đảng của những người tán thành cải tạo xã hội. Trong khoảng năm mươi năm gần đây, dư luận xã hội quá bận tâm đến những vấn đề hoặc giả mang tính chất thuần túy chính trị, hoặc giả mang tính chất thuần túy triết học,

mà người ta cần phải được giải đáp trước khi đi vào thảo luận vấn đề xã hội với sự bình tĩnh và hiểu biết cần thiết. Bản thân những người kiên quyết phản đối chế độ cộng sản khi người ta nêu lên chế độ đó với họ, lại là những người mở đường cho chế độ ấy.

Vấn đề cải tạo xã hội gần đây lại trở thành đối tượng thảo luận ở Đức, nhưng đã được thảo luận trong giai cấp công nhân. Vì ở Đức, công nghiệp công xưởng tương đối ít phát triển, cho nên phần lớn công nhân là những thợ thủ công thường lang bạt mấy năm ở Đức, ở Thụy Sĩ, và rất lắm khi cả ở Pháp nữa, trước khi định cư làm những tiểu chủ. Như vậy một số lớn công nhân Đức không ngừng đi qua Pa-ri rồi lại từ Pa-ri trở về, và tại đó họ tất nhiên phải làm quen với phong trào chính trị và xã hội của giai cấp công nhân Pháp. Một người trong bọn họ, Vin-hem Vai-tlinh, sinh tại Mác-đơ-buốc ở Phổ, một phó may bình thường, đã quyết định thành lập những công xã cộng sản chủ nghĩa tại tổ quốc mình.

Người này, - mà ta có thể xem là người sáng lập chủ nghĩa cộng sản Đức, - sau mấy năm sống ở Pa-ri, đã đến Thụy Sĩ, và trong khi làm việc tại một hiệu may ở Giơ-ne-vơ, đã tuyên truyền sách phúc âm mới của mình cho các bạn đồng nghiệp. Tại tất cả những thành phố và thị trấn nằm bên bờ hồ Giơ-ne-vơ, trên đất Thụy Sĩ, ông ta đã thành lập những liên đoàn cộng sản, và đa số những người Đức làm việc tại đây bắt đầu tỏ ra đồng tình với những tư tưởng của ông. Sau khi đã chuẩn bị dư luận xã hội như vậy, ông đã bắt tay xuất bản một cơ quan định kỳ "Thế hệ trẻ"¹⁷⁰ nhằm mục đích mở rộng việc cổ động của mình ở trong nước. Mặc dù tạp chí này chỉ viết cho công nhân xem và do công nhân viết, nhưng ngay từ đầu, nó đã hơn hẳn phần lớn các xuất bản phẩm của những người cộng sản Pháp, kể cả tờ "Populaire" của cha Ca-bê. Qua tạp chí, ta thấy rõ rằng người biên tập đã phải làm việc rất cần cù để có được những kiến thức lịch sử và chính trị, mà một nhà chính luận không thể thiếu được và học

vấn nghèo nàn đã không đem lại được cho ông ta. Tạp chí cũng chứng tỏ rằng Vai-tlinh thường xuyên tổng hợp những ý nghĩ và tư tưởng khác nhau của mình về xã hội thành một hệ thống hoàn chỉnh của chủ nghĩa cộng sản. Tạp chí "Thế hệ trẻ" bắt đầu xuất bản năm 1841; năm sau, Vai-tlinh xuất bản tác phẩm "Những bảo đảm của hòa hợp và tự do"¹⁷¹, trong đó ông điểm chung lại chế độ xã hội cũ và phác họa những nét chung của chế độ xã hội mới. Có thể là tôi sẽ gửi cho các anh một vài đoạn trích trong cuốn sách đó.

Như vậy, sau khi đã tạo ra hạt nhân của đảng cộng sản ở Giơ-ne-vơ và các vùng phụ cận, Vai-tlinh đến Xuy-rich, tại đó, cũng như tại các thành phố khác ở miền Bắc Thụy Sĩ, một số bạn hữu của ông ta đã bắt đầu có ảnh hưởng đến đầu óc công nhân. Giờ đây, ông bắt đầu tổ chức đảng của mình tại các thành phố này. Với danh nghĩa là những câu lạc bộ ca hát, những liên đoàn đã xuất hiện để thảo luận các vấn đề cải tạo xã hội. Vào lúc này, Vai-tlinh báo tin về ý định của mình xuất bản cuốn sách "Phúc âm của những người tội lỗi nghèo khổ"¹⁷². Nhưng, chính lúc đó, cảnh sát đã can thiệp vào công việc.

Tháng Sáu năm nay, Vai-tlinh bị bắt; cuốn sách chưa kịp xuất bản của ông đã bị tịch thu cùng với các giấy tờ khác. Chính phủ nước cộng hòa đã lập một ủy ban về điều tra vụ án và để sau đó đệ trình bản báo cáo về vụ án ấy lên Đại hội đồng - tức cơ quan đại diện do dân bầu ra. Bản báo cáo này đã được công bố cách đây mấy tháng¹⁷³. Qua bản báo cáo thì thấy rõ rằng ở tất cả các vùng của Thụy Sĩ đều có một số lớn liên đoàn cộng sản, chủ yếu bao gồm công nhân Đức; rằng Vai-tlinh được coi là người lãnh đạo của đảng và thỉnh thoảng vẫn nhận được báo cáo về sự tiến triển của phong trào, rằng ông đã trao đổi thư tín với những liên đoàn như vậy của người Đức ở Pa-ri và Luân Đôn, và tất cả những đoàn thể ấy, gồm những người thường thay đổi nơi cư trú, chẳng qua chỉ là những vườn ươm "những học thuyết nguy hiểm và không tưởng", thường phái những hội viên có kinh nghiệm

nhất của mình đi Đức, Hung và I-ta-li-a và làm cho tất cả những công nhân đã rơi vào vòng ảnh hưởng của họ nhiễm phải cái tinh thần của họ. Bản báo cáo do tiến sĩ Bluyn-tsơ-li, một nhà quý tộc và môn đồ cuồng tín của đạo Cơ Đốc thảo ra, và vì vậy, tất cả những điều ông ta viết giống với một bản tố giác thiên vị, hơn là với một bản báo cáo chính thức điềm tĩnh. Trong bản báo cáo ấy, chủ nghĩa cộng sản bị vạch trần như là một học thuyết cực kỳ nguy hiểm, nhằm lật đổ toàn bộ trật tự hiện hành và phá hủy mọi mối dây thiêng liêng của xã hội. Ngoài ra, vị tiến sĩ mộ đạo không tìm được những từ đủ mạnh để biểu hiện tình cảm của mình đối với hành vi láo xược báng bổ thần linh, mà bọn người xấu xa và dốt nát đó đang dùng để mưu toan biện bạch cho học thuyết cách mạng phi đạo đức của họ bằng những đoạn trích trong kinh thánh. Trong vấn đề này, Vai-tlinh và đảng của ông ta cũng có một lập trường giống như những người thuộc phái I-ca-ri ở Pháp, và cũng tuyên bố rằng đạo Cơ Đốc là chủ nghĩa cộng sản.

Kết cục của vụ án Vai-tlinh rất ít phù hợp với sự chờ đợi của Chính phủ Xuy-rích. Mặc dù Vai-tlinh và bạn hữu của ông đã nhiều lần nói năng rất không thận trọng, nhưng việc buộc tội Vai-tlinh là phản quốc và mưu phản vẫn không thể được chứng minh. Tòa án hình sự đã kết án Vai-tlinh sáu tháng tù và vĩnh viễn trục xuất ông ra khỏi Thụy Sĩ; những hội viên của các liên đoàn ở Xuy-rích bị trục xuất ra khỏi bang này; bản báo cáo được thông báo cho chính phủ các bang khác và cho các đại sứ quán nước ngoài. Nhưng tại các vùng khác của Thụy Sĩ những người cộng sản bị thiệt hại rất ít. Việc truy nã đã bắt đầu quá muộn và được sự ủng hộ quá yếu ớt của các bang khác. Nó tuyệt nhiên không dẫn tới việc đánh tan chủ nghĩa cộng sản, mà nói cho đúng ra lại làm lợi cho chủ nghĩa ấy, bằng cách làm cho tất cả những nước nói tiếng Đức quan tâm hơn nữa tới nó. Nhờ có những sự kiện này mà chủ nghĩa cộng sản, trước đây ở Đức hầu như không ai biết đến, đã trở thành một đối tượng chú ý của mọi người.

Ở Đức, còn có một đảng khác nữa, cũng bênh vực chủ nghĩa cộng sản. Đảng nói trên, với tư cách là đảng thuần túy nhân dân, tất nhiên chẳng bao lâu nữa sẽ đoàn kết được toàn bộ giai cấp công nhân Đức. Còn đảng mà tôi sẽ nói tới ở đây là đảng triết học; theo nguồn gốc của nó, đảng này không quan hệ gì tới những người cộng sản Anh hoặc Pháp, mà nảy sinh từ triết học, vốn là niềm tự hào của nước Đức trong khoảng thời gian nửa thế kỷ gần đây.

Cuộc cách mạng triết học ở Đức đi kèm theo với cuộc cách mạng chính trị ở Pháp. Can-tơ đã mở đầu cuộc cách mạng triết học này bằng cách lật nhào hệ thống siêu hình đã già cỗi của Lai-bơ-nít-xơ, hệ thống đã được chấp nhận trong tất cả các trường đại học ở châu Âu cuối thế kỷ trước. Phi-sơ và Sê-linh bắt đầu công cuộc cải tạo lại triết học, còn Hê-ghen thì đã hoàn thành hệ thống mới. Từ khi con người biết tư duy, chưa bao giờ có một hệ thống triết học bao quát như hệ thống của Hê-ghen. Lô-gích học, siêu hình học, triết học tự nhiên, triết học tinh thần, triết học pháp quyền, triết học tôn giáo, triết học lịch sử - tất cả những thứ này được thống nhất thành một hệ thống, được quy vào một nguyên tắc cơ bản. Hệ thống này dường như không thể phá nổi từ bên ngoài, và quả thật là như vậy. Nó chỉ bị phá vỡ *từ bên trong*, bởi những người bản thân là những người thuộc phái Hê-ghen. Dĩ nhiên, ở đây tôi không thể trình bày tỉ mỉ hệ thống đó lẫn lịch sử của nó, và vì thế, tôi phải tự giới hạn trong những nhận xét dưới đây. Sự phát triển của triết học Đức, từ Can-tơ đến Hê-ghen thật là nhất quán, thật là lô-gích, thật là tất yếu, nếu như có thể nói được như vậy, khiến cho không có hệ thống nào khác, ngoài những hệ thống được nói tới ở trên, có thể đứng vững được. Còn có vài ba hệ thống nữa, những hệ thống này không được một ai chú ý đến và bị khinh thị tới mức là không ai thèm bác bỏ chúng nữa. Mặc dù có kiến thức rộng và có tư duy sâu sắc, nhưng Hê-ghen vẫn bị chìm ngập quá nhiều vào trong những vấn đề trừu tượng, đến mức không lo đến việc thoát ra khỏi những thành kiến của thời đại mình, thời đại phục hưng những chế độ chính trị

và chế độ tôn giáo cũ rích. Nhưng những học trò của ông đã có những quan điểm hoàn toàn khác đối với các sự vật đó. Hê-ghen mất năm 1831, và đến năm 1835 đã xuất hiện cuốn "Cuộc đời của Giê-xu" của Stơ-rau-xơ, tác phẩm đầu tiên vốn là một bước tiến nào đó vượt ra ngoài giới hạn của học thuyết Hê-ghen chính thống. Sau tác phẩm này lại xuất hiện những tác phẩm khác và đến năm 1837, những người theo đạo Cơ Đốc đã đứng lên chống lại phái Hê-ghen mới (họ gọi những tác giả ấy như vậy), vạch mặt chỉ trích phái này là những người vô thần và yêu cầu nhà nước can thiệp. Nhưng nhà nước không can thiệp, và cuộc luận chiến nổ ra ngày càng gay gắt. Trong lúc đó, phái Hê-ghen mới, hay phái Hê-ghen trẻ, nhận thức rất yếu về việc có thể rút ra những kết luận như thế nào từ những luận điểm của họ, cho nên họ đã bác bỏ việc lên án họ là theo chủ nghĩa vô thần, và họ đã tự xưng là tín đồ Cơ Đốc và tín đồ Tin lành, mặc dù họ vẫn phủ nhận sự tồn tại của vị thượng đế không phải là người, còn lịch sử của sách Phúc âm thì họ cũng tuyên bố là thuần túy thần thoại. Chỉ đến năm ngoái, trong một bài văn châm biếm¹⁷⁴, tác giả của những dòng này mới thừa nhận rằng việc lên án họ theo chủ nghĩa vô thần là đúng. Nhưng sự phát triển đã đi theo con đường của nó. Phái Hê-ghen trẻ năm 1842 đã trở thành những người công khai theo chủ nghĩa vô thần và chủ nghĩa cộng hòa; cơ quan ngôn luận của đảng họ, tờ "Niên giám nước Đức", đã tỏ ra cấp tiến hơn và thẳng thắn hơn so với bất cứ thời kỳ nào trước kia. Một tờ báo chính trị đã được sáng lập, và chẳng bao lâu toàn bộ báo chí thuộc phái tự do của Đức hoàn toàn nằm trong tay chúng ta. Chúng ta đã có bầu bạn ở hầu hết mọi thành phố lớn của Đức; chúng ta đã cung cấp tài liệu cần thiết cho các báo thuộc phái tự do và bằng cách đó, đã làm cho những tờ báo này biến thành cơ quan ngôn luận của mình. Chúng ta đã làm cho đất nước tràn ngập những cuốn sách nhỏ và, chẳng bao lâu, trong mỗi vấn đề, đã hướng dẫn được dư luận xã hội. Sự lỏng lẻo nhất thời của chế độ kiểm duyệt báo chí đã làm cho tinh lực của phong trào càng

tăng lên rất nhiều, phong trào này hoàn toàn mới mẻ đối với số lớn công chúng Đức. Những tờ báo xuất bản có giấy phép của viên quan kiểm duyệt của chính phủ, đã đăng những điều mà thậm chí ở nước Pháp có thể bị truy tố là tội phản quốc, hoặc những điều mà ở nước Anh cũng không dám nói tới, nếu không mạo hiểm bị truy tố trước tòa về tội báng bổ thần thánh. Phong trào đó phát triển đột ngột, vũ bão và nhanh chóng đến nỗi cả chính phủ lẫn xã hội đều bị nó thu hút trong một thời gian. Nhưng tính chất cuồng nhiệt của công việc cổ động chứng tỏ rằng phong trào không dựa trên một đảng phái mạnh mẽ nào đó trong xã hội, và uy lực của phong trào chỉ là hậu quả của tình trạng hoang mang của kẻ thù đang cơn bối rối. Một khi các chính phủ bình tĩnh trở lại, thì họ đã ngăn chặn được phong trào bằng cách đàn áp một cách độc tài nhất tự do ngôn luận. Những tập sách mỏng, các báo, những xuất bản phẩm định kỳ và các tác phẩm khoa học đã bị cấm hàng loạt. Và chẳng bao lâu sự sôi sục trong nước đã lắng xuống. Lẽ đương nhiên, sự can thiệp tàn bạo này sẽ không ngăn được sự phát triển của dư luận xã hội và không thủ tiêu nổi những nguyên lý được những nhà cổ động bảo vệ. Tất cả những sự khủng bố ấy đã không đem lại một điều lợi nào cho các giới cầm quyền, bởi vì nếu như họ không đàn áp phong trào, thì phong trào sẽ có thể vấp phải sự thờ ơ của công chúng rộng rãi chưa được chuẩn bị cho những thay đổi căn bản, giống như ở bất kỳ một nước nào khác. Và nếu thậm chí điều ấy không diễn ra, thì việc cổ động của phái cộng hòa cũng vẫn sẽ bị bản thân những nhà cổ động vứt bỏ, bởi vì khi tiếp tục phát triển hơn nữa những kết luận triết học của mình, những người ấy giờ đây đã trở thành những người cộng sản. Chính vào lúc mà các vua chúa và những kẻ cai trị nước Đức nghĩ rằng phong trào cộng hòa đã vĩnh viễn bị đè bẹp thì họ nhận thấy rằng chủ nghĩa cộng sản đã mọc lên từ đồng tro tàn của sự cổ động chính trị. Và học thuyết mới này đối với họ còn nguy hiểm và đáng sợ hơn là cái học thuyết mà họ đã ăn mừng vì tưởng chừng đã đánh tan được nó.

Ngay mùa thu năm 1842, một số nhà hoạt động của đảng đã đi tới kết luận cho rằng chỉ có những đổi thay về chính trị thôi thì không đủ, và họ đã tuyên bố rằng, chỉ với cuộc cách mạng *xã hội* dựa trên chế độ sở hữu tập thể mới xác lập được một chế độ xã hội phù hợp với những nguyên tắc trừu tượng của họ. Nhưng ngay cả những lãnh tụ của đảng, như tiến sĩ Bru-nô Bau-ơ, tiến sĩ Phoi-ơ-bác và tiến sĩ Ru-gơ, lúc đó cũng vẫn còn chưa sẵn sàng để thực hiện bước quyết định ấy. Cơ quan chính trị của đảng, "Nhật báo tỉnh Ranh", đã đăng một số bài bênh vực chủ nghĩa cộng sản, nhưng không đạt được kết quả mong muốn. Tuy nhiên, chủ nghĩa cộng sản đã là hậu quả *tất yếu* của triết học Hê-ghe-n mới, tới mức là không một sự phản kháng nào có thể ngăn cản được sự phát triển của nó, và trong vòng năm đó, những người đầu tiên tán thành chủ nghĩa cộng sản đã hài lòng nhận thấy rằng những người cộng hòa lần lượt gia nhập hàng ngũ của họ. Ngoài tiến sĩ Hét-xơ, một trong những biên tập viên của "Nhật báo tỉnh Ranh" hiện đã bị đóng cửa, người đầu tiên của đảng này đã thực tế trở thành người cộng sản, hiện giờ đã có một số rất đông những người khác cũng gia nhập hàng ngũ của họ, đó là: tiến sĩ Ru-gơ, biên tập viên của tờ "Niên giám nước Đức", cơ quan khoa học xuất bản định kỳ của phái Hê-ghe-n trẻ, đã bị cấm cản cứ theo quyết định của Quốc hội liên bang Đức; tiến sĩ Mác, cũng là một trong số biên tập viên của "Nhật báo tỉnh Ranh"; Ghê-oóc Héc-vếch, một nhà thơ đã gửi cho vua Phổ một bức thư được dịch đăng trên rất nhiều báo chí Anh mùa đông năm ngoái, và những người khác nữa. Và chúng tôi hy vọng rằng, bộ phận còn lại của đảng cộng hòa cũng dần dần chuyển sang phía chúng ta.

Như vậy, có thể coi là chủ nghĩa cộng sản triết học đã được vĩnh viễn xác lập ở Đức, bất chấp mọi cố gắng của các chính phủ ra sức đàn áp nó. Các chính phủ đã diệt trừ báo chí trong lãnh thổ của mình, nhưng vô hiệu: những người đứng về phía tiến bộ đang lợi dụng tự do báo chí của Thụy Sĩ và của Pháp, và tác phẩm của họ vẫn được truyền bá rộng rãi ở Đức như thể là đã

được in trong bản thân nước này vậy. Mọi hành vi khủng bố và cấm đoán đã tỏ ra vô hiệu, và từ nay về sau cũng sẽ như thế. Người Đức là một dân tộc triết học; họ không mong muốn và cũng không thể từ bỏ chủ nghĩa cộng sản được, một khi chủ nghĩa này được xây dựng trên cơ sở những nguyên lý triết học lành mạnh, đặc biệt là khi chủ nghĩa cộng sản lại là kết luận tất yếu được rút ra từ triết học của chính họ. Và đây là nhiệm vụ mà chúng ta bây giờ phải hoàn thành. Đảng của chúng ta phải chứng minh rằng, hoặc giả tất cả mọi cố gắng của tư tưởng triết học Đức từ Can-tơ đến Hê-ghe-nh vẫn là hoàn toàn vô ích, hay thậm chí còn tệ hơn là vô ích nữa, hoặc giả kết quả của những cố gắng này phải là chủ nghĩa cộng sản; rằng những người Đức, hoặc giả phải từ bỏ những nhà triết học vĩ đại của mình mà tên tuổi là niềm tự hào dân tộc của họ, hoặc giả phải thừa nhận chủ nghĩa cộng sản. Điều đó sẽ được chứng minh; người Đức sẽ bị đặt trước tình trạng tiến thoái lưỡng nan đó, và khó lòng mà hoài nghi về chỗ nhân dân sẽ chọn con đường nào. Ở Đức có điều kiện để thành lập đảng cộng sản trong các giai cấp có học vấn của xã hội nhiều hơn ở bất kỳ một nước nào khác. Người Đức là một dân tộc rất xa rời với những lợi ích thực tế; ở nước Đức, khi nguyên tắc xung đột với lợi ích, hầu như bao giờ nguyên tắc cũng đè bẹp được những tham vọng của lợi ích. Cũng sự say mê đó đối với những nguyên tắc trừu tượng, cũng sự khinh thị đó đối với hiện thực và lợi ích riêng đã dẫn người Đức tới trạng thái không tồn tại về chính trị, cũng những phẩm chất đó bảo đảm cho chủ nghĩa cộng sản triết học thắng lợi ở đất nước này. Người Anh sẽ rất lấy làm lạ là một đảng đang mong muốn tiêu diệt chế độ tư hữu, lại bao gồm phần lớn những người bản thân là những kẻ sở hữu, nhưng tình hình ở Đức chính là như vậy. Chúng ta chỉ có thể bổ sung hàng ngũ của mình bằng những người trong những tầng lớp có học vấn khá cao, tức là những người trong giới đại học và thương nhân, và cho tới nay, cả trong giới đại học lẫn trong giới thương nhân, chúng ta chưa gặp phải khó khăn đáng kể nào.

Còn về những điểm riêng biệt trong học thuyết của đảng chúng ta, thì chúng ta nhất trí với những người xã hội chủ nghĩa Anh hơn rất nhiều so với bất kỳ đảng phái nào khác. Hệ thống của họ, cũng giống như hệ thống của chúng ta, đều được xây dựng trên nguyên tắc triết học; cũng như chúng ta, họ đấu tranh chống những thành kiến tôn giáo, trong khi đó thì người Pháp bác bỏ triết học và làm cho tôn giáo tồn tại vĩnh viễn, bằng cách kéo tôn giáo vào cái chế độ xã hội mới đã dự kiến. Những người cộng sản Pháp chỉ có thể giúp đỡ chúng ta trong thời kỳ phát triển ban đầu của chúng ta, nhưng chẳng bao lâu chúng ta đã thấy rằng chúng ta hiểu biết hơn những ông thầy của chúng ta. Còn những người xã hội chủ nghĩa Anh thì chúng ta còn phải học tập họ rất nhiều. Thật ra, những nguyên tắc cơ bản của chúng ta cung cấp cho chúng ta một cơ sở rộng rãi hơn, bởi vì chúng ta khai thác những nguyên tắc này từ hệ thống triết học bao quát tất cả các lĩnh vực tri thức của loài người; nhưng trong tất cả những cái có liên quan đến thực tiễn, đến những *sự kiện* của chế độ xã hội hiện đại, chúng ta thấy rằng những người xã hội chủ nghĩa Anh đã vượt xa chúng ta rất nhiều và sau họ, điều mà chúng ta còn phải làm về mặt này thì rất ít. Nhân thế, tôi xin nói rằng tôi đã gặp những người xã hội chủ nghĩa Anh và hầu như về tất cả mọi vấn đề, tôi đều đồng ý với họ.

Ở đây, tôi không thể trình bày học thuyết cộng sản chủ nghĩa đó để khỏi kéo dài quá mức bài báo của mình, nhưng tôi hy vọng sẽ làm việc này trong thời gian tới, nếu chủ bút tờ "New Moral World" dành cho tôi chỗ cần thiết để làm việc đó^{1*}. Vậy, để kết luận, tôi có thể tuyên bố rằng, mặc dù chính phủ các quốc gia ở Đức có những hành động khủng bố (tôi mới được biết rằng ở Béc-lin tiến sĩ Ết-ga Bau-ơ đã bị đưa ra tòa¹⁷⁵ vì tác phẩm cộng sản chủ nghĩa do ông xuất bản, còn ở Stút-gát thì một nhân vật khác đã bị bắt vì bị buộc tội là đã phạm một tội mới - tội "trao

1* Bài của Ăng-ghe-n về đề tài này không thấy xuất hiện trong các số báo sau đó.

PHONG TRÀO TRÊN LỤC ĐỊA

Cuốn tiểu thuyết nổi tiếng của O-gien Xuy "Những bí mật của thành Pa-ri" đã gây ra một ấn tượng mạnh mẽ trong dư luận xã hội, đặc biệt là ở Đức; những màu sắc rực rỡ mà cuốn sách dùng để mô tả tình trạng nghèo khổ và tinh thần suy sụp đang trỗi lên thân phận "những đẳng cấp bên dưới" tại những thành phố lớn, đã không thể không làm cho xã hội chú ý đến tình cảnh của những người không có tài sản nói chung. Như tờ "Allgemeine Zeitung" - báo "Times"¹⁷⁶ của nước Đức - đã viết, người Đức bắt đầu khám phá ra rằng trong mười năm gần đây, tính chất của tiểu thuyết đã phải trải qua một cuộc cách mạng căn bản, rằng trước kia, nhân vật của những tác phẩm tương tự như thế là các quốc vương và hoàng tử, thì ngày nay đó lại là người nghèo khổ, giai cấp bị khinh bỉ, mà cuộc đời và số phận, niềm vui và nỗi khổ tạo thành nội dung của các cuốn tiểu thuyết; cuối cùng, người Đức cũng thấy rằng rõ ràng khuynh hướng mới trong các nhà văn, trong đó Gioóc-giơ Xăng, O-gien Xuy và Bô-dơ^{1*}, là ngọn cờ của thời đại. Những người Đức tốt bụng bao giờ cũng nghĩ rằng nghèo khổ và thiếu thốn chỉ tồn tại ở Pa-ri và Li-ông, ở Luân Đôn và Man-se-xơ, rằng nước Đức thì hoàn toàn không phải chịu những hậu quả như vậy của tình trạng siêu văn minh và của sự phát triển quá mức của nền công nghiệp công xưởng. Nhưng giờ đây họ đã bắt đầu hiểu rằng, ngay ở nước họ, họ cũng có thể khám phá ra không ít những tai họa xã hội; báo chí Béc-lin thừa nhận rằng "Phoi-tơ-lan" của thành phố họ cũng không kém gì Xanh-Giai-xơ¹⁷⁷ hoặc bất kỳ một nơi trú ẩn nào khác của đám người cùng khổ của xã hội

1* - Sác-lơ Dích-ken-xơ

văn minh: họ cũng thừa nhận rằng, mặc dù cho tới nay, các tổ chức công liên và các cuộc đình công vẫn chưa từng thấy có ở Đức, nhưng rất cần phải thi hành những biện pháp cấp bách, để khỏi có những sự việc tương tự xuất hiện trong đồng bào họ. Tiến sĩ Mun-tơ, giáo sư của Trường đại học Béc-lin, đã bắt đầu một giáo trình gồm những bài giảng công khai về những biện pháp cải tạo xã hội khác nhau, và mặc dù không thể chờ đợi ở ông ta một sự nhận định đúng đắn và vô tư về các vấn đề đó, nhưng những bài giảng ấy chắc phải mang lại lợi ích không ít. Vì vậy, cũng dễ hiểu rằng lúc này là rất thuận lợi để mở đầu công cuộc cổ động xã hội rộng rãi hơn ở Đức, và một cơ quan định kỳ mới, đấu tranh cho công cuộc cải tạo triệt để xã hội, sẽ được hưởng ứng rộng rãi đến như thế nào. Một cơ quan định kỳ như vậy đã được thành lập ở Pa-ri mang tên là "Niên giám Pháp - Đức"; những người biên tập tờ tạp chí này, tiến sĩ Ru-gơ và tiến sĩ Mác, cũng như các cộng tác viên khác của tạp chí, đều thuộc về "những học giả cộng sản chủ nghĩa" của nước Đức; họ còn được các nhà văn xã hội chủ nghĩa nổi tiếng nhất của Pháp ủng hộ. Đối với tạp chí đó, tạp chí sẽ xuất bản mỗi tháng một kỳ và sẽ đăng những bài bằng tiếng Pháp và những bài bằng tiếng Đức, rõ ràng là khó mà chọn được một thời cơ thuận lợi hơn lúc này; ngay cả trước khi xuất bản số đầu tiên, thành công của nó có thể coi là đã ăn chắc.

Do Ph. Ăng-ghen viết vào tháng Giêng 1844
Đã đăng trên báo "The New Moral World"
số 32, ngày 3 tháng Hai 1844
Ký tên: P h . Ă.

In theo bản đăng trên báo
Nguyên văn là tiếng Đức

LƯỢC THẢO

PHÊ PHÁN KHOA KINH TẾ CHÍNH TRỊ¹⁷⁸

Môn kinh tế chính trị học đã xuất hiện với tư cách là hậu quả tự nhiên của sự mở rộng thương nghiệp; và cùng với nó, một hệ thống lừa bịp phát triển hợp pháp, cả một môn khoa học làm giàu, đã xuất hiện thay thế cho cái môn buôn bán giản đơn không khoa học.

Môn kinh tế chính trị học này, hay là khoa học làm giàu, nảy sinh từ sự ghen ghét lẫn nhau và từ sự tham lam của thương nhân, đang mang trên trán nó cái dấu ấn của tính vụ lợi kinh tởm nhất. Người ta vẫn còn có một quan niệm ngây thơ cho rằng dường như sự giàu có là ở vàng bạc, vì vậy đâu đâu cũng phải cấm chỉ càng nhanh càng tốt việc xuất khẩu kim loại "quý". Các nước kinh địch lẫn nhau như là những tên biển lận, hai tay ôm chặt lấy túi tiền mà chúng yêu quý, ngoái nhìn người láng giềng của mình bằng cặp mắt ghen ghét và hoài nghi. Mọi thủ đoạn đều được đem ra thi thố để lừa lấy được càng nhiều càng tốt tiền mặt của những dân tộc có quan hệ buôn bán với nước mình và giữ chặt bên trong hàng rào quan thuế những số tiền đã may mắn nhập khẩu được.

Thực hiện triệt để nguyên tắc này thì thương nghiệp sẽ bị bóp chết. Vì thế, người ta bắt đầu thoát khỏi giới hạn của giai đoạn ban đầu này; người ta bắt đầu thấy rõ rằng tư bản nằm im trong két là tư bản chết, thế nhưng tư bản trong lưu thông thì lại không ngừng sinh sôi nảy nở thêm. Vì vậy, quan hệ giữa các nước trở nên hữu nghị hơn; người ta bắt đầu tung những đồng tiền du-ca

của mình ra làm cái mồi để những đồng tiền ấy quay trở về cùng với những đồng tiền du-ca khác, và người ta thừa nhận rằng trả quá đi cho ông A về hàng hóa của ông ta cũng hoàn toàn chẳng thiệt gì, miễn là món hàng ấy có thể đem bán cho ông B với giá cả còn cao hơn nữa.

Học thuyết trọng thương đã được xây dựng trên cơ sở ấy. Tính chất tham lam của thương nghiệp đã được che đậy đôi chút; các quốc gia bắt đầu gần gũi nhau hơn, bắt đầu ký kết những hiệp ước thương mại và những hiệp ước thân thiện; họ buôn bán với nhau, và để có lợi nhiều hơn, họ đã tỏ ra rất ân cần đối với nhau và phục vụ tốt lẫn cho nhau. Nhưng về thực chất, tất cả những điều đó vẫn là sự ham tiền và vụ lợi như trước và thỉnh thoảng sự ham tiền và vụ lợi ấy lại biểu hiện ra trong những cuộc chiến tranh mà vào thời kỳ ấy bao giờ cũng vẫn do cạnh tranh buôn bán gây ra. Những cuộc chiến tranh này cũng chứng tỏ rằng việc buôn bán, cũng giống như sự cướp bóc, đều dựa trên lý của kẻ mạnh hơn; người ta cố dùng mảnh khốe xảo quyết hoặc bạo lực một cách táng tận lương tâm, để ký kết cho kỳ được những hiệp ước mà họ cho là có lợi nhất.

Điểm trung tâm của toàn bộ học thuyết trọng thương là lý thuyết về bảng cân đối thương mại. Chính vì người ta vẫn bám rịt lấy cái luận điểm cho rằng dường như sự giàu có là ở vàng và bạc, cho nên người ta chỉ thừa nhận những công việc nào cuối cùng đem lại tiền mặt cho nước nhà mới là những công việc có lời. Để làm sáng tỏ điều này, người ta đã so sánh xuất và nhập. Nếu như xuất vượt nhập, thì người ta cho rằng khoản chênh lệch chạy vào trong nước dưới hình thức tiền mặt, và sự giàu có của nước nhà được tăng lên theo mức độ của số chênh lệch đó. Như vậy, nghệ thuật của các nhà kinh tế học là ở chỗ chăm lo sao cho đến cuối mỗi năm, xuất đem lại một bảng cân đối có lợi so với nhập; và chính vì cái ảo tưởng buồn cười ấy mà hàng ngàn người đã trở thành vật hy sinh! Thương mại cũng có những cuộc viễn chinh chữ thập và tòa án tôn giáo của nó.

Thế kỷ XVIII, thế kỷ của cách mạng, đã cách mạng hóa cả kinh tế chính trị học. Nhưng, giống như tất cả những cuộc cách mạng của thế kỷ đó đều là phiên diện và vẫn còn nằm trong khuôn khổ của sự đối lập, giống như chủ nghĩa duy vật trừu tượng đối lập với chủ nghĩa duy linh trừu tượng, chế độ cộng hòa đối lập với chế độ quân chủ, khế ước xã hội đối lập với thần quyền, - cuộc cách mạng trong kinh tế chính trị học cũng vậy, nó cũng không vượt qua được những sự đối lập. Cũng những tiền đề ấy vẫn còn lại ở khắp nơi; chủ nghĩa duy vật không dừng đến sự khinh thị của đạo Cơ Đốc đối với con người và không dừng đến việc làm nhục con người; thay cho thượng đế của đạo Cơ Đốc nó chỉ đem giới tự nhiên với tư cách là cái tuyệt đối ra đối lập với con người; môn chính trị học cũng không nghĩ đến việc đem bản thân những tiền đề của nhà nước ra nghiên cứu; kinh tế chính trị học cũng không nghĩ đến việc đặt vấn đề về *tính chất chính đáng của chế độ tư hữu*. Vì vậy, môn kinh tế chính trị học mới chỉ tiến bộ có một nửa; nó buộc phải phân lại những tiền đề của chính mình và từ bỏ những tiền đề ấy, buộc phải cầu cứu sự nguy biến và sự giả dối để che đậy những mâu thuẫn mà nó bị sa vào, để đi tới những kết luận mà tinh thần nhân đạo của thế kỷ này, chứ không phải những tiền đề của chính nó, đã dẫn nó đến. Như vậy, khoa kinh tế chính trị đã mang tính chất bác ái; nó không còn hào hiệp đối với người sản xuất nữa, mà quay sang hào hiệp với người tiêu dùng; nó giả dối phò trương sự chán ghét ngoan đạo của nó đối với những điều kinh khủng đẫm máu của học thuyết trọng thương và tuyên bố rằng thương mại là những mối dây hữu nghị và đoàn kết giữa các dân tộc cũng như giữa các cá nhân. Tất cả những thứ đó đều là huy hoàng và lộng lẫy, - nhưng chẳng bao lâu những tiền đề đã hiện rõ, và ngược lại với sự bác ái giả nhân giả nghĩa này, chúng đã sản sinh ra thuyết nhân khẩu của Man-tút, một học thuyết thô bạo nhất, dã man nhất trong tất cả các học thuyết đã tồn tại từ trước tới nay, một học thuyết của sự tuyệt vọng, đã nhấn xuống bùn tất cả những lời lẽ đẹp đẽ về

lòng thương người và về quyền công dân thế giới; những tiên đề đó đã sản sinh ra và đề cao chế độ công xưởng và chế độ nô lệ hiện đại, chế độ nô lệ này không thua kém gì chế độ nô lệ cổ về tính vô nhân đạo và tàn ác của nó. Môn kinh tế chính trị học mới, tức học thuyết tự do thương mại, xây dựng trên "Sự giàu có của các dân tộc" của A-đam Xmit¹⁷⁹, cũng là một sự giả dối, một sự thiếu nhất quán và một sự phi đạo đức như vậy, những tính chất này giờ đây đang đối lập với tính người tự do trong mọi lĩnh vực.

Nhưng chẳng lẽ học thuyết của Xmit lại không phải là một sự tiến bộ hay sao? - Dĩ nhiên, nó là một sự tiến bộ, và còn là một sự tiến bộ cần thiết nữa. Cần phải lật đổ học thuyết trọng thương với những độc quyền của nó và những sự ràng buộc của nó đối với những quan hệ thương mại, để cho những hậu quả thực sự của chế độ tư hữu có thể bộc lộ ra; cần phải làm sao cho tất cả những suy tính địa phương và dân tộc nhỏ nhất ấy lùi về đằng sau, để cuộc đấu tranh của thời đại chúng ta có thể trở thành cuộc đấu tranh chung của loài người; cần phải làm sao cho lý thuyết về chế độ tư hữu rời bỏ cái con đường nghiên cứu thuần túy kinh nghiệm chủ nghĩa, thuần túy khách quan chủ nghĩa, và mang tính chất khoa học hơn, khiến cho nó cũng phải chịu trách nhiệm về các hậu quả, và do đó mà chuyển vấn đề sang phạm vi toàn nhân loại; cần làm sao cho tính phi đạo đức trong khoa kinh tế chính trị cũ đạt tới đỉnh cao nhất bằng cách mưu toan phủ định tính phi đạo đức ấy và bằng cách đưa sự giả dối vào với tư cách là hậu quả tất yếu của mưu toan ấy. Tất cả điều đó đã là lẽ đương nhiên. Chúng ta sẵn sàng thừa nhận rằng chỉ có chứng giải và thực hiện chế độ tự do thương mại thì mới làm cho chúng ta có thể vượt ra khỏi những giới hạn của khoa kinh tế chính trị của chế độ tư hữu, nhưng đồng thời chúng ta cũng phải được quyền mô tả chế độ tự do thương mại này trong toàn bộ sự vô nghĩa của nó về mặt lý luận và thực tiễn.

Những nhà kinh tế học mà chúng ta phải nhận xét càng gần với thời đại của chúng ta bao nhiêu thì sự phán quyết của chúng ta đối với họ càng nghiêm khắc bấy nhiêu. Bởi vì trong lúc mà Xmit và Man-tút chỉ bắt gặp được những yếu tố cá biệt dưới dạng có sẵn thì các nhà kinh tế hiện đại đó có trước mặt mình cả một học thuyết hoàn chỉnh; tất cả những kết luận đều đã được nêu lên, những mâu thuẫn đã biểu lộ khá rõ, nhưng họ vẫn chưa đi tới việc nghiên cứu những tiền đề và vẫn còn gánh vác trách nhiệm về toàn bộ học thuyết. Các nhà kinh tế học càng gần với thời đại của chúng ta bao nhiêu, thì họ càng không trung thực bấy nhiêu. Với mỗi sự tiến bộ của thời đại thì sự nguy hiểm nhất thiết phải tăng lên để duy trì khoa kinh tế chính trị ngang trình độ của thời đại. Vì vậy, *Ri-các-đô* có tội to hơn là *A-đam Xmit*, còn *Mác-Cu-lóc* và *Min* thì có tội to hơn là *Ri-các-đô*, chẳng hạn.

Khoa kinh tế chính trị mới nhất không thể đánh giá đúng ngay cả học thuyết trọng thương, bởi vì bản thân nó cũng mang tính phiến diện và vẫn còn mang nặng những tiền đề của chủ nghĩa trọng thương. Chỉ có một quan điểm vượt lên trên sự đối lập của cả hai học thuyết, phê phán những tiền đề chung của cả hai học thuyết đó và bắt nguồn từ một cơ sở chung, thuần túy của loài người, mới có thể chỉ ra cho cả hai học thuyết vị trí thật sự của chúng. Lúc ấy hóa ra rằng, những kẻ bảo vệ tự do thương mại lại là những kẻ độc quyền còn tồi tệ hơn cả bản thân phái trọng thương cũ nữa; rằng đằng sau tính nhân đạo giả dối của các nhà kinh tế học mới, đang ẩn giấu một sự dăm man mà các nhà kinh tế học cũ hoàn toàn chưa biết tới; rằng sự lẫn lộn khái niệm ở các nhà kinh tế học cũ vẫn còn giản đơn và nhất quán, so với lô-gích giả dối của những đối thủ của họ; rằng không một bên nào trong hai bên có thể chê trách bên kia, mà bản thân lại không bị chê trách trở lại như vậy. - Vì vậy, khoa kinh tế chính trị mới nhất của phái tự do cũng không thể hiểu được việc Li-xơ khôi phục hệ thống trọng thương, trong khi vấn đề

đó lại rất đơn giản đối với chúng ta. Khoa kinh tế chính trị không triệt để và hai mặt của phái tự do nhất thiết phải phân giải trở lại thành những bộ phận hợp thành cơ bản của nó. Giống như thần học phải hoặc giả quay về lòng tin mù quáng, hoặc giả tiến tới triết học tự do, tự do thương mại một mặt phải dẫn tới phục hồi độc quyền, và mặt khác, tới thủ tiêu chế độ tư hữu.

Thành tựu *tích cực* duy nhất của khoa kinh tế chính trị thuộc phái tự do là đề xuất những quy luật của chế độ tư hữu. Những quy luật này quả thật được chứa đựng trong khoa kinh tế chính trị đó, mặc dù chúng còn chưa được phát triển tới những kết luận cuối cùng và chưa được trình bày một cách rõ ràng. Từ đó thấy rằng trong tất cả các điểm nói tới việc tìm kiếm con đường làm giàu ngắn nhất, do đó trong tất cả mọi cuộc tranh luận mang tính chất kinh tế thật sự thì những người bảo vệ tự do thương mại là đúng, - lẽ dĩ nhiên, đây là những cuộc tranh luận với những kẻ tán thành độc quyền, chứ không phải với những người phản đối chế độ tư hữu, bởi vì, như các nhà xã hội chủ nghĩa Anh đã chứng minh từ lâu trong thực tiễn và trên lý luận, cả trên quan điểm kinh tế, những người phản đối chế độ tư hữu cũng có khả năng giải quyết những vấn đề kinh tế một cách đúng đắn hơn.

Vậy, khi phê phán khoa kinh tế chính trị, chúng ta sẽ nghiên cứu những phạm trù cơ bản, sẽ khám phá mối mâu thuẫn do chế độ tự do thương mại đem thêm vào, và chúng ta sẽ nêu lên những kết luận rút ra từ cả hai mặt mâu thuẫn đó.

Từ ngữ "của cải quốc dân" xuất hiện lần đầu tiên nhờ sự cố gắng khái quát hóa của các nhà kinh tế học thuộc phái tự do. Chứng nào chế độ tư hữu còn tồn tại thì từ ngữ này chẳng có ý nghĩa gì cả. "Của cải quốc dân" của người Anh rất lớn, nhưng họ vẫn là dân tộc nghèo nhất trên thế giới. Cần phải, hoặc giả

hoàn toàn vứt bỏ từ ngữ này, hoặc giả chấp nhận những tiên đề có thể làm cho từ ngữ đó có ý nghĩa. Những từ ngữ như: kinh tế học quốc dân, kinh tế chính trị học, kinh tế học công cộng thì cũng vậy. Trong tình hình hiện nay, lẽ ra phải gọi môn khoa học này là kinh tế học *tư nhân*, bởi vì đối với môn khoa học này, những quan hệ xã hội chỉ tồn tại vì chế độ tư hữu.

Hậu quả trực tiếp nhất của chế độ tư hữu là *thương mại*, là sự trao đổi lẫn cho nhau những vật dụng cần thiết, là mua và bán. Dưới sự thống trị của chế độ tư hữu, nền thương mại này, cũng như mọi hoạt động khác, phải trở thành nguồn thu nhập trực tiếp đối với thương nhân; điều đó có nghĩa là mỗi người đều phải cố bán cho thật đắt và mua cho thật rẻ. Do đó, trong bất kỳ việc mua và bán nào, cũng có hai người đối diện với nhau với những lợi ích tuyệt đối đối lập; mỗi xung đột này mang tính thù nghịch quyết liệt, bởi vì mỗi người đều biết rõ ý đồ của người kia, biết rõ là những ý đồ đó đối lập với những ý đồ của mình. Vì thế, hậu quả đầu tiên của thương mại, một mặt, là sự không tin lẫn nhau, và mặt khác, là việc biện bạch cho sự không tin cậy đó, là việc áp dụng những thủ đoạn phi đạo đức để đạt được mục tiêu phi đạo đức. Ví dụ, quy tắc thứ nhất trong thương mại là làm thinh không nói, giữ kín không để lộ tất cả những gì có thể làm giảm giá cả của một hàng hóa. Từ đó, rút ra kết luận: trong thương mại, được phép lợi dụng sự không biết và lòng căm hận của phía bên kia để bòn rút được nhiều lợi nhất và cũng được phép gán cho hàng hóa của mình những phẩm chất mà nó không có. Tóm lại, thương mại là sự lừa bịp được hợp pháp hóa. Mọi thương nhân đều có thể xác nhận rằng thực tiễn phù hợp với lý luận đó, nếu như họ muốn tôn trọng sự thực.

Học thuyết trọng thương, ở một mức độ nào đó, còn có cái tinh thần thẳng thắn ngây thơ của đạo Thiên chúa và không máy

may che giấu bản chất phi đạo đức của thương mại. Chúng ta đã thấy rằng nó công khai phơi bày tính tham lam ti tiện của mình đến như thế nào. Sự thù địch lẫn nhau giữa các nước vào thế kỷ XVIII, sự ganh ghét đáng kinh tởm và sự cạnh tranh thương mại là hậu quả tất yếu của thương mại nói chung. Dư luận xã hội còn chưa được nhân đạo hóa, - vậy thì che đậy những cái trực tiếp nảy sinh từ bản chất vô nhân đạo, đầy tính thù địch, của bản thân thương mại để làm gì?

Nhưng, đến khi *Lu-the của khoa kinh tế chính trị* - tức A-đam Xmit - bắt đầu phê phán khoa kinh tế chính trị trước kia, thì tình hình đã thay đổi rất nhiều. Thời đại đã trở thành nhân đạo hơn, lý tính đã tự mở đường cho mình, đạo đức bắt đầu đòi cái quyền vĩnh cửu của mình. Những hiệp định thương mại bị cưỡng bách ký kết, những cuộc chiến tranh thương mại, tình trạng biệt lập gắt gao giữa các dân tộc, bắt đầu mâu thuẫn quá gay gắt với ý thức đã tiến lên phía trước. Thay cho tính thẳng thắn của đạo Thiên chúa là tính giả dối của đạo Tin lành. Xmit đã chứng minh rằng tính nhân đạo cũng có cơ sở của nó trong bản chất của thương mại, rằng thương mại phải là "những mối dây đoàn kết và hữu nghị giữa các dân tộc, cũng như giữa các cá nhân" (xem "Sự giàu có của các dân tộc", quyển IV, chương 3, §2) "chứ không phải là cái nguồn phong phú nhất của những sự tranh cãi và sự thù nghịch"; vì theo bản tính của sự vật, xét về toàn bộ thì thương mại có lợi đối với *tất cả* những ai tham gia thương mại.

Xmit đúng khi ông tuyên bố rằng thương mại là nhân đạo. Trên trái đất này không có cái gì là tuyệt đối phi đạo đức; trong thương mại cũng có mặt trong đó đạo đức và nhân đạo được tôn trọng. Nhưng tôn trọng như thế nào! Quyền của kẻ mạnh ở thời trung cổ, sự cướp đoạt công khai trên đường cái lớn, đã trở nên nhân đạo hơn một chút khi nó biến thành thương mại; còn thương mại cũng trở thành nhân đạo hơn một chút khi giai đoạn đầu tiên của nó, có nét đặc trưng là cấm chỉ việc xuất khẩu tiền, đã biến thành học thuyết trọng thương. Hiện nay, bản thân học thuyết

này cũng trở nên nhân đạo hơn một chút. Dĩ nhiên, vì lợi ích của mình mà thương nhân duy trì những mối quan hệ tốt đẹp với người nào mà y mua được rẻ, cũng như với người nào mà y bán được đắt. Vì thế, dân tộc nào gây cho người bán hàng và người khách hàng của mình cái thái độ thù nghịch đối với bản thân mình, thì dân tộc ấy hành động rất ngu xuẩn. Càng hữu nghị, thì càng có lợi cho dân tộc đó. Tính nhân đạo của thương mại chính là ở chỗ đó, và cái phương thức giả dối lạm dụng đạo đức để đạt tới những mục đích phi đạo đức như thế, là niềm tự hào của chế độ tự do thương mại. Những kẻ giả dối thét lên: há chẳng phải chúng ta đã bác bỏ sự dã man của độc quyền, há chẳng phải chúng ta đã đem văn minh đến những chốn xa xăm của trái đất, há chẳng phải chúng ta đã tạo ra tình hữu nghị giữa các dân tộc và đã giảm bớt con số các cuộc chiến tranh, hay sao? - Phải, các anh đã làm tất cả những việc đó; nhưng các anh đã làm *như thế nào!* Các anh đã thủ tiêu những độc quyền nhỏ, để cho một độc quyền cơ bản, to lớn, tức chế độ sở hữu, được phát triển một cách tự do hơn và vô giới hạn hơn; các anh đã đem văn minh đến mọi nơi trên trái đất, để kiếm những lãnh thổ mới nhằm mở rộng lòng ham muốn hèn hạ của các anh; các anh đã làm cho các dân tộc kết nghĩa anh em, nhưng đó là tình anh em của những tên trộm cướp và các anh giảm bớt con số các cuộc chiến tranh để có thể phát tài nhiều hơn trong thời bình, để đẩy tới cực độ sự thù nghịch giữa các cá nhân và cuộc chiến tranh cạnh tranh vô liêm sỉ! - Ở đâu các anh đã làm được một việc gì đó, xuất phát từ những động cơ thuần túy nhân đạo, từ cái ý thức cho rằng sự đối lập giữa lợi ích chung và lợi ích cá nhân không có quyền tồn tại? Có bao giờ các anh đã tỏ ra là đạo đức, mà không vụ lợi gì trong đó, mà không che giấu trong đáy lòng những lý do vị kỷ, phi đạo đức?

Sau khi khoa kinh tế chính trị của phái tự do đã làm mọi việc mà nó có thể làm được, để bằng con đường thủ tiêu các dân tộc, làm cho sự thù nghịch trở thành phổ biến, biến nhân loại

thành một bày thú dữ (bởi vì những kẻ cạnh tranh còn là cái gì khác nữa?) cắn xé lẫn nhau *chính vì* mỗi người có một lợi ích giống như người khác, - sau khi làm xong công việc sơ bộ này, trên đường tiến tới mục đích, khoa kinh tế chính trị của phái tự do chỉ còn phải làm có một bước nữa thôi: làm cho gia đình tan rã. Để đạt tới điều đó, sự phát minh thân yêu của chính nó, tức chế độ công xưởng, đã đến hỗ trợ cho nó. Những tàn dư cuối cùng của những lợi ích chung, tức chế độ cộng đồng tài sản của gia đình, cũng bị chế độ công xưởng phá vỡ và ít ra, ở đây, tại nước Anh, những tàn dư đó đang nằm trong quá trình tan rã. Một hiện tượng đã trở thành rất thông thường là, trẻ con vừa mới có thể lao động được, tức là lên chín tuổi, đã sống bằng tiền công của mình, coi căn nhà của bố mẹ chỉ là cái quán trọ phải trả tiền và trao cho bố mẹ của mình một khoản nhất định để trả tiền ăn và ở. Nhưng liệu có thể khác thế được không? Có thể nảy sinh ra cái gì khác từ sự biệt lập của những lợi ích, cơ sở của thuyết tự do thương mại? Một khi một nguyên tắc nào đó được vận dụng thì bản thân nguyên tắc đó sẽ xuyên qua tất cả mọi hậu quả của nó, dù cho các nhà kinh tế học có thích thú điều đó hay không.

Nhưng, bản thân nhà kinh tế học cũng không biết ông ta đang phục vụ cho sự nghiệp nào. Ông ta không biết rằng với tất cả những lời lẽ vị kỷ thao thao bất tuyệt của mình, ông ta vẫn chỉ là một khâu trong sợi dây xích của toàn bộ sự tiến bộ của nhân loại. Ông ta không hiểu rằng, khi làm tan rã tất cả mọi lợi ích tư nhân, ông ta chỉ mở đường cho bước ngoặt vĩ đại mà thế kỷ chúng ta đang tiến tới, - tức là cho sự hòa giải của nhân loại với giới tự nhiên và với bản thân mình.

Phạm trù đầu tiên do thương mại đẻ ra là *giá trị*. Về vấn đề phạm trù này, cũng như về mọi phạm trù khác, không có một

cuộc tranh cãi nào giữa các nhà kinh tế học cũ và các nhà kinh tế học mới, bởi vì những kẻ tán thành độc quyền, trực tiếp bị lòng ham mê làm giàu chi phối, đã không còn thì giờ để nghiên cứu các phạm trù. Mọi cuộc tranh cãi về các vấn đề loại này đều xuất phát từ các nhà kinh tế học hiện đại.

Nhà kinh tế học vận dụng những sự đối lập, đương nhiên sẽ phải đụng chạm tới *hai loại* giá trị: giá trị trừu tượng hay giá trị thực tế, và giá trị trao đổi. Về bản chất của giá trị thực tế, đã có một cuộc tranh cãi dài giữa người Anh cho rằng chi phí sản xuất là biểu hiện của giá trị thực thể, với ông Xay người Pháp là kẻ khẳng định rằng giá trị thực tế được đo bằng công dụng của một vật. Cuộc tranh cãi đã kéo dài bắt đầu từ đầu thế kỷ này, rồi im bặt mà không được giải quyết. Các nhà kinh tế học không thể giải quyết được gì cả.

Như vậy, người Anh - đặc biệt là Mác-Cu-lóc và Ri-các-đô - khẳng định rằng giá trị trừu tượng của một vật được quy định bởi chi phí sản xuất. Xin lưu ý, giá trị trừu tượng, chứ không phải giá trị trao đổi, không phải exchangeable value, không phải giá trị trong thương mại; theo lời họ, giá trị thương mại này là một cái gì hoàn toàn khác với giá trị trừu tượng. Tại sao chi phí sản xuất lại là thước đo giá trị? Tại vì - xin lắng nghe, lắng nghe nhé! - trong hoàn cảnh thông thường và nếu gạt cạnh tranh sang một bên, thì không ai đem bán vật phẩm rẻ hơn so với số đã tốn kém để sản xuất ra nó. Không ai đem bán như vậy? Nhưng ở đây không phải nói tới giá trị *thương mại*, - thế thì chúng ta nói đến "bán" mà làm gì? Cùng với việc bán này thì thương mại mà chúng ta đã quy ước là gác sang một bên, sẽ xuất hiện ngay tức khắc, - và một thứ thương mại như thế nào kia chứ! - một thứ thương mại không được chú ý tới cái chủ yếu - tức sự cạnh tranh! Thoạt đầu, chúng ta có giá trị trừu tượng, giờ đây lại có thêm thương mại trừu tượng, một thứ thương mại không có cạnh tranh, nghĩa là con người không có thân thể, tư tưởng không có bộ óc sản sinh ra tư tưởng. Và chẳng lẽ nhà kinh tế học hoàn

toàn không nghĩ tới rằng, một khi gác cạnh tranh sang một bên, thì không có gì bảo đảm rằng người sản xuất sẽ bán hàng hóa của mình theo chi phí sản xuất? Thật là rối rắm!

Tiếp nữa! Hãy tạm giả định rằng tất cả những điều đó đều đúng như lời của nhà kinh tế học. Giả dụ rằng một người nào đó đã bỏ ra rất nhiều lao động và những chi phí rất lớn để sản xuất ra một vật hoàn toàn vô dụng mà không ai cần đến cả, - chẳng lẽ vật đó cũng trị giá theo chi phí sản xuất hay sao? Hoàn toàn không phải như vậy, nhà kinh tế học trả lời, ai muốn mua vật đó chứ? Do đó, ở đây chúng ta không những có ngay cái tính công dụng nổi tiếng của ông Xây, mà cùng với "việc mua", còn có cả sự cạnh tranh nữa. Như thế là tạo nên một tình hình không thể chịu được, nhà kinh tế học không thể nào trung thành với sự trừu tượng hóa của mình dù là trong một phút. Không những sự cạnh tranh mà ông ta cố hết sức đẩy ra xa, mà ngay cả cái tính công dụng bị ông ta công kích, cũng từng giây từng phút đang ngấm ngấm xâm nhập vào suy luận của ông ta. Giá trị trừu tượng và việc quy định nó bằng chi phí sản xuất, cũng chỉ là những điều trừu tượng, những điều không thực mà thôi.

Nhưng, chúng ta hãy tạm giả định một lần nữa rằng nhà kinh tế học đúng, - vậy thì ông ta định làm như thế nào để xác định chi phí sản xuất, nếu ông ta không tính đến cạnh tranh? Khi nghiên cứu chi phí sản xuất, chúng ta sẽ thấy rằng ngay cả phạm trù này nữa cũng dựa trên sự cạnh tranh. Và ở đây cũng lại sẽ bộc lộ ra là nhà kinh tế học không thể thực hiện đến cùng như thế nào những lời khẳng định của mình.

Nếu chúng ta bàn sang ông Xây thì chúng ta cũng sẽ tìm thấy điều trừu tượng như vậy. Tính công dụng của vật phẩm là một cái gì đó thuần túy chủ quan, hoàn toàn không thể quy định được dưới hình thức tuyệt đối; dĩ nhiên, ít ra người ta cũng không thể quy định được nó khi mà người ta vẫn còn bị lúng túng trong những sự đối lập. Căn cứ theo lý luận này, những vật dụng cần

thiết nhất phải có giá trị lớn hơn so với những vật xa xỉ. Dưới sự thống trị của chế độ tư hữu, cạnh tranh là con đường duy nhất có khả năng dẫn tới sự quyết định - phần nào có tính chất khách quan, *về bề ngoài* có tính chất phổ biến - xem một vật phẩm có công dụng nhiều hay ít, thế nhưng cạnh tranh lại phải bị gác sang một bên. Nhưng một khi quan hệ cạnh tranh được thừa nhận, thì vấn đề chi phí sản xuất cũng theo đó mà nảy ra, bởi vì không một ai bán hàng rẻ hơn số mà bản thân họ đã bỏ ra để sản xuất. Do đó, cả ở đây nữa, dù muốn hay không, mặt đối lập này đang chuyển hóa thành mặt đối lập kia.

Chúng ta hãy thử làm sáng tỏ sự rối rắm này. Giá trị một vật phẩm bao hàm hai nhân tố, bị hai bên tranh cãi tách ra một cách cưỡng ép và như chúng ta đã thấy, một cách vô hiệu. Giá trị là quan hệ giữa chi phí sản xuất với tính công dụng. Sự vận dụng giá trị xảy ra trước tiên là khi giải quyết vấn đề có nên sản xuất một vật phẩm nào đó hay không, tức là công dụng của vật phẩm đó có bù đắp được chi phí sản xuất hay không. Chỉ sau đó, mới có thể bàn đến việc vận dụng giá trị để trao đổi. Nếu như chi phí sản xuất của hai vật phẩm là như nhau, thì công dụng sẽ là yếu tố quyết định trong việc xác định giá trị so sánh của chúng.

Cơ sở này là cơ sở duy nhất đúng đắn của trao đổi. Nhưng nếu xuất phát từ cơ sở đó thì ai sẽ quyết định vấn đề tính công dụng của vật phẩm? Chỉ riêng ý kiến của những người tham gia trao đổi chăng? Lúc đó *một* bên dù sao cũng bị đánh lừa. Hay phải có một sự quy định dựa trên tính công dụng vốn có của vật phẩm, - một sự quy định không tùy thuộc vào các bên tham gia và họ cũng không biết rõ? Khi đó sự trao đổi sẽ chỉ có thể thực hiện theo *cưỡng bức*, và mỗi người tham gia trao đổi sẽ tự xem mình là bị đánh lừa. Không thủ tiêu chế độ tư hữu thì không thể thủ tiêu sự đối lập đó giữa tính công dụng thực tế mà bản thân vật phẩm vốn có, và sự quy định tính công dụng đó, giữa sự quy định tính công dụng và sự tự do của những người trao

đổi; còn khi chế độ tư hữu bị thủ tiêu, thì sẽ không cần phải nói đến sự trao đổi dưới hình thức như hiện nay. Lúc đó việc vận dụng thực tiễn, khái niệm giá trị sẽ càng bị giới hạn hơn nữa vào trong việc giải quyết vấn đề sản xuất, và đây cũng chính là lĩnh vực chân chính của nó.

Tình hình hiện nay là như thế nào? Chúng ta đã thấy, khái niệm giá trị đã bị xé ra một cách vũ đoán và mỗi một mặt riêng biệt của nó đang tự xưng ầm ĩ lên là chính thể của khái niệm ấy. Chi phí sản xuất, ngay từ đầu đã bị cạnh tranh bóp méo, phải đóng vai trò của bản thân giá trị; tính công dụng thuần túy chủ quan cũng phải đóng vai trò này, bởi vì, giờ đây, không thể có một tính công dụng nào khác nữa. Muốn giúp cho những định nghĩa khắp khiêng này đứng vững được, trong cả hai trường hợp, đều cần phải tính đến cạnh tranh; và điều lý thú nhất ở đây là, khi người Anh bàn về chi phí sản xuất, thì ở họ cạnh tranh thay thế cho tính công dụng; ngược lại khi Xây bàn về tính công dụng, thì ở ông ta cạnh tranh lại mang theo chi phí sản xuất. Nhưng, cạnh tranh mang theo vào một tính công dụng như thế nào và mang theo vào những chi phí sản xuất như thế nào chứ! Công dụng mà nó mang theo vào phụ thuộc vào ngẫu nhiên, vào thời thượng, vào sở thích của bọn nhà giàu; chi phí sản xuất mà nó mang theo vào tăng lên hay giảm xuống do tỷ lệ ngẫu nhiên giữa cầu và cung.

Cơ sở của sự khác nhau giữa giá trị thực tế và giá trị trao đổi chính là sự kiện: giá trị của vật phẩm khác với cái gọi là vật ngang giá mà người ta trả cho nó trong buôn bán, nghĩa là vật ngang giá này không phải là vật ngang giá. Cái gọi là vật ngang giá đó là *giá cả* của vật phẩm, và nếu như nhà kinh tế học trung thực thì ông ta chắc sẽ dùng từ đó thay cho từ "giá trị buôn bán". Nhưng muốn cho sự vô đạo đức của thương mại không quá nổi bật, nhà kinh tế học còn phải duy trì cái vẻ bề ngoài - dù chỉ một chút bóng dáng thôi - là giá cả có quan hệ với giá trị. Còn nói rằng *giá cả* được quyết định bởi sự tác động

qua lại của chi phí sản xuất và cạnh tranh thì điều đó hoàn toàn đúng: đó chính là quy luật chủ yếu của chế độ tư hữu. Quy luật thuần túy kinh nghiệm này cũng là điều đầu tiên mà nhà kinh tế học tìm được, rồi từ đó ông ta trừu tượng hóa cái giá trị thực tế của ông ta, tức là trừu tượng hóa cái giá cả được xác định khi mà quan hệ cạnh tranh cân bằng nhau, khi mà cầu và cung ngang nhau. Khi đó, dĩ nhiên chỉ còn lại chi phí sản xuất, và nhà kinh tế học gọi nó là giá trị thực tế, thế nhưng ở đây chúng ta chỉ dừng tới một tính quy định nhất định của giá cả mà thôi. Nhưng, như vậy thì trong kinh tế chính trị học tất cả đều bị đảo ngược: giá trị là một cái gì có trước, là nguồn của giá cả, lại bị phụ thuộc vào giá cả, vào sản phẩm của chính nó. Như đã biết, chính sự đảo lộn này tạo ra bản chất của sự trừu tượng, về điểm này xin đọc tác phẩm của Phoi-ơ-bắc.

Theo quan điểm của nhà kinh tế học, chi phí sản xuất của hàng hóa bao gồm ba yếu tố: địa tô của khu đất cần thiết để sản xuất nguyên liệu, tư bản cùng với lợi nhuận của nó, và tiền công trả cho lao động cần thiết về sản xuất và chế biến. Nhưng người ta phát hiện ra ngay rằng tư bản và lao động là đồng nhất, bởi vì bản thân các nhà kinh tế học thừa nhận rằng tư bản là "lao động tích lũy". Như vậy, chúng ta chỉ còn hai mặt: mặt tự nhiên, khách quan, là ruộng đất, và mặt con người, chủ quan, là lao động, bao hàm tư bản, và ngoài tư bản ra, còn bao hàm một cái gì nữa mà nhà kinh tế học không nghĩ tới, - ngoài yếu tố thể xác của lao động giản đơn, tôi muốn nói đến yếu tố tinh thần của sự phát minh, của tư tưởng. Nhà kinh tế học có quan hệ gì với tinh thần phát minh? Phải chăng tất cả mọi phát minh đều không rơi vào tay ông ta nếu không có sự tham gia của ông ta? Phải chăng có một phát minh đã tốn kém cho ông ta một cái gì đó? Vậy thì khi tính toán chi phí sản xuất của mình, ông ta lo lắng đến

những phát minh ấy để làm gì? Đối với ông ta, điều kiện của sự giàu có là ruộng đất, tư bản và lao động, ngoài ra ông ta không cần gì nữa. Ông ta chẳng cần đến khoa học. Mặc dù khoa học đã gửi tặng phẩm đến cho ông ta thông qua Béc-tô-lê, Đê-vi, Li-bích, Oát, Các-rai-tơ, v.v., những tặng phẩm đã nâng bản thân ông ta và sự sản xuất của ông ta lên tới đỉnh cao chưa từng thấy, - nhưng điều đó có liên can gì đến ông ta? Ông ta không thể tính đến những cái đó; thành tựu của khoa học vượt ra ngoài giới hạn những tính toán của ông ta. Nhưng dưới một chế độ hợp lý vượt lên trên sự xé lẻ những lợi ích - như là điều đó đang diễn ra ở các nhà kinh tế học, - thì yếu tố tinh thần cố nhiên sẽ thuộc về số các yếu tố sản xuất và sẽ tìm thấy vị trí của mình trong chi phí sản xuất và trong kinh tế chính trị học. Và lúc đó, dĩ nhiên, chúng ta sẽ hài lòng nhận thấy rằng công việc trong lĩnh vực khoa học cũng được bù đắp về mặt vật chất, rằng chỉ một thành quả của khoa học như chiếc máy hơi nước của Giêm-xơ Oát, trong năm mươi năm tồn tại đầu tiên của nó, cũng đã mang lại cho thế giới nhiều hơn so với cái mà thế giới đã chi phí ngay từ đầu cho sự phát triển của khoa học.

Như vậy, chúng ta có hai yếu tố sản xuất hoạt động: giới tự nhiên và con người; con người, đến lượt mình, lại hoạt động với những thuộc tính thể chất và tinh thần của nó; bây giờ, chúng ta có thể quay trở lại với nhà kinh tế học và với những chi phí sản xuất của ông ta.

Nhà kinh tế học nói: tất cả những gì không thể độc quyền hóa đều không có giá trị; sau đây, chúng ta sẽ nghiên cứu luận điểm này tỉ mỉ hơn. Khi chúng ta nói: không có *giá cả*, - thì luận điểm ấy là đúng đối với chế độ dựa trên chế độ tư hữu. Nếu như ruộng đất có thể có được một cách dễ dàng như là không khí, thì không một người nào phải trả địa tô. Nhưng một khi tình hình không

phải như vậy, và diện tích ruộng đất bị chiếm hữu trong mỗi trường hợp riêng biệt lại có giới hạn, cho nên phải trả địa tô cho mảnh ruộng đất bị chiếm hữu, tức mảnh ruộng đất đã bị độc quyền hóa, hoặc mua nó theo giá bán. Nhưng sau những lời giải thích như vậy về nguồn gốc của giá trị ruộng đất, người ta rất lấy làm lạ khi nghe nhà kinh tế học nói rằng địa tô là số chênh lệch giữa thu nhập của mảnh ruộng đem lại tô, với thu nhập của mảnh đất xấu nhất chỉ vừa bù đắp lại số lao động bỏ ra canh tác nó. Như mọi người đều biết, định nghĩa về địa tô lần đầu tiên được phát triển đầy đủ ở Ri-các-đô là như vậy. Có thể định nghĩa ấy đúng trên thực tiễn, nếu như giả định rằng lượng cầu giảm xuống ảnh hưởng *ngay tức khắc* đến địa tô và lập tức làm cho số lượng tương ứng của phần đất canh tác xấu nhất bị đình chỉ canh tác. Nhưng, tình hình không phải là như vậy, và vì thế, định nghĩa trên không đầy đủ; thêm nữa, định nghĩa này không bao hàm nguyên nhân phát sinh địa tô và chính vì thế mà định nghĩa ấy phải sụp đổ. Ngược lại với định nghĩa đó, đại tá T.P.Tôm-xơn, người thuộc Đồng minh chống những đạo luật về ngũ cốc, quay trở lại định nghĩa của A-đam Xmit và chứng giải cho định nghĩa này. Theo quan niệm của ông ta, địa tô là mối quan hệ giữa sự cạnh tranh của những người muốn sử dụng ruộng đất và số lượng có hạn của ruộng đất hiện có. Ở đây, ít ra người ta cũng thấy việc quay trở lại vấn đề nguồn gốc của địa tô; nhưng lời giải thích đó gạt bỏ sự khác biệt về mức độ màu mỡ của đất đai, cũng giống như định nghĩa trên đã bỏ qua cạnh tranh.

Như vậy, chúng ta lại thấy có hai định nghĩa phiến diện, và do đó cũng nửa vời, của cùng một đối tượng. Giống như khi nghiên cứu khái niệm giá trị, ở đây chúng ta cũng phải kết hợp cả hai định nghĩa đó để tìm ra định nghĩa đúng đắn, bắt nguồn từ sự phát triển của bản thân đối tượng, và vì vậy, bao trùm tất cả mọi trường hợp thường gặp trong thực tiễn. Địa tô là mối tỷ lệ giữa sản lượng của mảnh ruộng, tức mặt tự nhiên (mặt này, đến lượt nó, lại bao gồm những thuộc tính *tự nhiên* và việc canh tác

của con người, tức lao động bỏ ra để cải thiện mảnh đất đó), - và mặt con người, tức sự cạnh tranh. Cứ để cho các nhà kinh tế học lắc đầu về "định nghĩa" này; họ sẽ kinh hoàng khi thấy định nghĩa đó bao hàm tất cả những gì có liên quan đến sự việc.

Chủ ruộng dù sao cũng không thể trách cứ thương nhân.

Y cướp đoạt bằng cách độc quyền ruộng đất. Y cướp đoạt bằng cách lợi dụng sự phát triển dân số là cái làm tăng thêm cạnh tranh, và cùng với cạnh tranh thì cũng làm tăng thêm giá trị mảnh đất của y; y cướp đoạt bằng cách biến thành nguồn lợi riêng của mình những gì là kết quả không phải của những cố gắng của y, những gì y đạt được một cách hoàn toàn ngẫu nhiên. Y cướp đoạt khi y *phát canh ruộng đất của y* và cuối cùng chiếm lấy những sự cải thiện mà tá điền của y đã làm. Bí mật của sự giàu có ngày càng tăng của những chủ ruộng lớn là ở đó.

Những định lý cho rằng phương thức làm giàu của các chủ ruộng là cướp đoạt, cụ thể là xác định rằng mọi người đều có quyền hưởng thành quả lao động của mình, hoặc không ai được gạt ở nơi mà họ không gieo, - những định lý đó không phải là ý kiến của chúng ta. Định lý thứ nhất gạt bỏ nghĩa vụ phải nuôi nấng con cái, định lý thứ hai tước bỏ quyền tồn tại của mọi thế hệ, bởi vì mọi thế hệ đều thừa hưởng những gì do thế hệ trước để lại. Những định lý này, trái lại, là những hậu quả của chế độ tư hữu. Cần phải, hoặc là thực hiện tất cả những hậu quả toát ra từ chế độ tư hữu, hoặc là từ bỏ cái chế độ tư hữu với tư cách là một tiên đề.

Ngay cả bản thân việc chiếm hữu ruộng đất lúc ban đầu cũng được coi là chính đáng, dựa vào cái ý kiến cho rằng quyền chiếm hữu *chung* đã từng tồn tại sớm hơn nữa. Bởi vậy, dù chúng ta có quay về phía nào thì chế độ tư hữu cũng dẫn chúng ta tới mâu thuẫn.

Ruộng đất là tất cả đối với chúng ta, là điều kiện tồn tại đầu tiên của chúng ta; biến ruộng đất thành đối tượng mua bán là

bước cuối cùng dẫn tới việc tự mua bán mình; điều đó, trước kia và cho đến ngày nay, vẫn là một sự vô đạo đức mà chỉ có sự vô đạo đức của việc tự mua bán mình mới có thể vượt quá được. Việc chiếm hữu ruộng đất lúc ban đầu, việc một số ít người độc quyền chiếm hữu ruộng đất, việc tất cả mọi người khác bị tước mất điều kiện sinh sống cơ bản của họ, tất cả những việc đó không thua kém chút nào việc mua bán ruộng đất sau này về mặt đạo đức.

Nếu như ở đây chúng ta cũng gạt chế độ tư hữu ra thì địa tô sẽ trở lại cái chân tướng của nó, sẽ trở lại cái quan điểm hợp lý về thực chất làm cơ sở cho địa tô. Lúc đó, giá trị của ruộng đất, bị tách khỏi ruộng đất dưới hình thức địa tô, sẽ quay trở về với bản thân ruộng đất. Giá trị này - được đo bằng năng lực sản xuất của những diện tích bằng nhau với một lực lượng lao động hao phí như nhau - trên thực tế phải được tính là một bộ phận chi phí sản xuất trong khi xác định giá trị của sản phẩm, và cũng giống như địa tô, giá trị đó là quan hệ giữa năng lực sản xuất với cạnh tranh, nhưng là cạnh tranh *thật*, một sự cạnh tranh sẽ triển khai vào đúng lúc của nó.

Chúng ta đã thấy, ban đầu tư bản và lao động là đồng nhất; sau đó, từ những lập luận của bản thân nhà kinh tế học, chúng ta lại thấy rằng tư bản, kết quả của lao động, trong quá trình sản xuất lại trở thành ngay tức khắc cơ sở của lao động, vật liệu của lao động; rằng do đó việc tách rời trong chốc lát giữa tư bản với lao động lại lập tức bị tiêu hủy trong sự thống nhất của hai cái đó; song nhà kinh tế học vẫn tách tư bản khỏi lao động, vẫn bám rịt lấy sự tách đôi này, đồng thời chỉ thừa nhận sự thống nhất của chúng dưới dạng định nghĩa về tư bản: "lao động tích lũy". Sự phân liệt giữa tư bản và lao động, nảy sinh từ chế độ tư hữu, chẳng qua chỉ là sự tách đôi của lao động trong bản thân nó, phù hợp với cái trạng thái tách đôi đó và bắt nguồn từ trạng

thái tách đôi đó. Và sau khi sự tách rời này đã hoàn thành thì tư bản lại chia thành tư bản ban đầu và lợi nhuận, tức sự tăng thêm của tư bản mà tư bản đã có được trong quá trình sản xuất, mặc dù thực tiễn lại lập tức đem lợi nhuận này nhập vào với tư bản, và đưa lợi nhuận này vào chu chuyển cùng với tư bản. Và đến lượt mình, bản thân lợi nhuận cũng lại phân thành lợi tức và lợi nhuận theo đúng nghĩa của nó. Tính chất không hợp lý của những sự phân giải này đạt tới mức cao nhất trong lợi tức. Tính phi đạo đức của việc cho vay lấy lãi, tức là của việc nhận thu nhập mà không phải hao phí lao động, chỉ dựa độc vào việc cho vay, - tính phi đạo đức đó tuy đã ăn sâu vào chế độ tư hữu, nhưng vẫn quá lộ liễu và đã bị cái ý thức nhân dân không có định kiến khám phá ra từ lâu rồi, ý thức này thường là đúng trong loại vấn đề như vậy. Tất cả những sự phân giải và phân chia tinh vi ấy đều phát sinh từ sự tách rời ban đầu giữa tư bản và lao động và từ sự chia xẻ nhân loại thành những nhà tư bản và công nhân, một sự chia xẻ đang hoàn thành sự tách rời đó và ngày càng trở nên gay gắt, và như chúng ta sẽ thấy, nhất định *phải* không ngừng tăng thêm. Nhưng sự tách rời tư bản với lao động, cũng như sự tách rời ruộng đất với tư bản và lao động mà chúng ta đã xem xét ở trên, xét đến cùng, vẫn là điều không thể có được. Không thể nào xác định được phần nào trong một sản phẩm này hay sản phẩm kia là thuộc về ruộng đất, tư bản và lao động. Ba đại lượng này không thể nào đo chung với nhau được. Ruộng đất tạo ra nguyên vật liệu nhưng không phải không cần đến tư bản và lao động; tư bản giả định phải có ruộng đất và lao động, còn lao động thì *ít ra* cũng giả định phải có ruộng đất, trong rất nhiều trường hợp còn giả định phải có tư bản nữa. Chức năng của ba yếu tố này hoàn toàn khác nhau và không thể đo bằng một thứ thước đo chung thứ tư nào đó. Vì vậy, trong những quan hệ hiện nay, khi phải phân chia thu nhập giữa ba yếu tố đó thì không thể nào tìm được cho chúng một thước đo nội tại vốn có của chúng, và vấn đề được giải quyết bằng cái thước đo hoàn toàn

ở bên ngoài, ngẫu nhiên đối với chúng: cạnh tranh hoặc cái quyền tinh vi của kẻ mạnh. Địa tô bao hàm cạnh tranh; lợi nhuận của tư bản chỉ được quyết định bởi cạnh tranh, còn vấn đề tiền công ra sao - thì ngay sau đây chúng ta sẽ thấy.

Một khi chúng ta xóa bỏ chế độ tư hữu, thì tất cả mọi sự phân giải phi tự nhiên này sẽ không còn nữa. Sự khác biệt giữa lợi tức và lợi nhuận sẽ biến mất; tư bản sẽ không là gì cả nếu không có lao động, không có sự vận động. Ý nghĩa của lợi nhuận sẽ quy thành ý nghĩa của quả cân mà tư bản đặt vào bàn cân khi xác định chi phí sản xuất, và lợi nhuận này sẽ vốn có đối với tư bản theo đúng cái mức mà bản thân tư bản trở lại thể thống nhất ban đầu giữa tư bản và lao động.

Lao động, nhân tố chủ yếu trong sản xuất, "nguồn gốc của của cải", hoạt động tự do của con người, ở nhà kinh tế học lại ở vào một địa vị bất lợi. Giống như tư bản đã bị tách ra khỏi lao động, giờ đây lao động lại bị phân giải một lần nữa; sản phẩm của lao động đối lập với lao động dưới dạng tiền công; nó bị tách khỏi lao động, và theo lệ thường cũng lại do cạnh tranh quyết định, bởi vì, như chúng ta đã thấy, không có một thước đo cố định để xác định phần của lao động trong sản xuất. Chỉ cần chúng ta thủ tiêu chế độ tư hữu, thì sự phân chia trái với tự nhiên này cũng sẽ mất đi; lao động sẽ trở thành sự thù lao của chính mình, và ý nghĩa chân chính của tiền công trước đây đã bị tha hóa, tức là ý nghĩa của lao động đối với việc xác định chi phí sản xuất của một vật phẩm nào đó, cũng sẽ bộc lộ rõ ràng đầy đủ.

Chúng ta đã thấy rằng, rốt cuộc, chừng nào chế độ tư hữu còn tồn tại thì tất cả đều được quy thành cạnh tranh. Cạnh tranh

là phạm trù chủ yếu của nhà kinh tế học, là cô con gái yêu quý nhất của y, mà y không ngừng vuốt ve và triu mến, - nhưng xin hãy nhìn xem cái bộ mặt của con quái nữ Mê-đu-dơ hiện ra ở đây như thế nào.

Hậu quả gần gũi nhất của chế độ tư hữu là việc phân sản xuất ra thành hai mặt đối lập - mặt tự nhiên và mặt con người, thành ruộng đất là cái sẽ bị hoang vu và cằn cỗi nếu không có con người làm cho nó khai hoa kết quả, và thành hoạt động của con người mà điều kiện đầu tiên lại chính là ruộng đất. Tiếp nữa, chúng ta đã thấy hoạt động của con người đến lượt nó lại phân giải thành lao động và tư bản như thế nào và những mặt đó đối địch với nhau ra sao. Như vậy là chúng ta thấy có sự đấu tranh lẫn nhau của tất cả ba yếu tố đó, chứ không phải sự ủng hộ lẫn nhau của chúng; giờ đây, thêm vào đó, chế độ tư hữu còn gây nên sự phân nhỏ của mỗi yếu tố trong ba yếu tố ấy. Mảnh ruộng này đối lập với mảnh ruộng khác, tư bản này đối lập với tư bản khác, sức lao động này đối lập với sức lao động khác. Nói cách khác: vì chế độ tư hữu cô lập mỗi cá nhân trong tình trạng biệt lập thô lỗ của chính họ, và vì mỗi cá nhân lại có cùng một lợi ích giống như người láng giềng của mình, cho nên chủ ruộng đối địch với chủ ruộng, nhà tư bản đối địch với nhà tư bản, và công nhân đối địch với công nhân. Trong sự đối địch của những lợi ích giống nhau này, do chính hậu quả của tính chất giống nhau của chúng, nên tính phi đạo đức của tình trạng hiện nay của loài người đang đạt tới tuyệt đỉnh, và cạnh tranh chính là cái tuyệt đỉnh đó.

Mặt đối lập của *cạnh tranh* là *độc quyền*. Độc quyền đã là khẩu hiệu chiến đấu của các nhà trọng thương, còn cạnh tranh là khẩu hiệu chiến đấu của các nhà kinh tế học thuộc phái tự do. Rất dễ thấy rằng mặt đối lập này cũng lại là cái hoàn toàn không có nội dung. Mỗi kẻ cạnh tranh, dù đó là công nhân, nhà tư bản

hoặc chủ ruộng, đều tất *phải* mong muốn giành lấy độc quyền cho mình. Mỗi nhóm nhỏ những kẻ cạnh tranh đều tất phải mong muốn giành lấy cho mình độc quyền, chống lại tất cả các nhóm khác. Cạnh tranh được xây dựng trên lợi ích, còn lợi ích thì lại tạo ra độc quyền, tóm lại, cạnh tranh chuyển thành độc quyền. Mặt khác, độc quyền không thể cản được dòng nước cuộn cuộn của cạnh tranh; hơn nữa, bản thân nó còn sản sinh ra cạnh tranh, giống như việc cấm nhập khẩu và quan thuế cao trực tiếp đẻ ra sự cạnh tranh của buôn lậu. - Mâu thuẫn của cạnh tranh hoàn toàn giống như mâu thuẫn của bản thân chế độ tư hữu. Lợi ích của mỗi cá nhân là chiếm hữu tất cả; còn lợi ích của xã hội thì lại là làm cho mỗi người chiếm được bằng những người khác. Như vậy, lợi ích chung và lợi ích tư trực tiếp đối lập nhau. Mâu thuẫn của cạnh tranh là ở chỗ, mỗi người đều muốn giành lấy độc quyền cho mình trong khi toàn thể xã hội, với tính cách là xã hội, lại phải bị mất mát vì độc quyền, và vì vậy phải xóa bỏ độc quyền. Hơn nữa, cạnh tranh cũng đã giả định phải có độc quyền, cụ thể là độc quyền sở hữu - ở đây lại bộc lộ rõ sự đạo đức giả của phái tự do, - chừng nào độc quyền về sở hữu còn tồn tại, chừng nào quyền sở hữu về độc quyền còn có lý do chính đáng như độc quyền, bởi vì một khi đã có độc quyền, thì độc quyền chính là quyền sở hữu. Vì vậy, công kích những độc quyền nhỏ và duy trì độc quyền cơ bản thì đó là một thái độ nửa vời thậm hại biết bao! Và nếu như chúng ta gắn thêm vào đây cái luận điểm đã nói trên của nhà kinh tế học, - luận điểm cho rằng tất cả những gì không thể trở thành đối tượng của độc quyền, đều không có giá trị, do đó, tất cả những gì không cho phép độc quyền hóa như vậy đều không thể tham gia cuộc đấu tranh đó của cạnh tranh, - thì lời khẳng định của chúng ta, nói rằng cạnh tranh đòi hỏi phải có độc quyền, tỏ ra hoàn toàn đúng.

Quy luật của cạnh tranh là ở chỗ cung và cầu luôn luôn có xu hướng nhất trí với nhau, và chính vì thế mà không bao giờ nhất trí với nhau cả. Cả hai phía lại tách khỏi nhau và biến thành mặt đối lập gay gắt. Cung bao giờ cũng trực tiếp đi theo cầu, nhưng không bao giờ có tình trạng cung nhất trí với cầu một cách chính xác; nó hoặc giả quá lớn, hoặc giả quá nhỏ, nhưng không bao giờ tương ứng với cầu, bởi vì trong tình trạng không có ý thức này của nhân loại, không một ai biết rằng cầu, hoặc cung lớn đến mức nào. Nếu cầu lớn hơn cung, thì giá cả tăng lên, và bằng cách đó hình như cung được kích thích lên; một khi số cung đã tăng thêm ấy xuất hiện trên thị trường thì giá cả lại sụt xuống, và nếu như cung lại lớn hơn cầu, thì giá cả sẽ lại sụt xuống đến mức khiến cho cầu do đó lại tăng lên. Tình hình luôn luôn diễn ra như vậy; không bao giờ có được tình trạng lành mạnh mà bao giờ cũng diễn ra sự thay đổi giữa sự kích thích và sự suy giảm, gạt bỏ mọi tiến bộ; lúc nào cũng có sự dao động vĩnh viễn không bao giờ chấm dứt. Quy luật này, cùng với tác dụng san bằng thường xuyên của nó, trong đó cái mất đi ở nơi này lại được bù lại ở nơi khác, là một quy luật được nhà kinh tế học cho là tuyệt vời. Đây là niềm tự hào chủ yếu của nhà kinh tế học; y nhìn quy luật đó không chán mắt và xem xét nó dưới mọi điều kiện có thể có và không thể có. Tuy nhiên, rất rõ ràng quy luật này là quy luật thuần túy tự nhiên, không phải là quy luật của tinh thần. Đây là quy luật đẻ ra cách mạng. Nhà kinh tế học xuất hiện với lý luận tuyệt diệu của mình về cầu và cung, chứng minh cho chúng ta rằng "không bao giờ có thể sản xuất ra quá nhiều", còn thực tiễn thì lại trả lời bằng những cuộc khủng hoảng thương mại, những cuộc khủng hoảng này thường tái hiện một cách cũng đều đặn như sao chổi, giờ đây trung bình cứ năm đến bảy năm lại xuất hiện một lần ở nước ta. Trong tám mươi năm gần đây, những cuộc khủng hoảng thương mại này xảy ra cũng đều đặn như những nạn dịch lớn trước kia, và đã đem lại nhiều tai họa hơn, nhiều sự phi đạo đức hơn là các nạn dịch (xem U-ê-đơ, "Lịch sử giai

cấp trung sản và giai cấp công nhân", Luán Đôn, 1835, tr.211¹⁸⁰). Dĩ nhiên, những cuộc cách mạng thương mại ấy xác nhận quy luật, xác nhận nó với mức độ đầy đủ nhất, nhưng xác nhận không phải bằng cái phương thức như nhà kinh tế học trình bày với chúng ta. Chúng ta phải suy nghĩ gì về cái quy luật chỉ có thể mở đường cho mình bằng những cuộc cách mạng có tính chất chu kỳ? Đó chính là cái quy luật tự nhiên dựa trên cơ sở là những kẻ tham gia ở đây hoạt động một cách vô ý thức. Nếu như bản thân những người sản xuất biết rằng những người tiêu dùng cần bao nhiêu, nếu như họ tổ chức việc sản xuất và phân chia công việc sản xuất đó với nhau, thì những biến động của cạnh tranh và việc cạnh tranh có khuynh hướng đi tới khủng hoảng sẽ không thể có nữa. Các vị hãy bắt tay sản xuất một cách có ý thức, như là những con người, chứ không phải như là những nguyên tử phân tán, không có ý thức về tính cộng đồng loài của mình, thì các vị sẽ tránh được tất cả mọi sự đối lập nhân tạo và không cần cứ ấy. Nhưng chừng nào các vị còn tiếp tục sản xuất một cách vô ý thức, vô nghĩa, phó mặc cho sự thống trị của ngẫu nhiên, thì chừng đó những cuộc khủng hoảng thương mại vẫn còn; và mỗi cuộc khủng hoảng kế tiếp nhất định phải có tính chất phổ biến hơn, do đó, nghiêm trọng hơn so với cuộc khủng hoảng trước; nó nhất định phải làm phá sản một số các nhà tư bản nhỏ đông hơn và làm tăng theo một cấp số ngày càng lớn số người của giai cấp chỉ sống bằng lao động; do đó, nó nhất định phải làm tăng một cách rõ rệt cái khối người cần có công ăn việc làm, một điều vốn là vấn đề chủ yếu của các nhà kinh tế học của chúng ta; và cuối cùng, tất cả những điều đó ắt phải gây ra một cuộc cách mạng xã hội mà sự khôn ngoan có tính chất nhà trường của các nhà kinh tế học không hề nghĩ tới.

Sự biến động không ngừng của giá cả, do những điều kiện của cạnh tranh tạo ra, đang làm cho thương nghiệp mất sạch những dấu vết cuối cùng của đạo đức. Còn về *giá trị* thì chẳng cần phải nói nữa. Bản thân cái chế độ hình như đang coi trọng giá trị

đến như thế, đang đề cao sự trừu tượng của giá trị, dưới hình thức tiền, lên hàng một tồn tại đặc biệt nào đó, - bản thân chế độ ấy, thông qua cạnh tranh, đang phá hoại mọi giá trị vốn có bên trong các vật, và hàng ngày hàng giờ đang làm thay đổi mối quan hệ giá trị của mọi vật đối với nhau. Trong cơn gió lốc này, ở đâu còn cái khả năng trao đổi dựa trên những cơ sở đạo đức? Trong sự biến động lên xuống không ngừng này mỗi người đều phải ra sức nắm lấy thời cơ thuận lợi nhất để mua và bán, mỗi người đều phải trở thành kẻ đầu cơ, nghĩa là gạt hái ở nơi mà y không gieo trồng, làm giàu trên sự thua lỗ của những người khác, tính toán trên sự rủi ro của người khác hoặc lợi dụng cơ hội để kiếm lời. Kẻ đầu cơ bao giờ cũng trông chờ vào những tai họa; đặc biệt là trông chờ vào nạn mất mùa, hấn lợi dụng mọi cơ hội, ví dụ như trước đây đã lợi dụng cả nạn cháy ở Niu Oóc; nhưng đỉnh cao nhất của sự vô đạo đức là tệ đầu cơ chứng khoán có giá tại sở giao dịch, việc đầu cơ đó đang hạ thấp lịch sử, và cùng với lịch sử thì hạ thấp cả nhân loại xuống vai trò một công cụ dùng để thỏa mãn lòng tham của kẻ đầu cơ tính toán chỉ li hay thậm chí sẵn sàng mạo hiểm. Nhưng hãy cứ cho rằng một thương nhân "lớn" đoạn chính không làm bộ giả nhân giả nghĩa về cái trò dỏ đen ở sở giao dịch: Thương đế, tôi xin đội ơn Người, v.v.. Thương nhân này cũng đáng ghét như bọn đầu cơ chứng khoán, hấn cũng đầu cơ giống như họ, hấn phải đầu cơ, - cạnh tranh buộc hấn phải làm điều đó, - và việc buôn bán của hấn, do đó, cũng bao hàm sự phi đạo đức như những giao dịch của bọn đầu cơ chứng khoán. Chân tướng của cạnh tranh là ở mối quan hệ của sức tiêu thụ đối với sức sản xuất. Dưới một chế độ xứng đáng với loài người, sẽ không còn có sự cạnh tranh nào khác, ngoài sự cạnh tranh đó. Xã hội sẽ phải tính toán xem có thể sản xuất được gì với những tư liệu có trong tay, và căn cứ theo mối quan hệ giữa sức sản xuất và khối người tiêu thụ mà xác định xem cần tăng lên hoặc giảm bớt sản xuất bao nhiêu, xem cần cho phép hoặc hạn chế bớt sự xa xỉ đến bao nhiêu. Nhưng

muốn xét đoán một cách đúng đắn về mối quan hệ đó, và về chỗ một cơ cấu xã hội hợp lý có thể nâng cao sức sản xuất đến mức nào, thì xin các vị độc giả của tôi hãy đọc những tác phẩm của các nhà xã hội chủ nghĩa Anh, và cũng đọc một phần những tác phẩm của Phu-ri-ê.

Trong những điều kiện đó, sự cạnh tranh giữa các cá nhân riêng lẻ với nhau, sự tranh đua giữa tư bản với tư bản, giữa lao động với lao động, v.v. được quy thành sự thi đua dựa trên bản tính của con người, và tạm thời mới chỉ được một mình Phu-ri-ê làm sáng tỏ tương đối, - sự thi đua này, cùng với việc hủy bỏ những lợi ích đối lập, sẽ bị hạn chế trong phạm vi độc đáo và hợp lý vốn có của nó.

Cuộc đấu tranh của tư bản với tư bản, của lao động với lao động, của sở hữu ruộng đất với sở hữu ruộng đất đang đưa sản xuất tới trạng thái cuồng nhiệt, trong đó tất cả mọi quan hệ tự nhiên và hợp lý của nó đều bị đảo ngược. Không một tư bản nào có thể đương đầu được với sự cạnh tranh của tư bản khác, nếu nó không phát triển hoạt động của nó tới tột độ. Không một mảnh ruộng nào có thể cạnh tác có lợi nếu năng suất của nó không thường xuyên được nâng cao. Không một công nhân nào đứng vững trước những người cạnh tranh với mình, nếu anh ta không dốc hết sức lực của mình vào công việc. Nói chung, không một ai trong số những kẻ bị lôi cuốn vào cuộc vật lộn cạnh tranh có thể chịu đựng được cuộc vật lộn đó nếu không rán hết sức mình, nếu không từ bỏ mọi mục đích thật sự có tính chất con người. Hậu quả của sự khấn trương quá mức ấy ở phía này nhất định phải là sự suy yếu ở phía kia. Khi sự biến động của cạnh tranh không lớn, khi cầu và cung, tiêu dùng và sản xuất hầu như bằng nhau, thì trong sự phát triển của sản xuất tất phải xuất hiện một giai đoạn trong đó sức sản xuất tỏ ra thừa nhiều đến nỗi đông đảo

nhân dân không có gì để sống, đến nỗi người ta bắt đầu chết đói - và chết đói chính là vì thừa thãi. Nước Anh đã ở trong tình trạng phi lý này, trong tình trạng hết sức vô nghĩa trong một thời gian lâu rồi. Còn nếu sản xuất biến động mạnh hơn - điều này là hậu quả tất yếu của tình hình đã mô tả ở trên - thì diễn ra sự luân phiên giữa phồn vinh và khủng hoảng, giữa sản xuất thừa và đình trệ. Nhà kinh tế học không bao giờ có thể hiểu rõ được cái tình trạng phi lý này; để giải thích tình trạng đó, y đã nghĩ ra thuyết nhân khẩu, thuyết này cũng vô nghĩa và thậm chí còn vô nghĩa hơn là mâu thuẫn của sự tồn tại cùng một lúc của giàu có và nghèo khổ. Nhà kinh tế học không *dám* nhìn vào sự thực; y không dám thừa nhận rằng mâu thuẫn đó là hậu quả giản đơn của cạnh tranh, bởi vì nếu không như thế thì toàn bộ học thuyết của y sẽ bị lật nhào.

Đối với chúng ta, đây là một điều rất dễ giải thích. Sức sản xuất nằm dưới sự chi phối của loài người là vô hạn. Sản lượng thu hoạch của ruộng đất có thể được tăng lên vô hạn bằng cách ứng dụng tư bản, lao động và khoa học. Theo sự tính toán của các nhà kinh tế học và các nhà thống kê học lớn nhất (xem A-li-xơn, "Những nguyên lý về nhân khẩu", t.I, chương 1 và 2¹⁸¹) thì trong khoảng thời gian mười năm, người ta có thể đưa nước Anh "quá thừa nhân khẩu" lên tới chỗ có thể sản xuất đủ lúa mì cho một số dân đông hơn gấp sáu lần so với số dân hiện nay. Tư bản ngày càng tăng lên, sức lao động tăng lên cùng với việc tăng dân số, còn khoa học thì ngày lại càng làm cho các lực lượng tự nhiên phải phục tùng loài người. Năng lực sản xuất vô cùng tận này, một khi được sử dụng một cách có ý thức vì lợi ích của tất cả mọi người, chẳng bao lâu sẽ thu hẹp tới mức tối thiểu số lao động thuộc về phần của nhân loại; giao cho cạnh tranh thì năng lực đó cũng thực hiện được điều ấy, nhưng trong khuôn khổ của sự đối lập. Một phần ruộng đất được canh tác hết sức hoàn bị, còn phần khác - ở Anh và ở Ai-rơ-len là 30 triệu a-cơ-rơ đất tốt - thì bị bỏ hóa. Một phần tư bản chu chuyển với tốc độ không thể

tưởng tượng được, còn phần khác thì nằm chết dí trong hòm. Một bộ phận công dân làm việc mỗi ngày đêm mười bốn - mười sáu tiếng đồng hồ, trong khi một bộ phận khác lại ở rỗi không có công ăn việc làm và đang chết đói. Hoặc là những mặt đối lập ấy xuất hiện không cùng một lúc: hôm nay việc buôn bán tiến triển tốt, lượng cầu rất lớn, đầu đầu công việc cũng rộn rịp, tư bản quay vòng nhanh một cách kỳ lạ, nông nghiệp phồn vinh, công nhân làm việc đến kiệt sức, - ngày mai thì lại đến thời kỳ đình trệ, nông nghiệp không bù lại được công sức đã bỏ ra, những diện tích lớn ruộng đất bị bỏ hóa, tư bản trong khi đang vận động sôi nổi nhất bỗng nhiên ngừng lại, công nhân mất việc, và cả nước bị đau khổ vì của cải thừa và nhân khẩu thừa.

Nhà kinh tế học không thể thừa nhận một diễn biến như vậy của sự vật là đúng đắn; nếu không thế thì như đã nói ở trên, y sẽ phải từ bỏ toàn bộ học thuyết của mình về cạnh tranh; y sẽ phải nhìn thấy toàn bộ tính chất vô nghĩa của việc đem đối lập sản xuất với tiêu thụ, nhân khẩu thừa với của cải thừa. Và muốn làm cho sự thật ấy phù hợp với lý luận, - vì rằng không thể nào phủ nhận được bản thân sự thật ấy, - người ta đã phát minh ra thuyết nhân khẩu.

Man-tút, thủy tổ của thuyết này, khẳng định rằng dân số bao giờ cũng gây áp lực đối với tư liệu sinh hoạt, rằng cùng với sự tăng lên của sản xuất, dân số cũng tăng lên với mức độ như vậy, rằng khuynh hướng vốn có của dân số là tăng lên vượt quá tư liệu sinh hoạt mà nó chỉ phối được, khuynh hướng ấy là nguyên nhân của toàn bộ sự nghèo khổ, của mọi sự xấu xa. Bởi vì, nơi nào có quá nhiều người, nơi đó họ phải bị loại trừ đi bằng cách này hoặc bằng cách khác: hoặc là phải giết chết họ bằng bạo lực, hoặc là họ phải chết đói. Và một khi điều đó đã diễn ra, thì một lỗ hổng lại hình thành, lỗ hổng này lại lập tức được lấp đầy bằng sự sinh sôi nảy nở của số dân còn lại, và tình trạng nghèo đói trước kia lại xuất hiện. Và theo ông ta thì trong tất cả mọi điều kiện, không chỉ trong tình trạng văn minh mà cả trong tình trạng

tự nhiên, cũng đều như thế cả; những người dã man của xứ Hà Lan mới^{1*}, nơi có mật độ là một người trên một dặm vuông Anh, cũng bị đau khổ vì nạn nhân khẩu thừa như ở Anh. Nói tóm lại, nếu chúng ta muốn nhất quán thì chúng ta sẽ phải thừa nhận rằng, *trái đất đã có nạn nhân khẩu thừa ngay khi chỉ mới có một người*. Và từ lập luận ấy, người ta rút ra kết luận rằng chính những kẻ nghèo là quá thừa; rằng không nên làm gì cho họ ngoài việc cố hết sức làm cho họ chết đói một cách nhẹ nhõm hơn và thuyết phục họ rằng không thể nào làm thay đổi được gì ở đây cả; rằng lối thoát duy nhất đối với toàn bộ giai cấp họ là ở chỗ cố gắng hết sức ít sinh đẻ, hoặc nếu làm như vậy mà không đạt được kết quả gì, thì ít ra cũng phải thành lập một cơ quan nhà nước để thủ tiêu một cách không đau đớn những con cái nhà nghèo, như "Mác-cút"¹⁸² đề nghị; theo đề nghị đó, mỗi gia đình công nhân chỉ được có hai đứa trẻ rưỡi, còn số trên mức đó thì phải thủ tiêu một cách không đau đớn. Việc bố thí được xem là phạm tội, bởi vì nó làm tăng nhân khẩu thừa; nhưng tuyên bố sự nghèo khổ là tội phạm và biến các nhà tế bần thành những trại trừng phạt, như luật tế bần mới "của phái tự do" ở Anh đã làm, thì lại được coi là một việc rất có ích¹⁸³. Thực ra, thuyết này ăn nhập rất tồi với đạo lý của kinh thánh về sự hoàn hảo của Chúa và của con người do Chúa sáng tạo, nhưng "sự bác bỏ nào đem kinh thánh đối lập với những sự kiện thực tế là sự bác bỏ tồi!"

Tôi có cần phải trình bày cặn kẽ hơn nữa cái học thuyết xấu xa đề tiện này, sự lãng mạ kinh tởm này đối với giới tự nhiên và nhân loại, và có cần phải đi sâu vào những kết luận tiếp nữa của nó, hay không? Rốt cuộc lại, ở đây chúng ta thấy rõ sự vô đạo đức đến cực độ của nhà kinh tế học. So với học thuyết này thì tất cả những cuộc chiến tranh và những sự khùng khiếp của chế độ độc quyền có nghĩa lý gì? Ấy thế mà chính học thuyết này lại là hòn đá trụ trong hệ thống tự do mậu dịch của phái

1* - tên gọi cũ của Ô-xtrây-li-a

tự do, hòn đá trụ này mà sụp đổ, thì cả tòa nhà phải sụp đổ theo. Bởi vì, một khi đã chứng minh rằng ở đây cạnh tranh là nguyên nhân đầu tiên của khốn cùng, của nghèo khổ, của tội phạm thì ai còn dám lên tiếng bênh vực cho cạnh tranh?

Trong tác phẩm đã nhắc tới ở trên, A-li-xơn đã làm lung lay thuyết của Man-tút, khi hướng về sức sản xuất của ruộng đất và đưa sự kiện sau đây ra đối lập lại với nguyên lý của Man-tút: mỗi người lớn có thể sản xuất ra nhiều hơn là bản thân anh ta tiêu dùng - một sự kiện mà nếu không có thì nhân loại đã không thể sinh sôi nẩy nở được, hơn nữa, thậm chí cũng không thể tồn tại được; nếu không thế thì thế hệ đang lớn lên lấy gì mà sống? Nhưng A-li-xơn không đi sâu vào bản chất của sự vật, và vì thế, cuối cùng ông lại đi tới kết quả giống như Man-tút. Thật ra, ông ta chứng minh tính chất không đúng đắn của nguyên lý của Man-tút, nhưng ông ta không đủ sức bác bỏ những sự kiện thực tế đã đưa Man-tút tới nguyên lý của y.

Nếu như Man-tút không nhìn vấn đề một cách phiến diện như vậy thì y đã phải thấy rằng dân số thừa hoặc sức lao động thừa bao giờ cũng gắn liền với của cải thừa, tư bản thừa và sở hữu ruộng đất thừa. Chỉ ở nơi nào nói chung sức sản xuất quá lớn thì dân số mới quá đông. Kể từ khi Man-tút viết, chỉ rõ điều đó hơn cả là tình trạng của bất kỳ nước nào có dân số thừa, đặc biệt là tình trạng nước Anh. Những sự thực mà Man-tút liệt kê ra phải nghiên cứu toàn bộ và việc nghiên cứu chúng nhất định có thể dẫn tới một kết luận đúng đắn, là như vậy; nhưng ông ta chỉ nắm lấy có một sự kiện thực tế mà không lưu ý tới những sự kiện thực tế khác, vì vậy ông ta đã đi tới một kết luận vô nghĩa. Sai lầm thứ hai mà ông ta đã phạm phải, là ở chỗ lẫn lộn tư liệu sinh hoạt với phương tiện làm ăn. Dân số bao giờ cũng gây sức ép đối với phương tiện làm ăn, số lượng người có thể có công ăn việc làm là bao nhiêu thì số lượng người đó cũng được sản sinh ra bấy nhiêu, nói tóm lại cho đến nay sự sản xuất ra

sức lao động là do quy luật cạnh tranh điều tiết và vì vậy, cũng chịu ảnh hưởng của những cuộc khủng hoảng và của những sự biến động có tính chu kỳ - đó là một sự thật, và việc xác định sự thật này là công lao của Man-tút. Nhưng phương tiện làm ăn không phải đồng nhất với tư liệu sinh hoạt. Trong việc tăng thêm sức máy móc và tăng thêm tư bản, phương tiện làm ăn chỉ tăng lên trong kết quả cuối cùng; còn tư liệu sinh hoạt thì tăng lên ngay tức khắc, một khi sức sản xuất nói chung tăng lên. Ở đây lại xuất hiện một mâu thuẫn mới của khoa kinh tế chính trị. Trong quan niệm của nhà kinh tế học, số cầu không phải là số cầu thực tế; tiêu dùng trong quan niệm của y là tiêu dùng nhân tạo. Đối với nhà kinh tế học, kẻ nào có thể đưa ra một vật ngang giá để đổi lấy cái mà y nhận được thì kẻ đó mới là đại biểu thật sự cho số cầu, đại biểu thật sự cho tiêu dùng. Nhưng nếu như sự thật là mỗi người lớn đều sản xuất ra nhiều hơn là bản thân người đó có thể tiêu dùng, nếu như sự thật là trẻ con cũng giống như cây cối, có thể hoàn lại một cách thừa thãi những chi phí đã bỏ ra cho bản thân chúng, - mà điều này cũng là sự thật, - thì cần phải giả định rằng, mỗi công nhân tất phải có khả năng sản xuất ra nhiều hơn số cần thiết cho anh ta rất nhiều, và vì vậy, xã hội cần phải sẵn lòng cung cấp cho anh ta mọi thứ cần thiết; cần phải giả định rằng, một gia đình đông người phải là món quà rất mong muốn đối với xã hội. Nhưng do tính chất thô sơ của những quan điểm của mình, nhà kinh tế học không biết đến một vật ngang giá nào khác ngoài cái được trả bằng tiền mặt có thể trông thấy được. Y bị ngập sâu trong những sự đối lập của mình đến mức những sự thật nổi bật nhất, cũng như những nguyên lý khoa học nhất, cũng không hề làm cho y bận lòng một chút nào cả.

Chúng ta thủ tiêu mâu thuẫn chỉ bằng cách giản đơn là xóa bỏ nó đi. Khi những lợi ích đối lập hiện nay hợp nhất lại thì sự đối lập giữa một bên là dân số thừa, với bên kia là của cải thừa, cũng biến đi; cái sự thật kỳ lạ - kỳ lạ hơn tất cả mọi phép lạ của tất cả mọi tôn giáo cộng lại - là một nước phải chết đói chính

vì sự giàu có và sự thừa thãi, cái sự thật ấy cũng sẽ biến đi; lời khẳng định điên rồ cho rằng ruộng đất không đủ sức nuôi sống người ta, lời khẳng định ấy cũng sẽ biến đi. Lời khẳng định ấy là sự khôn ngoan tốt bụng của khoa kinh tế chính trị Cơ Đốc giáo, còn ý kiến cho rằng khoa kinh tế chính trị của chúng ta về thực chất cũng là khoa kinh tế chính trị Cơ Đốc giáo, thì tôi có thể chứng minh trên bất cứ luận điểm nào, trên bất cứ phạm trù nào - tôi sẽ làm việc đó khi đến lúc; thuyết của Man-tút chỉ là biểu hiện về mặt kinh tế học của cái giáo lý về sự mâu thuẫn giữa tinh thần và giới tự nhiên và sự hư hỏng của cả hai nảy sinh từ đó. Tính chất vô căn cứ của mâu thuẫn này - mâu thuẫn đã được khám phá từ lâu trong lĩnh vực tôn giáo và cùng với tôn giáo, - tôi hy vọng rằng tôi cũng đã chỉ ra trong lĩnh vực kinh tế; thêm nữa, tôi sẽ không xem bất cứ một người nào bênh vực thuyết của Man-tút là người có đủ tư cách, chừng nào căn cứ theo nguyên tắc của bản thân thuyết đó, họ chưa giải thích cho tôi rõ làm sao nhân dân lại có thể chết đói chính vì sự thừa thãi; và chừng nào nhà kinh tế học chưa làm cho sự giải thích đó phù hợp với lý tính và những sự kiện thực tế.

Và lại, thuyết của Man-tút vẫn là một yếu tố quá độ tuyệt đối cần thiết, thúc đẩy chúng ta tiến lên một cách vô cùng tận. Nhờ nó, cũng như nhờ khoa kinh tế chính trị nói chung, chúng ta đã bắt đầu lưu ý đến sức sản xuất của ruộng đất và của nhân loại, và sau khi khắc phục được hệ thống kinh tế tuyệt vọng này, chúng ta vĩnh viễn bảo đảm cho mình khỏi sợ hãi trước nạn nhân khẩu thừa. Từ thuyết của Man-tút, chúng ta khai thác được những luận cứ kinh tế mạnh mẽ nhất cho việc cải tạo xã hội, bởi vì, nếu như Man-tút là tuyệt đối đúng, thì cũng vẫn cần phải thực hiện ngay công cuộc cải tạo đó, bởi vì chỉ có công cuộc cải tạo đó, chỉ có việc giáo dục quần chúng thông qua công cuộc cải tạo ấy, thì mới có thể hạn chế về mặt đạo đức bản năng sinh đẻ mà bản thân Man-tút coi là biện pháp dễ dàng nhất và hiệu nghiệm

nhất để chống lại nạn nhân khẩu thừa. Nhờ thuyết này, chúng ta mới bắt đầu hiểu rõ sự nhục nhã sâu sắc nhất của nhân loại, sự lệ thuộc của nó vào những điều kiện của cạnh tranh; thuyết đó chỉ cho chúng ta thấy rằng, rốt cuộc chế độ tư hữu đã biến con người thành hàng hóa, sự sản sinh và sự tiêu diệt của nó cũng chỉ lệ thuộc vào lượng cầu; do hậu quả của tình hình đó, chế độ cạnh tranh đã giết và hàng ngày đang giết hàng triệu con người; chúng ta đã thấy tất cả những điều đó, và tất cả những điều đó thúc đẩy chúng ta phải chấm dứt sự nhục nhã của nhân loại bằng cách thủ tiêu chế độ tư hữu, thủ tiêu cạnh tranh và sự đối lập lợi ích.

Tuy nhiên, một lần nữa chúng ta hãy quay trở lại vấn đề mối quan hệ giữa sức sản xuất với dân số, để chứng minh rằng mối lo âu đã lan tràn khắp nơi về nạn nhân khẩu thừa là không có căn cứ đến mức nào. Toàn bộ hệ thống của Man-tút được xây dựng trên sự tính toán sau đây. Dân số hình như được tăng lên theo cấp số nhân: $1 + 2 + 4 + 8 + 16 + 32$, v.v., còn sức sản xuất của ruộng đất thì tăng lên theo cấp số cộng: $1 + 2 + 3 + 4 + 5 + 6$. Sự chênh lệch thật là rõ ràng và đáng sợ, nhưng nó có đúng không? Ở đâu đã được chứng minh rằng khả năng sản xuất của ruộng đất phát triển theo cấp số cộng? Diện tích của ruộng đất canh tác là có hạn - hằng cứ giả định như thế. Nhưng sức lao động được sử dụng trên ruộng đất đó cũng tăng lên cùng với sự phát triển của dân số; thậm chí cứ giả định rằng, cùng với sự tăng lên của chi phí lao động, đại lượng thu hoạch không phải bao giờ cũng tăng lên theo mức độ như lao động; vậy là còn một yếu tố thứ ba nữa, yếu tố này dĩ nhiên không có ý nghĩa gì đối với nhà kinh tế học: khoa học; nhưng sự tiến bộ của khoa học cũng là vô cùng tận, và ít ra, cũng phát triển nhanh như sự phát triển của dân số. Nền công nghiệp của thế kỷ này đã có được những thành tựu như thế nào chỉ nhờ riêng môn hóa học, thậm chí chỉ nhờ riêng hai người - sir Hăm-phrì Đê-vi và

I-u-xtút Li-bích? Nhưng khoa học ít ra cũng phát triển với tốc độ nhanh như dân số; dân số phát triển tỷ lệ với số người của thế hệ trước, khoa học tiến lên một cách tỷ lệ với khối lượng tri thức do thế hệ trước để lại, do đó, trong những điều kiện bình thường nhất, khoa học cũng phát triển theo cấp số nhân. Vậy thì đối với khoa học, có gì là không thể thực hiện được? Nhưng nói đến nạn nhân khẩu thừa thì thật đáng nực cười, khi mà "lưu vực sông Mi-xi-xi-pi còn có đủ đất chưa khai phá để cho toàn bộ dân số châu Âu có thể di cư đến đó"¹⁸⁴, khi mà nói chung chỉ có một phần ba đất đai là có thể được coi là đã canh tác, còn sản lượng của một phần ba đất đai này có thể tăng lên gấp sáu lần, và hơn nữa, chỉ bằng cách áp dụng những phương thức canh tác cải tiến mà hiện nay mọi người đều biết.

Như vậy, cạnh tranh đem tư bản đối lập với tư bản, lao động đối lập với lao động, sở hữu ruộng đất đối lập với sở hữu ruộng đất, và cũng đem mỗi yếu tố trong những yếu tố đó đối lập với hai yếu tố kia. Trong cuộc đấu tranh kẻ mạnh nhất giành được thắng lợi, và để tiên đoán kết quả của cuộc đấu tranh ấy, chúng ta cần nghiên cứu sức mạnh của những kẻ tham chiến. Trước hết, sở hữu ruộng đất và tư bản - cả hai nói riêng đều mạnh hơn lao động, bởi vì muốn sống thì người công nhân phải làm việc, trong khi chủ ruộng có thể sống bằng địa tô của mình, còn nhà tư bản thì có thể sống bằng lợi tức của mình, hay cùng lắm thì sống bằng tư bản của mình hoặc dựa vào sở hữu ruộng đất đã tư bản hóa. Do đó, công nhân chỉ nhận được số cần thiết nhất, chỉ nhận được một số tư liệu sinh hoạt, còn cái phần lớn hơn trong sản phẩm thì được phân chia giữa tư bản và sở hữu ruộng đất. Ngoài ra, người công nhân khờ hơn lại chèn người công nhân yếu ra khỏi thị trường, tư bản lớn chèn tư bản nhỏ, sở hữu ruộng đất lớn chèn sở hữu ruộng đất nhỏ. Thực tiễn xác nhận kết luận

này. Mọi người đều biết ưu thế của chủ xưởng lớn và thương nhân lớn so với chủ xưởng nhỏ và thương nhân nhỏ, ưu thế của chủ ruộng lớn so với kẻ có một mớ đất đai. Hậu quả của tình hình này là ngay trong những điều kiện bình thường, theo cái quyền của kẻ mạnh, tư bản lớn và sở hữu ruộng đất lớn cũng nuốt tư bản nhỏ và sở hữu ruộng đất nhỏ, nghĩa là sự tập trung sở hữu đang diễn ra. Trong thời kỳ khủng hoảng thương mại và khủng hoảng nông nghiệp, sự tập trung này còn diễn ra nhanh hơn nhiều. - Nói chung, sở hữu lớn phát triển nhanh hơn sở hữu nhỏ rất nhiều, bởi vì chi phí về việc chiếm hữu ở đây chỉ chiếm một phần nhỏ hơn rất nhiều trong thu nhập. Sự tập trung tài sản như vậy là một quy luật cũng có tính chất cố hữu đối với chế độ tư hữu như tất cả mọi quy luật khác; các giai cấp trung gian ngày càng phải biến đi, cho đến khi thế giới phân chia thành những nhà triệu phú và những kẻ bần cùng, thành những điền chủ lớn và những người làm công nhật nghèo. Không có một luật lệ nào, không có một sự phân chia nào của sở hữu ruộng đất, không có một sự xé lẻ ngẫu nhiên nào của tư bản có thể giúp được, - kết quả đó phải đến và sẽ đến, nếu như không phòng ngừa kết quả đó bằng cách cải tạo hoàn toàn những quan hệ xã hội, bằng cách hợp nhất những lợi ích đối lập, thủ tiêu chế độ tư hữu.

Cạnh tranh tự do, khẩu hiệu chủ yếu của các nhà kinh tế học ở thời đại chúng ta, là một cái gì không thể thực hiện được. Độc quyền ít ra cũng có ý đồ bảo vệ người tiêu thụ khỏi bị lừa dối, mặc dù nó không thể thực hiện được điều đó. Còn việc thủ tiêu độc quyền thì mở toang cửa cho sự lừa bịp. Các anh nói rằng: cạnh tranh bao hàm trong bản thân nó phương tiện chống lại sự lừa bịp: không một ai sẽ mua vật xấu; nhưng như vậy tức là mỗi người đều phải biết rõ mọi mặt hàng, mà việc này thì không thể thực hiện được; do đó, cần phải có sự độc quyền, như việc buôn bán nhiều hàng hóa đã chứng tỏ. Các hiệu thuốc v.v., cần phải có độc quyền. Và hàng hóa quan trọng nhất - tiền - lại cần đến

độc quyền hơn cả. Cứ mỗi lần công cụ lưu thông không còn là độc quyền nhà nước nữa, thì nó liền đẻ ra khủng hoảng thương nghiệp, và vì thế các nhà kinh tế học Anh, trong đó có cả tiến sĩ U-ê-đơ, cũng thừa nhận sự cần thiết phải có độc quyền ở đây. Nhưng cả độc quyền cũng không ngăn chặn được tiền giả. Các anh hãy xem xét vấn đề từ bất kỳ phía nào, mỗi mặt đều có những khó khăn như mặt kia. Độc quyền đẻ ra tự do cạnh tranh; tự do cạnh tranh lại đẻ ra độc quyền; vì vậy, cả hai đều phải sụp đổ, và cùng với việc xóa bỏ cái nguyên tắc đã sản sinh ra chúng thì bản thân những khó khăn cũng sẽ được xóa bỏ.

Cạnh tranh đã thâm nhập vào tất cả mọi quan hệ sinh hoạt của chúng ta và đã hoàn tất cái tình trạng nô dịch lẫn nhau mà hiện nay người ta đang ở trong đó. Cạnh tranh là một bộ máy mạnh mẽ luôn luôn thúc đẩy trật tự xã hội đang già cỗi và ọp ẹp của chúng ta hoạt động, hay nói cho đúng hơn, thúc đẩy tình trạng vô trật tự hoạt động; nhưng bộ máy đó đồng thời cũng nuốt chửng một bộ phận những lực lượng đang suy yếu của nó mỗi lần đem chúng ra sử dụng. Cạnh tranh chỉ phối sự phát triển về mặt số lượng của nhân loại, chính nó cũng chỉ phối cả sự phát triển về mặt đạo đức của nhân loại. Người nào hiểu biết đôi chút về thống kê tội phạm, thì tất phải thấy ngay là hiện tượng phạm tội đang tăng lên hàng năm với một sự đều đặn độc đáo như thế nào và những nguyên nhân nhất định đang đẻ ra những tội phạm nhất định cũng tăng lên một cách đều đặn như vậy. Việc áp dụng rộng rãi chế độ công xưởng đầu đầu cũng đem lại hậu quả là tội phạm tăng lên. Đối với một thành phố lớn hoặc đối với cả một quận, người ta có thể tiên đoán một cách khá chính xác, như ở Anh thường làm, số lượng những vụ bắt bớ hàng năm, những vụ phạm tội hình sự, thậm chí cả số lượng những vụ giết người, những vụ trộm và ăn cắp vặt, v.v.. Tính chất đều đặn đó chứng tỏ rằng

cả việc phạm tội cũng do cạnh tranh điều khiển, rằng xã hội dễ ra số cầu về phạm tội, số cầu này được thỏa mãn bằng một lượng cung tương xứng; rằng lỗi hỏng được tạo ra bởi những vụ bắt bớ, tù đầy hoặc xử tử một số người, lại được những người khác bổ sung ngay tức khắc, hoàn toàn giống như là mọi sự giảm bớt dân số liền lập tức được bổ sung ngay bằng những người mới đến; nói cách khác, việc phạm tội cũng gây sức ép đối với thủ đoạn trừng phạt, giống như dân số đang gây sức ép đối với phương tiện làm ăn. Trong tình hình như vậy, chưa kể đến tất cả những tình hình khác, việc trừng phạt những người phạm tội là chính nghĩa tới mức nào, - điều đó tôi xin dành cho các bạn đọc của tôi phán xét. Ở đây, chỉ có một điều quan trọng đối với tôi: đó là việc chứng minh sự lan tràn của cạnh tranh sang cả lĩnh vực đạo đức và vạch rõ rằng chế độ tư hữu đã làm cho con người sa đoạ sâu sắc đến mức nào.

Trong cuộc đấu tranh của tư bản và sở hữu ruộng đất chống lại lao động, cả hai yếu tố đầu còn có một ưu thế đặc biệt nữa so với lao động - đó là sự trợ lực của khoa học, bởi vì trong những quan hệ hiện tại, cả khoa học cũng được dùng để chống lại lao động. Ví dụ, hầu hết những phát minh cơ khí, đặc biệt là những máy kéo sợi bông của Hác-gri-vơ, Crôm-tôn và Ác-crai-tơ, đều nảy sinh ra do tình trạng thiếu sức lao động. Lượng cầu đã tăng lên về lao động bao giờ cũng dẫn đến những phát minh làm cho sức của lao động tăng lên rất nhiều, và do đó đã làm giảm bớt rất nhiều lượng cầu về lao động con người. Lịch sử nước Anh từ năm 1770 đến nay là một bằng chứng liên tục chứng minh tình hình đó. Phát minh lớn gần đây trong ngành sợi bông - tức máy kéo sợi tự động - xuất hiện hoàn toàn do lượng cầu về lao động và do việc tăng tiền lương; phát minh này tăng gấp đôi công việc của máy móc, và do đó giảm bớt đi một nửa lao động thủ công,

làm cho một nửa số công nhân bị mất việc, và do đó đã hạ thấp tiền công của nửa số công nhân kia; nó đã thủ tiêu sự cấu kết của công nhân nhằm chống lại chủ xưởng và đã hủy diệt chút sức tàn cuối cùng còn cho phép lao động có thể chịu được cuộc đấu tranh không cần sức chống lại tư bản (xem tiến sĩ I-u-rơ, "Triết học của công xưởng", t.II¹⁸⁵). Thật ra, nhà kinh tế học nói rằng, rốt cuộc lại, máy móc là có lợi cho công nhân, bởi vì máy móc làm cho sản xuất rẻ đi và vì vậy, tạo ra thị trường mới, rộng hơn cho sản phẩm của mình, và như vậy rốt cuộc máy móc lại đem lại công ăn việc làm cho công nhân thất nghiệp. Hoàn toàn đúng; nhưng tại sao ở đây nhà kinh tế học lại quên rằng việc sản xuất sức lao động được điều tiết bởi cạnh tranh, rằng sức lao động bao giờ cũng gây sức ép đối với phương tiện làm ăn, rằng do đó, đến khi những điều lợi ấy phải xuất hiện thì lại vẫn có một số quá thừa những người cạnh tranh đi tìm việc, và do đó điều lợi lại trở thành một hư ảo, còn điều bất lợi, - tức là một nửa số công nhân đột nhiên bị tước mất tư liệu sinh hoạt, còn nửa kia thì bị hạ thấp tiền công, - lại hoàn toàn không phải là hư ảo? Tại sao nhà kinh tế học lại quên rằng sự tiến bộ của phát minh không bao giờ dừng lại, rằng, do đó, sự bất lợi này mãi mãi vẫn còn? Tại sao nhà kinh tế học lại quên rằng, trong tình hình sự phân công lao động được phát triển một cách vô cùng tận do kết quả của nền văn minh chúng ta, thì công nhân chỉ có thể sinh tồn trong trường hợp anh ta có thể tìm được nơi sử dụng sức mình trên một chiếc máy nhất định cho một công việc bộ phận nhất định; rằng việc chuyển từ một nghề nghiệp này sang một nghề nghiệp mới khác hầu như bao giờ cũng là một công việc không thể thực hiện được?

Xem xét ảnh hưởng của nền sản xuất bằng máy móc, tôi chuyển sang một đề tài khác, xa hơn: chế độ công xưởng; nhưng tôi chưa muốn, và cũng chưa có thời gian để thảo luận đề tài này ở đây. Vả lại, tôi hy vọng rằng chẳng bao lâu nữa tôi sẽ có dịp phân

TÌNH CẢNH NƯỚC ANH

TÔ-MÁT CÁC-LAI-LƠ. "QUÁ KHỨ VÀ HIỆN TẠI".

LUÂN ĐÔN, 1843^{1*}

Trong rất nhiều những cuốn sách dày và những tập sách mỏng xuất hiện năm ngoai ở Anh để mua vui và giáo huấn cho "xã hội có học thức", tác phẩm nói trên là tác phẩm duy nhất đáng đọc. Tất cả những bộ tiểu thuyết gồm nhiều tập đó, với những tình tiết buồn thảm và hài hước của chúng, tất cả những cuốn sách bình luận có tính cách giáo huấn và sùng đạo, có tính chất học giả và phi học giả đó về kinh thánh, - mà tiểu thuyết và sách giáo huấn là hai món hàng bán chạy nhất trong văn phẩm Anh, - tất cả những thứ đó, bạn có thể yên trí bỏ qua không đọc tới. Có thể là bạn sẽ bắt gặp một vài cuốn sách về địa chất hoặc kinh tế, lịch sử hoặc toán học, trong đó có chứa đựng một chút gì mới, nhưng đó là những cái cần nghiên cứu, chứ không phải đọc, tất cả những cái đó là khoa học chuyên môn khô khan, là những tập bách thảo đã phơi khô, là những cây cỏ mà gốc rễ từ lâu đã tách khỏi cái miếng đất con người nói chung đã cung cấp thức ăn cho chúng. Trong tất cả những văn phẩm đó - dù bạn có bối tìm như thế nào chăng nữa - cuốn sách của Các-lai-lơ vẫn là cuốn sách duy nhất làm rung động sợi tơ lòng của con người, miêu tả những quan hệ của con người và mang trên mình nó dấu vết cách suy nghĩ của con người.

Điều lạ lùng là, các giai cấp xã hội cao nhất ở Anh, những giai cấp mà người Anh gọi là "respectable people", "the better sort

1* "Past and present" by Thomas Carlyle. London, 1843.

of people^{1*}, v.v., - đã sa sút về mặt tinh thần và mất sức mạnh của mình nhiều đến chừng nào! Toàn bộ tinh lực của họ, toàn bộ hoạt động, toàn bộ nội dung của họ đã biến mất; bọn quý tộc ruộng đất thì săn bắn, bọn quý tộc kim tiền thì ghi chép sổ sách kế toán, và nhiều lắm thì cũng chỉ lấp đầy cuộc sống nhàn rỗi của họ bằng việc đọc những cuốn sách cũng trống rỗng và làm cho người ta yếu đi như thế. Những định kiến chính trị và tôn giáo được truyền lại từ thế hệ này qua thế hệ khác; giờ đây những người đại diện của các giai cấp thượng lưu đó có được tất cả những thứ ấy một cách dễ dàng, và họ hoàn toàn không cần phải bận tâm đến những nguyên tắc như trước kia; những nguyên tắc hoàn toàn có sẵn, không biết từ đâu bay tới họ khi họ còn ở trong nôi. Họ còn cần gì nữa chứ? Mỗi người trong bọn họ đều có một nền học vấn tốt, tức là họ đã dùi mài một cách vô ích ở nhà trường những tác phẩm của người La Mã và người Hy Lạp; thêm nữa, mỗi người trong bọn họ đều là "đáng kính", nghĩa là có mấy ngàn pao xtéc-linh, tức là họ không còn phải lo lắng gì thêm nữa ngoài việc tìm cho mình một người vợ, nếu họ chưa có vợ.

Và như vậy là cuối cùng, con người rơm mà người ta gọi là đại biểu cho "tinh thần" của thời đại, đã được bện xong. Với một cuộc sống như vậy, thì lấy đâu ra được tinh thần? Hơn nữa, nếu thậm chí tinh thần đó xuất hiện, thì nó tìm đâu ra cho mình một nơi ẩn nấp? Ở đây, mọi việc đều được xác lập một cách dứt khoát và đo đạc một cách chính xác theo kiểu cách Trung Hoa - và khốn thay cho kẻ nào vượt quá những khuôn khổ chật hẹp đó, còn kẻ nào chống lại một định kiến cũ đáng kính nào đó thì sẽ khốn khổ gấp ba, và nếu định kiến đó lại là một định kiến tôn giáo thì lại còn khốn khổ gấp ba thế nữa. Ở đây chỉ có hai câu trả lời cho mọi câu hỏi - câu trả lời của đảng Vích và câu trả lời của đảng To-ri, và những câu trả lời này đã được các quan trọng coi nghi lễ rất anh minh của cả hai đảng quy định từ lâu rồi;

1* - "những người đáng kính", "loại người ưu tú nhất"

người ta không đòi hỏi ở bạn một sự suy nghĩ và những công trình nghiên cứu tỉ mỉ nào cả - tất cả đều hoàn toàn có sẵn cả rồi: Dịch-ki Cốp-đen hoặc huân tước Giôn Rốt-xen đã nói gì đó, Bóp-bi Pin, hay "công tước" par excellence^{1*}, tức công tước Oen-lin-tơn, đã nói như thế này - và thế là xong.

Các bạn, những người Đức tốt bụng, năm này qua năm khác được nghe các nhà báo và các nghị viên thuộc phái tự do nói huyền thuyên rằng người Anh là những người kỳ lạ và độc lập như thế nào, họ chứng minh rằng những thứ đó được sản sinh ra bởi những quy chế tự do ở Anh - từ xa, điều ấy thể hiện ra dưới cái ánh sáng đẹp dễ như thế đó. Những cuộc bàn cãi tại thượng và hạ viện, báo chí tự do, những cuộc hội nghị nhân dân rầm rộ, những cuộc bầu cử, tòa án bồi thẩm, những cái đó không thể không gây ấn tượng đối với tâm hồn rụt rè của Mi-sen, và mê quá, ông ta coi toàn bộ cái bề ngoài đẹp dễ ấy là thật. Nhưng những quan điểm của nhà báo và của vị nghị viên thuộc phái tự do rất cuộc vẫn hoàn toàn chưa vươn tới được cái tầm cao có thể nhận xét một cách bao quát sự phát triển của loài người, hay dù chỉ là sự phát triển của một quốc gia duy nhất nào. Bản Hiến pháp Anh có thời kỳ đã khá tốt và đã làm được một điều gì đó tốt đẹp, còn từ năm 1828, nó đã làm được cái công việc tốt nhất mà nó có khả năng làm được, cụ thể là bắt đầu tự mình hủy hoại mình¹⁸⁷; còn về cái mà phái tự do gán cho nó, thì đúng là nó đã không thực hiện. Nó đã không làm cho người Anh trở thành những con người độc lập. Những người Anh, tức những người Anh có học thức, - và căn cứ vào họ mà ở lục địa người ta phán xét về tính cách dân tộc của người Anh, - là những người nô lệ đáng khinh bỉ nhất trên thế giới. Chỉ có một bộ phận dân tộc Anh, mà trên lục địa không biết đến, chỉ có những công nhân, những người cùng khổ của nước Anh, những người nghèo, mới thật sự đáng kính, bất chấp toàn bộ sự thô lỗ của họ và toàn bộ sự suy đồi đạo đức của họ. Việc cứu vớt nước Anh chính sẽ do họ đem lại, họ là một

1* - Kiệt xuất

vật liệu còn có thể dùng được cho sự sáng tạo; họ không có học vấn, nhưng họ cũng không có định kiến, họ còn có sức mạnh để phục vụ cho sự nghiệp vĩ đại của dân tộc, họ còn có tương lai. Còn tầng lớp quý tộc, - hiện giờ còn bao gồm cả giai cấp tư sản, - thì đã kiệt sức rồi; toàn bộ kho dự trữ tư tưởng mà nó đã có, cho tới những kết luận mới đây nhất, cũng đã bị tiêu phí hết sạch và đã được vận dụng vào thực tiễn rồi, và triều đại của nó đang nhanh chóng bước tới chỗ cáo chung. Hiến pháp là sự nghiệp của bàn tay của nó, và hậu quả gần gũi nhất của sự nghiệp này là bản Hiến pháp đã trùm lên những người sáng tạo ra nó một mạng lưới những quy chế, làm cho không thể có một sự biểu hiện tự do nào của tinh thần. Sự thống trị của những định kiến xã hội đâu đâu cũng đều là hậu quả đầu tiên của cái gọi là những quy chế chính trị tự do, và trong một nước tự do nhất về chính trị ở châu Âu - tức là ở Anh - thì sự thống trị này được người ta cảm thấy mạnh mẽ hơn là ở bất cứ một nước nào khác, trừ Bắc Mỹ là nơi mà định kiến xã hội, do đạo luật Linh-sơ, đã được luật pháp thừa nhận như là một quyền lực trong nhà nước. Người Anh cúi rạp mình trước định kiến xã hội, hàng ngày đem mình làm vật hy sinh cho định kiến đó, - và họ càng mang khuynh hướng tự do bao nhiêu, thì lại càng cung thuận phục trước thần tượng ấy của họ bấy nhiêu. Nhưng định kiến xã hội trong "các giới có học thức" thì hoặc là của đảng To-ri, hoặc là của đảng Vích; quá lắm thì đó là của phái cấp tiến, nhưng định kiến nói sau này không còn được coi là dấu hiệu của phong độ tốt. Bạn hãy đến giữa đám người Anh có học thức - dù chỉ đến một lần thôi, - và bạn hãy nói rằng bạn là người theo phái Hiến chương hoặc là người theo phái dân chủ: họ sẽ đặt vấn đề là không biết đâu óc bạn có lạnh mạnh hay không và họ sẽ tránh tiếp xúc với bạn. Hoặc giả bạn hãy thử tuyên bố với họ rằng bạn không tin tính chất thần thánh của Cri-xtơ, - và bạn sẽ bị cáo giác và bị bán rẻ; bạn hãy thú nhận thẳng thắn rằng bạn là kẻ vô thần, và ngày hôm sau họ sẽ làm như họ không quen biết bạn. Và nếu một người Anh đọc

lập bắt đầu suy nghĩ thật sự - việc này xảy ra khá hiếm đối với họ - và vứt bỏ những xiềng xích của định kiến mang theo từ trong lòng mẹ, thì ngay cả lúc đó anh ta cũng không đủ dũng cảm để tự do nói lên niềm tin của mình, ngay cả lúc đó anh ta cũng xuất hiện một cách giả dối trước xã hội như là người tán thành một quan điểm ít ra cũng còn được coi là có thể chịu đựng được, và anh ta sẽ thỏa mãn nếu như thỉnh thoảng được nói chuyện tay đôi một cách cởi mở với người cùng quan điểm.

Như vậy, các giai cấp có học thức ở Anh làm ngơ làm diếc trước mọi sự tiến bộ, và chỉ dưới sức tấn công của giai cấp công nhân họ mới nhúc nhích đôi chút. Đừng trông chờ rằng món ăn sách báo hàng ngày của các giai cấp có học thức đã già cỗi ấy tỏ ra khác với bản thân họ. Toàn bộ văn phẩm của xã hội thượng lưu đang loay hoay trong một vòng luẩn quẩn và cũng buồn tẻ, cằn cỗi như bản thân xã hội thượng lưu no nê và tàn tạ vậy.

Khi tác phẩm của Stơ-rau-xơ - cuốn "Cuộc đời của Giê-xu" - và danh tiếng của tác phẩm này đã vượt qua eo biển, thì không một người đứng đắn nào lại dám dịch tác phẩm đó, không một nhà xuất bản nổi tiếng nào lại dám in nó. Cuối cùng, một lecturer xã hội chủ nghĩa nào đó (không có từ Đức nào để diễn đạt cái thuật ngữ chuyên môn cổ động này), tức là một người có địa vị xã hội không thượng lưu nhất đã dịch tác phẩm đó, một chủ xưởng in nhỏ, một người xã hội chủ nghĩa, đã in nó thành những tập riêng, mỗi tập giá một pen-ni, và công nhân ở Man-se-xơ, Béc-minh-hêm và Luân Đôn đã là độc giả duy nhất của Stơ-rau-xơ ở Anh.

Song le, nếu như có đảng nào trong hai đảng - mà bộ phận có học thức trong người Anh chia thành - đáng được coi trọng, thì đó là đảng To-ri. Theo điều kiện xã hội của Anh, bản thân đảng Vích là phía quan tâm quá nhiều nên không thể có sự phán xét vô tư; công nghiệp, cái trung tâm ấy của xã hội Anh, đang nằm trong tay đảng Vích và làm giàu cho nó; nó coi công nghiệp

là không có gì đáng chê trách và coi việc phát triển công nghiệp là mục tiêu duy nhất của toàn bộ công việc lập pháp, bởi vì công nghiệp đã đem lại cho nó sự giàu có và quyền lực. Ngược lại, đảng To-ri mà sự hùng mạnh và chuyên quyền bị công nghiệp phá hoại, mà những nguyên tắc bị công nghiệp làm cho rung chuyển, thì lại căm ghét công nghiệp, và nhiều lắm thì cũng chỉ coi công nghiệp là một tai họa cần thiết mà thôi. Do đó, đã hình thành một nhóm những nhà từ thiện nổi tiếng thuộc đảng To-ri, mà những người cầm đầu là huân tước Ê-sli, Phe-ran, Oan-tơ, Ô-xơ-lơ và những người khác, và nhóm này tự gánh lấy trách nhiệm bảo vệ công nhân công xưởng chống lại chủ xưởng. Tô-mát Các-lai-lơ ban đầu cũng là người của đảng To-ri, và ông ta vẫn còn gần gũi đảng này hơn là gần gũi đảng Vích. Một điều không còn nghi ngờ gì cả: người của đảng Vích chưa bao giờ có thể viết được, dù chỉ là một nửa, một cuốn sách nhân đạo như cuốn "Quá khứ và hiện tại".

Tô-mát Các-lai-lơ nổi tiếng ở Đức nhờ những cố gắng của mình trong việc giới thiệu cho người Anh biết những sách báo Đức. Trong nhiều năm, ông chủ yếu nghiên cứu hoàn cảnh xã hội của Anh - trong số những người có học thức của đất nước mình, ông là người duy nhất nghiên cứu vấn đề đó! - Và đến năm 1838 ông đã viết được một cuốn sách nhỏ "Phong trào Hiến chương". Trong thời kỳ ấy, đảng Vích đang cầm quyền và họ loan báo rất long trọng rằng "bóng ma" của phong trào Hiến chương, xuất hiện vào khoảng năm 1835, hình như đã bị thủ tiêu, phong trào Hiến chương là sự tiếp tục tự nhiên của chủ nghĩa cấp tiến cũ, trong mấy năm đã lắng xuống do dự luật về cải cách, nhưng từ năm 1835 - 1836 lại xuất hiện với một sức mạnh mới và với những khối quần chúng đoàn kết hơn bất cứ thời kỳ nào trước đó. Đảng Vích cho rằng họ đã đàn áp được phong trào Hiến chương đó, và điều này đã đem lại cho Tô-mát Các-lai-lơ một lý do để vạch rõ những nguyên nhân thật sự của phong trào Hiến chương và việc không thể nhổ tận gốc phong trào đó nếu như những nguyên nhân của nó không

bị diệt trừ. Mặc dù quan điểm của cuốn sách "Phong trào Hiến chương" nói chung cũng giống như quan điểm trong cuốn "Quá khứ và hiện tại", nhưng trong tác phẩm trước, màu sắc của đảng To-ri được biểu hiện đậm nét hơn; sở dĩ như thế có lẽ chỉ vì với tư cách là đảng cầm quyền, đảng Vích phải chịu sự phê phán trước hết. Dù sao, tất cả những gì đã có trong cuốn sách nhỏ nói trên cũng đều có trong cuốn "Quá khứ và hiện tại", nhưng với một hình thức rõ ràng hơn, phát triển hơn và với những kết luận được nhấn mạnh một cách kiên quyết hơn, vì vậy, chúng ta không cần phải phê bình cuốn "Phong trào Hiến chương" nữa.

"Quá khứ và hiện tại" là sự so sánh giữa nước Anh thế kỷ XII và nước Anh thế kỷ XIX. Cuốn sách gồm bốn phần, với đầu đề: "Mở đầu", "Thầy tu ngày xưa", "Người công nhân ngày nay", "Lá số tử vi". - Chúng ta sẽ tuần tự xem tất cả những phần này. Tôi không thể cưỡng lại sự quyến rũ là muốn dịch những đoạn hay nhất trong những đoạn sáng sửa lạ lùng thường gặp trong cuốn sách ấy. Việc phê phán cũng chẳng cần phải đặt ra.

Chương thứ nhất của phần mở đầu mang tên là "Vua Mi-đát".

"Tình cảnh nước Anh... được coi một cách đúng đắn là một trong những tình cảnh đáng lo ngại nhất và, nói chung, bất bình thường nhất, mà thế giới đã thấy từ xưa đến nay. Nước Anh đầy rẫy mọi thứ của cải, nhưng nước Anh vẫn chết vì đói. Đất đai nước Anh xanh tươi và thịnh vượng trong sự phong phú không thay đổi, những cánh đồng vàng óng gợn sóng, những xưởng thợ được phân bố dày đặc với đủ mọi loại công cụ lao động, với mười lăm triệu công nhân nổi tiếng là mạnh khỏe, khéo léo và cần cù nhất mà đất nước chúng ta đã từng thấy; những người này sống giữa chúng ta; công việc do họ thực hiện, thành quả do bàn tay họ tạo nên ở đây có thừa thãi và ở đâu cũng hết sức dồi dào. - Thế nhưng giống như do yêu thuật, một lệnh truyền độc địa vang lên: "Các anh, những người công nhân, và các anh, những ngài làm công việc kinh doanh, cũng như các anh, những ngài vô công rồi nghề, các anh không được đụng đến những thành quả đó: không một ai trong các anh được động tới chúng, không một ai trong các anh được hưởng thụ chúng - đó là những thành quả đã bị phù phép!"

Sự cấm đoán này, trước hết đụng đến công nhân. Năm 1842, ở Anh và Oen-xơ, có 1 430 000 người cùng khổ, trong số này có 220 000 người bị nhốt trong các trại lao động, tức là trong những ngục Ba-xti-ơ cho người nghèo, như nhân dân thường gọi chúng. - Xin cảm ơn những người thuộc đảng Vích đầy lòng nhân đạo. - Ở Xcốt-len không có luật tế bần, nhưng người nghèo thì vô khối. - Nhân thế cũng nói thêm rằng Ai-rơ-len có thể khoe khoang về con số quá ỉm: 2 300 000 người cùng khổ.

"Trước tòa án bồi thẩm ở Xtốt-poóc (Sê-sia), một người mẹ và một người bố bị tố cáo và bị kết tội về việc họ đã đầu độc ba đứa con của mình với mục đích đánh lừa hội thiện để lĩnh tiền mai táng của mỗi đứa trẻ là 3 pao xtéc-linh 8 si-linh, và, người ta nói, các cơ quan chính quyền đã nói xa xôi cho biết rằng trường hợp này không phải là trường hợp duy nhất, và có lẽ tốt hơn hết là không nên lao vào công việc điều tra chi tiết những vụ này... Những thí dụ như vậy là đỉnh núi cao nhất nổi bật trên nền trời: dưới đỉnh cao ấy còn có cả một vùng đồi núi và bình nguyên mà mắt ta chưa nhìn thấy. - Người mẹ và người bố thương người đã nói với nhau: chúng ta phải làm gì đây để tránh khỏi chết đói? Ở đây, trong căn hầm tối tăm của chúng ta, chúng ta đã đi tới bước đường cùng rồi, nhưng sự giúp đỡ thì còn xa. Than ôi, những sự kiện thê thảm đang diễn ra trong tháp đói U-gô-li-nô^{1*}: Em Gát-dô bé bỏng yêu quý ngã lịm trên đầu gối cha em! - Sau khi suy nghĩ, người mẹ và người bố ở Xtốt-poóc nói: Bé Tôm đói khát của chúng ta thật là tội nghiệp, suốt ngày nó khóc đòi bánh mì, số phận đã định cho nó chỉ gặp đau khổ và chẳng gặp được điều gì tốt lành trong cuộc sống này; - giá như nó thoát ngay khỏi những sự đau đớn, còn chúng ta biết đâu lại có thể duy trì được sự sống của mình? Họ nghĩ, họ nói và cuối cùng, quyết định. Và bé Tôm không còn sống nữa, tất cả tiền bạc thì đã tiêu hết và ăn hết; bây giờ đến lượt ai, lượt bé Giếch đói ăn đáng thương hay là bé Vi-li đói ăn đáng thương? Ôi, những sự tìm tòi biện pháp và phương tiện đó mới đau đớn làm sao! - Trong những thành phố bị vây hãm, giữa những cảnh hoang tàn đổ nát đáng sợ của thành Giê-ru-da-lem bị hủy diệt vì sự phản nộ của Chúa, đã có lời sấm truyền: những phụ

1* *Ugolin della Cherardesca* - là một bạo chúa ở thành Pi-dơ (I-ta-li-a) thế kỷ XIII. Bị địch thù của hắn bắt giam vào tháp Gra-lan-di cùng với 2 con trai và cháu trai, và bị chết đói ở đấy. Vì vậy, tháp này về sau có tên gọi là "tháp đói".

nữ bất hạnh sẽ tự tay mình đem nấu con mình làm thức ăn. Sự tưởng tượng đen tối của người Do Thái cổ không thể quan niệm được một cái vực thẳm kinh khủng hơn của sự khốn cùng; đó là giới hạn cuối cùng đối với con người thấp hèn bị Chúa nguyên rủa. Còn chúng ta ở đây, tại nước Anh hiện đại, giữa sự thừa thãi của cái, - chẳng lẽ cả chúng ta nữa cũng đi tới tình hình đó sao? Tình hình đó xảy ra như thế nào? Do đâu mà xảy ra như vậy, tại làm sao phải xảy ra như vậy?"

Đó là tình hình năm 1841. Tôi có thể thêm rằng, cách đây năm tháng, ở Li-vóc-pun người ta đã treo cổ chị Bét-ti I-un-xơ, người vùng Bôn-tơn, người phụ nữ này cũng vì những lý do như vậy mà đã đầu độc ba đứa con đẻ và hai đứa con nuôi.

Những người nghèo khổ sống như vậy đó. Còn những người giàu có thì thế nào?

"Nền công nghiệp phồn thịnh ấy với tình hình của cái đời dằn vặt của nó, cho tới nay vẫn chưa làm giàu cho ai cả; đó là của cái đã bị phù phép và nó không thuộc về một ai. Ở nơi mà trước kia chúng ta chỉ ra hàng trăm thì bây giờ chúng ta có thể chỉ ra hàng ngàn, nhưng với số tiền này chúng ta không thể mua được cái gì tốt cả. Những người khác ăn những thức ăn ngon tinh vi hơn, uống những thứ rượu đắt hơn, nhưng phải chăng điều đó mang lại hạnh phúc lớn hơn? Phải chăng họ tốt hơn, đẹp hơn, mạnh hơn, dũng cảm hơn? Phải chăng họ "sung sướng hơn" như họ nói?"

Ông chủ đang làm công việc, đã không trở nên sung sướng hơn; ông chủ lưỡi biếng, tức là người chủ ruộng có dòng dõi lâu đời, đã không trở nên sung sướng hơn, -

"Vậy thì của cái đó, của cái của nước Anh, là để cho ai? Của cái đó đem lại hạnh phúc cho ai, nó làm cho ai sung sướng hơn, đẹp hơn, thông minh hơn, tốt hơn? Hiện giờ thì không cho ai cả. Nền công nghiệp rất phát đạt của chúng ta đến nay vẫn chưa có được thành tựu nào cả; nhân dân đang chết đói giữa sự sung túc dồi dào; giữa những bức tường bằng vàng và những vựa thóc đầy ắp, không một ai cảm thấy mình là được bảo đảm và thỏa mãn. Vua Mi-dát khát khao vàng và đã xúc phạm các vị thần ở núi Ô-lim-pơ. Y đã nhận được vàng; tất cả những gì y sờ tay đến đều biến thành vàng, nhưng như thế thì y cũng chẳng hơn được gì với hai cái tai dài của y. Mi-dát đã phi báng âm nhạc của thiên đường. Mi-dát đã xúc phạm thần A-pô-lông và các vị thần, và các vị thần đã thực hiện nguyện vọng của y và còn cho y thêm một đôi tai dài,

- cũng là một tặng vật không tồi lắm. Chân lý trong những câu chuyện thần thoại cổ sâu xa biết chừng nào!"

"Câu chuyện cổ khác về con quái vật mặt người mình sư tử", - Các-lai-lơ nói tiếp trong chương thứ hai. - "cũng thật là đúng: giới tự nhiên là con quái vật mặt người mình sư tử, là một nữ thần, nhưng chưa hoàn toàn được giải phóng, một nửa còn ở trong tình trạng thú vật, chưa có linh hồn; mặt khác, giới tự nhiên là trật tự, là trí tuệ, nhưng đồng thời nó cũng là bóng tối, là sự man rợ, là sự tất yếu".

Giới tự nhiên - con quái vật mặt người mình sư tử ("chủ nghĩa thần bí Đức", - những người Anh nói như vậy khi đọc chương này) đang đặt ra một câu hỏi cho mỗi người và mỗi thời đại. Sung sướng thay cho kẻ nào trả lời đúng câu hỏi đó, còn kẻ nào không trả lời hoặc trả lời không đúng thì sẽ rơi vào nanh vuốt hung dữ của con quái vật, và đáng lẽ tìm được một người vợ chưa cưới xinh đẹp, kẻ đó sẽ tìm được một con sư tử cái hung dữ. Đối với các dân tộc cũng như thế: liệu các anh có đoán được câu đố của số phận không? Và tất cả mọi dân tộc bất hạnh, cũng như tất cả mọi cá nhân bất hạnh, đều đã trả lời câu hỏi đó không đúng, vì đã coi cái vẻ bên ngoài là chân lý; họ đã xem thường những sự kiện nội tại vĩnh hằng của vũ trụ, do bị lôi cuốn bởi những hình thức biểu hiện bề ngoài nhất thời của chúng; chính nước Anh đã hành động như vậy. Nước Anh, - như Các-lai-lơ nói sau này, - đã trở thành miếng mồi của chủ nghĩa vô thần, và tình cảnh hiện nay của nước Anh là hậu quả tất yếu của sự kiện đó. Sau đây chúng ta sẽ bàn đến vấn đề này, còn bây giờ chúng ta chỉ nhận xét rằng Các-lai-lơ còn có thể tiếp tục việc so sánh của mình với con quái vật mặt người mình sư tử, nếu hiểu câu chuyện thần thoại ấy theo ý nghĩa phiếm thần luận kiểu lão già Sê-linh nói trên; cũng như trong câu chuyện thần thoại, lời giải của câu đố, hơn nữa là lời giải theo nghĩa rộng nhất, hiện nay của con người.

Chương sau đó trình bày cho chúng ta về cuộc khởi nghĩa ở Man-se-xơ trong tháng Tám 1842 như sau:

"Gần một triệu công nhân nghèo đói đã vùng lên, đi xuống đường. - và đã dùng

lại. Họ còn phải làm gì nữa? Những sự bức bối và những lời than phiền của họ thật là đau đớn, không thể chịu nổi; đồng thời sự phẫn nộ của họ cũng là chính đáng; nhưng ai là nguyên nhân của những sự than phiền đó và chờ đợi sự giúp đỡ của ai? Chúng ta có những kẻ thù, nhưng chúng ta không biết họ là ai và họ là gì; chúng ta có những bạn bè, nhưng chúng ta không biết họ ở đâu. Chúng ta làm thế nào bây giờ: tấn công một người nào đó, bắt một người nào đó, hay để cho bản thân mình chết vì một viên đạn của một người nào đó? Ô, giả như con yêu tinh vô hình đáng nguyên rủa ấy, - con yêu tinh đang hút máu chúng ta và hút máu những người thân của chúng ta một cách không trông thấy, - giả như nó hiện hình lên, dù nó xuất hiện trước chúng ta thành con mãnh hổ xứ Hiéc-ca-ni, thành con hà-mã của thời hỗn mang, thành bản thân quý xa-tăng, dù nó có mang hình thù như thế nào đi nữa, - chỉ cần chúng ta có thể trông thấy nó, chỉ cần chúng ta có thể tóm được nó!"

Nhưng sự bất hạnh của công nhân trong cuộc khởi nghĩa mùa hè năm 1842 chính là ở chỗ họ không biết phải đấu tranh chống lại ai. Tai họa của họ là tai họa xã hội mà những tai họa xã hội thì không thể xóa bỏ như xóa bỏ quyền lực của nhà vua hay xóa bỏ đặc quyền. Người ta bảo, không thể chữa được cái tai họa xã hội bằng bản Hiến chương nhân dân, và nhân dân cũng đã cảm thấy điều đó, - nếu không thì bản Hiến chương nhân dân đã là luật pháp cơ bản hiện nay của nước Anh rồi. Cần phải nghiên cứu và tìm hiểu những tai họa xã hội, nhưng cho tới nay, quần chúng công nhân còn chưa làm điều đó. Kết quả vĩ đại của cuộc khởi nghĩa ấy là ở chỗ vấn đề sống còn của nước Anh, vấn đề về số phận cuối cùng của giai cấp công nhân, theo cách diễn đạt của Các-lai-lợ, đã được đặt ra rõ ràng, đến mức là ở Anh, mỗi một người có suy nghĩ đều đã nghe thấy cả. Bây giờ, đã không thể im lặng bỏ qua vấn đề đó được nữa - nước Anh hoặc là phải trả lời vấn đề đó, hoặc là phải diệt vong.

Chúng ta hãy bỏ qua chương kết của phần này, chúng ta cũng hãy tạm thời bỏ qua toàn bộ phần sau và bắt đầu ngay từ phần thứ ba dành cho chủ đề "*Người công nhân ngày nay*", để tập hợp làm một tất cả những gì có liên quan tới việc mô tả tình cảnh nước Anh đã bắt đầu từ phần mở đầu.

Chúng ta, - Các-lai-lơ viết tiếp, - đã vứt bỏ tính chất tôn giáo của thời trung cổ mà không có cái gì thay thế cho nó:

"Chúng ta đã quên mất Thượng đế, đã nhắm mắt trước bản chất vĩnh cửu của sự vật, chỉ nhìn thấy cái vẻ ngoài giả dối của sự vật; đồng thời chúng ta yên tâm khi nghĩ rằng, theo bản chất bên trong của nó, vũ trụ đó là cái "có thể" to lớn, không thể nhận biết được: nhìn từ ngoài, chúng ta thấy nó giống như một bãi nuôi súc vật rộng lớn và như một trại lao động có những bếp ăn to và những bàn ăn lớn, ở đây người không có thể tìm được vị trí của mình. Tất cả sự thật của vũ trụ này trở thành đáng ngờ; chỉ có lái và lỗ, chỉ có thức ăn cho dạ dày và sự thành công - đó là những cái đã rõ ràng đối với con người thực tiễn và không còn nghi ngờ gì nữa đối với họ. - Đối với chúng ta, không còn Thượng đế nữa; luật lệ của Thượng đế đã trở thành "cái nguyên tắc phúc lợi lớn nhất", đã trở thành một mưu kế xảo quyệt ở nghị trường; đối với chúng ta, bầu trời đã trở thành một thiên văn biểu, thành khu săn bắn cho chiếc kính viễn vọng Héc-sen, ở đó người ta theo đuổi những kết quả khoa học và đuổi theo món ăn cho cảm giác; theo tiếng nói của chúng ta và của cụ Ben Giôn-xon thì điều này có nghĩa là: con người đã mất linh hồn của mình và giờ đây mới bắt đầu thấy là nó không còn nữa. Đây đúng là chỗ yếu nhất, là trung tâm của toàn bộ cái bệnh hoại thư chung của xã hội. - Không còn tôn giáo, không có Thượng đế, con người đã mất linh hồn của mình và uống công đi tìm phương thuốc chữa sự thối rữa. Những cuộc hành hình các vua chúa, những cuộc cách mạng Pháp, những dự luật về cải cách, những cuộc khởi nghĩa ở Man-se-xơ, đều là uống công vô ích, - trong tất cả những cái đó không thể tìm ra được một phương thuốc hiệu nghiệm. Bệnh hủ mục mủ, một lúc nào đó có giảm nhẹ đi, nhưng sau đó sẽ trầm trọng hơn và nguy hiểm hơn".

Nhưng, theo tác giả, vì vị trí của tôn giáo cũ không thể để trống, cho nên thay vào đó, chúng ta có cuốn Phúc âm mới, cuốn Phúc âm phù hợp với sự trống rỗng và tính không có nội dung của thời đại, - Phúc âm của thần tài. Thiên đường Cơ Đốc giáo và địa ngục Cơ Đốc giáo đã bị vứt bỏ; cái thứ nhất - với tư cách là một cái gì đáng ngờ, cái thứ hai - với tư cách là một cái gì vô nghĩa, nhưng địa ngục mới đã xuất hiện thay thế cho địa ngục cũ; địa ngục của nước Anh ngày nay là sự lo lắng của con người "không ngoi lên được, không kiếm được tiền!"

"Quả thực, với cuốn Phúc âm của thần tài của chúng ta, chúng ta đã đi tới những kết luận lạ lùng! Chúng ta bàn về *xã hội*, nhưng đầu đầu chúng ta cũng tiến hành phân chia và tách biệt đến cùng. Cuộc sống của chúng ta không phải bao hàm ở chỗ ủng hộ lẫn nhau, mà ngược lại, bao hàm ở chỗ thù địch lẫn nhau, biểu hiện ra trong những luật lệ nổi tiếng của cuộc chiến tranh mệnh danh là "cuộc cạnh tranh hợp lý tính". v.v.. Chúng ta hoàn toàn quên rằng đồng tiền không phải là mối liên hệ duy nhất giữa con người với con người. "Những công nhân đói khát của tôi ư?" - chủ xưởng giàu có nói. - "Há chẳng phải tôi đã thuê họ ở thị trường như lệ thường đó sao? Há chẳng phải tôi đã trả cho họ tới đồng xu cuối cùng của khoản tiền công ghi trong hợp đồng đó sao? Tôi còn phải làm gì đối với họ nữa?" Thật vậy, sự sùng bái thần tài quả là một tín ngưỡng đáng buồn!"

- "Ờ Ê-din-bóc; một bà góa nghèo khổ người Ai-rơ-len đã xin cơ quan từ thiện cứu giúp cho mình và cho ba đứa con của mình. Bà ta bị khước từ tại tất cả các cơ quan; bà không còn sức lực và dùng khí nữa; bà ta lên cơn sốt thương hàn và đã chết, nhưng bệnh truyền nhiễm ấy đã lan ra cả phố và do đó thêm mười bảy người nữa bị chết. Khi kể về câu chuyện này, một thầy thuốc có lòng thương người - bác sĩ U.P. A-li-xơn - đã đặt câu hỏi: lẽ nào vì *tiết kiệm* mà không nên giúp người đàn bà đó? Bà ta bị bệnh thương hàn và làm chết mười bảy người sống quanh các vị! - Đây là một điều đáng suy nghĩ. Người quả phụ Ai-rơ-len sắp từ già cỗi trần đã kêu gọi đồng bào của mình: "Các bạn hãy nhìn xem; tôi đang chết mà không có ai giúp đỡ. các bạn phải cứu giúp tôi, tôi là chị em của các bạn. tôi là máu mủ của các bạn, chúng ta đều do một Thượng đế tạo ra!" Nhưng những người này đáp lại: "Không, quyết không phải, mày không phải là chị em chúng tao". Nhưng bà ta thực tế chứng minh mối quan hệ cùng máu mủ giữa mình với họ, bệnh của bà ta giết chết *họ*; họ là anh em của bà ta, dù họ phủ nhận điều đó. Có bao giờ người ta lại hạ mình xuống thấp hơn nữa trong việc đi tìm những bằng chứng để tỏ rõ mình là con người?"

Nhân tiện cũng nói thêm rằng, ở đây, Các-lai-lơ cũng lầm lẫn như A-li-xơn. Những kẻ giàu không có lòng trắc ẩn, họ chẳng quan tâm gì đến cái chết của "mười bảy người". Lẽ nào điều đó không phải là một điều hạnh phúc cho xã hội, vì "dân số thừa" được giảm bớt đi mười bảy người? Nó cứ giảm bớt đi vài triệu, chứ không phải là giảm lèo tèo có "mười bảy" người, thì sẽ còn tốt hơn nhiều. - Bọn giàu có theo thuyết Man-tút ở Anh lập luận như vậy.

Nhưng sau đó lại có một Phúc âm khác còn tệ hơn, Phúc âm của chủ nghĩa hời hợt, đã tạo ra một chính phủ không hoạt động, đã tước bỏ của con người toàn bộ tính nghiêm túc của họ và gây cho họ cái ý muốn tỏ ra mình khác với cái thực chất của mình, - đó là nguyện vọng đạt tới "hạnh phúc", nghĩa là muốn được uống tốt và ăn tốt; sách Phúc âm này đã đề cao vật chất thô lỗ và đã phá hủy mọi nội dung tinh thần. Tất cả những cái đó sẽ dẫn tới cái gì?

"Chúng ta nói gì với chính phủ, như loại chính phủ của chúng ta, một chính phủ buộc tội công nhân mình về việc "sản xuất thừa"? Nạn sản xuất thừa - đó há không phải là thực chất của vấn đề hay sao? Đó là các anh, những nhà sản xuất đủ loại, các anh đã sản xuất quá nhiều! Chúng tôi buộc tội các anh về việc các anh đã chế tạo hơn hai trăm ngàn chiếc áo để che đầy thân thể lỏa lồ của con người. Còn quần mà các anh may bằng nhung, dạ Ca-so-mia, vải kẻ ô, vải Nam Kinh và len, - chẳng phải chúng không nhiều quá sao? Và há các anh lại không sản xuất ra mũ và giày, ghế ngồi và thìa ăn, cũng như đồng hồ vàng, đồ trang sức, nĩa bạc, tù com-mốt, tù nhỏ và giường ghế có đệm. - trời ơi, tất cả những chợ búa và tất cả những Hao-en và Giêm-xơ có thể có cũng không thể chứa hết sản phẩm của các anh; các anh sản xuất tất cả, sản xuất và sản xuất - chỉ cần nhìn xung quanh là có thể khẳng định tính chất có căn cứ của những lời buộc tội của chúng tôi. Hàng triệu áo và quần không bán hết đang treo ở đây, giống như những lời khai của nhân chứng buộc tội các anh. Chúng tôi buộc tội các anh đã sản xuất thừa; các anh phạm trọng tội là đã làm ra áo quần, mũ, giày, v.v. nhiều đến phát sợ. Hậu quả của tình hình này là sự đình đốn, và công nhân của các anh phải chết đói".

"Thưa các ngài và các vị, các ngài buộc những công nhân khốn khổ ấy về tội gì? Thưa các ngài và các vị, chính các ngài có sứ mệnh chăm lo ngăn chặn sự đình đốn; các ngài phải theo dõi cẩn thận sao cho tiền công trả cho công việc đã làm, được phân phối một cách đúng đắn, sao cho không một công nhân nào là không lĩnh được tiền công của mình, dù cho tiền công này được biểu hiện bằng cái gì, bằng tiền hay bằng chiếc dây thừng treo cổ; từ thời xưa thời xưa, việc đó đã là nghĩa vụ của các ngài. Những người thợ kéo sợi khốn khổ ấy đã quên mất nhiều điều mà lẽ ra họ phải nhớ, căn cứ theo luật pháp hiện thực không thành văn, bắt nguồn từ địa vị xã hội của họ; nhưng họ đã quên mất luật pháp *thành văn* nào có liên quan đến địa vị xã hội của

họ? Họ được thuê để sản xuất áo. Xã hội ra lệnh cho họ: các anh hãy làm những chiếc áo, - thế là những chiếc áo đã được may. Áo quá nhiều phải không? Đó thật là một sự bất ngờ biết chừng nào trong cái thế giới diên rồ này với chín triệu thân thể trần truồng! Nhưng thưa các ngài và các vị, xã hội đã ra lệnh cho các ngài: hãy chú ý sao cho áo được phân phối đúng đắn, - nhưng sự phân phối đó ở đâu? Hai triệu công nhân, hoàn toàn không có áo hoặc mặc áo rách mướp, ngồi trong những ngục Ba-xi-ơ đánh cho người nghèo; năm triệu khác trong các căn hầm đói U-gô-li-nô; đáng lẽ giúp đỡ họ thì các ngài lại nói: hãy tăng địa tô của *chúng tôi* lên! Các ngài tuyên bố một cách hân hoan: "Các anh muốn nặn ra một lời buộc tội, các anh muốn trách cứ *chúng tôi* là sản xuất thừa ư? Nhưng chúng tôi, xin trời đất chứng giám cho chúng tôi, là nói chung, chúng tôi không sản xuất một cái gì cả. Tại những vùng xa xôi hẻo lánh nhất của thế giới, không có một chiếc áo nào do chúng tôi làm ra cả. Chúng tôi không có tội là đã sản xuất, ngược lại, kẻ có tội là các anh, những bọn vong ân bội nghĩa. Há chúng tôi đã chẳng "tiêu dùng" hàng núi đồ vật đó sao? Há chúng tôi đã chẳng tiêu dùng hàng đồng hàng hóa chất đầy trước mặt chúng tôi tựa như là chúng tôi có những chiếc dạ dày đã đầy và có một loại năng lực nhai ngấu nghiến như kiểu các thần, đó sao? Ôi, những kẻ vong ơn bội nghĩa, há các anh đã chẳng lớn lên dưới những chiếc cánh của chúng tôi đó sao? Há những công xưởng bần thiêu của các anh đã chẳng xây dựng trên đất đai của *chúng tôi* đó sao? Và chẳng lẽ chúng tôi không được quyền bần ngũ cốc của chúng tôi cho các anh theo giá cả mà chúng tôi muốn, hay sao? Các anh hãy nghĩ xem, các anh sẽ như thế nào, nếu chúng tôi, những diên chủ của nước Anh, đột nhiên quyết định hoàn toàn không trồng ngũ cốc nữa?"

Cách suy nghĩ ấy của giới quý tộc, câu hỏi đã man áy: các anh sẽ như thế nào nếu chúng tôi không có hảo tâm cho phép trồng ngũ cốc? - đã đẻ ra những "đạo luật diên rồ và bất hạnh về ngũ cốc", những đạo luật về ngũ cốc vô nghĩa tới mức chỉ có thể bác bỏ chúng bằng những lý lẽ "có thể làm rơi lệ thiên thần trên trời và con lừa dưới đất". Những đạo luật về ngũ cốc chứng minh rằng giới quý tộc còn chưa học cách không làm điều xấu, ngồi yên không làm gì cả, đó là chưa kể rằng họ không học làm một điều gì tốt; trong lúc đó thì theo Các-lai-lợ, đó phải là nghĩa vụ của họ:

"Theo địa vị của mình, giới quý tộc có nghĩa vụ lãnh đạo và cai quản nước Anh, và mỗi công nhân trong trại lao động có quyền trước tiên hỏi họ: vì sao tôi lại ở đây? Trời nghe câu hỏi của anh ta, và nếu như câu hỏi đó không được lưu ý, thì anh ta sẽ bắt đầu phải lắng nghe mình. Công nhân đang buộc tội các vị, thưa các ngài và các vị; các vị đứng ở hàng đầu của những bị can; do địa vị mà các vị đang giữ, các vị phải là những người đầu tiên trả lời cho công nhân! - Số phận của giới quý tộc ăn bám, trong chừng mực có thể đọc được lá số tử vi của nó trong các đạo luật về ngũ cốc, thì đó là vực thẳm dẫn tới sự tuyệt vọng! Phải, những người anh em mặt mày hồng hào đang sẵn cáo của tôi ơi, qua những bộ mặt chải chuốt tươi tắn của các vị, qua cái da số các vị đã ban hành đạo luật về ngũ cốc, qua biểu thuế linh động, qua những thuế quan bảo hộ, qua những vụ mua chuộc trong các cuộc bầu cử và những cuộc thắng lợi âm ỉ, - qua tất cả những thứ đó, con mắt tinh tường sẽ nhìn thấy những cảnh tượng suy đồi đáng sợ không thể nào mô tả được, sẽ nhìn thấy nét chữ "Mene. Mene...". Thượng đế từ bi, hạ giới quý tộc Pháp vô công rồi nghề, cách đây chưa đầy nửa thế kỷ đã chẳng từng tuyên bố đúng như thế: chúng ta không thể sống, chúng ta không thể ăn diện sang trọng như trước kia theo đúng như đẳng cấp chúng ta; địa tô thu được từ những trang trại của chúng ta không còn đủ nữa, chúng ta cần có nhiều hơn, chúng ta cần được miễn thuế, chúng ta cần có đạo luật về ngũ cốc để tăng thêm địa tô của chúng ta. Đó là vào năm 1789, nhưng bốn năm sau, các vị có nghe xướng thuộc da ở Mơ-đông, ở đó bọn khổ rách áo ôm lấy da người may quần cho mình không? Mong sao ông trời từ bi hãy ngăn chặn cái diêm ấy; mong sao chúng ta sẽ khôn ngoan hơn, để khỏi trở thành những kẻ bất hạnh như vậy!"

Giới quý tộc kinh doanh cũng sa vào lưới của giới quý tộc ăn bám; rốt cuộc với "chủ nghĩa thần tài" của mình, họ cũng đang rơi vào tình thế khốn đốn.

"Rõ ràng là những người trên lục địa đang nhập máy móc của chúng ta, đang kéo sợi và dệt vải cho bản thân mình, chen lẫn chúng ta lúc thì ra khỏi thị trường này, lúc thì ra khỏi thị trường khác. Những tin tức ấy đáng buồn thật, nhưng chưa phải là những tin tức đáng buồn nhất. Điều đáng buồn hơn cả là sự tồn tại của chúng ta với tư cách là một dân tộc, như tôi được nghe, phụ thuộc vào khả năng của chúng ta có thể đem bán vải mỗi một sải rề hơn một xu so với tất cả các nước khác. Chỗ dựa ấy thật quá ư nhỏ bé đối với một quốc gia vĩ đại! Và theo tôi, ngay cả chỗ dựa

này, chúng ta cũng không thể duy trì được lâu dài, mặc dù có huy bỏ như thế nào đi nữa những đạo luật về ngũ cốc. - Không một dân tộc vĩ đại nào, đang ngày càng vươn cao hơn, lại có thể giữ thăng bằng trên đỉnh kim tự tháp ấy bằng cách đứng trên ngón chân cái. Tóm lại, kinh Phúc âm thần tài ấy, với cái địa ngục thất nghiệp, cung và cầu, cạnh tranh, tự do thương mại, cùng với châm ngôn: "laissez faire"¹⁸⁸, còn những cái khác thì vứt mẹ nó đi", - đang dần dần bắt đầu trở thành một kinh Phúc âm thâm hại nhất được truyền bá xưa nay trên trái đất. - Phải, nếu như ngày mai các đạo luật về ngũ cốc bị xóa bỏ, thì người ta cũng chưa đạt được cái gì cả: với việc xóa bỏ các đạo luật về ngũ cốc thì sẽ chỉ có thể tạo ra tự do cho các loại hoạt động kinh doanh mà thôi. Hãy thủ tiêu những đạo luật về ngũ cốc, hãy làm cho thương mại được tự do, lúc ấy tình trạng ỉ ạch hiện nay của công nghiệp chắc chắn sẽ biến đi. Một thời kỳ kinh doanh buôn bán, thắng lợi và phồn vinh sẽ lại đến: sợi dây thòng lọng của nạn đói đang thắt ở cổ chúng ta sẽ yếu đi, chúng ta lại có cơ hội để thở và lại có thời gian để hồi tỉnh lại và ăn năn hối lỗi, có thời gian quý giá gấp ba lần để đấu tranh nhằm cải cách những trật tự xấu xa của chúng ta như là chúng ta đang đấu tranh cho cuộc sống của chính mình, để giáo dục nhân dân, tạo điều kiện thuận lợi và cải thiện cách sống của họ, để cung cấp cho họ chút ít món ăn tinh thần, sự lãnh đạo thật sự và chính phủ thật sự. - thời gian ấy thật là vô giá! Tuy nhiên, với phương pháp cũ: "cạnh tranh muôn năm, còn tất cả những cái khác thì vứt mẹ nó đi!", thời kỳ hưng thịnh mới của chúng ta sẽ chỉ là và rồi cuộc phải chỉ là cái cực điểm và chắc chắn là cái cực điểm cuối cùng của chúng ta. Thật vậy, nếu như trong hai mươi năm nền công nghiệp của chúng ta sẽ tăng lên gấp đôi, thì trong hai mươi năm dân số của chúng ta cũng sẽ tăng lên gấp đôi. Chúng ta sẽ đi tới cái nơi mà chúng ta đã từng ở đây, chỉ khác là chúng ta sẽ đông hơn gấp đôi và chúng ta cũng sẽ bấp bệ hơn gấp hai lần, nếu như không phải là gấp mười lần. - Than ôi, trong thời gian sống lang thang hàng thế kỷ đó, chúng ta đã rơi vào những chỗ nào, - vào những nơi mà con người sống lang thang như những xác chết được hồi sinh, với những cặp mắt ngu độn không cử động, không có linh hồn, chỉ có năng lực lao động có tính chất bản năng như con hải ly, và có đa dạng để tiêu hóa thức ăn! Thật là đau đớn khi nhìn thấy sự tuyệt vọng vì đói trong những ngày này đang trùm lên công nhân dệt và công nhân mỏ than, cũng như công nhân nông nghiệp làm công nhật ở San-dốt; nhưng đối với con người biết tư duy thì việc nhìn thấy cảnh đó hoàn toàn không đến nỗi đau đớn như chứng kiến cái triết lý lỗ lã tàn nhẫn, vô đạo, chứng kiến cái đạo lý xù thể đang được tuyên bố khắp

nơi: tại các phiên họp của thượng viện, tại câu lạc bộ bàn cãi và trong các bài xã thuyết, từ trên giảng đàn nhà thờ và đài diễn thuyết - coi đó là Phúc âm mới nhất và lối sống của con người trung thực kiểu Anh!"

"Tôi mạnh bạo nghĩ rằng, từ ngày xã hội phát sinh, chưa bao giờ số phận của hàng triệu người lằng lẽ, kiệt sức vì lao động, lại không thể chịu đựng nổi như hiện nay. Không phải chết chóc, thậm chí cũng không phải chết đói, làm cho con người trở nên bất hạnh; tất cả chúng ta đều phải chết và đường đời của chúng ta chấm dứt trên cỗ xe rực lửa của những đau khổ; nhưng sống trong nghèo đói mà không hiểu vì sao; làm việc đến kiệt sức một cách vô ích; sống với trái tim kiệt quệ và mệt mỏi, nhưng vẫn ở trong tình trạng cách biệt, cô đơn cô cút, trong sợi dây thòng lọng của laissez faire lạnh lùng, vụn vặt, chết dần chết mòn trong suốt cuộc đời của mình, bị nhốt kín trong sự bất công đen tối, chết chóc, vô cùng tận, giống như trong cái bụng đáng nguyên rủa của con bò đực của Pha-la-rít¹ - tất cả những điều đó là không thể chịu đựng được đối với những người do Thượng đế sáng tạo ra. Thế sao chúng ta vẫn còn ngạc nhiên về cuộc cách mạng Pháp, về "tuần lễ vĩ đại", về phong trào Hiến chương ở Anh? Nếu suy nghĩ đến nơi đến chốn, thì thời kỳ ấy quả là có một không hai".

Nếu như trong những thời kỳ có một không hai này, giới quý tộc tỏ ra bất lực trong việc quản lý những công việc xã hội, thì cần phải đuổi cổ họ đi. Vì thế cho nên có chủ nghĩa dân chủ.

"Chủ nghĩa dân chủ hiện nay đã lan rộng đến mức nào, nó đang tiến lên một cách đáng sợ, với tốc độ ngày một nhanh, như thế nào, điều đó bất kỳ ai không muốn nhắm mắt trước một lĩnh vực nào đó của những quan hệ con người, đều có thể nhìn thấy. Từ tiếng súng ầm vang của các trận chiến đấu của Na-pô-lê-ông đến những lời ba hoa, rỗng tuếch tại hội nghị công khai của một hiệp hội nào đó ở Xanh-Mê-ri-Ăc-xơ - tất cả những cái đó đều nói lên chủ nghĩa dân chủ".

Nhưng, rốt cuộc chủ nghĩa dân chủ là cái gì?

"Chẳng qua chỉ là tình trạng thiếu những con người có thể quản lý các anh, chỉ là sự dung hòa với tình trạng thiếu thốn không thể tránh khỏi đó, chỉ là mưu toan muốn làm mọi việc mà không có những người như thế. - Không ai đàn áp anh, anh

1* *Pha-la-rít* là một bạo chúa xứ A-gri-giăng-tơ; hắn sai dúc một con bò đực bằng đồng và thiêu chết những nạn nhân của hắn ở trong bụng con bò đồng ấy.

là cử tri tự do và độc lập; nhưng phải chăng cốc rượu bia ngu xuẩn đó lại không chế ngự anh? Không một người con cháu nào của A-dam có thể hạ lệnh cho anh đi hay đứng. - nhưng cái cốc vô nghĩa ấy, cái chất lỏng làm người ta say sưa (*heavy-wet*) ấy có thể ra lệnh cho anh, và trên thực tế đang ra lệnh cho anh! Anh là kẻ nô lệ không phải của Xê-đrích người Xắc-xôn mà là nô lệ của những sự dâm dục thú vật của bản thân anh, vậy mà anh còn nói đến tự do ư? Anh là thằng ngốc một trăm phần trăm!.. Quan niệm cho rằng tự do của con người là ở chỗ bỏ lá phiếu của mình trong cuộc bầu cử và nói: giờ đây một phần trong hai chục ngàn phần của diễn giả tại hội quán tán gẫu quốc gia của chúng ta cũng thuộc về tôi, vậy giờ đây tất cả các vị thần lại không có lòng tốt đối với tôi hay sao? - quan niệm đó là một trong những quan niệm nực cười nhất trên đời. Hơn nữa, tự do được mua bằng cách là các anh tự mình cô lập lẫn nhau và không có gì dính dáng với nhau cả, ngoài khoản tiền mặt và những sổ sách kế toán. - tự do đó, rốt cuộc, là tự do chết đối đối với hàng triệu người lao động, còn đối với vô số những kẻ lười biếng không làm gì cả thì đó là tự do *mục nát*. Anh em ơi, chính phủ lập hiến đã tồn tại hàng trăm năm rồi, nhưng chúng ta vẫn còn biết quá ít thế nào là tự do và thế nào là nô lệ. Nhưng chủ nghĩa dân chủ vẫn không ngừng đi theo con đường của mình, hàng triệu người lao động với ý muốn thỏa mãn những nhu cầu sinh sống của mình, với nhu cầu có tính chất bản năng, tha thiết của mình về lãnh đạo, sẽ vứt bỏ sự lãnh đạo giả dối và trong khoảnh khắc sẽ tin rằng họ có thể làm mọi việc mà không cần đến những người lãnh đạo, nhưng chỉ tin trong khoảnh khắc mà thôi. Các anh có thể vứt bỏ cái ách của những chủ trương giả dối của các anh, tôi không trách cứ các anh, tôi chỉ tiếc cho các anh và xin nhắc nhở các anh rằng sau khi làm như vậy thì vấn đề lớn - vấn đề có được một sự lãnh đạo xuất phát từ những thủ trưởng chân chính của các anh, vẫn chưa được giải quyết".

"Lãnh đạo dưới dạng nó tồn tại hiện nay, dĩ nhiên thật là khá thảm hại". Trong cuộc họp mới đây của Ủy ban nghị viện phụ trách điều tra những vụ mua chuộc, trong các dịp bầu cử, những bộ óc thực tế lạnh mạnh nhất rõ ràng có ý kiến cho rằng những sự mua chuộc là tất yếu, và chúng ta dù sao chẳng nữa cũng phải cố gắng làm được công việc mà không cần đến những cuộc bầu cử trung thực... Nghị viện tuyên bố rằng trước kia và hiện nay nó vẫn cứ được bầu bằng cách mua chuộc. - một nghị viện như vậy thì có thể đặt ra một pháp chế như thế nào! Mua chuộc không chỉ có nghĩa là buôn bán, mà còn có nghĩa là không trung thực, là lừa dối vô liêm sỉ, là thái độ bàng quan đã thành cố tật đối với sự đối trá và là sự kích thích đối trá. Các anh hãy trung

thực đi, hãy mở ra một phòng bầu cử ở phố Dao-ninh và đặt ra một thuế suất riêng cho mỗi thành phố: số dân bao nhiêu đó, với số tiền thuế tài sản là bao nhiêu đó, với giá trị bất động sản là bao nhiêu đó, thì bầu ra hai đại biểu hoặc bầu một đại biểu sau khi giao một số tiền mặt là bao nhiêu đó: Íp-xuych phải nộp bao nhiêu ngàn pao xtéc-linh, Nốt-tinh-hêm phải nộp bao nhiêu đó, - như vậy, ít ra các ngài cũng có thể mua được một cách hết sức trung thực những tay chân của mình mà không cần dùng đến tất cả những thủ đoạn dâm tỵ, sỉ nhục và dối trá ấy!.. Nghị viện của chúng ta tuyên bố rằng nó xưa nay vẫn được bầu ra bằng cách mua chuộc. Một nghị viện như thế sẽ biến thành cái gì? Ở đâu không phải Bê-li-an và Ben-dê-bút cai quản thế giới, thì ở đây một nghị viện như vậy sẽ chuẩn bị tiến hành những dự luật mới về cải cách. Thà rằng chúng ta phải trải qua chủ nghĩa Hiến chương hoặc bất cứ một chế độ nào, còn hơn là bằng lòng với tình trạng như vậy... Cái nghị viện, mở đầu hoạt động của mình bằng những lời nói dối, tự nó phải xóa bỏ nó... Bất cứ giờ nào vào ban ngày hay ban đêm, đều có thể xuất hiện một người nào đó thuộc phái Hiến chương, một Crôm-oen được vũ trang nào đó, để báo cho các nghị viện ấy biết: "Các ngài không phải là, nghị viện. Vì Thượng đế, các ngài hãy rút ngay đi!"

Tình cảnh nước Anh, theo Các-lai-lơ, là như vậy. Bọn quý tộc địa chủ ăn bám, thậm chí "đã không học ngồi yên và chỉ ít cũng không làm điều xấu"; lớp quý tộc kinh doanh ngập đầu trong việc thờ cúng thần tài và chỉ là một bọn giặc cướp công nghiệp chứ không phải là một nhóm các nhà lãnh đạo lao động, "những vị tư lệnh công nghiệp"; nghị viện được bầu cử bằng sự mua chuộc; triết học về cuộc sống bình thường của trực quan đơn thuần và của sự không hành động; chính sách laissez faire; tôn giáo bị phá hoại và đang tan rã, sự sụp đổ hoàn toàn của tất cả lợi ích của con người nói chung, sự thất vọng phổ biến đối với chân lý và nhân loại, và do đó, tình trạng phân chia phổ biến của người ta thành "những đơn vị tách rời nhau một cách thô bạo", sự lẫn lộn một cách kỳ dị tất cả mọi quan hệ của cuộc sống, cuộc chiến tranh của tất cả mọi người chống lại tất cả mọi người, cái chết phổ biến của tinh thần, sự thiếu "linh hồn", tức là thiếu ý thức thực sự của con người; giai cấp công nhân đông đảo một cách không tương xứng, sống trong cảnh bị áp bức và nghèo đói không

thể chịu đựng nổi, oắt binh và phần nộ điên cuồng đối với trật tự xã hội cũ, và do đó đã nảy sinh chủ nghĩa dân chủ đáng sợ, đang tiến lên phía trước một cách không gì ngăn cản được; đâu đâu cũng có sự hỗn loạn, vô trật tự, vô chính phủ, sự tan vỡ của những mối liên hệ cũ của xã hội, khắp nơi là sự trống rỗng về tinh thần, là tình trạng không có tư tưởng và lực lượng suy sụp, - tình cảnh nước Anh là như vậy. Nếu như bỏ qua một vài lời lẽ gắn liền với quan điểm đặc biệt của Các-lai-lơ, thì chúng ta sẽ phải đồng ý hoàn toàn với ông ta. Ông ta, người duy nhất trong giai cấp "đáng tôn kính", ít ra cũng đã không nhắm mắt trước những sự thực, ít ra ông ta cũng đã hiểu được một cách đúng đắn thời đại trước mắt hiện nay, điều đó đối với một người Anh "có học thức" quả thật vô cùng lớn lao.

Trong tương lai triển vọng sẽ như thế nào? Tình hình sẽ không như hiện nay và không thể như hiện nay. Chúng ta đã thấy rằng Các-lai-lơ, theo lời thú nhận của chính ông ta, không có "những viên thuốc Mô-ri-xơn", không có phương thuốc vạn năng nào để cứu chữa tệ nạn xã hội. Và ông ta đứng trong việc này. Bất kỳ triết học xã hội nào, một khi nó còn tuyên bố vài ba luận điểm nào đó là kết luận cuối cùng của mình, một khi nó còn ghi những viên thuốc Mô-ri-xơn, thì còn xa mới hoàn chỉnh; mà chúng ta cần hơn hết không phải là những kết luận cộc lốc, mà ngược lại, là *việc nghiên cứu*; các kết luận sẽ không là cái gì cả nếu không có sự phát triển dẫn đến những kết luận đó, - điều đó chúng ta đã biết từ thời Hê-ghen, và những kết luận lại càng vô bổ, nếu như chúng biến thành một cái gì độc lập tự tại, nếu như chúng ta không trở thành những tiền đề cho sự phát triển tiếp tục. Nhưng tạm thời thì những kết luận phải mang một hình thức nhất định; trong sự phát triển của mình, chúng phải thoát khỏi tính chất mơ hồ không xác định và phải được thể hiện ra thành những tư tưởng sáng sủa, và khi đó những kết luận ấy, - đâu sao thì cũng là ở một dân tộc thuần túy kinh nghiệm như người Anh, - nhất định phải mang hình thức "những viên thuốc Mô-ri-xơn". Dù Các-lai-lơ

đã hấp thụ nhiều cái của người Đức và khá xa lạ với kinh nghiệm thô lỗ, nhưng nếu như quan niệm của ông ta về tương lai không phải là mập mờ và thiếu rành mạch đến thế, thì chắc chắn ông ta đã có trong tay một số viên thuốc như vậy.

Còn hiện nay thì Các-lai-lơ cho rằng mọi sự đều vô ích và vô hiệu quả, một khi nhân loại còn kiên trì chủ nghĩa vô thần, một khi nhân loại còn chưa có lại được cái "linh hồn" của mình. Không phải theo ý nghĩa là cần phải khôi phục lại đạo Thiên chúa cũ với toàn bộ tinh tích cực và sức sống của nó, hoặc chỉ duy trì tôn giáo hiện nay, - ông ta hiểu rất rõ rằng các nghi lễ, giáo lý, những lời cầu khẩn và tiếng sấm trên núi Xi-nai đều không thể giúp ích được gì cả; rằng không tiếng sấm nào ở trên núi Xi-nai có thể làm cho sự thật trở thành thật hơn và có thể làm cho con người có lý trí phải sợ hãi; rằng tôn giáo của sự sợ hãi đã bị thanh toán từ lâu rồi. Nhưng theo ông ta, bản thân tôn giáo cần phải được khôi phục - bởi vì bản thân chúng ta đã thấy "hai thế kỷ của chính phủ vô thần" từ thời kỳ phục tích "hạnh phúc" của Sác-lơ II đã đưa chúng ta tới đâu, và dần dần chúng ta cũng sẽ thấy rõ rằng chủ nghĩa vô thần này bắt đầu thoái hóa và tàn lụi. Nhưng chúng ta đã thấy, cái mà Các-lai-lơ gọi là chủ nghĩa vô thần không phải là sự không tin vào bản thân Thượng đế, mà là sự không tin vào bản chất nội tại của vũ trụ, vào tính vô hạn của vũ trụ, là sự không tin vào lý trí, sự thất vọng đối với tinh thần và chân lý; cuộc đấu tranh của ông không nhằm chống lại sự không tin vào mặc khải của kinh thánh, mà nhằm chống lại "một sự không tin đáng sợ nhất, sự không tin vào kinh thánh của lịch sử toàn thế giới". Theo ông ta, kinh thánh này chính là cuốn sách vĩnh hằng của Chúa; kẻ nào mà linh hồn và ánh sáng của đôi mắt còn chưa tắt, thì có thể xem thấy trong sách đó những nét chữ của ngón tay của Chúa. Nhạo báng nó là một sự thiếu lòng tin không gì bằng, vì sự thiếu lòng tin đó mà các vị sẽ bị trừng trị không phải bằng ngọn lửa than rừng rực, mà bằng một mệnh lệnh hết sức kiên quyết bắt buộc các vị

phải nín lặng cho đến khi nào các vị có thể nói được điều gì đó tốt hơn. Và lại, có đáng làm ồn lên và phá tan sự im lặng cực lạc, chỉ để phát biểu một cách ồn ào những ý kiến nhảm nhí như thế không? Nếu như quá khứ không mang trong mình lý trí thần thánh, mà chỉ chứa đựng tính phi lý của ma quỷ, thì quá khứ đó đã vĩnh viễn qua rồi, các vị đừng nói gì về nó nữa; chúng ta, những người đã mất cha của mình trên giá treo cổ, thì không nên bàn nhảm về những sợi dây thừng! "Nhưng nước Anh hiện đại không thể tin vào lịch sử". Từ những vật thể bao quanh chúng ta, con mắt chỉ có thể nhìn thấy những gì mà nó có thể nhìn thấy được nhờ những thuộc tính tự nhiên của nó. Theo ông, thế kỷ vô thần không thể hiểu nổi những thời đại có thần. Trong quá khứ (thời trung cổ), thế kỷ đó chỉ nhìn thấy những sự bất hòa rỗng tuếch, sự thống trị phổ biến của bạo lực thô bạo, nhưng không nhìn thấy rằng, rốt cuộc, cường quyền và công lý trùng hợp với nhau; nó chỉ nhìn thấy sự ngu xuẩn, sự phi lý man rợ, phù hợp với nhà thương điên, hơn là với thế giới của con người. Mà từ đó, thì tự nhiên đi đến kết luận là bản thân những thuộc tính đó tiếp tục thống trị cả trong thời đại chúng ta. Hàng triệu người bị nhốt chặt trong những ngục Ba-xti-ơ cho người nghèo, những người góa phụ Ai-rơ-len buộc phải chứng minh là mình thuộc về loài người bằng cơn sốt thương hàn; tình hình bao giờ cũng là như vậy, nếu không tồi tệ hơn; vậy các vị còn muốn gì nữa? Ngoài sự ngu xuẩn ngấm ngấm mà sự bịp bợm hết sức thành công đã phô ra, thì lịch sử còn là cái gì khác nữa? Trong quá khứ, không có Thượng đế, không có gì cả, ngoài những sức mạnh máy móc và những thần tượng, tức là những kẻ mang cái nguyên lý thú tính hỗn loạn. "Nhà triết học - nhà sử liệu học" đáng thương cho rằng hình như thế kỷ của ông ta đã bị Thượng đế ruồng bỏ, thì làm sao có thể "hiểu được Thượng đế trong quá khứ"?

Nhưng, thế kỷ của chúng ta chưa bị Thượng đế ruồng bỏ đâu:

"Trong những năm gần đây, ngay cả ở châu Âu khốn khổ bị chia xẻ của chúng ta, há chẳng đã vang lên tiếng nói của những người bảo vệ tôn giáo, truyền bá một tôn

giáo mới và đồng thời, cũng là cổ nhất, một tôn giáo không thể bài xích được đối với mọi trái tim, đó sao? Tôi biết có những người không tự coi mình là những nhà tiên tri và không tự xưng là như thế, nhưng trong họ, quả thực đã bắt đầu vang lên những tiếng nói mạnh mẽ của trái tim vĩnh cửu của giới tự nhiên, đó là những linh hồn vĩnh viễn sẽ được mọi người có linh hồn chiêm ngưỡng. Cách mạng Pháp là một hiện tượng; thi hào Go-tơ và văn học Đức, với tư cách là sự bổ sung và sự biểu hiện tinh thần của cách mạng Pháp, đối với tôi, cũng là một hiện tượng. Cứ để cho thế giới thể tục cũ hay thế giới thực tiễn cũ bị tiêu vong trong ngọn lửa; phải chăng đó không phải là sự loan báo, không phải là bình minh của thế giới tinh thần mới đang sản sinh ra những thế giới thực tiễn còn cao thượng hơn, rộng lớn hơn, mới mẻ hơn nhiều, hay sao? Cuộc sống, thấm nhuần tinh thần hy sinh quên mình của thời cổ, sự thật thời cổ và tinh thần anh dũng thời cổ, lại có thể tái hiện, trở thành cái mà con người hiện đại nhất thực sự có thể nhìn thấy được, - trong trạng thái yên tĩnh hoàn toàn của nó, hiện tượng này không thể so sánh được với bất kỳ một hiện tượng nào khác! Chúng ta nghe thấy ở đây những tiếng vọng của nhạc điệu mới của những thiên thể, xuyên qua một khối những tiếng lòng và những nghịch âm của cái gọi là văn học".

Go-tơ - đó là nhà tiên tri của "tôn giáo của tương lai", và sự sùng bái tôn giáo này là lao động.

"Bởi vì lao động mang dấu vết một sự cao thượng vĩnh viễn nào đó, thậm chí một tính chất thiêng liêng nào đó. Vì dầu cho con người có bị khổ não như thế nào chăng nữa, dầu cho người đó có lãng quên sứ mệnh cao quý của mình như thế nào chăng nữa, nhưng anh ta vẫn còn niềm hy vọng, nếu như anh ta làm việc thật sự và nghiêm túc; chỉ có ăn không ngồi rồi mới là một sự tuyệt vọng vĩnh viễn. Dù cho lao động có bị lệ thuộc vào thần tài như thế nào chăng nữa, dù cho lao động có bị nhục nhã như thế nào chăng nữa, nhưng nó vẫn còn là cái khâu nối liền con người và giới tự nhiên; chỉ riêng sự kiên trì mong muốn hoàn thành công việc đã bắt đầu, cũng làm cho con người ngày càng xích lại gần chân lý, gần những quy luật và những mệnh lệnh của giới tự nhiên... Lao động có ý nghĩa vô tận; nhờ lao động mà con người được hoàn thiện. Những vùng đầm lầy được tiêu nước; thay cho chúng, xuất hiện những cánh đồng đẹp đẻ và những thành phố tráng lệ, và trước hết, bản thân con người cũng không còn là một vùng lầy thối rửa, không còn là một đám đất hoang cần cỗi, có hại. Các vị hãy nhìn xem, linh hồn của con người đang vang lên một âm điệu nhịp nhàng như thế nào, ngay cả trong một công việc thấp hèn nhất, từ khi mà

con người hiến thân cho lao động! Những hoài nghi, ước vọng, đau buồn, hoang mang, ghê tởm, thậm chí cả thất vọng nữa - tất cả những thứ này, giống như những con chó ngao dưới địa ngục, đang bao vây linh hồn của người làm công nhật nghèo khổ, cũng như của mọi người khác, nhưng anh ta vẫn dũng cảm tiến hành công việc của mình, và bọn chúng chỉ còn gặm gù rút lui về địa ngục xa xôi. Con người giờ đây đã trở thành con người; ngọn lửa thiêng của lao động tác động vào anh ta như một ánh lửa khai quang đốt cháy trong ngọn lửa thiêng liêng và sáng rực của mình mọi điều bẩn thỉu và cả không khí bị lây dịch nặng nề nhất... Sung sướng thay kẻ nào tìm được công việc hợp với tâm hồn; người đó không cần đến một ân tứ nào khác. Người đó có công việc, có mục tiêu trong đời; anh ta đã tìm được mục tiêu đó, bị nó hấp dẫn, và cuộc sống của anh ta giờ đây như một dòng nước tự do chảy theo con sông đào ở giữa đám bùn lầy nước đọng của sự nghèo khổ của loài người, - con sông này dẫn nước đọng chảy ra từ những bụi lau sậy xa xôi nhất và biến đám bùn hôi thối thành cánh đồng cỏ màu mỡ xanh rờn. Lao động là cuộc sống; về thực chất, anh không có những nhận thức nào khác ngoài những nhận thức có được nhờ lao động; mọi thứ còn lại đều là giả thuyết, là đối tượng của các cuộc tranh cãi mang tính chất kinh viện, là cuộc sống trên mây và là sự chìm ngập trong dòng nước xoáy lô-gích vô tận, - cho đến khi chúng ta thể nghiệm những kiến thức đó trong thực tế và cùng cố chúng. Những hoài nghi, dù thuộc về loại nào chẳng nữa, cũng đều chỉ có thể được giải quyết thông qua hoạt động... Các thầy tu xưa có câu ngạn ngữ tuyệt vời: *laborare est orare*, lao động chính là thờ cúng. Cuốn Phúc âm cổ hơn bất kỳ sách Phúc âm nào được truyền bá trong các buổi thuyết giáo, đó là cuốn Phúc âm không được nói ra, không được trình bày trong các buổi thuyết giáo, nhưng vĩnh cửu, không bao giờ tắt: hãy lao động và tìm sự mãn nguyện trong lao động. Ôi, con người, lẽ nào trong trái tim anh lại không có tinh thần của sự hoạt động, sức mạnh của lao động, cái sức mạnh đang cháy như một đồng lửa âm ỉ, nó không để cho anh yên tĩnh chừng nào anh chưa phát triển nó, chừng nào anh chưa in sâu nó vào trong những hoạt động chung quanh mình? Tất cả những gì hỗn loạn, hoang vu, anh phải chinh đốn lại, phải điều tiết, làm cho chúng trở nên canh tác được, bắt chúng phải thuận phục anh và trở nên màu mỡ. Khắp những nơi nào anh thấy không có trật tự, nơi đó có kẻ thù lâu đời của anh: hãy tấn công ngay vào nó, thuận phục nó, kéo nó ra khỏi thể lực của sự lộn xộn, bắt nó phải phục tùng quyền lực của mình - quyền lực của lý trí và của lẽ trời! Nhưng tôi khuyên: trước hết, hãy tấn công vào sự dốt

nát, sự ngu xuẩn, sự tàn bạo; dù anh thấy chúng ở nơi nào, anh hãy đánh gục chúng một cách không mệt mỏi, một cách khôn khéo, chớ có yên tâm khi anh còn sống và chúng còn sống, hãy đánh gục chúng, hãy đánh gục chúng, hãy vì Thượng đế mà đánh gục chúng! Hãy hành động khi còn ban ngày: đêm sẽ đến và sẽ không ai còn có thể làm việc được. - Bất kỳ một lao động chân thực nào cũng là thiêng liêng: nó là mồ hôi trên mặt anh, mồ hôi của bộ óc và trái tim; thuộc về những cái này có cả những tính toán của Kê-ple, những suy nghĩ của Niu-ton, có tất cả mọi khoa học, có tất cả những bài ca anh hùng đã vang lên trong một thuở nào đó, có mọi chiến tích anh hùng, có mọi biểu hiện của sự tuấn nã cho đến tận "con hấp hối đổ mồ hôi máu" mà tất cả mọi người mệnh danh là con hấp hối thần thánh. Nếu như, đó không phải là sự thờ cúng, thì mọi sự thờ cúng hãy dứt đi! Anh là ai, mà cứ than vãn về cuộc đời của mình đầy lao động đắng cay? Đừng than vãn nữa, đầu cho trời nghiêm khắc đối với anh, nhưng anh không được kêu trời là không có thiện ý: trời là bà mẹ cao thượng, là bà mẹ xứ Xpác-tơ, đã nói khi trao cái khiên cho đứa con của mình: hãy chiến thắng trở về hay chết trên cái khiên này! Đừng than vãn nữa: người Xpác-tơ cũng không than vãn... Trên thế giới chỉ có *một* con quái vật: đó là kẻ lười. Phải chăng tôn giáo của anh ta chung quy chỉ là: giới tự nhiên là một bóng ma. Thượng đế là sự nói dối, con người và cuộc đời của con người cũng là sự nói dối".

Nhưng cả lao động cũng bị lôi cuốn vào cơn gió lốc man rợ của sự lộn xộn và hỗn loạn; cái nguyên tắc làm cho người ta trở nên cao thượng, cái nguyên tắc khai hóa, phát triển, đã trở thành vật hy sinh của sự rối loạn, của sự hốt hoảng và của sự tâm tối. Điều đó đang đưa chúng ta tới vấn đề thật sự chủ yếu, vấn đề tiền đề của lao động.

"Lao động mà bạn hữu của chúng ta trên lục địa, dẫm chân tại chỗ khá lâu và hơi ngơ ngề chung quanh vấn đề đó, gọi là "tổ chức của lao động", - sẽ là một lao động như thế nào! Cần thiết phải rút công việc này từ tay những kẻ nhẹ dạ kỳ cục và giao nó cho những người thành thạo, thông minh, có năng lực lao động; cần phải bắt tay vào công việc đó ngay tức khắc, cần bắt tay làm ngay và làm cho đến cùng, nếu như châu Âu, hoặc ít ra cũng là nước Anh, còn muốn ở được lâu dài. Chỉ cần nhìn các vị công tước cao quý của chúng ta - những kẻ tạo ra những đạo luật về ngũ cốc hoặc nhìn các vị công tước tinh thần và các mục sư của linh hồn chúng ta, "hàng năm nhận tối thiểu gần bốn ngàn năm trăm pao xtéc-linh thu nhập", là những hy vọng

của chúng ta dĩ nhiên sẽ nguội lạnh đi ít nhiều. Nhưng hãy dũng cảm lên! Ở nước Anh, còn tìm thấy những người cao thượng. Hỡi vị huân tước chủ xường bất trị, cả ngài nữa, ngài liệu có đem lại một tia hy vọng nào hay không? Cho đến nay ngài là tên cướp biển; nhưng sau vầng trán nghiêm nghị đó, trong trái tim bất trị đã có thể chiến thắng được hồng đó, liệu có còn ẩn giấu khả năng của những thắng lợi khác, mười lần cao cả hơn không?" - "Hãy quay lại nhìn xem! Tất cả những đạo quân không thể đếm xuể của ngài đã bị sự phiến loạn, sự hỗn độn xâm chiếm, chúng đang nằm trong tình trạng thảm hại, sắp bị lửa đạn thiêu cháy đến nơi rồi, sắp diên loạn đến nơi rồi! Chúng không muốn tiến quân cho các ngài theo nguyên tắc cung cầu, để lấy sáu hào một ngày nữa; chúng không muốn và chúng có quyền làm như vậy. Chúng hầu như đang đứng bên bờ của sự diên loạn; các ngài hãy khôn ngoan hơn! Những người đó sẽ không tiến lên nữa như một đám dân đen bị lừa dối và nổi loạn, mà họ sẽ tiến lên theo đội hình mật tập, với đội ngũ chỉnh tề, dưới sự thống lĩnh của những vị thủ lĩnh chân chính. Mọi lợi ích của loài người, mọi sự nghiệp xã hội trên mọi giai đoạn phát triển nhất định của mình, đều cần đến việc tổ chức, và giờ đây, lợi ích hết sức lớn lao trong tất cả lợi ích của loài người là lao động, cũng đòi hỏi việc tổ chức".

Để thực hiện việc tổ chức này, để thay thế sự lãnh đạo giả dối bằng sự lãnh đạo chân chính và chính phủ chân chính, Các-lai-lơ đòi hỏi xác lập một "tầng lớp quý tộc chân chính", xác lập "sự sùng bái các anh hùng"; với tư cách là nhiệm vụ vĩ đại thứ hai, ông ta đề ra yêu cầu tìm kiếm những *αριστοι* ấy, tức là những nhân vật ưu tú nhất, dưới sự lãnh đạo của họ có thể "kết hợp nền dân chủ tất yếu với chủ quyền cần thiết".

Trong những đoạn trích dẫn này quan điểm của Các-lai-lơ biểu hiện khá rõ. Về thực chất, toàn bộ cách suy nghĩ của ông ta là cách suy nghĩ phiếm thần luận, hơn nữa là cách suy nghĩ phiếm thần luận kiểu Đức. Phiếm thần luận hoàn toàn xa lạ đối với người Anh, họ chỉ thừa nhận chủ nghĩa hoài nghi; kết quả của toàn bộ tư tưởng triết học Anh là sự thất vọng đối với sức mạnh của lý tính, là sự phủ nhận khả năng của lý tính có thể giải quyết những mâu thuẫn, mà rốt cuộc, người ta đã rơi vào; từ đó, một mặt, lại quay về tín ngưỡng, mặt khác lại hướng về thực tiễn thuần túy mà không mảy may quan tâm đến siêu hình học, v.v.. Vì vậy,

với phiếm thần luận của mình, bắt nguồn từ văn học Đức, Các-lai-lơ cũng là một "hiện tượng" ở nước Anh, hơn nữa lại là một "hiện tượng" vẫn khá khó hiểu đối với những người Anh thực tiễn và hoài nghi. Người Anh nhìn ông ta một cách ngạc nhiên, họ nói đến "chủ nghĩa thần bí Đức", đến một ngôn ngữ Anh đã bị méo mó; những người khác thì khẳng định rằng, rốt cuộc, ở đây có ẩn giấu một điều gì đó; ngôn ngữ Anh của ông ta quả thật không bình thường, nhưng vẫn đẹp; Các-lai-lơ là nhà tiên tri v.v., nhưng không một ai biết đem toàn bộ những điều đó vận dụng vào cái gì.

Đối với chúng ta, những người Đức biết rõ những tiền đề của quan điểm của Các-lai-lơ, thì sự việc khá rõ ràng. Một mặt, những tàn dư của chủ nghĩa lãng mạn của đảng To-ri và những quan điểm nhân đạo vay mượn ở Gơ-tơ, mặt khác, nước Anh theo chủ nghĩa kinh nghiệm - hoài nghi, - những nhân tố này cũng đủ để từ chúng rút ra toàn bộ thế giới quan của Các-lai-lơ. Các-lai-lơ, cũng như tất cả những người phiếm thần luận, vẫn chưa thoát khỏi mâu thuẫn; nhị nguyên luận ở Các-lai-lơ lại càng sâu sắc thêm do chỗ ông ta tuy hiểu văn học Đức, nhưng lại không hiểu sự bổ sung cần thiết của nó, - tức triết học Đức, và chính vì vậy mà mọi quan điểm của ông ta đều là trực tiếp, trực quan, theo tinh thần của Sê-linh nhiều hơn là tinh thần của Hê-ghen. Quả thực Các-lai-lơ có nhiều điểm gặp nhau với Sê-linh, tức Sê-linh trước đây, chứ không phải Sê-linh của thời kỳ "mặc khải"; với Stơ-rau-xơ, cũng là người mang quan điểm phiếm thần luận, thì ông nhất trí về mặt "sùng bái anh hùng, sùng bái thiên tài".

Song thời gian gần đây, ở Đức, việc phê phán phiếm thần luận đã được tiến hành một cách triệt để đến mức không còn gì để bổ sung nữa. Luận cương của Phoi-ơ-bắc trong "Anekdoten"¹⁸⁹ và những tác phẩm của B.Bau-ơ đã nói tất cả những gì có liên quan đến vấn đề này. Vì vậy, chúng ta có thể tự giới hạn ở chỗ chỉ rút ra một số kết luận từ quan điểm của Các-lai-lơ và chỉ ra rằng, về thực chất, quan điểm này chỉ là ngưỡng cửa để đi đến quan điểm của tập chí chúng ta mà thôi.

Các-lai-lơ than phiền về sự hư không và sự trống rỗng của thời đại, về sự mục nát bên trong của mọi quy chế xã hội. Lời than phiền đó là đúng, nhưng chỉ với những lời than phiền không thôi thì không làm được gì cả; muốn tránh khỏi điều xấu, cần phải tìm ra nguyên nhân của nó; và nếu như Các-lai-lơ làm như vậy, thì ông ta đã có thể tìm ra rằng, sự tan rã và sự trống rỗng đó, tình trạng "vô tình" đó, tình phi tôn giáo và "chủ nghĩa vô thần" đó có cơ sở của chúng trong bản thân tôn giáo. Theo bản chất của nó, tôn giáo là sự rút hết toàn bộ nội dung của con người và giới tự nhiên, là việc chuyển nội dung đó sang cho cái bóng ma. Thượng đế ở bên kia thế giới, Thượng đế này, sau đó, do lòng nhân từ, lại trả về cho con người và giới tự nhiên một chút ân huệ của mình. Khi mà lòng tin vào cái bóng ma ở phía bên kia thế giới ấy còn mãnh liệt và sôi nổi thì bằng con đường vòng như vậy con người chỉ có thể đạt được đôi chút nội dung nào đó. Lòng tin mạnh mẽ của thời trung cổ rõ ràng là đã tạo cho toàn bộ thời đại đó một nghị lực lớn, nhưng là một nghị lực không phải tự bên ngoài đến, mà đã bắt rễ từ trong bản tính của con người, dù là còn ở tình trạng vô ý thức, chưa phát triển. Lòng tin dần dần yếu đi, tôn giáo tan rã trước mặt nền văn hóa ngày càng phát triển, nhưng con người vẫn chưa hiểu rằng họ đã nghiêng mình trước bản chất của chính mình và đã thần thánh hóa nó như là một bản chất xa lạ nào đó. Nằm trong trạng thái vô ý thức như vậy, và đồng thời trong trạng thái không có tín ngưỡng, con người không thể có một nội dung tinh thần nào cả, nó *tất yếu* phải thất vọng đối với chân lý, lý tính và giới tự nhiên, và sự trống rỗng và tính không có nội dung đó, sự thiếu tín tưởng vào những sự kiện vĩnh cửu của vũ trụ, sẽ tiếp tục tồn tại cho tới khi nhân loại hiểu được rằng bản chất mà nhân loại sùng bái với tư cách là Thượng đế là bản chất của chính mình, nhưng cho đến nay nhân loại vẫn chưa biết được, sẽ tiếp tục tồn tại cho đến khi... thế nhưng, tôi sao chép lại Phoi-ơ-bắc để làm gì?

Sự trống rỗng đã tồn tại từ lâu, bởi vì tôn giáo là hành vi tự tiêu hủy của con người; còn giờ đây, khi màu đỏ thắm đang che phủ sự trống rỗng đó đã phai nhạt, khi mây mù bao phủ nó đã tiêu tan, thì các vị lại lấy làm ngạc nhiên rằng giờ đây, khủng khiếp chưa, sự trống rỗng đó lại phơi bày ra dưới ánh sáng?

Tiếp đó, Các-lai-lơ buộc tội thời đại là đạo đức giả và nói dối; điều này trực tiếp bắt nguồn từ tình hình trên đây. Dĩ nhiên, cần phải che đậy một cách thích đáng sự trống rỗng và sự bất lực, cần phải đem lại cho chúng một cái bề ngoài mạnh mẽ, nhờ mọi thứ trang sức, bằng áo quần và váy thúng lọng lầy! Chúng ta cũng đã kích tính chất giả dối của trật tự thế giới Cơ Đốc giáo hiện đại; cuộc đấu tranh chống lại trật tự đó, việc giải phóng chúng ta khỏi sự giả dối đó và giải phóng thế giới khỏi sự giả dối đó, rốt cuộc, là sự nghiệp cấp thiết duy nhất của chúng ta; nhưng bởi vì chúng ta đi tới việc nhận thức được sự giả dối đó nhờ vào sự phát triển của triết học, và bởi vì chúng ta tiến hành đấu tranh trên cơ sở khoa học, cho nên đối với chúng ta, bản chất của sự giả dối đó không đến nỗi bí ẩn và khó hiểu, như rõ ràng nó còn thể hiện ra đối với Các-lai-lơ. Chúng ta cũng quy sự giả dối này cho tôn giáo, mà câu nói đầu tiên là một lời nói dối, - há chẳng phải tôn giáo lại không bắt đầu bằng cách là khi chỉ cho chúng ta một cái gì đó của con người thì lại coi nó như là một cái gì siêu nhân, thần thánh, đó sao? Nhưng, bởi vì chúng ta biết rằng toàn bộ sự nói dối và sự vô đạo đức đó bắt nguồn từ tôn giáo, rằng sự giả dối của tôn giáo, thần học, là mấu chốt của mọi sự nói dối và giả dối khác, cho nên chúng ta có quyền đem cái tên gọi thần học khoác cho tất cả mọi sự nói dối và giả dối của thời đại chúng ta, như Phoi-ơ-bắc và B.Bau-ơ là những người đầu tiên đã làm như vậy. Xin ông Các-lai-lơ cứ đọc các tác phẩm của họ, nếu ông ta muốn biết rằng sự vô đạo đức hiện đang đầu độc mọi quan hệ của chúng ta bắt nguồn từ đâu.

Theo ông ta, cần phải sáng lập một tôn giáo mới, tức sự sùng bái anh hùng, sự sùng bái lao động có tính chất phiếm thần luận, dù sao cũng cần phải chờ đợi sự xuất hiện của một tôn giáo như

vậy trong tương lai. Nhưng đó là điều hoàn toàn không thể có được; mọi khả năng của tôn giáo đều đã cạn rồi; sau đạo Cơ Đốc, sau tôn giáo tuyệt đối, tức tôn giáo trừu tượng, sau "tôn giáo với tính cách là tôn giáo" thì không còn có thể xuất hiện bất kỳ một hình thức tôn giáo nào khác nữa. Chính Các-lai-lơ cũng thừa nhận rằng đạo Thiên chúa, đạo Tin lành hoặc bất kỳ một đạo Cơ Đốc nào khác cũng đang đi tới chỗ diệt vong một cách không gì ngăn cản nổi; nếu như ông ta biết rõ bản chất của đạo Cơ Đốc, thì ông ta sẽ thấy rằng, sau đạo Cơ Đốc, không còn có thể có bất kỳ một tôn giáo nào khác. Cả phiếm thần luận cũng không thể xuất hiện! Bản thân phiếm thần luận cũng là cái sản phẩm của đạo Cơ Đốc, chưa tách ra khỏi tiền đề của mình, - chí ít, phiếm thần luận hiện đại của Xpi-nô-da, của Sê-linh, của Hê-ghen, và cả của Các-lai-lơ, cũng là như vậy. Phoi-ơ-bắc lại giải thoát cho tôi khỏi phải chứng minh điều đó nữa.

Như đã nói, chúng ta cũng rất coi trọng việc đấu tranh chống lại tính chất nghèo nàn, sự trống rỗng nội tại, cái chết về mặt tinh thần, sự thiếu thành thực của thời đại; chúng ta tiến hành đấu tranh sống mái với tất cả những thứ đó, cũng như Các-lai-lơ đã đấu tranh, nhưng chúng ta có nhiều khả năng giành thắng lợi hơn là Các-lai-lơ, bởi vì chúng ta biết rõ chúng ta muốn gì. Chúng ta muốn chấm dứt cái chủ nghĩa vô thần mà Các-lai-lơ mô tả; chúng ta muốn trả về cho con người cái nội dung mà tôn giáo đã cướp mất của con người, - không phải là nội dung thần thánh nào đó, mà là nội dung của con người, và sự trả về này quy lại chỉ giản đơn là việc thức tỉnh sự tự giác. Chúng ta muốn xóa bỏ tất cả những gì tự xưng là siêu nhiên và siêu nhân, và bằng cách đó xóa bỏ sự dối trá, bởi vì những tham vọng của con người và của tự nhiên muốn trở thành siêu nhân và siêu nhiên là gốc rễ của mọi sự giả dối và dối trá. Chính vì vậy mà chúng ta vĩnh viễn tuyên chiến với tôn giáo và với những quan niệm tôn giáo, và chẳng bận tâm gì về việc người ta gọi chúng ta là những nhà vô thần luận hoặc là gì khác. Trong khi đó, nếu như định nghĩa

phiếm thần luận của Các-lai-lơ về chủ nghĩa vô thần là đúng, thì những nhà vô thần luận thực sự không phải là chúng ta mà chính là những người Cơ Đốc giáo đối lập với chúng ta. Chúng ta không nghĩ đến việc phải tấn công vào "những sự kiện nội tại vĩnh viễn của vũ trụ"; ngược lại, chỉ có chúng ta mới thật sự chứng giải cho những sự kiện đó, chứng minh tính chất vĩnh cửu của chúng và bảo vệ chúng khỏi sự tùy tiện vạn năng của một Thượng đế tự mâu thuẫn với bản thân. Chúng ta không nghĩ tới việc phải tuyên bố "thế giới, con người và cuộc sống của con người là sự đối trá"; ngược lại những người Cơ Đốc giáo chống đối chúng ta đang phạm phải hành vi vô đạo đức ấy, khi họ đặt thế giới và con người phụ thuộc vào ơn huệ của một Thượng đế nào đó, thực ra được sáng tạo nên chỉ là do sự phản ánh của con người trong mở tài liệu lộn xộn của ý thức chưa phát triển của nó. Chúng ta không nghĩ tới việc phải hoài nghi hoặc coi khinh "mặc khải của lịch sử"; đối với chúng ta lịch sử là tất cả; và lịch sử được chúng ta đánh giá cao hơn là bất kỳ một học thuyết triết học nào khác trước đây, thậm chí còn cao hơn cả Hê-ghen, mà lịch sử chung quy chỉ được ông ta dùng để kiểm nghiệm cái kết cấu lô-gích của ông ta thôi.

Coi khinh lịch sử, không thêm để ý đến sự phát triển của loài người, đó hoàn toàn là tội lỗi của phía bên kia; đó vẫn lại là tội lỗi của những người Cơ Đốc giáo; sau khi dựng lên cái "lịch sử" đặc biệt "của triều đại của Chúa", họ đã phủ nhận mọi tầm quan trọng nội tại của lịch sử chân chính và chỉ thừa nhận tầm quan trọng đó của lịch sử thế giới bên kia, trừu tượng và hơn nữa được bịa đặt ra; khẳng định rằng loài người đạt tới đỉnh cao nhất trong vị Cri-xơ của họ, họ đã gán cho lịch sử một mục đích cuối cùng giả tưởng mà dường như Cri-xơ đã đạt được; họ làm đứt đoạn lịch sử ở giữa dòng của nó, và vì thế, để cho nhất quán, họ phải xem mười tám thế kỷ sau đó là một sự vô nghĩa kỳ quặc và hoàn toàn không có nội dung. *Chúng ta* đòi hỏi nội dung của lịch sử phải được trả về cho lịch sử, nhưng chúng ta cho rằng lịch sử

không phải là sự mặc khải của "Thượng đế", mà là sự mặc khải của con người, và chỉ là của con người thôi. Chúng ta không cần phải kêu gọi trước tiên đến sự trừu tượng của một "Thượng đế" nào đó và gán cho sự trừu tượng đó tất cả những gì tốt đẹp, vĩ đại, cao cả và thật sự mang tính chất con người, để nhìn ra sự vĩ đại của bản chất con người, để hiểu được sự phát triển của loài người trong lịch sử, sự tiến bộ không gì ngăn nổi của nó, sự thắng lợi luôn luôn được đảm bảo của nó đối với sự thiếu lý trí của cá nhân riêng lẻ, hiểu được việc loài người đã khắc phục tất cả những gì dường như là siêu nhân, hiểu được cuộc đấu tranh khốc liệt nhưng thắng lợi của nó với giới tự nhiên, cho tới khi, cuối cùng, đạt được sự tự nhận thức tự do của con người, cho tới khi hiểu rõ được sự thống nhất của con người và giới tự nhiên và cho tới khi sáng tạo ra một cách độc lập, tự do, một thể giới mới dựa trên những quan hệ sinh hoạt đạo đức, thuần túy mang tính chất con người. Muốn hiểu được sự vĩ đại của tất cả những điều này trong tất cả tính chất vĩ đại của nó, chúng ta không cần đến con đường vòng quanh đó, không cần phải thoạt đầu đóng cái dấu "Thượng đế" vào cái mang tính chất con người thật sự, để tin tưởng vào tầm quan trọng và sự vĩ đại của nó. Ngược lại, cái gì càng "mang tính chất Thượng đế" bao nhiêu, tức là càng không có tính chất con người bao nhiêu, thì chúng ta càng không thể khám phục nó bấy nhiêu. Chỉ có nguồn gốc *người* của nội dung của mọi tôn giáo mới còn đem lại cho chúng, ở đâu đó, cái quyền được kính trọng nào đó; chỉ có nhận thức rằng trong cơ sở của nó, ngay cả sự mê tín kỳ dị nhất cũng vẫn phản ánh những thuộc tính vĩnh hằng của bản chất con người, mặc dù là dưới hình thức què quặt và méo mó, - chỉ có nhận thức đó mới cứu được lịch sử của tôn giáo, đặc biệt là trong thời kỳ trung cổ, khỏi sự phủ nhận hoàn toàn và khỏi bị lãng quên *vĩnh viễn*, nếu không thì tất nhiên lịch sử "có Thượng đế" ấy sẽ rơi vào số phận đó. Và "tính có Thượng đế" trong lịch sử càng lớn bao nhiêu, thì tính phi con người, tính súc vật, càng lớn bấy nhiêu; dù sao thì thời

trung cổ "có Thượng đế" cũng đã dẫn đến chỗ làm cho con người trở thành hoàn toàn như dã thú, dẫn đến chế độ nông nô và *jus primae noctis*^{1*} v.v.. *Tính chất vô thần* của thời đại chúng ta, mà Các-lai-lơ than phiền đến thế, chính là *tính có Thượng đế* của thời đại chúng ta. Từ đó cũng trở nên sáng tỏ là tại sao trên đây tôi lại gọi con người là giải đáp câu đố của con quái vật đầu người mình sư tử. Cho tới nay, câu hỏi bao giờ cũng là: Thượng đế là gì? - và triết học Đức đã giải đáp như sau: Thượng đế là con người. Con người chỉ phải nhận thức bản thân mình, làm cho bản thân mình trở thành thước đo của mọi quan hệ sống, đánh giá những quan hệ đó theo bản chất của mình, xây dựng thế giới thật sự theo kiểu con người, theo những đòi hỏi của bản tính của mình, - và khi đó con người sẽ giải được câu đố của thời đại chúng ta. Không nên đi tìm chân lý ở những miền hão huyền của thế giới bên kia, ở ngoài thời gian và không gian, ở một "Thượng đế" nào đó dường như đang sống ở bên trong thế giới hoặc đối lập với thế giới đó, mà phải đi tìm chân lý gần hơn rất nhiều, ngay ở trong lòng của con người. Bản chất riêng của con người vĩ đại hơn nhiều và cao quý hơn nhiều, so với bản chất tưởng tượng của tất cả những "Thượng đế" có thể có, vì những Thượng đế này chỉ là sự phản ánh ít nhiều mập mờ và bị bóp méo của bản thân con người. Vì vậy, nếu Các-lai-lơ lặp lại theo Ben Giôn-xơn rằng con người đã đánh mất linh hồn của mình và giờ đây mới bắt đầu nhận thấy rằng không còn linh hồn nữa, thì nói như sau đây sẽ đúng hơn: con người đã đánh mất bản chất của mình trong tôn giáo, đã xa rời tính người của mình, và giờ đây, tôn giáo đã bị lung lay do sự tiến bộ của lịch sử, thì con người mới nhận thấy sự trống rỗng và tính không vững chắc của mình. Nhưng con người không có một lối thoát nào khác, nó có thể trở lại tính người của mình, bản chất của mình, không phải bằng cách gì khác hơn là khắc phục một cách căn bản tất cả mọi quan niệm tôn

1* - quyền đêm đầu tiên

giáo và quay trở về một cách kiên quyết, thành thực, không phải với "Thượng đế", mà với bản chất của mình.

Tất cả những điều đó cũng đã có ở Gơ-tơ, "nhà tiên tri", và người nào mở mắt, người ấy có thể phát hiện ra điều đó ở ông ta. Gơ-tơ không thích dính dáng tới "Thượng đế"; cái chữ "Thượng đế" làm ông khó chịu; chỉ có cái tính người mới là điều ưa thích của ông ta; và tính người ấy, sự giải phóng nghệ thuật khỏi xiềng xích của tôn giáo ấy chính là sự vĩ đại của Gơ-tơ. Về mặt này, cả những tác giả cổ đại lẫn Sếch-xpia đều không thể so sánh được với Gơ-tơ. Nhưng chỉ có người nào không xa lạ với một mặt khác của sự phát triển của dân tộc Đức, tức triết học, người đó mới có thể hiểu được cái tính người hoàn chỉnh ấy, mới có thể hiểu được việc khắc phục tính nhị nguyên tôn giáo ấy với toàn bộ ý nghĩa lịch sử của nó. Những gì Gơ-tơ chỉ có thể phát biểu một cách ước đoán, - trên một ý nghĩa nào đó tất nhiên là "một cách tiên tri", - những cái đó đã được phát triển và chứng giải trong triết học Đức hiện đại. Các-lai-lơ cũng có những tiên đề mà khi có sự nhất quán đầy đủ, thì tất phải dẫn tới quan điểm nói trên. Bản thân phẩm thần luận chỉ là ngưỡng cửa của thế giới quan tự do, mang tính chất con người. Lịch sử, được Các-lai-lơ hình dung là "sự mặc khải" chân chính, chỉ bao hàm trong mình nó đúng cái gì mang tính chất con người; nội dung của lịch sử chỉ có thể tước được của nhân loại bằng bạo lực và đem gán cho một "Thượng đế" nào đó. Lao động, hoạt động tự do, mà Các-lai-lơ cũng coi là "sự sùng bái", vẫn là một công việc mang tính chất thuần túy con người; lao động cũng chỉ có thể đặt trong mối liên hệ với "Thượng đế" bằng con đường bạo lực mà thôi. Thường xuyên đề lên hàng đầu cái từ mà trong trường hợp *tốt nhất* cũng chỉ nói lên tính chất mơ hồ vô tận và thêm nữa lại còn duy trì cái vẻ bề ngoài của nhị nguyên luận, cái từ bao hàm trong mình nó việc thừa nhận sự nhỏ bé không đáng kể của giới tự nhiên và con người, - thường xuyên đề lên hàng đầu từ ấy để làm gì?

Những kết luận của chúng ta về mặt bên trong, tức về mặt tôn giáo, của quan điểm của Các-lai-lơ là như vậy. Sự đánh giá của chúng ta đối với mặt bên ngoài, tức đối với mặt xã hội-chính trị của quan điểm của Các-lai-lơ, cũng trực tiếp gắn liền với những kết luận đó; Các-lai-lơ còn sùng đạo đến mức là ông ta vẫn ở trong tình trạng không tự do; phẩm thần luận vẫn còn thừa nhận rằng, có một cái gì đó còn cao hơn là con người với tư cách là con người. Do đó mà Các-lai-lơ muốn có một "giới quý tộc chân chính", muốn có "những anh hùng", làm như thể những anh hùng này, trong trường hợp tốt nhất, có thể còn lớn hơn *những con người*. Nếu như ông ta đã hiểu con người với tư cách là con người, với toàn bộ tính vô cùng tận của nó, thì ông đã không nghĩ tới việc chia loài người ra làm hai đám cừu và dê, kẻ cai trị và người bị cai trị, các nhà quý tộc và đám dân đen, những ông và những thằng; lúc đó ông sẽ thấy được rằng sứ mệnh xã hội chân chính của tài năng không phải là ở chỗ thống trị bằng bạo lực, mà là ở chỗ thức tỉnh những người khác và đi trước họ. Tài năng phải thuyết phục quần chúng về tính xác thực của những tư tưởng của mình, và khi đó ông ta sẽ không phải lo lắng về việc thực hiện những tư tưởng đó; sự thực hiện này sẽ hoàn toàn tự diễn ra sau khi những tư tưởng ấy đã được lĩnh hội. Dĩ nhiên nhân loại trải qua nền dân chủ không phải là để rồi cuộc lại trở về điểm xuất phát của mình. - Và lại, những điều mà Các-lai-lơ bàn về dân chủ, hầu như không có điều gì đáng chê trách, ngoài tính chất không rõ ràng vừa mới vạch ra trên đây của Các-lai-lơ trong vấn đề mục đích và nhiệm vụ của nền dân chủ hiện đại. Dĩ nhiên nền dân chủ chỉ là giai đoạn quá độ, nhưng không phải quá độ sang một chế độ quý tộc mới, được cải tiến, mà là quá độ sang nền tự do chân chính của loài người; tính phi tôn giáo của thời đại cũng vậy, cuối cùng, nó cũng sẽ dẫn tới sự giải phóng hoàn toàn khỏi toàn bộ những gì là tôn giáo, siêu nhân và siêu nhiên, chứ không phải dẫn tới việc khôi phục tất cả những cái đó.

Các-lai-lơ hiểu tình chất thiếu sót của "cạnh tranh", "cung cầu", "sự thờ cúng thần tài", v.v. và điều ông ít thừa nhận hơn cả là sự chính đáng tuyệt đối của chế độ sở hữu ruộng đất. Nhưng tại sao từ tất cả những tiền đề đó, ông ta lại không rút ra một kết luận giản đơn và không bác bỏ chế độ sở hữu nói chung? Ông ta định thủ tiêu "cạnh tranh", "cung cầu", "sự thờ cúng thần tài", v.v. bằng cách nào, một khi gốc rễ của mọi thứ đó, tức chế độ tư hữu, còn tồn tại? Ở đây "tổ chức lao động" cũng không giúp ích gì cả; không có một sự đồng nhất nhất định về lợi ích thì thậm chí việc tổ chức lao động cũng không thể thực hiện được. Vì sao lại không triệt để cho tới cùng, lại không tuyên bố rằng sự đồng nhất về lợi ích là trạng thái duy nhất xứng đáng của nhân loại, và bằng cách đó, chấm dứt mọi khó khăn, mọi sự mơ hồ và không rõ ràng?

Trong tất cả những khúc sử thi của mình, Các-lai-lơ không một lời nào nhắc tới các nhà xã hội chủ nghĩa Anh. Chứng nào ông còn đứng trên quan điểm hiện nay của mình, - dù là đã vượt rất xa những quan điểm của đông đảo người Anh có học thức, - nhưng là quan điểm còn mang tính chất lý luận trừu tượng, thì lẽ tất nhiên, ông không bao giờ có thể đặc biệt đi đến gần những nguyện vọng của các nhà xã hội chủ nghĩa. Các nhà xã hội chủ nghĩa Anh - đó là những nhà thực tiễn thuần túy, và vì thế, họ cũng đưa ra những biện pháp như thiết lập những khu di dân trong nước¹⁹⁰ v.v., một cái gì giống như loại thuốc viên Mô-ri-xơn, triết học của họ là triết học hoài nghi thuần túy Anh, nghĩa là họ đã mất tin tưởng vào lý luận, và trong thực tiễn, họ theo chủ nghĩa duy vật là cái làm cơ sở cho toàn bộ hệ thống xã hội của họ. Tất cả những điều đó không tác động gì mấy đến quả tim của Các-lai-lơ; nhưng ông ta cũng phiền diện như họ. Cả những nhà xã hội chủ nghĩa lẫn Các-lai-lơ đều chỉ khắc phục mâu thuẫn *trong phạm vi* của mâu thuẫn: các nhà xã hội chủ nghĩa thì trong phạm vi thực tiễn, Các-lai-lơ thì trong phạm vi lý luận, nhưng ngay cả trong phạm vi này, Các-lai-lơ cũng chỉ khắc phục mâu thuẫn một

cách trực tiếp, còn các nhà xã hội chủ nghĩa thì đã lên án mâu thuẫn thực tiễn và bằng con đường tư duy, họ đã vượt ra khỏi giới hạn của mâu thuẫn đó. Các nhà xã hội chủ nghĩa vẫn còn là người Anh ở những nơi nào mà họ giản đơn phải là những con người; trong số các học thuyết triết học của lục địa, họ chỉ biết có một minh chủ nghĩa duy vật, họ không biết đến ngay cả triết học Đức; nhược điểm của họ chính là ở chỗ đó, và trong khi góp phần vào việc xóa bỏ những khác biệt quốc gia, họ đang trực tiếp khắc phục nhược điểm đó. Chúng ta hoàn toàn không cần vội vã gán ép triết học Đức cho họ làm gì; tự họ, họ sẽ đến với triết học Đức, giờ đây triết học Đức có thể còn ít bổ ích đối với họ. Dẫu sao, các nhà xã hội chủ nghĩa vẫn là đảng duy nhất ở Anh có tương lai, dù họ còn tương đối yếu như thế nào chăng nữa. Chủ nghĩa dân chủ, phong trào Hiến chương chẳng bao lâu nữa ắt phải thắng lợi, và khi đó, quần chúng công nhân Anh chỉ còn có lựa chọn giữa sự chết đói và chủ nghĩa xã hội.

Đối với Các-lai-lơ và cách suy nghĩ của ông ta, việc không biết đến triết học Đức không phải là không quan trọng. Bản thân ông ta là một tín đồ của lý luận Đức, nhưng đồng thời do tính chất dân tộc của mình, ông vẫn thiên về kinh nghiệm; ông bị cầm tù trong một mâu thuẫn rõ ràng mà ông chỉ có thể giải quyết bằng cách phát triển quan điểm lý luận Đức tới những kết luận lô-gích cuối cùng của nó, tới sự hòa hoãn hoàn toàn với kinh nghiệm. Muốn khắc phục mối mâu thuẫn trong đó Các-lai-lơ đã bị rơi vào thì ông ta chỉ còn phải tiến lên một bước, nhưng, như toàn bộ kinh nghiệm của nước Đức đã chỉ rõ, đây là một bước khó khăn. Mong rằng ông ta thực hiện được bước đó. Dù Các-lai-lơ không còn trẻ nữa, nhưng có lẽ ông vẫn còn có khả năng thực hiện được bước đó, bởi vì sự tiến bộ mà cuốn sách mới nhất của ông là một bằng chứng, chứng tỏ rằng sự phát triển của ông còn tiếp tục¹⁹¹.

Đó là lẽ tại sao cuốn sách của Các-lai-lơ rất xứng đáng được dịch sang tiếng Đức hơn là hàng đồng tiểu thuyết Anh; hàng ngày hàng giờ được nhập vào đất Đức, và tôi khuyên hãy dịch cuốn sách

đó. Nhưng, các nhà phiên dịch thủ công của chúng ta chớ động tay đến nó! Các-lai-lơ viết bằng một ngôn ngữ Anh độc đáo; và người dịch, nếu không nắm đến nơi đến chốn tiếng Anh và nếu không hiểu những lời ám chỉ đến đời sống nước Anh, thì sẽ phạm phải không ít những sai lầm hết sức kỳ quặc.

Sau bài mở đầu phần nào có tính chất chung này, trong những số tới đây của tạp chí chúng ta, tôi dự định sẽ bàn chi tiết hơn về tình cảnh nước Anh, và trong đó, chủ yếu là tình cảnh của giai cấp công nhân. Tình cảnh nước Anh có ý nghĩa to lớn đối với lịch sử và đối với tất cả các nước khác, bởi vì về mặt xã hội, rõ ràng là nước Anh đã vượt xa tất cả những nước khác.

Do Ph. Ăng-ghe-n viết vào tháng Giêng 1844

Đã đăng trong tạp chí "Deutsch Französische Jahrbücher", 1844

Ký tên: P h . Ă n g - g h e n

In theo bản đăng trong tạp chí

Nguyên văn là tiếng Đức

TÌNH CẢNH NƯỚC ANH

THẾ KỶ MUỖI TÁM

Thoạt nhìn, có thể cho rằng thế kỷ cách mạng đã qua mà không có những biến đổi lớn đối với nước Anh. Trong khi trên lục địa toàn bộ thế giới cũ đã bị phá hủy, trong khi cuộc chiến tranh hai mươi nhăm năm đã làm sạch bầu không khí, thì ở Anh tất cả vẫn bình tĩnh, và cả nhà nước lẫn nhà thờ đều không bị gì đe dọa. Tuy vậy, từ giữa thế kỷ trước, ở Anh đã xảy ra một cuộc đảo lộn lớn hơn ở bất kỳ một nước nào khác, cuộc đảo lộn này được thực hiện không ồn ào bao nhiêu, thì hậu quả của nó lại càng lớn lao bấy nhiêu, và vì vậy, trên thực tiễn, chắc chắn nó sẽ đạt được mục đích của mình nhanh hơn so với cuộc cách mạng chính trị ở Pháp hoặc cuộc cách mạng triết học ở Đức. Ở Anh đang diễn ra một cuộc cách mạng xã hội, và vì vậy cuộc cách mạng này bao quát hơn, sâu sắc hơn bất kỳ một cuộc cách mạng nào khác. Không một lĩnh vực nào của tri thức loài người và của những quan hệ sinh hoạt của loài người - dù đó là lĩnh vực xa xăm nhất, - mà lại không ảnh hưởng như thế này hoặc như thế khác đến cuộc cách mạng đó, và đến lượt nó lại không trải qua những sự thay đổi nào đó do sự tác động của cuộc cách mạng ấy. Chỉ có cách mạng xã hội mới là cuộc cách mạng thật sự mà cách mạng chính trị và cách mạng triết học phải hòa thành; cuộc cách mạng xã hội đó ở Anh đã được thực hiện trong khoảng bảy hay tám mươi năm, và chính hiện nay nó đang bước nhanh tới cuộc khủng hoảng của nó.

Thế kỷ XVIII là thế kỷ của sự hợp nhất, của sự tập hợp nhân loại từ tình trạng phân tán và chia xẻ mà đạo Cơ Đốc đã đẩy

họ vào; đây là bước gần cuối trên con đường đi tới tự nhận thức và tự giải phóng của nhân loại, nhưng chính vì gần cuối, nên bước này còn phiến diện, chưa thể thoát khỏi vòng mâu thuẫn. Thế kỷ XVIII đã hợp làm một những kết quả của lịch sử quá khứ, những kết quả này trước đó chỉ xuất hiện một cách rời rạc và dưới hình thức ngẫu nhiên, - và nó đã chỉ rõ sự cần thiết và gần bó bên trong của chúng. Vô số những tài liệu nhận thức lộn xộn đã được chỉnh đốn lại, được sắp xếp, phân loại và được quy vào mối quan hệ nhân quả; tri thức đó trở thành khoa học và các khoa học đã tiến gần tới sự hoàn chỉnh của mình, nghĩa là một mặt kết hợp với triết học, và mặt khác với thực tiễn. Trước thế kỷ XVIII, chưa có một khoa học nào cả; sự nhận thức giới tự nhiên mới có được hình thức khoa học của mình chỉ vào thế kỷ XVIII hoặc sớm hơn mấy năm trong một số ngành. Với định luật vạn vật hấp dẫn của mình, Niu-tơn đã lập ra môn thiên văn khoa học; với sự phân giải ánh sáng ông đã lập ra môn quang học khoa học; với định lý về nhị hạng thức và lý thuyết về vô hạn, ông đã lập ra môn toán học khoa học; và với nhận thức bản tính của lực ông đã lập ra môn cơ học khoa học. Vật lý học cũng có được tính chất khoa học của nó vào thế kỷ XVIII; hóa học chỉ vừa mới được sáng lập bởi Blê-cơ, La-voa-di-ê và Pri-xtơ-li¹⁹²; khoa địa lý được nâng lên trình độ khoa học do việc xác định hình dạng trái đất và do vô số những cuộc du hành, chỉ đến lúc này mới được tiến hành một cách có ích cho khoa học; lịch sử tự nhiên cũng được nâng lên trình độ khoa học bởi Buýp-phông và Li-nê; ngay cả khoa địa chất cũng bắt đầu dần dần thoát ra khỏi cái vực thẳm của những giả thuyết hoang đường trong đó nó đang bị chìm ngập. Tư tưởng đặc trưng cho thế kỷ XVIII là tư tưởng bách khoa toàn thư; nó dựa trên nhận thức cho rằng tất cả những môn khoa học ấy đều gắn với nhau, nhưng nó còn chưa thể thực hiện những bước chuyển từ một khoa học này sang khoa học khác, mà chỉ mới có thể xếp chúng một cách giản đơn bên cạnh nhau thôi. Trong sử học thì cũng như vậy; vào thời kỳ đó, lần đầu tiên chúng ta

thấy những bộ sách nhiều tập biên soạn về lịch sử thế giới, còn thiếu phê phán và hoàn toàn không có triết học, - nhưng dù sao, đó cũng vẫn là lịch sử thế giới, chứ không phải là những đoạn lịch sử trước kia, bị giới hạn bởi địa điểm và thời gian. Môn chính trị học đã được đặt trên cơ sở ít nhiều có tính chất con người, và khoa kinh tế chính trị đã được A-đam Xmit cải tạo. Đỉnh cao của khoa học thế kỷ XVIII là chủ nghĩa duy vật - hệ thống đầu tiên của triết học tự nhiên và là kết quả của quá trình hình thành các môn khoa học tự nhiên đã nói ở trên. Cuộc đấu tranh chống tính chủ quan trừu tượng của đạo Cơ Đốc đã dẫn triết học của thế kỷ XVIII tới tính phiến diện ngược lại; tính khách quan được đem đối lập với tính chủ quan, tự nhiên được đem đối lập với tinh thần, chủ nghĩa duy vật - với duy linh luận, cái phổ biến - trừu tượng, thực thể - với cái đơn nhất-trừu tượng. Thế kỷ XVIII là sự phục hồi lại tinh thần cổ đại đối lập với tinh thần Cơ Đốc giáo; chủ nghĩa duy vật và chính thể cộng hòa - triết học và chính trị của thế giới cổ đại - lại được phục hồi, và người Pháp, đại biểu của nguyên tắc cổ đại *bên trong* đạo Cơ Đốc, đã nắm được tính chủ động lịch sử trong một thời gian nào đó.

Thế kỷ XVIII, do đó, chưa giải quyết được sự đối lập to lớn từ lâu đã chiếm lấy lịch sử và đem sự phát triển của mình lấp đầy lịch sử, cụ thể là: sự đối lập của thực thể và chủ thể, của tự nhiên và tinh thần, của tất yếu và tự do; nhưng nó đã đem hai mặt đối lập ấy đối lập với nhau trong tất cả tính chất gay gắt và sung mãn của sự phát triển, và do đó, đã làm cho việc thủ tiêu mặt đối lập đó trở nên tất yếu. Hậu quả của sự phát triển rõ ràng và cùng cực đó của sự đối lập là cách mạng phổ biến; cuộc cách mạng này đã được thực hiện từng phần bởi các dân tộc khác nhau và việc hoàn thành nó trong tương lai cũng đồng thời là việc giải quyết sự đối lập đặc trưng cho toàn bộ lịch sử quá khứ. Người Đức, một dân tộc theo chủ nghĩa duy linh - Cơ Đốc giáo, đã trải qua cuộc cách mạng triết học; người Pháp, một dân tộc theo chủ nghĩa duy vật cổ đại, và vì thế, là dân tộc

chính trị, đã phải thực hiện cuộc cách mạng trên con đường chính trị; người Anh, mà tính dân tộc là sự hỗn hợp các yếu tố Đức và Pháp, những yếu tố này, do đó, bao hàm cả hai mặt của sự đối lập, và vì thế cũng toàn diện hơn so với mỗi nhân tố trong hai nhân tố ấy lấy riêng ra, - người Anh vì thế nên bị lôi cuốn vào một cuộc cách mạng phổ biến hơn, cách mạng xã hội. - Điều này đòi hỏi một sự xem xét tỉ mỉ hơn, bởi vì cái vị trí do các dân tộc khác nhau chiếm lĩnh, ít ra là trong thời cận đại, cho đến ngày nay vẫn được lý giải rất không đầy đủ, hay nói cho đúng hơn, hoàn toàn không được lý giải gì cả trong triết học lịch sử của chúng ta.

Nước Đức, nước Pháp và nước Anh là ba nước chủ đạo của lịch sử hiện đại, tôi có thể coi đó là một điều đã cho sẵn; người Đức đại diện cho nguyên lý duy linh - Cơ Đốc giáo, người Pháp đại diện cho nguyên lý duy vật cổ đại, nói một cách khác, người Đức đại diện cho tôn giáo và nhà thờ, người Pháp đại diện cho chính trị và nhà nước, điều đó cũng đã rõ hoặc rồi cũng sẽ rõ; ý nghĩa của người Anh trong lịch sử hiện đại ít đập vào mắt hơn, nhưng điều đó lại quan trọng hơn hết đối với mục tiêu hiện giờ của chúng ta. Dân tộc Anh được thành hình từ những yếu tố Đức và Rô-man vào lúc mà cả hai dân tộc ấy, lần đầu tiên, đã tách biệt với nhau và hầu như bắt đầu sự phát triển của mình theo hai phía đối lập. Những yếu tố Đức và Rô-man đã phát triển bên cạnh nhau và cuối cùng, đã hình thành một tính dân tộc mang hai tính phiến diện không điều hòa được với nhau. Chủ nghĩa duy tâm Đức đã duy trì một sự tự do hành động tới mức là thậm chí nó có thể chuyển hóa thành mặt đối lập của mình - thành hình thức bề ngoài trừu tượng; việc bán vợ và con vẫn được luật pháp cho phép và còn được duy trì, và tinh thần buôn bán của người Anh nói chung cần phải được quy dứt khoát cho yếu tố Đức. Chủ nghĩa duy vật Rô-man cũng vậy, nó đã biến thành chủ nghĩa duy tâm trừu tượng, thành việc rút vào thế giới bên trong và thành sự sùng đạo; từ đó nảy sinh hiện tượng độc đáo là duy trì đạo

Thiên chúa Rô-man trong nội bộ đạo Tin lành Đức, nảy sinh giáo hội nhà nước, chủ nghĩa giáo hoàng của các vua chúa thế tục, và cái cách có tính chất hoàn toàn Thiên chúa giáo quy tôn giáo thành nghi lễ. Tính cách của dân tộc Anh - đó là mâu thuẫn không được giải quyết, là sự kết hợp của những cái tương phản gay gắt nhất. Người Anh là dân tộc sùng đạo nhất thế giới và đồng thời cũng là dân tộc vô tôn giáo nhất; họ lo lắng đến thế giới bên kia hơn so với bất kỳ dân tộc nào khác, nhưng đồng thời họ lại sống như thể là đối với họ, ngoài sự tồn tại ở thế gian ra thì không có một tồn tại nào khác; niềm hy vọng của họ vào thiên quốc không hề ngăn cản họ tin một cách cũng sâu sắc như vậy vào "cái địa ngục của việc không kiếm ra tiền". Do đó mà có sự lo lắng mãi mãi trong lòng của người Anh - tức là cái cảm giác không thể giải quyết mâu thuẫn, cái cảm giác tự nó thúc đẩy họ hành động. Cảm giác về mâu thuẫn là cái nguồn của tinh lực, nhưng là một tinh lực chỉ hướng về thế giới bên ngoài, và cảm giác về mâu thuẫn đó đã là nguồn gốc của công cuộc thực dân hóa, của hàng hải, của công nghiệp, và nói chung là của hoạt động thực tiễn to lớn của người Anh. Sự bất lực không thể giải quyết được mâu thuẫn quán triệt toàn bộ triết học Anh và đẩy nó tới kinh nghiệm và chủ nghĩa hoài nghi. Từ chỗ Bê-cơn đã không thể dùng lý trí của mình để giải quyết mâu thuẫn giữa chủ nghĩa duy tâm và thực tại luận, người ta đã rút ra kết luận nói rằng lý tính nói chung không có khả năng làm được việc đó, chủ nghĩa duy tâm đã giản đơn bị vứt bỏ và người ta bắt đầu coi kinh nghiệm là phương tiện cứu vớt duy nhất. Sự phê phán đối với năng lực nhận thức và khuynh hướng tâm lý nói chung, cũng nảy sinh từ nguồn này. Triết học Anh ngay từ đầu chỉ xoay quanh trong khuôn khổ của khuynh hướng ấy. Rốt cuộc, sau tất cả mọi mưu toan vô hiệu nhằm giải quyết mâu thuẫn, triết học Anh tuyên bố mâu thuẫn là không thể giải quyết được, lý tính là không đủ, và nó đi tìm sự cứu thoát trong tín ngưỡng tôn giáo, hoặc giả trong kinh nghiệm. Chủ nghĩa hoài nghi của Hi-um cho tới nay vẫn là

hình thức của mọi sự suy luận phi tôn giáo ở Anh. Các đại biểu của thế giới quan này lập luận: chúng ta không thể biết có một Thượng đế nào hay không nếu như có một Thượng đế nào đó, thì Thượng đế ấy cũng không thể nào giao tiếp với chúng ta; vậy thì chúng ta cần phải xây dựng thực tiễn của chúng ta như thể là không có một Thượng đế nào cả. Chúng ta không thể biết là linh hồn có khác với thể xác không và nó có bất diệt không; vì vậy, chúng ta sống như thể là cuộc sống này là cuộc sống duy nhất của chúng ta, và chúng ta không băn khoăn gì về những sự vật vượt quá sự hiểu biết của chúng ta. Tóm lại, thực tiễn của chủ nghĩa hoài nghi ấy lập lại một cách chính xác chủ nghĩa duy vật Pháp; nhưng trong lĩnh vực lý luận siêu hình, nó vẫn không có khả năng giải quyết vấn đề một cách dứt khoát. - Nhưng vì người Anh là kẻ mang cả hai yếu tố thúc đẩy lịch sử trên lục địa, cho nên họ vẫn có khả năng - ngay cả khi có những mối liên hệ ít ỏi với lục địa - đi kịp phong trào, và đôi khi còn đi trước phong trào nữa. Cuộc Cách mạng Anh ở thế kỷ XVII là hình tượng chính xác của cuộc Cách mạng Pháp năm 1789. Trong "Hội nghị trường kỳ" rất dễ phân biệt ba nấc tương ứng với Hội nghị lập hiến, Hội nghị lập pháp và Hội nghị quốc ước ở Pháp; bước chuyển từ chế độ quân chủ lập hiến sang chế độ dân chủ, sang chuyên chế quân sự, sang thời kỳ phục tích và cách mạng *juste-milieu*, đã được biểu hiện hết sức rõ nét trong cuộc Cách mạng Anh. Crôm-oen kết hợp trong con người ông ta cả Rô-be-xpi-e lẫn Na-pô-lê-ông; phái trưởng lão, phái độc lập và phái bình quân tương đương với phái Gi-rông-đanh, phái Núi và phái Ê-be cùng với phái Ba-bốp; kết quả chính trị của cả hai cuộc cách mạng khá thâm hại, và toàn bộ sự so sánh này - mà người ta có thể tiến hành một cách còn chính xác hơn nhiều - cũng chứng tỏ rằng cuộc cách mạng có tính chất tôn giáo và cuộc cách mạng phi tôn giáo, chừng nào chúng còn mang tính chất chính trị, thì cả hai, rốt cuộc, đều quy thành một. Dĩ nhiên, người Anh chỉ nhất thời đi trước lục địa, lục địa dần dần lại tiến kịp người Anh; cuộc Cách mạng Anh đã

kết thúc bằng *juste-milieu* và bằng việc sáng lập hai đảng có tính chất toàn quốc, trong khi đó thì cuộc Cách mạng Pháp còn chưa kết thúc và không thể kết thúc được chừng nào nó chưa đi tới cái kết quả mà cuộc cách mạng triết học Đức và cuộc cách mạng xã hội Anh phải đi tới.

Tính chất dân tộc của người Anh, khác về căn bản với tính chất dân tộc của người Đức, cũng như của người Pháp; nó vốn có sự thiếu tin tưởng vào khả năng thủ tiêu sự đối lập và sự phục tùng kinh nghiệm bắt nguồn từ sự thiếu tin tưởng đó. Cả yếu tố thuần túy Đức cũng biến thể giới nội tại trừu tượng của mình thành hình thức bề ngoài trừu tượng, nhưng hình thức này không bao giờ mất những dấu vết của nguồn gốc của mình và bao giờ cũng phục tùng thể giới nội tại ấy và chủ nghĩa duy linh. Người Pháp cũng đứng về phía duy vật, kinh nghiệm; nhưng vì kinh nghiệm này là khuynh hướng dân tộc trực tiếp, chứ không phải là một hậu quả phụ của cái ý thức dân tộc bị phân giải ở ngay trong bản thân nó, cho nên nó biểu hiện ra dưới hình thức dân tộc, phổ biến, và thể hiện ra như là hoạt động chính trị. Người Đức đã xác nhận tính chất có căn cứ tuyệt đối của chủ nghĩa duy linh và vì thế đã cố phát triển những lợi ích phổ biến của nhân loại trong tôn giáo và sau này trong triết học. Người Pháp đem chủ nghĩa duy vật với tư cách là đã được chứng minh một cách tuyệt đối, ra đối lập với chủ nghĩa duy linh, và vì thế đã xem nhà nước như là hình thức vĩnh hằng của những lợi ích phổ biến đó. Nhưng người Anh *không có* những lợi ích phổ biến, họ không thể nói tới những lợi ích phổ biến mà lại không đụng chạm đến chỗ yếu là mâu thuẫn; họ không tin vào lợi ích phổ biến đó, họ chỉ có những lợi ích tư nhân. Tính chủ quan tuyệt đối này, việc phân chia cái phổ biến thành rất nhiều cái cá biệt, dĩ nhiên, là thuộc nguồn gốc Đức, nhưng như đã trình bày, tính chủ quan tuyệt đối đó đã tách khỏi gốc rễ của mình, và vì thế chỉ hoạt động *theo phương thức kinh nghiệm*, và đó chính là sự khác biệt giữa kinh nghiệm xã hội Anh với kinh nghiệm chính trị Pháp. Hoạt động

của nước Pháp bao giờ cũng là mang tính chất cả nước, ngay từ đầu đã có ý thức về tính tổng thể và tính phổ biến của mình; hoạt động của nước Anh là công việc của những cá nhân độc lập, đứng cạnh nhau, là sự vận động của các nguyên tử không gắn với nhau, rất ít khi hoạt động như là một chỉnh thể, hơn nữa cũng chỉ hoạt động theo những động cơ của lợi ích cá nhân mà thôi. Sự thiếu thống nhất của các cá nhân đó chính đang biểu hiện ra hiện nay trong tình trạng nghèo túng phổ biến và trong tình trạng phân tán hoàn toàn.

Nói cách khác, chỉ nước Anh mới có lịch sử xã hội. Chỉ ở Anh, các cá nhân với tính cách là cá nhân, không đại diện một cách có ý thức cho những nguyên tắc phổ biến, mới góp phần vào sự phát triển dân tộc và làm cho sự phát triển này tiến gần đến chỗ chung cục. Chỉ có ở đây quần chúng mới hoạt động với tư cách là quần chúng, vì lợi ích tư nhân của mình; chỉ có ở đây, những nguyên tắc mới biến thành lợi ích trước khi chúng có thể ảnh hưởng đến lịch sử. Người Pháp và người Đức cũng dần dần tiến tới lịch sử xã hội, nhưng hiện nay họ vẫn chưa có lịch sử xã hội. Trên lục địa cũng có sự nghèo khổ, sự khốn cùng và ách áp bức xã hội, nhưng điều đó không ảnh hưởng tới sự phát triển dân tộc; ngược lại, sự khốn cùng và sự nghèo khổ của giai cấp công nhân nước Anh hiện đại lại có ý nghĩa lịch sử toàn thế giới. Ở lục địa, yếu tố xã hội còn hoàn toàn bị che đậy dưới yếu tố chính trị, còn hoàn toàn chưa bị tách khỏi yếu tố chính trị, trong khi đó thì ở Anh, yếu tố chính trị dần dần bị khắc phục bởi yếu tố xã hội và phục vụ cho yếu tố xã hội. Về cơ bản, toàn bộ chính trị nước Anh có tính chất xã hội và chỉ vì nước Anh còn chưa vượt ra ngoài giới hạn của nhà nước, vì đối với nó, chính trị là phương tiện cực kỳ cần thiết, chỉ vì thế cho nên những vấn đề xã hội mới biểu hiện thành những vấn đề chính trị.

Chừng nào nhà nước và nhà thờ còn là những hình thức duy nhất trong đó những thuộc tính phổ biến của bản chất con người được thực hiện, thì chừng đó không thể nói đến lịch sử xã hội.

Vì vậy, thế giới cổ đại và thời trung cổ cũng không thể biểu lộ một sự phát triển xã hội nào cả; chỉ có cuộc cải cách tôn giáo - mưu toan đầu tiên, còn rụt rè và chưa rõ nhằm chống lại thời trung cổ - mới gây ra sự biến đổi xã hội, mới làm cho nông nô biến thành những người lao động "tự do". Nhưng cả sự biến đổi này cũng không có ảnh hưởng đặc biệt lâu dài ở lục địa; hơn nữa, thực ra nó chỉ được thực hiện ở đây cùng với cuộc cách mạng của thế kỷ XVIII, trong khi đó thì ở Anh, cùng với việc cải cách tôn giáo, thế hệ người nông nô đã biến thành những vilains, bordars, cottars¹⁹³ và, do đó, thành giai cấp những người lao động tự do về con người, còn thế kỷ XVIII thì đã phát triển ở đây những hậu quả của cuộc biến đổi đó. Tại sao tình hình này chỉ diễn ra ở Anh, - điều đó đã được giải thích ở trên.

Thế giới cổ đại - còn chưa biết đến cái quyền của chủ thể, và toàn bộ thế giới quan của nó, về thực chất, là trừu tượng, phổ biến, thực thể - vì vậy đã không thể tồn tại mà không có chế độ nô lệ. Thế giới quan Đức Cơ Đốc giáo đem tính chủ quan trừu tượng, với tư cách là một nguyên tắc cơ bản, và vì vậy cũng tức là đem sự tùy tiện, sự rút vào thế giới bên trong, chủ nghĩa duy linh, - đối lập với thế giới cổ đại; nhưng tính chủ quan này, chính vì nó là trừu tượng, phiến diện, cho nên đã phải biến ngay thành mặt đối lập của nó và để ra tình trạng nô lệ của chủ thể, thay cho tự do của chủ thể. Thế giới bên trong trừu tượng biến thành hình thức bên ngoài trừu tượng, thành sự hạ thấp và sự tha hóa con người, và hậu quả đầu tiên của nguyên tắc mới là khôi phục lại chế độ nô lệ dưới một hình thức khác, ít ghê tởm hơn, nhưng vì thế mà giả dối hơn và vô nhân đạo hơn, tức hình thức chế độ nông nô. Việc thủ tiêu chế độ phong kiến, cuộc cải cách chính trị, - tức là việc thừa nhận *có tính cách bề ngoài* đối với lý tính và vì vậy cũng tức là việc thật sự hoàn thiện sự phi lý tính, - *nhìn bề ngoài*, đã thủ tiêu chế độ nông nô, nhưng trên thực tế thì chỉ làm cho chế độ nông nô trở thành vô nhân đạo hơn, phổ biến hơn. Cuộc cải cách chính trị lần đầu tiên đã tuyên bố rằng nhân loại từ

nay cần phải liên hợp lại không phải bằng cưỡng bức, tức là không phải bằng những thủ đoạn *chính trị*, mà bằng những lợi ích, tức là bằng những thủ đoạn *xã hội*, và với nguyên tắc mới đó, cuộc cải cách đã đặt nền tảng cho phong trào xã hội. Tuy làm như vậy thì nó phủ định nhà nước, nhưng mặt khác, nó chính lại khôi phục nhà nước, trả về cho nhà nước, cái nội dung mà cho đến nay nhà thờ đã tiếm đoạt, và đem lại sức phát triển mới cho cái nhà nước thời trung cổ không có nội dung và đã mất hết ý nghĩa đó. Từ cảnh hoang tàn của chủ nghĩa phong kiến đã xuất hiện nhà nước Cơ Đốc giáo, tức điểm cao của trật tự thế giới Cơ Đốc giáo về mặt chính trị; với việc đề lợi ích lên thành nguyên tắc phổ biến, trật tự thế giới Cơ Đốc giáo này cũng được hoàn thiện về mặt khác; bởi vì lợi ích, về thực chất, là lợi ích chủ quan, ích kỷ, tư nhân, và với tư cách là như vậy thì nó là điểm cao nhất của nguyên tắc tính chủ quan và tính phân chia của đạo Cơ Đốc Đức. Việc đề lợi ích lên thành cái nguyên tắc ràng buộc loài người - khi mà lợi ích vẫn còn mang tính chất đúng là trực tiếp chủ quan, đơn thuần có tính chất vị kỷ - nhất thiết kéo theo sau nó tình trạng phân tán phổ biến, tình trạng cá nhân chỉ tập trung vào bản thân mình, tình trạng biệt lập, tình trạng loài người biến thành một đám nguyên tử đẩy nhau ra; và tình trạng phân chia này cũng vẫn là kết luận cuối cùng rút ra từ nguyên tắc tính chủ quan Cơ Đốc giáo, là sự hoàn chỉnh của trật tự thế giới Cơ Đốc giáo. - Sau nữa, chừng nào hình thức chủ yếu của sự tha hóa, tức chế độ tư hữu, vẫn còn tiếp tục tồn tại, thì chừng ấy lợi ích nhất thiết phải là lợi ích tư nhân và sự thống trị của nó phải thể hiện ra là sự thống trị của sở hữu. Việc thủ tiêu chế độ nô lệ phong kiến đã làm cho "đồng tiền trở thành sợi dây liên hệ duy nhất giữa con người với nhau". Nhờ thế mà sở hữu - cơ sở tự nhiên, vô tình, đối lập với cơ sở tinh thần, có tính người - được đưa lên ngai vàng và rốt cuộc, để hoàn thành việc tha hóa đó, tiền - tức sự trừu tượng đã tha hóa, trống rỗng, của sở hữu - trở thành kẻ thống trị thế giới. Con người đã không còn là nô

lệ của con người nữa, mà đã trở thành nô lệ của *vật*; việc bóp méo những quan hệ của con người được hoàn thành; chế độ nô lệ của thế giới buôn bán hiện đại - một sự vụ lợi đã được cải tiến, hoàn thiện, phổ biến - mang tính cách phi nhân đạo hơn và bao trùm hơn so với chế độ nông nô của thời phong kiến; nạn mại dâm mang tính chất vô đạo đức hơn và thô bạo hơn so với *jus primae noctis*. - Trật tự thế giới Cơ Đốc giáo không thể vươn lên cao hơn thế; nó phải sụp đổ vì những nguyên nhân bên trong và phải nhường chỗ cho một chế độ có tính người, hợp lý tính. Nhà nước Cơ Đốc giáo chỉ là hình thức biểu hiện cuối cùng, có thể có được, của nhà nước nói chung; khi nó sụp đổ, thì nhà nước với tính cách là nhà nước cũng phải sụp đổ. Sự phân giải của nhân loại thành một đám những nguyên tử biệt lập, đẩy nhau ra, tự nó, đã là sự thủ tiêu tất cả những lợi ích phường hội, những lợi ích dân tộc và tất cả những lợi ích đặc thù nói chung, và là giai đoạn tất yếu cuối cùng để đi tới sự tự thống nhất tự do của nhân loại. Việc hoàn thành sự tha hóa con người dưới sự thống trị của tiền là bước quá độ cần thiết để tiến tới cái giai đoạn mà hiện nay đã đến gần rồi, khi con người lại phải giành lại bản thân mình.

Cách mạng xã hội ở Anh đã phát triển khá xa những hậu quả ấy của việc thủ tiêu chế độ phong kiến đến nỗi cuộc khủng hoảng sẽ thủ tiêu trật tự thế giới Cơ Đốc giáo cũng không còn xa nữa; hơn nữa, thời gian của cuộc khủng hoảng này có thể được tiên đoán một cách chắc chắn, nếu như không thể tiên đoán một cách chính xác là năm nào và về mặt lượng, thì ít ra cũng có thể dự đoán một cách chắc chắn về mặt chất; cụ thể là khủng hoảng đó sẽ phải đến, một khi những đạo luật về ngũ cốc bị hủy bỏ và Hiến chương nhân dân được thực hiện, tức là một khi giới quý tộc thế phiệt bị giới quý tộc kim tiền đánh bại về mặt chính trị, và giới quý tộc kim tiền lại bị phái dân chủ công nhân đánh bại.

Thế kỷ XVI và thế kỷ XVII đã tạo ra mọi tiền đề của cuộc cách mạng xã hội, đã xóa bỏ thời trung cổ, đã xác lập chủ nghĩa Tin lành về mặt xã hội, chính trị, tôn giáo, đã tạo nên những đất thực dân, sự hùng mạnh về hàng hải và nền mậu dịch nước Anh, và đã đặt giai cấp tư sản đang lên và đã khá mạnh, bên cạnh giới quý tộc. Những quan hệ xã hội dần dần được xác lập sau những chấn động của thế kỷ XVII và có được một hình thức vững chắc mà chúng đã duy trì cho tới năm 1780 hay là năm 1790.

Hồi đó, có ba giai cấp chủ ruộng: những địa chủ quý tộc thế phiệt là giới quý tộc duy nhất còn lại và không bị tổn thất trong nhà nước; giới quý tộc này đem ruộng đất của mình chia thành những khoảnh nhỏ phát canh và tiêu xài địa tô ở Luân Đôn hoặc trong các cuộc viễn du; những đại địa chủ quý tộc không phải thế phiệt, *country-gentlemen*^{1*} (thường gọi là những thân hào nông thôn) sống trong các trang trại của mình, đem ruộng đất phát canh và trong con mắt của những tá điền của họ và những dân khác ở vùng chung quanh, họ có được cái uy tín quý tộc mà họ không có ở các thành phố do nguồn gốc xuất thân thấp kém của họ, do thiếu học vấn và do bản tính quê mùa thô lỗ của họ. Hiện nay, giai cấp này đã hoàn toàn biến mất. Những thân hào trước đây, được hưởng uy quyền gia trưởng trong số dân nông thôn quanh vùng - đối với số dân này họ vừa là những cố vấn vừa là những quan tòa hòa giải và vừa là bất kỳ cái gì cũng được - thì hiện nay đã hoàn toàn không còn nữa; con cháu họ tự gọi mình là tầng lớp quý tộc không có tước phong của nước Anh, ganh đua với tầng lớp quý tộc là tầng lớp chẳng hơn họ về phương diện nào cả: về mặt học vấn, về thái độ cư xử tế nhị, về sự xa xỉ và lối sống quý tộc; họ không có gì giống với các tổ tiên thô lỗ, cục cằn của mình ngoài chiếm hữu ruộng đất. - Giai cấp chủ ruộng thứ ba là những người i-ô-men, những kẻ sở hữu những mảnh

1* - quý tộc ở nông thôn

ruộng nhỏ mà họ tự canh tác lấy, thường thường bằng những phương thức canh tác thô sơ của thời kỳ tốt đẹp xa xưa do tổ tiên để lại; cả giai cấp này cũng đã biến mất ở nước Anh; cuộc cách mạng xã hội đã tước đoạt họ, kết quả là một tình cảnh đặc biệt đã được tạo ra: chính vào lúc mà ở Pháp sở hữu ruộng đất lớn bị chia nhỏ bằng bạo lực, thì ở Anh những mảnh ruộng nhỏ lại bị sở hữu ruộng đất lớn chiếm đoạt và nuốt mất. Bên cạnh những người i-ô-men, còn có những tá điền nhỏ; những người này, ngoài công việc đồng áng ra, thường còn làm thêm nghề dệt; cũng không còn tìm thấy họ trong nước Anh hiện đại; giờ đây, hầu như toàn bộ ruộng đất đã được phân chia thành một số ít những điền trang lớn, được đem phát canh dưới dạng ấy. Cuộc cạnh tranh của những tá điền lớn đã đẩy ra khỏi thị trường những tá điền nhỏ và những người i-ô-men và làm cho họ phá sản; họ trở thành những công nhân nông nghiệp và những thợ dệt phụ thuộc vào tiền công, trong số những người này người ta đã mộ cái khối người mà khi đổ về các thành phố thì làm cho chúng đông lên với một tốc độ lạ lùng.

Hồi bấy giờ nông dân sống một cuộc sống lặng lẽ và yên tĩnh, với tấm lòng đầy sùng đạo và đoan chính, sống không có những sự lo lắng thừa, nhưng cũng không có vận động, không có lợi ích chung, không có học vấn, không có hoạt động tinh thần; họ còn ở trong giai đoạn tiền sử. Ở các thành phố, tình hình cũng hầu như thế. Chỉ có một mình Luân Đôn là trung tâm thương mại lớn; những thành phố Li-vóc-pun, Hun, Bri-xtôn, Man-se-xtơ, Béc-minh-hêm, Lít, Gla-xgô, còn chưa có một tầm quan trọng nào cả. Những ngành công nghiệp chủ yếu - nghề kéo sợi và nghề dệt - phần lớn còn làm ở nông thôn, và dù sao, cũng là ở bên ngoài thành phố, ở các vùng phụ cận của thành phố; việc sản xuất hàng kim loại và đồ gốm còn ở giai đoạn phát triển thủ công nghiệp. Vậy, cái gì đã có thể xảy ra trong các thành phố? Tính chất đơn giản độc nhất vô nhị của chế độ bầu cử đã làm cho người dân thành phố chẳng cần phải lo nghĩ về chính trị; về danh

nghĩa người ta được coi là người của đảng To-ri hay là của đảng Vích, nhưng họ biết rất rõ rằng về thực chất, điều đó không quan trọng, bởi vì họ chẳng có quyền bầu cử. Tiểu thương, chủ hiệu nhỏ và thợ thủ công hợp thành toàn bộ dân thành thị và sống một lối sống kiểu tỉnh nhỏ mà ai cũng biết, nhưng người Anh hiện đại thì lại không hiểu nổi. Các hầm mỏ còn chưa được khai thác nhiều; sắt, đồng và thiếc còn nằm tương đối yên tĩnh ở dưới đất; còn than thì chỉ được dùng cho nhu cầu gia đình. Tóm lại, nước Anh hội đó còn ở trong cái trạng thái mà than ôi! phần lớn nước Pháp, và đặc biệt là nước Đức hiện đang trải qua, - cái trạng thái của người thái cổ dựng đứng đối với mọi lợi ích chung và lợi ích tinh thần, cái trạng thái của thời kỳ thơ ấu xã hội, khi chưa có xã hội, chưa có cuộc sống, chưa có ý thức, chưa có hoạt động. Trạng thái này *de facto*^{1*} là sự kế tục của chủ nghĩa phong kiến, của tình trạng tư tưởng không hoạt động, đặc trưng cho thời trung cổ, và trạng thái này chỉ mất đi với sự xuất hiện chủ nghĩa phong kiến hiện đại, với sự phân chia xã hội thành những kẻ hữu sản và những người vô sản. Như đã nói, chúng ta, những người trên lục địa, chúng ta vẫn còn chìm sâu trong một trạng thái như vậy. Tám mươi năm trước đây, người Anh đã đấu tranh với trạng thái đó và đã khắc phục được trạng thái đó bốn mươi năm nay. Nếu như văn minh là sự nghiệp của thực tiễn, là phẩm chất xã hội, thì người Anh nhất định phải là dân tộc văn minh nhất của thế giới.

Tôi đã nói trên đây rằng, vào thế kỷ XVIII, các khoa học đã có được hình thức khoa học của mình, và do đó, một mặt đã gắn với triết học, và mặt khác với thực tiễn. Kết quả của việc các khoa học xích gần lại triết học là chủ nghĩa duy vật (chủ nghĩa duy vật lấy cả Niu-ton lẫn Lốc-cơ làm tiên đề của mình), thời kỳ Khai sáng, cách mạng chính trị Pháp. Kết quả của sự gần gũi giữa các khoa học với thực tiễn là cuộc cách mạng xã hội Anh.

1* - trên thực tế

Năm 1760, Gioóc-giơ III lên ngôi, đuổi cổ những người thuộc đảng Vích là những người hầu như đã chấp chính liên tục từ thời kỳ Gioóc-giơ I, nhưng tất nhiên là đã cai trị một cách rất bạo thủ, và mở đầu cho độc quyền của những người thuộc đảng To-ri, kéo dài cho tới năm 1830. Nhờ vậy, chính phủ đã phù hợp được với bản chất nội tại của mình; vào thời đại bạo thủ về chính trị, nước Anh nhất thiết cần có đảng bạo thủ chấp chính. Từ nay, phong trào xã hội đã nuốt hết mọi lực lượng trong nước và đã loại trừ, thậm chí đã thủ tiêu sự quan tâm về chính trị, bởi vì từ nay toàn bộ chính trị nội bộ chỉ là chủ nghĩa xã hội đang ẩn giấu, là hình thức mà các vấn đề xã hội đang khoắc lấy để có được một lực lượng có quy mô chung, quy mô cả nước.

Năm 1763, tiến sĩ Giêm-xơ Oát ở Gri-nốc đã bắt tay chế tạo một máy hơi nước mà ông ta hoàn thành vào năm 1768.

Năm 1763, Giô-dai-a Oét-giơ-út, sau khi đã vận dụng những nguyên tắc khoa học vào ngành đồ gốm, đã đặt nền móng cho nghề chế tạo đồ gốm ở Anh. Nhờ những cố gắng của ông ta, vùng hoang vu ở Xtáp-phớt-sia đã được biến thành một vùng công nghiệp sản xuất đồ gốm hiện có 60 000 người, thành một vùng đóng vai trò rất quan trọng trong phong trào chính trị - xã hội những năm gần đây.

Năm 1764, Giêm-xơ Hác-gri-vơ ở Lan-kê-sia đã sáng chế ra chiếc máy kéo sợi giên-ni. Máy này, do một công nhân phụ trách, đã cho phép sản xuất được mười sáu lần nhiều hơn so với guồng quay sợi cũ.

Năm 1768, Ri-sốt Ác-crai-tơ, thợ cạo ở Pre-xtơn quận Lan-kê-sia, đã chế tạo ra chiếc máy kéo sợi chạy bằng hơi nước, tức chiếc máy kéo sợi đầu tiên dự tính dùng động lực cơ khí ngay từ đầu. Máy này sản xuất ra water twist, tức là loại sợi dùng làm sợi dọc khi dệt.

Năm 1776, Xa-mu-en Crôm-tôn ở Bôn-tơn quận Lan-kê-sia đã phát minh chiếc máy kéo sợi muyn-lơ bằng cách kết hợp những

nguyên tắc cơ khí đã được dùng làm cơ sở cho máy kéo sợi gien-ni và máy kéo sợi chạy bằng hơi nước. Cũng như máy gien-ni, máy kéo sợi muyn-lơ kéo ra sợi mule twist, tức là sợi ngang. Cả ba máy này được dùng cho công việc chế biến bông.

Năm 1787, tiến sĩ Các-rai-tơ sáng chế ra máy dệt cơ khí; hơn nữa máy này còn trải qua nhiều sự cải tiến và chỉ đến năm 1801 mới có thể được thực tế ứng dụng.

Những phát minh trên đã làm cho sự vận động xã hội sôi nổi hẳn lên. Kết quả trực tiếp nhất của những phát minh đó là sự xuất hiện nền công nghiệp Anh, trước hết là nền sản xuất vải bông. Tuy máy kéo sợi gien-ni có làm cho việc sản xuất sợi rẻ hơn, và do đó, đã mở rộng thị trường, có tạo ra một sự thúc đẩy đầu tiên đối với công nghiệp, nhưng nó hầu như không đụng chạm đến mặt xã hội, tức tính chất của nền sản xuất công nghiệp. Chỉ có các máy móc của Ác-crai-tơ và Crôm-tôn và máy hơi nước của Oát mới đem lại một quy mô mạnh mẽ cho cuộc vận động bằng cách lập ra hệ thống công xưởng. Thoạt đầu, xuất hiện những xưởng nhỏ dùng sức ngựa kéo hoặc sức nước; nhưng các xưởng nhỏ này sớm bị lấn át bởi những xưởng lớn hơn, chạy bằng sức nước hoặc sức hơi nước. Xưởng kéo sợi chạy bằng sức hơi nước đầu tiên được xây dựng bởi Oát ở Nốt-tinh-hêm-sia năm 1785; sau đó có nhiều xưởng khác được xây dựng, và hệ thống mới chẳng bao lâu trở thành hệ thống phổ biến. Việc áp dụng phổ biến những động cơ chạy bằng hơi nước trong công nghiệp sợi, cũng như tất cả những đổi mới khác trong công nghiệp cùng thời đó hoặc muộn hơn, đã diễn ra với một tốc độ nhanh không tưởng tượng được. Việc nhập bông, năm 1770 chưa đầy 5 triệu pao hàng năm, đã tăng lên 54 triệu pao (năm 1800) và lên đến 360 triệu pao năm 1836. Hiện giờ máy dệt chạy bằng hơi nước đã được thực tế ứng dụng và đã tạo ra một sự thúc đẩy mới đối với tiến bộ công nghiệp. Tất cả các máy móc đều trải qua rất nhiều cải tiến nhỏ, nhưng tổng cộng lại là những cải tiến rất lớn, và mỗi cải tiến mới lại ảnh hưởng thuận lợi đến sự phát triển của toàn bộ hệ thống công nghiệp. Tất cả các ngành công nghiệp bông vải

sợi đều được cách mạng hóa. Nhờ áp dụng sức cơ giới và nhờ sự tiến bộ của hóa học, nghề in vải hoa - cùng với việc nhuộm và phẩy - đã được nâng cao tới mức chưa từng thấy; nghề dệt kim cũng được lôi cuốn vào trào lưu chung. Từ năm 1809, người ta bắt đầu sản xuất bằng máy những vải mỏng, vải tuyn, đăng-ten, v.v.. Vì khuôn khổ có hạn, tôi không thể trình bày chi tiết ở đây lịch sử phát triển của ngành công nghiệp bông vải sợi, tôi chỉ có thể trình bày những kết quả mà thôi. Nhưng, những kết quả này, so với nền công nghiệp cổ lỗ, với việc nhập 4 triệu pao bông, với guồng quay sợi, với máy chải sợi bằng tay và khung dệt thủ công, không thể gây ra nhiều ấn tượng.

Năm 1833, tại Vương quốc Anh người ta chế tạo được 10 264 triệu cuộn sợi có chiều dài hơn 5 000 triệu dặm Anh, 350 triệu vuông vải; có 1 300 xưởng dệt hoạt động, trong đó có 237 000 thợ kéo sợi và thợ dệt; có hơn 9 triệu cái suốt, 100 000 máy dệt chạy bằng hơi nước và 240 000 máy dệt thủ công, 33 000 máy dệt kim và 3 500 máy đánh ống; 33 000 mã lực của máy phát lực chạy bằng hơi nước và 11 500 mã lực của máy phát lực bằng sức nước đã được dùng để chạy các máy chế biến bông; một triệu rưỡi người sống trực tiếp và gián tiếp nhờ ngành công nghiệp này. Quận Lan-kê-sia sống hoàn toàn bằng nghề kéo sợi và nghề dệt vải, còn La-nác-sia thì sống chủ yếu bằng hai nghề đó. Các quận Nốt-tinh-hêm-sia, Đéc-bi-sia, và Le-xtơ-sia là những trung tâm chủ yếu của các ngành hỗ trợ công nghiệp dệt. Số lượng hàng bông vải sợi xuất khẩu từ năm 1801 đã tăng lên tám lần. Khối lượng hàng bông vải sợi tiêu dùng trong nội địa lại còn được tăng nhiều hơn nữa.

Sự thúc đẩy đối với ngành sản xuất vải bông, đã được chuyển nhanh chóng sang các ngành công nghiệp khác. Trước đó, công nghiệp len là ngành sản xuất chủ yếu. Giờ đây, nó bị lấn át bởi việc chế biến bông; song nó vẫn không bị giảm sút mà thậm chí còn được mở rộng. Năm 1785, toàn bộ lông cừu thu thập trong vòng ba năm, vẫn không được chế biến; những người kéo sợi không

đủ sức chế biến số lông cừu đó khi họ còn sử dụng guồng kéo sợi không hoàn hảo của họ. - Nhưng rồi người ta bắt đầu sử dụng máy kéo sợi để kéo sợi len, sau một vài lần cải tiến thì hoàn toàn thành công, và lúc đó, trong công nghiệp len cũng bắt đầu một sự phát triển nhanh chóng, như chúng ta đã thấy trong công nghiệp dệt vải. Việc nhập lông cừu thô được tăng từ 7 triệu pao (năm 1801) lên 42 triệu pao (năm 1835); vào cuối năm này, đã có 1 300 xưởng dệt len với 71 300 công nhân, đó là chưa kể rất nhiều những người thợ dệt thủ công làm việc tại nhà và những thợ in hoa, thợ nhuộm và thợ nhuộm, v.v. và v.v., là những người cũng gián tiếp phụ thuộc vào việc chế biến lông cừu. Những trung tâm chính của ngành công nghiệp này là khu vực miền Tây quận I-óc-sia và "miền Tây nước Anh" (đặc biệt là quận Xô-mơ-xét-sia, quận Uyn-sia, v.v.).

Trung tâm chính của công nghiệp dệt *lạnh* trước kia là Ai-rơ-len. Những xưởng chế biến lạnh đầu tiên đã được xây dựng hồi cuối thế kỷ trước, thực ra thì ở Xcốt-len. Nhưng máy móc hồi đó còn rất chưa hoàn bị. Vật liệu rất khó chế biến, điều đó đã đòi hỏi phải có những thay đổi lớn trong máy móc. Người Pháp Gi-ra (năm 1810) là người đầu tiên đã cải tiến máy móc này, nhưng những cải tiến ấy chỉ có ý nghĩa thực tế ở Anh thôi. Việc áp dụng máy dệt chạy bằng hơi nước vào công việc chế biến lạnh đã được thực hiện muộn hơn, và từ đó công việc sản xuất vải lạnh tăng lên với một tốc độ nhanh chưa từng thấy, mặc dù có sự cạnh tranh của công nghiệp vải bông. Lít-xơ ở Anh, Đơ-đi ở Xcốt-len, và Ben-pha-xơ ở Ai-rơ-len đã trở thành những trung tâm sản xuất lạnh. Riêng một thành phố Đơ-đi năm 1814 cũng đã nhập 3 000 tấn lạnh, năm 1834 đã nhập 19 000 tấn lạnh. Việc xuất khẩu vải lạnh từ Ai-rơ-len, nơi mà nghề dệt thủ công vẫn còn tồn tại bên cạnh nghề dệt máy, đã tăng 20 triệu i-ác từ năm 1800 đến năm 1825, hầu hết số vải lạnh này đều được đưa vào Anh, trong đó một bộ phận lại được xuất khẩu đi từ Anh. Toàn bộ số xuất khẩu của Vương quốc Anh sang các nước khác đã tăng lên 27 triệu i-ác

trong khoảng thời gian từ năm 1820 đến năm 1833; năm 1835, có 347 xưởng kéo sợi lanh hoạt động, trong số này có 170 xưởng ở Xcốt-len; tại các xưởng này có 33 000 công nhân làm việc, đó là chưa kể đến vô số những người thợ thủ công Ai-rơ-len.

Chỉ từ năm 1824, công nghiệp tơ mới giữ vai trò quan trọng do kết quả của việc hủy bỏ quan thuế nặng nề. Từ đó, việc nhập tơ sống đã được tăng lên gấp đôi và số xưởng tăng lên tới 266 xưởng với 30 000 công nhân. Trung tâm chính của ngành công nghiệp này là Tsê-sia (Mắc-cơn-xphin, Con-gân-tơn và các vùng phụ cận), sau đến Man-se-xtơ, còn ở Xcốt-len là Pay-xli. Trung tâm sản xuất ruy-băng là Cô-ven-tơ-ri ở U-ô-rích-sia.

Như vậy là trong bốn ngành công nghiệp đó, trong việc chế tạo sợi và vải, đã diễn ra một cuộc công nghiệp căn bản. Người ta không làm tại nhà nữa, mà bắt đầu làm chung tại các nhà máy lớn. Lao động thủ công được thay thế bằng động lực hơi nước và bằng công việc của máy móc. Nhờ máy móc, giờ đây một đứa trẻ lên tám tuổi cũng sản xuất được nhiều hơn hai mươi đàn ông lớn tuổi trước kia. Sáu trăm ngàn công nhân công xưởng, trong số này có một nửa là trẻ em và hơn một nửa là nữ, làm công việc của một trăm năm mươi triệu người.

Nhưng đó mới chỉ là bước đầu của cuộc cách mạng công nghiệp. Chúng ta đã thấy, do sự tiến bộ của nghề kéo sợi và nghề dệt mà việc nhuộm, in hoa và việc phẩy trắng đã phát triển như thế nào, và do hậu quả của tình hình đó, những công việc này đã phải nhờ đến sự giúp đỡ của cơ học và hóa học như thế nào. Từ khi áp dụng máy hơi nước và những ống kim loại để in, một công nhân làm công việc của hai trăm người. Trong việc tẩy trắng, nhờ dùng clo thay cho ôxy, thời gian làm công việc đó đã giảm từ mấy tháng xuống mấy giờ. Nếu ảnh hưởng của cách mạng công nghiệp đối với những quá trình mà sản phẩm phải trải qua sau việc kéo sợi và dệt vải lan rộng đến như vậy, thì tác động của cuộc cách mạng này đối với nguyên liệu của ngành công nghiệp

mới lại còn mạnh hơn rất nhiều. Máy hơi nước, lần đầu tiên, đã đem lại một giá cả thật sự cho những vỉa than vô tận trải khắp dưới mặt đất nước Anh. Nhiều mỏ than mới đã được phát hiện, còn các mỏ cũ thì được khai thác một cách mạnh mẽ gấp bội. Việc sản xuất máy sợi và máy dệt bây giờ cũng đã hình thành một ngành công nghiệp riêng và đạt tới mức hoàn chỉnh mà không một nước nào khác đạt được. Máy móc bắt đầu được sản xuất ra bằng máy móc, và nhờ có sự phân công lao động tiến triển khá xa, chúng đã đạt được mức tinh vi và chính xác tạo thành tính ưu việt của máy móc Anh. Ngành chế tạo máy móc lại ảnh hưởng tới việc khai thác sắt và đồng, mà sự thúc đẩy chủ yếu là từ phía khác đến, nhưng cũng vẫn do kết quả của cuộc cách mạng ban đầu gây ra bởi những phát minh của Oát và Ác-crai-tơ.

Những hậu quả của sự thúc đẩy trong lĩnh vực công nghiệp một khi đã có thì trở nên vô tận. Sự vận động của một ngành công nghiệp được chuyển sang cho tất cả các ngành công nghiệp khác. Như chúng ta vừa thấy, những sức mới được tạo ra lại đòi hỏi thức ăn; số nhân khẩu công nhân mới được tạo ra lại mang theo mình những quan hệ sinh sống mới và những nhu cầu mới. Những tính ưu việt cơ khí của nền sản xuất làm hạ giá thành phẩm và bằng cách ấy làm cho các tư liệu tiêu dùng trở nên rẻ hơn, hậu quả là hạ thấp tiền công nói chung; tất cả những sản phẩm khác có thể được bán rẻ hơn và nhờ có sự hạ giá này, tranh thủ được thị trường rộng lớn hơn. Tầm gương về tính ưu việt mà việc áp dụng phương thức cơ giới đem lại, dần dần được người ta bắt chước theo trong tất cả các ngành công nghiệp; việc nâng cao trình độ văn minh, hậu quả tất yếu của mọi sự cải tiến trong công nghiệp, đang sản sinh ra những nhu cầu mới, những ngành sản xuất mới, và tình hình đó lại kích thích những sự cải tiến mới. Sau cuộc cách mạng trong ngành kéo sợi, nhất định phải diễn ra cuộc cách mạng trong toàn bộ nền công nghiệp. Và nếu như không phải lúc nào chúng ta cũng có thể thấy được việc truyền sức mạnh của sự vận động này sang cho những ngành hết sức

xa xôi khác của hệ thống công nghiệp, thì đó chỉ là lỗi tại tình hình thiếu những tài liệu thống kê và lịch sử. Nhưng ở khắp nơi chúng ta sẽ thấy rằng việc áp dụng những phương thức cơ giới và việc vận dụng những nguyên tắc khoa học nói chung là động lực của tiến bộ.

Sau ngành kéo sợi và dệt, việc chế biến *kim loại* là ngành chủ yếu của công nghiệp Anh; những trung tâm chính của ngành công nghiệp này nằm ở U-ô-ri-ch-sia (Bớc-minh-hêm) và ở Xtáp-phớt-sia (Vun-vớc-hăm-tơn). Tại đây, chẳng bao lâu người ta đã bắt đầu sử dụng sức hơi nước, và cùng với sự phân công lao động, việc đó đã giảm chi phí sản xuất của chế phẩm kim loại tới ba phần tư. Đồng thời, trong khoảng thời gian từ năm 1800 đến hết năm 1835, việc xuất khẩu hàng kim loại đã tăng lên gấp bốn lần. Năm 1800, đã xuất khẩu 86 000 tạ sản phẩm sắt và cũng chừng ấy sản phẩm đồng, năm 1835 đã xuất khẩu 320 000 tạ sản phẩm sắt và 210 000 tạ sản phẩm đồng và đồng thau. Việc xuất khẩu sắt thanh và gang chỉ vào lúc này mới là đáng kể. Năm 1800, đã xuất khẩu 4 600 tấn sắt thanh, năm 1835 - 92 000 tấn sắt thanh và 14 000 tấn gang.

Toàn bộ hàng dao của Anh được sản xuất ở Sép-phin. Việc áp dụng sức hơi nước, đặc biệt là để mài sắt và mài nhẵn các lưỡi dao, việc biến sắt thành thép (mà chỉ vào lúc này mới có được một ý nghĩa quan trọng) và cách đúc thép mới được phát minh, cũng gây ra ở đây một cuộc cách mạng hoàn toàn. Chỉ riêng vùng Sép-phin hàng năm tiêu thụ tới 500 000 tấn than và 12 000 tấn sắt, trong đó có 10 000 tấn sắt của nước ngoài (đặc biệt là của Thụy Điển).

Việc tiêu thụ những sản phẩm bằng gang cũng được bắt đầu vào nửa sau của thế kỷ qua, và chỉ trong mấy năm gần đây nó mới đạt tới cái tầm quan trọng như hiện nay. Việc thấp đèn hơi (được thực tế ứng dụng từ năm 1804) đã tạo ra nhu cầu khác thường về ống gang; đường sắt, cầu treo, v.v., những máy móc, v.v.,

còn làm cho nhu cầu đó tăng lên hơn nữa. Năm 1780, phương pháp luyện gang được phát minh, tức là việc biến gang thành sắt rèn bằng cách dùng nhiệt độ cao và rút các-bon ra, và điều này đã đem lại cho các mỏ sắt ở Anh một tầm quan trọng mới. Do thiếu than củi, cho tới nay, người Anh vẫn buộc phải nhập toàn bộ sắt rèn từ nước ngoài. Từ năm 1790 thì đánh, và từ năm 1810 thì đánh ốc, bắt đầu được chế tạo bằng máy móc; năm 1760 Hơ-n-xman ở Sép-phin đã phát minh cách đúc thép, người ta bắt đầu kéo dây thép bằng máy, và nói chung, trong toàn bộ ngành công nghiệp chế biến sắt và đúc đồng, hàng loạt máy móc đã được áp dụng, lao động thủ công bị chèn lấn, và tính chất của công việc cho phép tới đâu thì hệ thống công xưởng được thực hành tới đó.

Sự phát triển của ngành khai mỏ chỉ là hậu quả tất yếu của tình hình trên. Trước năm 1788, toàn bộ quặng sắt được nấu bằng than củi, và vì vậy, công cuộc khai thác sắt bị hạn chế do thiếu chất đốt. Từ năm 1788, thay cho than củi người ta bắt đầu dùng than cốc (than đá nung già lửa), và nhờ vậy, trong vòng sáu năm, tổng số sắt được khai thác hàng năm đã tăng lên sáu lần. Năm 1740 đã khai thác được 17 000 tấn cả năm, năm 1835 được 553 000 tấn. Từ năm 1770, việc khai thác mỏ thiếc và đồng tăng lên ba lần. Ngoài mỏ sắt ra, một ngành hết sức quan trọng của công nghiệp khai khoáng Anh là mỏ than. Không thể tính được sự tăng cường khai thác than từ giữa thế kỷ trước. Số lượng than được sử dụng hiện nay bởi một con số rất lớn các máy hơi nước hoạt động trong các công xưởng và hầm mỏ, bởi các lò rèn, các lò đúc và các xí nghiệp đúc, cũng như bởi lò sưởi gia đình của số dân đã tăng lên gấp đôi, đã vượt rất xa lượng than được dùng một trăm năm hoặc tám chục năm trước đây. Chỉ riêng một việc nấu gang hàng năm cũng ngốn hơn ba triệu tấn (hai mươi tạ một tấn^{1*}).

1* Một tạ Đúc bằng 50 ki-lô-gam.

Hậu quả trực tiếp nhất của việc xây dựng công nghiệp là cải tiến đường giao thông. Thế kỷ trước, đường sá ở Anh cũng xấu như ở các nước khác, và vẫn xấu như thế chừng nào Mác-A-đam nổi tiếng còn chưa đặt cơ sở cho công việc xây dựng đường sá trên những nguyên tắc khoa học và do đó, chưa tạo ra sự thúc đẩy mới đối với sự tiến bộ của nền văn minh. Từ năm 1818 đến hết năm 1829 ở Anh và Oen-xơ đã mở thêm những con đường cái mới tổng cộng dài là 1 000 dặm Anh, chưa kể những đường làng nhỏ, và hầu hết những đường cũ đã được sửa sang lại theo nguyên tắc Mác-A-đam. Ở Xcốt-len, Cục công chính đã xây dựng hơn 1 000 cầu từ năm 1803; ở Ai-rơ-len, những vùng đầm lầy mênh mông ở miền Nam, nơi mà dân cư ăn cướp nửa man rợ sinh sống, đã có nhiều đường sá chạy xuyên qua. Nhờ vậy, người ta bắt đầu đi được tới tất cả những nơi xa xôi hẻo lánh của đất nước mà trước đó đã cách biệt với toàn bộ thế giới; đặc biệt là những vùng ở Oen-xơ nói tiếng Ken-tơ; vùng cao nguyên Xcốt-len và miền Nam Ai-rơ-len, do đó, đã bị bắt buộc phải tiếp xúc với thế giới bên ngoài và tiếp thu nền văn minh mà người ta bắt họ phải nhận.

Năm 1755, sông đào đầu tiên đáng nhắc đến ở Lan-kê-sia đã được khai thông. Năm 1759, công tước Brit-giơ-uốt-tơ bắt đầu đào con sông từ Ươ-xli đến Man-se-xtơ. Từ đó nhiều sông đào đã được xây dựng, tổng cộng dài 2 200 dặm; ngoài ra, ở Anh, còn có 1 800 dặm đường sông tàu bè qua lại được, phần lớn mới được sử dụng gần đây.

Từ năm 1807, sức hơi nước bắt đầu được dùng để chạy tàu thủy, và sau chiếc tàu thủy Anh đầu tiên (năm 1811), 600 chiếc khác đã được chế tạo. Năm 1835, tại các bến cảng ở Anh có tới 550 tàu thủy hoạt động.

Đường sắt công cộng đầu tiên được xây dựng vào năm 1801 ở Xơ-ri; nhưng chỉ sau khi mở con đường sắt Li-vóc-pun đi Man-se-xtơ (năm 1830) thì phương thức giao thông mới này mới có tác dụng. Sáu năm sau, 680 dặm Anh đường sắt đã được xây dựng và 4 đường lớn được mở: từ Luân Đôn đi Bớc-minh-hêm, đi Bri-xtôn và Xau-hêm-pton, và từ Bớc-minh-hêm đi Man-se-xtơ và Li-vóc-pun. Từ đó, toàn bộ nước Anh được bao phủ bởi một mạng

lưới đường sắt; Luân Đôn là ga đầu mối của chín con đường sắt, Man-se-xơ là ga đầu mối của năm con đường sắt¹⁾.

Tác dụng cách mạng hóa ấy của nền công nghiệp Anh là cơ sở của tất cả mọi quan hệ ở nước Anh ngày nay, là động lực của toàn bộ sự phát triển xã hội. Hậu quả đầu tiên của nó là việc đề cao lợi ích, như đã chỉ ra trên đây, lên thành sự thống trị đối với con người. Lợi ích đã chiếm được những lực lượng công nghiệp mới được sáng tạo và đã sử dụng chúng vào những mục đích của mình; những lực lượng này, đúng lý ra phải thuộc về nhân loại, nhưng do tác động của chế độ tư hữu, đã trở thành độc quyền của một số ít nhà tư bản giàu có và là thủ đoạn để nô dịch quần chúng. Thương mại đã bao quát vào nó cả công nghiệp, nhờ thế mà đã trở thành vạn năng, đã trở thành nguyên tắc ràng buộc nhân loại; mọi quan hệ giữa người và người, quan hệ cá nhân hay quan hệ nhà nước, đều được quy thành quan hệ thương mại, hay nói một cách khác, sở hữu, vật, đã trở thành kẻ thống trị thế giới.

Sự thống trị của sở hữu trước tiên cần phải nhằm chống lại quốc gia và thủ tiêu nó, hay ít ra cũng phải làm cho quốc gia mất hết nội dung, nếu như sở hữu không thể bỏ qua quốc gia được. A-đam Xmit đã bắt tay làm công việc đó cùng một lúc với cuộc cách mạng công nghiệp, bằng cách xuất bản, vào năm 1776, công trình nghiên cứu của ông về bản chất và nguyên nhân sự giàu có của các dân tộc, và do đó, ông đã sáng lập ra khoa học tài chính. Toàn bộ khoa học tài chính trước đó hoàn toàn mang tính chất quốc gia; kinh tế quốc gia được xem như là một ngành giản đơn của toàn bộ công việc quốc gia, và lệ thuộc vào quốc gia với tính cách là quốc gia; A-đam Xmit đã làm cho chủ nghĩa

1) Những số liệu thống kê trên đây phần lớn trích từ cuốn sách "Progress of the Nation" ("Tiến bộ của quốc gia") của G.Poóc-tơ, nhân viên của Bộ thương mại dưới thời chính phủ của đảng Yích; vì thế, những số liệu đó được lấy từ những nguồn chính thức¹⁹⁴.

thế giới phải phục tùng những mục đích quốc gia và đề kinh tế quốc gia lên thành bản chất và mục đích của quốc gia. Ông đã quy tất cả - chính trị, đảng phái, tôn giáo - vào những phạm trù kinh tế và bằng cách đó, đã thừa nhận rằng sở hữu là bản chất của quốc gia, sự làm giàu là mục đích của quốc gia. Mặt khác, Uy-li-am Gôt-uy-n đã chứng giải cho hệ thống chính trị cộng hòa ("Sự công bằng chính trị", năm 1793¹⁹⁵), cùng một lúc với G.Ben-tam đã nêu ra nguyên tắc chủ nghĩa thực lợi và, như vậy, ông đã rút ra mọi kết luận chính đáng từ nguyên tắc cộng hòa *salus publica - suprema lex*^{1*}, ông đã tấn công vào chính ngay bản chất của quốc gia, khi nêu lên luận điểm nói rằng nhà nước là tai họa. Gôt-uy-n hiểu nguyên tắc của chủ nghĩa thực lợi dưới hình thức còn chung nhất, như nghĩa vụ của công dân là phải xem nhẹ những lợi ích riêng và sống chỉ vì hạnh phúc chung. Ben-tam, ngược lại, phát triển hơn nữa cái bản tính về thực chất thì có tính chất xã hội của nguyên tắc đó; và phù hợp với khuynh hướng dân tộc thời bấy giờ, ông ta biến lợi ích tư nhân thành cơ sở của lợi ích chung; ông tuyên bố tính đồng nhất của lợi ích tư nhân và lợi ích chung trong cái luận điểm được phát triển đặc biệt ở Min, người học trò của ông ta, nói rằng tình yêu thương của loài người chẳng qua chỉ là một thứ chủ nghĩa vị kỷ văn minh, và thay thế khái niệm "phúc lợi chung" bằng cái khái niệm hạnh phúc lớn nhất của tuyệt đại đa số người. Ở đây, trong kinh nghiệm của mình, Ben-tam đã phạm cái sai lầm giống như sai lầm mà Hê-ghe-n đã phạm phải trong lý luận; ông ta chưa có một thái độ đủ nghiêm túc đối với việc khắc phục các mặt đối lập, bắt chủ thể lệ thuộc vào vị ngữ, bắt tổng thể lệ thuộc vào bộ phận, và bằng cách đó đảo ngược tất cả mọi cái. Thoạt đầu, ông nói lợi ích chung và lợi ích tư là không thể tách rời được, rồi sau đó ông chỉ bàn một cách phiến diện đến lợi ích tư nhân thô lỗ; luận điểm của ông chỉ là biểu hiện về mặt kinh nghiệm của một luận điểm khác cho rằng con người là loài người, nhưng vì luận điểm này được biểu

1* - hạnh phúc của xã hội là luật pháp cao nhất

hiện theo kinh nghiệm, nên ông trao quyền đại diện lợi ích của loài không phải cho con người tự do, nhận thức được mình và sáng tạo, mà là cho con người thô lỗ, mù quáng, lậm lạc trong những mặt đối lập. Ben-tam làm cho cạnh tranh tự do trở thành bản chất của đạo đức, điều chỉnh những quan hệ của loài người theo những quy luật của sở hữu, những quy luật của vật theo những quy luật tự nhiên, và đó là sự hoàn thiện trật tự thế giới cũ, Cơ Đốc giáo nguyên thủy, tức điểm cao nhất của sự tha hóa, chứ không phải là sự khởi đầu trật tự mới, là cái phải do con người nhận thức được bản thân sáng tạo ra trong những điều kiện hoàn toàn tự do. Ông không vượt ra ngoài giới hạn của quốc gia, nhưng ông đã tước bỏ mọi nội dung của quốc gia, thay thế những nguyên tắc chính trị bằng những nguyên tắc xã hội, làm cho tổ chức chính trị trở thành hình thức của nội dung xã hội, và bằng cách đó, đẩy mâu thuẫn tới đỉnh cao nhất.

Đồng thời với cách mạng công nghiệp, đảng dân chủ đã xuất hiện. Năm 1769, G. Hoóc-nơ Tu-cơ đã lập ra Hội khởi thảo dự luật về quyền, trong đó lần đầu tiên, kể từ thời cộng hòa đến nay, những nguyên tắc dân chủ lại được thảo luận. Cũng như ở Pháp, các nhà dân chủ đều là những người chỉ có học về mặt triết học, nhưng chẳng bao lâu họ cũng thấy rằng các giai cấp lớp trên và trung gian có thái độ thù địch đối với họ và chỉ có giai cấp công nhân mới lắng nghe những nguyên lý của họ. Họ đã nhanh chóng lập ra một chính đảng trong giai cấp công nhân và ngay từ năm 1794, đảng này đã khá mạnh, nhưng vẫn còn chưa đủ mạnh để có thể hoạt động liên tục. Từ năm 1797 đến hết năm 1816, người ta không còn nghe nói gì về đảng này nữa; trong những năm báo táp, từ 1816 đến hết 1823, đảng lại hoạt động rất mạnh, nhưng rồi lại rơi vào tình trạng nằm im cho tới cuộc Cách mạng tháng Bảy. Từ đó, đảng vẫn duy trì ý nghĩa của mình bên cạnh những đảng cũ và lúc nào cũng tiến lên, như sau này chúng ta sẽ thấy.

Kết quả quan trọng nhất của thế kỷ XVIII đối với nước Anh là sự hình thành giai cấp vô sản do có cuộc cách mạng công nghiệp. Công nghiệp mới bao giờ cũng đòi hỏi một khối đông công nhân

có sẵn để cung cấp cho vô số những ngành lao động mới, hơn nữa lại đòi hỏi những công nhân trước đây chưa từng có. Trước năm 1780, ở Anh, rất ít vô sản; và tình hình đó tất yếu phải toát ra từ hoàn cảnh xã hội của đất nước đã được trình bày trên đây. Công nghiệp đã tập trung lao động vào trong các công xưởng và thành thị; sự kết hợp hoạt động công nghiệp với hoạt động nông nghiệp đã không thể thực hiện được nữa, và giai cấp công nhân mới phải hoàn toàn trông mong vào lao động của mình mà thôi. Điều trước đây là ngoại lệ thì nay đã trở thành thông lệ và dần dần được phổ cập đến cả nhân dân lao động bên ngoài các thành phố. Chế độ canh tác tiểu nông đã bị những tá điền lớn lấn át và bằng cách đó giai cấp công nhân nông nghiệp mới đã được hình thành. Các thành phố đã tăng dân số của mình lên gấp ba và bốn lần và hầu như toàn bộ số dân tăng lên này chỉ gồm toàn công nhân. Công việc khai mỏ được mở rộng cũng đòi hỏi số lớn công nhân mới, những người này cũng chỉ sống bằng tiền công hàng ngày của mình mà thôi.

Mặt khác, giai cấp tư sản đã ngoi lên địa vị của tầng lớp quý tộc thật sự. Trong quá trình phát triển công nghiệp, các chủ xưởng đã làm sinh sôi nảy nở tư bản của mình một cách nhanh chóng lạ thường; các thương nhân cũng nhận được phần của mình, và tư bản do cuộc cách mạng đó tạo nên đã trở thành phương tiện giúp cho giai cấp quý tộc Anh chống lại cuộc Cách mạng Pháp.

Kết quả của toàn bộ sự phát triển là giờ đây, nước Anh chia thành ba phái: phái quý tộc ruộng đất, phái quý tộc kim tiền, và phái dân chủ công nhân. Đây là những đảng phái duy nhất ở Anh, những động lực duy nhất tác động ở đây, còn chúng tác động *như thế nào*, thì có thể là chúng tôi sẽ cố gắng trình bày trong một bài khác.

*Do Ph. Ăng-ghen viết vào tháng Hai 1844
Đã đăng trên báo "Vorwärts!" (Paris) các số
70, 71, 72 và 73; ngày 31 tháng Tám, ngày 4,
7 và 11 tháng Chín 1844*

*In theo bản đăng trên báo
Nguyên văn là tiếng Đức*

TÌNH CẢNH NƯỚC ANH

HIẾN PHÁP ANH

Trong bài trước chúng tôi đã trình bày những nguyên tắc mà chúng ta cần dựa vào để nhận xét tình cảnh hiện thời của nước Anh trong lịch sử văn minh, và cũng đã dẫn ra những tài liệu cần thiết về sự phát triển của dân tộc Anh, vì rằng những tài liệu này cần cho mục đích đó, nhưng lại ít được biết đến trên lục địa; như vậy, sau khi đã luận chứng cho những tiên đề của chúng ta, chúng ta có thể chuyển ngay sang bản thân chủ đề của chúng ta.

Cho tới nay, đối với tất cả các dân tộc khác của châu Âu, tình cảnh nước Anh hình như đáng ganh tị; tình cảnh đó là như vậy đối với bất kỳ ai không đi xa hơn bề mặt của sự vật và chỉ nhìn bằng cặp mắt của nhà chính trị. Nước Anh là một cường quốc thế giới theo ý nghĩa là một cường quốc như thế có thể tồn tại trong thời đại hiện nay, và theo ý nghĩa là tất cả mọi cường quốc thế giới khác đã tồn tại trước đây về thực chất đều như vậy, bởi vì các cường quốc của A-lếch-xan-đơ và của Xê-da, cũng như cường quốc Anh, là một hình thức thống trị của các dân tộc văn minh đối với các dân tộc dã man và đối với các thuộc địa. Không có một nước nào khác trên thế giới có thể sánh với nước Anh về sức mạnh và sự giàu có; sức mạnh ấy lẫn sự giàu có ấy đều không tập trung vào trong tay một kẻ độc tài như ở La Mã trước kia, mà thuộc về một bộ phận có học thức của quốc gia. Đã một trăm năm nay, nước Anh không hề biết sợ hãi chế độ chuyên chế, cũng không hề biết đến cuộc đấu tranh chống lại quyền lực của vua chúa. Nước Anh rõ ràng là nước tự do nhất, tức là nước ít

thiếu tự do nhất trên trái đất này, không loại trừ Bắc Mỹ. Nhờ vậy, người Anh có học thức, ở một mức độ nào đó, có được tính độc lập bẩm sinh mà người Pháp không thể khoe được, chứ chưa nói tới người Đức. Hoạt động chính trị, tự do báo chí, sự thống trị trên biển và nền công nghiệp khổng lồ của nước Anh đã phát triển một cách rất đầy đủ, hầu như trong mỗi một người, cái nghị lực vốn có của tính chất dân tộc, cái đầu óc thực tiễn quả quyết đi đôi với một lý trí bình tĩnh nhất, - đến mức mà về mặt này, các dân tộc trên lục địa còn rớt lại sau người Anh rất xa. Lịch sử quân đội và hải quân Anh là một chuỗi những thắng lợi rực rỡ, trong khi nước Anh, trong vòng tám trăm năm lại đây, hầu như không gặp một địch thủ nào trên bờ biển của mình. Chỉ có văn học cổ Hy Lạp và văn học Đức mới có thể sánh với văn học Anh, trong lĩnh vực triết học, nước Anh ít ra cũng có thể nêu tên hai nhân vật lớn - Bê-cơn và Lốc-cơ, - còn trong lĩnh vực khoa học thực nghiệm, thì số nhân vật danh tiếng không thể đếm xuể, và nếu như đặt câu hỏi dân tộc nào *đã làm được* nhiều hơn cả, thì không một ai phủ nhận rằng dân tộc đó là người Anh.

Tất cả những cái đó là những điều mà nước Anh có thể tự hào, là những điều làm cho nước Anh hơn hẳn người Đức và người Pháp, những điều mà ở đây tôi đã kể ra trước, để những người Đức có thiện ý ngay từ đầu có thể tin tưởng vào "tinh thần vô tư" của tôi, bởi vì tôi biết rất rõ rằng ở Đức, người ta rất có thể nói toạc ra về bản thân người Đức hơn là về một dân tộc nào khác. Và những điều vừa mới được kể ra ấy, trên một mức độ nào đó, là đề tài của tất cả những văn phẩm gồm nhiều tập, nhưng vẫn cực kỳ vô hiệu và vô bổ, trên lục địa viết về nước Anh. Chưa một ai nghĩ đến việc đi sâu vào thực chất lịch sử nước Anh và tính cách dân Anh, còn tất cả những sách báo viết về nước Anh nghèo nàn như thế nào, thì chỉ cần căn cứ vào sự kiện giản đơn sau đây cũng thấy rõ: cuốn sách đáng thương của ngài Phôn Rau-mơ¹⁹⁶, theo tôi biết, được nổi tiếng ở nước Đức là tác phẩm hay nhất viết về chủ đề này.

Chúng ta hãy bắt đầu từ mặt chính trị, vì rằng cho tới nay, người ta chỉ xem xét nước Anh từ mặt này mà thôi. Chúng ta hãy nghiên cứu hiến pháp Anh, "sản phẩm hoàn thiện của lý tính Anh" theo như đảng To-ri nói, và lúc đầu chúng ta sẽ đi theo con đường thuần túy kinh nghiệm, để cung cấp cho nhà chính trị thêm một sự hài lòng nữa.

Điều mà phái juste-milieu đặc biệt đánh giá cao trong hiến pháp Anh, là hiến pháp đã phát triển "một cách lịch sử", tức là, nói theo ngôn ngữ thông thường, cơ sở cũ do cuộc cách mạng năm 1688 tạo ra vẫn được duy trì, và trên nền tảng đó, như họ thường gọi nó, người ta đã tiếp tục xây dựng thêm. Sau đây, chúng ta sẽ thấy rằng nhờ điều đó hiến pháp Anh đã có được một tính chất như thế nào; giờ đây chỉ cần so sánh một cách đơn giản người Anh năm 1688 với người Anh năm 1844 cũng đủ để chứng minh rằng cái nền tảng hiến pháp giống nhau của cả hai là một sự vô lý, một điều không thể có được. Ngay cả khi không nói đến sự tiến bộ chung của nền văn minh thì tính chất chính trị của quốc gia hiện giờ cũng hoàn toàn khác với hồi đó. Test-Act, Habeas Corpus Act, Bill of Rights¹⁹⁷ là những biện pháp mà đảng Vích đã có thể tiến hành do sự yếu đuối của đảng To-ri hồi đó và do sự thất bại của đảng này, chúng nhằm chống lại đảng To-ri đó, tức là nhằm chống lại chế độ quân chủ chuyên chế và đạo Thiên chúa công khai hoặc che đậy. Nhưng trong năm chục năm gần đây, những thành viên già đó của đảng To-ri đã biến mất: còn con cháu của họ thì đã chấp nhận những nguyên tắc cho đến lúc bấy giờ vẫn là tài sản của đảng Vích; từ khi Gioóc-giơ I lên ngôi, đảng To-ri quân chủ - Thiên chúa giáo đã biến thành đảng quý tộc theo quốc giáo Anh, còn từ thời kỳ Cách mạng Pháp, cuộc cách mạng lần đầu tiên đã làm sáng tỏ ý thức của họ, thì những quan điểm thực chứng của đảng To-ri ngày càng quy thành sự trừu tượng của "chủ nghĩa bảo thủ", thành sự bảo vệ trần truồng, không có tư tưởng, cho cái hiện tồn, - nhưng ngay cả giai đoạn này cũng đã bị vượt qua rồi. Thông qua sir Rô-bớt Pin, đảng

To-ri đã quyết tâm thừa nhận sự vận động, đã nhìn ra tính chất không vững chắc của hiến pháp Anh và tán thành những nhượng bộ chỉ là để duy trì lâu hơn nữa cái kiến trúc thâm hại đã mục nát. - Đảng Vích cũng đã trải qua một sự tiến hóa lớn như vậy, một chính đảng mới, dân chủ đã xuất hiện; tuy vậy, nền móng của năm 1688 hình như vẫn phải còn đủ rộng lớn cho năm 1844! Hậu quả tất yếu của "sự phát triển lịch sử" này là những mâu thuẫn bên trong hợp thành bản chất của chế độ quân chủ lập hiến, và đã được bộc lộ một cách đầy đủ khi mà triết học Đức hiện đại còn đứng trên quan điểm cộng hòa, - những mâu thuẫn đó đã đạt tới sự phát triển cùng cực của chúng trong nền quân chủ Anh hiện đại. Thật vậy, nền quân chủ lập hiến Anh là đỉnh cao của nền quân chủ lập hiến nói chung, là một nhà nước duy nhất mà trong đó - trong chừng mực mà hiện nay điều đó vẫn còn có thể xây ra - giới quý tộc dòng dõi *thật sự* còn giữ được vị trí của mình bên cạnh ý thức nhân dân tương đối phát triển, và vì vậy mà trong đó đang thật sự tồn tại cái tam vị nhất thể của quyền lập pháp được khôi phục một cách nhân tạo và được duy trì một cách khó khăn trên lục địa.

Nếu như bản chất của nhà nước, cũng như của tôn giáo, bao hàm ở sự sợ hãi của nhân loại trước bản thân mình, thì dưới chế độ quân chủ lập hiến, đặc biệt là dưới chế độ quân chủ lập hiến Anh, sự sợ hãi này đã đạt tới điểm cao nhất của nó. Kinh nghiệm của ba ngàn năm đã không làm cho người ta thông minh hơn, ngược lại, nó đã làm cho người ta lầm lẫn, rối rắm, đi tới chỗ mất trí, và kết quả của sự mất trí này là tình trạng chính trị của châu Âu hiện đại. Chính thể quân chủ thuần túy gây ra sự khủng khiếp, làm cho người ta liên tưởng đến nền chuyên chế ở phương Đông và La Mã. Chính thể quý tộc thuần túy cũng gây ra một sự khủng khiếp không kém, - không phải ngẫu nhiên mà các giới quý tộc pa-tơ-ri-xiêng ở La Mã và chế độ phong kiến thời trung cổ, quý tộc nô-bi-li ở Vơ-ni-dơ và Giê-nơ đã tồn tại. Chế độ dân chủ, theo người ta nói, còn đáng sợ hơn cả chế độ quân

chủ và chế độ quý tộc; Ma-ri-út và Xu-la, Crôm-oen và Rô-be-xpi-e, những cái đầu đầm máu của hai hoàng đế, những bản danh sách chính trị phạm và chế độ độc tài đang nói lên khá rõ về "những sự khủng khiếp" của nền dân chủ. Hơn nữa, mọi người đều biết rằng không một hình thức nào trong các hình thức đó đã có thể duy trì được lâu. Thế thì cần phải làm gì? Đáng lẽ phải tiến thẳng về phía trước, đáng lẽ phải từ sự không hoàn thiện, hay nói cho đúng hơn, từ tính vô nhân đạo của mọi hình thức nhà nước, rút ra kết luận nói rằng bản thân nhà nước là nguyên nhân của mọi sự vô nhân đạo đó và bản thân nhà nước là vô nhân đạo, thì người ta đã yên tâm với cái ý nghĩ cho rằng tính phi đạo đức chỉ có hữu đối với *những hình thức* của nhà nước mà thôi; từ những tiền đề nêu trên, người ta kết luận rằng, tác động tổng hợp của ba nhân tố phi đạo đức có thể tạo ra một sản phẩm đạo đức, và người ta đã sáng lập chính thể quân chủ lập hiến.

Luận điểm đầu tiên của chính thể quân chủ lập hiến bao hàm ở sự cân bằng của các quyền lực và chính luận điểm này là biểu hiện hoàn chỉnh nhất của sự sợ hãi của nhân loại trước bản thân mình. Tôi hoàn toàn không có ý định nói đến sự vô nghĩa đáng nực cười, đến tính chất hoàn toàn không thể thực hiện được của luận điểm đó, tôi chỉ phân tích xem luận điểm ấy có được thực hành trong hiến pháp nước Anh hay không. Như tôi đã hứa, tôi sẽ nghiên cứu một cách thuần túy kinh nghiệm, ở mức độ mà ngay cả các nhà chính trị kinh nghiệm chủ nghĩa của chúng ta có lẽ cũng thấy như vậy là quá kinh nghiệm chủ nghĩa. Vì vậy, tôi lấy bản hiến pháp Anh không phải như nó thể hiện ra trong những lời "Bình luận" của Bléch-xtôn, trong những ảo tưởng của Đơ-lôn-mơ¹⁹⁸, hoặc trong chuỗi dài những pháp quy, từ "Magna Charta"¹⁹⁹ cho tới dự luật về cải cách, mà là bản hiến pháp Anh đang tồn tại trong thực tế.

Chúng ta hãy bắt đầu từ yếu tố quân chủ. Mọi người đều biết sự tình của người đứng đầu nước Anh, nam giới hoặc nữ giới, là như thế nào. Trong thực tiễn, quyền lực của nhà vua bị quy thành

con số không, và nếu như sự kiện mà toàn thế giới đều biết này còn đòi phải được chứng minh, thì chỉ cần dẫn chứng như sau cũng đủ: đã hơn một trăm năm nay, mọi cuộc đấu tranh chống lại nhà vua đều đã chấm dứt, và ngay cả những người theo phái Hiến chương dân chủ-cấp tiến cũng tìm cách sử dụng thời giờ của mình một cách tốt hơn là hao phí nó vào cuộc đấu tranh đó. Vậy thì, về lý luận, một phần ba quyền lập pháp dành cho nhà vua ở đâu? Tuy nhiên, - và cả ở đây nữa, sự sợ hãi cũng đạt tới điểm cao nhất của nó, - hiến pháp Anh không thể tồn tại mà không có chính thể quân chủ. Gạt bỏ nhà vua - "tầng lớp chủ quan bên trên" - thì toàn bộ kiến trúc nhân tạo sẽ đổ sập. Hiến pháp Anh là một cái kim tự tháp lộn ngược, mà đỉnh tháp cũng đồng thời là đáy tháp. Và yếu tố quân chủ càng ít có ý nghĩa trong thực tế bao nhiêu, thì dưới con mắt của người Anh, nó càng có ý nghĩa lớn lao bấy nhiêu. Như mọi người đều biết, không có nơi nào mà một nhân vật không lãnh đạo lại được tôn sùng nhiều như ở Anh. Báo chí Anh vượt xa báo chí Đức về mặt xu nịnh tôi đòi. Nhưng thái độ sùng bái đáng ghét ấy đối với nhà vua với tính cách là nhà vua, sự cúi mình trước cái quan niệm hoàn toàn trống rỗng, mất hết mọi nội dung, - thậm chí cũng không phải là một quan niệm, mà là cái từ "nhà vua", - là đỉnh cao của chính thể quân chủ, giống như sự cúi mình trước cái từ đơn giản "Thượng đế" là đỉnh cao của tôn giáo. Cái từ nhà vua là bản chất của nhà nước, cũng giống như cái từ Thượng đế là bản chất của tôn giáo, dù rằng cả hai từ này đều không có ý nghĩa gì cả. Điều chủ yếu nhất trong cả hai trường hợp là ở chỗ không nói lên cái chủ yếu nhất ẩn giấu đằng sau những từ đó: con người.

Chúng ta hãy bàn sang yếu tố quý tộc. So với nhà vua, tình hình của yếu tố này cũng chẳng tốt hơn bao nhiêu, ít ra cũng trong phạm vi mà hiến pháp dành cho nó. Nếu như những lời chế giễu mà người ta không ngớt đổ lên thượng viện hơn một trăm năm nay, đã dần dần thâm nhập vào công luận đến nỗi ai ai cũng xem cái chi nhánh này của quyền lập pháp như là một

viện an dưỡng dành cho những nhân vật chính giới đã về vườn, đến nỗi mỗi thành viên của hạ viện chưa hoàn toàn mất hết khả năng làm việc đều coi đề nghị làm một thành viên thượng viện là một điều sỉ nhục, thì người ta cũng dễ dàng hình dung được rằng quyền lực nhà nước thứ hai trong những quyền lực nhà nước do hiến pháp quy định được kính trọng như thế nào. Trên thực tế, hoạt động của các thành viên thượng viện đã quy thành một hình thức trống rỗng, không có ý nghĩa gì và chỉ hùa hơnh thì nó mới vươn lên thành một lực ý nào đó, như đã xảy ra dưới thời thống trị của đảng Vích từ năm 1830 tới hết năm 1840; nhưng ngay cả trong thời kỳ này các thành viên thượng viện có được sức mạnh cũng không phải tự bản thân họ, mà nhờ có đảng To-ri mà họ là những đại diện thuần túy nhất. Thượng viện - mà ưu điểm chủ yếu, theo lý thuyết của hiến pháp, phải bao hàm ở chỗ nó dường như độc lập đối với nhà vua cũng như đối với nhân dân - trên thực tế lệ thuộc vào một đảng nhất định, và do đó, lệ thuộc vào tình trạng dư luận của nhân dân, và do quyền của nhà vua được chỉ định các thành viên thượng viện nên thượng viện cũng lệ thuộc vào nhà vua nữa. Nhưng, thượng viện càng bất lực bao nhiêu, thì nó càng cảm rẻ vững chắc bấy nhiêu trong công luận. Các đảng lập hiến - đảng To-ri, đảng Vích và đảng cấp tiến - đều sợ xóa bỏ tính chất hình thức trống rỗng này, và có lẽ chỉ có phái cấp tiến mới nhận thấy rằng các thành viên thượng viện, với tư cách là quyền lực duy nhất không phải chịu trách nhiệm theo hiến pháp, là một điều không bình thường, do đó, nên thay thế các thành viên thượng viện thế tập bằng những thành viên thượng viện được bầu. Và cũng vẫn chỉ có sự sợ hãi trước dư luận của nhân loại mới ủng hộ hình thức trống rỗng đó; còn những người cấp tiến đang đòi một cơ sở dân chủ thuần túy cho hạ viện, thì sự sợ hãi này còn đuổi họ chạy xa hơn là hai đảng còn lại; để cái thượng viện vô dụng, đã hết thời, khỏi bị suy sụp, những người cấp tiến tìm cách thổi thêm một chút sức sống cho nó bằng cách tiếp máu của nhân dân. Phái Hiến

chương biết rõ hơn họ là phải làm gì; họ hiểu rằng, dưới sức tấn công của hạ viện dân chủ, toàn bộ cái công trình kiến trúc mục nát, tức nhà vua và các thành viên thượng viện v.v., tự nó sẽ sụp đổ, và vì vậy, họ không tỏ ra quan tâm đến việc cải cách thượng viện như phái cấp tiến.

Và giống như quyền lực nhà vua giảm đi bao nhiêu thì sự tôn sùng nhà vua càng tăng lên bấy nhiêu, ở đây cũng vậy, ảnh hưởng chính trị của thượng viện càng suy sụp bao nhiêu thì người ta càng tôn kính quý tộc bấy nhiêu. Vấn đề không chỉ là ở chỗ những hình thức sỉ nhục nhất của thời kỳ phong kiến được duy trì, không chỉ ở chỗ là những thành viên hạ viện, khi họ xuất hiện trong vai trò chính thức trước các thành viên thượng viện, thì phải đứng hạ mũ cầm tay, trong lúc thành viên thượng viện vẫn ngồi đội mũ trên đầu; không chỉ ở chỗ khi phát biểu một cách chính thức với đại diện quý tộc thì phải nói: "Xin Ngài cho phép" ("May it please your lordship") v.v.; tệ hơn cả là tất cả những hình thức này thực sự là biểu hiện của công luận coi thành viên thượng viện là con người thượng đẳng và tôn trọng những tước vị gia thế rất kêu, những di vật quý báu cổ xưa của gia tộc, v.v., những điều đó đối với chúng ta, những người sống trên lục địa, cũng chán ngấy và đáng ghét như việc sùng bái ngai vàng. Và nét này của tính cách nước Anh cũng biểu lộ sự cúi mình trước cái từ trống rỗng, chẳng có ý nghĩa gì, cũng biểu lộ cái tư tưởng hết sức vô lý, cố chấp, làm như thể là nếu không có cái từ quý tộc thì một dân tộc vĩ đại, toàn thể nhân loại và vũ trụ đều không thể tồn tại được. - Tuy vậy, quý tộc vẫn có thế lực rất lớn; nhưng giống như quyền lực nhà vua là quyền lực của các đại thần, tức là của đại biểu đa số trong hạ viện, - do đó, nó có một phương hướng hoàn toàn khác với phương hướng do hiến pháp quy định, - quyền lực của quý tộc cũng vậy, nó không phải ở chỗ có quyền được giữ cái ghế thế tập trong cơ quan lập pháp, mà ở một cái gì hoàn toàn khác. Quý tộc mạnh nhờ những tài sản ruộng đất to lớn của mình, nhờ sự giàu có nói chung của mình, và vì vậy mà nó chia

xẻ sức mạnh này với tất cả những kẻ giàu có khác không thuộc dòng dõi quý tộc; quyền lực của các thành viên thượng viện được thực hiện không phải ở thượng viện, mà ở hạ viện, và điều đó dẫn chúng ta đến cái bộ phận tổ thành của cơ quan lập pháp, mà theo hiến pháp thì phải đại diện cho yếu tố dân chủ.

Nếu như nhà vua và thượng viện không có quyền lực, thì hạ viện nhất thiết phải tập trung toàn bộ quyền lực vào tay mình. Trên thực tế, tình hình là như vậy. Thực tế thì hạ viện đang ban bố luật pháp và quản lý thông qua các đại thần; các đại thần này chỉ là ủy ban chấp hành của hạ viện mà thôi. Do đó, khi hạ viện giữ toàn quyền như vậy, nước Anh lẽ ra phải là dân chủ thuần túy, - mặc dù hai ngành khác của cơ quan lập pháp vẫn còn tồn tại trên danh nghĩa, - chỉ cần bản thân yếu tố dân chủ này thật sự là dân chủ. Nhưng đây hoàn toàn không phải như vậy. Sau cuộc Cách mạng năm 1688, khi quy định hiến pháp, thành phần các giáo khu vẫn không hề bị đụng chạm tới; các thành phố, các thị trấn và các khu bầu cử, trước đây có quyền cử đại biểu, vẫn duy trì quyền đó; và quyền này hoàn toàn không phải dân chủ, không phải là "quyền chung của con người", mà chỉ là một đặc quyền thuần túy phong kiến mà nhà vua đã ban bố ngay dưới triều Ê-li-da-bét một cách hoàn toàn tùy tiện, đã coi như một ân huệ cho nhiều thành phố trước đó chưa có đại diện. Ngay cả tính chất đại diện ấy mà các cuộc bầu cử hạ viện đã có, ít ra là lúc ban đầu, cũng đã mất đi một cách nhanh chóng do "sự phát triển lịch sử". Thành phần của hạ viện cũ thì ai cũng biết. Tại các thành phố, việc trao quyền đại biểu tùy thuộc hoặc vào một người, hoặc vào một phường hội đóng kín cửa và tự bổ sung; chỉ có một số ít thành phố là mở cửa, tức là có khá đông cử tri, nhưng cả ở những nơi này nữa, sự mua chuộc vô sỉ nhất cũng đã loại trừ những tàn dư cuối cùng của chế độ đại diện thật sự. Các thành phố đóng cửa phần lớn nằm dưới ảnh hưởng của mọi người, thường là một quý tộc; tại các khu bầu cử ở nông thôn, sức mạnh vạn

năng của các địa chủ lớn đã đàn áp mọi phong trào tự do hơn và độc lập hơn có thể có ở đó trong nhân dân vốn đã nằm bên ngoài đời sống chính trị. Hạ viện cũ chẳng qua chỉ là cái phường hội thời trung cổ, đóng kín cửa, độc lập đối với nhân dân, là đỉnh cao của pháp quyền "lich sử"; phường hội này đã không thể đưa ra một lý lẽ nào thật sự hợp lý hoặc có vẻ hợp lý để bảo vệ sự tồn tại của mình; nó đã tồn tại bất chấp lý trí và vì thế mà năm 1794, qua miệng của tiểu ban của mình, phường hội này tự nó đã phủ nhận nó là hội nghị đại biểu và phủ nhận nước Anh là một nhà nước theo chính thể đại nghị¹⁾. So sánh với hiến pháp đó thì lý luận về nhà nước đại nghị, thậm chí lý luận về nền quân chủ lập hiến thông thường có cơ quan đại diện, cũng phải tỏ ra là hết sức cách mạng và không thể thừa nhận được, vì vậy đảng To-ri hoàn toàn có lý khi họ đánh giá dự luật về cải cách là một biện pháp trái ngược hẳn với tinh thần và lời văn của hiến pháp và phá hoại hiến pháp. Tuy vậy, dự luật về cải cách vẫn được thông qua và giờ đây chúng ta cần phải xét xem cuộc cải cách đó đã ảnh hưởng như thế nào đến hiến pháp nước Anh, và đặc biệt là đến hạ viện. Trước hết, những điều kiện bầu cử đại biểu tại các vùng nông thôn vẫn hoàn toàn như cũ. Cử tri ở đây hầu hết là tá điền, và với tư cách là tá điền, họ hoàn toàn lệ thuộc vào chủ ruộng của mình, bởi vì bất kỳ lúc nào chủ ruộng cũng có thể không cho họ thuê ruộng nữa, do không có quan hệ hợp đồng giữa họ với nhau. Đại biểu của các quận (trái ngược với các thành phố) vẫn là các đại biểu của chủ ruộng như trước đây, bởi vì chỉ vào những thời kỳ xáo động nhất, như vào năm 1831²⁰⁰, tá điền mới dám bỏ phiếu chống lại chủ ruộng.

1) "Second Report of the Committee of Secrecy, to whom the Papers referred to in His Majesty's Message on the 12 May 1794, were delivered" ["Báo cáo thứ hai của Ủy ban mật cứu xét những tài liệu được nêu lên trong thư của Hoàng thượng ngày 12 tháng Năm 1794"] ("Báo cáo về những tổ chức cách mạng ở Luân Đôn", Luân Đôn, 1794), tr.68 và những trang tiếp theo.

Hơn nữa, dự luật về cải cách thậm chí còn làm cho tai họa càng thêm tồi tệ hơn, bằng cách tăng thêm số đại biểu của các quận. Vì vậy, trong số 252 ghế đại biểu của các quận, đảng To-ri bao giờ cũng có thể giành được ít nhất là 200 ghế; trừ phi trong tá điền nảy sinh một cuộc náo động chung, trong đó sự can thiệp của chủ ruộng sẽ là một hành vi thiếu khôn ngoan. Tại các thành phố đều thực hành chế độ đại diện ít ra cũng về mặt hình thức, và bất kỳ một người nào thuê nhà, mỗi năm trả 10 pao tiền thuê nhà trở lên và nộp thuế trực thu (thuế giúp người nghèo, v.v.) thì đều có quyền bầu cử. Như vậy, tuyệt đại bộ phận trong giai cấp công nhân bị gạt ra, bởi vì, thứ nhất, cố nhiên chỉ những người có vợ con mới sống trong các căn nhà riêng, và ngay nếu như phần lớn những căn nhà này được trả 10 pao tiền thuê nhà hàng năm, thì hầu hết những người sống trong đó từ chối không nộp các khoản thuế trực thu và vì thế, vẫn không phải là cử tri. Nếu như áp dụng quyền đầu phiếu phổ thông của phái Hiến chương, thì số lượng cử tri ít ra cũng phải tăng gấp ba. Như vậy là các thành phố nằm trong tay giai cấp tư sản, còn giai cấp này trong các thành phố nhỏ thì ngược lại thường bị phụ thuộc vào chủ ruộng một cách trực tiếp hoặc gián tiếp thông qua sự trung gian của các tá điền, khách hàng chủ yếu của các chủ hiệu nhỏ và các thợ thủ công. Chỉ ở những thành phố lớn, sự thống trị mới thật sự chuyển sang giai cấp tư sản, còn ở những thị trấn công xưởng nhỏ, nhất là ở Lan-kê-sia, nơi mà giai cấp tư sản không có tác dụng do số lượng ít ỏi của mình, còn dân cư nông thôn cũng chẳng có ảnh hưởng gì, do đó, nơi mà một thiểu số trong giai cấp công nhân đã trở thành nhân tố quyết định, thì chế độ đại diện giả trên một mức độ nào đó bắt đầu tiến gần đến chế độ đại diện thật. Vì vậy những thành phố ấy, ví dụ như A-ston, Ôn-đem, Rô-sơ-đê-lơ, Bôn-tơn v.v., hầu như chỉ bầu độc những người cấp tiến vào nghị viện. Việc mở rộng quyền bầu cử theo những nguyên tắc của phái Hiến chương sẽ cho phép đảng đó giành được đa số cử tri ở những thành phố này, cũng như ở mọi thành phố công

xưởng nói chung. Nhưng ngoài những ảnh hưởng khác nhau, trên thực tiễn rất phức tạp đó, còn có tác động của những lợi ích địa phương khác nhau và, cuối cùng, còn có không ít ảnh hưởng của một nhân tố rất quan trọng - sự mua chuộc. Trong bài đầu tiên của loạt bài này^{1*}, đã viết rằng qua những lời phát biểu của tiểu ban điều tra về vấn đề mua chuộc, hạ viện đã được bầu ra bằng cách mua chuộc và Tô-mát Đơn-cơ-mơ, một đại biểu duy nhất - một thành viên kiên quyết của phái Hiến chương, từ lâu đã nói thẳng thừng với hạ viện rằng, trong toàn hội nghị, không một ai, kể cả bản thân ông ta, có thể nói rằng mình có được địa vị này là do cử tri bầu ra một cách tự do, chứ không phải bằng mua chuộc. Mùa hè năm ngoái, Ri-sốt Cốp-đen, đại biểu của Xtốc-poóc và lãnh tụ của Đồng minh chống những đạo luật về ngũ cốc, đã tuyên bố tại cuộc mít-tinh công khai ở Man-se-xtơ rằng, chưa bao giờ nạn mua chuộc lại đạt tới những quy mô như hiện nay, rằng tại câu lạc bộ Các-tơn của đảng To-ri và câu lạc bộ Cải cách của phái tự do ở Luân Đôn, ghế đại biểu của các thành phố được bán đấu giá một cách hoàn toàn công khai cho người nào trả nhiều hơn, và các câu lạc bộ này đã hoạt động theo kiểu kinh doanh: "Chúng tôi bảo đảm cho anh một chiếc ghế nào đó với giá bao nhiêu pao đó", v.v.. - Và thêm vào tất cả những điều đó, còn có những thủ đoạn "trung thực" dùng để tiến hành bầu cử, - uống rượu say la liệt trong khi bầu cử, các quán rượu trong đó ứng cử viên thết rượu cử tri, tình trạng lộn xộn, đánh lộn và la ó của đám đông ở những phòng bầu cử, - bổ sung một cách đầy đủ cho bức tranh về tính chất vô giá trị của nhiệm kỳ đại biểu thực sự trong bảy năm.

Chúng ta đã thấy rằng ngại vàng và thượng viện đã mất hết ý nghĩa của chúng; chúng ta đã thấy hạ viện vạn năng đã được tuyển như thế nào; bây giờ, vấn đề được đặt ra: vậy thì, về thực chất, ai đang thống trị ở nước Anh? - Tài sản thống trị. Tài sản

1* Xem tập này, tr.787-825.

đem lại cho tầng lớp quý tộc khả năng lái các cuộc bầu cử đại biểu các khu nông nghiệp và các thị trấn nhỏ; tài sản tạo cho thương nhân và chủ xưởng khả năng ảnh hưởng đến việc bầu cử đại biểu các thành phố lớn và một phần các thành phố nhỏ; tài sản đem lại cho cả hai giới đó khả năng tăng cường ảnh hưởng của mình bằng con đường mua chuộc. Sự thống trị của tài sản đã được dự luật về cải cách xác nhận rõ ràng bằng việc quy định tư cách bầu cử. Và vì tài sản và ảnh hưởng có được nhờ tài sản tạo thành bản chất của giai cấp tư sản, do đó, vì quý tộc sử dụng ảnh hưởng của tài sản mình trong các cuộc bầu cử và vì thế nó hành động không phải với tư cách là quý tộc, mà tự coi mình ngang với giai cấp tư sản, cho nên ảnh hưởng của bản thân giai cấp tư sản, xét về toàn bộ, mạnh hơn nhiều so với ảnh hưởng của quý tộc, cho nên giai cấp tư sản thống trị một cách thật sự. Nhưng giai cấp tư sản thống trị như thế nào và vì sao nó thống trị? Vì rằng nhân dân còn chưa nhận thức rõ bản chất của tài sản, vì rằng nhân dân nói chung, - ít ra cũng tại các vùng nông thôn, - chưa được thức tỉnh về mặt tinh thần, và vì thế, còn chịu hòa hoãn với sự bạo tàn của tài sản. Dĩ nhiên, nước Anh là một nước dân chủ, nhưng dân chủ với ý nghĩa cũng giống như nước Nga; bởi vì, đâu đâu nhân dân cũng đều thống trị mà không nhận thức ra điều đó, và trong tất cả các quốc gia, chính phủ chỉ là một biểu hiện khác của trình độ học thức của nhân dân mà thôi.

Từ thực tiễn này của hiến pháp Anh mà làm cho chúng ta quay trở lại lý luận của nó là một nhiệm vụ không phải dễ. Thực tiễn nằm trong tình trạng mâu thuẫn gay gắt nhất với lý luận. Hai mặt xa lạ với nhau tới mức đã mất hết mọi sự giống nhau. Ở đây là tam vị nhất thể của quyền lập pháp; ở kia là sự bạo tàn của giai cấp tư sản; ở đây là đặc quyền của nhà vua, ở kia là chính phủ do hạ viện cử ra; ở đây là thượng viện độc lập với những nhà lập pháp thế tập, ở kia là viện an dưỡng dành cho các nghị viện đã hết thời. Mỗi bộ phận trong ba bộ phận hợp thành

của quyền lập pháp đều buộc phải nhường quyền lực của mình cho yếu tố khác; nhà vua nhường cho các đại thần, tức là cho đa số trong hạ viện; các thành viên thượng viện nhường cho đảng To-ri, do đó, cũng tức là nhường cho một nhóm người rộng hơn, và cho các đại thần là những người đã tạo ra các thành viên thượng viện, tức là về cơ bản nhường cho yếu tố có tính chất đại diện; còn hạ viện thì nhường cho giai cấp tư sản, hay nhường cho sự chưa chín muồi về mặt chính trị của nhân dân thì cũng vậy. Hiến pháp Anh trên thực tế không còn tồn tại nữa; toàn bộ quá trình lập pháp lâu dài là một trò hề đơn thuần; mâu thuẫn giữa lý luận và thực tiễn đã gay gắt tới mức là nó không thể duy trì lâu dài được nữa. Và nếu nhờ sự giải phóng các tín đồ Thiên chúa - điều mà chúng ta còn phải nói tới sau này, - nhờ cuộc cải cách nghị viện và cải cách thị chính, nên trông bề ngoài sức sống của bản hiến pháp ồm ỹ có vẻ được củng cố đôi chút, thì bản thân những biện pháp đó cũng đã là sự thú nhận rằng hy vọng duy trì hiến pháp đã không còn nữa. Những biện pháp này đem vào hiến pháp những yếu tố mâu thuẫn gay gắt với những nguyên tắc cơ bản của nó, và do đó, làm cho mối xung đột tăng thêm bằng cách làm cho lý luận mâu thuẫn với bản thân nó.

Chúng ta đã thấy, việc tổ chức các quyền lực trong hiến pháp Anh hoàn toàn dựa trên sự sợ hãi. Sự sợ hãi này còn biểu hiện rõ hơn nữa trong những quy tắc theo đó các chức năng lập pháp được thực hiện trong cái gọi là Standing Orders^{1*}. Mỗi dự luật phải được đọc ba lần tại mỗi viện trong hai viện, mỗi lần đọc cách nhau một khoảng thời gian nhất định, sau lần đọc thứ hai, nó được trao cho một ủy ban để xem xét từng điều khoản; trong những trường hợp quan trọng hơn, "viện biến thành ủy ban của toàn viện" để thảo luận dự án và chỉ định một báo cáo viên, người này, sau khi cuộc thảo luận kết thúc, sẽ long trọng trình bày bản

1* - Những quy tắc của thủ tục nghị viện.

báo cáo về kết quả thảo luận cho bản thân cái viện vừa mới thảo luận dự án đó nghe. Nhân tiện, đó chẳng phải là cái tấm gương hết sức tuyệt vời về "tính siêu nghiệm trong tính nội tại và tính nội tại trong tính siêu nghiệm", mà chỉ có một người nào đó thuộc phái Hê-ghefen mới có thể mong muốn, hay sao? "Sự hiểu biết của hạ viện về ủy ban là sự hiểu biết của ủy ban về bản thân mình", và báo cáo viên là "sự nhân cách hóa tuyệt đối của kẻ môi giới, trong đó cả hai là đồng nhất". Như vậy, mọi dự luật đều được thảo luận tám lần trước khi nó có thể được nhà vua phê chuẩn. Dĩ nhiên cơ sở của toàn bộ cái thủ tục đáng buồn cười này là sự sợ hãi trước ý kiến của thiên hạ. Người ta đang đi tới cái quan niệm cho rằng tiến bộ là bản chất của nhân loại, nhưng lại không đủ dũng cảm để công khai tuyên bố sự tiến bộ đó; người ta ban bố những luật pháp phải có hiệu lực tuyệt đối, do đó, chúng đặt giới hạn cho sự tiến bộ, còn với cái quyền sửa đổi luật pháp đã dành cho mình, người ta lại đưa vào qua cửa sau cái sự tiến bộ vừa mới bị bắc bờ. Chỉ cần không quá nhanh, không quá vội vã! Tiến bộ là cách mạng, là nguy hiểm, và vì vậy ít ra cũng phải có một cái "phanh" mạnh hãm nó lại; trước khi quyết định thừa nhận tiến bộ, cần phải suy nghĩ việc đó tám lần. Nhưng sự sợ hãi ấy bản thân chẳng có ý nghĩa gì và chỉ chứng minh rằng những người bị sự sợ hãi xâm chiếm không phải là những người chân chính, không phải là những người tự do, - sự sợ hãi đó nhất định phải dẫn họ tới sai lầm ngay cả trong những biện pháp của họ. Đáng lẽ phải bảo đảm một sự thảo luận đầy đủ hơn về các dự án, thì người ta lại đọc đi đọc lại các dự án này, điều đó trên thực tế là một điều hình thức, hoàn toàn thừa và trống rỗng. Cuộc thảo luận chính thường tập trung trong lần đọc thứ nhất hoặc lần đọc thứ nhì, cũng có khi trong các cuộc bàn cãi của ủy ban, tùy theo việc làm thế nào để nó thuận tiện hơn cho phái đối lập. Nhưng toàn bộ tính chất vô căn cứ của các cuộc thảo luận lặp đi lặp lại sẽ bộc lộ ra, nếu như chú ý rằng số phận của mỗi dự án đã được quyết định từ trước rồi, còn trong trường hợp nó

không được quyết định, thì điều mà người ta thảo luận trong các cuộc bàn cãi không phải là một dự án chuyên môn nào đó, mà là vấn đề tồn tại của nội các này hay nội các kia. Như vậy, kết cuộc của toàn bộ cái trò hề được lặp đi lặp lại tám lần ấy hoàn toàn không phải bao hàm ở việc thảo luận điềm tĩnh hơn trong bản thân nghị viện, mà là một cái gì khác hẳn, hoàn toàn vượt ra ngoài ý định của những kẻ đạo diễn cái trò hề đó. Việc kéo dài cuộc thảo luận khiến cho công luận có thời gian phán xét biện pháp được đề nghị, và trong trường hợp cần thiết, phản đối biện pháp đó bằng các cuộc mít-tinh và các bản thỉnh nguyện và thường thì thắng lợi, như trong trường hợp năm ngoái về dự luật giáo dục của sir Giêm-xơ Grê-hêm. Nhưng, như đã nói, đây không phải là mục tiêu ban đầu và nó có thể đạt được một cách đơn giản hơn nhiều.

Một khi nói tới Standing Orders, chúng ta có thể nhắc tới một vài điểm, trong đó nói lên sự sợ hãi đang thâm nhập bản hiến pháp Anh và tính chất phượng hội có từ xưa của hạ viện. Những cuộc bàn cãi của hạ viện không công khai; việc có mặt tại các phiên họp là một đặc quyền, thường thường có được là chỉ nhờ một lệnh bằng giấy của một nghị viện nào đó. Trong lúc biểu quyết tất cả những người dự thỉnh đều phải rút lui; mặc dù cái trò chơi buồn cười giữ bí mật này (hạ viện bao giờ cũng kịch liệt phản đối việc bác bỏ nó), những tên của các nghị viên bỏ phiếu tán thành hoặc bỏ phiếu phản đối, ngày hôm sau, vẫn được đăng nổi bật trên các báo. Những nghị viên thuộc phái cấp tiến chưa bao giờ đòi được việc đăng các biên bản thật, - một đề nghị như vậy vừa bị bác bỏ cách đây không quá hai tuần; do đó, chỉ người xuất bản mới chịu trách nhiệm về nội dung những báo cáo của nghị viện xuất hiện trên các báo; người đó có thể bị đưa ra tòa vì đã công bố những điều vu khống, bởi bất kỳ ai cảm thấy mình bị sỉ nhục vì lời lẽ của một nghị viên nào đó, - theo luật pháp, y cũng có thể bị cả chính phủ đưa ra tòa nữa, - trong khi đó thì

kẻ thật sự có tội vu khống lại được đặc quyền nghị viện của mình bảo vệ khỏi mọi sự truy tố. Điểm này và hàng loạt những điểm khác trong Standing Orders chỉ rõ tính chất hoàn toàn phản nhân dân của nghị viện đã được cải cách, còn tính chất ngoan cố của hạ viện trong việc bám lấy những tập quán này cũng nói lên một cách khá rõ ràng rằng hạ viện không có ý muốn biến mình từ phường hội có đặc quyền thành hội nghị của những đại biểu nhân dân.

Một bằng chứng khác của tình hình này là đặc quyền của nghị viện, vị trí đặc biệt của các nghị viện đối với tòa án, và quyền của hạ viện được hạ lệnh bắt giữ bất kỳ người nào mà nó muốn. Thoạt đầu nhằm chống lại những sự lạm dụng của nhà vua, là kẻ từ lúc đó đã mất hết mọi quyền lực, đặc quyền đó gần đây chỉ nhằm chống lại nhân dân. Năm 1771, nghị viện đã nổi giận vì sự láo xược của các báo chí công bố những cuộc tranh luận, - việc làm này chỉ bản thân nghị viện mới được quyền, - và đã mưu toan ngăn chặn sự láo xược đó bằng cách bắt giữ những người xuất bản, và sau đó bắt giữ cả những quan chức đã trả lại tự do cho các nhà xuất bản ấy. Dĩ nhiên, mưu toan đó đã không thành công; nhưng mưu toan đó cho thấy rằng đặc quyền của nghị viện mang tính chất như thế nào, còn sự không thành công ấy lại chứng minh rằng, mặc dù hạ viện chiếm một địa vị cao hơn so với nhân dân, nhưng hạ viện vẫn phải lệ thuộc vào nhân dân, và do đó, ngay cả hạ viện cũng không thể cai quản.

Ở đất nước mà "đạo Cơ Đốc là bộ phận chủ yếu của luật pháp của nước nhà" (Christianity is part and parcel of the laws of the land), quốc giáo là bộ phận tất yếu của hiến pháp. Theo hiến pháp của mình, nước Anh về thực chất là nhà nước Cơ Đốc giáo, hơn nữa, là một nhà nước Cơ Đốc giáo đã hoàn toàn phát triển, vững chắc; nhà nước và nhà thờ hoàn toàn hòa làm một và không thể bị chia xẻ. Nhưng, sự hợp nhất ấy của nhà thờ và nhà nước chỉ có thể tồn tại ở một trong những giáo phái Cơ Đốc và gạt bỏ

tất cả những giáo phái khác, và vì thế, dĩ nhiên những giáo phái bị gạt bỏ này bị tuyên bố là dị giáo và bị khủng bố về mặt tôn giáo và chính trị. Tình hình ở Anh là như vậy. Từ đời xưa đời xưa, người ta đã hỗn hợp tất cả những giáo phái này thành một loại, không cho họ - với tư cách là những người không phải tín đồ quốc giáo hoặc những người phản đối quốc giáo - tham gia mọi hoạt động nhà nước, ngăn trở họ cử hành tế lễ và truy tố họ theo luật hình. Họ phản đối sự hợp nhất nhà thờ và nhà nước càng kịch liệt bao nhiêu thì đảng thống trị lại nhiệt thành bảo vệ sự hợp nhất đó bấy nhiêu và đề cao sự hợp nhất ấy thành một trong những cơ sở sống còn của nhà nước. Vì thế, ở Anh, khi nhà nước Cơ Đốc giáo còn đang toàn thịnh, vấn đề trước mắt cũng là vấn đề truy bức những người không theo quốc giáo, đặc biệt là những người theo đạo Thiên chúa; một sự truy bức thực ra ít khốc liệt hơn, nhưng lại phổ biến hơn, dai dẳng hơn so với những vụ truy bức tôn giáo thời trung cổ. Bệnh cấp tính chuyển thành bệnh kinh niên, những cơn điên đại khát máu bất thần của đạo Thiên chúa đã biến thành một sự tính toán chính trị lạnh lùng ra sức diệt trừ dị giáo bằng một sức ép mềm mỏng hơn, nhưng liên tục không ngừng. Sự truy bức này được chuyển sang miếng đất thế tục, và do đó lại càng trở nên không thể chịu đựng nổi. Việc không thừa nhận ba mươi chín điều khoản²⁰¹ không còn là tội báng bổ thần thánh nữa, nhưng thay vào đó, được nâng lên thành tội quốc sự.

Tuy nhiên, không thể ngăn chặn quá trình lịch sử: sự khác biệt giữa pháp chế năm 1638 và công luận năm 1828 đã quá lớn, đến nỗi năm ấy bản thân hạ viện cũng tự thấy cần phải hủy bỏ những luật pháp khắc nghiệt nhất chống những người không theo quốc giáo. Test-Act và những điều khoản tôn giáo của Corporation Act²⁰² đã bị hủy bỏ; một năm sau, là việc giải phóng tín đồ Thiên chúa giáo bất chấp sự phản đối điên cuồng của đảng To-ri. Đảng To-ri, những kẻ bảo vệ hiến pháp, hoàn toàn có lý trong sự đối

lập của họ, bởi vì không một đảng nào trong các đảng tự do, cũng như phái cấp tiến, lại tấn công vào bản thân bản hiến pháp. Đối với họ, hiến pháp cũng vẫn phải là cơ sở, mà trên miếng đất của hiến pháp thì chỉ có những người thuộc đảng To-ri là nhất quán. Họ đã hiểu và đã nói rằng những biện pháp kể trên tất phải kéo theo sự sụp đổ của nhà thờ quốc giáo Anh, cũng như sự sụp đổ tất yếu của hiến pháp; rằng cho những người phản đối quốc giáo hưởng quyền công dân tích cực có nghĩa là thủ tiêu de facto nhà thờ quốc giáo Anh, là chuẩn y sự tấn công vào nhà thờ quốc giáo Anh; rằng đây là một điều hết sức không triệt để đối với nhà nước nói chung, nếu như để cho tín đồ Thiên chúa giáo đang đặt uy tín của giáo hoàng cao hơn uy tín của quyền lực nhà nước, được phép tham gia việc hành chính và việc lập pháp. Phái tự do đã không thể bác bỏ những lý lẽ của họ; tuy vậy sự giải phóng đã diễn ra và những lời tiên tri của đảng To-ri cũng bắt đầu trở thành sự thật.

Do đó, nhà thờ quốc giáo Anh đã trở thành một tiếng trống rỗng và chỉ khác với những giáo phái khác ở chỗ nó có ba triệu pao thu được hàng năm, và có một vài đặc quyền nhỏ bé, chỉ vừa đủ để nhen lại cuộc đấu tranh chống lại nó. Thuộc về những đặc quyền này là những tòa án của nhà thờ, trong đó giáo chủ quốc giáo Anh được quyền xét xử đặc biệt, nhưng lại rất ít ý nghĩa, và gánh nặng của những tòa án ấy chủ yếu là những lệ phí xét xử, sau nữa là thuế nhà thờ địa phương, được chi vào việc tu bổ các công trình thuộc quyền định đoạt của nhà thờ quốc giáo; những người chống lại quốc giáo cũng chịu sự xét xử của các tòa án đó và cũng phải tham gia vào việc nộp thuế đó.

Tuy nhiên, không chỉ luật pháp *chống* nhà thờ, mà cả luật pháp *bảo vệ* nhà thờ, cũng góp phần làm cho nhà thờ quốc giáo trở thành hai tiếng trống rỗng. Nhà thờ Ai-rơ-len bao giờ cũng là hai tiếng trống rỗng, là một nhà thờ hoàn bị của nhà nước hoặc của chính phủ, là một chế độ tôn ti đầy đủ, từ cha tổng giám mục

tới cha phó xứ; cái chế độ tôn ti này chỉ thiếu một giáo khu và sứ mệnh của nó là ở chỗ giảng đạo và cầu nguyện trước những bức tường trống rỗng. Thực ra, nhà thờ Anh cũng có công chúng của mình, dù nó có bị chèn ép không ít bởi những người chống lại quốc giáo, đặc biệt là ở Oen-xơ và những vùng công xưởng; nhưng các mục sư linh hồn được trả tiền khá không quan tâm mấy đến con chiên của mình. Ben-tam nói: "Nếu các vị muốn làm cho đẳng cấp mục sư bị miệt thị và bị hủy diệt, thì các vị hãy trả nhiều tiền cho đẳng cấp ấy"; và cả nhà thờ Anh lẫn nhà thờ Ai-rơ-len đều xác nhận sự đúng đắn của câu châm ngôn này. Trong các vùng nông thôn và trong các thành thị ở Anh, đối với nhân dân không có gì đáng căm ghét hơn, không có gì đáng khinh bỉ hơn là church-of-England parson^{1*}, mà ở một dân tộc sùng tín như dân Anh thì điều này quả là có cái ý nghĩa gì đó.

Dễ hiểu rằng tiếng tăm của nhà thờ quốc giáo Anh càng trở nên nhỏ bé và không đáng kể bao nhiêu, thì đảng bảo thủ và đảng thật sự lập hiến nói chung lại càng bám vào cái tiếng tăm ấy bấy nhiêu; việc tách nhà thờ khỏi nhà nước sẽ có thể làm cho ngay cả huân tước Giôn Rốt-xen cũng rơi nước mắt; cũng dễ hiểu rằng tiếng tăm của nhà thờ càng nhỏ bé bao nhiêu thì ách áp bức của nó càng nặng nề và rõ rệt bấy nhiêu. Đặc biệt, nhà thờ Ai-rơ-len là nhà thờ đáng căm ghét nhất, bởi vì ý nghĩa của nó hết sức nhỏ bé; nó không có mục đích nào khác ngoài mục đích làm cho nhân dân tức giận, làm cho nhân dân nhớ rằng họ là nhân dân bị nô dịch mà kẻ chinh phục buộc phải theo tôn giáo và những thể chế của hắn.

Như vậy, nước Anh hiện giờ đang ở trong giai đoạn quá độ từ nhà nước Cơ Đốc giáo xác định chuyển sang nhà nước Cơ Đốc giáo không xác định, sang nhà nước, mà cơ sở không phải là một tín ngưỡng xác định, mà là một cái gì đứng ở giữa tất cả những

1* - mục sư của nhà thờ quốc giáo

tín ngưỡng hiện hành - là đạo Cơ Đốc không xác định. đương nhiên, ngay cả nhà nước Cơ Đốc giáo cũ, xác định, cũng đã có những biện pháp bảo vệ nhằm chống sự vô tín ngưỡng, và pháp lệnh về việc từ bỏ tôn giáo năm 1699 cũng trừng phạt sự vô tôn giáo bằng cách tước quyền công dân tiêu cực và bằng nhà tù; pháp lệnh này chưa bao giờ bị hủy bỏ, song nó cũng chưa bao giờ được thi hành cả. Một đạo luật khác, có từ thời nữ hoàng Ê-li-da-bét, quyết định rằng hễ người nào chủ nhật không đi lễ nhà thờ mà không có lý do chính đáng (nếu tôi không nhầm, thì thậm chí còn quy định phải đến nhà thờ phái chủ giáo nữa, bởi vì nữ hoàng Ê-li-da-bét không thừa nhận các nhà thờ chống quốc giáo), đều bị phạt tiền hoặc phạt tù. Luật này hiện còn được áp dụng thường xuyên ở các vùng nông thôn; ngay ở đây, tại xứ Lan-kê-sia văn minh này, chỉ cách Man-se-xtơ có mấy giờ đi đường, cũng có một số người đạo đức giả - một số quan tòa trị an - đã xử phạt giam nhiều người không đi lễ nhà thờ một cách đều đặn, có những trường hợp phạt giam tới sáu tuần lễ, như M. Ghíp-xơn, đại biểu của Man-se-xtơ, đã xác nhận tại hạ viện hai tuần lễ trước đây. Còn những luật chủ yếu xử tội không tin đạo là những luật tuyên bố kẻ nào không tin Thượng đế và không tin sự thưởng phạt ở thế giới bên kia là kẻ không thể tuyên thệ và bị trừng phạt về tội báng bổ Thượng đế. Tất cả những gì nhằm gây ra sự miệt thị đối với kinh thánh hoặc đối với đạo Cơ Đốc, cũng như sự phủ nhận thẳng thừng sự tồn tại của Thượng đế, đều bị coi là báng bổ Thượng đế, để trị tội, người ta đề nghị bỏ tù - thường là một năm - và phạt tiền.

Nhưng, cả cái nhà nước Cơ Đốc giáo không xác định cũng đã có khuynh hướng suy đồi trước khi nó được thừa nhận chính thức bằng con đường lập pháp. Sắc lệnh về sự từ bỏ tín ngưỡng, như đã trình bày, đã hoàn toàn lỗi thời; luật quy định việc đi lễ nhà thờ cũng khá lỗi thời và hiện giờ chỉ được áp dụng trong những trường hợp ngoại lệ; sắc luật về sự nhạo báng Thượng đế cũng

lỗi thời - nhờ có tinh thần dũng cảm không hề biết sợ hãi của các nhà xã hội chủ nghĩa Anh, đặc biệt là của Ri-sốt Các-lây - và hiện nay nó chỉ được áp dụng ở một số nơi nào đó đặc biệt giả nhân giả nghĩa, chẳng hạn như ở Ê-đin-bơ; nơi nào có thể được, người ta lẩn tránh cả lệnh cấm không được tuyên thệ. Đảng Cơ Đốc giáo đã trở nên yếu ớt tới mức, như bản thân nó hiểu, việc áp dụng nghiêm ngặt những luật lệ này sẽ dẫn tới việc hủy bỏ chúng một cách nhanh chóng, - và, vì vậy, đảng này thà làm thỉnh để cho cái lưới gươm Đa-mô-clét của luật pháp Cơ Đốc giáo ít ra vẫn cứ treo trên đầu của những người không tin đạo, và có thể là nó vẫn tiếp tục tác động như là một sự đe dọa và một sự ngăn ngừa.

Ngoài những pháp lệnh chính trị thành văn được phân tích ở trên, cần phải đưa thêm vào lĩnh vực hiến pháp một vài yếu tố khác nữa. Cho tới nay, hầu như chưa nói gì đến những quyền của công dân; trong giới hạn của hiến pháp theo đúng nghĩa của nó thì cá nhân ở Anh không có quyền nào cả. Những quyền này tồn tại hoặc do tập quán, hoặc do những quy ước riêng biệt không dính dáng gì tới hiến pháp. Dưới đây, chúng ta sẽ thấy, sự tách rời kỳ lạ này đã xuất hiện như thế nào, còn bây giờ thì chúng ta hãy chuyển sang việc phê phán những quyền đó.

Thứ nhất là quyền của mỗi người được công bố ý kiến của mình mà không bị trở ngại và không cần phải có sự cho phép trước của nhà nước, - đó là tự do báo chí. Nói rằng không ở đâu có tự do báo chí rộng rãi như ở Anh, điều đó nói chung là đúng; tuy vậy tự do này ở đây cũng còn rất có hạn. Luật về những bài báo phỉ báng, luật về sự phản quốc và luật về tội nhục báng Thượng đế đè nặng lên báo chí, và nếu như những cuộc truy bức đối với báo chí hiếm xảy ra, thì vấn đề *không phải là ở luật pháp* mà là do sự sợ hãi của chính phủ trước tình trạng mất lòng dân không thể tránh khỏi, hậu quả của việc áp dụng những biện pháp chống lại báo chí. Báo chí của tất cả các đảng phái ở Anh hàng

ngày đang có những hành động vi phạm luật pháp trên báo chí, vừa chống lại chính phủ vừa chống lại những cá nhân riêng biệt, nhưng người ta giả vờ không thấy tất cả những điều đó và chờ cho đến khi có cơ hội mở đầu một vụ án chính trị, thì lúc đó người ta mới truy tố cả báo chí luôn một thể. Tình hình đã xảy ra như vậy đối với phái Hiến chương năm 1842, tình hình cũng đã xảy ra như vậy gần đây đối với những người thuộc phái Ri-pi-lơ [Repealers] Ai-rơ-len²⁰³. Tự do báo chí Anh đã sống một trăm năm nay bằng ân huệ của chính quyền, cũng như tự do báo chí Phổ từ năm 1842 trở đi.

"Quyền bẩm sinh" (birthright) thứ hai của dân Anh là quyền hội họp của nhân dân, một quyền mà cho tới nay không một dân tộc nào ở châu Âu được hưởng. Quyền này tuy đã có từ lâu nhưng về sau này mới được nêu lên thành một điều luật, với tư cách là "quyền của nhân dân được hội họp để thảo luận về những nỗi khổ cực của mình và đề đạt thư thỉnh nguyện lên cơ quan lập pháp về việc giảm nhẹ những nỗi khổ cực đó". Ở đây đã bao hàm một số hạn chế. Nếu do kết quả của cuộc họp bản thỉnh nguyện không được thông qua, thì cuộc họp đó sẽ mang tính chất nếu như không phải là trực tiếp bất hợp pháp, thì dù sao cũng rất đáng nghi ngờ. Tại cuộc thẩm vấn Ô'Cô-nen, viên công tố đặc biệt nhấn mạnh rằng, những cuộc hội họp bị coi là bất hợp pháp là những cuộc hội họp được triệu tập không phải để thảo luận các bản thỉnh nguyện. Nhưng, điều hạn chế chủ yếu vẫn là điều hạn chế mang tính chất cảnh sát: chính quyền trung ương và chính quyền địa phương có thể cấm đoán từ trước, hoặc đình chỉ và giải tán bất kỳ cuộc hội họp nào, và họ đã hành động như vậy không chỉ ở Clôn-tác-phơ^{1*}, mà khá thường xuyên ở ngay nước Anh đối với những cuộc hội họp của phái Hiến chương và của những người xã hội chủ nghĩa. Nhưng việc đó không bị coi là vi

1* - vùng ngoại ô Du-blin

phạm tới những quyền bẩm sinh của người Anh, bởi vì phái Hiến chương và những người xã hội chủ nghĩa đều là những kẻ nghèo, và do đó, là những kẻ không có quyền; không một ai quan tâm đến việc này, trừ các báo "Northern Star"²⁰⁴ và "New Moral World"²⁰⁵, và vì vậy, trên lục địa người ta không hề hay biết gì về tình hình đó.

Sau nữa là quyền lập hội. Tất cả những hội theo đuổi những mục đích hợp pháp bằng những phương pháp hợp pháp, đều được phép hoạt động; nhưng những hội này mỗi lần chỉ được quyền thành lập một hội lớn, mà không được có những chi nhánh địa phương. Những hội có những chi nhánh địa phương với tổ chức riêng của mình chỉ được phép thành lập nhằm những mục đích từ thiện và những mục đích tài chính nói chung, và có thể được chấp nhận ở đây chỉ với sự cho phép của quan chức được chỉ định làm việc đó. Những người xã hội chủ nghĩa đã được phép thành lập hội của mình như thế, sau khi đưa ra một mục đích giống như vậy; phái Hiến chương không được phép lập hội, mặc dù trong điều lệ của họ, họ ghi nguyên văn điều lệ của xã hội xã hội chủ nghĩa. Bấy giờ, họ bị buộc phải lẩn tránh luật pháp và do đó bị đặt vào tình trạng là chỉ một sự sơ suất duy nhất của một hội viên nào đó của Hội Hiến chương, cũng đủ để kéo cả hội mắc vào dây thông lọng của luật pháp. Nhưng không kể cả tình hình đó, quyền lập hội trong phạm vi đầy đủ của nó vẫn là đặc quyền của những kẻ giàu; muốn lập hội thì trước hết cần có tiền, và đối với Đồng minh chống những đạo luật về ngũ cốc giàu có, việc bỏ ra hàng vạn vẫn dễ dàng hơn là Hội Hiến chương nghèo hoặc Liên đoàn thợ mỏ Anh, chỉ riêng để bù đắp những chi phí của hội. Hơn nữa, hội nào không có tiền thì sẽ có ít tác dụng và không thể tiến hành được việc cổ động.

Quyền Habeas Corpus, tức là quyền của mỗi bị cáo (trừ trường hợp phạm tội phản quốc) nếu có nộp tiền bảo đảm thì vẫn được tự do cho tới khi bắt đầu xét xử, cái quyền được người ta hết

sức tán dương đó cũng vẫn là đặc quyền của bọn giàu có. Người nghèo không thể nộp tiền bảo đảm, và vì thế phải đi vào nhà tù.

Quyền cuối cùng trong số những quyền cá nhân này là quyền của mỗi người được phán xét bởi những người ngang hàng, nhưng cả quyền này nữa cũng là đặc quyền của bọn nhà giàu. Người nghèo không được người ngang hàng xét xử; trong mọi trường hợp, họ đều bị những kẻ thù của họ xét xử, bởi vì ở Anh kẻ giàu và người nghèo đang ở trong tình trạng chiến tranh công khai. Những bồi thẩm viên phải có một trình độ chuyên môn nhất định, còn chuyên môn loại nào, thì cứ xem danh sách bồi thẩm của thành phố Đu-blin cũng đủ rõ: với 250 000 dân thành phố này chỉ gồm có tám trăm người có chuyên môn đó. Trong các vụ án của phái Hiến chương gần đây nhất ở Lan-cát-xtơ, U-ô-rích, Xtáp-phốt, công nhân bị xét hỏi bởi bọn chủ ruộng và tá điền, đa số là người thuộc đảng To-ri, và bởi bọn chủ xưởng hoặc thương nhân đa số là người thuộc đảng Vích, nhưng trong cả hai trường hợp, họ đều là kẻ thù của phái Hiến chương và công nhân. Nhưng, đó vẫn chưa phải là hết. Cái gọi là "thành phần bồi thẩm vô tư" là một câu chuyện hoàn toàn nhằm nhĩ. Bốn tuần lễ trước đây ở Đu-blin, khi người ta xét xử Ô'Cô-nen, mỗi bồi thẩm viên, dù là người theo đạo Tin lành hay là người thuộc đảng To-ri, cũng đều là kẻ thù của ông ta. "Những người ngang hàng với ông ta" lẽ ra phải là những người theo đạo Thiên chúa và những người thuộc phái Ri-pi-lơ; nhưng cả những người này cũng không thể vô tư, bởi vì họ là bạn của ông ta. Một tín đồ Thiên chúa giáo ở trong thành phần bồi thẩm viên sẽ làm cho không thể quyết định được bản án, không thể quyết định bất cứ bản án nào, trừ việc tha bổng. Trường hợp này đặc biệt rõ ràng, nhưng về thực chất thì trong bất kỳ vụ án nào tình hình cũng diễn ra như vậy. Tòa án bồi thẩm, về thực chất, là một cơ quan chính trị, chứ không phải là cơ quan tư pháp; nhưng vì mọi cơ quan tư pháp về cơ bản đều có bản tính chính

trị, cho nên trong tòa án bồi thẩm cũng biểu hiện bản chất *thực sự* của chế độ tư pháp; và tòa án bồi thẩm Anh, đã phát triển đến mức cao nhất, chính là đỉnh cao của sự nói dối và của sự vô đạo đức về mặt pháp luật. Người ta bắt đầu từ câu chuyện bịa đặt "bồi thẩm vô tư"; người ta quy định cho các thẩm phán phải quên hết tất cả những gì mà họ đã nghe được trước khi thẩm vấn về trường hợp này; xét xử chỉ căn cứ vào những lời khai của nhân chứng được đưa ra tại đây, tại tòa án, làm như thể là có thể làm được một điều gì giống như thế! Người ta tạo ra một điều bịa đặt thứ hai là "quan tòa vô tư", quan tòa này phải giải thích luật pháp và phải đối chiếu một cách vô tư, một cách hoàn toàn "khách quan" những lý lẽ do hai bên đưa ra, làm như thể điều này có thể thực hiện được! Thậm chí người ta còn đòi hỏi quan tòa dùng một phương thức đặc biệt nào đó, và bất chấp tất cả, không làm ảnh hưởng đến sự xét đoán của bồi thẩm viên, không được mớm bản án cho bồi thẩm viên, tức là quan tòa có trách nhiệm phải trình bày những tiền đề theo đúng cách cần phải trình bày để nêu ra kết luận; nhưng quan tòa cũng không được rút ra bản thân kết luận, ngay cả đối với bản thân mình, bởi vì điều đó sẽ ảnh hưởng tới sự trình bày của ông ta về các tiền đề, - người ta đòi hỏi mọi thứ đó và hàng trăm những thứ không thể có được khác, những cái không hợp tính người và ngu xuẩn, chỉ để che đậy một cách tươm tất sự ngu xuẩn và không hợp tính người làm cơ sở cho tất cả những thứ đó. Nhưng thực tiễn không để cho lừa dối mình, trong thực tiễn, người ta rất ít quan tâm đến tất cả những điều nhảm nhí ấy, và quan tòa nói khá rõ cho bồi thẩm viên biết họ cần phải đưa ra một bản án như thế nào, và những bồi thẩm viên ngoan ngoãn cũng đưa ra một cách đều đặn một bản án đúng như vậy.

Tiếp nữa! Cần phải bảo vệ bị cáo bằng mọi cách; bị cáo cũng không sai lầm và bất khả xâm phạm như một ông vua, và không thể hành động sai được, nghĩa là nói chung không thể làm được

gì cả, còn nếu như y làm một điều gì đó, thì điều này được coi là không có hiệu lực. Bị cáo có thể thú nhận tội của mình, nhưng điều đó cũng chẳng ích gì cho y. Luật pháp quy định rằng y không xứng đáng được tin cậy; nếu tôi không nhầm thì vào năm 1819 có một người đã buộc tội vợ mình vi phạm tính chung thủy của vợ chồng, sau khi chị vợ, vào lúc bị ốm mà chị ta cho là nguy kịch, đã thú nhận điều đó với chồng; nhưng người bào chữa cho chị vợ đã phản đối rằng sự thú nhận của bị cáo không thể được dùng làm căn cứ, và đơn kiện đã bị bác¹⁾. Sau nữa, tính chất không sai lầm của bị cáo còn được phản ánh trong các hình thức của thủ tục tố tụng đang được khoác lên tòa án bởi thẩm Anh, và là miếng đất hết sức phong phú cho những mảnh lối kiện cáo của các luật sư. Quả thật không thể tưởng tượng được rằng những sai lầm đáng buồn cười về hình thức có thể làm cho toàn bộ vụ xử án trở thành con số không. Vào năm 1800, có một người bị coi là phạm tội làm giấy bạc giả, nhưng y lại được tha, bởi vì người bào chữa cho y đã phát hiện trước khi tuyên án rằng trong ngân phiếu giả tên được ghi tắt là Bartw, còn trong bản cáo trạng thì lại ghi đầy đủ Bartholomew. Như đã trình bày, quan tòa đã coi việc bác bỏ như vậy là đầy đủ và đã tuyên bố trắng án cho kẻ bị phát giác²⁾. - Năm 1827, ở Vin-si-xtơ, một phụ nữ bị buộc tội giết con nhưng đã được trắng án với lý do là trong biên bản khám nghiệm tử thi, các bồi thẩm viên "bằng lời tuyên thệ của mình" ("The jurors of our Lord the King upon their oath present that, etc.") đã cam đoan rằng, việc nọ việc kia đã xảy ra; lẽ ra phải viết "bằng những lời tuyên thệ của mình" ("upon their oaths"), bởi vì mười ba bồi thẩm viên đã đưa ra không phải một lời tuyên thệ, mà là mười ba lời tuyên thệ³⁾. Năm ngoái, ở Li-vóc-pun, một

1) Wade, "Brit, History". London, 1838 [U-ê-đơ, "Lịch sử nước Anh", Luân Đôn, 1838].

2) Như trên.

3) Như trên.

đưa trẻ lấy cắp một cái khăn trong túi của một người nào đó, đã bị bắt quả tang và bị bắt giữ; sự việc đã xảy ra vào chiều chủ nhật. Bố đưa trẻ phản đối cảnh sát đã bắt giữ trái phép đứa bé, bởi vì theo luật pháp, không ai được quyền làm trong ngày chủ nhật cái công việc mà người đó dựa vào để kiếm sống, do đó, cảnh sát không được quyền bắt giữ ai vào ngày chủ nhật. Quan tòa tán thành lý do này, nhưng trong quá trình thẩm vấn tiếp, đưa trẻ lại thú nhận rằng y là kẻ cắp chuyên nghiệp, và quan tòa đã phạt tiền y năm si-linh về tội y đã làm công việc nghề nghiệp của mình vào chủ nhật. Tôi sẽ có thể dẫn ra hàng trăm thí dụ như trên, nhưng những thí dụ đã dẫn ra tự chúng cũng đã đủ để nói lên rồi. Luật pháp Anh bảo vệ tính chất không thể sai lầm của bị cáo và chống lại cái xã hội mà nó tồn tại chính là để bảo vệ xã hội đó. Cũng như ở Xpác-tơ, không phải sự phạm tội bị trừng phạt, mà là sự ngu xuẩn của việc phạm tội. Mọi sự bảo vệ đều nhằm chống lại kẻ mà nó muốn bảo vệ; luật pháp muốn bảo vệ xã hội nhưng lại tấn công vào xã hội; luật pháp muốn bênh vực bị can nhưng lại làm hại bị can, bởi vì rõ ràng là kẻ nào quá nghèo không thể mượn người bào chữa có đủ mảnh lời kiện tụng như thế để chọi lại mảnh lời kiện tụng quan phương, thì tất cả những hình thức đã được tạo ra để bảo vệ người ấy sẽ chống lại người ấy. Kẻ nào quá nghèo, không thể thuê được người bào chữa hoặc mời được số lượng nhân chứng tương xứng, thì kẻ đó sẽ chết chệt, nếu như vụ án của người đó còn đôi chút nghi vấn. Anh ta chỉ được xem trước bản cáo trạng và các bản khai của nhân chứng đã đưa cho quan tòa trị an lúc ban đầu, do đó không biết được chi tiết của những chứng cứ đã thu thập được nhằm buộc tội anh ta (mà chính điều này lại nguy hiểm nhất cho người vô tội); sau khi tòa đưa ra lời buộc tội, anh ta phải trả lời ngay nhưng chỉ được quyền nói có một lần; nếu anh ta không đưa ra được hết tất cả những lời bác bỏ, nếu thiếu người làm chứng mà anh ta cho là không cần thiết phải mời đến, thì anh ta sẽ bị đi đời nhà ma.

Nhưng, đỉnh cao của tất cả những cái đó là điều quy định rằng mười hai bồi thẩm viên phải nhất trí về bản phán quyết.

Người ta nhốt họ vào một căn phòng và chỉ thả họ ra sau khi họ đi tới một quyết định thống nhất, hoặc sau khi quan tòa thấy rõ rằng không có thể đưa họ tới một sự nhất trí. Nhưng điều đó hoàn toàn vô nhân đạo và đối lập với toàn bộ bản tính loài người, đến mức khiến cho việc đòi hỏi mười hai người phải có ý kiến hoàn toàn nhất trí về một vấn đề, trở thành một chuyện nực cười. Nhưng, điều đó là triệt để. Tòa án tôn giáo tra tấn bị cáo về thể xác hoặc về tinh thần, tòa án bồi thẩm tuyên bố bị cáo là không thể sai lầm và tra tấn những người làm chứng bằng cách đối chất, không kém gì tòa án tôn giáo, thậm chí còn tra tấn cả bồi thẩm viên; hãy đưa ra cho nó một bản án, dù thế giới có vì thế mà bị hủy diệt cũng chẳng sao; người ta nhốt bồi thẩm viên lại và giữ họ như trong nhà tù, chừng nào họ chưa đưa ra được bản án; và nếu như họ thật sự muốn giữ vững lời thề của mình, thì người ta lập ra một thành phần bồi thẩm viên mới, vụ xử lại được làm lại từ đầu, v.v. cho đến khi hoặc giả nguyên cáo hoặc giả bồi thẩm viên mệt lử vì đấu tranh và đấu hàng vô điều kiện mới thôi. Đây là một bằng chứng đầy đủ nói lên rằng mọi thủ tục xét xử đều không thể tồn tại mà không có những sự tra tấn, và trong bất cứ trường hợp nào cũng vẫn là một sự man rợ. Nhưng, không thể làm khác đi được; nếu như muốn đạt tới tính chính xác toán học trong những sự vật không thể có tính chính xác ấy, thì không thể không rơi vào sự ngu xuẩn hoặc sự dă man. Thực tiễn lại bóc trần cái được che đậy đằng sau tất cả những điều đó; trong thực tiễn, các bồi thẩm viên tự làm cho công việc trở nên dễ dàng hơn đối với mình và thần nhiên vi phạm lời thề của mình, nếu không thể làm khác được. Năm 1824, ở Ốc-xphốt, có một lần các bồi thẩm viên không thể đi tới sự nhất trí. Một người cứ khẳng khẳng là có tội; mười một người còn lại thì cả quyết vô tội. Cuối cùng, người ta đi đến thỏa thuận;

người duy nhất có ý kiến khác đã viết vào bản cáo trạng: có tội, và đi ra; sau đó, bồi thẩm viên trưởng và các bồi thẩm viên còn lại đi tới, cầm bản cáo trạng lên, và viết thêm chữ "không" vào chữ "có tội" (U-ê-đơ, "Lịch sử nước Anh"). - Phon-blanc, chủ bút tờ "Examiner", kể về một trường hợp khác trong cuốn sách của mình "Nước Anh dưới bảy đời chính phủ"²⁰⁶. Ở đây, các bồi thẩm viên cũng không thể đi tới sự nhất trí, và cuối cùng, họ đã phải rút thăm: người ta đã lấy hai cọng rơm và rút; bên nào rút được cọng rơm dài hơn thì ý kiến của bên ấy được chấp nhận.

Vì chúng ta đã nghiên cứu một số thể chế tư pháp nên chúng ta sẽ xem xét vấn đề kỹ hơn một chút để cho việc điểm tình hình pháp luật của Anh được đầy đủ hơn. Như mọi người đều biết, bộ luật hình của Anh là bộ luật nghiêm khắc nhất ở châu Âu. Ngay từ năm 1810, về mặt đã man nó đã không thua kém gì bộ luật hình Ca-rô-li-na²⁰⁷: thiêu sống, xả hình, phanh thây, moi gan, mổ bụng, v.v. là những loại hình phạt thích dùng. Thực ra, từ ngày đó, những điều xấu xa đáng căm phẫn đã được hủy bỏ, nhưng trong những bộ luật hình vẫn còn giữ nguyên rất nhiều hình phạt dã man và ti tiện. Bảy loại tội phải xử tử hình (giết người, phản quốc, hiếp dâm, kê gian, bẻ khóa lấy trộm, cướp đoạt bằng bạo lực, đốt nhà để giết người), hơn nữa, chỉ đến năm 1837 thì tội tử hình - trước kia được áp dụng rộng rãi hơn nhiều, - mới bị giới hạn trong những khuôn khổ trên đây. Nhưng, ngoài tội tử hình ra, luật hình ở Anh còn có hai loại hình phạt dã man một cách tinh vi: đầy khổ sai, khiến cho con người trở thành thú dữ do sống trong xã hội con người; và tù giam đơn độc, khiến cho con người trở thành thú dữ do sống một mình. Khó mà nghĩ ra những hình phạt nào tàn ác hơn và hèn hạ hơn là hai hình phạt này; với một sự liên tục có hệ thống, chúng làm cho nạn nhân của pháp luật bị hủy hoại về thể xác, về tinh thần và về đạo đức và đẩy họ tới trạng thái súc vật. Tội nhân bị đầy rơi vào vực thẳm của sự suy đồi đạo đức, của tình trạng thú vật đáng kinh

tổm, đến nỗi một con người có những thiên tư tốt nhất cũng phải suy sụp ở đó trong vòng sáu tháng; ai thích đọc những báo cáo của những người được mục kích về Nam Oen-xơ mới hoặc về đảo Noóc-phôn, sẽ đồng ý với tôi rằng tất cả những điều nói trên còn xa mới phản ánh được hiện thực. Người bị giam đơn độc bị đẩy tới tình trạng phát điên; nhà tù kiểu mẫu ở Luân Đôn, ngay sau ba tháng tồn tại, cũng đã phải chuyển tới nhà thương điên ba người điên, đó là chưa kể đến cái bệnh điên tôn giáo mà thông thường vẫn được coi là tình trạng bình thường.

Những luật hình trừng phạt tội phạm chính trị được soạn cũng gần đúng như những lời lẽ của những luật hình của Phổ; đặc biệt, việc "xúi giục bất bình" (exciting discontent) và "những lời nói có tính chất phản loạn" (seditious language) cũng được trình bày dưới một lối viết không rõ ràng như vậy để dành cho quan tòa và bồi thẩm viên một phạm vi vận dụng rất rộng rãi. Và về mặt này thì hình phạt nghiêm khắc hơn so với những loại tội khác, đây khổ sai là hình thức trừng phạt chủ yếu.

Nếu như những hình phạt nghiêm khắc ấy và sự mập mờ ấy của khái niệm tội phạm chính trị trong thực tiễn không dẫn tới những kết quả mà theo luật pháp người ta phải mong đợi, thì một mặt, đó là nhược điểm của bản thân luật pháp, nó rối rắm và không rõ ràng tới mức là người thầy cãi tinh khôn bao giờ cũng tìm ra được lối thoát có lợi cho bị can. Luật pháp Anh - đó là tập quán pháp (common law), tức là luật không viết thành văn, như nó đã tồn tại khi người ta bắt đầu tập hợp các pháp quy, và sau này, khi nó được tập hợp lại thành tập bởi những quyền uy pháp lý, - dĩ nhiên những điều khoản chủ yếu nhất của pháp luật này đều không rõ ràng và tối nghĩa, - hoặc đó là luật thành văn (statute law), bao gồm vô số quy định riêng biệt của nghị viện, được tập hợp trong vòng năm trăm năm nay, chúng mâu thuẫn với nhau và đặt tình trạng hoàn toàn vô pháp luật thay thế cho "tình trạng pháp quyền". Thầy cãi ở đây là tất cả; kẻ nào

hao phí khá lớn thời giờ của mình vào mớ bòng bong pháp lý đó, vào tình trạng hỗn độn của những mâu thuẫn đó, kẻ đó là nạn năng ở tòa án Anh. Tính chất không rõ ràng của luật pháp, đương nhiên, đã dẫn tới sự tin tưởng vào quyền uy của những quyết định của các quan tòa trước trong những trường hợp tương tự; với điều đó tính chất không rõ ràng của luật pháp chỉ càng tăng lên thêm bởi vì những quyết định ấy cũng mâu thuẫn với nhau như vậy, và kết quả của việc thẩm vấn lại phụ thuộc vào sự uyên bác và tài khôn khéo của thầy cãi. Mặt khác, ý nghĩa nhỏ bé của luật hình ở Anh lại chỉ là kết quả của lòng nhân từ v.v., là kết quả của sự nhượng bộ đối với công luận mà theo luật pháp thì chính phủ không nhất thiết phải đếm xỉa tới; còn việc quyền lập pháp hoàn toàn không muốn thay đổi trật tự hiện hành thì sự phản đối điên cuồng đối với mọi cuộc cải cách lập pháp đang cho ta thấy rõ. Nhưng, không bao giờ được quên rằng tài sản đang thống trị, và vì thế, một lòng nhân từ như thế chỉ được tỏ ra đối với những kẻ phạm tội "đáng kính" mà thôi; toàn bộ sức nặng của sự dã man được hợp pháp hóa đang đè nặng lên người nghèo, người cùng khốn, người vô sản, và chẳng ai để ý đến điều đó cả.

Nhưng sự che chở ấy đối với bọn nhà giàu có cũng được biểu hiện rõ ràng cả trong luật pháp. Trong lúc tất cả những tội phạm nghiêm trọng đều bị trừng trị bằng những hình phạt nặng nề nhất, thì hầu hết mọi tội lỗi thứ yếu đều bị phạt tiền, lẽ dĩ nhiên là ngang nhau đối với người giàu và người nghèo; nhưng các khoản phạt này rất ít hoặc hầu như không gây khó khăn đối với bọn nhà giàu, còn người nghèo thì chín trong mười trường hợp đều không thể nộp phạt, và khi đó, không lời thôi gì nữa, người ta tố tụng họ đi mấy tháng lao động cưỡng bức về tội "default of payment"^{1*}. Chỉ cần đọc những báo cáo của cảnh sát trong bất kỳ tờ báo Anh nào đó cũng đủ để thấy rõ sự đúng đắn của lời khẳng định ấy.

1* - "không nộp tiền".

Sự tàn ác đối với kẻ nghèo và sự che chở đối với bọn giàu là hiện tượng phổ biến trong mọi cơ quan xét xử, nó được thực hành một cách công khai, trơ trẽn và được mô tả trên báo chí một cách vô sỉ đến nỗi ít khi có thể đọc báo mà lại không phẫn nộ ở trong lòng. Bất cứ một người giàu nào bao giờ cũng được đón tiếp một cách lễ độ khác thường, và dù sự phạm pháp của y có thô bạo đến mấy chăng nữa, thì "các quan tòa bao giờ cũng rất lấy làm tiếc" vì phải phạt tiền kẻ giàu có đó, thường là một khoản tiền phạt hết sức nhỏ bé. Việc áp dụng luật pháp về mặt này còn vô nhân đạo hơn nhiều so với bản thân luật pháp; "law grinds the poor and rich men rule the law"^{1*}, và "there is one law for the poor and another for the rich"^{2*} - đó là những câu danh ngôn hoàn toàn đúng, từ lâu đã trở thành phương ngôn. Và lại, có thể khác thế được chăng? Các quan tòa trị an, cũng như các bồi thẩm, bản thân là những kẻ giàu có, bản thân được tuyển lựa từ giai cấp tư sản, vì vậy họ thiên vị đối với những người giống như họ và là kẻ tử thù của những người nghèo. Còn nếu chú ý đến ảnh hưởng xã hội của sở hữu nữa, - ảnh hưởng mà chúng ta chưa thể phân tích ở đây, - thì quả thực, không ai lấy làm ngạc nhiên về tình trạng man rợ như thế.

Về pháp chế xã hội *trực tiếp*, trong đó sự tồi tệ đạt tới điểm tồi cùng của nó, sau này sẽ nói đến. Hơn nữa, ở đây không thể nói rõ hết toàn bộ ý nghĩa của pháp chế ấy.

Chúng ta hãy tổng kết lại sự phê phán của chúng ta đối với trạng thái pháp quyền ở Anh. Có thể nói lên cái gì để chống lại trạng thái pháp quyền đó theo quan điểm của "nhà nước pháp quyền", điều đó không quan trọng. Việc nước Anh không phải là chế độ dân chủ chính thức không thể tạo ra cho *chúng ta* cái thành kiến đối với những thể chế của nó. Đối với chúng ta, chỉ có tình hình

1* - "luật pháp chà ép kẻ nghèo, còn người giàu cai quản luật pháp"

2* - "một luật cho người nghèo và một luật cho kẻ giàu"

phơi bày khắp nơi trước mắt chúng ta là quan trọng: đó là lý luận và thực tiễn mâu thuẫn gay gắt với nhau. Mọi quyền lực do hiến pháp xác lập, - nhà vua, thượng viện, hạ viện, - đều tiêu tan trước mắt chúng ta; chúng ta đã thấy rằng nhà thờ quốc giáo và tất cả những cái gọi là quyền bẩm sinh của người Anh đều chỉ là những tên gọi trống rỗng, rằng ngay cả tòa án bồi thẩm trong thực tế cũng chỉ là cái vẻ ngoài, rằng bản thân luật pháp không có hiệu lực thực tế, nói vắn tắt, cái nhà nước đã tự đặt mình trên một cơ sở luật pháp được xác định một cách chính xác, bây giờ lại bác bỏ và chà đạp lên cơ sở đó của mình. Nếu như người Anh nói chung là tự do, thì họ được tự do không phải do pháp luật, mà bất chấp luật pháp.

Tiếp nữa, chúng ta đã thấy tình trạng đó đang kéo theo sau nó biết bao nhiêu điều nói dối và phi đạo đức; người ta quỳ lạy trước những tên gọi trống rỗng và phủ nhận hiện thực, không muốn hiểu biết gì về hiện thực, chống lại sự thừa nhận những gì tồn tại một cách hiện thực, những gì mà bản thân họ đã sáng tạo ra; người ta tự lừa dối mình và sử dụng ngôn ngữ ước định với những phạm trù nhân tạo, trong đó mỗi phạm trù là một bài nhạo báng hiện thực; họ hèn nhát bám rịt lấy những sự trừu tượng trống rỗng, chỉ cốt không thừa nhận với mình rằng, trong cuộc sống, thực tiễn hoàn toàn là một chuyện khác. Toàn bộ hiến pháp Anh và toàn bộ công luận lập hiến chủ nghĩa chẳng qua chỉ là một sự nói dối lớn, một sự nói dối không ngừng được duy trì và được che đậy bằng nhiều sự nói dối nhỏ, khi mà bản chất thật sự của nó bộc lộ ra lúc chỗ này lúc chỗ kia một cách quá lộ liễu. Và ngay nếu như người ta bắt đầu hiểu rằng toàn bộ kiến trúc đó đều toàn là một sự dối trá và một sự bịa đặt, thì lúc đó người ta càng bám chắc vào nó, bám chắc hơn bao giờ hết, chỉ cốt để cho những lời nói trống rỗng, một số chữ cái đặt cạnh nhau một cách hoàn toàn vô nghĩa, khỏi bị tiêu tan, bởi vì chính những lời nói đó là cột trụ của thể giới, và nếu không có chúng thì thể

giới và nhân loại hẳn phải rơi vào bóng tối của sự hỗn mang! Chỉ còn có việc từ bỏ một cách hết sức kinh tởm cái tình trạng thù địch sự nói dối công khai và che đậy đó, tình trạng giả dối và tự lừa mình đó mà thôi.

Tình hình này liệu có thể tiếp tục lâu dài hay không? Về điều này thì chẳng cần phải suy nghĩ gì nữa. Cuộc đấu tranh của thực tiễn chống lại lý luận, của hiện thực chống lại trừu tượng, của cuộc sống chống lại những lời nói trống rỗng đã mất hết mọi ý nghĩa, - tóm lại, cuộc đấu tranh của con người chống lại tính vô nhân đạo tất phải đi tới sự giải quyết, và không còn nghi ngờ gì nữa về việc thắng lợi sẽ ngã về phía nào.

Cuộc đấu tranh đã diễn ra trước mắt. Nền móng của hiến pháp đã bị rung chuyển. Tương lai sắp tới sẽ như thế nào, điều này toát ra từ tình hình nói trên. Những yếu tố mới, ngoại lai trong hiến pháp đều mang tính chất dân chủ, và công luận, như thời gian sẽ chỉ rõ, đang phát triển theo hướng dân chủ. Tương lai gần nhất của nước Anh sẽ là chế độ dân chủ.

Nhưng là một chế độ dân chủ làm sao! Không phải là chế độ dân chủ của Cách mạng Pháp, từng đối lập với chế độ quân chủ và chế độ phong kiến, mà là một *chế độ dân chủ* hiện đang đối lập với giai cấp tư sản và sở hữu. Điều này được chứng minh bởi toàn bộ sự phát triển trước đây. Giai cấp tư sản và sở hữu đang thống trị; người nghèo không có quyền, người ta đàn áp và làm nhục họ; hiến pháp không thừa nhận họ, luật pháp áp chế họ; cuộc đấu tranh của chế độ dân chủ chống lại quý tộc ở Anh là cuộc đấu tranh của người nghèo chống lại bọn nhà giàu. Chế độ dân chủ mà nước Anh hướng tới - đó là chế độ dân chủ *xã hội*.

Chế độ dân chủ giản đơn không thể chữa lành những bệnh hoạn xã hội. Sự bình đẳng mang tính chất dân chủ là một điều không tưởng, cuộc đấu tranh của những người nghèo chống lại bọn giàu có không thể hoàn thành trên cơ sở dân chủ hoặc chính trị nói

chung. Do đó, giai đoạn này chỉ là một sự quá độ, là phương tiện cuối cùng thuần túy chính trị còn phải được thử thách và từ đó, một yếu tố mới, một nguyên tắc vượt ra ngoài giới hạn của chính trị hiện hành, phải được phát triển ngay lập tức.

Nguyên tắc đó là nguyên tắc của chủ nghĩa xã hội.

*Do Ph.Ăng-ghen viết vào tháng Ba 1844
Đã đăng trên báo "Vowäris!" (Paris) các số
75, 76, 77, 78, 80, 83 và 84; ngày 18, 21, 25
và 28 tháng Chín, ngày 5, 16 và 19
tháng Mười 1844*

*In theo bản đăng trên báo
Nguyên văn là tiếng Đức*

CHÚ THÍCH
THÂN THỂ VÀ SỰ NGHIỆP
CỦA C. MÁC VÀ PH. ĂNG-GHEN
CÁC BẢN CHỈ DẪN

CHÚ THÍCH

- 1 "*Nhận xét bản chỉ thị mới nhất về chế độ kiểm duyệt của Phổ*" là bài chính luận đầu tiên của Các Mác mở đầu hoạt động chính trị của ông với tư cách là nhà dân chủ - cách mạng.

Vấn đề được nêu lên trong bài báo - về tình hình báo chí ở Phổ - đã mang tính chất đặc biệt gay gắt vào thời kỳ đầu những năm 40 thế kỷ XIX nhân có phong trào tự do và dân chủ sôi nổi ở Đức, nước này hồi bấy giờ đang đứng trước cuộc cách mạng tư sản. Bản chỉ thị mới về kiểm duyệt của Chính phủ Phổ, đề ngày 24 tháng Chạp 1841, trên lời nói tỏ ra không lán thành những sự chèn ép đối với hoạt động trước tác, nhưng trên thực tế thì không những duy trì chế độ kiểm duyệt phản động của Phổ, mà còn tăng cường sự kiểm duyệt ấy hơn nữa.

Bài báo của Mác vạch trần chủ nghĩa tự do giả tưởng của bản chỉ thị mới về kiểm duyệt đã không được đăng ở Đức; viết vào khoảng giữa 15 tháng Giêng và 10 tháng Hai 1842, bài đó chỉ được đăng vào tháng Hai 1843 ở Thụy Sĩ, trong tập thứ nhất của cuốn "*Anekdoten zur neuesten deutschen Philosophie und Publicistik*" ("*Những cái mới trong triết học và chính luận Đức hiện đại*"). Trong cuốn sách gồm hai tập này, do A.Ru-gơ xuất bản, ngoài hai bài báo của C.Mác, còn có các bài của B.Bau-ơ, L.Phoi-ơ-bắc, Ph.Kếp-pen, A.Ru-gơ và những người khác.

Mác đã mở đầu văn tập của mình bằng bài "*Nhận xét bản chỉ thị mới nhất về chế độ kiểm duyệt của Phổ*"; văn tập này do G.Bếch-cơ bắt đầu in ở Khuen vào năm 1851 (*Gesammelte Aufsätze von Karl Marx, herausgegeben von Hermann Becker*. I. Heft, Köln, 1851). Sau khi tập thứ nhất ra đời, do sự khủng bố của chính phủ, việc xuất bản đã bị đình chỉ.—11.

- 2 Lấy trong bài thơ của Go-tơ "*Báo cáo*" ("*Rechenschaft*").—16.

- 3 Lấy trong bài báo của Si-lơ "*Về thơ ca ngây thơ và tình cảm*".—16.

- 4 Xtéc-nơ. "Cuộc đời và ý kiến của Tờ-ri-xơ-ram Sen-di, một người quý tộc", tập thứ nhất, chương XI.—17.
- 5 Lấy trong lời tựa của Vôn-te viết cho vở hài kịch của ông: "Đứa con đi hoang" ("L'Enfant prodigue").—18.
- 6 *Đạo luật liên bang* được thông qua tại Đại hội Viên ngày 8 tháng Sáu 1815; trên cơ sở đạo luật này, về mặt hình thức nhiều quốc gia Đức đã hợp nhất thành cái gọi là Liên bang Đức. Việc thành lập Liên bang Đức đã không thủ tiêu được tình trạng phân tán của Đức; cơ quan chung của Liên bang Đức - Quốc hội Liên bang - gồm đại diện của các quốc gia Đức và họp tại Phran-phuốc trên sông Mai-nơ - đã trở thành thành trì của các thế lực phản động toàn nước Đức.—20.
- 7 Âm chỉ những cuộc hội đàm mà các nhà ngoại giao Phổ tiến hành với giáo hoàng La Mã, theo sự ủy nhiệm của vua Phri-đrich Vin-hem IV, nhằm mục đích điều hòa cuộc xung đột giữa Chính phủ Phổ và nhà thờ Thiên chúa giáo. Cuộc xung đột này, - nổi tiếng dưới tên gọi "*Vụ nổi loạn của nhà thờ*", hay là "*Vụ nổi loạn ở Khuên*", - đã xuất hiện nhân vấn đề tín ngưỡng của những trẻ em trong các cuộc hôn nhân hỗn hợp (giữa những người theo đạo Thiên chúa và những người theo đạo Tin lành). Khởi đầu năm 1837 bằng việc bắt giam đại giáo chủ ở Khuên bị kết tội phản quốc vì đã từ chối không chịu thực hiện những yêu sách của vua Phổ Phri-đrich Vin-hem III, cuộc xung đột này đã kết thúc dưới thời vua Phổ Phri-đrich Vin-hem IV bằng sự đầu hàng của Chính phủ Phổ. "Nước Phổ đã hôn giày của giáo hoàng trước bàn dân thiên hạ..." - trong thư gửi Ru-gơ ngày 9 tháng Bảy 1842, Mác đã tóm tắt bản tổng kết về vụ xung đột này như vậy.—24.
- 8 Đây là nói về cuộc luận chiến chống lại Phoi-ơ-bắc, do Stơ-rau-xơ nêu lên trong cuốn sách của ông: "Giáo lý của đạo Cơ Đốc trong sự phát triển lịch sử của nó và trong cuộc đấu tranh với khoa học hiện đại" (D.F.Strauß, "Die christliche Glaubenslehre in ihrer geschichtlichen Entwicklung und im Kampfe mit der modernen Wissenschaft"); tập đầu cuốn sách của Stơ-rau-xơ được xuất bản năm 1840, tập thứ hai - năm 1841. Nhân có cuộc luận chiến này, một loạt bài viết về vấn đề phê phán tôn giáo đã được đăng trong tạp chí của phái Hê-ghe-nh cánh tả, tờ "Deutsche Jahrbücher für Wissenschaft und Kunst" ("Niên giám Đức về các vấn đề khoa học và nghệ thuật"). Trong các bài đăng ở số 105 ngày 1 tháng Mười một 1841 và trong các số 7, 8 ngày 10 và 11 tháng Giêng 1842, với bí danh "Người dân Béc-lin" và

"Cũng là dân Béc-lin", người ta đã mưu toan xóa bỏ sự khác biệt trong quan điểm của Stơ-rau-xơ và Phoi-ơ-bắc. Ký tên "Không phải người Béc-lin" dưới bài báo của mình, C.Mác muốn nhấn mạnh sự bất đồng của mình với các tác giả đã viết những bài báo nói trên.—46.

9 Martin Luther. "Sämtliche Deutsche Schrifften und Wercke", 22 Theile, Leipzig, 1729-1734 (Mác-tin Lu-the, "Toàn tập bằng tiếng Đức", gồm 22 phần, Lai-pxích, 1729-1734).—47.

10 Mác muốn nói về cuốn: L.Feuerbach, "Das Wesen des Christenthums" (L.Phoi-ơ-bắc, "Bản chất đạo Cơ Đốc"), xuất bản ở Lai-pxích tháng Sáu 1841.—48.

11 "*Những cuộc tranh luận của Hội nghị dân biểu khóa 6 của tỉnh Ranh (bài thứ nhất). Những cuộc tranh luận về tự do báo chí và về việc công bố các biên bản của Hội nghị các đảng cấp*". Mác đã dành ba bài báo để nói về các cuộc tranh luận của Hội nghị dân biểu khóa 6 của tỉnh Ranh; trong ba bài này chỉ có bài thứ nhất và bài thứ ba là được đăng (xem tập này, tr.48-126 và 174-230). Trong bài đầu tiên của loạt bài này, tiếp tục sự phê phán của mình đối với chế độ kiểm duyệt phản động ở Phổ bắt đầu ngay từ bài báo không được đăng vào thời kỳ đó "Nhận xét bản chỉ thị mới nhất về chế độ kiểm duyệt của Phổ". Mác vạch trần tính chất nghèo nàn của báo chí phản động Phổ và đem hình ảnh một báo chí dửng dưng, chiến đấu, biểu hiện nhu cầu và nguyện vọng của nhân dân, ra đối lập với báo chí phản động đó. Trong bài này, Mác còn bàn đến một vấn đề khác, đã làm xao xuyến quần chúng nhân dân và bộ phận tiến bộ trong giai cấp tư sản ở nước Đức tiền cách mạng, - tức là vấn đề chế độ đại diện. Lấy cuộc thảo luận về vấn đề tự do báo chí và về việc công bố những biên bản của hội nghị các đảng cấp làm ví dụ, Mác đã chỉ ra rằng hội nghị dân biểu không có gì giống với cơ quan đại diện của nhân dân, rằng hội nghị này bênh vực những đặc quyền đẳng cấp, bất chấp những lợi ích của nhân dân.

Việc đăng bài báo nói về các cuộc bàn cãi về tự do báo chí đã mở đầu cho sự cộng tác của Mác với tờ "Rheinische Zeitung".

"*Rheinische Zeitung für Politik, Handel und Gewerbe*" ("Nhật báo tỉnh Ranh về các vấn đề chính trị, thương mại và công nghiệp") là tờ báo hàng ngày, xuất bản ở Khuyên từ 1 tháng Giêng 1842 đến ngày 31 tháng Ba 1843. Tờ báo này do những đại biểu của giai cấp tư sản tỉnh Ranh có xu hướng chống lại chế độ quân chủ

Phổ, sáng lập ra. Một số người thuộc phái Hê-ghe-n cánh tả cũng cộng tác với báo này. Từ tháng Tư 1842, Mác là cộng tác viên, và từ tháng Mười năm đó, Mác là một trong số biên tập viên của tờ "Rheinische Zeitung". Tờ "Rheinische Zeitung" cũng đã đăng một loạt bài của Ph.Ăng-ghe-n. Dưới sự biên tập của Mác, báo bắt đầu mang tính chất dân chủ - cách mạng ngày càng rõ rệt. Khuynh hướng này của tờ "Rheinische Zeitung", ngày càng có uy tín lớn ở Đức, đã gây ra nỗi lo lắng và sự bất bình trong các giới cầm quyền và sự đả kích độc ác của báo chí phản động. Ngày 19 tháng Giêng 1843. Chính phủ Phổ ra quyết định đóng cửa tờ "Rheinische Zeitung", kể từ 1 tháng Tư 1843, và trong thời gian còn tạm thời được lưu hành thì kiểm duyệt rất gắt gao tờ báo đó. Vì những cổ đông của báo "Rheinische Zeitung" có ý định làm cho nó có những lời lẽ ôn hòa hơn, và bằng cách đó, họ hy vọng hủy bỏ được quyết định trước đây của chính phủ, nên ngày 17 tháng Ba 1843, Mác tuyên bố rút khỏi ban biên tập báo "Rheinische Zeitung" (xem tập này, tr.306). — 49.

- 12 *Hội nghị các đẳng cấp hàng tỉnh (hội nghị dân biểu)* được thiết lập ở Phổ năm 1823. Hội nghị này gồm: 1) các đại biểu của đẳng cấp vương công tức là của các gia đình có quyền thế trước đây trong đế chế Đức, mà theo quyền thế tập thì những người đứng đầu là thành viên của hội nghị dân biểu; 2) đại biểu của đẳng cấp hiệp sĩ, tức là của tầng lớp quý tộc; 3) đại biểu của các thành phố; 4) đại biểu của các công xã nông thôn. Vì điều kiện cơ bản để tham dự các cuộc bầu cử vào hội nghị dân biểu là phải có quyền sở hữu ruộng đất, nên đại bộ phận dân chúng bị gạt ra khỏi các cuộc bầu cử này. Điều kiện bầu cử và toàn bộ cơ cấu bầu cử đã đảm bảo cho tầng lớp quý tộc chiếm số đông trong các hội nghị dân biểu. Các hội nghị dân biểu này do nhà vua triệu tập; thẩm quyền của hội nghị được giới hạn trong các vấn đề kinh tế địa phương và công việc quản lý của tỉnh. Trong lĩnh vực chính trị, các hội nghị dân biểu chỉ có những chức năng tư vấn rất hạn chế: các hội nghị đó có quyền phát biểu ý kiến của mình về các dự luật này hay dự luật khác mà chính phủ đưa ra cho họ bàn cãi.

Hội nghị dân biểu khóa 6 của tỉnh Ranh họp từ ngày 23 tháng Năm đến 25 tháng Bảy 1841 ở Dүйt-xen-đoóc-phơ. Các cuộc tranh luận về tự do báo chí đã nổ ra trong khi thảo luận vấn đề công bố các văn kiện của hội nghị dân biểu (quyền này lần đầu tiên được trao cho hội nghị dân biểu theo sắc lệnh của nhà vua ngày 30 tháng Tư 1841), cũng như do có những đơn thỉnh nguyện của một loạt thành phố về quyền tự do báo chí. — 49.

- 13 "*Staats-Zeitung*" là tên gọi tắt của tờ "*Allgemeine Preußische Staats-Zeitung*" ("Báo phổ thông của nước Phổ"), được sáng lập ở Béc-lin năm 1819. Trong những năm 40 thế kỷ XIX, báo này là cơ quan bán chính thức của Chính phủ Phổ.—49.
- 14 "*Vossische Zeitung*" ("Báo của Phốt-xơ") là tờ báo hàng ngày, gọi theo tên gọi của chủ báo: "Königlich privilegierte Berlinische Zeitung von Staats - und gelehrten Sachen" ("Báo đặc quyền của nhà vua ở Béc-lin về các vấn đề chính trị và khoa học"). Báo xuất bản với tên gọi này từ năm 1785 ở Béc-lin.—49.
- 15 "*Spenersche Zeitung*" ("Báo của Spê-nơ") - báo gọi theo tên của người xuất bản nó, tờ "*Berlinische Nachrichten von Staats - und gelehrten Sachen*" ("Tin tức Béc-lin về các vấn đề chính trị và khoa học"), xuất bản ở Béc-lin từ năm 1740 đến năm 1874. Đầu những năm 40 thế kỷ XIX, tờ báo này là cơ quan bán chính thức của chính phủ.—49.
- 16 Ê-pi-mê-nút là một đạo sĩ ở đảo Cre-tơ, theo truyền thuyết, đã ngủ một giấc say dài hơn nửa thế kỷ.—51.
- 17 Âm chỉ bài báo "Báo chí của nước nhà và khoa thống kê của nước nhà", đăng trong tờ "*Allgemeine Preußische Staats-Zeitung*".—51.
- 18 Hình như đây là nói về Khổng tử; vào thế kỷ XIX, người ta coi Khổng tử là tác giả lời bình luận sớm nhất đối với cuốn "Kinh dịch" ("Cuốn sách về những sự thay đổi"). Trong cuốn sách hết sức cổ này của nền văn học Trung Quốc có những cơ sở của một quan niệm triết học - tự nhiên, mà tư tưởng chủ yếu là sự biến đổi của tất cả những gì đang tồn tại. Theo quan niệm này thì những ký hiệu (*quái*) được hình thành bằng những kết hợp khác nhau của ba đường - liền, đứt đoạn và thẳng - tượng trưng cho các sự vật và hiện tượng của thế giới.—52.
- 19 Gọi Pi-ta-go là "nhà thống kê của vũ trụ", Mác muốn nói tới khái niệm của Pi-ta-go coi con số là bản chất của tất cả mọi vật.—52.
- 20 Mác nói đến phương ngôn của Hê-ra-clít: "một tâm hồn khô khan là một tâm hồn khôn ngoan nhất và tốt nhất".—54.
- 21 "*Allgemeine Zeitung*" ("Báo phổ thông") là một tờ báo hàng ngày, phản động của Đức, sáng lập năm 1798; từ năm 1810 đến năm 1882 xuất bản ở Au-xbuốc.—54.
- 22 "*Journal des Débats*" là tên gọi tắt của tờ báo tư sản ra hàng ngày ở Pháp: "Journal

des Débats politiques et littéraires" ("Báo tranh luận chính trị và văn học") được sáng lập ở Pa-ri năm 1789. Trong thời kỳ quân chủ tháng Bảy, là tờ báo của chính phủ, cơ quan của giai cấp tư sản thuộc phái Oóc-lê-ăng.—54.

23 Lấy trong bài thơ của Si-lơ "Tiếng nói của lòng tin".—55.

24 Gơ-tơ. "Những nhận xét về nghệ thuật".—57.

25 Ở đây và tiếp sau, Mác dẫn: "Sitzungs - Protokolle des sechsten Rheinischen Provinzial - Landtags". Coblenz, 1841 ("Biên bản các phiên họp của Hội nghị dân biểu khóa 6 của tỉnh Ranh". Cô-blen-tơ, 1841).—59.

26 Đây là nói về trường phái lịch sử pháp quyền - một khuynh hướng phản động trong khoa học lịch sử và pháp quyền, xuất hiện ở Đức vào cuối thế kỷ XVIII. Mác đã đánh giá trường phái này trong các bài của ông: "Tuyên ngôn triết học của trường phái lịch sử pháp quyền" và "Góp phần phê phán triết học pháp quyền của Hê-ghe-n. Lời nói đầu" (xem tập này, tr.127-138 và 569-590).—59.

27 Sếch-xpia. "Giấc mộng đêm hè", màn V, cảnh thứ nhất.—60.

28 "*Berliner politisches Wochenblatt*" ("Tuần báo chính trị Béc-lin") là một tờ báo cực kỳ phản động, xuất bản từ năm 1831 đến năm 1841, với sự tham gia của C.Ha-lơ, Lê-ô, Rau-mơ, v.v.; báo này được thái tử Phri-đrich Vin-hem (từ năm 1840 là vua Phri-đrich Vin-hem IV) ủng hộ và đỡ đầu.—67.

29 Đoạn này nhại lại đoạn lấy trong bài thơ của U-lan "Trà thù".—83.

30 Mác nhại lại một dòng trong bài thơ của Gơ-tơ "Người học trò của thầy phù thủy".—84.

31 *Quidi* - xem chú thích 18.—84.

32 Những câu này và những câu thơ trích dẫn ở dưới kia của Kha-ri-ri, nhà văn Ả-rập thời trung cổ đã được Mác trích theo cuốn: F.Rückert. "Die Verwandlungen des Abu Seid von Serug oder die Makamen des Hariri". Stuttgart, 1826 (Ph.Ruych-kéc. "Những sự chuyển biến của A-bu Dai-đơ ở Xê-rúc hay Những Ma-ca-ma của Kha-ri-ri". Stút-gát, 1826).—108.

33 Trích trong cuốn thứ hai bộ "Lịch sử cuộc chiến tranh Pê-lô-pô-ne-đơ" của Thu-ki-di-đơ.—125.

34 Trích trong cuốn thứ bảy bộ "Lịch sử" của Hê-rê-đốt. Xpéc-ti và Bu-li-xơ là hai người

xứ Xpác-tơ bị trao cho vua Ba Tư là Kxéc-kxo để làm vật hy sinh, nhằm chuộc lại việc những người La-kê-dê-môn (tức Xpác-tơ) giết sứ thần Ba Tư.—126.

35 *Pa-pa-ghe-nô* là nhân vật trong vở ca kịch của Mô-da "Chiếc sáo thần"; là một người săn chim mặc quần áo dệt bằng lông chim.—127.

36 Mác muốn nói đến cuốn sách: G.Hugo. "Lehrbuch des Naturrechts, als einer Philosophie des positiven Rechts, besonders des Privatrechts" (G.Hu-go. "Sách giáo khoa về pháp quyền tự nhiên, với tư cách là triết học của pháp quyền nhân định, đặc biệt là của tư pháp").—128.

37 Đây là nói về bài báo của nhà luật học phản động người Đức Xa-vi-nhi do y viết vào năm 1838, nhân dịp kỷ niệm năm mươi năm ngày Hu-gô được tặng bằng tiến sĩ luật học.—128.

38 Đây là nói về tập quán tồn tại trước đây của một đảng cấp ở Ấn Độ: đảng cấp người Rát-giơ-pút.—130.

39 Phần này trong bài báo của Mác không được sở kiểm duyệt cho đăng. In theo bản sao của bản thảo.—133.

40 Mác muốn nói đến sự tuyên truyền về "Tự do luyện ái" trong các tác phẩm của một số nhà văn thuộc nhóm "Nước Đức trẻ".

"Nước Đức trẻ" là nhóm văn học xuất hiện vào những năm 30 thế kỷ XIX ở Đức và chịu ảnh hưởng của Hai-nơ và Béc-nơ. Phản ánh tâm trạng chống đối của tầng lớp tiểu tư sản, trong các tác phẩm văn nghệ và chính luận của mình các nhà văn thuộc nhóm "Nước Đức trẻ" (Gút-xcốp, Vin-bác, Mun-tơ, v.v.) đã lên tiếng bảo vệ tự do tín ngưỡng và tự do báo chí. Quan điểm của nhóm "Nước Đức trẻ" tỏ ra chưa chín chắn về mặt tư tưởng và chưa rõ ràng về mặt chính trị; chẳng bao lâu, đại bộ phận những người trong nhóm "Nước Đức trẻ" đã thoái hóa thành những người thuộc phái tự do tư sản bình thường.—134.

41 Âm chỉ cuốn sách của F.K.Savigny. "Vom Beruf unsrer Zeit für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft". Heidelberg, 1814 (Ph.C.Xa-vi-nhi. "Về sứ mệnh của thời đại chúng ta trong lĩnh vực lập pháp và luật học". Hai-den-béc, 1814) và âm chỉ việc Xa-vi-nhi năm 1842 được chỉ định làm bộ trưởng để sửa đổi lại luật pháp.—136.

42 "*Kölnische Zeitung*" ("Bảo Khuê") là tờ báo ra hàng ngày ở Đức, xuất bản dưới tên

gọi đó từ năm 1802 ở Khuê. Trong những năm 30 và đầu những năm 40 thế kỷ XIX, tờ báo này đã bảo vệ nhà thờ Thiên chúa giáo chống lại đạo Tin lành, hồi đó đang thống trị ở Phổ. Năm 1842 Héc-mét, một nhà chính luận phản động, nhân viên mật vụ của Chính phủ Phổ, đã trở thành biên tập viên chính trị của tờ "Kölnische Zeitung", và báo này đã tiến hành một cuộc đấu tranh dữ dội chống lại báo "Rheinische Zeitung" do Mác chủ biên. — 139.

43 Mác trích dẫn Lu-ki-an theo cuốn: "Griechische Prosaiker in neuen Übersetzungen". Fünftes Bändchen, Stuttgart, 1827, S.176 ("Các nhà văn xuôi Hy Lạp trong những bản dịch mới". Tập thứ năm, Stút-gát, 1827, tr.176). — 140.

44 *Kinh Vệ-đà* là những tác phẩm hết sức cổ của văn học và tôn giáo Ấn Độ, được viết bằng văn vần và văn xuôi: Vệ-đà được biên soạn trong nhiều thế kỷ - không muộn hơn thế kỷ VI trước công nguyên. — 149.

45 Nói về Hiến chương lập hiến (Charte constitutionnelle), được thông qua sau cuộc Cách mạng tư sản năm 1830 ở Pháp và là đạo luật cơ bản của chế độ quân chủ tháng Bảy. — 151.

46 Sếch-xpia. "Vua Lia", màn II, cảnh thứ hai. — 155.

47 Ám chỉ việc Héc-mét, biên tập viên tờ "Kölnische Zeitung", hồi còn trẻ đã tham gia phong trào đối lập của giới sinh viên Đức. — 155.

48 *Cô-ri-ban-tơ* là đạo sĩ thờ nữ thần Ki-be-la. *Ca-bia* là đạo sĩ thờ các vị thần cổ Hy Lạp - Ca-bia. Ở Tiểu Á, người ta đã đồng nhất các Cô-ri-ban-tơ và Ca-bia với những người Cu-rét ở đảo Cre-tơ - tức là những đạo sĩ thờ nữ thần Rê-a, mẹ của thần Dớt. Theo thần thoại, những người Cu-rét đã đập gươm vào khiên để át tiếng kêu của thần Dớt mới sinh. — 157.

49 Mác muốn nói tới cuộc luận chiến gay gắt của báo chí phản động Đức chống lại sự phê phán có tính chất triết học đối với tôn giáo; mở đầu sự phê phán này là cuốn sách của Stơ-rau-xơ "Cuộc đời của Giê-xu" (D.F.Strauß. "Das Leben Jesu"), mà tập thứ nhất ra đời năm 1835, tập thứ hai - năm 1836. — 158.

50 "*Hamburger Korrespondent*" là tên gọi tắt của báo "Staats und Gelehrte Zeitung des Hamburgischen unparteiischen Korrespondenten" ("Báo chính trị và khoa học của thông tín viên vô tư ở Hăm-buốc"). Trong những năm 40 thế kỷ XIX, báo này xuất

bản hàng ngày, có khuynh hướng quân chủ - phản động. —158.

51 "*Deutsche Jahrbücher*" là tên gọi tắt của tạp chí văn học - triết học của phái Hê-ghe-nh cánh tả "*Deutsche Jahrbücher für Wissenschaft und Kunst*" ("Niên giám nước Đức về các vấn đề khoa học và nghệ thuật"). Tạp chí được xuất bản ở Lai-pxích dưới sự biên tập của A.Ru-gơ từ tháng Bảy 1841. Trước đó (1838-1841), tạp chí được xuất bản dưới tên gọi "*Hallische Jahrbücher für deutsche Wissenschaft und Kunst*" ("Niên giám Ha-lơ về các vấn đề khoa học và nghệ thuật Đức"). Sở dĩ rời trụ sở ban biên tập từ thành phố Ha-lơ ở Phổ đến Dắc-den và đổi tên tạp chí là vì tờ "*Hallische Jahrbücher*" có nguy cơ bị cấm xuất bản trong phạm vi nước Phổ. Nhưng ngay với tên mới, tạp chí cũng không tồn tại được lâu. Tháng Giêng 1843, tạp chí "*Deutsche Jahrbücher*" bị Chính phủ Dắc-den đóng cửa và bị Quốc hội Liên bang quyết định cấm xuất bản trong toàn nước Đức. —158.

52 "*Königsberger Zeitung*" là tên gọi tắt của tờ báo hàng ngày "*Königlich-Preußische Staats-Kriegs-und Friedens-Zeitung*" ("Báo của nhà vua Phổ về các vấn đề quốc gia, chiến tranh và hòa bình"); báo xuất bản với tên này ở Khuê-ních-xbéc từ năm 1752 đến năm 1850. Trong những năm 40 thế kỷ XIX, là một tờ báo tư sản tiến bộ. —166.

53 Đây là nói về bài báo gửi từ Béc-lin đề ngày 21 tháng Tám 1842, đăng trong tạp chí của Vai-tinh "*Die Junge Generation*" ("Thế hệ trẻ") số ra tháng Chín 1842, và được báo "*Rheinische Zeitung*" đăng lại trong số 273 ngày 30 tháng Chín 1842. —168.

54 Mác nói về bài báo đả kích "Sự thoái hóa hết sức lớn của báo "*Allgemeine Zeitung*" ở Au-xbuốc", in năm 1842 trong tập 1 và 2 của tạp chí "*Mefistofeles*".

"*Mefistofeles. Revue der deutschen Gegenwart in Skizzen und Umrissen*" ("Mê-phi-xtô-phe-lét. Tạp chí về hiện tại của nước Đức qua các bài lược khảo và phác thảo") là tờ tạp chí do Ph.Stai-nơ-man, một tác giả tư sản Đức, xuất bản trong những năm 1842-1844, ra cả thảy 5 tập. —168.

55 Đây là nói về Đại hội lần thứ X của các nhà bác học Pháp, tổ chức tại Xto-ra-xbua từ 28 tháng Chín đến 9 tháng Mười 1842. Tham dự đại hội có các nhà bác học của Đức, Thụy Sĩ, Anh, Bỉ, Nga và nhiều nước khác. Trong một tiểu ban của đại hội, người ta đã thảo luận đề nghị của những người theo phái Phu-ri-ê về việc cải thiện hoàn cảnh xã hội của các giai cấp không có của. Những người tham dự đại hội đã nghiên cứu vấn đề tình cảnh của người lao động theo quan điểm bác ái -

tư sản. — 169.

56 *Phái tự trị* là tên gọi các đại biểu của những gia đình vương công và bá tước trước đây; dựa trên cơ sở Đạo luật liên bang năm 1815, những người này được hưởng quyền tự trị với ý nghĩa là được quyền sử dụng tài sản cha truyền con nối của mình theo ý muốn riêng, không phụ thuộc vào luật pháp chung về các vấn đề thừa kế và bảo trợ, v.v.. — 172.

57 Bài báo thứ hai của Mác nói về những cuộc tranh luận của Hội nghị dân biểu khóa 6 của tỉnh Ranh không được kiểm duyệt cho đăng; bản thảo của bài này cũng không còn. Trong thư gửi Ru-gơ ngày 9 tháng Bảy 1842, Mác viết: "Bài thứ hai của tôi nói về hội nghị dân biểu đề cập vấn đề vụ nổi loạn của nhà thờ, đã bị sở kiểm duyệt xóa bỏ. Trong bài này, tôi đã chỉ rõ rằng những kẻ bảo vệ nhà nước đã đứng trên quan điểm của nhà thờ, còn những kẻ bảo vệ nhà thờ lại đứng trên quan điểm của nhà nước".

"*Vụ nổi loạn của nhà thờ*" - xem chú thích 7. — 174.

58 "*Những cuộc tranh luận của Hội nghị dân biểu khóa 6 của tỉnh Ranh (bài thứ ba). Những cuộc tranh luận về luật cấm trộm củi rừng*". Trong bài này, lần đầu tiên, Mác lên tiếng bảo vệ những lợi ích vật chất của quần chúng nhân dân. Việc viết bài báo này lần đầu tiên đã thúc đẩy Mác nghiên cứu các vấn đề kinh tế chính trị. Về vấn đề này, Mác đã viết trong lời tựa cho tác phẩm của mình: "Góp phần phê phán khoa kinh tế chính trị" (1859): "Năm 1842-1843, khi làm biên tập báo "*Rheinische Zeitung*", lần đầu tiên tôi phải nói ý kiến của mình về cái gọi là những lợi ích vật chất và điều đó đã làm cho tôi lúng túng. Cuộc thảo luận ở Hội nghị dân biểu tỉnh Ranh về các vấn đề trộm củi rừng và về việc phân nhỏ tài sản ruộng đất, cuộc bút chiến chính thức của ông Phôn Sa-pơ, tỉnh trưởng tỉnh Ranh hồi ấy với tờ "*Rheinische Zeitung*" về vấn đề tình cảnh nông dân vùng Mô-den, cuối cùng, cuộc tranh luận về tự do thương mại và về chế độ thuế quan bảo hộ, đã đem lại những sự thúc đẩy đầu tiên đối với công việc nghiên cứu của tôi về các vấn đề kinh tế". — 174.

59 Mác muốn nói đến bộ luật hình của Sác-lơ V (*Constitutio criminalis Carolina*), được quốc hội họp tại Rê-ghen-xbuốc thông qua năm 1532; bộ luật này có đặc điểm là có những hình phạt cực kỳ tàn ác. — 177.

- 60 Montesquieu. "De l'esprit des lois". Tome premier, livre sixième, chapitre XII (Mông-te-xki-ơ. "Về tinh thần của luật pháp". Tập thứ nhất, quyển thứ sáu, chương XII).—179.
- 61 Đây là nói về cái gọi là "những bộ luật dã man" ("leges barbarorum"), được biên soạn vào các thế kỷ V-IX và ghi chép lại tập quán pháp của các bộ tộc Đức (Phrăng-cơ, Phri-dơ, v.v.).—185.
- 62 Sếch-xpia. "Thương nhân thành Vơ-ni-đơ", hồi IV, cảnh thứ nhất.—192.
- 63 "*Le National*" ("Báo dân tộc") là tờ báo hàng ngày ở Pháp, xuất bản ở Pa-ri từ năm 1830 đến năm 1851; trong những năm 40, là cơ quan của phái cộng hòa tư sản ôn hòa.—193.
- 64 *Quyền tài phán thế tập* là quyền phong kiến của địa chủ được xét xử và trừng phạt nông dân của mình.—193.
- 65 Gơ-tơ. "Rai-nê-cơ Li-xơ", bài ca thứ sáu.—206.
- 66 Sếch-xpia. "Thương nhân thành Vơ-ni-đơ", hồi IV, cảnh thứ nhất.—221.
- 67 Sự kiện được Mác nhắc tới đã xảy ra vào thời kỳ quân đội của vua Tây Ban Nha Phi-líp II bao vây Ăng-ve trong những năm 1584-1585 nhằm đàn áp cuộc khởi nghĩa của người Hà Lan chống lại nước Tây Ban Nha chuyên chế.—223.
- 68 "*Nghị viện của những vị thánh*" - đây là nói về Tiểu nghị viện được thành lập hồi tháng Bảy và bị Crôm-oen giải tán vào tháng Chạp 1653. Tham gia nghị viện này có nhiều đại biểu của các giáo khu ở địa phương, che đậy sự phê phán của mình đối với chính sách của Crôm-oen dưới một hình thức tôn giáo - thần bí và bị người ta đặt cho cái biệt danh khôi hài là "những vị thánh".—224.
- 69 *Ti-đung* là một tỉnh trên đảo Boóc-nê-ô.—227.
- 70 Đây là ám chỉ cuộc thảo luận của hội nghị dân biểu khóa 6 của tỉnh Ranh nhân cơ dự luật về sự vi phạm quy chế săn bắn, nhằm tước cả quyền săn thò của nông dân.—230.
- 71 Trong bài báo này, C.Mác phê phán dự luật về ly hôn, biên soạn năm 1842, dưới sự chỉ đạo của Xa-vi-nhi. Việc chuẩn bị và thảo luận dự án đạo luật về ly hôn trong các giới cầm quyền được giữ hết sức bí mật. Tuy vậy, ngày 20 tháng Mười 1842, báo "*Rheinische Zeitung*" đã công bố bản dự luật ấy và do đó mở đầu một cuộc

thảo luận công khai rộng rãi về bản dự luật trên các trang báo "Rheinische Zeitung", "Leipziger Allgemeine Zeitung" và nhiều báo khác. Việc công bố bản dự luật về ly hôn và việc ban biên tập tờ "Rheinische Zeitung" kiên quyết từ chối nêu tên người đã gửi cho báo bản dự luật đó, đã là một trong những nguyên nhân khiến báo "Rheinische Zeitung" bị đình bản.—231.

72 Trích lời tòa soạn viết cho bài "Bản dự thảo đạo luật mới về hôn nhân" đăng trong phụ trương của báo "Rheinische Zeitung", số 319, ngày 15 tháng Mười một 1842.—232.

73 G.W.F.Hegel "Grundlinien der Philosophie des Rechts". Zusatz zu §163 (G.V.Ph.Hê-ghen. "Nguyên lý của triết học pháp quyền". Đoạn bổ sung §163).—233.

74 "Leipziger Allgemeine Zeitung" ("Báo phổ thông Lai-pxích") là tờ báo ra hàng ngày ở Đức, xuất bản từ năm 1837. Đầu những năm 40 thế kỷ XIX là một tờ báo tư sản tiến bộ. Bị đình chỉ trong phạm vi nước Phổ theo sắc lệnh của nội các ngày 28 tháng Chạp 1842; tờ báo xuất bản ở Dắc-den tới ngày 1 tháng Tư 1843.

Đầu đề bài báo do Viện Mác - Ăng-ghen - Lê-nin - Xta-lin đặt.—236.

75 "Elberfelder Zeitung" ("Báo En-bơ-phen-đơ") là một tờ báo hàng ngày ở Đức, xuất bản ở En-bơ-phen-đơ từ năm 1834 đến năm 1904. Trong những năm 30-40 thế kỷ XIX, tờ báo có khuynh hướng bảo thủ.—241.

76 "Düsseldorfer Zeitung" ("Báo Duýt-xen-đoóc-phơ") là một tờ báo hàng ngày ở Đức, xuất bản với tên gọi này ở Duýt-xen-đoóc-phơ từ năm 1826 đến 1926. Trong những năm 40 thế kỷ XIX, báo có khuynh hướng tự do - tư sản.—241.

77 Đây là nói về báo "Rhein-und Mosel-Zeitung" ("Báo Ranh và Mô-den"), một tờ báo Thiên chúa giáo phản động, ra hàng ngày ở Cô-blen-tơ từ năm 1831 đến năm 1850.—242.

78 Đây là nói về những sự kiện gắn với việc vua Han-nô-vơ hủy bỏ hiến pháp năm 1837. Hành động tùy tiện này đã gây ra sự phản đối của bảy giáo sư thuộc phái tự do ở trường Đại học Gơ-tinh-ghen (hai anh em Grim, Đan-man, Héc-vi-nút, E-van-đơ, An-brếch-tơ và Vê-bơ); những giáo sư này đã bị cách chức, một vài người trong số họ bị trục xuất. Sự kiện Han-nô-vơ đã gây tiếng vang rộng rãi trong toàn nước Đức. Báo "Leipziger Allgemeine Zeitung" đã lên tiếng bảo vệ các giáo sư ở Gơ-tinh-ghen.—243.

- 79 "*Münchener politische Blätter*" là tên gọi tắt của tạp chí của giới thầy tu "Historisch - politische Blätter für das katholische Deutschland" ("Tập san chính trị - lịch sử cho nước Đức Thiên chúa giáo"). Trong những năm 40 thế kỷ XIX, tạp chí này đã lên tiếng bảo vệ nhà thờ Thiên chúa giáo chống lại đạo Tin lành thống trị trong nước Phổ.—243.
- 80 "*Ông vô vơ*" ("*Les Guêpes*") là một tờ nguyệt san trào phúng do nhà chính luận tiểu tư sản người Pháp tên là An-phông-xơ Ca-rơ xuất bản từ năm 1839 ở Pa-ri.—243.
- 81 Ở đây Mác gọi báo "*Allgemeine Zeitung*" xuất bản ở Au-xbuốc bằng tên nữ tiên tri ở Giê-ru-da-lem trong thần thoại.—247.
- 82 Đây là nói về bức thư của nhà dân chủ tiểu tư sản, nhà thơ G.Héc-vếch gửi vua Phri-đrich Vin-hem IV nhân việc Chính phủ Phổ cấm lưu hành trong phạm vi nước Phổ tạp chí cấp tiến ra hàng tháng do Héc-vếch dự định xuất bản: "*Der deutsche Bote aus der Schweiz*" ("*Tin tức nước Đức từ Thụy Sĩ*"). Bức thư của Héc-vếch được tờ "*Leipziger Allgemeine Zeitung*" đăng ngày 24 tháng Chạp 1842; sau việc đó, nội các Phổ ra sắc lệnh cấm báo này và trục xuất Héc-vếch khỏi Phổ.—248.
- 83 Đây là nói về bài báo "Báo chí Phổ" in trong báo "*Rheinische Zeitung*", số 6, ngày 6 tháng Giêng 1843.—249.
- 84 Đây là nói về những ủy ban đẳng cấp của hội nghị dân biểu hàng tỉnh, được thiết lập ở Phổ năm 1841. Do hội nghị dân biểu lấy trong thành phần của nó (theo đẳng cấp) cử ra, các ủy ban này hợp thành cơ quan tư vấn thống nhất - tức là các "ủy ban hợp nhất". Phri-đrich Vin-hem IV định dùng cơ quan này, cơ quan đại diện có tính chất gia trưởng, để ban hành nhiều khoản thuế mới và thực hiện vay mượn.—250.
- 85 Mô-li-e. "*Những kẻ quấy rầy*", hồi I, màn thứ năm.—252.
- 86 Mác muốn nói đến cuốn sách của Luy-si-li-ô Va-ni-ni "*Kịch trường của thiên ý vĩnh cửu*" ("*Amphitheatrum aeternae providentiae*"), in bằng tiếng la-tinh năm 1615.—253.
- 87 Voltaire. "*La Bible enfin expliquée*".—254.
- 88 Sếch-xpia. "*Hen-rích IV*", phần I, màn III, cảnh thứ nhất.—254.
- 89 Lét-xinh. "*Chuyện ngụ ngôn*".—261.
- 90 Trong bài này, Mác lên tiếng bảo vệ những luận điểm nêu trong các bài báo không

ký tên của phóng viên báo "Rheinische Zeitung" ở Mô-den - nhà dân chủ tiểu tư sản, luật sư P.I.Cô-blen-tơ, - ông này bị Phôn Sa-pơ, tỉnh trưởng tỉnh Ranh, buộc tội là đã xuyên tạc sự thật và vu cáo chính phủ. Vì Cô-blen-tơ không biết luận chứng một cách sâu sắc và toàn diện cho những luận điểm trong các bài báo của mình và do đó bác bỏ những lời buộc tội đối với mình, cho nên Mác đã đảm nhiệm lấy công việc ấy. Dựa vào tài liệu rất phong phú mà ông đã thu thập được về tình trạng bần cùng của nông dân trồng nho vùng Mô-den, Mác nhân danh phóng viên Mô-den phê phán gay gắt chế độ chính trị - xã hội của Phổ. Trong năm mục dự định trả lời (xem tập này, tr.268) Mác chỉ soi sáng được hai mục ở trên báo. Phần tiếp của Mác đã bị sở kiểm duyệt cấm. Bản thảo đã bị thất lạc. Việc đăng bài nhằm bảo vệ phóng viên ở Mô-den là một trong những nguyên nhân căn bản khiến chính phủ ngày 19 tháng Giêng 1843 quyết định đình bản tờ "Rheinische Zeitung" kể từ ngày 1 tháng Tư 1843, và trong khi tờ báo còn tạm thời lưu hành, thì kiểm duyệt nó một cách đặc biệt gắt gao. — 265.

- 91 Tác phẩm của Mác "Góp phần phê phán triết học pháp quyền của Hê-ghe", viết tại Croi-xnac mùa hè 1843, được lưu lại dưới dạng 39 tờ viết tay, do Mác ghi bằng chữ số La Mã. Tờ đầu của bản thảo đã bị thất lạc. Bản thảo phân tích phê phán đầy đủ các §261-313 trong tác phẩm của Hê-ghe "Những nguyên lý của triết học pháp quyền" ("Grundlinien der Philosophie des Rechts"). Những đoạn này thuộc về một chương trong cuốn sách của Hê-ghe, trong đó bàn tới vấn đề nhà nước. Về những kết luận của Mác nêu ra do phân tích phê phán những quan điểm của Hê-ghe, đã được Ăng-ghe viết trong bài "Các Mác" (1869): "Từ triết học pháp quyền của Hê-ghe, Mác đã đi đến ý kiến cho rằng không phải nhà nước mà Hê-ghe trình bày là "vòng hoa của toàn bộ công trình", mà ngược lại, "xã hội công dân" mà Hê-ghe rất coi khinh, mới là lĩnh vực trong đó cần tìm ra chiếc chìa khóa để hiểu quá trình phát triển lịch sử của nhân loại".

Dầu đề bản thảo này của Mác là do Viện Mác - Ăng-ghe - Lê-nin - Xta-lin đặt. — 307.

- 92 *Santa casa* (ngôi nhà linh thiêng) là tên gọi ngôi nhà của tòa án tôn giáo ở Ma-drít. — 324.

- 93 Những số XIV và X chỉ những trang tương ứng của bản thảo (xem tập này, tr.371-379 và tr.350-358). — 420.

- 94 Những bức thư này của Mác đã được đăng trong tạp chí "Deutsch - Französische

Jahrbücher", trong phần "Những thư tín năm 1843", trong đó có cả những thư của Ru-gơ, Ba-cu-nin và Phoi-ơ-bắc.

"*Deutsch - Französische Jahrbücher*" ("Niên giám Pháp - Đức") đã được xuất bản ở Pa-ri bằng tiếng Đức, dưới sự biên tập của C.Mác và A.Ru-gơ. Chỉ ra được có số đầu, in thành số ghép vào tháng Hai 1844. Trong số này đã đăng những tác phẩm của C.Mác: "Về vấn đề Do Thái" và "Góp phần phê phán triết học pháp quyền của Hê-ghen. Lời nói đầu", cũng như những tác phẩm của Ph.Ăng-ghe-n: "Lược thảo phê phán khoa kinh tế chính trị" và "Tình cảnh nước Anh". Tô-mát Các-lai-lơ. "Quá khứ và hiện tại" (xem tập này, tr.525-568, 569-590, 747-786, 787-825). Những tác phẩm này đánh dấu bước chuyển dứt khoát của Mác và Ăng-ghe-n sang chủ nghĩa duy vật và chủ nghĩa cộng sản. Nguyên nhân chủ yếu của việc đình bản tạp chí này là những bất đồng có tính nguyên tắc giữa Mác với phần tử cấp tiến tư sản Ru-gơ. — 509.

95 Đây là nói về kế hoạch xuất bản tạp chí "Deutsch-Französische Jahrbücher". — 519.

96 Cabet. "Voyage en Icarie, roman philosophique et social". Deuxième édition. Paris. 1842 (Ca-bê. "Cuộc hành trình tới I-ca-ri, tiểu thuyết triết lý và xã hội". Xuất bản lần thứ hai. Pa-ri. 1842). Lần thứ nhất, Ca-bê xuất bản tác phẩm của mình vào năm 1840 thành hai tập dưới nhan đề: "Voyage et aventures de lord William Carisdall en Icarie", traduits de l'Anglais de Francis Adams, par Th.Dufruit. ("Cuộc hành trình và phiêu lưu của huân tước Uy-li-am Ca-ri-xdan ở I-ca-ri", bản dịch của T.Duy-phruy từ nguyên bản tiếng Anh của Phren-xít A-đam). — 521.

97 Mác trích cuốn sách của T.Hả-min-ton: "Con người và phong tục ở Mỹ", theo bản in bằng tiếng Đức "Die Menschen und die Sitten in den vereinigten Staaten von Nordamerika". Bd. I. Mannheim, 1834. S.146. — 535.

98 Đây là nói về những cuốn sách: B.Bauer. "Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker". Bd. 1-2, Leipzig, 1841; Bd. 3, Braunschweig, 1842, (B.Bau-ơ. "Phê phán lịch sử các cuốn Phúc âm đối quan trong Kinh thánh". T. 1 và 2, Lai-pxích, 1841; t.3, Brau-svai-gơ, 1842) và D.Ė.Strauß. "Das Leben Jesu". Bd. 1-2, Tübingen, 1835-1836 (D.Ph.Sto-rau-xơ, "Cuộc đời của Giê-xu". T.1-2, Tuy-bin-ghe-n, 1835-1836). Những cuốn sách này phê phán tôn giáo theo quan điểm của phái Hê-ghe-n cánh tả. — 560.

99 Rút trong tiểu phẩm đả kích của Tô-mát Muyn-tơ-xơ nhằm chống lại Lu-the: "Bài diễn văn bênh vực có căn cứ vững vàng và câu trả lời của xác thịt vô đạo, sống phê

phốn ở Vít-ten-béc, nhờ những sự bóp méo, nhờ những sự xuyên tạc gian lận đối với bản kinh mà đã làm ô trọc, đạo Cơ Đốc bắt hạnh một cách hết sức nhục nhã" ("Hoch verursachte Schutzrede und Antwort wider das geistlose, sanftlebende Fleisch zu Wittenberg, welches mit verkehrter Weise durch den Diebstahl der heiligen Schrift die erbärmliche Christenheit also ganz jämmerlich besudelt hat"). Cuốn sách công kích này được Muyn-tơ xuất bản vào năm 1524.—564.

- 100 Mác muốn nói đến tác phẩm lớn của mình "Góp phần phê phán triết học pháp quyền của Hê-ghe" (bản thảo chưa hoàn chỉnh của tác phẩm này, xem tập này, tr.307-506), mà ông định chuẩn bị đưa in và công bố tiếp sau "Lời nói đầu" đăng trong tạp chí "Deutsch - Französische Jahrbücher". Về những nguyên nhân cơ bản khiến cho dự định đó không thực hiện được, Mác đã viết trong lời tựa cuốn "Những bản thảo kinh tế - triết học năm 1844" như sau:

"Trên tờ "Deutsch - Französische Jahrbücher" tôi đã hứa phê phán khoa học về pháp quyền và nhà nước dưới dạng phê phán triết học pháp quyền của Hê-ghe. Khi soạn tài liệu để đưa in thì thấy rằng việc kết hợp sự phê phán chỉ nhằm chống lại tư duy tư biện, với sự phê phán bản thân các môn học khác nhau là hoàn toàn không hợp lý, rằng việc kết hợp đó sẽ gây trở ngại cho tiến trình trình bày và gây khó hiểu. Hơn nữa, sự phong phú và tính chất không đồng nhất của những môn học cần phải xem xét chỉ cho phép lồng toàn bộ tài liệu ấy vào một tác phẩm duy nhất với điều kiện là sự trình bày phải mang tính chất phương ngôn hoàn toàn, mà sự trình bày mang tính chất phương ngôn như vậy, đến lượt nó, sẽ lại tạo ra cái bề ngoài là hệ thống hóa một cách tùy tiện".

Xuất phát từ những lý do đó, hồi bấy giờ Mác đã đi tới kết luận cho rằng nên tiến hành phê phán pháp quyền, đạo đức, chính trị v.v., trong những tập sách riêng, và kết thúc tất cả những điều đó bằng một tác phẩm tổng hợp, bao hàm việc phê phán triết học duy tâm tư biện. Nhưng sự cần thiết phải đấu tranh chống phái Hê-ghe cánh tả cũng như chống lại những đại biểu khác của ý thức hệ tư sản và tiểu tư sản Đức đã thúc đẩy Mác phải thay đổi những dự tính ban đầu của mình và tiến hành việc phê phán một cách rộng rãi đối với triết học duy tâm, tư biện, gắn liền với việc xây dựng những cơ sở cho một thể giới quan mới, duy vật - cách mạng. Nhiệm vụ này đã được Mác và Ăng-ghe hoàn thành trong những tác phẩm viết chung "Gia đình thần thánh" và "Hệ tư tưởng Đức".—571.

- 101 Mác muốn nói đến nhà triết học A-na-kha-xít, người Xki-phơ, mà người Hy Lạp - theo sự xác nhận của nhà sử học Hy Lạp Di-ô-gien La-éc-xơ - coi là một trong số bảy nhà hiền triết Hy Lạp.—577.
- 102 *Những đạo luật tháng Chín* là những đạo luật phản động, do Chính phủ Pháp ban bố hồi tháng Chín 1835, nhằm hạn chế hoạt động của tòa án bồi thẩm và ấn định những biện pháp ngặt nghèo chống lại báo chí. Những đạo luật đó dự kiến tăng số tiền đảm bảo đối với những báo chí định kỳ, ấn định việc bỏ tù và những khoản tiền phạt lớn đối với những bài phát biểu chống lại sở hữu và chế độ nhà nước hiện hành.—584.
- 103 Bài báo này của C.Mác nhằm chống lại A.Ru-gơ, là người đã viết trên tờ "Vorwärts!" với bí danh "Một người Phổ".
- "Vorwärts!" ("Tiến lên!") là một tờ báo tiếng Đức xuất bản mỗi tuần hai kỳ ở Pa-ri, từ tháng Giêng đến tháng Chạp 1844. Ngoài bài báo trên đây của Mác, báo còn đăng cả những bài của Ăng-ghe-n. Do ảnh hưởng của Mác là người tham gia mật thiết vào công việc biên tập của báo từ mùa hè năm 1844, báo bắt đầu mang tính chất cộng sản chủ nghĩa; nó đã phê phán gay gắt những trật tự phản động ở Phổ. Theo yêu cầu của Chính phủ Phổ, tháng Giêng 1845 nội các Ghi-dô đã quyết định trục xuất Mác và một số cộng tác viên khác nữa của báo ra khỏi nước Pháp; việc xuất bản tờ "Vorwärts!" bị đình chỉ.—591.
- 104 Đây là nói về cuộc khởi nghĩa của thợ dệt ở Xi-lê-di ngày 4-6 tháng Sáu 1844. Đây là cuộc đấu tranh giai cấp lớn đầu tiên giữa giai cấp vô sản và giai cấp tư sản ở Đức.—591.
- 105 "*La Réforme*" ("Cải cách") là báo ra hàng ngày ở Pháp, cơ quan của những người dân chủ cộng hòa tiểu tư sản: xuất bản ở Pa-ri từ năm 1843 đến năm 1850. Từ tháng Mười 1847 đến tháng Giêng 1848, Ăng-ghe-n đã đăng một loạt bài trên báo này.—591.
- 106 Mác muốn nói đến sắc lệnh của vua Phổ - Phri-drích Vin-hem IV - ngày 18 tháng Sáu 1843, ban hành nhân việc các quan chức chính phủ tham dự bữa tiệc của phái tự do, tổ chức ở Duxen-đoóc-phơ để chào mừng Hội nghị dân biểu tỉnh Ranh khóa 7; sắc lệnh cấm công chức nhà nước tham dự vào các cuộc biểu tình tương tự như vậy.—592.

- 107 Mác trích Ph.Bê-con theo bản dịch tiếng Pháp cuốn sách của Mác Cu-lốc "Suy luận về nguồn gốc, những thắng lợi, một số vấn đề cá biệt và ý nghĩa của khoa kinh tế chính trị" (J.R.Mac Culloch. "Discours sur l'origine, les progrès, les objets particuliers, et l'importance de l'économie politique". Genève — Paris, 1825, p.131-132).—597.
- 108 *Xô-mơ-xét Hau-dơ* (Somerset House) là tòa lâu đài trên bán đảo ở phần tây Luân Đôn, trong đó có nhiều cơ quan chính phủ làm việc.—599.
- 109 Mác muốn nói đến bài ca cách mạng "Sự tàn sát đầm máu" phổ biến trong các khu vực dệt ở Xi-lê-di ngay trước ngày nổi dậy của thợ dệt.—609.
- 110 Mác trích cuốn sách: M.Chevalier. "Des intérêts matériels en France" (M.Sơ-va-li-ê. "Về những lợi ích vật chất ở Pháp") xuất bản mấy lần ở Pa-ri và Bruy-xen năm 1838.—613.
- 111 Đây là nói về những cuộc khởi nghĩa của công nhân Ly-ông hồi tháng Mười một 1831 và tháng Tư 1834.—613.
- 112 "*Những bức thư từ Vúp-po-tan*" là tác phẩm chính luận đầu tiên của Ph.Ăng-ghe-n; với tác phẩm này ông bắt đầu cộng tác với tạp chí "Telegraph für Deutschland" từ năm 1839 đến năm 1841.
- "Telegraph für Deutschland" ("Điện tín nước Đức") là tạp chí văn học, do Gút-xcốp sáng lập, xuất bản ở Hăm-buốc từ 1838 đến 1848. Cuối những năm 30 và đầu những năm 40, tạp chí này đã biểu hiện những quan điểm của tờ "Nước Đức trẻ".—619.
- 113 "*Những người bạn của ánh sáng*" là một trào lưu tôn giáo nhằm chống lại chủ nghĩa kiên thành thống trị trong nhà thờ Tin lành chính thống, một chủ nghĩa mang tính chất thần bí cực đoan và tính giả nhân giả nghĩa. Sự đối lập này trong tôn giáo là một trong những hình thức biểu hiện sự bất bình của giai cấp tư sản Đức trong những năm 40 thế kỷ XIX đối với những trật tự phản động ở Đức.—619.
- 114 Lấy trong bài thơ của Gơ-tơ: "Nàng Mi-nhông".—620.
- 115 Ăng-ghe-n muốn nói đến những người thuộc phái Lu-the, do sự hợp nhất có tính chất cưỡng bức năm 1817 mà bị hợp nhất với phái cải cách (phái Can-vanh) thành giáo hội phúc âm, và những người thuộc phái Lu-the cũ - tức là những người đối lập với sự hợp nhất đó, những người tán thành giáo hội Lu-the "chân chính".—623.

- 116 Đây là nói về những bức thông điệp đầy những lời đe dọa và lăng nhục mà giáo hoàng Gri-gô-ri VII và hoàng đế Đức Hen-rích IV đã trao đổi cho nhau trong những năm 1075-1076, nhân có cuộc đấu tranh giữa chính quyền tôn giáo và chính quyền thế tục nhằm giành quyền bá chủ.—630.
- 117 Đây là nói về những hành động chống đối của các hội thể dục của sinh viên Đức. Những hội này, xuất hiện ở Đức vào đầu thế kỷ XIX, đã tích cực tham gia cuộc đấu tranh giải phóng của nhân dân Đức chống lại sự thống trị của Na-pô-lê-ông, nhưng vẫn không thoát khỏi những ảnh hưởng dân tộc chủ nghĩa. Sau Đại hội Viên (1814-1815) nhiều người tham gia các hội thể dục này, có xu hướng đối lập, đã đấu tranh cho sự thống nhất nước Đức và lên tiếng chống lại chế độ phản động trong các quốc gia Đức, vì thế mà năm 1819 họ bị kết tội là "mị dân" và bị đàn áp.—630.
- 118 Ngày hội ở Vác-tơ-buốc do sinh viên Đức tổ chức ngày 18 tháng Mười 1817 nhân dịp kỷ niệm 300 năm cuộc cải cách tôn giáo và kỷ niệm 4 năm trận đánh ở Lai-pxích năm 1813. Ngày hội đã biến thành cuộc biểu tình của giới sinh viên có xu hướng đối lập chống lại chế độ Mết-téc-ních.—630.
- 119 Đây là nói về Héc-man (Ác-mi-ni-út), lãnh tụ của bộ tộc Sê-ru-xơ, người cầm đầu các bộ tộc Đức đã đánh tan những đạo quân La Mã ở khu rừng Tơ-tơ-buốc (năm thứ 9 sau công nguyên).—634.
- 120 Bài thơ "Các vị thần Hy Lạp", trong đó Si-lơ mô tả thế giới của các vị thần cổ đại bằng những nét tươi vui, trong sáng, thì qua sự cải biên của Stia lại vang lên như là lời lên án những người Hy Lạp về "sự thờ cúng tội lỗi" của họ.—636.
- 121 Bài bình luận cuốn sách của I.S.Ph.Vin-clơ "Tiếng thụ cầm" đã được đăng trên tạp chí "Telegraph für Deutschland", số 208, tháng Chạp 1838.—636.
- 122 Tiếng Đức là *Rektorschule* - tức là tên gọi các trường sơ học năm lớp tại tỉnh Ranh và Ve-xơ-pha-li.—641.
- 123 "Nước Đức trẻ" - xem chú thích 40.—642.
- 124 Đây là nói về những chủ hăng ở Bắc-men "Ai-nơ và con trai"; vào những năm 1837-1839, Phrai-li-grát đã làm công cho hăng này.—643.
- 125 Người ta thấy chủ đề của chuyện cổ tích dân gian "Nàng công chúa ếch" trong

- bài thơ của Phrai-li-grát "Chuyện chim én" (Schwalbenmärchen), còn những đề tài chuyện cổ tích dân gian "Nàng Bạch tuyết" thì thấy trong bài thơ "Hành trình trên biển cả" ("Meerfahrt"). — 643.
- 126 "*Morgenblatt*" là tên gọi tắt của tờ báo văn học ra hàng ngày "Morgenblatt für gebildete Leser" ("Báo buổi sáng cho độc giả có học thức"), xuất bản ở Stút-gát và Tuy-bin-ghen từ năm 1807 đến năm 1865. Trong những năm 1840-1841, báo đã đăng một số bài của Ph.Ăng-ghen về các vấn đề văn học và nghệ thuật. — 644.
- 127 Lấy trong vở hài kịch của nhà thơ Đức Pla-ten, "Ê-đíp lãng mạn", hồi III, cảnh bốn. — 645.
- 128 *Môn-ta-nút Ê-rê-mi-ta* là ẩn sĩ trong núi. Ăng-ghen gọi nhà văn Đức Vin-txen Trúc-can-ma-lô một cách châm biếm như vậy, vì năm 1830 nhà văn này đã xuất bản cuốn "Die Vorzeit der Länder Cleve - Mark, Jülich - Berg und Westphalen" ("Quá khứ của các vùng Cle-vơ - Mác, I-u-lích - Béc và Ve-xơ-pha-li") dưới bí danh Môn-ta-nút. — 647.
- 129 "*Königsberger Literatur-Blatt*" ("Báo văn học Khuê-ních-xbéc") chịu ảnh hưởng của tờ "Nước Đức trẻ", đã được xuất bản dưới sự biên tập của A.I-ung ở Khuê-ních-xbéc từ năm 1841 đến năm 1845. — 651.
- 130 A.Jung. "Briefe über die neueste Literatur". Hamburg, 1837 (A.I-ung. "Những bức thư về văn học hiện đại". Hăm-buốc. 1837). — 651.
- 131 A.Jung. "Königsberg in Preußen und die Extreme des dortigen Pietismus". Braunschweig, 1840. — 652.
- 132 "*Hallische Jahrbücher*" - xem chú thích 51. — 652.
- 133 Đây là nói về cuốn sách: D.F.Strauß. "Die christliche Glaubenslehre in ihrer geschichtlichen Entwicklung und im Kampfe mit der modernen Wissenschaft". Bd.1-2, Tübingen und Stuttgart, 1840-1841 (D.Ph.Sto-rau-xơ. "Giáo lý Cơ Đốc trong sự phát triển lịch sử của nó và trong cuộc đấu tranh với khoa học hiện đại". T.1-2, Tuy-bin-ghen và Stút-gát, 1840-1841). — 654.
- 134 L.Börne. "Briefe aus Paris". 1-2 Theile, Hamburg, 1832; 3-6 Theile, Paris, 1833-1834 (L.Bóc-nơ. "Những bức thư gửi từ Pa-ri". Phần 1-2, Hăm-buốc, 1832; phần 3-6, Pa-ri, 1833-1834). — 657

- 135 "Heinrich Heine über Ludwig Börne". Hamburg. 1840.—661.
- 136 *Pdt-cun* và *Véc-ne* là những nhân vật trong các vở kịch cùng tên của C.Gút-xcốp.-662.
- 137 V.Cousin. "Über französische und deutsche Philosophie". Nebst einer beurtheilenden Vorrede des Herrn Geheimenraths von Schelling, Stuttgart und Tübingen, 1834 (V.Cu-danh. "Về triết học Pháp và Đức". Với lời tựa phê phán của ngài ủy viên Hội đồng cơ mật Phôn Sê-linh. Stút-gát và Tuy-bin-ghen, 1834).—665.
- 138 Cuốn sách mỏng của Ph.Ăng-ghen: "Sê-linh và khai thị. Phê phán sự xâm phạm mới nhất của giới phản động vào nền triết học tự do" ("Schelling und die Offenbarung. Kritik des neuesten Reaktionsversuchs gegen die freie Philosophie"), được xuất bản vô danh ở Lai-pxích, tháng Tư 1842.—666.
- 139 Nói về cuốn sách khuyết danh của B.Bau-ơ "Die Posaune des jüngsten Gerichts über Hegel den Atheisten und Antichristen. Ein Ultimatum". Leipzig, 1841) ("Tiếng kèn của ngày phán xét cuối cùng đối với Hê-ghen, con người vô thần và phản Chúa. Tối hậu thư". Lai-pxích. 1841).—668.
- 140 Bài bình luận của Ê.May-en về cuốn sách của A.I-ung, "Những bài giảng về văn học hiện đại của người Đức", đăng trên "Rheinische Zeitung" các số 149-151, ngày 29-31 tháng Năm 1842.—668.
- 141 Âm chỉ đến ý đồ không được thực hiện của A.I-ung muốn trở thành nhà truyền giáo sau khi tốt nghiệp khoa thần học.—670.
- 142 Bài báo này Ăng-ghen định viết cho tờ nguyệt san của phái cấp tiến "Der deutsche Bote aus der Schweiz" ("Tin tức nước Đức từ Thụy Sĩ") do G.Héc-vếch dự định xuất bản ở Xuy-rích vào năm 1842, thay cho tập san cùng tên xuất bản tại đó. Nhưng, kế hoạch xuất bản tờ nguyệt san mới đã không thực hiện được, và những bài báo dành cho nó đã được in vào mùa hè năm 1843 dưới dạng một văn tập "Einundzwanzig Bogen aus der Schweiz" ("Hai mươi mốt tờ từ Thụy Sĩ").—671.
- 143 C.L.Ha-lơ, nhà luật gia và sử gia phản động người Thụy Sĩ, trong tác phẩm gồm 6 tập của mình "Sự phục hưng khoa học về nhà nước" ("Restauration der Staats-Wissenschaft") xuất bản từ năm 1816 đến 1834, đã tán thành phục hồi hoàn toàn chế độ chuyên chế phong kiến và khôi phục lại tư tưởng nhà nước phường hội-dãng cấp thời trung cổ, một tư tưởng phản động.—673.

- 144 Đây là nói về việc Phri-đrich Vin-hem IV, năm 1841, ban cho phái Lu-the cũ quyền thành lập nhà thờ riêng của họ.—675.
- 145 Đây là nói về việc bắt giam đại giáo chủ ở Khuên, nhân cái gọi là "Vụ nổi loạn ở Khuên", hoặc "Vụ nổi loạn của nhà thờ" (xem chú thích 7).—675.
- 146 Ăng-ghe-nen muốn nói đến những lời hứa hẹn long trọng mà năm 1840 Phri-đrich Vin-hem IV tuyên bố nhân dịp ông ta chấp nhận những lời tuyên thệ trung thành của các đoàn đại biểu các tỉnh và thành phố của Phổ (Khuê-ních-xbéc, Brê-xláp, v.v.); nhà vua tuyên bố sẽ "quan tâm đến hạnh phúc của tất cả mọi đẳng cấp và mọi tôn giáo".—679.
- 147 *Hiến chương nhân dân*, bao gồm những yêu sách của phái Hiến chương, đã được công bố ngày 8 tháng Năm 1838 với tư cách là một dự luật để đưa ra nghị viện; bản hiến chương này gồm sáu điểm: quyền bầu cử phổ thông (cho nam giới từ 21 tuổi trở lên), bầu cử quốc hội hàng năm, bỏ phiếu kín, coi các khu bầu cử là ngang nhau, xóa bỏ điều kiện về tài sản đối với ứng cử viên vào nghị viện, chế độ trả lương cho đại biểu quốc hội.—683.
- 148 Ăng-ghe-nen muốn nói đến mưu toan của công nhân Anh định tiến hành tổng bãi công trong một số vùng công nghiệp (Lan-kê-sia, I-ô-c-sia v.v.) vào tháng Tám 1842. Cuộc bãi công này ở một số nơi đã chuyển thành cuộc xung đột vũ trang với binh lính và cảnh sát.—690.
- 149 "*The Examiner*" ("Người quan sát") là tờ tuần báo Anh có khuynh hướng tự do - tư sản, xuất bản ở Luân Đôn từ năm 1808 đến năm 1881.—693.
- 150 *Đồng minh chống những đạo luật về ngũ cốc* do các chủ xưởng Cốp-đen và Brai-tơ ở Man-se-xtơ sáng lập năm 1838. Cái gọi là những đạo luật về ngũ cốc, nhằm hạn chế hoặc cấm nhập ngũ cốc của nước ngoài, được ban hành ở Anh vì lợi ích của những quý tộc - chủ đất lớn. Nếu yêu sách đòi tự do thương mại hoàn toàn, đồng minh đòi xóa bỏ những đạo luật về ngũ cốc, với mục đích hạ tiền công của công nhân và làm yếu địa vị kinh tế và chính trị của giới quý tộc ruộng đất. Đồng minh mưu toan lợi dụng quần chúng công nhân. Nhưng cũng chính vào thời kỳ này, những công nhân tiên tiến nước Anh đã đi vào một phong trào công nhân độc lập, đã hình thành về mặt chính trị (phong trào Hiến chương).

Cuộc đấu tranh giữa giai cấp tư sản công nghiệp và giới quý tộc ruộng đất vì

những đạo luật về ngũ cốc, đã kết thúc vào năm 1846 bằng việc chấp nhận dự luật bãi bỏ những đạo luật đó.—693.

151 *Sliding - Scale* (thang thuế linh động) là chế độ quy định thuế ngũ cốc được thực hành ở Anh, theo đó thì mức thuế tỷ lệ nghịch với mức giá cả ngũ cốc ở thị trường trong nước.—694.

152 Đây là nói về công nhân thành Bôn-ton (gần Man-se-xơ).—697.

153 Đây là nói về cuộc cải cách quyền bầu cử được nghị viện Anh tiến hành vào tháng Sáu 1832. Cuộc cải cách này nhằm chống lại độc quyền chính trị của giới quý tộc ruộng đất và tài chính, và nó mở đường cho các đại biểu của giai cấp tư sản công nghiệp đi vào nghị viện. Giai cấp vô sản và giai cấp tiểu tư sản, vốn là lực lượng chủ yếu trong cuộc đấu tranh cho cải cách, đã bị giai cấp tư sản tự do lừa dối và không nhận được quyền bầu cử.—699.

154 *Việc giải phóng những người theo đạo Thiên chúa* - tức là việc nghị viện Anh xóa bỏ những sự hạn chế quyền của những người theo đạo Thiên chúa năm 1829. Những người theo đạo Thiên chúa - phần đông là người Ai-rơ-len - được quyền bầu cử vào nghị viện và giữ một vài chức vụ trong chính phủ; đồng thời mức thuế về tài sản hạn định cho tư cách ứng cử lại tăng gấp năm lần. Nhờ thủ đoạn này, các giai cấp cầm quyền ở Anh hy vọng kéo giai cấp tư sản Ai-rơ-len về phía mình và chia rẽ phong trào dân tộc Ai-rơ-len.—699.

155 *Những tín đồ không theo quốc giáo* là những đại diện của các giáo phái và các xu hướng ở Anh, trên một mức độ này hay một mức độ khác từ bỏ những giáo lý của nhà thờ chính thống ở Anh.—703.

156 *Hội Hiến chương toàn quốc*, thành lập trong tháng Bảy 1840, là đảng công nhân có tính chất quần chúng đầu tiên trong lịch sử phong trào công nhân, vào những năm phong trào Hiến chương lên cao có tới bốn chục ngàn hội viên. Hoạt động của hội thể hiện sự thiếu thống nhất về tư tưởng và sách lược trong hội viên và hệ tư tưởng tiểu tư sản trong đa số thủ lĩnh của phong trào Hiến chương. Sau khi phong trào Hiến chương thất bại vào năm 1848, hội bị sa sút và ngừng hoạt động vào những năm 50.—709.

157 *"Tiên tri của lý trí"* ("The Oracle of Reason") là một tạp chí vô thần ra hàng tuần,

xuất bản từ năm 1841 đến năm 1843 ở Luân Đôn và nhiều thành phố khác của Anh.—712.

- 158 J.J.Rousseau. "Du Contrat social; ou Principes du droit politique". Amsterdam, 1762 (G.G.Rút-xô. "Về kế ước xã hội; hay Những nguyên lý của quyền chính trị". Am-xtéc-đam, 1762).

"Système de la Nature ou Des Lois du Monde Physique et du Monde Moral". Par M. Mirabaud, Secrétaire Perpétuel et l'un des Quarante de l'Académie Française. Londres, 1770 ("Hệ thống của tự nhiên, hay Về những quy luật của thế giới vật chất và của thế giới tinh thần". Tác phẩm của ngài Mi-ra-bô, thư ký vĩnh viễn và một trong số bốn mươi ủy viên của Viện hàn lâm Pháp. Luân Đôn, 1770). Tác giả thật sự của cuốn sách là nhà duy vật Pháp P.H.Hôn-bách; ông này đã dùng tên của vị thư ký của Viện hàn lâm Pháp G.B.Mi-ra-bô, chết năm 1760, để giữ bí mật.—714.

- 159 L.Stein, "Der Socialismus und Communismus des heutigen Frankreichs". Leipzig, 1842 (L.Stai-no, "Chủ nghĩa xã hội và chủ nghĩa cộng sản của nước Pháp hiện đại". Lai-pxích, 1842).—716.

- 160 *Sự hợp nhất Anh - Ai-rơ-len* do Chính phủ Anh gán ép cho Ai-rơ-len sau vụ đàn áp cuộc khởi nghĩa của Ai-rơ-len năm 1798. Sự hợp nhất này có hiệu lực từ ngày 1 tháng Giêng 1801, đã thủ tiêu những dấu vết cuối cùng của chế độ tự trị Ai-rơ-len và đã hủy bỏ nghị viện Ai-rơ-len. Yêu sách đòi hủy bỏ sự hợp nhất (Repeal of Union) đã trở thành khẩu hiệu phổ biến nhất ở Ai-rơ-len từ những năm 20 thế kỷ XIX. Nhưng phái tự do tư sản cầm đầu phong trào dân tộc (Ô'Cô-nen và những người khác) chỉ coi việc cổ động đòi xóa bỏ sự hợp nhất là phương tiện để đòi Chính phủ Anh có những nhượng bộ nhỏ cho giai cấp tư sản Ai-rơ-len. Năm 1835, sau khi đã cấu kết với đảng Vích ở Anh, Ô'Cô-nen đã đình chỉ việc cổ động nói chung. Song, do tác động của phong trào quần chúng, năm 1840, phái tự do Ai-rơ-len đã bị bắt buộc phải thành lập Hội Ri-pi-lơ (của những người đòi hủy bỏ sự hợp nhất) mà họ cố gắng hướng vào con đường thỏa hiệp với các giai cấp cầm quyền ở Anh.—716.

- 161 *Tá điền chính (quá điền)* - là người trung gian thuê ruộng của chủ ruộng rồi đem chia nhỏ để cho thuê lại. Ở Ai-rơ-len, giữa chủ ruộng và những người thực sự cày ruộng, đôi khi có tới hàng chục kẻ trung gian.—718.

- 162 Với bài báo "*Những thắng lợi của phong trào cải cách xã hội trên lục địa*", Ăng-ghe-n

bắt đầu cộng tác với tuần báo của những người xã hội chủ nghĩa Anh thuộc phái Ô-oen "The New Moral World: and Gazette of the Rational Society" ("Thế giới đạo đức mới và Báo của một xã hội hợp lý"). Sự cộng tác của Ăng-ghe-nh với cơ quan ngôn luận này tiếp tục cho tới tháng Năm 1845. Bài báo của Ăng-ghe-nh có rút ngắn đôi chút, cũng được đăng trên tờ báo của phái Hiến chương "The Northern Star" ("Ngôi sao bắc đẩu"), các số 313 và 315, ngày 11 và 25 tháng Mười một 1843. — 721.

163 Đây là nói tới nhóm các nhà xã hội chủ nghĩa - không tưởng Anh, đã tổ chức công xã "Hòa hợp" ở Hem-côm-mơn (ngoại ô Luân Đôn) vào năm 1842; những môn đồ của nhà thần bí Anh G.P.Gri-vơ-xơ, các nhà xã hội chủ nghĩa ở Hem-côm-mơn tuyên truyền sự tự tu dưỡng về đạo đức và lối sống khắc khổ; công xã tồn tại không lâu và chẳng mấy chốc đã tan rã. — 723.

164 "*La Phalange*" ("Pha-lăng-giơ") là cơ quan của phái Phu-ri-ê, xuất bản ở Pa-ri từ năm 1832 đến năm 1849; nhiều lần thay đổi tên gọi, định kỳ, quy mô và khuôn khổ. Trong những năm 1840-1843, xuất bản một tuần 3 kỳ. Do phái Phu-ri-ê xuất bản tờ báo hàng ngày "*La Démocratie pacifique*" ("Nền dân chủ hòa bình") từ tháng Tám 1843, nên "*La Phalange*" đã trở thành một tạp chí lý luận. — 726.

165 *Hội công nhân - bình quân chủ nghĩa* là hội kín của những người cộng sản Pháp - thuộc phái Ba-bốp, xuất hiện năm 1840 và bao gồm chủ yếu là công nhân. *Hội những người nhân đạo* là hội kín của những người cộng sản theo Ba-bốp, vào năm 1841 đoàn kết chung quanh tờ báo "*L'Humanitaire*" ("Người bảo vệ nhân loại"). Những hội này chịu ảnh hưởng của tư tưởng T.Đê-da-mi và thuộc khuynh hướng cách mạng và duy vật trong chủ nghĩa cộng sản không tưởng ở Pháp. — 728.

166 Cuộc tranh luận công khai giữa Giôn Oát-xơ, hồi bấy giờ là người tuyên truyền tích cực cho chủ nghĩa Ô-oen và diễn giả thuộc phái Hiến chương G.Be-xtao, đã xảy ra ở Man-se-xơ vào những ngày 11, 12 và 13 tháng Mười 1843. Hình như Ph.Ăng-ghe-nh có tham gia vào cuộc tranh luận này. — 730.

167 P.J.Proudhon. "Qu'est-ce que la propriété? ou Recherches sur le principe du droit et du gouvernement". Paris, 1840 (P.G.Pru-đông. "Sở hữu là gì? hay Nghiên cứu về nguyên tắc pháp quyền và cai trị". Pa-ri. 1840). — 732.

168 "*Le Populaire de 1841*" ("Báo nhân dân 1841") là cơ quan tuyên truyền của chủ nghĩa cộng sản I-ca-ri không tưởng hòa bình xuất bản ở Pa-ri từ năm 1841 đến năm 1852,

- do Ê.Ca-bê làm chủ biên cho tới năm 1849. Báo đặt tên như vậy để phân biệt với tuần báo cấp tiến "Populaire", do Ca-bê xuất bản vào những năm 1833 - 1835. — 732.
- 169 "*Tạp chí độc lập*" ("La Revue indépendante") là tờ nguyệt san chính trị - xã hội, chịu ảnh hưởng của chủ nghĩa xã hội không tưởng; xuất bản ở Pa-ri từ tháng Mười một 1841 đến tháng Hai 1848, với sự biên tập của P.Lơ-ru, Gioóc-giơ Xăng và L.Vi-ác-đô. — 732.
- 170 "*Thế hệ trẻ*" ("Die junge Generation") là tạp chí ra hàng tháng, cơ quan tuyên truyền chủ nghĩa cộng sản bình quân không tưởng, do Vai-tlinh xuất bản ở Thụy Sĩ tháng Chín 1841 đến tháng Năm 1843. Trước tháng Giêng 1842 tạp chí này được xuất bản dưới tên gọi "Der Hülfesruf der deutschen Jugend" ("Tiếng gọi giúp đỡ thanh niên Đức"). — 735.
- 171 W.Weitling. "Garantien der Harmonie und Freiheit". Vivis, 1842. — 736.
- 172 Ở đây Ăng-ghe-nơ dựa vào bản tóm tắt cuốn sách của Vai-tlinh "Phúc âm của những người tội lỗi nghèo khổ" ("Das Evangelium der armen Sünder"), do Vai-tlinh công bố vào tháng Năm 1843. Cuốn sách của Vai-tlinh mãi tới năm 1845 mới được xuất bản ở Béc-nơ với tên gọi là "Das Evangelium eines armen Sünders" ("Phúc âm của một người tội lỗi nghèo khổ"). — 736.
- 173 Ăng-ghe-nơ muốn nói tới cuốn sách "Die Kommunisten in der Schweiz nach den bei Weitling vorgefundenen Papieren. Wörtliche Abdruck des Kommissionsberichts an die H.Regierung des Standes Zürich". Zürich, 1843 ("Những người cộng sản ở Thụy Sĩ, theo tài liệu bắt được ở Vai-tlinh. Toàn văn bản báo cáo của ủy ban gửi chính phủ bang Xuy-rích". Xuy-rích, 1843). Tác giả cuốn sách là luật gia và chính khách phản động người Thụy Sĩ, I.C.Bluy-nơ-tơ-li. — 736.
- 174 Đây là nói về bài văn châm biếm của Ph.Ăng-ghe-nơ "Sê-linh và khai thị". — 739.
- 175 Vì cuốn sách của mình: "Cuộc tranh cãi của sự phê phán với nhà thờ và nhà nước" ("Der Streit der Kritik mit Kirche und Staat". Charlottenburg, 1843), mà E.Bau-ơ bị kết án 4 năm tù, còn cuốn sách thì bị Chính phủ Phổ tịch thu. — 743.
- 176 "*The Times*" ("Thời báo") là báo hàng ngày hết sức lớn ở Anh có khuynh hướng bảo thủ; thành lập ở Luân Đôn năm 1785. — 745.
- 177 "*Phoi-tơ-lan*" ("Voigtland") là tên người ta đặt cho một trong những khu công nhân

ở Béc-lin; *Xanh-Giai-xơ* (Saint-Giles) là khu người nghèo ở Luân Đôn. — 745.

- 178 "*Lược thảo phê phán khoa kinh tế chính trị*" là tác phẩm kinh tế đầu tiên của Ph.Ăng-ghe-n trong đó ông đứng trên quan điểm của chủ nghĩa xã hội để xem xét chế độ kinh tế của xã hội tư sản và những phạm trù cơ bản của khoa kinh tế chính trị tư sản. Về sau, Mác đã đánh giá cao tác phẩm đó của Ăng-ghe-n, gọi nó là "*Lược thảo thiên tài phê phán những phạm trù kinh tế*" (xem lời tựa viết cho tác phẩm "*Góp phần phê phán khoa kinh tế chính trị*", 1859). Tuy nhiên, khi chứng minh về bước chuyển dứt khoát của Ăng-ghe-n từ chủ nghĩa duy tâm sang chủ nghĩa duy vật, và từ chủ nghĩa dân chủ - cách mạng sang chủ nghĩa cộng sản, tác phẩm này vẫn chưa hoàn toàn thoát khỏi ảnh hưởng của chủ nghĩa cộng sản đạo đức, "triết học". Ở một số đoạn phê phán xã hội tư sản, Ăng-ghe-n còn xuất phát từ những nguyên tắc trừu tượng của tính nhân đạo và tính đạo đức chung của con người. — 747.
- 179 A.Smith. "An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations". London, 1776 (A.Smit. "Nghiên cứu về bản chất và nguyên nhân giàu có của các dân tộc". Luân Đôn, 1776). — 750.
- 180 J.Wade. "History of the Middle and Working Classes". 3rd ed., London, 1835. — 771.
- 181 A.Alison. "The Principles of Population, and their Connection with Human Happiness". Vol. 1 - 2. London, 1840 (A.A-li-xơn. "Những nguyên lý về nhân khẩu và mối quan hệ giữa chúng với hạnh phúc của nhân loại". Tập 1 - 2, Luân Đôn, 1840). — 774.
- 182 "*Mác-cút*" là bí danh của tác giả cuốn sách xuất bản ở Anh vào cuối những năm 30 thế kỷ XIX, trong đó tác giả tuyên truyền học thuyết thù ghét con người của Man-tút. — 776.
- 183 Đây là nói về "Đạo luật về những người nghèo" mới, được thông qua ở Anh vào năm 1834. Theo đạo luật này thì chỉ cho phép giúp đỡ người nghèo dưới một hình thức thôi, đó là đưa họ tới các trại lao động với chế độ nhà tù khổ sai, mà nhân dân gọi là "những ngục Ba-xti-ơ cho người nghèo". — 776.
- 184 A.Alison. "The Principles of Population...". Vol. 1. London, 1840, p. 548. — 781.
- 185 A.Ure. "The Philosophy of Manufactures". London, 1835. — 785.
- 186 Ăng-ghe-n muốn nói tới tác phẩm mà ông định viết về lịch sử xã hội Anh: tài liệu

cho tác phẩm này đã được ông thu thập trong thời gian ông ở nước Anh (tháng Mười một 1842 - tháng Tám 1844). Trong tác phẩm này Ăng-ghe-nơ định dành một chương riêng để viết về tình cảnh của công nhân Anh. Về sau, Ăng-ghe-nơ thay đổi ý định của mình và quyết định viết một tác phẩm riêng về giai cấp vô sản Anh; tác phẩm này được viết sau khi Ăng-ghe-nơ trở về Đức. Cuốn "Tình cảnh của giai cấp lao động ở Anh" đã xuất bản ở Lai-pxích vào năm 1845.—786.

187 Đây là nói về việc bãi bỏ đạo luật về sự tuyên thệ năm 1828, theo đạo luật này thì chỉ có những người thuộc giáo hội Anh mới được giữ các chức vụ nhà nước.—789.

188 "*Laissez faire, laissez aller*" ("Hãy để cho tự do hành động") là công thức của các nhà kinh tế học tư sản thuộc phái tự do thương mại và tán thành việc nhà nước không can thiệp vào lĩnh vực quan hệ kinh tế.—803.

189 Đây là nói về "Luận cương sơ bộ về cuộc cải cách triết học" của L.Phoi-ơ-bắc, công bố năm 1843 trong tập thứ hai của văn tập "Anekdoten zur neuesten deutschen Philosophie und Publicistik" ("Những cái mới trong triết học và chính luận Đức hiện đại").—814.

190 *Những khu di dân trong nước* (Home-colonies) - Ô-oen đặt tên cho các hội cộng sản kiểu mẫu của mình như vậy.—823.

191 Ăng-ghe-nơ cũng đánh giá như vậy về Các-lai-lơ trong một chú thích viết cho cuốn sách của ông: "Tình cảnh của giai cấp lao động ở Anh" (1845). Trong lần xuất bản thứ hai bằng tiếng Đức (1892) cuốn sách này, Ăng-ghe-nơ đã bổ sung vào chú thích ấy như sau: "Nhưng cuộc phản cách mạng tháng Hai đã làm cho Các-lai-lơ trở thành một kẻ phản động hoàn chỉnh; ở ông ta sự căm giận chính đáng bọn phi-li-xtanh đã biến thành sự cầu nhàu độc địa có tính chất phi-xi-xtanh đối với làn sóng lịch sử đã hất ông ta lên bờ".—824.

192 Ăng-ghe-nơ muốn nói tới những phát kiến của nhà bác học Anh Biê-cơ, người đã dựa vào phương pháp số lượng, đặt cơ sở cho cái gọi là hóa học về khí nén; của nhà khoa học Anh Pri-xơ-li, bằng con đường thực nghiệm đã tìm ra dưỡng khí; và của nhà khoa học Pháp La-voa-di-ê, đã giải thích phát minh đó về mặt lý luận và đã bác bỏ thuyết nhiên tố. Vào thời gian này, Ăng-ghe-nơ chưa biết đến những phát kiến khoa học và những phát minh kỹ thuật ở Nga; đặc biệt là ông chưa biết đến những tác phẩm của Lô-mô-nô-xốp, người mà vào giữa thế kỷ XVIII đã xây

dựng những cơ sở khoa học cho hóa học, khi đề xuất phép phân tích định lượng và môn nguyên tử hóa học, và khám phá ra quy luật về bảo tồn vật chất.—827.

193 Khi Ăng-ghe-n viết bài báo của mình, lịch sử quan hệ ruộng đất ở Anh còn chưa được nghiên cứu; những công trình nghiên cứu lịch sử sau đó đã xác định rằng vào thế kỷ XV - XVII. các copyholder (những người nắm giữ ruộng đất theo bản sao trong công bạ - tức là những tá điền suốt đời hoặc tá điền thừa kế, nộp tô phong kiến) hợp thành quần chúng cơ bản của giai cấp nông dân Anh. Các thuật ngữ vilains, bordars, cottars được khoa học hiện đại coi là những loại nông nô khác nhau ở nước Anh thời trung cổ.—834.

194 Năm 1892, Ăng-ghe-n đã bổ sung như sau vào một chú thích tương tự trong cuốn "Tình cảnh của giai cấp lao động ở Anh": "Khái luận lịch sử về cuộc cách mạng công nghiệp viết ở đây trong một vài chi tiết không được chính xác, nhưng trong những năm 1843 - 1844, không có nguồn nào tốt hơn".—849.

195 W.Godwin, "An Enquiry Concerning Political Justice and its Influence on General Virtue and Happiness". Vol. 1-2, London, 1793 (Ụ.Gốt-uyn. "Nghiên cứu về sự công bằng chính trị và ảnh hưởng của nó đối với mỹ đức chung và hạnh phúc". T. 1-2, Luân Đôn, 1793).—850.

196 Đây là nói về cuốn sách của nhà sử học phản động người Đức, Ph.Rau-mơ: "Nước Anh năm 1835" (F.Raumer. "England im Jahre 1835"), năm 1836, xuất bản ở Lai-pxích thành hai phần.—854.

197 *Test - Act* (Pháp lệnh về sự tuyên thệ) năm 1673 đòi hỏi những người giữ các chức vụ nhà nước phải thừa nhận giáo lý của nhà thờ Anh. Nhằm chống lại sự phản ứng của nhà thờ Thiên chúa giáo hồi bấy giờ, pháp lệnh này về sau đó biến thành công cụ đấu tranh chống lại các giáo phái và trào lưu tôn giáo không chịu thừa nhận, trên mức độ này hay mức độ khác, những giáo lý của nhà thờ chính thống Anh.

Habeas Corpus Act (Luật bảo hộ thân thể con người) được nghị viện Anh thông qua năm 1679. Về thực chất của Habeas Corpus, xem tập này, tr.876.

Bill of Rights (Dự luật về quyền) được nghị viện Anh thông qua năm 1689, đã hạn chế quyền của nhà vua một cách có lợi cho nghị viện, và đã củng cố sự thỏa hiệp - đạt được do cuộc đảo chính năm 1688 - giữa bọn quý tộc ruộng đất và giai cấp tư sản tài chính và thương mại lớp trên.—855.

198 Đây là nói về tác phẩm của luật sư U.Bléch-xtôn người Anh: "Bình luận về luật pháp Anh" (W.Blackstone. "Commentaries on the Laws of England"), xuất bản năm 1765 - 1769, và về cuốn sách của luật sư G.L.Đơ-lôn-mơ người Thụy Sĩ: "Hiến pháp nước Anh" (J.L.Delolme. "Constitution de l'Angleterre") công bố năm 1771. Cả hai tác phẩm này đều tán dương chế độ quân chủ - lập hiến ở Anh.—857.

199 *Magna Charta* - Magna Charta Libertatum (Đại Hiến chương tự do) là một văn kiện mà bọn đại phong kiến nổi loạn, được giới hiệp sĩ và thị dân ủng hộ, đã trao cho vua Anh Giăng không có đất. Bản Hiến chương, được ký ngày 15 tháng Sáu 1215, đã hạn chế quyền của nhà vua, chủ yếu có lợi cho bọn đại phong kiến, và có một vài nhượng bộ đối với các tầng lớp hiệp sĩ và các thành phố; còn đối với nông nô, tức đám dân chúng cơ bản, thì bản Hiến chương này không đem lại một quyền nào cả.—857.

200 Đây là nói về cuộc đấu tranh của quần chúng nhân dân rộng rãi đòi cải cách bầu cử ở Anh, mà đỉnh cao là năm 1831.—862.

201 *Ba mươi chín điều khoản* là tín điều của nhà thờ Anh, được nghị viện Anh thông qua vào năm 1571.—870.

202 *Corporation Act* (Sắc lệnh về phường hội), thông qua năm 1661, đòi hỏi những người giữ những chức vụ do được bầu cử ra (chủ yếu là cơ quan quản lý thành phố) phải thừa nhận những giáo lý của nhà thờ Anh.—870.

203 *Ri-pi-lơ* - xem chú thích 160.—875.

204 "*The Northern Star*" ("Ngôi sao bắc đẩu") là tuần báo Anh, cơ quan trung ương của phái Hiến chương; được thành lập năm 1837, báo đó xuất bản cho đến năm 1852, lúc đầu ở Lít-xơ, còn từ tháng Mười một 1844 thì ở Luân Đôn. Người sáng lập và chủ biên của tờ báo đó là Ph.Ô' Cô-no; trong những năm 40, G.Hác-ni cũng tham gia biên tập báo đó. Ph.Ăng-ghe-nơ đã cộng tác với báo này từ tháng Chín 1845 tới tháng Ba 1848.—876.

205 "*The New Moral World*" ("Thế giới đạo đức mới") là tuần báo của những người xã hội chủ nghĩa không tưởng do R.Ô-oen sáng lập năm 1834; xuất bản cho đến năm 1846, lúc đầu ở Lít-xơ, còn từ tháng Mười 1841 thì ở Luân Đôn. Ph.Ăng-ghe-nơ đã cộng tác với báo này từ tháng Mười một 1843 đến tháng Năm 1845.—876.

206 A.Fonblanque. "England under Seven Administrations". Vol. I - III. London, 1837.—882.

207 *Ca-rô-li-na* - xem chú thích 59.—882.

THÂN THỂ VÀ SỰ NGHIỆP CỦA C.MÁC (1818 - tháng Tám 1844)

1818

5 tháng Năm

Các Mác sinh tại thành phố Tơ-ria (tỉnh Ranh của Phổ).

1830

Mùa thu

Mác vào học ở trường trung học Tơ-ria.

1835

24 tháng Chín

Mác học xong chương trình trung học ở Tơ-ria và nhận bằng tốt nghiệp.

15 tháng Mười

Mác vào học khoa luật trường đại học tổng hợp Bon.

1836

Nửa sau tháng Mười

Mác tới Béc-lin và ngày 22 tháng Mười được nhận làm sinh viên của trường đại học tổng hợp Béc-lin, tại đây Mác tiếp tục học khoa luật.

Cuối 1836 - 1838

Ngoài việc học tập tại khoa luật, Mác còn nghiên cứu triết học, lịch sử cũng như lịch sử nghệ thuật, dịch các tác phẩm của các tác giả cổ điển sang tiếng Đức, học tiếng Anh và tiếng I-ta-li-a.

1837

- Tháng Tư - tháng Tám* Mác tăng cường nghiên cứu triết học của Hê-ghen và làm quen với phái Hê-ghen cánh tả: B.Bau-ơ, Ph.Cốp-pen và những người khác.
- 10 tháng Mười một* Trong thư gửi cho bố, Mác mô tả cuộc sống và công việc học tập của mình ở Béc-lin.

1839

- Đầu năm 1839 - tháng Ba 1841* Mác nghiên cứu triết học Hy Lạp, chủ yếu là những quan điểm triết học tự nhiên của nhà triết học duy vật Ê-pi-quy-a. Mác viết luận án tiến sĩ với đề tài: "Sự khác nhau giữa triết học tự nhiên của Đê-mô-crít và triết học tự nhiên của Ê-pi-quy-a".

1841

- 30 tháng Ba* Mác tốt nghiệp trường đại học tổng hợp Béc-lin.
- 6 tháng Tư* Mác gửi cho chủ nhiệm khoa triết học trường đại học tổng hợp I-ê-na bản luận án của mình: "Sự khác nhau giữa triết học tự nhiên của Đê-mô-crít và triết học tự nhiên của Ê-pi-quy-a".
- 15 tháng Tư* Mác nhận bằng tiến sĩ triết học.
- Giữa tháng Tư* Mác từ Béc-lin đến Tơ-ria.
- Đầu tháng Bảy* Mác đến Bon với ý định làm phó giáo sư tại trường đại học tổng hợp Bon.
- Khoảng tháng Bảy* Mác nghiên cứu tác phẩm của L.Phoi-ơ-bắc: "Bản chất đạo Cơ Đốc".
- Mùa thu* Do một loạt những nhà bác học tiến bộ bị gạt ra khỏi công tác giảng dạy tại các trường đại học, Mác từ bỏ ý nghĩ về giảng đường đại học. Bảo chí trở thành diễn đàn để tuyên truyền những quan

điểm dân chủ - cách mạng của ông.

1842

*Giữa 15 tháng Giêng và
10 tháng Hai*

Mác viết cho tờ "Deutsche Jahrbücher" ("Niên giám Đức"), tạp chí của phái Hê-ghe-nhê cảnh tả, bài "Nhận xét bàn chỉ thị mới nhất về chế độ kiểm duyệt của Phổ". Do điều kiện kiểm duyệt, bài này không được đăng ở tạp chí "Deutsche Jahrbücher" mà đăng trong tập đầu của Tập văn "Anekdoten zur neuesten deutschen Philosophie und Publicistik" ("Những cái mới trong triết học và chính luận Đức hiện đại") xuất bản vào tháng Hai 1843 ở Thụy Sĩ.

Cuối tháng Giêng

Mác viết bài báo "Lu-the với tư cách là thẩm phán trọng tài giữa Stơ-rau-xơ và Phoi-ơ-bắc". Bài này in trong tập thứ hai của Tập văn "Anekdoten" năm 1843.

Tháng Tư

Mác bắt đầu cộng tác với tờ "Rheinische Zeitung" ("Nhật báo tỉnh Ranh") - cơ quan của giai cấp tư sản đối lập ở Ranh. Mác viết cho báo này bài "Những cuộc tranh luận của Hội nghị dân biểu khóa 6 của tỉnh Ranh (bài thứ nhất). Những cuộc tranh luận về tự do báo chí và về việc công bố các biên bản của Hội nghị các đẳng cấp". Bài báo này đăng trong các phụ trương của tờ "Rheinische Zeitung" trong tháng Năm 1842.

Tháng Sáu

Mác viết cho tờ "Rheinische Zeitung" bài báo thứ hai nói về những cuộc tranh luận của Hội nghị dân biểu khóa 6 của tỉnh Ranh. Bài báo này nói về vấn đề xung đột giữa Chính phủ Phổ và nhà thờ Thiên chúa giáo đã không được sở kiểm duyệt cho in.

*Giữa 29 tháng Sáu và 4
tháng Bảy*

Mác viết bài báo với nhan đề "Bài xã luận báo "Kölnische Zeitung" số 179". Bài này đăng trong các phụ trương của tờ "Rheinische Zeitung" ngày 10, 12 và 14 tháng Bảy.

9 tháng Tám

Bài báo của C.Mác "Tuyên ngôn triết học của trường phái lịch

- sử pháp quyền" đăng trong phụ trương của tờ "Rheinische Zeitung", trừ "Chương về hôn nhân" không được sờ kiểm duyệt cho in.
- Nửa đầu tháng Mười* Mác đi Khuên và từ 15 tháng Mười là tổng biên tập báo "Rheinische Zeitung". Dưới sự chỉ đạo của ông, báo ngày càng có khuynh hướng dân chủ - cách mạng rõ rệt.
- 15 tháng Mười* Mác viết bài "Chủ nghĩa cộng sản và báo "Allgemeine Zeitung" ở Au-xbuốc". Bài này đăng trên báo "Rheinische Zeitung" ngày 16 tháng Mười.
- Tháng Mười* Mác viết bài "Những cuộc tranh luận của Hội nghị dân biểu khóa 6 của tỉnh Ranh (bài thứ ba). Những cuộc tranh luận về luật cấm trộm củi rừng"; bài này đăng trong các phụ trương của tờ "Rheinische Zeitung" từ 25 tháng Mười đến 3 tháng Mười một.
- Tháng Mười 1842 - đầu năm 1843* Mác nghiên cứu các tác phẩm của các nhà xã hội chủ nghĩa không tưởng Pháp: S.Phu-ri-ê, Ê.Ca-bê, T.Đê-da-mi, P.Lơ-ru, V.Công-xi-đê-răng, cũng như của P.G.Pru-đông.
- Nửa sau tháng Mười một 1842* Lần đầu tiên Mác gặp Ăng-ghe-n trên đường Ăng-ghe-n đi từ Đức sang Anh, ghé thăm tòa soạn báo "Rheinische Zeitung" ở Khuên.
- Cuối tháng Mười một* Mác đoạn tuyệt với nhóm Béc-lin của phái Hê-ghe-n cánh tả, phái gọi là "Những người tự do"; những người này mưu toan biến tờ "Rheinische Zeitung" thành cơ quan tuyên truyền những quan điểm triết học duy tâm của họ, tách khỏi cuộc sống, khỏi cuộc đấu tranh chính trị.
- 18 tháng Chạp* Mác viết bài "Bản dự luật về ly hôn", đăng trên báo "Rheinische Zeitung" ngày 19 tháng Chạp.
- 31 tháng Chạp 1842 - 15 tháng Giêng 1843* Mác viết một loạt bài nhân việc đình bản tờ "Leipziger Allgemeine Zeitung" ("Báo phổ thông Lai-pxích"). Những bài này đăng trên báo "Rheinische Zeitung" từ 1 đến 16 tháng Giêng 1843.

1843

- Giữa 1 và 20 tháng Giêng* Mác viết bài "Lời bào chữa của phóng viên ở Mô-den". Nhân việc này ông nghiên cứu các tài liệu và văn kiện nói về tình cảnh của nông dân trồng nho vùng Mô-den. Bài này đăng trên báo "Rheinische Zeitung" từ 15 đến 20 tháng Giêng.
- 19 tháng Giêng* Chính phủ Phổ ra quyết định đóng cửa tờ "Rheinische Zeitung" kể từ 1 tháng Tư; trong thời gian còn được lưu hành, báo bị kiểm duyệt đặc biệt nghiêm ngặt.
- 10 tháng Hai* Phần tiếp của bài "Lời bào chữa của phóng viên ở Mô-den" của C.Mác không được sở kiểm duyệt cho đăng.
- 12 tháng Hai* Mác phát biểu tại phiên họp bất thường của những cổ đông tờ "Rheinische Zeitung". Ông kiên quyết phản đối ý định của họ muốn đạt tới việc hủy bỏ lệnh cấm này bằng cái giá từ bỏ khuynh hướng đối lập gay gắt của tờ báo.
- 17 tháng Ba* Mác rút khỏi ban biên tập báo "Rheinische Zeitung". Lời tuyên bố về việc rút ra khỏi ban biên tập đăng trên báo "Rheinische Zeitung" ngày 18 tháng Ba.
- Cuối tháng Ba* Mác đi Hà Lan.
- Tháng Ba - tháng Chín* Mác tiến hành những cuộc thương lượng với A.Ru-gơ về việc xuất bản ở nước ngoài tạp chí "Deutsch - Französische Jahrbücher" ("Niên giám Pháp - Đức"); ông cố gắng thu hút những đại biểu tiến bộ của phong trào dân chủ Đức và Pháp tham gia tạp chí này. Tháng Chín, trong thư gửi Ru-gơ, Mác nêu ra những nhiệm vụ của tạp chí.
- Mùa hè* Ở Croi-xnac, Mác viết tác phẩm nhằm phê phán triết học pháp quyền của Hê-ghen.
- 19 tháng Sáu* Mác làm lễ thành hôn với Gien-ni phôn Ve-xto-pha-len.
- 20 tháng Mười* Trong thư gửi L.Phoi-ơ-bắc, Mác mời ông ta cộng tác với tờ "Deutsch - Französische Jahrbücher".

- Cuối tháng Mười* Mác tới Pa-ri nhân việc quyết định in tờ "Deutsch-Französische Jahrbücher" tại đó.
- Mùa thu 1843 -
tháng Giêng 1844* Mác viết cho tờ "Deutsch-Französische Jahrbücher" các bài "Về vấn đề Do Thái" và "Góp phần phê phán triết học pháp quyền của Hê-ghe. Lời nói đầu". Những bài này đánh dấu bước chuyển dứt khoát của Mác từ chủ nghĩa duy tâm sang chủ nghĩa duy vật và từ chủ nghĩa dân chủ - cách mạng sang chủ nghĩa cộng sản.
- Tháng Mười một 1843 -
tháng Giêng 1845* Ở Pa-ri, Mác quan hệ với các nhà dân chủ và các nhà xã hội chủ nghĩa Pháp, với những người lãnh đạo của "Liên đoàn những người chính nghĩa", một hội bí mật của người Đức, và với những lãnh tụ của phần lớn các hội công nhân bí mật Pháp; Mác thường đến dự các cuộc họp của công nhân và thợ thủ công Đức và Pháp.
- Cuối tháng Chạp 1843* Mác làm quen với H.Hai-nơ và có những quan hệ hữu nghị với ông ta.
- Cuối 1843 - tháng Ba 1844* Mác nghiên cứu lịch sử cuộc cách mạng tư sản Pháp cuối thế kỷ XVIII, dự định viết lịch sử Hội nghị quốc ước.

Đồng thời, Mác bắt tay nghiên cứu một cách có hệ thống khoa kinh tế chính trị: đọc và tóm tắt những tác phẩm của A.Xmít, G.B.Xây, Ph.Xác-bếch và các nhà kinh tế học khác.

1844

- Cuối tháng Giêng* Mác nhận được hai bài của Ăng-ghe-n gửi từ Man-se-xơ cho tờ "Deutsch-Französische Jahrbücher": "Lược thảo phê phán khoa kinh tế chính trị" và "Tình cảnh nước Anh. Tô-mát Các-lai-lơ. "Quá khứ và hiện tại"".
- Cuối tháng Hai* Tờ "Deutsch-Französische Jahrbücher" số đầu tiên (số đôi) ra đời ở Pa-ri, dưới sự biên tập của C.Mác và A.Ru-gơ. Tạp chí đăng các tác phẩm của C.Mác "Về vấn đề Do Thái" và "Góp

phần phê phán triết học pháp quyền của Hê-ghe. Lời nói đầu", cũng như những bức thư của ông gửi A.Ru-gơ.

Nhân việc đăng tác phẩm của Ăng-ghe "Lược thảo phê phán khoa kinh tế chính trị" trong tạp chí "Deutsch-Französische Jahrbücher", giữa Mác và Ăng-ghe có quan hệ thư tín.

23 tháng Ba

Mác gặp gỡ các nhà hoạt động chính trị Nga: M.Ba-cu-nin, V.Bốt-kin, G.Tôn-xôi, và các nhà dân chủ và xã hội chủ nghĩa Pháp: P.Lo-ru, L.Blăng và những người khác. Trong cuộc gặp gỡ, có trao đổi ý kiến về một loạt vấn đề lý luận và chính trị.

26 tháng Ba

Mác cắt đứt quan hệ với phần tử cấp tiến tư sản A.Ru-gơ vì ông này không tán thành khuynh hướng cộng sản chủ nghĩa mà Mác đã đem lại cho tạp chí "Deutsch-Französische Jahrbücher". Nhân việc đoạn tuyệt với A.Ru-gơ, việc xuất bản tạp chí bị đình chỉ vì những khó khăn vật chất và những khó khăn trong việc phát hành tạp chí.

16 tháng Tư

Nhân việc tờ "Deutsch-Französische Jahrbücher" đăng các bài của Mác, Chính phủ Phổ kết tội Mác là "phản quốc và làm nhục hoàng thượng" và ra lệnh bắt giam Mác khi Mác đặt chân tới biên giới Phổ.

Tháng Tư - tháng Tám

Mác tiếp tục nghiên cứu các tác phẩm của các nhà kinh tế học tư sản và viết bản sơ thảo đầu tiên phê phán khoa kinh tế chính trị tư sản trong các bản thảo kinh tế - triết học của mình.

Khoảng tháng Bảy

Mác làm quen với P.G.Pru-dông.

31 tháng Bảy

Mác viết bài chống Ru-gơ dưới đầu đề: "Những nhận xét phê phán về bài báo của "Một người Phổ": "Vua Phổ và cải cách xã hội"". Bài này được đăng trên tờ báo Đức "Vorwärts!" ("Tiến lên!") xuất bản ở Pa-ri ngày 7 và 10 tháng Tám. Từ đó, C.Mác bắt đầu cộng tác với báo "Vorwärts!" và tham gia biên tập báo này.

Khoảng 28 tháng Tám

Mác gặp Ăng-ghe mới tới Pa-ri.

THÂN THỂ VÀ SỰ NGHIỆP CỦA PH. ĂNG-GHEN (1820 - tháng Tám 1844)

1820

28 tháng Mười một

Ph.Ăng-ghen sinh ở Bắc-men (tỉnh Ranh của Phổ).

1834

20 tháng Mười

Ăng-ghen, trước đó học ở trường thành phố Bắc-men, vào học ở trường trung học En-bơ-phen-đơ.

1837

15 tháng Chín

Theo yêu cầu của bố, Ăng-ghen phải rời bỏ trường, chưa học xong năm cuối cùng của trường trung học, và bắt đầu làm nhân viên cho hãng buôn của bố ở Bắc-men.

1838 - 1841

*Giữa tháng Bảy 1838 -
nửa sau tháng Ba 1841*

Ăng-ghen đi Brê-men để thực tập tại một hãng buôn lớn. Lúc rảnh việc, ông nghiên cứu văn học, tỏ ra rất quan tâm tới các tác giả thuộc nhóm "Nước Đức trẻ", viết cho tạp chí "Telegraph für Deutschland" ("Điện tín nước Đức") bài "Những bức thư từ Vúp-pơ-tan" và viết cho các tạp chí phê bình văn học một loạt bài bình luận và lược khảo.

Ăng-ghen tích cực nghiên cứu triết học Hê-ghen, đọc các

sách báo phê phán tôn giáo, trong đó có cuốn của D.Stơ-rau-xơ, một người thuộc phái Hê-gheh cánh tả: "Cuộc đời của Giê-xu".

Trong thời kỳ này diễn ra quá trình hình thành những quan điểm của Ăng-gheh với tư cách là một nhà dân chủ - cách mạng.

1841

Cuối tháng Ba

Ăng-gheh rời Brê-men để trở về Béc-men.

Nửa sau tháng Chín

1841 - 15 tháng Tám

1842

Ăng-gheh đi Béc-lin làm nghĩa vụ quân sự trong một lữ đoàn pháo binh. Lúc rảnh việc, Ăng-gheh tới nghe giảng tại trường đại học Béc-lin với tư cách là học viên tự do; quan hệ gần gũi với những người thuộc phái Hê-gheh cánh tả: anh em Bau-ơ, Ph.Cốp-pen và những người khác. Trong một loạt tác phẩm đã được đăng như: "Sê-linh nói về Hê-gheh", "Sê-linh và khai thị", "Sê-linh - nhà triết học ở trong Chúa", Ăng-gheh phê phán gay gắt những quan điểm phản động của Sê-linh.

Nửa sau 1841

Ăng-gheh nghiên cứu tác phẩm "Bản chất đạo Thiên chúa" của L.Phoi-ơ-bắc.

1842

Tháng Ba

Ăng-gheh bắt đầu cộng tác với tờ "Rheinische Zeitung" ("Nhật báo tỉnh Ranh"). Trong một năm, ông đã viết một loạt bài chính luận cho báo này.

Khoảng 15 tháng Sáu

Ăng-gheh viết cho tạp chí của phái Hê-gheh cánh tả "Deutsche Jahrbücher" ("Niên giám Đức") bài phê bình cuốn sách của A.I-ung "Những bài giảng về văn học hiện đại của người Đức". Bài này được đăng trong tạp chí đó trong các số ra ngày 7, 8 và 9 tháng Bảy.

Khoảng 10 tháng Mười

Sau khi làm nghĩa vụ quân sự xong, Ăng-gheh rời Béc-lin, trở lại Béc-men.

- Khoảng tháng Mười* Ăng-ghe-n viết bài "Phri-drích Vin-hem IV, vua Phổ". Bài này được in trong Tập văn "Einundzwanzig Bogen aus der Schweiz" ("Hai mươi mốt tờ từ Thụy Sĩ") xuất bản ở Thụy Sĩ hồi tháng Bảy 1843.
- Nửa sau tháng Mười một* Ăng-ghe-n sang Anh để nghiên cứu công việc buôn bán tại xưởng dệt vải ở Man-se-xơ, thuộc hăng "Éc-men và Ăng-ghe-n".
- Trên đường sang Anh, Ăng-ghe-n ghé thăm tòa soạn báo "Rheinische Zeitung" ở Khuên; tại đây lần đầu tiên ông gặp Mác.
- 29, 30 tháng Mười một* Sau khi tới Anh, Ăng-ghe-n viết các bài "Quan điểm của nước Anh về những cuộc khủng hoảng trong nước" và "Những cuộc khủng hoảng trong nước" và gửi những bài này cho báo "Rheinische Zeitung". Những bài này được in trong các số ra ngày 8, 9 và 10 tháng Chạp.
- 19, 20, 22 tháng Chạp* Ăng-ghe-n viết các bài "Lập trường của các chính đảng", "Tình cảnh của giai cấp lao động ở Anh" và "Những đạo luật về ngũ cốc", in trên báo "Rheinische Zeitung", các số ra ngày 24, 25 và 27 tháng Chạp.
- Tháng Chạp 1842 - tháng Tám 1844* Ăng-ghe-n nghiên cứu những quan hệ chính trị và xã hội ở Anh, điều kiện sống và lao động của công nhân Anh, tìm hiểu cuộc đấu tranh của họ, tìm hiểu phong trào Hiến chương. Ông tới thăm các công xưởng, các khu công nhân ở Man-se-xơ, tham dự các cuộc mít-tinh của quần chúng và các cuộc hội họp của công nhân.
- Ăng-ghe-n nghiên cứu những tác phẩm của các nhà kinh tế học tư sản như: A.Xmít, Ri-các-đô, G.B.Xây, G.R.Mắc-Cu-lốc, Giêm-xơ Min và của những người khác, tìm hiểu sách báo xã hội chủ nghĩa, các tác phẩm của A.Xanh-Xi-mông, S.Phu-ri-ê, R.Ô-oen, G.Ba-bốp, Ê.Ca-bê, V.Vai-tlinh và những đại diện khác của chủ nghĩa cộng sản và chủ nghĩa xã hội không tưởng, cũng như những tác phẩm của P.Pru-đông.

Trong thời gian ở Anh, Ăng-ghe-n đã hoàn thành bước quá

độ từ chủ nghĩa duy tâm sang chủ nghĩa duy vật, từ chủ nghĩa dân chủ - cách mạng sang chủ nghĩa cộng sản.

1843

16, 23 tháng Năm,
9, 27 tháng Sáu

Tạp chí "Schweizerischer Republikaner" ("Người cộng hòa Thụy Sĩ") đã đăng bốn bài báo của Ăng-ghe-n dưới đầu đề "Những bức thư từ Luân Đôn".

Vào khoảng tháng Năm -
tháng Sáu

Trong thời gian ở Luân Đôn, Ăng-ghe-n đặt quan hệ với những người lãnh đạo tổ chức bí mật của công nhân Đức, "Liên đoàn những người chính nghĩa": K.Sáp-pơ, I.Môn và H.Bau-ơ.

Mùa thu

Ăng-ghe-n đến thăm tòa soạn báo của phong trào Hiến chương "The Northern Star" ("Ngôi sao bắc đẩu") ở Lít, và làm quen với chủ bút báo đó là G.Hác-ni, một trong những nhà hoạt động nổi tiếng của phe cách mạng trong phong trào Hiến chương.

23 tháng Mười -
đầu tháng Mười một

Ăng-ghe-n bắt đầu cộng tác với tờ tuần báo "The New Moral World" "(Thế giới đạo đức mới)" - cơ quan của những người theo chủ nghĩa xã hội - Ô-oen ở Anh. Ông viết cho báo này bài báo đầu tiên, với đầu đề "Những thắng lợi của phong trào cải cách xã hội trên lục địa", được đăng trong các số ra ngày 4 và 18 tháng Mười một. Bài này, có rút ngắn đôi chút, cũng được đăng lại trên báo "The Northern Star" ra ngày 11 và 25 tháng Mười một.

Vào khoảng tháng Chạp

Ăng-ghe-n làm quen với nhà thơ cách mạng Đức, Gh.Véc-thơ và có những quan hệ bạn bè thân thiết với nhà thơ.

Cuối 1843 - tháng Giêng
1844

Ăng-ghe-n viết tác phẩm: "Lược thảo phê phán khoa kinh tế chính trị".

1844

Tháng Giêng

Ăng-ghe-n viết bài "Tình cảnh nước Anh. Tô-mát Các-lai-lơ.

Quá khứ và hiện tại"" cho tạp chí "Deutsch-Französische Jahrbücher" ("Niên giám Pháp - Đức") do C.Mác và A.Ru-gơ xuất bản ở Pa-ri. Tác phẩm này mở đầu cho một loạt bài mà Ăng-ghe-nh định viết về tình hình nước Anh.

3 tháng Hai

Tuần báo "The New Moral World" đăng bài "Phong trào trên lục địa" của Ăng-ghe-nh.

Tháng Hai

Ăng-ghe-nh viết bài "Tình cảnh nước Anh. Thế kỷ mười tám", được đăng trên báo "Vorwärts!" ("Tiến lên!") từ 31 tháng Tám đến 11 tháng Chín.

Cuối tháng Hai

Tạp chí "Deutsch-Französische Jahrbücher" đăng các bài của Ăng-ghe-nh: "Lược thảo phê phán khoa kinh tế chính trị" và "Tình cảnh nước Anh. Tô-mát Các-lai-lơ "Quá khứ và hiện tại"".

Nhân việc tạp chí này đăng tác phẩm của Ăng-ghe-nh: "Lược thảo phê phán khoa kinh tế chính trị" giữa Mác và Ăng-ghe-nh đã có sự trao đổi thư tín.

Tháng Ba

Ăng-ghe-nh viết bài "Tình cảnh nước Anh. Hiến pháp Anh", đăng trên báo "Vorwärts!" từ 18 tháng Chín đến 19 tháng Mười.

Tháng Tư - tháng Tám

Ăng-ghe-nh tiếp tục nghiên cứu nền kinh tế Anh và những điều kiện sống và lao động của công nhân Anh. Ông chuẩn bị tài liệu cho tác phẩm mà ông định viết về lịch sử xã hội Anh và về tình cảnh của giai cấp vô sản Anh.

Khoảng 16 tháng Tám

Ăng-ghe-nh rời Anh về Đức.

Khoảng 28 tháng Tám

Ăng-ghe-nh ghé qua Pa-ri, ở đây ông đã gặp Mác.

BẢN CHỈ DẪN TÊN NGƯỜI

A

A-lếch-xan-dơ Ma-xê-đoan (356-323 trước công nguyên) - một viên tướng và nhà hoạt động quốc gia nổi tiếng của thế giới cổ đại. — 147-148, 853.

A-li-xơn (Alison), *Ắc-si-ban* (1792-1867) - nhà sử học và là nhà kinh tế học tư sản người Anh, thuộc đảng To-ri. — 774, 777.

A-li-xơn (Alison), *Uy-li-am Pét-ni* (1790-1859) - giáo sư y khoa ở trường đại học tổng hợp Ê-đin-bóc, thuộc đảng To-ri. — 799.

A-ri-xtốt (384-322 trước công nguyên) - nhà tư tưởng lớn thời cổ đại; trong triết học, ông dao động giữa chủ nghĩa duy vật và chủ nghĩa duy tâm; nhà tư tưởng của giai cấp chủ nô. — 147, 166, 172, 512.

Ắc-crai-tơ (Arkwright), *Ri-sốt* (1732-1792) - nhà kinh doanh tư sản người Anh trong thời kỳ cách mạng công nghiệp; đã chiếm đoạt nhiều bằng phát minh của những người khác ở Anh. — 784, 840, 841, 845.

Ăi-sơ-hoóc (Eichhorn), *I-ô-han An-brê-stơ Phri-đrich* (1779-1856) - nhà hoạt động quốc gia Phổ, bộ trưởng phụ trách các vấn đề tôn giáo, giáo dục và y tế ở Phổ (1840-1848). — 680.

Ăm-môn (Ammon), *Cri-xtốp Phri-đrich* (1766-1850) - nhà thần học người Đức, theo đạo Tin lành. — 130.

Ăn-ten-stai-nơ (Altenstein), *Các-lơ* (1770-1840) - bộ trưởng Phổ, phụ trách về các vấn đề tôn giáo, giáo dục và y tế (1817-1838). — 675.

Ăng-ghen (Engels), *Phri-đrich* (1820-1895) (tài liệu tiểu sử). — 666, 701, 705, 714, 736, 738-739, 741, 743, 785, 825, 852.

Ăng-phăng-tanh (Enfantin), Bác-tê-lê-mi Prô-xpe (1796-1864) - nhà xã hội chủ nghĩa không tưởng người Pháp, một trong số những môn đồ thân cận nhất của Xanh-Xi-mông; cùng với Ba-da lãnh đạo trường phái Xanh-Xi-mông. — 173.

B

Ba-bốp (Babeuf), Grắc-cút (tên thật là Phrăng-xoa Nô-en) (1760-1797) - nhà cách mạng Pháp, đại biểu xuất sắc của chủ nghĩa cộng sản bình quân không tưởng, người tổ chức vụ âm mưu của "những người bình đẳng". — 723, 727, 728.

Ba-đơ (Baader), Phran-tơ (1765-1841) - nhà triết học phản động người Đức, nhà thần học, người theo chủ nghĩa thần bí. — 668.

Ba-re (Barère), Béc-tơ-răng (1755-1841) - luật gia người Pháp, nhà hoạt động cách mạng tư sản hồi cuối thế kỷ XVIII, đại biểu của Hội nghị quốc ước - người thuộc phái Gia-cô-banh; về sau là người tích cực tham gia cuộc đảo chính phản cách mạng Têc-mi-đơ. — 603.

Bau-ơ (Bauer), Bru-nô (1809-1882) - nhà triết học duy tâm Đức, một trong những phần tử hết sức nổi tiếng của phái Hê-ghe-nh cánh tả; phần tử cấp tiến tư sản; sau 1866, là người theo phái tự do - dân tộc chủ nghĩa. — 158, 525-532, 534, 538, 542, 543, 546-550, 558-563, 565, 652, 673, 680, 741, 814, 816.

Bau-ơ (Bauer), Êt-ga (1820-1886) - nhà chính luận Đức, người thuộc phái Hê-ghe-nh cánh tả; em của B.Bau-ơ. — 743.

Bay-ron (Byron), Gioóc-giơ (1788-1824) - nhà thơ xuất sắc người Anh, đại biểu của chủ nghĩa lãng mạn cách mạng. — 653, 704.

Be-xtao (Bairstow), Giô-na-tan (sinh vào khoảng 1819) - người tham gia phong trào Hiến chương, thành viên của Hội nghị Hiến chương năm 1842. — 730.

Béc-na đơ Cle-vô (Bernard de Clairvaux) (khoảng 1091-1153) - nhà thần học người Pháp, tín đồ cuồng nhiệt của đạo Thiên chúa. — 117.

Béc-tô-lê (Berthollet), Clô-đơ Lu-i (1748-1822) - nhà hóa học xuất sắc người Pháp. — 762.

Ben Giôn-xơn - xem *Giôn-xơn*. *Ben-gia-min*.

- Ben-tam* (Bentham), Giê-rê-mi (1748-1832) - nhà xã hội học tư sản người Anh, nhà lý luận của chủ nghĩa thực dụng.—850, 851, 872.
- Bê-con* (Bacon), Phren-xít, nam tước Vê-ru-lam (1561-1626) - nhà triết học xuất sắc người Anh, người sáng lập ra chủ nghĩa duy vật Anh; nhà khoa học tự nhiên và là nhà sử học.—165, 597, 830, 854.
- Bê-răng-giê* (Béranger), Pi-e Giăng (1780-1857) - nhà thơ dân chủ lớn người Pháp, tác giả của các bài thơ châm biếm chính trị.—115.
- Blê-cơ* (Black), Giô-dép (1728-1799) - nhà bác học nổi tiếng người Anh, nhà hóa học và nhà vật lý học.—827.
- Blếch-xtôn* (Blackstone), Uy-li-am (1723-1780) - luật gia người Anh, kẻ tán dương chế độ quân chủ lập hiến ở Anh.—857.
- Bô-dơ* (Boz) - xem *Dích-ken-xơ*, Sác-lơ.
- Bô-mông đơ la Bôn-ni-ni-ê* (Beaumont de la Bonninère), Guy-xta-vơ (1802-1866) - nhà chính luận và là nhà hoạt động chính trị tư sản người Pháp; tác giả những cuốn sách nói về chế độ nô lệ và về các trại cải tạo ở Mỹ.—532, 546, 549, 563.
- Bớc-nơ* (Borne), Lút-vích (1786-1837) - nhà chính luận và nhà phê bình người Đức, một trong những đại biểu xuất sắc của phái đối lập cấp tiến tiểu tư sản; về cuối đời tán thành chủ nghĩa xã hội Cơ Đốc giáo.—657-662, 724.
- Bri-tơ-uốt-tơ* (Bridgewater), Phren-xít, công tước (1736-1803) - đại địa chủ ở Anh.—848.
- Bu-ô-na-rô-ti* (Buonarroti), Phi-líp (1761-1837) - nhà cách mạng người I-ta-li-a, nhà hoạt động lỗi lạc của phong trào cách mạng ở Pháp cuối thế kỷ XVIII - đầu thế kỷ XIX; nhà cộng sản chủ nghĩa - không tưởng, bạn chiến đấu của Ba-bốp; cuốn sách "Âm mưu vì bình đẳng" (1828) của Bu-ô-na-rô-ti đã làm sống lại những truyền thống của Ba-bốp trong phong trào công nhân cách mạng.—723.
- Buê-mơ* (Bohme), I-a-cốp (1575-1624) - thợ thủ công người Đức, nhà triết học-thần bí.—117, 148.
- Buốc-bông* - dòng họ vua ở Pháp (1589-1792, 1814-1815 và 1815-1830).—510.
- Buy-lốp Cũm-me-rốp* (Bulow-Cummerow), Êc-xơ (1775-1851) - nhà chính luận phản động và nhà hoạt động chính trị người Đức, thể hiện những quan điểm của bọn địa chủ quý tộc Phổ.—170, 250, 681.

Buy-rê (Buret), Ô-gien (1810-1842) - nhà xã hội chủ nghĩa tiểu tư sản người Pháp. — 599.

Buy-sê (Buche), Phi-líp (1796-1865) - nhà hoạt động chính trị và nhà sử học người Pháp, phần tử cộng hòa tư sản, một trong những nhà tư tưởng của chủ nghĩa xã hội Cơ Đốc giáo. — 553.

Buýp-phông (Buffon), Gioóc-giơ Lú-i (1707-1788) - nhà khoa học tự nhiên lỗi lạc người Pháp. — 827.

C

Ca-bê (Cabet), Ê-chiêp (1788-1856) - nhà chính luận Pháp, đại biểu xuất sắc của chủ nghĩa cộng sản không tưởng hòa bình, tác giả cuốn "Cuộc hành trình tới I-ca-ri". — 520, 521, 728, 731, 732, 735.

Ca-ri-e (Carrière), Mo-rít-xơ (1817-1895) - nhà triết học duy tâm Đức, giáo sư khoa mỹ học. — 643.

Ca-ro (Karr), An-phông-xơ (1808-1890) - nhà chính luận và nhà văn tiểu tư sản người Pháp, tác giả và là người xuất bản nguyệt san trào phúng "Guêpes" ("Ông vò vẽ"). — 243.

Các-lai-lơ (Carlyle), Tô-mát (1795-1881) - nhà văn và nhà sử học Anh, nhà triết học duy tâm tuyên truyền sự sùng bái các anh hùng; thể hiện những quan điểm gần gũi với chủ nghĩa xã hội phong kiến những năm 40, ông ta đứng trên lập trường của chủ nghĩa lãng mạn phản động để phê phán giai cấp tư sản Anh, gia nhập đảng Tô-ri; sau năm 1848, là một phần tử phản động hoàn toàn, kẻ thù công khai của phong trào công nhân. — 702, 787, 792, 796-801, 806-808, 813-825.

Các-lây (Carlyle), Ri-sốt (1790-1843) - nhà chính luận thuộc phái cấp tiến ở Anh, nhà cải cách xã hội; người xuất bản các sách tiến bộ. — 874.

Các-lơ Tê-ô-đo (1724-1799) - hầu tước Pphan-tơ và Ba-vi-ê. — 637.

Các-rai-tơ (Cartwright), Êt-mon (1743-1823) - nhà phát minh nổi tiếng người Anh. — 762, 841.

Cam-pa-nen-la (Campanella), Tô-ma-dô (1568-1639) - nhà triết học I-ta-li-a, một trong những đại biểu sớm nhất của chủ nghĩa cộng sản không tưởng. — 165.

- Can-tơ* (Kant), I-ma-nu-en (1724-1804) - nhà triết học nổi tiếng người Đức, thủy tổ của chủ nghĩa duy tâm Đức hồi cuối thế kỷ XVIII - đầu thế kỷ XIX. — 26, 117, 128, 131, 738, 742.
- Cau-phơ-man* (Kaufmann), Pê-tơ (1804-1872) - nhà kinh tế học tư sản Đức. — 303.
- Cây-Sác-li-ô-ốc* (Kay - Shuttleworth), Giêm Phi-líp (1804-1877) - bác sĩ người Anh, nhà hoạt động xã hội tư sản. — 597.
- Chi-e* (Thiers), A-đôn-phơ (1797-1877) - nhà sử học và là nhà hoạt động quốc gia tư sản Pháp, thủ tướng (1836-1840), tổng thống nước cộng hòa (1871-1873), đàn áp đẫm máu Công xã Pa-ri. — 243.
- Clác* (Clarke), Xa-mu-en (1675-1729) - nhà thần học và là nhà triết học duy tâm người Anh. — 149.
- Clai-nơ* (Klein), I-u-li-út Lê-ô-pôn (1810-1876) - nhà soạn kịch và nhà phê bình sân khấu người Đức. — 657.
- Cô-dơ-gác-ten* (Kosegarten), Vin-hem (1792-1868) - nhà chính luận phản động Đức, bảo vệ chế độ nông nô và tuyên truyền việc quay trở về thời trung cổ. — 170, 172.
- Cô-péc-ních* (Kopernik), Ni-cô-lai (1473-1543) - nhà thiên văn lớn của Ba Lan, người sáng lập ra thuyết nhật tâm của vũ trụ. — 117, 165-166.
- Cốc* (Kock), Pôn đơ (khoảng 1794-1871) - nhà văn tư sản Pháp, tác giả của những tiểu thuyết giải trí vô vị. — 642.
- Công-đốc-xê* (Condorcet), Giăng Ăng-toan (1743-1794) - nhà xã hội học tư sản Pháp, người thuộc phái Khai sáng; trong thời kỳ cách mạng tư sản Pháp cuối thế kỷ XVIII tham gia phái Gi-rông-đanh. — 166.
- Công-xi-đê-răng* (Considérant), Vích-to (1808-1893) - nhà chính luận Pháp, nhà xã hội chủ nghĩa không tưởng, học trò và môn đệ của Phu-ri-ê. — 173, 726.
- Công-xăng* (Constant), Ben-gia-manh (1767-1830) - chính khách tư sản Pháp thuộc phái tự do, nhà chính luận và nhà văn; nghiên cứu các vấn đề pháp quyền nhà nước. — 134.
- Cốp-den* (Cobden), Ri-sốt (1804-1865) - chủ xưởng ở Anh, chính khách tư sản, chủ trương tự do thương mại, một trong những người sáng lập ra Đồng minh chống những đạo luật về ngũ cốc. — 789, 864.

Crê-tê (Crétet), Ê-ma-nuy-en, bá tước (1747-1809) - chính khách người Pháp, bộ trưởng Bộ nội vụ dưới thời Na-pô-lê-ông I (1807-1809).—602.

Crôm-oen (Cromwell), Ô-li-vơ (1599-1658) - lãnh tụ của giai cấp tư sản và của tầng lớp quý tộc tư sản hóa trong thời kỳ cách mạng tư sản Anh thế kỷ XVII, từ năm 1653 là thái sư hộ quốc Anh, Xcốt-len và Ai-rơ-len.—64, 831, 857.

Crôm-tôn (Crompton), Xa-mu-en (1753-1827) - nhà phát minh nổi tiếng người Anh.—784, 840, 841.

Crum-ma-khơ (Krummacher), Phri-đrich Vin-hem (1796-1868) - giáo sĩ Đức, mục sư đạo Can-vanh, thủ lĩnh của giáo phái kiên thành ở Vúp-pơ-tan.—628-636, 672.

Cu-danh (Cousin), Vích-to (1792-1867) - nhà triết học - duy tâm Pháp, người theo phái chiết trung.—665.

Cu-pơ (Cooper), Tô-mát (1805-1892) - nhà thơ và nhà báo người Anh, người thuộc phái cấp tiến tiểu tư sản, đã tham gia phong trào Hiến chương vào đầu những năm 40; về sau là giáo sĩ Cơ Đốc giáo.—708.

Đ

Đê-da-mi (Dézamy), Tê-ô-đo (1803-1850) - nhà chính luận Pháp, đại biểu xuất sắc của khuynh hướng cộng sản không tưởng cách mạng.—520.

Đê-vi (Davy), Hăm-phri (1778-1829) - học giả nổi tiếng người Anh, nhà hóa học và vật lý học.—762, 780.

Đi-ô-gien ở Xi-nốp (khoảng 404-323 trước công nguyên) - nhà triết học cổ Hy Lạp, một trong những người sáng lập ra trường phái khuyến nhò phản ánh sự phản kháng thụ động của những tầng lớp nghèo khổ nhất trong nhân dân chống lại sự thống trị của bọn có của.—62.

Đi-xơ-vếch (Diesterweg), A-đơn-phơ (1790-1866) - nhà sư phạm tiến bộ người Đức, môn đệ của nhà sư phạm - dân chủ Thụy Sĩ Pe-xta-lốt-di.—640.

Dích-ken-xơ (Dickens), Sác-lơ (bút danh là Bô-đơ) (1812-1870) - nhà văn hiện thực lỗi lạc người Anh.—745.

Din-ghen-siét (Dingelstedt), Phran-tơ, nam tước (1814-1881) - nhà thơ và nhà văn Đức,

lúc đầu là đại biểu cho thơ ca chính trị có khuynh hướng đối lập của giai cấp tiểu tư sản; từ giữa những năm 40 là nhà soạn kịch của triều đình, người theo phái quân chủ.—643.

Đô-héc-ti (Doherty), Hi-u - người Ai-rơ-len, xuất bản tờ báo của phái Phu-ri-ê "London Phalanx" trong những năm 1841-1843; tác giả nhiều tác phẩm triết học và ngôn ngữ học.—727.

Đơ-lôn-mơ (Delolme), Giăng Lu-i (1741-1806) - nhà hoạt động quốc gia Thụy Sĩ, luật gia, một kẻ tán dương chế độ quân chủ lập hiến ở Anh.—857.

Đơn-côm-bơ (Duncombe), Tô-mát Xlình-xbì (1796-1861) - chính khách người Anh, phần tử cấp tiến tư sản, trong những năm 40 đã tham gia phong trào Hiến chương.—705, 708, 864.

Đu-lơ (Duller), Ê-đu-a (1809-1853) - nhà văn Đức, người theo chủ nghĩa lãng mạn phản động, tác giả của một số cuốn tiểu thuyết lịch sử ngắn, xoàng.—649.

Đun-xơ Xcốt (Duns Scotus), Giôn (khoảng 1265-1308) - nhà triết học thời trung cổ, nhà triết học kinh viện, đại biểu của chủ nghĩa duy danh, biểu hiện đầu tiên của chủ nghĩa duy vật thời trung cổ; tác giả tác phẩm đồ sộ "Trước tác Ốc-xphốt".—53.

E

En-nơ-canh (Hennequin), Vích-to Ăng-toan (1816-1854) - trạng sư và là nhà chính luận Pháp tán thành Phu-ri-ê.—172.

Ê-đu-a III (1312-1377) - vua Anh (1327-1377).—599.

Ê-li-da-bét (1533-1603) - nữ hoàng Anh (1558-1603).—64, 599, 861, 873.

Ê-pi-quy-a (khoảng 341-270 trước công nguyên) - nhà triết học duy vật nổi tiếng thời cổ Hy Lạp, người theo chủ nghĩa vô thần.—147.

Ê-sin (525-456 trước công nguyên) - nhà soạn kịch nổi tiếng thời cổ Hy Lạp, tác giả các vở bi kịch cổ điển.—575.

Ê-sli (Ashley), An-tô-ni, từ 1851 là bá tước Sếp-xbê-ri (1801-1885) - chính khách Anh, thuộc đảng To-ri.—792.

G

- Ga-li-lê* (Galilei), *Ga-li-lê-ô* (1564-1642) - nhà vật lý và nhà thiên văn lớn người I-ta-li-a, người sáng lập ra các nguyên lý của cơ học, chiến sĩ đấu tranh cho thế giới quan tiên tiến. — 59.
- Ghi-dô* (Guizot), *Phrăng-xoa Pi-e Ghi-ôm* (1787-1874) - nhà sử học tư sản và là nhà hoạt động quốc gia người Pháp, từ năm 1840 đến 1848 đã thực sự lãnh đạo chính sách đối nội và đối ngoại, đại biểu cho lợi ích của giai cấp tư sản tài chính. — 193, 243.
- Ghép-xon* (Gibson), *Tô-mát Min-nơ* (1806-1884) - chính khách và là nhà hoạt động quốc gia người Anh, người thuộc phái tự do thương mại. — 873.
- Gi-ra* (Girard), *Phi-líp* (1775-1845) - kỹ sư phát minh nổi tiếng người Pháp. — 843.
- Gia-cốp I* (1566-1625) - vua Anh (1603-1625). — 64.
- Giăng Pôn* (Jean Paul) (bút danh của I-ô-han Pau-lơ Phri-đrich Ri-stơ) (1763-1825) - nhà văn trào phúng tiểu tư sản Đức. — 635.
- Giôóc-giơ I* (1660-1727) - vua Anh (1714-1727). — 840, 855.
- Giôóc-giơ III* (1738-1820) - vua Anh (1760-1820). — 840.
- Giôóc-giơ Xăng* (George Sand) (1804-1876) - nữ văn sĩ nổi tiếng người Pháp, tác giả nhiều cuốn tiểu thuyết viết về các đề tài xã hội, đại biểu của trào lưu dân chủ trong chủ nghĩa lãng mạn. — 653, 732, 745.
- Giôn-xon* (Jonson), *Ben-gia-min* (khoảng 1573-1637) - nhà soạn kịch người Anh, người cùng thời với Sếch-xpia, cố gắng mô tả thực tế một cách hiện thực. — 820.
- Glát-xtôn* (Gladstone), *Uy-li-am I-u-át* (1809-1898) - chính khách và là nhà hoạt động quốc gia người Anh, thuộc đảng Pin (đảng To-ri ôn hòa), nửa cuối thế kỷ XIX là thủ lĩnh của đảng tự do; nhiều lần tham gia nội các, thủ tướng (1868-1874, 1880-1885, 1886, 1892-1894). — 807.
- Gốt-sét* (Gottsched), *I-ô-han Cri-xtốp* (1700-1766) - nhà văn và nhà phê bình người Đức, đại biểu của phong trào Khai sáng thời kỳ đầu ở Đức hồi thế kỷ XVIII; cổ chỉnh đốn ngôn ngữ văn học Đức; những tác phẩm của Gốt-sét, thể hiện tính chất lạc hậu, sự què kệch và những tập quán nô lệ của những đại biểu văn học Đức thời

dó, đã bị các nhà văn tiến bộ thế kỷ XVIII (Lét-xinh và những người khác) đã kích. — 120.

Gốt-uy-n (Godwin), Uy-li-am (1756-1836) - nhà văn và nhà chính luận tiểu tư sản Anh, người theo chủ nghĩa duy lý, một trong những người khởi xướng ra chủ nghĩa vô chính phủ. — 850.

Gơ-tơ (Goethe), I-ô-han Vôn-phơ-găng (1749-1832) - nhà văn và nhà tư tưởng lớn của Đức. — 16, 57, 511, 639, 646, 810, 814, 821.

Gơ-xơ (Goeze), I-ô-han Men-khi-ô (1717-1786) - nhà thần học người Đức, linh mục thuộc phái Lu-the, kịch liệt chống lại các quan điểm Khai sáng của Lét-xinh. — 261.

Grê-hêm (Graham), Giêm-xơ Rô-bóc Gioóc-giơ (1792-1861) - nhà hoạt động quốc gia người Anh, người thuộc đảng Pin (đảng To-ri ôn hòa). — 704, 707, 868.

Gri-gô-ri VII (Hin-đơ-bran) (khoảng 1020-1085) - giáo hoàng La Mã (1073-1085). — 630.

Grô-ti-xi (Grotius), Hu-gô (1583-1645) - học giả và luật gia Hà Lan, một trong những người sáng lập ra học thuyết tư sản về quyền tự nhiên. — 165.

Grư-n (Grün), A-na-xta-di-út (1806-1876) - nhà thơ Áo, trong những năm 30, xuất bản một loạt các tập văn vô danh phê phán thể lực phản động phong kiến và Thiên chúa giáo ở Đức. — 657.

Guê-rét (Görres), Giô-dép (1776-1848) - nhà văn Đức thuộc khuynh hướng lãng mạn - phản động, nhà ngôn ngữ học và nhà sử học, tán thành đạo Thiên chúa. — 163.

Gút-xcốp (Gutzkow), Các-lo (1811-1878) - nhà văn Đức, một trong những đại biểu của nhóm văn học "Nước Đức trẻ"; trong những năm 1838-1842 là tổng biên tập của tạp chí "Telegraph für Deutschland". — 642, 651-652, 653, 657-663.

Guy-lơ (Güll), Phri-đrích (1812-1879) - nhà thơ Đức, tác giả những bài thơ và bài hát cho trẻ em. — 646.

H

Ha-lơ (Haller), An-brếch (1708-1777) - nhà khoa học tự nhiên người Thụy Sĩ, nhà thơ và nhà chính luận; nổi tiếng về những quan điểm chính trị - xã hội cực kỳ phản động. — 67.

- Ha-lơ* (Haller), Các-lơ Lút-vích (1768-1854) - luật gia và là nhà sử học phản động người Thụy Sĩ, kẻ tán dương chế độ nông nô và chế độ chuyên chế. — 67, 137, 673.
- Ha-min-ton* (Haminton), Tô-mát (1789-1842) - đại tá người Anh, nhà văn, tác giả cuốn "Con người và phong tục ở Mỹ". — 532, 535, 562.
- Hác-gri-vơ* (Hargreaves), Giêm-xơ (chết 1778) - nhà phát minh nổi tiếng Anh. — 784, 840.
- Hai* (Hey), Vin-hem (1789-1854) - linh mục người Đức, tác giả các bài thơ và ngụ ngôn cho trẻ em. — 646.
- Hai-nơ* (Heine), Hen-rích (1797-1856) - nhà thơ cách mạng lớn của Đức. — 642-643, 659-662.
- Han-dơ-man* (Hansemann), Đa-vít (1790-1864) - một nhà tư bản lớn, một trong những thủ lĩnh của giai cấp tư sản tự do tỉnh Ranh; trong tháng Ba - tháng Chín 1848 là bộ trưởng tài chính Phổ, tiến hành chính sách phản bội thỏa hiệp với thế lực phản động. — 291, 294.
- Héc-bác* (Herbart), I-ô-han Phri-đrích (1776-1841) - nhà triết học - duy tâm phản động người Đức, nhà tâm lý học và giáo dục học. — 667.
- Héc-đơ* (Herder), Giô-han Gốt-phrít (1744-1803) - nhà văn và nhà lý luận văn học người Đức, gần với phong trào Khai sáng tư sản hồi thế kỷ XVIII; có ảnh hưởng đến sự hình thành trào lưu văn học tiến bộ "Bảo tấp và tiến công". — 128.
- Héc-mét* (Hermes), Các Hen-rích (1800-1856) - nhà chính luận phản động người Đức, vào năm 1842 là một trong những biên tập viên của tờ "Kölnische Zeitung"; nhân viên mật vụ của Chính phủ Phổ. — 140-155, 167.
- Héc-vếch* (Herwegh), Ghê-oóc (1817-1875) - nhà thơ nổi tiếng người Đức, nhà dân chủ tiểu tư sản. — 248, 252, 253, 525, 657, 741.
- Hen-ri VIII* (1491-1547) - vua Anh (1509-1547). — 64.
- Hen-rích IV* (1050-1106) - hoàng đế Đức (1056-1106). — 630.
- Hét-xơ* (Heß), Mô-dét (1812-1875) - nhà chính luận tiểu tư sản người Đức; giữa những năm 40, là một trong những đại biểu chủ yếu của "chủ nghĩa xã hội chân chính". — 741.
- Hê-ghen* (Hegel), Ghê-oóc Vin-hem Phri-đrích (1770-1831) - nhà triết học rất nổi tiếng của Đức, người theo chủ nghĩa duy tâm - khách quan, người phát triển một cách

toàn diện phép biện chứng duy tâm. — 158, 166, 233, 257, 309-323, 327, 328, 334-347, 350-352, 354-364, 367-373, 375, 378-393, 395, 396-397, 399-404, 407, 408-409, 412-420, 422, 423-424, 426-430, 433-441, 443-451, 468-470, 474, 475, 479-489, 495-504, 536, 538, 551, 569, 579, 653-660, 663, 665-666, 674, 738, 739, 741-742, 807, 814, 817, 818, 850.

Hê-ra-clít (khoảng 540 - khoảng 480 trước công nguyên) - nhà triết học xuất sắc thời cổ Hy Lạp, một trong những người sáng lập ra phép biện chứng, nhà duy vật tự phát. — 54, 166.

Hê-um (Hume), Đa-vít (1711-1776) - nhà triết học Anh, nhà duy tâm chủ quan, người theo thuyết bất khả tri; nhà sử học và kinh tế học tư sản. — 830.

Hin-ri-ch (Hinrichs), Héc-man Phri-đrich Vin-hem (1794-1861) - giáo sư triết học Đức, người thuộc phái Hê-ghe-n cánh hữu. — 668.

Hô-hen-stau-phen - một họ vua ở Đức (1138-1254). — 676.

Hô-me - nhà sử thi nửa thần thoại của Hy Lạp thời cổ, tác giả cuốn "I-li-át" và "Ô-đít-xê". — 130.

Hôn-bách (Holbach), Pôn Hăng-ri (1723-1789) - nhà triết học nổi tiếng người Pháp, đại biểu của chủ nghĩa duy vật máy móc, theo chủ nghĩa vô thần, một trong những nhà tư tưởng của giai cấp tư sản cách mạng Pháp. — 704, 714.

Hốp-phơ-man (Hoffmann), Éc-xơ Tê-ô-đo A-ma-đôi-xơ (1776-1822) - nhà văn Đức, người theo chủ nghĩa lãng mạn phản động; trong sáng tác của ông ta những yếu tố hiện thực kết hợp với sự hoang đường và thần bí và với việc tuyên truyền cho tính chất phi lý của nhận thức. — 128.

Hốp-xơ (Hobbes), Tô-mát (1588-1679) - nhà triết học nổi tiếng người Anh, đại biểu của chủ nghĩa duy vật máy móc; quan điểm chính trị - xã hội của Hốp-xơ có xu hướng phản dân chủ rõ rệt. — 165.

Hôn-xman (Huntsman), Ben-gia-min (1704-1776) - nhà phát minh nổi tiếng Anh. — 847.

Hu-gô (Hugo), Gu-xtáp (1764-1844) - luật gia Đức, giáo sư pháp quyền ở Gơ-tin-ghe-n, người sáng lập ra trường phái lịch sử pháp quyền phản động. — 127, 137.

Hút-ten (Hutten), Un-ri-ch phôn (1488-1523) - nhà thơ Đức theo chủ nghĩa nhân đạo;

người tán thành cuộc cải cách tôn giáo, một trong những nhà tư tưởng của giới hiệp sĩ Đức, tham gia cuộc khởi nghĩa của hiệp sĩ năm 1522-1523.—261, 264.

I

I-u-li-an (Kẻ phản đạo) (khoảng 331-363) - hoàng đế La Mã (361-363).—148.

I-u-rơ (Ure), En-driu (1778-1857) - nhà hóa học Anh, nhà kinh tế học tầm thường, người theo phái tự do thương mại.—785.

I-ung (Jung), A-lếch-xan-đơ (1799-1884) - nhà văn Đức, nhà nghiên cứu lịch sử văn học, nhà chính luận, gần gũi với nhóm văn học "Nước Đức trẻ".—650-659, 663-670.

I-ung - Sti-linh (Jung - Stilling), I-ô-han Hen-rích (1740-1817) - nhà văn Đức, người thuộc giáo phái kiên thành.—648.

K

Kha-ri-ri, A-bu Mô-ha-mét (1054-1122) - nhà văn nổi tiếng của Ả-rập.—108-109.

L

La-mơ-ne (Lamennais), Phê-li-xi-tê (1782-1854) - trưởng tu viện người Pháp, nhà chính luận, một trong những nhà tư tưởng của chủ nghĩa xã hội Cơ Đốc giáo.—732.

La-voa-di-ê (Lavoisier), Ăng-toan Lô-răng (1743-1794) - học giả kiệt xuất người Pháp, nhà hóa học.—827.

Lai-bơ-nít-xơ (Leibniz), Gốt-phrít Vin-hem (1646-1716) - nhà toán học lớn của Đức; nhà triết học duy tâm.—149, 738.

Lau-bơ (Laube), Hen-rích (1806-1884) - nhà văn Đức, một trong số những đại biểu của nhóm văn học "Nước Đức trẻ"; về sau là nhà hoạt động sân khấu nổi tiếng, đạo diễn các nhà hát ở Viên.—652, 653, 657, 659-662.

Lăng-gơ (Lange), I-ô-a-xim (1670-1744) - nhà thần học người Đức, giáo sư ở Ha-lơ, một phần tử tối phản động.—166.

- Le-nau* (Lenau), Ni-cô-la-út (1802-1850) - nhà thơ nổi tiếng của Áo, sáng tác của ông thấm nhuần tinh thần chống phong kiến và chống đạo Thiên chúa.—657.
- Lét-xinh* (Lessing), Gốt-hôn Ê-phrai-mơ (1729-1781) - nhà văn lớn của Đức, nhà phê bình và nhà triết học; một trong những nhà Khai sáng nổi tiếng thế kỷ XVIII.—120, 261.
- Lê-ô* (Leo), Hen-rích (1799-1878) - nhà sử học và nhà chính luận người Đức, kẻ bảo vệ các quan điểm chính trị và tôn giáo cực kỳ phản động, một trong những nhà tư tưởng của tầng lớp quý tộc địa chủ Phổ.—137, 663, 668, 672, 678.
- Lê-van-đơ* (Lewald), Au-gu-xtơ (1792-1871) - nhà văn Đức, gần gũi với nhóm văn học "Nước Đức trẻ", người sáng lập và là tổng biên tập của tạp chí thuộc phái tự do "Europa" (1835-1846).—645.
- Li-bích* (Liebig), I-u-xtút (1803-1873) - nhà bác học nổi tiếng người Đức, một trong những người sáng lập ra ngành nông hóa học.—762, 781.
- Li-nê* (Linné), Các-lơ (1707-1778) - nhà khoa học tự nhiên nổi tiếng người Thụy Điển, người sáng lập ra hệ thống phân loại động vật và thực vật.—827.
- Li-xơ* (List), Phri-đrích (1789-1846) - nhà kinh tế học tư sản tầm thường Đức, người truyền bá chính sách thuế quan bảo hộ cực đoan.—576, 751.
- Lô* (Law), Giôn (1671-1729) - nhà kinh tế học tư sản và là nhà tài chính Anh, bộ trưởng tài chính ở Pháp (1719-1720); nổi tiếng về hoạt động đầu cơ của mình trong việc phát hành tiền giấy kết thúc bằng một sự phá sản lớn.—65.
- Lốc-cơ* (Locke), Giôn (1632-1704) - nhà triết học nhị nguyên luận nổi tiếng người Anh, theo thuyết cảm giác luận; nhà kinh tế học tư sản.—839, 854.
- Lơ-ru* (Leroux), Pi-e (1797-1871) - nhà chính luận Pháp, nhà xã hội chủ nghĩa không tưởng, một trong những đại biểu của chủ nghĩa xã hội Cơ Đốc giáo.—173, 731-732.
- Lu-cre-xơ* (Ca-rút Ti-tút) (khoảng 99-55 trước công nguyên) - nhà triết học và nhà thơ nổi tiếng ở La Mã, người theo chủ nghĩa duy vật, vô thần.—148.
- Lu-i XIV* (1638-1715) - vua Pháp (1643-1715).—64.
- Lu-i Phi-líp* (1773-1850) - công tước Oóc-lê-ăng, vua Pháp (1830-1848).—671, 720.
- Lu-ki-an* (khoảng 120-180) - nhà văn trào phúng nổi tiếng thời cổ Hy Lạp, người theo

chủ nghĩa vô thần.—140, 148, 575.

Lu-the (Luther), Mác-tin (1483-1546) - nhà hoạt động nổi tiếng của phong trào cải cách tôn giáo, người sáng lập đạo Tin lành (giáo phái Lu-the) ở Đức; nhà tư tưởng của tầng lớp thị dân Đức; trong thời kỳ chiến tranh nông dân năm 1525, đứng về phía đẳng cấp vương hầu chống lại nông dân khởi nghĩa và dân nghèo thành thị.—46, 47, 117, 261, 264, 581, 733, 734.

M

Ma-ki-a-ve-li (Machiavelli), Ni-cô-lô (1469-1527) - nhà tư tưởng chính trị I-ta-li-a, nhà sử học và nhà văn, một trong những nhà tư tưởng của giai cấp tư sản I-ta-li-a trong thời kỳ phát sinh những quan hệ tư bản chủ nghĩa.—94, 165.

Ma-lơ-brăng-sơ (Malebranche), Ni-cô-la (1638-1715) - nhà triết học duy tâm Pháp, nhà siêu hình học.—148.

Ma-ri (Người theo đạo Thiên chúa) (1516-1558) - nữ hoàng Anh (1553-1558).—64.

Ma-ri-ét (Marryat), Phrê-dê-rích (1792-1848) - nhà văn Anh, thủy thủ, tác giả một số tiểu thuyết phiêu lưu.—642.

Ma-ri-út, Cai-út (khoảng 156-86 trước công nguyên) - tướng và là nhà hoạt động quốc gia La Mã, chấp chính quan (107, 104 — 100, 86 trước công nguyên).—857.

Mác (Marx), Các (1818-1883) (tài liệu tiểu sử).—306, 509, 510, 514-515, 519-524, 561, 591, 610-611, 741, 746.

Man-út (Malthus), Tô-mát Rô-bóc (1766-1834) - linh mục người Anh, nhà kinh tế học tư sản phản động, kẻ tán dương chủ nghĩa tư bản, tuyên truyền thuyết nhân khẩu thù ghét nhân loại.—600, 704, 749, 751, 775-780.

May-en (Meyen), Ê-đu-a (1812-1870) - nhà chính luận Đức, theo phái Hê-ghe-n cánh tả; về sau theo chủ nghĩa tự do - dân tộc.—668.

Mắc - A-dam (Mac - Adam), Giôn Lau-đơn (1756-1836) - thanh tra đường sá ở Anh, chuyên gia xây dựng đường bộ.—648.

Mắc - Cu-lốc (Mac Culloch), Giôn Ram-xi (1789-1864) - nhà kinh tế học tư sản Anh, đại biểu cho khoa kinh tế chính trị tầm thường.—597, 751, 757.

Mi-ra-bô (Mirabeau), Ô-nô-rê Ga-bri-en (1749-1791) - nhà hoạt động nổi tiếng của cách mạng tư sản Pháp cuối thế kỷ XVIII, đại biểu cho lợi ích của giai cấp đại tư sản và của tầng lớp quý tộc đã tư sản hóa.—60, 166.

Min (Mill), Giêm-xơ (1773-1836) - nhà kinh tế học và là nhà triết học tư sản Anh; truyền bá học thuyết Ri-các-đô, trong triết học thì theo Ben-tam.—751, 850.

Mô-den (Mosen), I-u-li-út (1803-1867) - nhà văn Đức, đại biểu cho khuynh hướng lãng mạn.—645, 657.

Mông-te-nhơ (Montaigne), Mi-sen (1533-1592) - nhà triết học hoài nghi luận Pháp, nhà văn của thời kỳ Phục hưng.—130.

Mông-te-xki-ơ (Montesquieu), Sác-lơ (1689-1755) - nhà xã hội học, nhà kinh tế học và là nhà văn tư sản Pháp, đại biểu của trào lưu Khai sáng tư sản thế kỷ XVIII, nhà lý luận của chính thể quân chủ lập hiến.—94, 166, 179, 514.

Mun-tơ (Mundt), Tê-ô-đo (1808-1861) - nhà văn Đức, một trong những đại biểu của nhóm văn học "Nước Đức trẻ"; về sau là giáo sư văn học và sử học ở Brê-xláp và Béc-lin.—642, 652, 653, 657, 659-663, 746.

Myn-xơ (Münzer), Tô-mát (khoảng 1490-1525) - nhà cách mạng vĩ đại Đức, lãnh tụ và nhà tư tưởng của phe nông dân bình dân trong thời kỳ cải cách tôn giáo và Chiến tranh nông dân năm 1525; tuyên truyền chủ nghĩa cộng sản bình quân không tưởng.—564, 733.

N

Na-pô-lê-ông I Bô-na-pác-tơ (1796-1821) - hoàng đế Pháp (1804-1814) và 1815).—64, 152, 166, 203, 513-514, 602, 607, 642, 723, 831.

Ne-xơ-rôi (Nestroy), I-ô-han (1802-1862) - nhà soạn kịch người Áo, tác giả của nhiều bản hí kịch thông tục và kịch hề.—642.

Ni-cô-lai I (1796-1855) - hoàng đế Nga (1825-1855).—517, 671.

Niu--ton (Newton), I-xắc (1642-1727) - nhà vật lý học lớn người Anh, nhà thiên văn học và nhà toán học, người sáng lập khoa cơ học với tư cách là một môn khoa học.—149, 827, 839.

Nuê-xen (Nösselt), Phri-đrich Au-gu-xơ (1781-1850) - nhà sư phạm Đức, tác giả các cuốn sách giáo khoa về lịch sử, địa lý và văn học Đức.—638.

O

Oan-tơ (Walter), Giôn (1776-1847) - chính khách người Anh, tham gia đảng To-ri.—792.

Ôđi (Watt), Giêm-xơ (1736-1819) - nhà phát minh nổi tiếng người Anh, ông đã chế tạo ra máy hơi nước.—762, 840, 841, 845.

Ôđi-xơ (Watts), Giôn (1818-1887) - nhà xã hội chủ nghĩa không tưởng Anh, môn đệ của Ô-oen; về sau là phần tử tự do tư sản.—711-712, 714, 715, 730.

Oen-lin-ton (Wellington), Ác-tuya, công tước (1769-1852) - tướng người Anh, nhà hoạt động quốc gia phản động, thuộc đảng To-ri, thủ tướng (1828-1830).—789.

Ôét-giơ-út (Wedgwood), Giô-dai-a (1730-1795) - nhà công nghiệp Anh, đã hoàn thiện ngành sản xuất đồ gốm ở Anh.—840.

Oóc-lê-ăng, công tước - xem *Phi-líp*, công tước Oóc-lê-ăng.

Ô' Cô-nen (O' Connell), Đa-ni-en (1775-1847) - luật gia người Ai-rơ-len và là một chính khách tư sản, thủ lĩnh của cánh hữu, thuộc phái tự do của phong trào giải phóng dân tộc.—702, 716-720, 875, 877.

Ô' Cô-no (O' Connor), Phéc-guyt (1794-1855) - một trong những lãnh tụ của cánh tả trong phong trào Hiến chương, người sáng lập và chủ bút báo "Northern Star"; sau năm 1848 là người theo chủ nghĩa cải lương.—702, 707-708, 709.

Ô-guy-xianh (biệt hiệu là "Người hạnh phúc") (354-430) - nhà thần học Cơ Đốc giáo và triết gia duy tâm, nhà truyền giáo chiến đấu tuyên truyền cho thế giới quan tôn giáo.—130, 161.

Ô-ken (Oken), Lo-ren-xơ (1779-1851) - nhà khoa học và nhà triết học tự nhiên Đức.—52.

Ô-oen (Owen), Rô-bốt (1771-1858) - nhà xã hội chủ nghĩa không tưởng lớn người Anh.—713, 730-731.

Ô-xơ-lơ (Oastler), Ri-sốt (1789-1861) - chính khách người Anh, gia nhập đảng To-ri; trong cuộc đấu tranh chống giai cấp tư sản tán thành tự do thương mại, ông đã tán thành việc dùng pháp luật để hạn chế ngày làm việc.—792.

P

Pau-lút (Paulus), Hen-rích Ê-béc-hác Gốt-lốp (1761-1851) - nhà thần học theo đạo Tin lành Đức, người theo chủ nghĩa duy lý. — 632.

Pê-nơ (Paine), Tô-mát (1737-1809) - nhà chính luận thuộc phái cấp tiến người Anh, người thuộc đảng cộng hòa; tham gia cuộc chiến tranh giành độc lập của Mỹ và cuộc cách mạng tư sản Pháp hồi thế kỷ XVIII. — 714.

Pê-ri-clét (khoảng 493-429 trước công nguyên) - nhà hoạt động quốc gia ở A-ten, đã góp phần cùng cổ chế độ dân chủ nô lệ. — 125, 147.

Pê-tơ-rác (Petrarca), Phran-tse-xcô (1304-1374) - nhà thơ I-ta-li-a nổi tiếng trong thời kỳ Phục hưng. — 646.

Phe-ran (Ferrand), Uy-li-am - địa chủ Anh, tham gia đảng To-ri. — 792.

Phi-líp II (1527-1598) - vua Tây Ban Nha (1556-1598). — 223.

Phi-líp, công tước Oóc-lê-ăng (1674-1723) - nhiếp chính vương Pháp (1715-1723). — 65, 131.

Phi-sơ (Fichte), I-ô-han Gốt-líp (1762-1814) - nhà triết học Đức, nhà duy tâm chủ quan, đại biểu của chủ nghĩa duy tâm Đức cuối thế kỷ XVIII - đầu thế kỷ XIX. — 26, 117, 165, 738.

Phoi-ơ-béc (Feuerbach), Lút-vích (1804-1872) - nhà triết học duy vật Đức nổi tiếng trước Mác. — 46, 48, 158, 160, 523, 652, 664, 667, 668, 741, 761, 814-815, 816-817.

Phon-blancơ (Fonblanque), Ôn-ba-ni (1793-1872) - nhà báo tự do Anh. — 882.

Phốt-xơ (Voß), I-ô-han Hen-rích (1751-1826) - nhà thơ Đức, người dịch Hô-me, Viéc-gi-lơ và nhiều nhà thơ cổ khác. — 648.

Phrai-li-grát (Freiligrath), Phêc-di-nan (1810-1876) - nhà thơ Đức, lúc đầu là nhà thơ lãng mạn, về sau là nhà thơ cách mạng; trong những năm 1848-1849 là một trong những biên tập viên của tờ "Neue Rheinische Zeitung", thành viên của Liên đoàn những người cộng sản; trong những năm 50 từ bỏ đấu tranh cách mạng. — 639, 643-645, 648, 649, 657.

Phri-đrích Vin-hem III (1770-1840) - vua Phổ (1797-1840). — 300-301, 514-515, 516, 671, 675, 680.

- Phri-drích Vin-hem IV* (1795-1861) - vua Phổ (1840-1861).—170, 300-302, 510, 513-518, 584, 591-594, 598, 601-604, 607, 671-682, 741.
- Phu-ri-ê* (Fourier), Sác-lơ (1772-1837) - nhà xã hội chủ nghĩa không tưởng vĩ đại Pháp.—172, 521, 724-727, 731, 773.
- Pi-ô-t I* (1672-1725) - vua Nga từ 1682, hoàng đế nước Nga từ 1721.—27.
- Pi-ta-go* (khoảng 571-497 trước công nguyên) - nhà toán học cổ Hy Lạp, nhà triết học duy tâm, nhà tư tưởng của tầng lớp quý tộc chủ nô.—52.
- Pin* (Peel), Rô-béc (1788-1850) - nhà hoạt động quốc gia Anh, thuộc đảng To-ri ôn hòa, thủ tướng (1841-1846), được sự ủng hộ của phái tự do ông đã bãi bỏ những đạo luật về ngũ cốc (1846).—693, 695, 699, 707, 718-719, 789, 855.
- Pla-ten* (Platen), Au-gu-xto (1796-1835) - nhà thơ Đức, một phần tử thuộc phái tự do.—645.
- Pla-tôn* (khoảng 427-347 trước công nguyên) - triết gia duy tâm ở Hy Lạp thời cổ, nhà tư tưởng của tầng lớp quý tộc chủ nô.—173.
- Póc-tơ* (Porter), Gioóc-giơ (1792-1852) - nhà kinh tế học và nhà thống kê tư sản Anh.—849.
- Pôm-pê* (Gơ-nai Pôm-pê Ma-gơ-nút) (106-48 trước công nguyên) - tướng La Mã và là nhà hoạt động quốc gia.—38, 54.
- Pri-xơ-li* (Priestley), Giô-đép (1733-1804) - nhà bác học nổi tiếng người Anh, nhà hóa học, nhà triết học duy vật.—827.
- Pru-đông* (Proudhon), Pi-e Giô-đép (1809-1865) - nhà chính luận Pháp, nhà tư tưởng của giai cấp tiểu tư sản, một trong những người sáng lập ra chủ nghĩa vô chính phủ.—173, 521, 610, 732.
- Piô-lê-mê*, Claui-đi-út (thế kỷ thứ II) - nhà toán học cổ Hy Lạp, nhà thiên văn học và nhà địa lý, người sáng lập ra học thuyết về hệ thống nhật tâm của vũ trụ.—117.
- Puỵch-clơ-Mu-xcau* (Pückler-Muskau), Héc-man, hoàng tử (1785-1871) - nhà văn Đức.—656, 657.
- Puýt-man* (Püttmann), Héc-man (1811-1894) - nhà thơ và nhà báo thuộc phái cấp tiến Đức, một trong những đại biểu của "chủ nghĩa xã hội chân chính" giữa những năm 40.—644-645.

Q

Quỳ-nơ (Kühne), Gu-xtáp (1806-1888) - nhà văn Đức, một trong đại biểu của nhóm văn học "Nước Đức trẻ".—653, 657, 659-662.

R

Ra-đơ-ven (Radewell), Phri-đrich - nhà văn Đức.—663.

Rau-mơ (Raumer), Phri-đrich (1781-1873) - nhà sử học phản động Đức.—854.

Răm-bran (Rembrandt) (1606-1669) - họa sĩ lớn của Hà Lan.—110.

Ri-các-đô (Ricardo), Đa-vít (1772-1823) - nhà kinh tế học Anh, một trong những đại biểu lớn nhất của khoa kinh tế chính trị tư sản cổ điển.—597, 751, 757, 763.

Ri-sác-xơn (Richardson), Xa-mu-en (1689-1761) - nhà văn Anh, đã đặt cơ sở cho một lối viết tình cảm-nhò nhen trong văn học.—130.

Rô-be-xpi-e (Robespierre), Mác-xi-mi-liêng (1758-1794) - nhà hoạt động kiệt xuất của cách mạng tư sản Pháp cuối thế kỷ XVIII, lãnh tụ phái Gia-cô-banh, đứng đầu chính phủ cách mạng (1793-1794). —27, 606, 831, 857.

Rô-be-xpi-e (Robespierre), Ô-guy-xtanh (1763-1794) - một trong những đại biểu nổi tiếng của cách mạng tư sản Pháp cuối thế kỷ XVIII, người thuộc phái Gia-cô-banh, em trai của M.Rô-be-xpi-e.—553.

Rô-den-cran-txơ (Rosenkranz), Các-lơ (1805-1879) - nhà triết học Đức, người theo phái Hê-ghe-nen và là nhà nghiên cứu lịch sử văn học.—650.

Rô-khốp (Rochow), Gu-xtáp A-đôn-phơ (1792-1847) - đại biểu của tầng lớp quý tộc địa chủ phản động ở Phổ; bộ trưởng Bộ nội vụ Phổ (1834-1842).—680.

Rớt-xen (Russell), Giôn (1792-1878) - nhà hoạt động quốc gia Anh, lãnh tụ đảng Vích, thủ tướng (1846-1852 và 1865 -1866).—693, 695, 699, 789, 872.

Ru-gơ (Ruge), Ác-nôn (1802-1880) - nhà chính luận Đức thuộc phái Hê-ghe-nen cánh tả, một phần tử cấp tiến tư sản: sau 1866 là người thuộc phái tự do dân tộc chủ nghĩa.—509, 510, 519, 591-596, 598, 601-604, 607-616, 668, 741, 746.

Ru - La-véc-nơ (Roux - Lavergne), Pi-e Xê-le-xtanh (1802-1874) - nhà sử học Pháp, nhà triết học duy tâm.—553.

Run-ken (Runkel), Mác-tin - nhà chính luận Đức, trong những năm 1839-1843 là chủ bút tờ báo bảo thủ "Elberfelder Zeitung".—644.

Rút-xô (Rousseau), Giăng Giắc (1712-1778) - nhà khai sáng nổi tiếng người Pháp, nhà dân chủ, nhà tư tưởng của giai cấp tiểu tư sản.—130, 165, 166, 557, 704, 714.

Ru'ch-kéc (Rückert), Phri-đrich (1788-1866) - nhà thơ lãng mạn Đức, người dịch các bài thơ phương Đông.—646.

S

Sa-pơ (Schaper), phôn - một trong những đại biểu của giới quan lại phản động Phổ; tỉnh trưởng tỉnh Ranh (1842-1845).—266-271, 304.

Sác-lơ I (1600-1649) - vua Anh (1625-1649), bị tử hình trong thời kỳ cách mạng tư sản Anh thế kỷ XVII.—85.

Sác-lơ II (1630-1685) - vua Anh (1660-1685).—808.

Se-li (Shelley), Péc-xi Bi-si (1792-1822) - nhà thơ kiệt xuất của Anh, đại biểu của chủ nghĩa lãng mạn cách mạng, theo chủ nghĩa vô thần.—704, 714.

Sê-linh (Schelling), Phri-đrich Vin-hem (1775-1854) - nhà triết học Đức, đại biểu của chủ nghĩa duy tâm Đức cuối thế kỷ XVIII - đầu thế kỷ XIX, về sau trở thành kẻ thù hung bạo của khoa học, bảo vệ tôn giáo.—158, 663, 665-666, 667, 738, 814, 817.

Sếch-xpia (Shakespeare), Uy-li-am (1564-1616) - nhà đại văn hào Anh.—442, 821.

Si-lơ (Schiller), Phri-đrich (1759-1805) - nhà đại văn hào Đức.—16, 55, 635.

Slai-ơ-ma-khơ (Schleiermacher), Phri-đrich (1768-1834) - nhà triết học duy tâm Đức, nhà thần học và nhà truyền đạo.—663.

Slê-ghen (Schlegel), Au-gu-xơ Vin-hem (1767-1845) - nhà thơ Đức, dịch giả, nhà nghiên cứu lịch sử văn học, một trong những đại biểu của chủ nghĩa lãng mạn phản động.—648.

Sơ-va-li-ê (Chevalier), Mi-sen (1806-1879) - kỹ sư Pháp, nhà kinh tế học và là nhà chính luận, trong những năm 30 là người theo phái Xanh-Xi-mông, về sau thuộc phái tự do mâu dịch tư sản.—612.

Stai-nơ (Stein), Lô-ren-tơ (1815-1890) - nhà luật học Đức, nghiên cứu về nhà nước, nhân viên mật vụ của Chính phủ Phổ.—716.

Stan (Stahl), Phri-đrich I-u-li-út (1802-1861) - nhà luật học Đức và nhà hoạt động chính trị có khuynh hướng cực kỳ phản động. — 137.

Sti-linh - xem *I-ung* - *Sti-linh*, I-ô-han Hen-ri-ch.

Strau-xơ (Strauß), Đa-vít Phri-đrich (1808-1874) - nhà triết học và nhà chính luận Đức, một trong những phần tử thuộc phái Hê-ghen cánh tả nổi tiếng; sau năm 1866 là phần tử tự do dân tộc chủ nghĩa. — 46, 160, 632, 652, 654, 663, 668, 704, 739, 791, 814.

T

Ta-lét ở Mi-lét (khoảng 624-547 trước công nguyên) - nhà triết học cổ Hy Lạp, người sáng lập ra trường phái duy vật tự phát ở Mi-lét. — 151.

Ta-xít (Pu-bli-út Coóc-nê-li-út Ta-xít) (khoảng 55-120) - nhà sử học nổi tiếng của La Mã. — 634.

Téc-tu-li-an, Quyn-tút Xép-ti-mi-út Phlo-ren-xơ (khoảng 150-222) - nhà thần học Cơ Đốc giáo, kẻ thi hành chính sách ngu dân, kẻ thù hung dữ của khoa học. — 149.

Tốc-cơ-vin (Tocqueville), A-lê-xi (1805-1859) - nhà sử học tư sản và là nhà hoạt động chính trị Pháp. — 532.

Tôm-xơn (Thompson), Tô-mát Pê-rô-nét (1783-1869) - nhà hoạt động chính trị tư sản Anh, nhà kinh tế học tầm thường, người thuộc phái tự do mậu dịch. — 763.

Tơ-rôm-lít (Tromlitz) - xem *Vit-xlê-ben*, Au-gu-xơ.

Tu-cơ (Tooke), Giôn Hoóc-nơ (1736-1812) - nhà hoạt động chính trị Anh, phần tử dân chủ tư sản. — 851.

Txốp-phlơ (Zöpf), Hen-ri-ch (1807-1877) - luật gia phản động người Đức, người nghiên cứu về nhà nước. — 513.

U

U-ê-dơ (Wade), Giôn (1788-1875) - nhà chính luận Anh, nhà kinh tế học và sử học. — 770, 783, 879, 882.

U-lan (Uhland), Lút-vích (1787-1862) - nhà thơ lãng mạn Đức. — 643-644.

V

Va-ni-ni (Vanini), Luy-tsi-li-ô (1585-1619) - nhà triết học người I-ta-li-a, bị tòa án tôn giáo hành hình vì tán thành những tư tưởng duy vật và chống tôn giáo, và phê phán những trật tự phong kiến. — 253.

Vác-ha-ghen phôn En-dơ (Varnhagen von Ense), Các-lơ Au-gu-xơ (1785-1858) - nhà văn và nhà phê bình văn học người Đức có khuynh hướng tự do. — 657.

Vai-tinh (Weitling), Vin-hem (1808-1871) - nhà hoạt động xuất sắc của phong trào công nhân Đức trong thời kỳ phôi thai, một trong những nhà lý luận của chủ nghĩa cộng sản bình quân không tưởng; làm nghề thợ may. — 520, 610, 735-737.

Vi-đốc (Vidocq), Phrăng-xoa Ô-gien (1775-1857) - một tội phạm hình sự người Pháp, nhân viên mật vụ của cảnh sát; người ta cho rằng tập "Hồi ký của Vi-đốc" là do y viết; tên tuổi của y đã biến thành tên gọi bọn mật thám khôn khéo và bọn bịp bợm. — 167.

Vích-tô-ri-a (1819-1901) - nữ hoàng Anh (1837-1901). — 671.

Vin-bác (Wienbarg), Luy-đôn-phơ (1802-1872) - nhà văn và nhà phê bình người Đức, một trong những đại biểu của nhóm văn học "Nước Đức trẻ". — 653, 657, 659, 660-661.

Vin-clơ (Winkler), Tê-ô-đo (bí danh văn học là Tê-ô-đo Hen) (1775-1856) - nhà văn và là nhà báo phản động người Đức. — 61.

Vit-xlê-ben (Witzleben), Au-gu-xơ (bí danh văn học là A.Tơ-rôm-lít) (1773-1839) - nhà văn tư sản người Đức, tác giả của một loạt tiểu thuyết hời hợt và những truyện ngắn về đề tài lịch sử. — 642.

Vôn-phơ (Wolff), Cri-xti-an (1679-1754) - nhà triết học duy tâm và là nhà siêu hình học người Đức. — 166.

Vôn-te (Voltaire), Phrăng-xoa Ma-ri (1694-1778) - nhà triết học tự nhiên thần luận người Pháp, nhà văn châm biếm, nhà sử học, đại biểu xuất sắc của trào lưu Khai sáng tư sản thế kỷ XVIII, đã đấu tranh chống chế độ chuyên chế và đạo Thiên chúa. — 18, 67, 127, 130, 166, 254, 639, 704, 714.

X

Xa-vi-nhi (Savigny), Phri-đrich Các-lơ (1779-1861) - luật sư Đức, môn đệ của Hu-gô, người cầm đầu trường phái lịch sử pháp quyền phản động; trong những năm

1842-1848 là bộ trưởng phụ trách vấn đề sửa đổi pháp luật.—128, 136.

Xanh-Xi-mông (Saint-Simon), Hăng-ri (1760-1825) - nhà xã hội chủ nghĩa không tưởng vĩ đại Pháp.—723-724, 727, 731.

Xao-lu-en (Southwell), Sác-lơ (1814-1860) - nhà xã hội chủ nghĩa không tưởng Anh, môn đệ của Ô-oen.—712-713, 715.

Xây (Say), Giăng Ba-ti-xơ (1767-1832) - nhà kinh tế học tư sản Pháp, đại biểu của khoa kinh tế chính trị tầm thường.—757-760.

Xê-da (Cai-út I-u-li-út Xê-da) (khoảng 100-44 trước công nguyên) - tướng và là nhà hoạt động quốc gia nổi tiếng ở La Mã.—49, 853.

Xi-ây-ét (Sieyès), Ê-ma-nu-en Giô-dép (1748-1836) - trường tu viện Pháp, nhà hoạt động của cuộc cách mạng tư sản Pháp cuối thế kỷ XVIII, đại biểu của giai cấp đại tu sản.—107, 170.

Xi-xê-rôn (Mác-cút I-li-út Xi-xê-rôn) (106-43 trước công nguyên) - diễn giả và nhà hoạt động quốc gia xuất sắc của La Mã, nhà triết học chiết trung.—147.

Xin-xphin-đơ (Sealsfield), Sác-lơ (bút danh của Các-lơ Pô-xtơn) (1793-1864) - nhà văn người Áo có khuynh hướng tự do.—667.

Xmít (Smith), A-đam (1723-1790) - nhà kinh tế học Anh, một trong những đại biểu lớn nhất của khoa kinh tế chính trị tư sản cổ điển.—703, 750, 751, 754, 763, 828, 849.

Xô-crát (khoảng 469-399 trước công nguyên) - nhà triết học duy tâm thời cổ Hy Lạp, nhà tư tưởng của tầng lớp quý tộc chủ nô.—147.

Xô-lông (khoảng 638-558 trước công nguyên) - nhà lập pháp nổi tiếng ở A-ten; dưới áp lực của quần chúng nhân dân, đã đưa ra một loạt đạo luật nhằm chống lại tầng lớp quý tộc thị tộc.—119.

Xpi-nô-da (Spinoza), Ba-rúc (Bê-nê-dích) (1632-1677) - nhà triết học duy vật kiệt xuất của Hà Lan, theo thuyết vô thần.—26, 165, 817.

Xtú-át - một dòng vua trị vì ở Xcốt-len (1371-1714) và ở Anh (1603-1714).—510.

Xu-la (Lu-xi-út Cóc-cô-nê-li-út Xu-la) (138-78 trước công nguyên) - tướng La Mã và là nhà hoạt động quốc gia, chấp chính quan (88 trước công nguyên), nhà độc tài (82-79 trước công nguyên).—857.

Xuy (Sue), Ô-gien (1804-1857) - nhà văn Pháp, tác giả của nhiều cuốn tiểu thuyết tình cảm tiểu tư sản, viết về các đề tài xã hội.—745.

BẢN CHỈ DẪN CÁC XUẤT BẢN PHẨM ĐỊNH KỲ ^{1*}

"*Abend - Zeitung*" ("Báo buổi chiều") (Đre-xden và Lai-pxích).—61, 644.

"*Allgemeine Literatur-Zeitung*" - xem "*Jenaische allgemeine Literatur-Zeitung*".

"*Allgemeine Preußische Staats-Zeitung*" ("Báo phổ thông của nước Phổ") (Béc-lin).—49-55, 230, 239, 245, 644.

"*Allgemeine Zeitung*" ("Báo phổ thông") (Au-xbuốc).—54, 158, 168-173, 242-243, 247, 707, 710, 745.

"*Allgemeine Zeitung*" ("Báo phổ thông") (En-bơ-phen-đơ).—644.

"*Barmer Wochenblatt*" ("Tuần báo Béc-men").—645.

"*Barmer Zeitung*" ("Báo Béc-men").—644.

"*Berliner Jahrbücher*" - xem "*Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik*".

"*Berliner politisches Wochenblatt*" ("Tuần báo chính trị Béc-lin").—67, 158, 170, 515.

"*Berlinische Nachrichten von Staats-und gelehrten Sachen*" ("Tin tức Béc-lin về các vấn đề chính trị và khoa học").—49.

** "*Deutsch - Französische Jahrbücher*" ("Niên giám Pháp - Đức") (Pa-ri).—507, 509, 524, 568, 590, 611, 746, 786, 814, 825.

* "*Deutsche Jahrbücher für Wissenschaft und Kunst*" ("Niên giám nước Đức về các vấn đề khoa học và nghệ thuật") (Lai-pxích).—158, 651-652, 667, 670, 739, 741.

"*Dorfzeitung*" ("Báo nông thôn") (En-bơ-phen-đơ).—645.

1* Những báo và tạp chí mà C.Mác và Ph.Ăng-ghen có tham gia trong những năm 1836-1844 thì đánh dấu hoa thị (*). Những báo và tạp chí do Mác làm chủ biên hoặc chịu ảnh hưởng của ông thì đánh dấu bằng hai hoa thị (**).

- "*Düsseldorfer Zeitung*" ("Bảo Duýt-xen-đoóc-phơ").—241.
- "*Elberfelder Zeitung*" ("Bảo En-bơ-phen-đơ").—241, 244, 644.
- "*Europa. Chronik der gebildeten Welt*" ("Châu Âu. Tin tức của thế giới có học thức") (Stút-gát).—645.
- "*Evangelische Kirchen - Zeitung*" ("Bảo của giáo hội phúc âm") (Béc-lin).—635.
- "*The Examiner*" ("Người quan sát") (Luân Đôn).—693, 694, 882.
- "*Frankfurter Journal*" ("Bảo Phran-phuốc").—280.
- "*Fremdenblatt*" ("Bảo ngoại kiều") (En-bơ-phen-đơ).—645.
- "*Gemeinnutziges Wochenblatt*" ("Tuần báo có ích chung") (Béc-ca-xten).—295.
- "*Les Guêpes*" ("Ông vò vè") (Pa-ri).—243.
- ⁴"*Hallische Jahrbücher für deutsche Wissenschaft und Kunst*" ("Niên giám Ha-lơ về các vấn đề khoa học và nghệ thuật Đức").—652.
- "*Hamburger Korrespondent*" - xem "*Staats und Gelehrte Zeitung des Hamburgischen unparteiischen Korrespondenten*".
- "*Historisch - politische Blätter für das katholische Deutschland*" ("Tập san chính trị - lịch sử cho nước Đức Thiên chúa giáo") (Muyn-sen).—243, 255, 256, 262, 263-264.
- "*Intelligenzblatt*" ("Trang tin"), phụ trương của tờ "*Elberfelder Zeitung*".—644.
- "*Jahrbuch der Literatur*" ("Niên giám văn học") (Hăm-buốc).—643.
- "*Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik*" ("Niên giám phê bình khoa học") (Béc-lin).—643, 668.
- "*Jenaische allgemeine Literatur - Zeitung*" ("Bảo văn học phổ thông I-ê-na").—641.
- "*Journal des Débats politiques et littéraires*" ("Bảo tranh luận chính trị và văn học") (Pa-ri).—54.
- "*Die junge Generation*" ("Thế hệ trẻ") (Thuy Sĩ).—735, 736.
- "*Kölnische Zeitung*" ("Bảo Khuê").—139, 140, 154, 158, 167, 239-242, 247-253.
- "*Königlich - Preußische Staats-Kriegs-und Friedens-Zeitung*" ("Bảo của nhà vua Phổ về các

vấn đề quốc gia, chiến tranh và hòa bình") (Khuê-ních-xbéc).—166.

"*Königlich privilegierte Berlinische Zeitung von Staats-und gelehrten Sachen*" ("Bảo đặc quyền của nhà vua ở Béc-lin về các vấn đề chính trị và khoa học").—49.

"*Königsberger Literatur - Blatt*" ("Bảo văn học Khuê-ních-xbéc").—652, 664-667, 669.

"*Königsberger Zeitung*" - xem "*Königlich - Preußische Staats - Kriegs-und-Friedens-Zeitung*".

"*Leipziger Allgemeine Zeitung*" ("Bảo phổ thông Lai-pxích").—236-237, 239-247, 253-259, 263.

"*Mefistofeles. Revue der deutschen Gegenwart in Skizzen und Umrisen*". ("Mê-phi-xtô-phe-lét. Tập chí về hiện tại của nước Đức qua các bài lược khảo và phác thảo") (Lai-pxích và Cát-xen 1842. Muyn-xtơ 1843-1844).—168.

"*Mittheilungen des Vereins zur Förderung der Weinkultur an der Mosel und Saar zu Trier*" ("Tin tức Hội khuyến khích trồng nho ở Mô-den và Xa-rơ tại Tơ-ria).—273, 280.

* "*Morgenblatt für gebildete Leser*" ("Bảo buổi sáng cho độc giả có học thức") (Stút-gát và Tuy-bin-ghen).—644.

"*Münchener politische Blätter*" - xem "*Historisch - politische Blätter für das katholische Deutschland*".

"*Le National*" ("Bảo dân tộc") (Pa-ri).—193.

* "*The New Moral World: and Gazette of the Rational Society*" ("Thế giới đạo đức mới và Báo của một xã hội hợp lý") (Luân Đôn).—743-744, 746, 876.

"*The Northern Star, and Leeds General Advertiser*" ("Ngôi sao bắc đẩu và người truyền tin chung của Lít-xơ").—876.

"*The Oracle of Reason: Or, Philosophy Vindicated*" ("Tiên tri của lý trí hay triết học được chứng thực") (Bri-xtơn, sau đó là Sêp-phin và Luân Đôn).—712.

"*La Phalange*" ("Pha-lăng-giơ") (Pa-ri).—726.

"*Der Pilox*" ("Người cầm lái") (An-tô-na).—663.

"*Le Populaire de 1841*" ("Bảo nhân dân 1841") (Pa-ri).—732, 735.

"*Preußische Staats - Zeitung*" - xem "*Allgemeine Preußische Staats - Zeitung*".

"*Provinzialzeitung*" ("Nhật báo tỉnh") (En-bơ-phen-đơ).—644.

"*La Réforme*" ("Cải cách") (Pa-ri).—591, 595.

"*La Revue indépendante*" ("Tập chí độc lập") (Pa-ri).—732.

"*Rhein-und Mosel-Zeitung*" ("Báo Ranh và Mô-den") (Cô-blen-txo).—242, 244-245, 252-264, 303.

** "*Rheinische Zeitung für Politik, Handel und Gewerbe*" ("Nhật báo tỉnh Ranh về các vấn đề chính trị, thương mại và công nghiệp") (Khuên).—126, 138, 155, 166-169, 172-174, 230, 231, 235, 241-242, 247, 248-249, 251, 252-253, 255, 257, 262, 264, 265, 266-270, 305, 306, 668, 684, 691, 695, 698, 701, 741.

* "*Schweizerischer Republikaner*" ("Người cộng hòa Thụy Sĩ") (Xuy-rích).—720.

"*Spenersche Zeitung*" - xem "*Berlinische Nachrichten von Staats-und gelehrten Sachen*".

"*Staats und Gelehre Zeitung des Hamburgischen unparteiischen Korrespondenten*" ("Báo chính trị và khoa học của thông tín viên vô tư ở Hăm-buốc").—158, 244.

"*Staats - Zeitung*" - xem "*Allgemeine Preußische Staats - Zeitung*".

"*Täglicher Anzeiger für Berg und Mark*" ("Tin tức hàng ngày của Béc-gơ và Mác-cơ") (En-bơ-phen-đơ).—645.

* "*Telegraph für Deutschland*" ("Điện tín nước Đức") (Hăm-buốc).—621, 649, 662.

"*The Times*" ("Thời báo") (Luân Đôn).—745.

** "*Vorwärts*:" ("Tiến lên!") (Pa-ri).—591, 616, 852, 888.

"*Vossische Zeitung*" - xem "*Königlich privilegierte Berlinische Zeitung von Staats-und gelehrten Sachen*".

"*Wupperthaler Lesekreis*" ("Độc giả Vúp-pơ-tan"), phụ bản của tờ "*Barmer Zeitung*".—645.

MỤC LỤC

Trang

Lời Nhà xuất bản	7
----------------------------	---

C.MÁC (1842-1844)

NHẬN XÉT BÀN CHỈ THỊ MỚI NHẤT VỀ CHẾ ĐỘ KIỂM DUYỆT CỦA PHỔ	11
LU-THÊ VỚI TƯ CÁCH LÀ THẨM PHÁN TRỌNG TÀI GIỮA STƠ-RAU-XƠ VÀ PHOI-Ơ-BẮC	46
NHỮNG CUỘC TRANH LUẬN CỦA HỘI NGHỊ DÂN BIỂU KHÓA 6 CỦA TỈNH RANH (bài thứ nhất)	
Những cuộc tranh luận về tự do báo chí và về việc công bố các biên bản của Hội nghị các đảng cấp	49
TUYÊN NGÔN TRIẾT HỌC CỦA TRƯỜNG PHẢI LỊCH SỬ PHÁP QUYỀN	127
BÀI XÃ LUẬN BÁO "KÖLNISCHE ZEITUNG" SỐ 179	139
CHỦ NGHĨA CỘNG SẢN VÀ BÁO "ALLGEMEINE ZEITUNG" Ở AU-XBUỐC	168
NHỮNG CUỘC TRANH LUẬN CỦA HỘI NGHỊ DÂN BIỂU KHÓA 6 CỦA TỈNH RANH (bài thứ ba)	
Những cuộc tranh luận về luật cấm trộm củi rừng	174
BÀN DỰ LUẬT VỀ LY HÔN	231
VIỆC CẤM TỜ BÁO "LEIPZIGER ALLGEMEINE ZEITUNG"	236
LỜI BÀO CHỮA CỦA PHÓNG VIÊN Ở MÔ-DEN	265
TUYÊN BỐ. 17 tháng Ba 1843	306
GÓP PHẦN PHÊ PHÁN TRIẾT HỌC PHÁP QUYỀN CỦA HÊ-GHEN	307

NHỮNG BỨC THƯ TRONG "DEUTSCH - FRANZÖSISCHE JAHRBÜCHER"	509
VỀ VẤN ĐỀ DO THÁI	525
GÓP PHẦN PHÊ PHÁN TRIẾT HỌC PHÁP QUYỀN CỦA HÊ-GHEN. Lời nói đầu	569
NHỮNG NHẬN XÉT PHÊ PHÁN VỀ BÀI BÁO CỦA "MỘT NGƯỜI PHỔ": "VUA PHỔ VÀ CẢI CÁCH XÃ HỘI"	591

PH.ĂNG-GHEN (1839-1844)

NHỮNG BỨC THƯ TỪ VÚP-PƠ-TAN	619
A-LÉCH-XAN-ĐƠ I-UNG. "NHỮNG BÀI GIẢNG VỀ VĂN HỌC HIỆN ĐẠI CỦA NGƯỜI ĐỨC"	650
PHRI-DRÍCH VIN-HEM IV, VUA PHỔ	671
QUAN ĐIỂM CỦA NƯỚC ANH VỀ NHỮNG CUỘC KHỦNG HOẢNG TRONG NƯỚC	683
NHỮNG CUỘC KHỦNG HOẢNG TRONG NƯỚC	685
LẬP TRƯỜNG CỦA CÁC CHÍNH ĐẢNG	692
TÌNH CẢNH CỦA GIAI CẤP LAO ĐỘNG Ở ANH	696
NHỮNG ĐẠO LUẬT VỀ NGŨ CỐC	699
NHỮNG BỨC THƯ TỪ LUÂN ĐÔN	702
NHỮNG THẮNG LỢI CỦA PHONG TRÀO CẢI CÁCH XÃ HỘI TRÊN LỤC ĐỊA	721
PHONG TRÀO TRÊN LỤC ĐỊA	745
LƯỢC THẢO PHÊ PHÁN KHOA KINH TẾ CHÍNH TRỊ	747
TÌNH CẢNH NƯỚC ANH. <i>Tô-mát Các-lai-lơ "Quá khứ và hiện tại"</i>	787
TÌNH CẢNH NƯỚC ANH. Thế kỷ mười tám	826
TÌNH CẢNH NƯỚC ANH. Hiến pháp Anh	853
<i>Chú thích</i>	891
<i>Thân thế và sự nghiệp của C.Mác</i>	922
<i>Thân thế và sự nghiệp của Ph.Ăng-ghen</i>	929
<i>Bản chỉ dẫn tên người</i>	934
<i>Bản chỉ dẫn các xuất bản phẩm định kỳ</i>	957

PHỤ BẢN

Trang báo "Rheinische Zeitung" có in bài báo của C.Mác: "Chủ nghĩa cộng sản và báo "Allgemeine Zeitung" ở Au-xbuốc"	giữa 168 và 169
Prô-mê-tê bị xiềng. Ngụ ý muốn nói đến việc cấm tờ "Rheinische Zeitung"	giữa 306 và 307
Một trang trong bản thảo của C.Mác "Góp phần phê phán triết học pháp quyền của Hê-ghen".	331
Bìa của tạp chí "Deutsche - Französische Jahrbücher"	507
Một trang trong tạp chí "Telegraph für Deutschland" có in bài báo của Ph.Ăng-ghen: "Những bức thư từ Vúp-pơ-tan"	621
Trang báo "Vorwärt!" có in bài báo của Ph.Ăng-ghen: "Tình cảnh nước Anh. Thế kỷ mười tám"	giữa 826 và 827

Chịu trách nhiệm xuất bản:

Giáo sư TRẦN NHÂM

Biên tập:

LÊ XUÂN TIỀM

KHUẤT MINH HOA

Sửa bài:

BAN SÁCH KINH ĐIỂN

Trình bày, bìa:

NGHIÊM XUÂN THÀNH