

**Giới thiệu tác phẩm kinh điển của Hegel**

**GRUNDLINIEN DER PHILOSOPHIE DES RECHTS**

*Mấy lời giới thiệu và lưu ý của người dịch tác phẩm của Hegel*

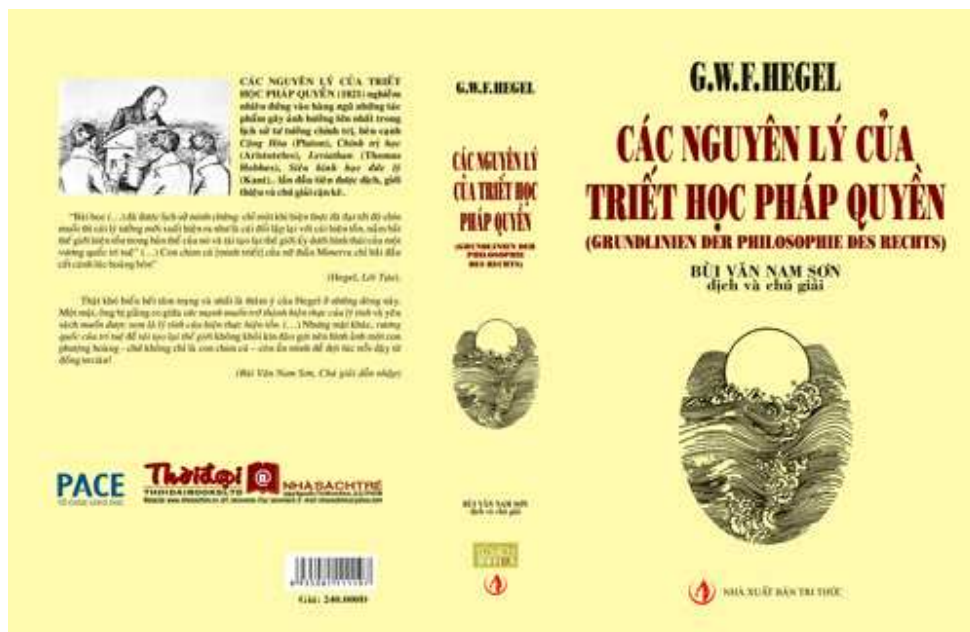
**CÁC NGUYÊN LÝ CỦA TRIẾT HỌC PHÁP QUYỀN :  
từ pháp quyền tự nhiên - lý tính  
đến pháp quyền tự nhiên - tư biện**

---

**Bùi Văn Nam Sơn**

“ Vòng nguyệt quế của sự mong muốn đơn thuần  
là những chiếc lá khô đã không bao giờ biết tới màu xanh ”<sup>(1)</sup>

**1. Triết học pháp quyền** là tên gọi ngắn gọn và quen thuộc dành cho tác phẩm lừng danh mang đến hai nhan đề : **Các nguyên lý của triết học pháp quyền** (*Grundlinien der Philosophie des Rechts*) và **Đại cương pháp quyền tự nhiên và khoa học về Nhà nước** (*Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*) của Hegel sau khi tác giả của nó đã qua đời <sup>(ii)</sup>. Từ đó, tên gọi ngắn gọn ấy mặc nhiên trở thành danh xưng cho một trong số không nhiều lắm những tác phẩm gây ảnh hưởng lớn nhất trong lịch sử của triết học chính trị. Nó nghiêm nhiên đứng vào hàng ngũ những tác phẩm kinh điển trong lĩnh vực này, bên cạnh (**Cộng hòa Politeia**) của Platon, **Chính trị học** của Aristoteles, **Leviathan** của Thomas Hobbes, **Siêu hình học về đức lý** (*Metaphysik der Sitten*) của Immanuel Kant... Có thể nói, đây là nỗ lực sau cùng của một thứ *Philosophia practica universalis* trong lịch sử triết học, thực sự bao trùm hầu hết mọi chủ đề liên quan đến đời sống thực hành của con người.



**G.W.F. Hegel : Các nguyên lý của triết học pháp quyền  
(Grundlinien der Philosophie des Rechts)  
Bùi Văn Nam Sơn dịch và chú giải  
Nhà xuất bản Tri Thức, Hà Nội, 2010.**

Hơn thế nữa, tên gọi " *triết học pháp quyền* " còn trở thành " sở hữu " riêng của Hegel, đánh dấu sự thắng lợi của ông về mặt thuật ngữ khi nó thay thế và bao hàm cả hai môn học truyền thống ở phương Tây : học thuyết về pháp quyền tự nhiên và học thuyết về Nhà nước. Chữ " *pháp quyền* ", trong trường hợp này, là thích hợp, vì nó không chỉ bao hàm " *pháp luật* " theo nghĩa hẹp mà cả " *hiện thực Nhà nước* ", tức các định chế chính trị, xã hội. Với sự ra đời của thuật ngữ này, trong hơn một trăm năm qua, người ta có cơ sở để phân biệt các lĩnh vực nghiên cứu khác nhau liên quan đến chủ đề " pháp quyền " hay " pháp luật " :

- pháp quyền hay pháp luật thực định (*positives Recht/positiv right*): pháp quyền được minh định và áp dụng trong những điều luật và những quy tắc có giá trị hiệu lực hiện hành (chẳng hạn, trong các bộ luật dân sự, hình sự hay thương mại...).
- triết học pháp quyền : đứng ở trung tâm sự xung đột có thể có giữa pháp quyền thực định và pháp quyền lý tính. Ta chờ đợi ở pháp quyền thực định rằng nó tốt lành và công chính. Khi sự chờ đợi này không được thỏa ứng, việc nghiên cứu pháp quyền thực định trở thành sự phê phán pháp quyền thực định dựa vào khái niệm về pháp quyền công chính hay " đúng thật ". Pháp quyền thực định là đối tượng của chuyên ngành pháp lý, còn pháp quyền lý tính làm việc với những phương tiện của

triết học pháp quyền, do đó, đối tượng của triết học pháp quyền chính là pháp quyền " đúng thật " .

- một khi phủ nhận khả thể của một môn triết học pháp quyền khoa học, thì các vấn đề của nó không biến mất mà tái hiện trong " chính sách pháp luật ", chẳng hạn trong cương lĩnh của những đảng phái chính trị : những cương lĩnh ấy chứa đựng những khẳng quyết mang tính triết học pháp quyền, nhưng được trình bày theo giác độ của mỗi chính đảng, từ đó có thể nảy sinh sự xung đột giữa triết học pháp quyền và chính sách pháp luật.

- Việc nhấn mạnh đến tính khoa học của một học thuyết về pháp quyền dẫn đến môn xã hội học về pháp quyền. Lĩnh vực này có tham vọng lý giải câu hỏi : " pháp quyền / hay sự công chính là gì " bằng những phương tiện của các môn khoa học hiện đại. Phải chăng triết học pháp quyền là thừa thãi hoặc không thể có được ? Nếu thế, không tránh khỏi có một quan hệ tranh chấp cần làm sáng tỏ giữa triết học pháp quyền và xã hội học pháp quyền.

- bối cảnh ấy tạo nên khái niệm khó khăn nhất hiện nay : khái niệm về lý thuyết pháp quyền. Nếu nhìn nhận rằng tính công lý hay tính đúng thật của pháp quyền là không thể bàn cãi được một cách khoa học, nhưng đồng thời không muốn nhường mọi vấn đề triết học pháp quyền cho chính sách pháp luật, ắt sẽ rơi vào những khó khăn nghiêm trọng. Vậy phải tiếp cận những đối tượng nghiên cứu truyền thống của một " pháp quyền đúng thật " như thế nào bằng những phương tiện khoa học hiện đại ? Sự đối lập giữa pháp quyền đúng thật và chủ nghĩa tương đối về pháp quyền đang trở nên gay gắt hơn bao giờ hết.

Với tư cách là triết học pháp quyền, Hegel tự đặt ra cho mình nhiệm vụ thiết lập và biện minh cơ sở triết học cho nó. Điều này không gì khác hơn là chứng minh rằng lĩnh vực của Tinh thần khách quan này cũng tuân theo diễn trình của những quy định lôgic, hay nói cách khác, là áp dụng những quy định lôgic vào trong thế giới pháp quyền. Yêu cầu này làm cho việc đọc quyển GPR không dễ dàng : Hegel tiên-giả định rằng mọi người nghe ông giảng hay đọc sách ông đều đã thành thạo Lôgic học của ông ! (Ta nhớ đến lưu ý nổi tiếng của Lenin : ta không thể đọc được bộ Tư bản của K. Marx mà không đọc trọn vẹn Khoa học Lôgic của Hegel !). Việc tiếp thu nội dung quyển sách sẽ hơi hợt nếu chỉ đọc nó đơn thuần như một công trình luật học hay chính trị học, vì thế, trong phần *Chú giải dẫn nhập* của người dịch sau mỗi chương sách, chúng tôi cố gắng lần theo mạch ngầm phương pháp luận ấy, tuy chỉ trong mức độ cần thiết để không làm cho vấn đề trở nên quá rối rắm, trừu tượng.

Thế nhưng, mặt khác, ta cũng dễ dàng nhận thấy nỗ lực ấy của Hegel không tránh khỏi gương ép ở rất nhiều chỗ, bởi sự phong phú về chất liệu và chủ đề của quyển sách thường vượt ra khỏi những gì có thể diễn dịch một cách thuần túy nội tại từ những tiền đề của hệ thống Hegel ! Người đọc không khỏi có cảm tưởng rằng triết học thực hành của Hegel chỉ gắn kết một cách khá lỏng lẻo với cấu trúc của toàn hệ thống. Lý do là ở chỗ : những ý tưởng cơ bản của GPR đã định hình trước khi hệ thống được xác lập. Thật thế, ngay trong các công trình đầu tay thời trẻ, bản thảo lớn nhất của Hegel – và của thế hệ nhiều mơ mộng của những Schelling, Hölderlin... là liệu có thể khôi phục trở lại " đời sống đạo đức " (*Sittlichkeit*) mang nặng tính bản thể được lý tưởng hóa của cổ đại Hy Lạp dưới các điều kiện mới khi tính chủ thể đã lên ngôi : Kitô giáo và thời đại khai minh ? Các ý tưởng ấy được nêu trong NR (" Về các phương thức xử lý khoa học đối với pháp quyền tự nhiên, vị trí của nó trong triết học thực hành và quan hệ của nó với các khoa học thực định " (1802/1803), dẫn đến các phác thảo lý thuyết đầu tiên có tham vọng đề ra một triết học mới mẻ về " đời sống đạo đức " trong SS (Hệ thống đời sống đạo đức) (1802) và JR1 (1803/04), JR2 (1805/06) (Triết học về Tinh thần thời kỳ ở Jena). Quyển GPR (1821) này là công trình chín muồi, đúc kết những suy nghĩ, tìm tòi của Hegel suốt một thời gian dài, vừa kể tục, vừa có nhiều thay đổi, chỉnh sửa so với các phác thảo đầu tiên, do tiếp thu các công trình triết học thực hành cổ điển lẫn cận đại cũng như các kiến thức khoa học xã hội bắt nguồn từ môn kinh tế chính trị học đương thời và nhiều thông tin thời sự. Do đó, khi đọc GPR, ta cần đặt nó trong mối quan hệ với ba công trình thời trẻ nói trên, và đồng thời cần nhận ra rằng triết học thực hành của Hegel phát triển tương đối độc lập với số phận của các phần còn lại trong hệ thống của ông. Điều đó cũng giải thích lý do tại sao lĩnh vực Tinh thần khách quan nói chung và quyển GPR nói riêng thu hút sự chú ý đặc biệt của hậu thế với sự bất đồng và chia rẽ sâu sắc đến thế trong các đánh giá, nhận định. Thật vậy, WL (Khoa học Lôgic) của Hegel thì quá khó đọc, vì thế thật không dễ có những công trình biên khảo hay tranh luận nào thực sự gây được tiếng vang rộng rãi trong dư luận. Triết học về tự nhiên (EN, Bách khoa thư II) hầu như bị lãng quên trước những thành công ngoạn mục của khoa học tự nhiên. Triết học về Tinh thần chủ quan (EG/EPW, Bách khoa thư III) lại không phải là môn tâm lý học thường nghiệm mà là một môn tâm lý học tư biện, " được diễn dịch ra từ khái niệm ", ít còn lôi cuốn được ai. Lĩnh vực Tinh thần tuyệt đối (nghệ thuật, tôn giáo, khoa học = triết học) – vương quốc của *Logos*, của trí tuệ hay lý tính tuyệt đối – vẫn còn hấp dẫn, thậm chí " vượt ve " những ai quan tâm đến mỹ học, tôn giáo và triết học, nhưng cũng không buộc ai phải nhất trí với ai về bất kỳ điều gì cả ! Vậy, chỉ còn lĩnh vực "

hiện thực " của pháp lý, luân lý, chính trị, xã hội, lịch sử... là đòi hỏi phải được kiểm nghiệm, chứng minh một cách thuyết phục bằng thực tế. Tuy hơi cực đoan nhưng không phải không có lý khi nhận định rằng " *số phận văn hóa của triết học Hegel đã hoàn toàn được định đoạt với quyển GPR này* " (Schndelbach, 1999, 127).

**2.** Chưa đi vào lịch sử tiếp thu đầy " *âm thanh và cuồng nộ* " đối với GPR (Xem : 7), ta dễ hiểu tại sao chính lĩnh vực này đã thu hút rất nhiều nhà phê bình gay gắt nhất, và có thể nói, trong lịch sử triết học hiện đại, hiếm có tác phẩm nào được quan tâm và bị phê phán từ đủ mọi hướng như quyển GPR. Bản thân Hegel không phải không có lỗi trong việc này khi ông dành cho tác phẩm một Lời Tựa khét tiếng ! Câu viết nổi danh " *Cái gì hợp lý tính thì hiện thực, và cái gì là hiện thực thì hợp lý tính* " (Lời Tựa, 17) trong Lời Tựa này luôn bị trích dẫn để chế nhạo, chê trách, thậm chí lên án Hegel đã biện hộ và ngợi ca mọi cái hiện tồn. Nhiều nỗ lực cải chính của Hegel trước cách hiểu thô thiển ấy đều không làm thay đổi được định kiến ấy. Lời Tựa kém may mắn này thực tế đã phủ một bức màn che khuất nội dung phong phú và phức tạp của tác phẩm.

Do đó, ta cần đặt tác phẩm vào trong bối cảnh ra đời khá nhiều khê của nó<sup>(iii)</sup>. Khi chuyển từ Heidelberg lên Berlin vào năm 1818, quyển GPR hầu như đã hoàn tất và Hegel lấy nó làm cơ sở cho hàng loạt các khóa giảng của mình, đồng thời chuẩn bị cho việc công bố. Nhưng, một biến cố chính trị nghiêm trọng đã xảy ra buộc Hegel dời lại ý định này và phải bắt tay vào điều chỉnh một số nội dung. Phong trào sinh viên năm 1819 (ám sát thi sĩ Kotzebue, điệp viên của Nga Hoàng ; Lễ hội đòi cải cách chính trị ở Wartburg...) là cơ hội bằng vàng để liên minh thần thánh gồm các thế lực phản động Phổ, Áo và Nga ban hành " các chỉ thị Karlsbad " nhằm kiểm duyệt nghiêm ngặt mọi ấn phẩm đòi cải cách và truy bức những " kẻ mị dân ", chủ yếu là giới trí thức, giáo sư... Nhiều đồng nghiệp và môn sinh của Hegel trở thành nạn nhân của cao trào đàn áp, còn bản thân Hegel cũng có đủ lý do để e ngại. Ông được bổ nhiệm giáo sư ở Berlin là nhờ vào quyết tâm cá nhân của bộ trưởng Altenstein, trong khi bị đại đa số thành viên trong hội đồng giảng huấn và giới bảo thủ Phổ chống lại. Xuất thân từ miền Nam nước Đức – tức cực công dân của khu vực liên bang sông Rhein –, Hegel biết rằng mình luôn bị nghi ngờ là cảm tình viên của phong trào cộng hòa khi đang ở trên đất Phổ. Đối chiếu nhiều bản ghi chép lời giảng của Hegel qua nhiều khóa giảng với văn bản chính thức của GPR (qua nỗ lực của Karl-Heinz Ilting)<sup>(iv)</sup>, ta biết rằng Hegel đã sửa chữa khá nhiều phần, bất chấp

việc chúng mâu thuẫn hiển nhiên với nhiều luận điểm mang tính hệ thống của chính ông. Là người suốt đời ca tụng Đại Cách mạng Pháp, nhưng Hegel, trong GPR, lại đề xướng chính thể quân chủ lập hiến, và vi phạm trực diện cả sơ đồ lôgic của chính mình khi đặt vị trí của quốc vương (" tính cá biệt ") lên trên quyền lập pháp (" tính phổ biến ") và quyền hành pháp (" tính đặc thù "). Dường như ông cố làm tất cả để không bị xem là người ủng hộ những tư tưởng của Cách mạng 1789 !

Trong cao trào đàn áp này, Hegel hoàn toàn không phải là một khuôn mặt " anh hùng ". Ông tỏ ra nhát sợ, thậm chí còn có hành động không mấy cao thượng khi nhân cơ hội này để trả thù cá nhân : đả kích và tố cáo Fries, một đồng nghiệp đã mất ghế giáo sư và đang bị truy tố. Hegel nghi ngờ tất cả những ai còn dám đặt câu hỏi " *Tôi phải làm gì ?* " kiểu Kant và Fichte là những kẻ " phản đạo đức ", vì theo ông, mọi ý đồ phê phán đối với hiện thực đều là chủ quan, " *bởi cái gì đang là, là lý tính* " và triết học vừa lòng với việc lý giải cái " *đang là* " hay đúng hơn, cái " *đã là* ": " *con chim cú của nữ thần Minerva [nữ thần của sự minh triết] chỉ bắt đầu cất cánh lúc hoàng hôn* " (Lời Tựa, 22).

Tuy nhiên, nếu Lời Tựa dường như muốn giới hạn không gian phê phán của triết học thì nội dung các chương sách lại cho ta một hình ảnh khác, đa dạng và tích cực hơn nhiều. Nhìn chung, so với tình hình thực tế của nước Đức hậu-Napoléon đương thời, triết học chính trị của Hegel tỏ ra " *tiến bộ* " hơn khá nhiều. Trong học thuyết về tư pháp, Hegel đề xướng và bảo vệ một hành lang pháp lý rành mạch cho những quyền nhân thân : quyền tư hữu tự do và toàn vẹn. Trong học thuyết về xã hội, Hegel không chỉ xuất phát từ một nền kinh tế thị trường tự do chưa được thực thi trọn vẹn lúc bấy giờ mà còn mô tả bằng những phân tích sắc bén " *vấn đề xã hội* " được đặt ra như là hậu quả của cuộc cách mạng công nghiệp : sự song hành giữa việc tích lũy sự giàu có và sự bần cùng hoá trên quy mô lớn, một vấn đề mà các nhà lý luận xã hội về sau chỉ cần tiếp thu và phát triển. Trong học thuyết về Nhà nước, tuy chủ trương một nền quân chủ lập hiến nhưng ông lại dành vai trò rất ít ỏi cho quốc vương (không khác mấy vai trò tượng trưng của một tổng thống liên bang Đức ngày nay) và bị giới bảo hoàng đả kích mạnh. Một định chế phân quyền tuy thật lụi so với Montesquieu (phân công trong sự thống nhất thay vì tam quyền phân lập), nhưng dù sao cũng là điều chưa từng được thực hiện từ lời hứa (năm 1813) cải cách hiến pháp của nước Phổ.

Tóm lại, GPR là một công trình phức hợp về đề tài và về nhiều cách tiếp cận khác nhau, không cho phép có một cách đọc hay một cách đánh giá giản đơn, chung

quyết nào cả. Phần *Chú giải dẫn nhập* khá cặn kẽ của người dịch sau mỗi chương sách cố gắng thể hiện phần nào tính phức hợp ấy, nên ở đây chỉ xin lược qua một vài điểm quan trọng mà thôi.

### 3. Khái niệm " pháp quyền "

Hegel đặt toàn bộ triết học thực hành của mình dưới khái niệm " pháp quyền " (*das Recht*) theo nghĩa rất rộng. Theo một trình tự từ thấp lên cao, ta có một " pháp quyền " (hay " quyền hạn " / " quyền lực ", " lẽ phải ") của pháp quyền trừu tượng, của luân lý, của đời sống đạo đức (gia đình, xã hội dân sự, Nhà nước), và, sau cùng, của lịch sử thế giới (được ông gọi là pháp quyền " tối cao ") (§33). Pháp quyền được Hegel định nghĩa như sau : " *Khi một sự tồn tại - hiện có nói chung là tồn tại - hiện có của ý chí tự do, thì đó là pháp quyền. Nó là sự Tự do, với tư cách là Ý niệm* " (§29).

Pháp quyền đặt cơ sở trên ý chí nguyên là một tư tưởng thần học, theo đó quyền uy của mọi luật lệ chính đáng – xác định cái gì là công chính – kỳ cùng dựa trên ý chí của Thượng đế, thể hiện trong " Mười điều răn " cũng như trong quyền lực của nhà cầm quyền (v). Việc thể tục hoá quan hệ này giữa ý chí và pháp quyền diễn ra trong các học thuyết về pháp quyền tự nhiên thời cận đại (vi), theo đó pháp quyền phải bắt nguồn từ ý chí hợp nhất của những người tự nguyện ký kết khế ước xã hội và rời bỏ trạng thái tự nhiên.

Tiến trình thể tục hoá này có lịch sử lâu dài, xoay quanh ba mối quan hệ : *Thượng đế – Tự nhiên – Lý tính*. Thiết tưởng nên ôn lại ngắn gọn các chặng đường lịch sử lý thú này :

- Để hiểu tại sao " *pháp quyền tự nhiên* " lại quan trọng đến thế ở thời Cận đại, ta cần tìm hiểu nội dung của chữ " Tự nhiên " (*Natur*). Từ xa xưa, ở phương Tây, nó là ẩn dụ cho bản chất của sự vật. Các triết gia trước Socrate xác định bản chất của mọi vật từ Tự nhiên (chẳng hạn : nơi Thales là *nước*, nơi Anaximenes là *khí*, nơi Empedokles là bốn yếu tố : *lửa, nước, đất, khí*). Nơi Platon, *Phusis* cũng là biểu hiện của bản chất đúng thật. Rồi theo Aristoteles, vì bản chất chỉ xuất hiện gắn liền với chất liệu, nên *Phusis* trở thành cái gắn liền chất liệu (*hyle*) và hình thức (*eidos*), hay nói cách khác, *phusis* mang lại hình thức cho chất liệu. Đến thời các giáo phụ Trung cổ (Albertus Magnus và Thomas Aquino), Tự nhiên là mẫu mực *đạo đức-chính trị*. Trong Tự nhiên, ta nhận ra tác động của Thiên Chúa sáng tạo. Các nhà thần học nói

về " *natura Deus* ": Thượng đế vừa đồng nhất với Tự nhiên, vừa là cái gì cao hơn Tự nhiên : mang lại cơ sở và sự tồn tại cho nó.

- Bước tiếp theo của tiến trình thế tục hoá là sự đồng nhất giữa *Tự nhiên* và *lý tính* : cái gì là tự nhiên thì cũng là hợp lý và ngược lại. Việc thay thế Tự nhiên và Thượng đế bằng lý tính diễn ra âm thầm vào hậu kỳ Trung cổ, nhất là ở Tây Ban Nha thế kỷ XVI và XVII. Tính quy luật bất biến của Tự nhiên – mà ngay cả Thượng đế cũng không thể vi phạm – có thể được lý tính (*ratio*) phát hiện ra (Thomas Hobbes : " *quy luật tự nhiên là một điều lệnh hay quy tắc phổ biến do lý tính tìm ra* ", **Leviathan** (1851), Ch. 14 và John Locke nói về "lý tính tự nhiên" trong **Hai khảo luận về chính quyền**, 1689). Tư tưởng này ảnh hưởng sâu đậm đến các thế hệ sau (Schelling : *Tinh thần và Tự nhiên là đồng nhất*; Hegel : *Tự nhiên là Tinh thần ở trong sự tồn tại-khác của nó*).

Lý do hình thành khái niệm " *pháp quyền lý tính* " : sự khác biệt giữa nhận thức về Tự nhiên ở thời cổ đại và cận đại là ở chỗ trong khi Aristoteles đi tìm *bản chất* của *Tự nhiên*, thì thời cận đại đi tìm những *định luật tự nhiên*. Thời cổ đại sử dụng sự quan sát để không làm biến đổi và xuyên tạc Tự nhiên ; thời cận đại dùng thí nghiệm để buộc Tự nhiên phải " trả lời " : các phản ứng giống nhau trong những tình huống giống nhau có thể được so sánh để xác định quy luật. Tự nhiên trở nên có thể lèo lái được và không còn hoàn toàn đáng tin cậy, trong khi lý tính thì không lừa dối. Tuy nhiên, Tự nhiên cũng mang lại những định luật phổ biến, có thể áp dụng vào mọi trường hợp tương tự. Vì thế, pháp quyền lý tính cũng cần phải có tính phổ biến và tính bình đẳng như thế : nguyên tắc pháp quyền tự nhiên dần dần chuyển thành pháp quyền lý tính. Mọi pháp quyền không còn dựa vào một quy luật tự nhiên mà vào một quy luật của lý tính. Song, pháp quyền tự nhiên vẫn là mẫu mực cho pháp quyền lý tính và đồng thời cũng là chỗ dựa để kiểm tra và phê phán pháp quyền thực định : những diễn trình nào không tương ứng với chuẩn mực của một quy luật thì bị xem là lệch lạc, hư hỏng. Đến Kant thì pháp quyền lý tính mới đạt đến cao điểm. Xem ý chí tự do là cơ sở duy nhất cho pháp quyền và pháp luật là luận điểm cơ bản của Kant và sẽ được Fichte và Hegel tiếp thu. Khác với Hobbes và Locke, Kant không chịu dừng lại ở nguyên tắc về sự tự do hành động đơn thuần, trái lại, xem sự tự do ý chí – theo nghĩa mạnh mẽ của năng lực quyết định vô-điều kiện của ý chí – mới là cơ sở cho mọi quy phạm pháp luật. Hegel tán đồng Kant trong việc xem pháp quyền không phải là một sự kiện tự nhiên mà là một sự kiện được ý chí tự do thiết định nên. Nhưng, theo Hegel, là " *tồn tại-hiện có của ý chí tự do* ", bản thân pháp quyền còn là hiện thân của sự tự do nữa. Khi Hegel viết ngay



trong tiểu đoạn mở đầu sách (§1) : " Khoa học triết học về pháp quyền lấy Ý niệm về pháp quyền, [tức] Khái niệm về pháp quyền và việc hiện thực hoá nó [Khái niệm ấy] làm đối tượng ", ông không hiểu Ý niệm như cái gì thuộc " thế giới siêu-cảm tính " của Platon hay như Ý niệm có tính điều hành như một lý tưởng để vươn tới của Kant, trái lại, xem Ý niệm là sự thống nhất giữa khái niệm và hiện thực, còn hiện thực thì không gì khác hơn là việc hiện thực hoá khái niệm bằng bản thân khái niệm. Cách nói có vẻ " thần bí " ấy thực ra là mô hình tư biện cơ bản của Hegel : pháp quyền là sự đồng nhất của sự đồng nhất và sự không-đồngnhất, nghĩa là, trong pháp quyền, ý chí chủ quan đứng đối lập lại với một tính khách quan, nhưng nó có thể trải nghiệm tính khách quan này như là tính khách quan của chính nó, như là sự tự hiện thực hoá của chính mình, và, do đó, là tự do, theo đúng nghĩa của việc " tồn tại-nơi-chính-mình trong cái tồn tại-khác ". Phê phán quan niệm " tiêu cực, phủ định " về Tự do của Kant và Fichte vì đã xem tự do là nỗ lực giới hạn sự tùy tiện của nhau, (thậm chí trong GPR cũng như trong **Hiện tượng học Tinh thần** trước đây, Hegel còn xem quan niệm này phải trực tiếp chịu trách nhiệm về cao trào khủng bố của phái Jacobin trong Cách mạng Pháp !), Hegel cho rằng chỉ có khái niệm Tự do như cách hiểu của ông mới là " tích cực " hay " cụ thể ". Quan niệm này rút cục dẫn đến điều gì ? Theo ông, sẽ dẫn đến sự tương ứng giữa những quyền hạn và nghĩa vụ ở trên mọi cấp độ của sự tự do được hiện thực hoá. Trong ý thức về nghĩa vụ, con người trải nghiệm chính mình như là hữu thể tự do, đó là điều mà Kant cũng đã từng nói. Nhưng, với Hegel, đấy vẫn chỉ là quan niệm " tiêu cực, phủ định " về nghĩa vụ như là sự giới hạn, chế ước, trong khi đúng ra, " trong nghĩa vụ, con người có sự giải phóng của mình ", " trong nghĩa vụ, cá nhân tự giải phóng để trở thành sự tự do thực thể " (§149). Vì thế, Hegel viết ngay ở §4 : " Nói chung, miếng đất [hay cơ sở] của pháp luật là [lĩnh vực của] cái Tinh thần, còn vị trí chính xác và điểm xuất phát của nó là ý chí. Ý chí là tự do, nên sự tự do tạo nên bản thể và đích đến của ý chí, còn hệ thống của pháp luật là vương quốc của sự tự do đã được hiện thực hoá, là thế giới của Tinh thần do Tinh thần tạo ra từ chính mình **như một giới tự nhiên thứ hai** " [BVNS nhấn mạnh].

Khẳng định pháp quyền là " giới Tự nhiên thứ hai " trong đoạn văn nổi tiếng này mang lại nhiều hệ quả cho khái niệm về " pháp quyền tự nhiên " :

- dù thuật ngữ " pháp quyền tự nhiên " vẫn còn được Hegel sử dụng (và sẽ được thay thế bằng thuật ngữ " triết học pháp quyền "), nhưng theo ông, sẽ là sai lầm nếu hiểu " pháp quyền tự nhiên " là pháp quyền của Tự nhiên hay pháp quyền về Tự nhiên, trái lại, trong pháp quyền tự nhiên, vấn đề không phải là bàn về " quyền

của Tự nhiên " mà là về bản tính tự nhiên của pháp quyền, nghĩa là, về bản chất hay khái niệm của nó.

- Lý lẽ của ông là : ít ra từ Thomas Hobbes cho đến Kant và Fichte, pháp quyền tự nhiên trong quan niệm thời cận đại bao giờ cũng mới chỉ được hiểu như là pháp quyền lý tính, tức, như là học thuyết triết học về pháp quyền dựa trên cơ sở những nguyên tắc thuần lý. Ngược lại, nếu hiểu nó như là "giới Tự nhiên thứ hai", tức, tương tự với giới Tự nhiên như là một hiện thực *sui genesis*, thì nó quả là một cái gì có vẻ như là tự nhiên, chỉ có điều, đó là " *thế giới của Tinh thần tự sản sinh từ chính mình* " [*sui genesis*]. Và, theo cách hiểu này, ắt ta hoàn toàn có thể dùng chữ " *văn hoá* " để biểu thị nó (Schndelbach, 1999, 130).

Khái niệm này về pháp quyền cũng giải thích tại sao Hegel cũng còn đặt cho tác phẩm GPR một tên gọi thứ hai ***Đại cương pháp quyền tự nhiên và Khoa học về Nhà nước (Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse)*** : pháp quyền tự nhiên – với tư cách là triết học về pháp quyền – cũng đồng thời có tham vọng là khoa học về Nhà nước, tức một môn khoa học xã hội về những định chế hiện tồn. Hegel thừa biết rằng pháp quyền tự nhiên – ngay từ thời Trung cổ và nhất là cận đại – luôn là một chỗ dựa để phê phán pháp quyền thực định, và chính sự khác biệt giữa pháp quyền tự nhiên và pháp quyền thực định là cơ sở cho tính chính đáng của mọi sự phê phán đối với trật tự phong kiến, cho dù không nhất thiết dẫn đến yêu sách cách mạng, chẳng hạn nơi Kant (<sup>vii</sup>). Tuy nhiên, khi ông viết : " *Pháp quyền tự nhiên hay pháp quyền triết học đúng là có khác với pháp quyền thực định, nhưng ắt sẽ là một ngộ nhận lớn nếu biến sự khác nhau này thành một sự đối lập hay đối kháng* " (§3, Nhận xét), rõ ràng Hegel tự đặt mình vào một thế lưỡng nan : vừa muốn bảo vệ một không gian phê phán, vừa nhận thấy điều ấy là quá nguy hiểm trong hoàn cảnh trước mắt ! Toàn bộ quyển GPR bị chi phối bởi thế lưỡng nan ấy. Nhưng, kỳ cùng, chính tham vọng lý thuyết của một môn " *pháp quyền tự nhiên tư biện* " muốn bao hàm cả sự đồng nhất và sự không đồng nhất của pháp quyền tự nhiên và pháp quyền thực định, tức có yêu sách đồng thời là Khoa học về Nhà nước –, theo nghĩa một khoa học về định chế, và bản thân định chế là cái duy nhất có quyền xác lập pháp quyền và ban bố pháp luật – đã ít nhiều giới hạn và ngăn cản mọi nỗ lực phê phán đích thực (<sup>viii</sup>).

Diễn trình " *tư biện* " này tự nó có tính khép kín như một vòng tròn đồng tâm, với khởi điểm là " *ý chí tự do* " như là cấp độ tối cao đã đạt được của " *Tinh thần chủ quan* ". Do đó, hình thức đầu tiên, còn hoàn toàn trừu tượng của việc hiện thực hoá

ý chí tự do này (tức " *sự tự do được hiện thực hoá* ") trong *Tinh thần khách quan* chính là pháp quyền trừu tượng, trên đó lần lượt xây dựng nên những hình thái ngày càng cụ thể hơn : luân lý, gia đình, xã hội dân sự, Nhà nước và lịch sử thế giới. Tiến trình " tự phát triển " này của *Tinh thần khách quan* mang hai đặc điểm, đồng thời cũng là hai hệ quả khá nguy hiểm :

- cấp độ phát triển cao hơn, cụ thể hơn luôn có quyền hạn hay lẽ phải (*Recht*) cao hơn đối với cấp độ thấp hơn ;
- không thể có sự xung đột giữa các cấp độ mà chỉ có thể có sự xung đột bên trong một cấp độ. Pháp quyền ở cấp độ thấp luôn phải nhường bước cho cấp độ cao hơn. Hệ quả : pháp quyền hay quyền hạn của Nhà nước (ở cấp độ cao hơn) sẽ không bị luân lý (thuộc cấp độ thấp hơn) giới hạn, mà phải nhường công việc " phán xử " ấy cho " quyền hạn tuyệt đối " của " *Tinh thần thế giới* " ở trong lịch sử thế giới hiểu như " tòa án thế giới ".

Sau đây chỉ xin lược qua mấy nét chủ yếu (và sẽ được tìm hiểu cặn kẽ hơn trong các phần Chú giải dẫn nhập có liên quan, Xem : *Chú giải dẫn nhập* : 3-10).

#### **4. Pháp quyền trừu tượng**

Phần I của tác phẩm, pháp quyền trừu tượng, trình bày các cơ sở khái niệm và quy phạm của luật dân sự và hình sự. Chúng là trừu tượng, vì ở đây không xét đến các đặc điểm lịch sử và thường nghiệm của những bộ luật nhất định mà chỉ xét đơn thuần về mặt khái niệm. " *Pháp quyền trừu tượng* " chính là chủ đề của Pháp quyền tự nhiên " thuần túy " như là pháp quyền lý tính trước đây, nhưng chính phương pháp tư biện của Khoa học Lôgic được triển khai ở đây làm cho việc theo dõi tiến trình " tự-phát triển " của quy định khái niệm của pháp quyền trừu tượng không dễ dàng :

- trong lĩnh vực này, phương diện chủ thể của ý chí tự do là *nhân thân (Person)*, tức là con người theo nghĩa hoàn toàn trừu tượng với thuộc tính duy nhất là chủ nhân của những quyền hạn và nghĩa vụ pháp lý trừu tượng. Ở phương diện này, Hegel tiếp thu gần như trọn vẹn truyền thống Luật La Mã và pháp quyền tự nhiên thời cận đại, về năng lực pháp lý của tính nhân thân.
- ở phương diện khách thể của ý chí tự do, không phải lúc nào cũng dễ hiểu và dễ đồng tình với Hegel khi ông áp dụng " phương pháp tuyệt đối " của Khoa học Lôgic

(sự phủ định nhất định và sự phủ định của phủ định...) vào lĩnh vực pháp quyền trừu tượng : luận điểm về sự tự triển khai tất yếu của các hình thức và định chế pháp lý " thuần túy " như sở hữu và hợp đồng ; sự quá độ tất yếu về mặt khái niệm từ các mối quan hệ hợp đồng sang sự phi pháp hay sai trái (sự phi pháp ngay tình, sự lừa đảo, sự cưỡng bách và tội ác), cũng như quan niệm và học thuyết về hình phạt như là sự phủ định của phủ định (phủ định bằng pháp luật đối với sự vi phạm pháp quyền hay là việc khôi phục pháp quyền, công lý)<sup>(ix)</sup>.

## 5. Luân lý

Phần II (*Luân lý*) càng dễ gây ngộ nhận và thất vọng nếu ta chờ đợi ở đây một " đạo đức học " của Hegel theo nghĩa thông thường và quen thuộc của những quy phạm luân lý. Hegel hiểu chữ " *luân lý* " (*Moralitt*) theo nghĩa khác. Ngay từ trong EPW (Bách khoa thư III) : " *Cái luân lý (das Moralische) phải được nắm lấy trong nghĩa rộng hơn, trong đó nó không chỉ đơn thuần có nghĩa là cái Thiện luân lý. Trong tiếng Pháp, chữ " Le Moral " là đối lập lại với chữ " Physique ", và có nghĩa là cái Tinh thần, cái Trí tuệ nói chung* " (EPW, §503, Nhận xét). Theo Hegel, ở cấp độ của luân lý, ý chí phản tư vào trong mình, là ý chí biết chính mình như là ý chí tự do, qua đó nhân thân trừu tượng (của cấp độ pháp quyền trừu tượng) phát triển thành chủ thể. Như thế, luân lý nơi Hegel chính là yếu tố chủ quan của việc quy định ý chí và là " *pháp quyền* " của ý chí chủ quan. Trong chừng mực đó, luân lý là một hình thái của pháp quyền nói chung, là một " *hiện tượng* " của Tinh thần khách quan, giống như các hiện tượng khác, nghĩa là, có thể mô tả được bằng lý thuyết, và, do đó, về cơ bản, chứa đựng một lý thuyết về hành động dưới các tiêu mục " *Chủ ý và trách nhiệm* ", " *Ý định và sự an lạc* " và " *Cái Thiện và Lương tâm* ". Trong khi Kant xem luân lý thuộc về lĩnh vực triết học thực hành, tuân theo quy luật riêng, khác hẳn với lĩnh vực triết học và khoa học lý thuyết, thì việc Hegel xoá nhoà sự phân biệt ấy sẽ dẫn đến những hệ quả nghiêm trọng<sup>(x)</sup>.

Điểm xuất phát và cũng là luận điểm xuyên suốt của Hegel ngay từ 1802 là phê phán đạo đức học của Kant : theo Hegel, từ một nguyên tắc luân lý trừu tượng như " *mệnh lệnh nhất quyết* " (Kant), ta không thể rút ra được điều gì nhất định cả, ngoài việc phải luôn mong muốn điều Thiện, nhưng lại không thể xác định được điều Thiện cụ thể là gì. Việc phê phán " *chủ nghĩa hình thức* " ấy càng được nâng lên đến cao độ khi Hegel khẳng định rằng : dựa vào mệnh lệnh nhất quyết, ta có thể đề ra bất kỳ nghĩa vụ luân lý nào cũng được. Đó cũng là cơ sở cho luận điểm

khét tiếng trong Lời Tựa đã nêu của GPR : ai còn đặt câu hỏi " *Tôi phải làm gì ?* " như Kant thì chỉ là kẻ " *thấy cây không thấy rừng* " và chỉ bộc lộ sự " *vô-đạo đức của chính mình* " (Lời Tựa, 7). Hegel khẳng định : " *Và chẳng, chân lý liên quan đến pháp quyền, đời sống đạo đức và Nhà nước cũng cũ xưa không khác gì việc trình bày và ban bố nó một cách công khai trong luật pháp, luân lý công cộng và tôn giáo* " (Lời Tựa, 6). Việc Hegel cho in nghiêng dòng chữ ấy cho thấy lập trường kiên quyết của ông như thế nào ! Điều này có nghĩa : những quyền hạn và nghĩa vụ pháp lý, luân lý và đạo đức của ta không chỉ đến được với ta bằng kiến thức pháp lý hay sự giáo dục luân lý và tín ngưỡng mà trực tiếp từ các quan hệ đạo đức sống thật ở trong xã hội. Vì thế, ông trả lời câu hỏi " *Tôi phải làm gì ?* " của Kant như sau : " *Con người phải làm gì, đâu là những nghĩa vụ mà con người phải thực hiện để trở nên có đức hạnh là điều dễ dàng trả lời ở trong một cộng đồng đạo đức : con người không phải làm điều gì khác hơn ngoài những gì đã được quy định, đã được ban bố* " (§150, Nhận xét). Vậy, không phải Hegel không có một " đạo đức học " theo nghĩa những quy phạm và nghĩa vụ, chỉ có điều, ông đặt nó vào trong một nền đạo đức học định chế (ở phần III : " *Đời sống đạo đức* ", các tiểu đoạn §§142-157). Là đại biểu của một " đạo đức học định chế " – theo đó sự đúng đắn và bốn phận ràng buộc do chính bản thân cấu trúc của các định chế mang lại mà kỳ cùng là định chế nhà nước (§§260 và tiếp) –, Hegel phải tiên giả định rằng các định chế là những " quyền lực đạo đức " (§145), trong đó có sự hài hoà giữa đời sống cộng đồng (Aristoteles) và tính chủ thể tự do (Kant).

Sau hơn một thế kỷ không ngừng trao đổi và tranh luận, ngày nay phần đông các nhà nghiên cứu và chú giải ngày càng nhận rõ rằng một nền đạo đức học định chế đầy tham vọng như thế không chỉ tỏ ra bất khả thi mà còn ngấm chứa nhiều hiểm hoạ. Không thể phủ nhận tầm quan trọng của định chế trong việc quy định những nghĩa vụ và quyền hạn, nhưng thật nguy hiểm nếu muốn quy giản luân lý thành pháp lý, bởi giữa chúng mãi mãi có những sự khác biệt về nguyên tắc mà ai cũng dễ nhận thấy (Kant đã mô tả sự phân biệt của Christian Thomasius giữa cái *iustum* có thể cưỡng chế và cái *honestum* không thể cưỡng chế ngay trong Lời dẫn nhập cho MS (***Metaphysik der Sitten / Siêu hình học về đức lý***). Theo đó, luân lý là quy luật cho con người và có chức năng của một sự cưỡng chế từ bên trong. Khi vi phạm các quy luật luân lý, lương tâm giữ vai trò của một quan toà nội tâm. Ngược lại, pháp lý cưỡng chế con người từ bên ngoài mà không nhất thiết đi kèm với một động cơ nội tâm nào cả. Bên cạnh đó, có thể tóm lược sự khác biệt giữa luân lý và pháp lý như sau : – pháp luật được hình thành bằng quyết định của

định chế, chẳng hạn của quyền lập pháp, khác hẳn với quy tắc luân lý ; – pháp luật có và mất hiệu lực ở một thời điểm nhất định ; các quy tắc luân lý thì không phải như thế ; và, – pháp luật quy định rành mạch quyền ưu tiên của điều luật này so với điều luật kia, ngược lại, các giá trị luân lý tồn tại đồng đẳng bên cạnh nhau, đòi hỏi sự quyết định và chọn lựa của mỗi cá nhân<sup>(xi)</sup>.

Sự phê phán của Hegel đối với " chủ nghĩa hình thức " của đạo đức học Kant cũng không thực sự thuyết phục, vì bản thân Kant, trong ***Siêu hình học về đức lý***, đã xuất phát từ mệnh lệnh nhất quyết để xây dựng một học thuyết về pháp quyền và một học thuyết về đức hạnh không kém phong phú về nội dung. Học thuyết đạo đức học của Kant có thể còn thiếu sót, nhưng rõ ràng Hegel không thể cho rằng mình đã trả lời trọn vẹn câu hỏi của Kant, bởi hai người tiếp cận vấn đề từ hai cách khác nhau : những gì với Kant còn là " vấn đề " (phải đi tìm một tiêu chuẩn cho khả thể của một đời sống đạo đức trong thế giới hiện tại) thì Hegel xem như đã được giải quyết. Không thể bảo tất cả những ai luôn băn khoăn trước câu hỏi " *Tôi phải làm gì ?* " đều là những người không biết... phải làm gì với tư cách là pháp nhân, là chủ thể luân lý và là người công dân !

## 6. Đời sống đạo đức

Với một " bước chuyển " không kém khó hiểu từ luân lý (*Moralitt*) sang đời sống đạo đức (*Sittlichkeit*) như trước đây từ pháp quyền trừu tượng sang luân lý, Hegel hiểu " đời sống đạo đức " là sự thống nhất của hai cấp độ trước, tức giữa pháp quyền trừu tượng và luân lý, đồng thời như là cơ sở chung của chúng. Như đã thấy, Hegel muốn đi tìm một nguyên tắc thống nhất (mà ông cho rằng Kant và Fichte đã không làm được) giữa học thuyết về pháp quyền và học thuyết về đức hạnh, giữa tính luân lý (*Moralitt*) và tính hợp pháp (*Legalitt*), giữa pháp quyền tự nhiên và học thuyết về Nhà nước. Ông biết rõ sự phân biệt cơ bản của Kant giữa luân lý và pháp quyền (hay " cái đạo đức "), và ông muốn " vượt bỏ " nó khi viết : " *Cái đạo đức (das Sittliche) là tâm thế chủ quan, nhưng là tâm thế chủ quan của pháp quyền tồn tại-tự-mình* " (§141, Nhận xét). Chữ " nhưng " này, một lần nữa, nhằm công kích sự " vô-nội dung " của luân lý " đơn thuần " kiểu Kant, vì thế, theo Hegel, ý chí chủ quan chỉ trở thành " đạo đức " khi nó muốn cái pháp quyền hay sự công chính " tự-mình " hay " khách quan ", tức, muốn những gì được quy định trong các định chế. Mọi tính chủ thể đi lệch khỏi những quy định ấy là " huênh hoang chủ quan ", là " vô-đạođức ". Một nền " đạo đức học định chế " được thể hiện rõ ràng khi Hegel tán đồng câu

trả lời của một hiền triết Hy Lạp " trước câu hỏi của một người cha về phương thức tốt nhất để dạy con trở thành đạo đức [...], đó là hãy biến nó thành công dân của một Nhà nước có luật pháp tốt đẹp " (§153, Nhận xét).

" Đời sống đạo đức ", theo cách hiểu ấy, cũng được kiến tạo theo công thức tư biện- biện chứng " nhị ba ", " tam vị nhất thể " : sự đồng nhất của sự đồng nhất và sự không-đồngnhất. Đó là sự đồng nhất nguyên thủy của đời sống đạo đức trong gia đình, rồi sự không-đồngnhất ở trong xã hội dân sự, và sau cùng, sự đồng nhất giữa sự đồng nhất và sự không-đồngnhất – tức gia đình và xã hội dân sự – được hiện thân trong Nhà nước, đồng thời, Nhà nước cũng là cơ sở chung của gia đình và xã hội dân sự.

### **6.1. Gia đình**

Gia đình là đời sống đạo đức tự nhiên, nhưng không có nghĩa là cái gì đơn thuần tự nhiên mà là Tự nhiên thứ hai, trong đó tính chất sinh vật của quan hệ giới tính bị đẩy lùi xuống hàng thứ yếu. Gia đình ở cấp độ cao hơn pháp quyền trừu tượng nên nó không dựa vào quan hệ " hợp đồng " giữa hai nhân thân mà phải là một định chế xã hội mang tính " tinh thần " khi biến hai nhân thân trở thành một nhân thân duy nhất. Nhưng, gia đình, trong cấu trúc của Hegel, là gia đình " hiện đại ", " dân sự ", bởi nó vừa khác với gia đình thị tộc hay thân tộc ở thời cổ đại và phương đông, vừa khác với các đại gia đình quý tộc hay hoàng tộc : gia đình hiện đại dựa trên hôn nhân tự do và tự nguyện, hướng đến mô hình gia đình hạt nhân thường xuyên " tự giải thể " với nhiệm vụ " đạo đức " là giáo dục con cái thành những cá nhân trưởng thành có năng lực hình thành những gia đình mới <sup>(xii)</sup>.

### **6.2. Xã hội dân sự**

Chương về Xã hội dân sự – bao gồm những cá nhân trưởng thành thoát thai từ sự giải thể của gia đình – là chương nổi tiếng nhất và cũng gây nhiều ảnh hưởng nhất của GPR. Lần đầu tiên những gì đã được hình thành trong thời cận đại về mặt lịch sử xã hội đã được Hegel xử lý bằng khái niệm : sự ra đời của một hình thức xã hội hoá được phân biệt với hệ thống chính trị của Nhà nước, chủ yếu dựa trên sự phân công lao động của nền kinh tế thị trường cạnh tranh. Thuật ngữ truyền thống : *societas civilis* vốn chỉ được dành để định nghĩa Nhà nước một cách mơ hồ, lẫn lộn đã được Hegel phiên dịch sang tiếng Đức một cách chính xác hơn nhiều : bây giờ nó là " xã hội " trong chừng mực gắn liền với nguyên tắc nền tảng của Hiện đại : tính chủ thể tự do, không chỉ nơi tầng lớp " tư sản công thương nghiệp thành thị " mà

cho toàn bộ xã hội gồm mọi tầng lớp (nông dân có ruộng đất, tầng lớp công thương nghiệp, tầng lớp viên chức) và xuyên thấm mọi định chế xã hội (gia đình, xã hội và cả Nhà nước). Việc chuyển dịch ấy về thuật ngữ nói lên cả một sự biến đổi sâu sắc về xã hội của cả một thời đại. Qua đó, Hegel trở thành một trong những nhà lý luận tiên phong xây dựng nên lĩnh vực lý thuyết xã hội và triết học xã hội, phân biệt với chính trị học và triết học chính trị.

- Về cấu trúc bên trong của xã hội dân sự như là khu vực xã hội trung gian giữa gia đình và Nhà nước, sở dĩ Hegel có cái nhìn tinh táo và ít ảo tưởng một phần cũng là nhờ vào mô hình tư biện của ông. Là cấp độ lôgic của sự không-đồngnhất, Hegel không ngại ngừng khi gọi xã hội dân sự là sự " *mất mát của đời sống đạo đức* " : về mặt khái niệm, sự mất mát ấy ra đời một cách tất yếu từ sự giải thể của gia đình như là hình thức đầu tiên của đời sống đạo đức. Lý do dễ hiểu : nếu đời sống đạo đức là sự thống nhất giữa pháp quyền và luân lý thì việc nó bị mất mát trong xã hội dân sự là điều tất nhiên, bởi gia đình tuy cho ra đời những nhân thân hay những chủ thể trưởng thành, nhưng thoát đầu chỉ hướng đến những lợi ích vị kỷ của mình. Đối với họ, cái phổ biến xã hội là một hiện thực xa lạ ; họ đối diện với hiện thực ấy như với một cái đối lập ngoại tại, và mỗi người tìm mọi cách để " công cụ hoá " cái phổ biến này thành phương tiện để thoả mãn những mục đích vị kỷ của mình. Hegel gọi cái phổ biến bị tha hoá ấy là " *Nhà nước bên ngoài, Nhà nước của sự cấp thiết, của giác tính* " (§183), ở đây, đời sống đạo đức bị phân hoá thành hai đối cực : cái phổ biến-trừu tượng và cái cá nhân đơn thuần. Hegel rút ra nhận định sắc bén không khác gì những nhà phê phán cấp tiến về sau này đối với xã hội dân sự : " *Vướng vào những sự đối lập ấy, xã hội dân sự phơi bày quang cảnh của sự giàu có vô độ, của sự bần cùng và sự đối bại chung của cả hai về thể lý lẫn đạo đức* " (§185).

- Thế nhưng, mục đích của chương sách phong phú và thú vị này về xã hội dân sự (<sup>xiii</sup>) không dừng lại ở sự mô tả mômen của sự tha hoá, của sự không-đồngnhất, trái lại, thông qua sự không-đồngnhất ấy, Hegel muốn chứng minh một cách nội tại, nghĩa là, không cần thêm thắt những giả định lý thuyết nào khác, rằng nó sẽ tất yếu dẫn đến mômen của sự đồng nhất giữa sự đồng nhất và sự không-đồngnhất của đời sống đạo đức, tức đến Nhà nước. Điều này là khả hữu, bởi theo ông, bản thân " *sự mất mát của đời sống đạo đức* " diễn ra ngay trong mảnh đất của đời sống đạo đức, nói khác đi, đúng theo mô hình tư biện, sự tha hoá khỏi đời sống đạo đức phải được hiểu là tự-tha hoá của bản thân đời sống đạo đức như là mômen tất yếu dẫn đến sự " hoà giải ". Bước đầu tiên theo hướng này chính là tiểu mục về "



Hệ thống những nhu cầu " (§§190-195). Hệ thống này cho thấy : bất chấp sự vị kỷ phổ biến của những lợi ích cá nhân riêng tư, một hình thái của sự xã hội hoá đã được hình thành, đó là sự phân công lao động và sự trao đổi hàng hoá trên thị trường, buộc mọi thành viên phải tiếp thu và thi thố những năng lực cần thiết để tồn tại trong lĩnh vực này, và, ít ra có thể thực hiện một phần những lợi ích riêng tư của chính mình. Hegel đánh giá cao môn kinh tế chính trị học còn non trẻ ở chính cống hiến lý thuyết ấy, và vì thế, Hegel là người đầu tiên thực sự biết quan tâm đúng mức đến môn học mới mẻ này về mặt triết học qua việc tiếp thu những kết quả của môn " kinh tế quốc dân " cổ điển (Smith, Say và Ricardo). Hegel còn có một đóng góp đáng kể vào việc lý giải xã hội dân sự : việc xã hội hoá thông qua hoạt động kinh tế khách quan còn có một cái đối ứng về phía chủ quan : đó là sự đào luyện / giáo dục (*Bildung*) (§187) mà xã hội dân sự chờ đợi và đòi hỏi nơi mọi người. Chính nhiệt tâm đầy hào hứng đối với lý tưởng tân-nhân-văn-chủ-nghĩa trong việc đào luyện / giáo dục của thế hệ ông đã mang lại sự cân đối cho cách lý giải " duy vật chủ nghĩa " (hay ít ra là " duy thực chủ nghĩa ") về xã hội dân sự. Với Hegel, quá trình đào luyện / giáo dục cũng chính là một sự trở về lại với chính mình từ sự tha hoá, tức nhận ra chính mình trong cái khác, cái xa lạ với mình (<sup>xiv</sup>).

- Từ sự kết hợp tưởng như khó ăn nhập với nhau giữa cách nhìn " duy thực " và " tân-nhân-văn " này, Hegel chuyển sang phần lý luận về việc quản trị và thực thi công lý (*Rechtspflege/administration of justice*) (§§209-229) mà ta có thể gọi theo kiểu ngày nay là " xã hội học về pháp luật ". Trong phần này, ông cho thấy : từ sự nổi kết phổ biến-khách quan của những cá nhân trong lao động và trao đổi cũng như từ sự nổi kết phổ biến-chủ quan của việc đào luyện / giáo dục sẽ hình thành nên những định chế, qua đó sự đồng nhất của đời sống đạo đức được tái lập ở ngay bên trong sự không-đồngnhất của nó, tức, ngay bên trong sự vô-đạođức hiển nhiên (sự phi pháp và tội ác). Không khác gì một nhà duy vật lịch sử xem pháp quyền chỉ là một kiến trúc thượng tầng của từng mỗi quan hệ sản xuất, Hegel đã diễn dịch – tất nhiên về mặt khái niệm – việc quản trị và thực thi công lý và các định chế của nó (toà án, quy trình và thủ tục tố tụng v.v...) từ chính hệ thống kinh tế của xã hội dân sự. Đây chính là chỗ để " thực định hoá " những quy phạm pháp lý của pháp quyền trừu tượng trước đây, nhưng Hegel không đi vào liệt kê và suy diễn những điều luật nhất định, mà tập trung xác định những điều kiện cho phép tạo ra sự an toàn pháp lý trong khuôn khổ của xã hội dân sự : – tính pháp quy của luật pháp; – diễn chế hoá luật pháp thành những " bộ luật " ; và – quyền tài phán (tương đối độc lập) của toà án với quy trình tố tụng và thủ tục tố tụng nghiêm chỉnh (<sup>xv</sup>). Nhìn chung, quan

niệm của Hegel về quản trị và thực thi công lý là tiến bộ, hiện đại và có nhiều điểm đi trước cả thời đại.

- Cơ quan thứ ba góp phần "đạo đức hoá" nội tại cho xã hội dân sự là cảnh sát và hiệp hội (<sup>xvi</sup>), trong đó "cảnh sát" được hiểu theo nghĩa rộng hơn ngày nay để chỉ việc quản trị hành chính và trị an công cộng, còn "hiệp hội" là các tổ chức nghề nghiệp hiện đại thay thế cho các phường hội trước đây. "Cảnh sát" được Hegel giao phó nhiều nhiệm vụ quan trọng, trong đó có cả các chức năng can thiệp cần thiết của xã hội và Nhà nước trước tình trạng đầy xung đột giữa việc tích lũy sự giàu có và sự bần cùng hoá ở quy mô lớn. Điều này cho thấy năng lực dự báo xã hội khá sắc bén của Hegel cũng như việc ông không hoàn toàn tin vào "bàn tay vô hình" (Adam Smith) như là sức mạnh duy nhất có thể điều hoà mọi xung đột lợi ích trong xã hội của chủ nghĩa tự do kinh tế cổ điển. Chỗ khác biệt giữa Hegel và Marx / Engels là ông vẫn tin rằng những khủng hoảng của xã hội dân sự kỳ cùng vẫn có thể chế ngự được và không nhất thiết phải dẫn đến một cuộc cách mạng chính trị, xã hội lần thứ hai sau Cách mạng 1789. Trong khi đó, Hegel xem các hiệp hội là kết quả của năng lực tự tổ chức của các tầng lớp trong xã hội dân sự, qua đó "cái đạo đức quay trở về lại như một cái gì nội tại ở trong xã hội dân sự" (§249), thậm chí như một "gia đình thứ hai", khác với gia đình tự nhiên thứ nhất vốn thường trực tự giải thể trong xã hội dân sự.

### 6.3. Nhà nước

Với 103 tiểu đoạn, Chương "Nhà nước" là chương dài nhất trong GPR và cũng là cao điểm của quyển sách. Ở đây, mọi đầu mối đều tập trung về: gia đình và xã hội dân sự, đời sống đạo đức mang tính bản thể và chủ thể đều tìm thấy sự thống nhất cụ thể trong Nhà nước, đồng thời Nhà nước là cơ sở đúng thật của pháp quyền, luân lý và đời sống đạo đức. Học thuyết của Hegel về Nhà nước muốn giải quyết "một lần cho xong" tất cả những gì mà triết học chính trị từ Platon, Aristoteles cho đến Rousseau, Kant, Fichte... đặt ra: đó là giải quyết trọn vẹn Ý niệm về đời sống đạo đức, nhưng trong bối cảnh của xã hội hiện đại. Vì thế, ở đây Hegel không bàn về một Nhà nước nhất định nào, mà bàn về Ý niệm về Nhà nước. "Ý niệm về Nhà nước", theo cách hiểu của Hegel về chữ "Ý niệm", không phải là Ý niệm của Platon như cái gì đơn thuần được suy tưởng, cũng không phải của Kant như cái gì "phải là" theo nghĩa luân lý, mà là "hiện thực của Ý niệm đạo đức" (§257). Như thế, học thuyết về Nhà nước của Hegel nhằm đến cái lĩnh vực trung gian hết sức

khó khăn giữa Nhà nước [đúng thật] và những nhà nước trong thực tại. Một mặt, phải có sự xuất hiện của một cấu trúc Nhà nước được hiện thực hoá ít ra ở những nét chủ yếu trong những nhà nước hiện đại, để nó không chỉ là một Ý niệm " đơn thuần ", nhưng mặt khác, triết học về Nhà nước phải là cái gì nhiều hơn một sự mô tả những thể chế của môn sử học hay chính trị học.

Vì cho rằng gia đình và xã hội dân sự chỉ có thể tồn tại trong khuôn khổ của một Nhà nước, nên Hegel không bao giờ hình dung đến khả thể của một sự xã hội hoá phi-nhà nước như ước mơ của những người theo phái vô-chính phủ, và cũng không thể chấp nhận một loại hình nhà nước " tối thiểu " như chủ trương của phái tự do chủ nghĩa sơ kỳ. Điều này có thể được giải thích bằng truyền thống " Nhà nước chủ nghĩa " của Châu Âu lục địa, nhất là ở nước Đức, luôn xem các cấu trúc xã hội kỳ cùng là các cấu trúc mang tính nhà nước, khác hẳn với truyền thống Anh-Mỹ. Và cũng chính các lý lẽ tư biện cùng với cách tu từ quá hùng hồn khi viết về Nhà nước đã khiến Hegel luôn bị công kích là " thần thánh hoá Nhà nước " (<sup>xvii</sup>). Là người đọc, chúng ta vừa cần tỉnh táo để điều chỉnh lại những cách hiểu cực đoan về Hegel, vừa không khỏi ngạc nhiên tại sao bây giờ Hegel lại rời bỏ giọng điệu tỉnh táo ở các phần trước, trong khi ta biết rằng dù sao Nhà nước cũng tuyệt nhiên không phải là cơ quan thẩm quyền cao nhất của đời sống đạo đức. Trong quan niệm của Hegel, thẩm quyền tối cao ấy được dành cho lịch sử thế giới hiểu như toà án thế giới (§340) (<sup>xviii</sup>).

- Tiểu mục " luật công pháp nội bộ của Nhà nước " (§§260-329) là học thuyết của Hegel về hiến pháp hay chính thể. Như đã biết, theo Hegel, Nhà nước đạo đức là chính thể quân chủ lập hiến, vì nó hợp nhất mọi đặc điểm ưu việt của cả ba chính thể truyền thống : quân chủ [chuyên chế], quý tộc và dân chủ. Chính thể này có sự phân quyền, nhưng không theo mô hình tam quyền phân lập của Montesquieu hay " *checks and balances* " (kiểm soát và cân bằng) của hiến pháp Hoa Kỳ (bị Hegel xem là " phá hoại Nhà nước " và là " tâm thể của đám dân đen " !), trái lại theo mô hình phân công trong sự thống nhất hữu cơ của Nhà nước (§272).

Đi vào cụ thể, quyền lực của quốc vương – trái với những lời tán tụng nặng tính tu từ – bị Hegel giới hạn ở vai trò " đặt dấu chấm lên chữ I " không hơn gì vai trò tượng trưng của một Tổng thống liên bang Đức ngày nay. Quyền hành pháp được thực thi bởi một nội các chỉ chịu trách nhiệm trước quốc vương (như thực tế ở nước Phổ cho tới 1916) và bao hàm cả quyền tư pháp (không độc lập như nơi Montesquieu). Sau cùng, quyền lập pháp gồm một hệ thống lưỡng viện : Thượng

viện dành cho giới quý tộc (nông thôn) không qua bầu cử ; Hạ viện gồm đại biểu của xã hội dân sự trên cơ sở đề cử của những hiệp hội. Nổi bật ở đây là sự thiếu vắng của toà án hiến pháp, toà án hành chính và việc diễn chế hoá những nhân quyền và dân quyền cơ bản để bảo vệ nhân dân trước sự lạm quyền của các cơ quan Nhà nước. Dường như Hegel không thể tưởng tượng rằng có thể có một sự lạm quyền đến mức nhân dân cần phải tự vệ trong Nhà nước " đạo đức " của ông ! Tuy còn nhiều hạn chế, ngay cả khi so sánh chẳng hạn với mô hình chính thể đại diện trong khuôn khổ chế độ quân chủ lập hiến của John Stuart Mill <sup>(xix)</sup>, nhưng nhìn chung, không thể phủ nhận rằng " Nhà nước " của Hegel nhất thiết phải là một Nhà nước pháp quyền, một Nhà nước hiến định theo nghĩa hiện đại và không phải là một Nhà nước chuyên chế hay toàn trị như các cách lý giải nhiều thiên kiến <sup>(xx)</sup>.

- " Chủ quyền đối ngoại " (§321 và tiếp, thuộc phần Công pháp nội bộ) chỉ thuộc về quốc vương, qua đó chính sách đối ngoại và quân sự không được quyền lập pháp kiểm soát. Ở đây, điều đáng chú ý là một thứ " siêu hình học về chiến tranh " khó có thể được người đọc ngày nay đồng tình có từ những năm 1802 trong NR và được lặp lại trong GPR. Theo đó, chiến tranh là cần thiết về mặt đạo đức để chống lại sự suy nhược và trì trệ của cộng đồng, giống như bảo tố làm cho nước không bị tù đọng (§324). Đây cũng là quan niệm khá phổ biến đương thời và có mặt cả nơi Kant (**K. d. U / Phê phán năng lực phán đoán**, §28).

- Quan niệm này càng triệt để hơn trong phần Công pháp quốc tế (§§330-340) về quan hệ giữa các Nhà nước với nhau. Trong lĩnh vực này, khác với chủ quyền nội bộ, không có một quyền uy nào đứng lên trên các Nhà nước có chủ quyền để phán xử và dàn xếp. Vì thế, theo Hegel, những quốc gia riêng lẻ tất yếu ở trong trạng thái tự nhiên của Hobbes (*bellum omnium contra omnes* / chiến tranh của tất cả chống lại tất cả), và vì thế, với Hegel, ý tưởng của Kant về một " nền hoà bình vĩnh cửu " là trống rỗng và không tưởng (§333, Nhận xét). Thực tế ngày nay, nhất là sau Thế chiến thứ nhất, sự ra đời của Hội Quốc Liên rồi Liên Hiệp Quốc cho thấy Kant đã có lý, nhất là trước hiểm họa huỷ diệt toàn bộ của kỷ nguyên vũ khí hạt nhân.

- GPR kết thúc với mấy tiểu đoạn liên quan đến triết học về lịch sử thế giới sẽ được Hegel triển khai trong loạt bài giảng chuyên đề về lĩnh vực này <sup>(xxi)</sup>. Trong phạm vi triết học pháp quyền, Hegel nhấn mạnh rằng lịch sử thế giới có thẩm quyền tối cao như là Toà án thế giới, vì nó là " tính phổ biến tuyệt đối " của mọi " Tinh thần-dân tộc ", tức, là " Tinh thần-thế giới " như là " *kẻ thực thi đồng thời là chứng nhân*

cho sự vinh quang của mình ". Rút cục, chính Tinh thần-thế giới là " vị nhạc trưởng " của tất cả mọi Nhà nước riêng lẻ và sử dụng những cá nhân kiệt xuất mang tầm vóc lịch sử thế giới để thực hiện mục đích tối hậu và tuyệt đối của mình, đó là " nhận biết về chính mình một cách tuyệt đối, qua đó giải phóng ý thức của mình ra khỏi tính trực tiếp tự nhiên và trở về lại với chính mình " (§352). Trong **Các bài giảng về triết học lịch sử**, Hegel sẽ gọi lịch sử thế giới là " sự tiến bộ trong ý thức về tự do", được thúc đẩy bởi " mẹo lừa của lý tính ". " Mẹo lừa " ranh mãnh ấy là ở chỗ : lý tính tuyệt đối – với tư cách là Tinh thần-thế giới – để cho những Nhà nước và " những vĩ nhân " tận lực theo đuổi những lợi ích riêng của mình, nhưng vô tình hoàn thành một mục tiêu tối hậu ở đằng sau lưng chính mình ! Hegel liệt kê bốn " thế giới " từng thay nhau đảm nhận sứ mệnh " lịch sử thế giới " theo diễn trình lôgic tất yếu : thế giới phương Đông, thế giới Hy Lạp, thế giới La Mã và thế giới Géc-manh ; mỗi " thế giới " ngự trị một thời đại với " quyền hạn tuyệt đối " so với sự vô quyền của những Tinh thần-dân tộc khác, và khi thời đại ấy đã qua, " thế giới " ấy không còn được tính đến trong lịch sử thế giới nữa (§347). Hạ thấp toàn bộ những nền văn hoá và những quốc gia trong lịch sử thành phương tiện đơn thuần cho cứu cánh tối hậu được gọi là sự " tiến bộ " của lịch sử thế giới; giao phó việc lựa chọn giữa chiến tranh và hoà bình cho Lịch sử thế giới xét như Toàán-thế giới, để hiểu tại sao Hegel vừa hấp dẫn người đọc vừa dễ làm cho họ sợ hãi ! (<sup>xxii</sup>)

## **7. " Triết học pháp quyền " dưới mắt người đọc**

Lịch sử tác động của GPR, như cách nói đúc kết thật cô đọng của Schndelbach (2000, 333), hầu như là lịch sử của những phản ứng đối với mệnh đề lừng danh của Hegel : " *Cái gì hợp-lý tính thì hiện thực; và cái gì là hiện thực, thì hợp-lý tính* " (Lời Tựa, 17) (Xem: *Chú giải dẫn nhập* : 1.4). Tuy nhiên, do sự phong phú của các chủ đề trong GPR, lịch sử tiếp thu và bàn luận chung quanh GPR không chỉ lâu dài mà còn hết sức phức tạp, đa dạng, nhất là còn tùy theo cách đọc từ phía " hữu " hoặc từ phía " tả ". Dưới đây chỉ có thể nêu một bản lược đồ :

- Nhìn chung, có thể nói rằng khi Hegel còn sống, chưa có một sự bàn thảo thật căn cơ về quyền sách. Ngoại trừ một vài sự lên tiếng dựa trên tinh thần của thời Khai minh hay pháp quyền tự nhiên của Kant và Fichte (Riedel, I, tr. 81 và tiếp), sự phê phán chủ yếu đến từ phía hữu, tức từ những thành viên của trường phái duy sử, các môn đệ của Schelling và các nhà bảo thủ của nước Phổ, công kích thái độ thiện cảm của Hegel đối với Cách mạng Pháp và chủ trương khá miễn cưỡng của ông về chế

độ quân chủ lập hiến (với quyền lực rất giới hạn dành cho quốc vương như đã nói ở trên) (<sup>xxiii</sup>). Nổi bật là phê phán của Schubarth (1829), quy chụp Hegel đã đi ngược lại nguyên tắc quân chủ của nước Phổ (Riedel, I, 209 và 249).

- Việc nghiên cứu có chất lượng hơn bắt đầu từ thập niên 30 của thế kỷ XIX (nhất là sau khi Eduard Gans – môn đệ hàng đầu của Hegel – ấn hành và viết *Lời giới thiệu* dài cho ấn bản lần thứ hai của GPR trong khuôn khổ toàn tập đầu tiên của Hegel) và kéo dài một thập niên cho đến khi “ trường phái Hegel ” bị phân hoá thành ba phái : hữu, trung và tả. Cuộc tranh luận gây chia rẽ xoay quanh mối quan hệ giữa Nhà nước và xã hội dân sự (Riedel I, 24 và tiếp). Trong khi “ những nhà Hegel cánh hữu ” nhấn mạnh sự cần thiết của một Nhà nước mạnh, có năng lực giải quyết xung đột trước các vấn đề xã hội hiện đại, và “ những nhà Hegel trung phái ” muốn tiếp tục phát triển một cách ôn hoà các định chế do Hegel đề nghị để cân bằng giữa Nhà nước và xã hội thì “ những nhà Hegel cánh tả ” muốn đảo ngược mối quan hệ giữa Nhà nước và xã hội, xem Nhà nước của Hegel chỉ là sản phẩm và dấu hiệu của một tình trạng xã hội cần phải phê phán và cải biến. Tiêu biểu nhất là Karl Marx trong ***Kritik der Hegelschen Staatsphilosophie / Phê phán triết học về Nhà nước của Hegel*** (1841/42). Marx lưu ý đến nhận xét của Arnold Ruge về sự trộn lẫn các phạm trù lôgic và lịch sử nơi Hegel, đồng thời được gợi hứng từ phong cách phê phán của Ludwig Feuerbach. Theo Feuerbach, con người nhìn thấy trong tôn giáo bản chất của chính mình như một cái gì khách quan, xa lạ mà không tự nhận biết, thì ở đây cũng thế, theo Marx, việc Hegel trình bày một cái có tính lịch sử như là một cái lôgic phi-thời gian qua luận điểm về tính thứ nhất (*Primat*) của Nhà nước so với xã hội chính là một dạng tự-tháo hoá về mặt xã hội của con người. Trong *Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie / Phê phán triết học pháp quyền Hegel* (1843), Marx viết : “ Chúng ta là những người sống đồng thời với hiện tại về mặt triết học, nhưng không phải là những người sống đồng thời về mặt lịch sử. Triết học Đức là sự nối dài về tư tưởng của lịch sử Đức... ” (Marx, ***Các tác phẩm thời trẻ***, tiếng Đức, tr. 20 và tiếp). Marx nhìn ra nguyên nhân ở trong sự lạc hậu của nước Đức, và, vì thế, triết học pháp quyền của Hegel là một biểu hiện tư tưởng nhưng đồng thời cũng tất yếu là hình ảnh phản chiếu xuyên tạc của tình trạng hiện thực. Mô hình phê phán ý hệ : “ hạt nhân hợp lý – lớp vỏ thần bí ” (Marx, ***Tư bản I***, tiếng Đức, tr. 18) từ đó được thông dụng trong việc phê phán triết học Hegel cho tới ngày nay (Lenin, Lukács, Bloch, Horkheimer, Adorno, Marcuse...).

- Sau thất bại của Cách mạng 1848, cuộc tranh cãi giữa các “ phái ” Hegel lùi vào hậu trường, vì tình hình tư tưởng sau 1850 có vẻ đã đổi chiều. Số phận của triết

học pháp quyền Hegel bây giờ lại bị quy định nặng nề bởi công trình phê phán gây nhiều ảnh hưởng của Rudolf Haym : ***Hegel und seine Zeit/ Hegel và thời đại ông*** (1857) từ phía chủ nghĩa tự do. Lần này Hegel lại bị công kích là triết gia quan phương của Nhà nước Phổ. Hình ảnh này kéo dài suốt cả 100 năm với nhận định gay gắt của R. Haym : " *Theo chỗ tôi thấy, so với câu nói khét tiếng về tính hợp lý tính của hiện thực theo kiểu của Hegel trong Lời Tựa [GPR] thì những gì Hobbes, Filmer, Haller hay Stahl đã nói đều có tinh thần tự do hơn nhiều. Lý luận về " ơn Thiên Chúa " và về obedientia absoluta [sự vâng lời tuyệt đối] là hồn nhiên và không nguy hiểm bằng học thuyết kinh khủng đã phong thánh cho cái hiện tồn như là hiện tồn " (dẫn theo Riedel, I, 374). Tác phẩm đáp lại của Karl Rosenkranz, môn đồ của Hegel (***Apologie Hegels gegen Dr. R. Haym / Biện hộ cho Hegel chống lại TS R. Haym***) (1858) (Riedel I, 395 và tiếp)) không đủ sức để thay đổi hình ảnh ấy trước dư luận.*

- Vào nửa đầu thế kỷ XX, trước hiểm hoạ phát xít, phái tự do càng thấy có nhu cầu phê phán Hegel. Họ vạch ra cả một " truyền thống toàn trị " của những nhà Hegel cánh hữu (phái " Hegel già ") từ Johann Eduard Erdmann, Karl Ruler và Adolf Lasson cho đến Georg Lasson, Julius Binder, Gerhard Dulckeit và Karl Larenz ở thời kỳ Thế chiến I (Riedel I, 31), theo đó, Hegel là triết gia kinh điển của Nhà nước-quyền lực. Hình ảnh Hegel bị cực đoan hoá từ cả hai phía : những nhà Hegel cánh hữu (chủ nghĩa Hegel-mới) đã " Nhà nước hoá " toàn bộ " đời sống đạo đức " bao hàm cả gia đình và xã hội dân sự, không lưu ý đầy đủ đến " pháp quyền vô hạn " của tính chủ thể tự do trong tư tưởng Hegel. Trong khi đó, các nhà tư tưởng phát xít " chính hiệu " (Alfred Baeumler, Alfred Rosenberg, Carl Schmitt...) lại bác bỏ hoàn toàn triết học Hegel, xem nó còn quá " tự do " và không đủ tính " dân tộc " (*völkisch*). Thậm chí, Carl Schmitt còn cho rằng " *Hegel đã chết* " vào đúng thời điểm Hitler nắm được quyền lực ! (Riedel, I, 47).

- Hegel chỉ bắt đầu được " giải oan " khỏi tai tiếng là nhà tư tưởng tiền phong của chủ nghĩa toàn trị là nhờ sự tiếp thu mới mẻ đối với GPR sau Thế chiến thứ II. Ngay từ 1941, Herbert Marcuse đã công bố quyển ***Reason and Revolution : Hegel and the Rise of Social Theory*** bằng tiếng Anh. Nó thực sự gây tác động nhờ lần tái bản năm 1954 và được dịch sang tiếng Đức vào năm 1962. Marcuse đã chứng minh một cách thuyết phục sự đối lập không khoan nhượng giữa Hegel và chủ nghĩa (Đức) quốc xã. Bên cạnh đó là loạt bài giảng nổi tiếng của Alexandre Kojève vào những năm 30 ở Paris tập trung vào quyển ***PhG (Hiện tượng học Tinh thần)*** trước cử tọa là một thế hệ những triết gia trẻ sẽ gây ảnh hưởng mạnh mẽ sau này :



Sartre, Aron, Merleau-Ponty, Fessard, Hippolite v.v... Kết quả là một hình ảnh Hegel tươi trẻ, năng động, mang sắc thái mác-xít lẫn hiện sinh, lưu lại dấu ấn đậm nét nơi nhóm " Praxis " (Kosik, Markovic, Patrovic, Schnied-Kowarzik...) và trường phái Frankfurt. Thêm vào đó là công trình nhiều ảnh hưởng của Georg Lukács (***Der junge Hegel und die Probleme der kapitalistischen Gesellschaft / Hegel trẻ và các vấn đề của xã hội tư bản chủ nghĩa*** (1948)) bác bỏ " truyền thuyết phản động " về một " thời kỳ thần học " của Hegel, trong khi thật ra là một " thời kỳ cộng hoà " dự báo cho công cuộc phê phán xã hội mácxít về sau. Đáng lưu ý nữa là quyển ***Subjekt-Objekt. Erluterungen zu Hegel / Chủ thể-khách thể***. Những giải thích về Hegel của Ernst Bloch năm 1951 với cái nhìn vừa thiện cảm vừa phê phán hướng đến một " chủ nghĩa Marx cởi mở " của tương lai với một " không tương cụ thể ". Công trình của Eric Weil (***Hegel et l'État / Hegel và Nhà nước***, 1950) và nhất là của nhóm nghiên cứu chung quanh Joachim Ritter phá bỏ nhiều định kiến của phái tự do và điều chỉnh lại nhiều nhận thức về quyển GPR. Triết học thực hành của Hegel cũng đã gợi hứng cho quan niệm của Hans-Georg Gadamer về một " *thông diễn học như là triết học thực hành* ". Khẩu hiệu của Hegel : " *triết học năm bắt thời đại của mình bằng tư tưởng* " trở thành khẩu hiệu cho một phong cách triết lý về đạo đức và chính trị mang tinh thần " tân-Aristoteles ", chống lại " sự trừu tượng đơn thuần " kiểu Kant và Fichte. Ở khu vực Anh Mỹ, sự thận trọng trước tư tưởng Hegel đã bị phá vỡ nhờ công trình nghiên cứu và giới thiệu khá đồ sộ của Charles Taylor (***Hegel***, 1975), góp phần đẩy lùi hình ảnh khá méo mó về Hegel còn khá phổ biến ở khu vực này của Karl Popper (K. Popper : ***The Open Society and its Enemies II***).

## **8. " Triết học pháp quyền " và một số vấn đề của xã hội hiện đại**

Tham vọng của Hegel muốn hợp nhất triết học thực hành, triết học chính trị và triết học về Nhà nước đặt ra hàng loạt vấn đề lý thú vẫn còn mang đầy đủ tính thời sự. Chúng tôi chỉ xin điếm qua vài nét thật ngắn gọn sau đây :

### **- " Nhà nước " của Hegel là " Nhà nước hiện đại " ?**

Ta đứng trước một sự đối lập khá triệt để trong các cách nhìn : Rudolf Haym và các nhà theo phái tự do xem Nhà nước của Hegel là hoàn toàn tiền-hiện đại và có âm mưu phục hồi những gì đã bị lịch sử vượt qua. Erich Weil (***Hegel et l'État***, 1950) bác lại khi cho thấy chế độ nước Phổ đương thời thực ra đã không thực hiện nổi



những gì được Hegel xem là " hợp-lýtính " và " hiện thực ". Joachim Ritter (***Hegel und die französische Revolution / Hegel và Cách mạng Pháp***, 1957) xem Nhà nước của Hegel là nhà nước hậu-cách mạng, mong muốn thực hiện những nguyên tắc mang ý nghĩa lịch sử thế giới của Cách mạng Pháp : nguyên tắc hiện đại về tính chủ thể và sự tự do chủ quan. Hegel làm mọi cách để vừa là triết gia của Cách mạng Pháp vừa ngăn ngừa những cuộc cách mạng trong tương lai, vì, theo ý ông, chúng có thể gây tổn hại cho những gì đã đạt được về mặt lịch sử thế giới. Để xét xem Nhà nước của Hegel có phải là một Nhà nước hiện đại hay không, cần phải xét ở hai điểm mấu chốt : Nhà nước pháp quyền và việc bảo vệ nhân quyền và dân quyền. Ở điểm trước, khó có thể bảo Nhà nước của Hegel là nhà nước chuyên chế hay toàn trị, bởi, tuy không có sự độc lập của quyền tư pháp và hệ thống tam quyền phân lập, nhưng nó vẫn là một Nhà nước pháp quyền và Nhà nước hiến định, ít nhất ở ba phương diện : - Nhà nước không phải là bộ máy quyền lực đơn thuần mà được cai quản bởi pháp luật như là tồn tại-hiện có của ý chí tự do; - là Nhà nước hiến định theo nghĩa của công pháp đối nội và đối ngoại ; - và sau cùng, là Nhà nước áp dụng luật dân sự và hình sự với quy trình và thủ tục tố tụng minh bạch. Về điểm thứ hai, Hegel luôn xem việc bảo đảm bằng định chế cho những quyền hạn cá nhân cụ thể trong gia đình, nghề nghiệp, sự quản trị và thực thi công lý, hiệp hội và sự đại diện chính trị là ưu tiên hơn những quyền hạn danh nghĩa – chẳng hạn trong " Tuyên ngôn nhân quyền " (1793)<sup>(xxiv)</sup>. Việc không nhấn mạnh đủ đến cơ chế bảo vệ những quyền cá nhân, kể cả quyền của thiểu số (so với J. S. Mill, Sđd) trước sự lạm quyền có thể có của Nhà nước đúng là một chỗ yếu trong phác đồ của Hegel. Nhưng cũng không vì thế mà có thể tước bỏ tính hiện đại trong mô hình của Hegel, khi ông nhấn mạnh yêu cầu khá quen thuộc ngày nay về một sự kết hợp giữa Nhà nước pháp quyền và Nhà nước xã hội. Trong chừng mực đó, có thể nói triết học chính trị của ông đã dự đoán được phần tham gia ngày càng nhiều hơn của Nhà nước trong đời sống chính trị và xã hội hiện đại, không còn hoàn toàn giống với hình dung của một chủ nghĩa tự do " thuần túy " theo kiểu của Hayek, Nozick v.v...

- Hegel – khác với chủ nghĩa tự do chính trị – luôn đòi hỏi phải có một " đời sống đạo đức " (*Sittlichkeit*). Tất nhiên, nó không chỉ đơn thuần là sự hoài niệm về một *polis* cổ Hy Lạp. Trái lại, Hegel chia sẻ với Rousseau về " thân phận " của con người chủ thể hiện đại là phải sống một lúc hai tư cách : *citoyen* và *bourgeois* và, cũng như Rousseau, tìm cách " hoà giải " sự đối lập này trong một nhất thể cao hơn. " *Citoyen* " – như là người công dân – là hình ảnh hiện đại của *polites* cổ đại, tức người sở hữu những quyền chính trị ; trái lại, *bourgeois*, như là con người chủ

thể hiện đại của quyền dân sự. Hegel muốn điều chỉnh lại mô hình quá cực đoan của Rousseau : ông không xoá bỏ tư cách *bourgeois* như trong kế ước xã hội của Rousseau, mà muốn trung giới giữa hai bên, với tính thứ nhất (*Primat*) dành cho *citoyen*.

Kant và Fichte cũng đòi hỏi một " tính đạo đức " của Nhà nước khi rút Nhà nước ra từ mệnh lệnh nhất quyết như là từ nguyên tắc cho mọi đời sống đạo đức. Nhưng, khi Hegel nuôi tham vọng vượt qua Kant và Fichte bằng một sự thống nhất cụ thể giữa cái công cộng và cái riêng tư, giữa nền đạo đức chính trị-pháp lý với luân lý cá nhân, được hiểu như nỗ lực khắc phục triệt để sự đối lập giữa *citoyen* và *bourgeois* trong một đời sống đạo đức " đúng thật ", không ít người nhìn thấy Hegel đã buộc phải trả một giá rất đắt :

- đồng nhất hoá pháp quyền và luân lý, luật pháp và đức hạnh ;
- quy giản đạo đức học (triết học về luân lý) thành một lý thuyết đơn thuần về hành động ;
- đồng nhất hoá tính chất mô tả (của khoa học lý thuyết) với tính chất quy phạm (của triết học thực hành) ;
- và, sau cùng, đề xướng một chủ nghĩa duy sử vừa có tính quy phạm vừa có tính tư biện: sự đúng đắn của hành động không còn là công việc và quyết định của cá nhân luân lý tự giác mà là quyền lực vô hạn và tối cao của " Lịch sử thế giới như là Tòa án thế giới ", một hình thức thể tục hoá của sự sùng tín rất khó biện minh và thuyết phục.

" Hồ sơ " về triết học pháp quyền của Hegel tưởng như đã có thể khép lại với những nhận định ấy ! Tuy nhiên, vấn đề không hoàn toàn đơn giản như mới thoát nhìn. Còn hàng loạt câu hỏi còn cần được tiếp tục đào sâu và tranh luận. Chẳng hạn, ngay với điểm sau cùng về vai trò của " Lịch sử thế giới " như là đỉnh cao trong kiến trúc học (*Architektonik*) của triết học pháp quyền Hegel vẫn còn nhiều điểm cần tiếp tục làm rõ :

- Bốn " thế giới mang tầm vóc lịch sử " (Phương đông, Hy Lạp, La Mã, Gécmanh) (§354) được Hegel nhắc đến có phải chỉ vì chúng là những đế quốc hùng mạnh trong lịch sử hay chính là vì vai trò của chúng trong sự phát triển ngày càng cụ thể hơn Tinh thần phổ biến của sự tự do ? Như thế, lịch sử thế giới trong quan niệm

Hegel là lịch sử của " sự tiến bộ trong ý thức về tự do " chứ không phải là lịch sử của những đế chế dựa trên sức mạnh bạo lực ?

- Lý luận khét tiếng của Hegel về chiến tranh bắt nguồn từ một chủ nghĩa " hiểu chiến " hay thực ra là hệ luận của sự phân tích về xã hội dân sự xét như một xã hội-thế giới về mặt kinh tế ? Do bản tính của nó, xã hội dân sự trên phạm vi thế giới là không đủ năng lực chính trị ?

- Đáng chú ý là sự đứt gãy của con đường thẳng từ trừu tượng đến cụ thể, từ thấp đến cao trong kiến trúc học của Triết học pháp quyền Hegel. Thật thế, trong lĩnh vực của đời sống đạo đức (*Sittlichkeit*), sự vận động của khái niệm từ gia đình thông qua xã hội dân sự đến Nhà nước là con đường đi từ một định chế đạo đức cụ thể nhưng chưa phát triển (gia đình) thông qua một lĩnh vực trừu tượng của pháp quyền hình thức (xã hội dân sự) để khôi phục một lĩnh vực đạo đức thực sự cụ thể (Nhà nước). Nhưng, sau khi đạt được cấp độ này, lại có một tiến trình " đi xuống " khá lạ lùng. Lĩnh vực công pháp quốc tế chỉ còn là một lĩnh vực của sự " Phải là " (§330) (" các hiệp ước cần phải được tôn trọng ", " cần thừa nhận các Nhà nước khác " v.v...), không khác gì quay trở lại chỗ xuất phát của " pháp quyền trừu tượng ". Sau cùng, Lịch sử thế giới cũng không khôi phục cấp độ của đời sống đạo đức và không dẫn đến sự hoà giải thực sự giữa Tự nhiên và Tự do. Thoạt đầu, Tự nhiên ngày càng được đạo đức hoá (pháp quyền trừu tượng đạo đức hoá Tự nhiên bên ngoài thành sở hữu và hợp đồng ; rồi luân lý đạo đức hoá bản tính bên trong của bản năng và xu hướng bằng lương tâm ; Nhà nước đạo đức hoá tàn dư của " trạng thái tự nhiên " trong xã hội dân sự bằng " lòng tôn trọng luật pháp " và " chủ nghĩa yêu nước " cùng với những định chế tương ứng). Nhưng sau cùng, tại sao ở cấp độ công pháp quốc tế, quan hệ giữa các nhà nước với nhau không chỉ không tiếp tục khắc phục tàn dư của " trạng thái tự nhiên ", chẳng hạn bằng một " Nhà nước toàn cầu " hay một " siêu-Nhà nước " mà trái lại, dường như trở lại với bản thân trạng thái tự nhiên của " chiến tranh của tất cả chống lại tất cả " ? Sơ đồ lôgic cũng không giúp giải thích thoả đáng được điều này (người ta thường cố gắng đọc " pháp quyền trừu tượng " như là Lôgic học về tồn tại (*Seinslogik*), " luân lý " như là Lôgic học về bản chất (*Wesenslogik*) và " đời sống đạo đức " như là Lôgic học về khái niệm (chủ quan) (*subjektive Logik*), nhưng GPR lại có quá nhiều bước " thăng trầm " và luôn dao động giữa Lôgic học khách quan và Lôgic học chủ quan khiến sơ đồ này không bao quát hết được ! Vậy, phải chăng " *chỗ kết thúc này của triết học pháp quyền Hegel không phải là một dấu hiệu của sự ngạo mạn thường bị lên án cho bằng một biểu hiện của sự khiêm tốn về triết học. Thay vì thần thánh hoá lịch*

sử, Hegel dường như đã suy tưởng về lịch sử như một thế giới của sự hoà giải bất toàn, xem lịch sử thế giới như một "histoire mondaine" (Weil), một lịch sử trần gian kỳ cùng không thể nào dẫn đến một sự hoà giải giữa Tự nhiên và Tự do " (xxv). Trong thời đại lên ngôi của " tính phổ biến cụ thể " ngày nay (nói theo ngôn ngữ " bình dân " là xã hội dân sự toàn cầu hoá !), có lẽ càng cần hơn bao giờ hết một " sự khiêm tốn triết học " như thế.

Hegel rất gần gũi với chúng ta trong những cảm thức về thế giới hiện đại. Ở những chỗ tưởng như ông đẩy chúng ta ra xa ông, thì, từ một cách nhìn khác, ông vẫn còn nguyên vẹn sự thanh tân và quyến rũ của một đại triết gia. " *Thỉnh thoảng được gặp mặt Ông Già cũng thú / Ta cố giữ đừng tuyệt giao với Cụ !* " (xxvi).

Bùi Văn Nam Sơn

Nguyễn đán Canh Dần, 2010

i<sup>0</sup> Hegel: **GPR (Các nguyên lý của triết học pháp quyền)**, §124, *Giảng thêm*.

ii<sup>0</sup> Xem : *Chú giải dẫn nhập* 1.2: Về ý nghĩa hai nhan đề của tác phẩm.

iii<sup>0</sup> Xem : *Chú giải dẫn nhập* : 1.3.

iv<sup>0</sup> Karl-Heinz Iltling, *Vorwort des Herausgebers / Lời Tựa của người ấn hành*, trong **G. W. F. Hegel. Die Philosophie des Rechts. Vorlesungen ber Rechtsphilosophie 1818-1831 / Hegel, Triết học pháp quyền. Các khoá giảng về triết học pháp quyền 1818-1831**, Stuttgart-Bad Cannstadt, 1974.

v<sup>0</sup> Kinh Thánh, *Rô Ma 13.1* : " *Mỗi người phải phục tùng chính quyền, vì không có quyền nào mà không bởi Thiên Chúa, và những quyền hiện hữu là do Thiên Chúa thiết lập* ". NXB Tôn giáo, Hà Nội, 2007, tr. 1961. Ta nhớ rằng công thức *Deo gratias* (*Do ơn Thiên Chúa*) luôn gắn liền với tước vị vua chúa Âu Châu.

vi<sup>0</sup> Karl-Heinz Iltling, **Naturrecht und Sittlichkeit. Begriffsgeschichtliche Studien / Pháp quyền tự nhiên và đời sống đạo đức. Các nghiên cứu về lịch sử khái niệm**, Stuttgart 1983, tr. 73 và tiếp (dẫn theo Schndelbach, 1999, 180).

vii<sup>0</sup> Trong " *ber den Gemeinspruch : Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht fr die Praxis* " / " *Về câu tục ngữ : có thể đúng trong lý thuyết nhưng vô dụng cho thực hành* " (1793), Kant đã loại trừ quyền nổi loạn hay cách mạng, ngay cả đối với một chính quyền bạo ngược.

viii<sup>0</sup> Xem : *Chú giải dẫn nhập* 2.2 : " Pháp quyền tự nhiên " và " pháp quyền thực định "; 2.3: Đi tìm một định nghĩa cho " pháp quyền "; 2.4: " Ý chí tự do ".

ix<sup>0</sup> Xem : *Chú giải dẫn nhập*: 3, 4 và 5.

x<sup>0</sup> Xem: *Chú giải dẫn nhập*: 6.

xi<sup>0</sup> Xem:

- Herbert Hart : ***The Concept of Law***, New York 1994

- Jrgen Habermas: ***Faktizitt und Geltung***, Frankfurt/M 1992.

- Detlef Horster: ***Rechtsphilosophie***, Junius, Hamburg 2002, tr. 12 và tiếp.

xii<sup>0</sup> Xem : *Chú giải dẫn nhập*: 8.

xiii<sup>0</sup> Xem : *Chú giải dẫn nhập*: 9.

xiv<sup>0</sup> Hans-Georg-Gadamer tiếp thu tư tưởng này vào thông diễn học khi viết : " *Mỗi cá nhân riêng lẻ, khi tự nâng mình lên thành hữu thể tinh thần từ sự tồn tại tự nhiên của mình, tìm thấy trong ngôn ngữ, tập tục, những thiết chế của dân tộc mình một bản thể có sẵn để biến thành bản thể của chính mình, chẳng hạn trong việc học nói. Do đó, cá nhân riêng lẻ bao giờ cũng đã ở trên con đường của sự đào luyện/giáo dục và luôn vượt bỏ tính tự nhiên của mình, trong chừng mực thế giới – trong đó mình lớn lên – là một thế giới được con người đào luyện trong ngôn ngữ và tập tục* " (***Gesammelte Werke / Tập hợp tác phẩm***, 10 tập, tập I, *Chân lý và Phương pháp*, tr. 20, Tbingen 1985-1995).

xv<sup>0</sup> Xem : *Chú giải dẫn nhập*: 9.3.2.

xvi<sup>0</sup> Xem : *Chú giải dẫn nhập*: 9.3.3.

xvii<sup>0</sup> Chẳng hạn, theo Hegel, bản chất của tự do là sự thống nhất của Tinh thần bao gồm cả tính khách thể, tính bản thể và tính chủ thể của sự tự do. Ông gọi nhất thể ấy là " *sức mạnh độc lập-tự tồn, trong đó những cá nhân riêng lẻ chỉ là những mômen mà thôi* ", và " *chính [nhờ có] hành trình [ấy] của Thượng đế trong thế giới mà Nhà nước tồn tại* ". " **Hành trình của Thượng đế ở trong thế giới** " là hình tượng quá bóng bẩy và mạnh mẽ rất dễ gây ngộ nhận, nhưng ta nên lưu ý : ông không bảo Nhà nước **là** " *hành trình của Thượng đế ở trong thế giới* ", trái lại, chính " *sức mạnh của lý tính tự hiện thực hoá như là ý chí* " ở trong Nhà nước mới là

" hành trình của Thượng đế ở trong thế giới ". Xem : *Chú giải dẫn nhập* 10.2: Khái niệm về Nhà nước.

xviii<sup>0</sup> Xem : *Chú giải dẫn nhập*: 10.5.

xix<sup>0</sup> John Stuart Mill: **Chính thể đại diện**, Nguyễn Văn Trọng và Bùi Văn Nam Sơn dịch và giới thiệu, NXB Tri thức 2008.

xx<sup>0</sup> - §262, *Giảng thêm* : " Trong **nước Cộng hoà** của Platon, sự tự do chủ quan chưa được thừa nhận, vì những cá nhân vẫn còn bị các cơ quan quyền lực của Nhà nước chỉ định những nhiệm vụ phải làm<sup>0</sup>. Trong **những Nhà nước ở phương Đông**, việc chỉ định này được căn cứ trên nguồn gốc xuất thân. Nhưng, sự tự do chủ quan – là cái phải được tôn trọng –, đòi hỏi phải có sự tự do lựa chọn về phía những cá nhân ".

- §270, *Giảng thêm* : " Nếu cái toàn bộ này muốn bao trùm hết mọi mối quan hệ của Nhà nước, thì nó là **chủ nghĩa cuồng tín** [Nhà nước] ; nó muốn nhìn thấy cái toàn bộ ở trong mỗi cái đặc thù, và, để làm như thế, không có cách nào khác là huỷ diệt cái đặc thù, vì chủ nghĩa cuồng tín [Nhà nước] chỉ là thứ chủ nghĩa không dung tha những sự khác biệt đặc thù ".

xxi<sup>0</sup> **VPG (Vorlesungen ber die Philosophie der Geschichte / Các bài giảng về triết học lịch sử)**, Werke XII/Tác phẩm, tập XII.

xxii<sup>0</sup> Xem : *Chú giải dẫn nhập*: 10.5.

xxiii<sup>0</sup> Ta nhớ đến nhận xét của Vua Phổ Friedrich Wilhelm III rằng Eduard Gans, môn đệ xuất sắc của Hegel, cùng với Leopold von Henning liên tục đảm nhận các khoá giảng về pháp quyền Tự nhiên thay thế cho Hegel, " rõ ràng đã biến tất cả mọi sinh viên thành những nhà cộng hoà ". Hegel lo ngại – và cũng vì có bất đồng với các môn đệ – đã lại trực tiếp giảng dạy (học kỳ mùa đông 1831/32), nhưng chỉ sau hai buổi dạy, Hegel đột ngột qua đời. Sau khi Hegel mất, vua Phổ triệu Schelling về giảng dạy để " quét sạch mầm mống phản loạn do Hegel đã gieo rắc ! ".

xxiv<sup>0</sup> Đáng chú ý là nhận xét sau đây của Hegel : cái cụ thể của *biểu tượng* được ta gọi là "**con người**" (§190, *Nhận xét*) là thuộc về *hệ thống những nhu cầu*, cũng như biểu tượng *nhân thân* thuộc về pháp quyền trừu tượng, *chủ thể* thuộc về luân lý, *thành viên gia đình* thuộc về gia đình, và *Bürger/bourgeois* thuộc về xã hội dân sự. Nói cách khác, theo Hegel, chữ "**con người**" (và "*quyền con người*") là hoàn toàn

trừu tượng và khả nghi, bởi nó chỉ thuộc về " hệ thống những nhu cầu ". Hegel đã cung cấp lập luận cho việc "*phê phán ý hệ tư sản*", sau này khi nói đến những quan niệm về "quyền con người" (K. Marx đã dùng luận cứ này trong ***Zur Judenfrage / Về vấn đề người Do Thái***(1843)). Xem: *Chú giải dẫn nhập*: 9.3.1: Hệ thống những nhu cầu.

xxv<sup>(1)</sup> Henning Ottmann, ***Die Weltgeschichte / Lịch sử thế giới, trong Klassiker auslegen***, Ludwig Siep chủ biên, Akademie Verlag, Berlin, 2005, tr. 283.

Nguồn: <http://www.diendan.org/phe-binh-nghien-cuu/cac-nguyen-ly-cua-triet-hoc-phap-quyen/>