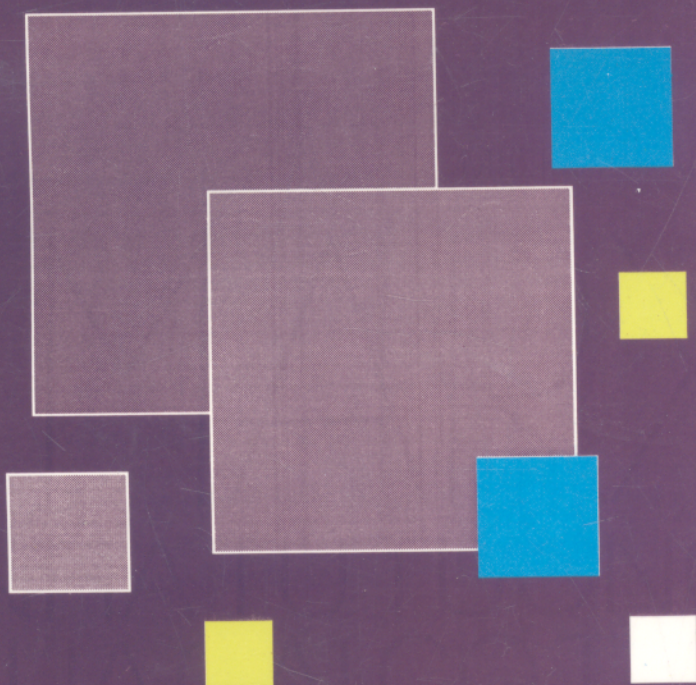


MICHEL VADÉE

# MARX

## NHÀ TƯ TƯỞNG<sup>?</sup> CỦA CÁI CÓ THỂ<sup>?</sup>



VIỆN THÔNG TIN KHOA HỌC XÃ HỘI. HÀ NỘI 1996

# MARX NHÀ TƯ TƯỞNG CỦA CÁI CÓ THỂ

*Đinh Xuân Việt*

MICHEL VADÉE

MARX  
PENSEUR  
DU POSSIBLE

Préface du Professeur Jacques D'Hondt

*Ouvrage publié avec le concours  
de l'Université de Poitiers*

PARIS  
MERIDIENS KLINCKSIECK  
1992

MICHEL VADÉE

MARX  
NHÀ TƯ TƯỞNG  
CỦA CÁI CÓ THỂ

TẬP II

VIỆN THÔNG TIN KHOA HỌC XÃ HỘI  
HÀ NỘI 1996



*Người dịch:*

TRẦN ÁNG - BÙI THANH HƯƠNG  
HOÀNG NGHĨA - NGUYỄN CHÍ TÌNH

*Người hiệu đính:*

PGS, PTS LẠI VĂN TOÀN  
PTS NGUYỄN VĂN DÂN - ĐỖ TIẾN ĐẠT

PHẦN BA

KHẢ NĂNG THỰC TẾ

hay là

CHỦ NGHĨA DUY VẬT THỰC TIỄN

## CHƯƠNG VII

### HOẠT ĐỘNG

*Khởi đầu là hành động*

GOETHE

Các xu hướng và sự phát triển lịch sử đều dựa trên sự tiến bộ của lực lượng "sản xuất". Lực lượng chỉ chứng tỏ được tính hiện thực của mình bằng sự thể hiện ra bên ngoài qua một biểu hiện hữu hiệu, nghĩa là bằng hoạt động, và ở con người đó là bằng "thực tiễn". Ở Marx, khái niệm hoạt động là khái niệm trung tâm. Nó hiện diện trong khái niệm sản xuất, hay hoạt động sản xuất vật chất mà hoạt động này là cơ sở của lịch sử nhân loại. Nó cũng hiện diện trong khái niệm thực tiễn nói chung hay "praxis"<sup>(1)</sup>

Trái với Jean - Paul Sartre và những người mác-xít, Claude Lévi - Strauss đã cố gắng phân biệt rõ giữa "thực tiễn" và *praxis*: "thực tiễn (...) thực tại bí ẩn, khu trú trong thời gian và không gian và phân biệt rõ về lối sống và hình thức văn minh, không lẫn lộn với *praxis* làm thành một tổng thể cơ bản dành cho các khoa học về con người"<sup>(2)</sup>. Ở cuối lời nhận xét ấy, ông Lévi - Strauss lại viện dẫn, dấu chỉ một phần, quan điểm của Marx mà theo ông thì quan điểm này đã không phân biệt thực tiễn với *praxis*.

Đối với đại đa số người cho đến ngày nay, hoạt động sản xuất vẫn là một sự bắt buộc: nó thuộc về tính tất yếu khách quan. Marx nghĩ rằng hoạt động kiểu ấy có thể và phải càng

ngày càng trở thành hoạt động "tự do", trở thành sự phát huy phong phú mọi năng lực của con người, điều này chỉ có thể trở thành hiện thực với thời đại "ngự trị của tự do" sau này. Nên gọi thời đại đó là *khả năng thực tiễn* ở mức cao nhất. Với tư cách là tư tưởng về sự đả quang của tự do cho mọi người, chủ nghĩa Marx về cơ bản là triết học của khả năng.

Qua khái niệm hoạt động này (sản xuất, thực tiễn nói chung, hoặc sự phát huy tự do những tiềm năng tự nhiên) Marx đồng tình với Aristote cũng như với Hegel và Spinoza.

Mối quan hệ của Marx với Aristote ở ngoài cả quan hệ với Hegel, là điều chúng tôi đặc biệt quan tâm trong suốt chương này<sup>(3)</sup>, vì mối quan hệ này hầu như không được biết đến và bị đánh giá rất thấp. Đó là một điểm nhạy cảm để đánh giá những quan điểm triết học đích thực của Marx .

Hoạt động có ý thức của con người chỉ đóng một vai trò gián tiếp trong quá khứ. Trong thời đại "ngự trị của tự do", nó sẽ đủ tư cách đóng vai trò hàng đầu. Sự ngự trị này của tự do sẽ dựa trên hoạt động sản xuất vật chất nhưng không chỉ quy gọn ở đó; theo Marx giải thích, tự do bắt đầu ở ngoài thời gian dành cho sản xuất vật chất cần thiết.

Sản xuất vật chất hiển nhiên là một điều kiện tiên quyết, một điều giả định trước, để thực hiện tự do. Mục đích này chỉ có thể đạt được nhờ vào hoạt động kỹ thuật, thông qua hoạt động này con người lật đổ sự phụ thuộc của mình vào giới tự nhiên để làm chủ giới tự nhiên.

Sự phát triển mọi năng lực và tiềm lực của con người chỉ có thể đạt được trên cơ sở phát triển tất cả các lực lượng sản xuất.

Thế nhưng sự phát triển lực lượng sản xuất lại diễn ra trong những điều kiện xã hội nhất định, những điều kiện đó đến lượt chúng làm thành hàng rào ngăn cản chính sự phát triển này.

Sự tồn tại các giai cấp là trở ngại lớn để đạt tới sự thống trị của tự do, bởi vì cho đến nay, vẫn chỉ có một số người và một số giai cấp nào đó là được tự do. Một mặt sự phân chia xã hội thành các giai cấp đối kháng, và mặt khác, sự phát triển kỹ thuật sản xuất đã gây ra những cuộc khủng hoảng, và những cuộc khủng hoảng này chỉ có thể được giải quyết thông qua các cuộc cách mạng ít nhiều mang tính bạo lực.

Tự do cho tất cả mọi người chỉ thực hiện được bằng phong trào giải phóng các giai cấp bị bóc lột và bị áp bức, trong các cuộc đấu tranh, và nếu cần, phải có những phong trào cách mạng nhằm chống lại các giai cấp thống trị.

Vấn đề bàn đến trong phần thứ ba này chính là quan niệm của Marx về hoạt động thực tiễn, về kỹ thuật sản xuất, về khủng hoảng cách mạng và việc thực hiện tự do.

## **1- Chủ nghĩa Marx với tư cách là triết học hành động**

Hoạt động, sản xuất, thực tiễn (praxis): trong ba phạm trù này phạm trù nào là cơ bản nhất? phạm trù nào là cơ sở cho hai phạm trù kia?

Những người mác xít Italia, đứng đầu là Gramsci, đã đề xuất là phải coi tư tưởng của Marx như một "triết học praxis" <sup>(4)</sup>. Từ một thập kỷ nay, những người bình giải đã nhấn mạnh tầm quan trọng của phạm trù hoạt động ở Marx và phát hiện một "triết học hành động" <sup>(5)</sup>.

Sự thật là phạm trù này hiện diện khắp trong các tác phẩm của Marx. Giới tự nhiên và con người về bản chất, là hoạt động.

Tất cả các tác nhân tự nhiên đều biểu hiện một khả năng biến đổi liên tục: khắp nơi, mọi tồn tại, mọi lực lượng sinh ra, phát triển, va chạm nhau trong những biến thái và những chu kỳ luôn luôn đổi mới. Giới tự nhiên cho ta thấy cảnh tượng

vận động của những sự xuất hiện và biến mất không ngừng. Lịch sử do con người làm nên, cũng thể hiện một cảnh tượng như vậy. Sự biến đổi không bao giờ ngừng lại. Các khoa học khác nhau cố gắng nhận thức và hiểu được sự sinh thành này và các dạng thức của nó. Các khoa học đó đã vượt xa rất nhiều những gì mà ta có thể nắm được bằng cảm thụ trực tiếp hay nhận thức thông thường. Trong lý luận về nhận thức của mình, Marx luôn luôn gắn liền lý luận với thực tiễn, vì "chính là trong thực tiễn mà con người phải chứng minh chân lý, nghĩa là chứng minh tính hiện thực và sức mạnh tư duy của mình". (6).

Hoạt động của con người phân biệt với hoạt động nói chung của giới tự nhiên. Nó được phân chia thành những loại hình thực tiễn khác nhau, thực tiễn sản xuất (vật chất) hay lý luận, nghệ thuật hay chính trị, khoa học hay tôn giáo, những thực tiễn này trở thành độc lập nhưng cũng ảnh hưởng lẫn nhau. Bản thân hoạt động sản xuất cũng được chia tách ra và có những hình thức khác nhau tùy theo các ngành sản xuất.

Phải chăng Marx gộp tất cả mọi hoạt động của con người dưới khái niệm "praxis" hay "thực tiễn": thuật ngữ "praxis" phải chăng không quá hạn hẹp? phải chăng chỉ nên dùng thuật ngữ đó để làm rõ đặc trưng "hoạt động của con người"? Ngược lại do chỗ trở thành khái quát hơn vì được áp dụng cho cả những tác nhân tự nhiên, phải chăng, khái niệm "hoạt động" đã có thiếu sót là trở thành trừu tượng hơn và không xác định hơn?

Loại hình hoạt động nào sẽ trở thành kiểu mẫu để tư duy về các hoạt động khác? Người ta phải tư duy về hoạt động nói chung xuất phát từ thực tiễn sản xuất vật chất hay ngược lại, phải tư duy về sản xuất xuất phát từ khái niệm chung về hoạt động? Phải chăng Marx không chỉ coi lao động là một hoạt động sống, mà ông còn coi sức lao động đang hoạt động, tức hành

vi sản xuất, là những biến hóa được tư duy trên mô hình chuyển hóa của các sinh vật? Vậy mà mô hình này phản ánh các quá trình hóa học và năng lượng của các yếu tố tự nhiên. Nếu như Marx tư duy về mọi năng lượng tiềm tàng nhờ vào khái niệm của Aristote về tiềm năng thì phải chăng ông cũng tư duy về mọi hoạt động nhờ vào khái niệm của Aristote về năng lượng?

Khi Marx trách cứ các nhà duy vật đã không coi hoạt động là khái niệm trung tâm trong triết học của họ, thì phải chăng ông chỉ đơn giản sử dụng lại khái niệm này của các nhà duy tâm Đức vĩ đại là những người đã nhìn thấy ở đây chủ yếu hoạt động của ý thức và của tư duy, hoặc giả, đúng hơn phải chăng nên nói rằng ông đã vay mượn khái niệm đó ở nhà hiện thực chủ nghĩa vĩ đại thời Cổ Đại là Aristote? Như vậy chúng ta đã đi đến chỗ đặt ra câu hỏi về mối quan hệ của Marx với Aristote.

Vì Marx đã chuyển tâm chủ yếu vào việc nghiên cứu các quá trình kinh tế và hoạt động sản xuất vật chất, nên dường như sẽ đơn giản hơn nếu như chúng ta chỉ dừng lại ở khái niệm "sản xuất" hoặc hoạt động sản xuất.

Nhưng phải chăng Marx đã không xuất phát từ những khái niệm về hoạt động tự nhiên và hoạt động của sự sống? Đó là một trong những "giả định trước" cơ tính triết học khái quát để tiến hành phân tích lao động với tư cách là hoạt động của sản xuất. Marx luôn luôn nhấn mạnh rằng lao động là "hoạt động", là "sự sống", là "sáng tạo".

Và chẳng điều đó là do chỗ trên thực tế khái niệm lực lượng sản xuất rộng hơn khái niệm lực lượng sản xuất của con người vì nó bao gồm cả các lực lượng tự nhiên. Marx không tách con người khỏi giới tự nhiên: con người trước hết là một tồn tại tự nhiên sống. Ông cho rằng nguồn gốc của mọi hoạt động của

con người là ở trong sự sống. Sản xuất đòi hỏi phải có các sinh vật: sự tồn tại của những con người sống là "giả định trước đầu tiên" của toàn bộ lịch sử.

Vậy thì phải sắp xếp các phạm trù của hoạt động theo thứ tự sau: trước hết, hoạt động nói chung với tư cách là hoạt động nghĩa là giới tự nhiên với sự sinh thành của nó. Thứ hai, là sự sống, hình thức của hoạt động tự nhiên, xuất hiện trong những tồn tại hữu cơ. Mối quan hệ giữa các sinh vật với nhau và giữa các sinh vật với môi trường có kết quả là sự tiến hóa của các loài và sự xuất hiện của con người. Thứ ba là thực tiễn của con người với nghĩa rộng nhất. Trong số những hình thức khác nhau của thực tiễn, hình thức đặc trưng nhất là lao động, hoạt động đặc thù của sản xuất vật chất, có tính quyết định đối với sự dâng quang của con người trong quá khứ, và vẫn có tính quyết định trong tương lai.

Có người sẽ phản bác lại chúng tôi rằng Marx không sa vào việc xem xét những vấn đề mang tính chất kinh viện như vậy: hoặc là khái niệm "hoạt động" được ông giả định trước một cách khái quát để tư duy về lao động sản xuất, hoặc là khái niệm "sản xuất" hay lao động của con người được ông sử dụng để tư duy về mọi loại hình hoạt động <sup>(7)</sup>

Tuy nhiên chúng tôi có thể lưu ý rằng Marx không bàng lòng với việc phân tích hành vi sản xuất vật chất, mà ông bày tỏ những quan điểm triết học khái quát bao hàm một triết học về tự nhiên và về tồn tại. Trong mức độ đó, định nghĩa chủ nghĩa Marx là "triết học praxis" <sup>(8)</sup> không giải quyết được vấn đề mà chúng ta đang bàn: đúng hơn, nó mới dẫn đến chỗ đặt ra vấn đề ấy. Tên gọi "triết học praxis", vốn được chọn vì có những nghĩa mở rộng về biện chứng và lịch sử cụ thể <sup>(9)</sup>, xét ở một số mặt, thì phù hợp với những tên gọi như "chủ nghĩa duy vật biện chứng" hay "chủ nghĩa duy vật lịch sử".



Nhưng cũng không dễ dàng đặt tên cho tư tưởng của Marx bằng một từ. Tuy nhiên, Marx có một triết học mà ông không hề che giấu - chủ nghĩa duy vật, và một phương pháp - phép biện chứng mà trong lý luận về nhận thức mang tính hiện thực của mình, ông quan niệm là sự phản ánh và biểu hiện phép biện chứng hiện thực và khách quan. Cái khó là ở chỗ ông đã không lấy tư cách của nhà triết học <sup>(10)</sup>. Nhưng ông đã thông báo về "chủ nghĩa duy vật" của mình: đó là chủ nghĩa duy vật "mới", "chủ nghĩa duy vật thực tiễn", có nghĩa là chủ nghĩa duy vật coi hoạt động là một khái niệm chủ chốt. Với tư cách là nhà biện chứng thành thạo đã hoàn toàn tiếp nhận được bài học bậc thầy của Hegel, Marx đã không ngừng phê phán những ai muốn nâng một khái niệm nào đó lên hàng phạm trù khái quát để từ đó họ rút ra những phạm trù đặc biệt và đôi lúc cả hiện thực kinh nghiệm. Tuy vậy, không thể nào bỏ qua các phạm trù khái quát, và như vậy, không bỏ qua cả phạm trù thực tiễn (hay praxis).

Thế nhưng, theo chúng tôi, khái niệm chung này không phù hợp để nêu rõ đặc tính của hiện thực xét trên tổng thể. Người ta không thể nói đến một "praxis" của tự nhiên! Cách nói "triết học praxis" có một bất lợi lớn là không cho phép tư duy về triết học tự nhiên của Marx. Vậy mà như chúng ta đã thấy, lịch sử lại tìm về giới tự nhiên, dựa trên giới tự nhiên, liên hệ chặt chẽ với giới tự nhiên. Cho nên, ở thời điểm này hay thời điểm khác, nói chủ nghĩa Marx là một "*triết học hoạt động*" là điều không thể tránh khỏi.

Marx nói gì về hoạt động? Ông không tách hoạt động với chủ thể thực hiện hoạt động đó. Hơn nữa, nếu mọi hoạt động đều bao hàm một *tác nhân* thực hiện hoạt động, thì nó cũng giả định phải có một *đối tượng*. Trong khi tiến hành phân tích lao động với tư cách là hoạt động sản xuất vật chất, Marx đã ghi trong một nhận xét ngắn gọn: "*Hoạt động mà không có đối tượng thì không là gì cả*" <sup>(11)</sup>.

Vậy thì mọi hoạt động đều bao hàm không chỉ một tác nhân mà cả một đối tượng để cho nó tác động hay lấy làm mục đích, kể cả đó là bản thân tác nhân. Trong *Bản thảo 1844*, Marx nhấn mạnh rằng chỉ có thực thể vốn bản thân là thực thể khách quan, nghĩa là khách thể, mới có thể tác động lên sự vật thực tế:

"Con người trực tiếp là thực thể tự nhiên. Với tư cách là thực thể tự nhiên, và thực thể tự nhiên sống, một mặt con người vũ trang bằng những *lực lượng tự nhiên*, những *lực lượng sống*; anh ta là một thực thể tự nhiên *hoạt động*(...) Nói rằng con người là một tồn tại bằng xương bằng thịt, có những lực lượng tự nhiên, sống hiện thực, cảm tính, khách quan, nghĩa là nói rằng, con người có những *khách thể hiện thực, cảm tính*, để làm đối tượng cho tồn tại của mình, cho sự biểu hiện cuộc sống của mình, và anh ta chỉ có thể *biểu hiện* sự sống của mình nhờ vào những khách thể hiện thực, cảm tính. Tồn tại khách quan, tự nhiên, cảm tính thì cũng giống như có ở ngoài mình khách thể, tự nhiên, cảm giác hoặc cũng giống như bản thân mình là khách thể, tự nhiên, cảm giác cho một tồn tại thứ ba (...) - Một tồn tại mà không có tự nhiên của nó ở bên ngoài nó thì không phải là một tồn tại *tự nhiên*, không tham gia vào tồn tại của tự nhiên. Một tồn tại mà không có bất kỳ một đối tượng nào bên ngoài nó thì không phải là một tồn tại khách quan. Một tồn tại mà bản thân nó không phải là đối tượng của một tồn tại thứ ba, thì sẽ không có tồn tại nào làm *đối tượng*, nghĩa là không hoạt động một cách khách quan, sự tồn tại của nó không mang tính khách quan. - Một tồn tại không khách quan là một *phi - tồn tại*"<sup>(12)</sup>

Rõ ràng, đối với Marx, đây là phép biện chứng trong đó hoạt động và tồn tại bao hàm lẫn nhau và chuyển hóa cho nhau. Hoạt động chỉ có thể diễn ra trong một tồn tại, thuộc về một tồn tại và mọi tồn tại hiện thực đều hoạt động.

Trang sách vừa dẫn ở đây nhấn mạnh đặc tính "khách quan

và tự nhiên" của tồn tại, là vì trong đó Marx đã phê phán phép biện chứng của Hegel về tự ý thức, phép biện chứng này được tóm tắt ở phần mở đầu của chương cuối cùng cuốn *Hiện tượng luận tinh thần*<sup>(13)</sup>. Theo Hegel, chính là tự ý thức "tạo ra" khách thể thông qua quá trình "tự - tha hóa" của nó. Marx đối lập lại với Hegel bằng một "chủ nghĩa tự nhiên". Tuy nhiên, Marx không muốn từ bỏ phạm trù hoạt động cũng như phép biện chứng của tồn tại và của hoạt động. Đó là cái chủ yếu trong triết học khái quát của ông: phép biện chứng này lại xuất hiện ở khắp nơi trong các tác phẩm của ông.

Từ đó, một số người chỉ chú ý đến thành tố chủ quan. Mới đây, Michel Henry đã đưa ra một cách diễn giải thiên về ý nghĩa "chủ quan" hoàn toàn cá nhân<sup>(14)</sup>. Hãy xem ông đề xuất nên hiểu khái niệm này ở Marx như thế nào:

"Không nên chỉ nói rằng chúng ta có thể hành động mà không có trực cảm về những gì chúng ta làm, nhưng nên nói rằng hành động của chúng ta tất yếu chỉ có được trong chừng mực nó không phải là trực cảm, không phải là trực cảm về bản thân hay trực cảm về một đối tượng nào đó. Ngay khi nó là trực cảm thực sự, hành động sẽ là nhìn, thấy, quan sát, thì nó không còn là hành động nữa. Như thế chúng ta đứng trước sự loại trừ lẫn nhau giữa bản chất của *lý luận* và bản chất của *thực tiễn*"<sup>(15)</sup>.

Tiền đề của lập luận này - "con người hành động mà không thấy những gì anh ta làm" - là xuyên tạc tư tưởng của Marx. Michel Henry muốn biện bạch cho lập luận này bằng cách dựa vào lý luận của Marx về hệ tư tưởng được coi như ý thức "sai lầm". Nhưng một ý thức "sai lầm" hay nhầm lẫn thì không phải là một sự thiếu ý thức. Marx không bao giờ tưởng tượng người ta có thể đưa ra một luận đề như thế. Ông chỉ khẳng định rằng có những ảo tưởng của ý thức, chứ không phải là để hành động, chẳng cần bất cứ trực giác nào, bất cứ sự "nhìn thấy" nào!

Thực tiễn "thuần túy", loại bỏ mọi sự "nhìn thấy", có lẽ có trong những thói quen, những bản năng, phản xạ và hành vi cùng loại: chúng ta có thể lại rơi đến chứng mộng du. Ất hẳn Marx không coi loại "thực tiễn" đó là đặc điểm của hoạt động con người! Sự vô ý thức của con người tham gia vào quá trình lịch sử là hoàn toàn khác: đó chỉ là bản - vô thức, một sự vô thức tương đối, một sự "tha hóa" của ý thức! <sup>(16)</sup>.

Hoạt động như ông Henry miêu tả đã bị cắt bỏ khỏi mọi ý thức, mọi mục đích vẫn được theo đuổi với một lý tưởng hay một biểu tượng nào đấy. Ngay cả hoạt động của các giác quan dường như cũng bị loại trừ khỏi "hoạt động thuần túy" theo nghĩa của ông Henry. Bằng cách cho trực giác và hành động loại trừ khỏi nhau một cách tàn nhẫn, ông Henry đã sử dụng lại phương pháp siêu hình học, được ưa chuộng là phương pháp tách rời và đặt đối lập những thực tế không dung hòa được dưới mắt ông.

Đây không phải là phương pháp cũng như tư tưởng của Marx, một người hoàn toàn xa lạ với một nhị nguyên luận như thế. Ất hẳn ông đã phê phán chủ nghĩa duy tâm của Hegel, nhưng cũng như Hegel, ông gắn liền tồn tại với hoạt động: ông không thiết lập giữa chúng một sự tách biệt "tuyệt đối nào"! Cách thức ông định nghĩa con người như là tồn tại của tự nhiên cho thấy ông đã gạt bỏ mọi nhị nguyên luận siêu hình. *Vị trí hàng đầu* của thực tiễn không có nghĩa là loại trừ "lý thuyết": "Sự tranh cãi về tính hiện thực hay tính không hiện thực của tư duy tách rời thực tiễn là một vấn đề *kinh viện* thuần túy"<sup>(17)</sup>

Như vậy là Marx đã phát triển một triết học trong đó khái niệm hoạt động đóng một vai trò nổi bật. Công trình nghiên cứu của ông C.C.Gould đã chỉ ra rất xác đáng điều này: ông đã thể hiện tư tưởng của Marx dưới góc độ một "bản thể luận về lao động", cho rằng con người "tự sáng tạo ra bản thân mình một cách tự do nhờ vào hoạt động cần cù của mình" <sup>(18)</sup>

Năm 1857 trong tập bản thảo *Grundrisse*, quan niệm biện chứng về tồn tại và hoạt động được xếp ở hàng đầu mọi công trình phân tích kinh tế và cơ sở cho phê phán kinh tế chính trị học. Có lẽ ta phải trích dẫn tất cả những phân tích về quan hệ của lao động với tư bản, của lao động với tư liệu lao động, của hàng hóa với tiền tệ. Chúng ta hãy đưa ra một thí dụ về việc Marx miêu tả hành vi sản xuất với tư cách là "sự tiêu thụ có tính sản xuất":

"Lao động không phải chỉ là cái được tiêu thụ, mà đồng thời nó chuyển từ hình thức hoạt động sang hình thức đối tượng, hình thức nghỉ ngơi, và chính ở đó mà nó được xác định, được vật chất hóa; với tư cách là sự thay đổi của đối tượng, nó thay đổi diện mạo riêng của mình, và từ hoạt động nó trở thành tồn tại. Kết thúc của quá trình là *sản phẩm*, ở đó nguyên liệu phối hợp với lao động, và ở đó công cụ lao động, từ tiềm năng giản đơn cũng chuyển đổi giống như vậy thành thực tế vì nó đã trở thành người dẫn đạo thực tế của lao động" <sup>(19)</sup>

Ở đây người ta thấy lại nguyên luận đề của *Bản thảo 1844* cho rằng hoạt động trở thành tồn tại.

Mười năm sau, trong bộ *Tư bản*, phép biện chứng lại thể hiện trong sự phân tích mối quan hệ từ lao động đến sản phẩm (thí dụ về đồ dệt). Sự phân tích này đưa ra quan niệm về mối quan hệ giữa con người với giới tự nhiên.

"Bản thân con người đối diện với thực thể của tự nhiên với tư cách là một lực lượng của tự nhiên. Để chiếm hữu được thực thể của tự nhiên dưới một hình thái có ích cho đời sống của bản thân mình, con người vận dụng sức tự nhiên thuộc về thân thể của họ: tay và chân, đầu và hai bàn tay. Trong khi tác động vào tự nhiên ở bên ngoài thông qua sự vận động đó và làm thay đổi tự nhiên, con người cũng đồng thời làm thay đổi bản tính của chính họ" <sup>(20)</sup>.

Phép biện chứng này của sự khách quan hóa chủ thể con người trong những sản phẩm mà ở đó chủ thể không còn nhận ra mình, đã gây nên hiện tượng tha hóa, đặc biệt là sự sùng bái hàng hóa trong phương thức sản xuất tư bản chủ nghĩa và sự vật hoá của tư bản, mà tư bản này về cơ bản chỉ là một quan hệ xã hội - Sự vật hóa này là ở chỗ coi các quan hệ xã hội là các "sự vật". Tư bản trở thành khách thể. Nhưng thực ra tư bản không phải là cái gì tự nó, mà chỉ là sự khách quan hóa lao động, sự vật chất hóa của nó, sự kết tinh của nó (thuật ngữ được Marx sử dụng). Hoạt động, nghĩa là lao động sống, cụ thể, thực tế, trở thành tồn tại, nghĩa là trở thành một sản phẩm, một đồ vật bất động. Marx nói rằng nó đã "lịm tắt" trong chính kết quả của nó <sup>(21)</sup>.

Hơn nữa, "bản thân con người, được coi như tồn tại thuần túy của sức lao động, là một khách thể tự nhiên, một sự vật ắt hẳn là sự vật sống và có ý thức tự nó, nhưng vẫn là một sự vật, và bản thân lao động là sự thể hiện bên ngoài được vật hoá của lực lượng này"<sup>(22)</sup>.

Người ta đã đề xuất nhiều cách gọi rất khác nhau để chỉ ra tốt nhất học thuyết của Marx: "Chủ nghĩa duy vật biện chứng", "triết học thực tiễn", "khoa học về lịch sử", "bản thể luận về hoạt động" v.v... là những cái tên đã được tranh luận rất lâu và rất quyết liệt nữa.

Về phần mình, Marx cũng không ưa chuộng "hoạt động" hơn là "hành động" hay "thực tiễn", cũng không ưa chuộng "tồn tại" hơn là "sự vật" hay "đối tượng". Ông không có thói sùng bái từ ngữ. Trong *Luận cương về Feuerbach*, trên thực tế hai từ "hoạt động" và "thực tiễn" là đồng nghĩa <sup>(23)</sup>.

Mặc dù hoạt động sản xuất vật chất là đối tượng gần như độc chiếm trong các công trình phân tích của Marx, nhưng đối với ông đó cũng không phải là loại hình hoạt động duy nhất.

Ai có thể khẳng định rằng ông coi hoạt động chính trị là "cái thứ yếu"? Khi ông đặt lao động sản xuất ở trung tâm những công trình phân tích của mình, ông không hề muốn giảm nhẹ vai trò các phương thức hoạt động của con người, như các hoạt động lý luận (tức khoa học), nghệ thuật, tôn giáo v.v.. cũng như các hoạt động động vật hay các kiểu hoạt động vũ trụ của mọi tồn tại hay yếu tố tự nhiên (hoạt động núi lửa, điện năng, hóa học, mặt trời v.v..)

Tuy tập trung suy tư vào lịch sử con người, Marx vẫn chú ý đến mọi hình thức hoạt động khác; ông nhấn mạnh đặc trưng của chúng; nhưng đôi lúc thật cũng khó hiểu chính xác là ông muốn nói đến cái gì, vì những chỉ dẫn của ông quá ngắn gọn. Chẳng hạn ông đã suy nghĩ gì, khi khẳng định rằng một hoạt động mà không có đối tượng thì không là gì cả, ông lại còn nói thêm: "Hoặc giả, nhiều nhất (nó) cũng chỉ là một hoạt động tinh thần; vậy mà ở đây, ta không nói đến hoạt động này" (24)? Phải chăng vấn đề ở đây là hoạt động lý luận về nhận thức đối lập với hoạt động thực tiễn, hay là hoạt động của ý thức nói chung, có nghĩa là khả năng hình dung đủ loại sự vật tưởng tượng, quái dị, không tưởng hay ảo tưởng (những tác phẩm văn học, biểu tượng tôn giáo v.v..)? Có lẽ cần phải hiểu theo nghĩa rộng này.

Vậy Marx đã quan niệm như thế nào về thực tiễn "nói chung" của con người. Phải chăng ông sử dụng "sản xuất vật chất" làm mẫu? Trong bộ *Tư bản*, "sản xuất vật chất" này được miêu tả như sự chế tạo, sự tác thành để chủ thể đem đến cho khách thể một hình thức từ bên ngoài. Phải chăng Marx đã từ bỏ phép biện chứng về sự khách quan hóa của chủ thể và sự chủ quan hóa của sự vật đã được nêu lên hàng đầu trong những tác phẩm gọi là "thời trẻ" như *Bản thảo 1844* và *Luận cương về Feuerbach* - đó là phép biện chứng luôn luôn phát huy ảnh hưởng sâu sắc trong *Grundrisse*?

Trong *Luận cương về Feuerbach*, Marx phản nài rằng:

"Khuyết điểm chủ yếu từ trước cho đến nay của mọi chủ nghĩa duy vật (kể cả chủ nghĩa duy vật của Feuerbach) là sự vật, hiện thực, cái có thể cảm giác được, chỉ được nhận thức dưới hình thức *khách thể* hay hình thức trực quan, chứ không được nhận thức là *hoạt động cảm giác của con người*, là thực tiễn; không được nhận thức về mặt chủ quan. Vì vậy mặt *năng động* được chủ nghĩa duy tâm phát triển một cách trừu tượng, vì chủ nghĩa duy tâm dĩ nhiên là không hiểu hoạt động hiện thực, cảm giác được, đúng như là hoạt động hiện thực cảm giác được" (25)

Phải hiểu như thế nào về những nhận xét súc tích và khó hiểu này? Phải chăng người ta có thể dung hợp nó với những khẳng định trong bộ *Tư bản* cho rằng đặc trưng cơ bản của lao động con người là mục đích có ý thức của nó? Trong lao động, quá trình chế tạo thích ứng với một mục đích có trước. Con người đã hình dung trước về sản phẩm đạt được.<sup>(26)</sup>

Dường như nếu tập hợp hoạt động sản xuất vật chất và hoạt động chính trị (cũng theo đuổi một mục đích có ý thức được tư duy và mong muốn từ trước) vào cùng một loại thì dễ dàng hơn là xếp lao động và "hoạt động hiện thực cảm tính" (nói đến trong phần đầu *Luận cương về Feuerbach*) vào cùng một phạm trù duy nhất.

Hành động chính trị tự đặt ra cho mình một mục đích, chẳng hạn một xã hội không có giai cấp. Ý thức về mục đích này bao hàm cả ý nghĩa về những phương tiện vận dụng. Theo nghĩa đó, thực tiễn của con người đã được mục đích hóa một cách có ý thức. Tuy vậy, người ta vẫn thường lầm lẫn về nguyên nhân và kết quả thực sự đạt được, vì nói chung kết quả này khác với kết quả theo dự định ban đầu, đó là điều mà theo Marx đã trở thành lẽ thường trong lịch sử cho tới nay.



Cũng như vậy, lao động, tức sự trao đổi giữa con người và giới tự nhiên, có tính đặc thù là một hoạt động có chủ ý:

"Cuối quá trình lao động, người lao động thu được cái kết quả mà họ đã hình dung ngay từ đầu quá trình ấy, tức là đã có trong ý niệm rồi. Con người không chỉ làm biến đổi hình thái những cái do tự nhiên cung cấp; trong những cái do tự nhiên cung cấp, con người cũng đồng thời thực hiện cái mục đích tự giác của mình" <sup>(27)</sup>. Như thế phải chăng là nói rằng "khởi đầu", không phải là "hành động" hay hoạt động, mà là... ý niệm ? Cần phải bác bỏ sự giải thích mang tính duy tâm này về mối quan hệ của ý thức với hoạt động <sup>(28)</sup> bằng quan điểm cho rằng những gì thúc đẩy lao động, chính là nhu cầu, ý tưởng cuối cùng được giả định trước từ lúc bắt đầu lao động, sẽ không làm thay đổi bản chất của hoạt động lao động, lao động này vẫn là một "sự biến đổi". Hiện thực tự nhiên đã bị thay đổi thành hiện thực nhân tính hóa: con người nhân tính hóa giới tự nhiên. Nhưng khi làm như thế, con người đã biến đổi bản chất riêng của mình vì anh ta đã "tự" biến đổi, tự chuyển hóa chính mình một cách ít nhiều tự nguyện thông qua hoạt động của riêng mình <sup>(29)</sup>.

Đây chính là cùng một sự khách quan hóa và tự - biến đổi mà Marx mô tả trong tiểu mục "cái cảm tính với tư cách là hoạt động thực tế cảm tính" trong *Luận cương thứ nhất về Feuerbach* ở trên. Hoạt động nhận thức về sự vật cảm tính "tạo dựng" ra đối tượng của cảm giác, đối tượng này hơn nữa, nói chung là một sự vật được gia công (phong cảnh được con người tạo dáng v.v.); chủ thể nhận thức tự giáo dục chính mình trong hoạt động nhận thức <sup>(30)</sup>. Sự biến đổi này của chủ thể là kết quả hoạt động của con người, là sản phẩm của lịch sử.

Dù đây là vấn đề về hoạt động vật chất có mục đích, hay là về hành động nhận thức cảm tính, thì trong cả hai trường

hợp đều có một quá trình biện chứng biến đổi lẫn nhau liên quan đến cả chủ thể lẫn khách thể.

Điều đó đặc trưng không chỉ cho "hoạt động của con người", mà còn cho "mọi hoạt động nói chung". Vì theo Marx, cả trong giới tự nhiên cũng thế, những thay đổi là các quá trình trong đó các sự vật vừa tác động lẫn nhau vừa biến đổi lẫn nhau. Như vậy, theo một nghĩa nào đó, ta có thể nói rằng, trong các quá trình này, giới tự nhiên "tự" làm thay đổi chính mình.

Không kể đến sự khác biệt cơ bản giữa lao động, hay hoạt động sản xuất vật chất với các hoạt động thực tiễn khác của con người nói chung (tư tưởng hay cảm tính), thì ở đây vẫn là một quá trình trong đó tồn tại và hoạt động, hoạt động và khách thể, thống nhất với nhau một cách biện chứng, điều đó lý giải việc sử dụng thuật ngữ Hy Lạp *praxis* để chỉ toàn bộ hoạt động của con người, còn những từ *Tätigkeit, Wirken* (hành động) và *wirklichkeit* (hiện thực hữu hiệu), phù hợp rộng rãi hơn với sự sống nói chung và với mọi quá trình tự nhiên.

Thuật ngữ *praxis* bắt nguồn từ người Hy Lạp, đặc biệt từ Aristote, người đã cho là nó đồng nghĩa với sự sống<sup>(31)</sup> và sử dụng nó trước hết để chỉ mọi hoạt động của con người về đạo đức và chính trị. Nhưng, từ Aristote đến Hegel rồi đến Marx, khái niệm "praxis" đã chẳng hoàn toàn thay đổi nghĩa đó sao?

Quả vậy, Aristote phân biệt hai loại hoạt động: *praxis* và *poiësis* :

"Trên thực tế, người ta nhận xét có một sự khác nhau nào đó giữa các mục đích: một số mục đích nằm ở trong các hoạt động, một số khác nằm trong những công trình phân biệt với chính các hoạt động đó"<sup>(32)</sup>.

Như vậy, sự nhin là một *praxis*, ngược lại việc chế tạo một chiếc tàu là một *poiësis*. Ở *praxis* mục đích và hành động đồng nhất với nhau, điều đó, theo nhà triết học Hy Lạp, là đặc

tính của hành động đạo đức và chính trị của công dân hay "người tự do", theo nghĩa Hy Lạp của từ này.

Sự phân biệt cổ điển này bị xóa nhòa hoàn toàn trong khái niệm của Marx về *praxis* dùng để chỉ hoạt động chế tạo ra một vật ở bên ngoài người lao động. Trong khi Aristote gọi sự chế tạo là *poiesis* - hoạt động trong đó tác nhân và sản phẩm phân biệt nhau - thì Marx gọi nó là *praxis*. Ông đã nhìn thấy ở đây ngay cả một dạng cơ bản của *praxis*, một dạng mà tất cả những dạng khác phải phụ thuộc vào và đều mang dấu ấn của nó.

Như vậy, thực tiễn theo nghĩa của Marx bao hàm cả *praxis* và *poiesis* của Aristote, cũng giống như cách hiểu của Hegel là người trung gian giữa Aristote và Marx.

Hoạt động thực tiễn qua đó người lao động biến đổi đối tượng, theo Marx, còn có nhiều yếu tố hơn là sự chế tác nhân tạo. Con người *tự ngoại hiện* trong công việc sản xuất, con người *tự khách quan hóa* ở đó. Cũng như đối với Hegel, sự khách quan hóa đồng thời là sự tự khẳng định mình. Chủ thể, trong khi ngoại hiện ở khách thể, phát hiện ra ở đó những khả năng của mình. Khách thể cho phép chủ thể thấy nó là cái gì. Vì vậy, mỗi lần khách thể (sản phẩm) thoát khỏi chủ thể, thì chủ thể không còn nhận ra mình ở đó: sự khách quan hóa này là một sự "tha hóa".

Ở Hegel rồi ở Marx, thực tiễn không chỉ có nghĩa *poiesis* của Aristote<sup>(33)</sup>. Mọi sản phẩm của hoạt động con người đều là "sự hiện thực hóa hay hiện thực của con người".

Như Marx nói "Con người không biến đi trong khách thể của mình với điều kiện duy nhất là khách thể đó đối với nó trở thành một khách thể *con người* hay con người khách thể. Điều đó chỉ có thể xảy ra khi khách thể đối với con người trở thành một khách thể *xã hội*, và nếu bản thân con người trở thành

một tồn tại xã hội cho chính mình, cũng như xã hội trở thành một tồn tại cho anh ta trong khách thể này"<sup>(34)</sup>.

Do đó, từ Aristote đến Marx, sự đảo ngược nghĩa của *poïesis* thành nghĩa của *praxis* có tính chất bề ngoài hơn là thực tế. Marx cũng như Hegel, bảo toàn *praxis* của Aristote trong phép biện chứng của chủ thể và khách thể, phép biện chứng này đặc trưng cho hoạt động sản xuất cũng như mọi hoạt động thực tiễn. Hegel đã thực hiện sự tổng hợp những gì mà triết học Hy Lạp tách biệt ra thành *poïesis* và *praxis*: ông đã mô tả nó như đặc tính của tinh thần, tinh thần này trở thành tự ý thức sau khi khách quan hóa nghĩa là bị tha hóa. Vậy mà, đối với Marx, mọi sự khách quan hóa không phải là tha hóa: chỉ trong những điều kiện xã hội nào đó sự tha hóa này mới lan đến phạm vi của thực tiễn con người, trước hết là lan đến lao động <sup>(35)</sup>

Trong hoạt động xã hội và chính trị của mình, một cá nhân hay một giai cấp nhất định đều tự lấy mình làm mục đích "cuối cùng". Vì vậy đôi lúc Marx gọi họ là cá nhân hay giai cấp "vì mình". Mục đích hành động của giai cấp công nhân là tự giải phóng khỏi những tha hóa xã hội và mọi sự lệ thuộc vào giới tự nhiên: điều mà họ nhằm đạt tới và theo đuổi chính là tự do của họ.

Trong mọi lĩnh vực hoạt động của mình, con người không bị tha hóa sẽ lấy chính mình làm mục đích. Lúc ấy Marx nói đến "hoạt động tự do của những người lao động liên hiệp lại". Tư tưởng chủ đạo của Marx là khi mà con người làm chủ được hành động của mình, thì hoạt động của họ và mục đích của họ chỉ là một - đó là điều chỉ có thể thực hiện được trong một xã hội không có giai cấp khi những người lao động không còn phải sản xuất vì một mục đích do những người khác, chứ không phải do họ, ấn định.

Như vậy, đối với thực tiễn con người, bất chấp những tha hóa xã hội - lịch sử mà thực tiễn đó đã phải chịu đựng cho tới nay, Marx vẫn bảo toàn cái nghĩa mà Aristote đã dành cho *praxis*: một *praxis* đích thực, đó là sự nảy nở của tất cả mọi năng lực con người trong đó Aristote cho rằng hoạt động và mục đích không còn khác nhau nữa.

Đối với Marx, toàn bộ lịch sử là quá trình tự sinh sản của con người xuất phát từ những điều kiện nhất định, bản thân những điều kiện này cũng biến đổi tuần tự từ tự nhiên trở thành lịch sử.

Chừng nào lao động còn bị tha hóa (chế độ nô lệ, nông nô, làm công), thì đối với những người bị bóc lột, mục đích cá nhân của hoạt động của họ vẫn bị tách biệt với sản phẩm khách quan của hoạt động đó. Chính là trong một số điều kiện xã hội, nghĩa là trong những quan hệ xã hội nhất định, mà lao động bị quy về chỉ còn là một *poiësis* (và là một *poiësis* mà người sản xuất trực tiếp không được làm chủ) trong khi đó đồng thời phải là một *praxis*:

"Sự biểu hiện của sức lao động đang hoạt động, tức là hoạt động sinh sống của người công nhân, là biểu hiện sự sống của bản thân anh ta và chính cái *hoạt động sinh sống* ấy là cái mà người công nhân đem bán cho người khác để đảm bảo cho mình những "tư liệu sinh hoạt" cần thiết. Nghĩa là đối với anh ta, hoạt động sinh sống của anh ta chỉ là phương tiện cho phép anh ta có thể sống được. Anh ta lao động để sống. Thậm chí anh ta cũng không coi lao động là một phần cuộc sống của mình, ngược lại đối với anh ta lao động có nghĩa là hy sinh cuộc sống của mình, lao động là một hàng hóa mà anh ta đã bán cho người khác. Vì vậy sản phẩm hoạt động của anh ta không còn là mục đích hoạt động của anh ta nữa. Cái mà người công nhân sản xuất dành cho bản thân không phải là lụa mà anh ta dệt, không phải là vàng mà anh ta khai thác ở mỏ,

không phải là lâu dài mà anh ta xây dựng. Cái mà anh ta sản xuất cho bản thân chính là *tiền công* (....). Đối với anh ta cuộc sống chỉ bắt đầu khi nào mà hoạt động ấy chấm dứt"<sup>(36)</sup>.

Điều được miêu tả như trên, chính là *hoạt động bị tha hóa*. Marx coi hoạt động *không bị tha hóa* là *praxis* theo nghĩa Hy Lạp <sup>(37)</sup>, vì đối với công dân tự do của thành quốc thời cổ đại, thì *praxis* là tự hiện thực hóa mình, điều mà triết học của Platon rồi của Aristote đã diễn tả.

Mục đích của *praxis* dành cho những "người tự do" theo nghĩa của Aristote có thể so sánh được với nghĩa của nó được Marx sử dụng. Quá vậy, người lao động ở một xã hội tự do không giai cấp có mục đích hiện thực hóa mình với tư cách là cá nhân, là tự do phát triển những năng lực của con người thông qua việc làm chủ tập thể đối với tự nhiên và các quan hệ xã hội. Mục tiêu của các công dân tự do, theo nghĩa của người Athènes, nghĩa là định đoạt một cách dân chủ trong hội nghị chính trị các công việc của thành quốc, cũng tương tự như mục tiêu của những người lao động tự do liên hiệp lại định đoạt công việc sản xuất tập thể trong xã hội không có giai cấp <sup>(38)</sup>. Trong một xã hội như vậy, các cá nhân tự do, không bị tha hóa, là tất cả những người lao động có khả năng định đoạt một cách thành thạo về tổ chức xã hội của sản xuất vật chất.

Mặc dù có sự khác nhau về bối cảnh trong đó Aristote và Marx sử dụng khái niệm *praxis*, ta vẫn thấy rằng nghĩa hiểu theo Aristote vẫn được bảo toàn. Nếu ta không thể nói rằng, trong sự phân tích biện chứng về hoạt động sản xuất vật chất, Marx chỉ sử dụng lại một cách đơn thuần khái niệm thực tiễn của những nhà triết học cổ đại, thì ngược lại khi Marx cũng như Engels bàn về thực tiễn nói chung ta có thể khẳng định rằng nguồn gốc Aristote là điều hiển nhiên.

Nếu có một sự vừa phải nào đó trong việc sử dụng các phạm

trù triết học của Hegel trong bộ *Tư bản* - và lại nói vừa phải cũng là nhận xét một cách tương đối - , thì phải chăng, so với Hegel, Marx đã sử dụng nhiều hơn cái vốn triết học về các phạm trù và các luận đề bắt nguồn trực tiếp từ Aristote?

Như vậy có thể giải thích việc Marx đã tư duy về phép biện chứng giữa hoạt động và khách thể của nó dựa vào những khái niệm của Aristote về tiềm năng và hành động, hơn là dựa vào phép biện chứng giữa Ý niệm và sự khách quan hóa của tự ý thức của Hegel. Vấn đề này rất đáng được chú ý. Quả vậy, khi Marx đưa ra những trích dẫn triết học, thì ngoài những phạm trù của Hegel, ông còn sử dụng những phạm trù của Aristote! Phải chăng đây không phải là điều có ý thức và mong muốn?

Nếu như về vấn đề khả năng, đặc biệt trong cách quan niệm các lực lượng sản xuất và những khả năng lịch sử do các lực lượng đó mở ra Marx đã liên tục dựa vào học thuyết nổi tiếng của Aristote về hành động và tiềm năng, một học thuyết dùng làm phương tiện khái niệm để tư duy về sự sinh thành và sự biến đổi nói chung, thì phải chăng là bởi vì tư tưởng của Marx đã vay mượn có cân nhắc ở nhà triết học Hy Lạp mà ông chuyển tải hầu như nguyên vẹn và ông đã sát nhập vào triết học duy vật riêng của mình? Như vậy là tất cả những điều đó đã thúc đẩy chúng ta nghiên cứu mối quan hệ của Marx với Aristote, biện pháp duy nhất làm căn cứ để trả lời cho câu hỏi nêu ra.

## 2. Nhận xét của Marx về Aristote

Marx không chỉ viện đến phạm trù "tiềm năng" để chỉ lực lượng sản xuất và "hành vi" để chỉ hoạt động, mà ông còn sử dụng nhiều phạm trù khác của Aristote như nội dung (hay vật chất) và hình thức, cái chính và cái phụ, cái phổ biến và cái riêng biệt, bản chất và đặc thù, tất nhiên và ngẫu nhiên v.v..<sup>(39)</sup>.

Di sản của Hegel mà Marx kế thừa thường được nhấn mạnh

một cách chính đáng, và đôi khi cũng được tranh cãi rất gay gắt. Dù sao người ta cũng đã nghiên cứu về nó khá nhiều. Ngược lại di sản mà Marx kế thừa Aristote vẫn ở trong bóng tối và nói chung không được đánh giá đúng mức. Các nhà bình giải thường bỏ qua, còn các nhà viết lịch sử tư tưởng của Marx thì lại cho rằng sự kế thừa đó là không đáng kể và không có tầm quan trọng thực sự. Khi người ta liệt kê "những nguồn gốc của chủ nghĩa Marx" người ta không nghĩ đến việc nêu tên Aristote! Chuyện đó dường như là kỳ cục và thậm chí còn khiếm nhã.

Điều làm cho việc nghiên cứu này trở thành phức tạp - và không nghi ngờ gì nữa đã cản trở rất lâu việc này - đó là vì trong hệ thống của Hegel đã vận dụng nhiều quan điểm triết học quan trọng của nhà triết học xứ Stagire này (tức Aristote). Vì vậy, thật khó khăn để làm rõ đâu là ảnh hưởng gián tiếp và đâu là ảnh hưởng trực tiếp của Aristote đối với Marx. Chúng tôi trước hết sẽ dành một phần đáng kể để chứng minh rằng trong nhiều lĩnh vực, Marx đã có sự tiếp xúc chặt chẽ với tư tưởng của Aristote.

Chúng tôi tự hỏi phải chăng ảnh hưởng của Hegel đối với Marx cũng cạnh tranh với ảnh hưởng của Aristote: mặc dù Marx đã tiếp thu di sản Hegel, thì phải chăng người ta có thể nói rằng một số trong những lựa chọn triết học của ông là chịu ảnh hưởng của Aristote nhiều hơn là của Hegel? Và như vậy, khi Marx phê phán các nhà triết học tư biện nói chung và Hegel nói riêng thì phải chăng ông đã dựa vào việc Aristote phê phán Platon?

Nói tóm lại, luận đề của chúng tôi là: trái với chủ nghĩa duy tâm nói chung, kể cả chủ nghĩa duy tâm tuyệt đối của Hegel, Marx đi theo một chủ nghĩa hiện thực và một phương pháp, mà Aristote đã cung cấp cho ông những kiểu mẫu. Nhưng vì những lý do như vừa nói, thật khó chứng minh điều đó một



cách trực tiếp. Như vậy chúng tôi sẽ đi theo con đường vòng để đạt tới những lý lẽ quyết định hơn, khi xem xét việc Marx phê phán chương cuối cùng của *Hiện tượng luận tinh thần*.

Những mối liên hệ gắn liền tư tưởng của Marx và học thuyết Aristote đích thực <sup>(40)</sup> sâu xa hơn và khó nắm bắt hơn những vay mượn thuật ngữ đơn giản. Vấn đề này chưa hề được đề cập đến và chỉ được đề cập mới đây, hơn thế qua những cách nhìn nhận rất khái quát hoặc trái lại, rất đặc thù và chuyên biệt <sup>(41)</sup>.

Có một thực tế là chưa ai thực sự kiểm lại những gì mà Marx vay mượn của Aristote, ngay cả đơn giản là những lần Aristote được nêu lên trong tác phẩm của Marx. Chúng tôi sẽ bắt đầu bằng việc đó, làm chỗ dựa để sau đó đi tới những vấn đề cốt yếu, vì dù sao cũng phải làm rõ mối quan hệ của Marx với Aristote.

Chúng tôi sẽ phân biệt: a- nhận xét của Marx về Aristote, về vị trí của Aristote trong các nhà tư tưởng nói chung; b- việc Marx sử dụng tác phẩm của Aristote: ông giữ lại những gì và giữ lại như thế nào; c- Ý nghĩa của triết học Aristote.

Chúng tôi nhận thấy rằng khi còn là sinh viên, Marx đã quan tâm đến Aristote với một sự ưa thích đặc biệt. Tìm hiểu do đâu mà có sự quan tâm này, chúng ta sẽ phát hiện một khía cạnh ít được biết đến của tư tưởng triết học Đức sau khi Hegel qua đời. Anh thanh niên Marx chuẩn bị đóng một vai trò trong việc chuyển đạt tư tưởng của Aristote, lúc này đã trở thành một việc tranh chấp, có tầm quan trọng hàng đầu: nhưng anh đã phải nhanh chóng từ bỏ mọi hy vọng sẽ có ngày xây dựng được một sự nghiệp triết học, và thậm chí chẳng bao lâu từ bỏ cả hy vọng bằng cách nào đó nói lên quan điểm của mình trên đất Đức. Định hướng đầu tiên của ông quay về triết học Cổ Đại đã rọi sáng rất nhiều khía cạnh của tư tưởng ông sau

này. Ngược lại, thông qua Marx chúng ta phát hiện Aristote vẫn có một sức sống kỳ lạ; đây là sự hồi xuân cho hình ảnh của Aristote. Lúc ấy người ta sẽ hiểu ảnh hưởng của Aristote đối với Marx là sâu sắc, bền vững và quan trọng đến chừng nào.

Hãy đề cập điểm đầu tiên. Nhận xét của Marx về Aristote còn hơn cả sự khẳng định, đó là một sự ca ngợi vượt xa cả những lời nhận xét mà ông dành cho những người khác, không kể Hegel. Marx đã luôn luôn bày tỏ niềm kính phục thực sự và lớn lao đối với Aristote. Ông gọi Aristote là "người khổng lồ về tư tưởng" <sup>(42)</sup>, "nhà tư tưởng vĩ đại nhất Thời Cổ Đại" <sup>(43)</sup>.

Nhận xét này không phải là duy nhất, cũng không phải là ngoại lệ. Marx sẽ không hề thay đổi ý kiến. Năm 1858, Lassalle gửi cho Marx cuốn sách của mình: *Héraclite bóng tối*, và nói rằng ông coi Héraclite là nhà biện chứng vĩ đại nhất trong các nhà triết học Hy Lạp. Trong thư trả lời, Marx làm dịu bớt sự hâm mộ này: "Tôi xin cảm ơn về cuốn *"Héraclite"*. Tôi luôn luôn có cảm tình với nhà triết học này, và trong số các nhà tư tưởng thời Cổ Đại, chỉ có Aristote là tôi thích hơn cả ông" <sup>(44)</sup> Trong Luận án tiến sĩ của mình Marx đã nhận xét Aristote một cách sâu sắc nhưng người ta đã không thấy được điều đó vì trong luận án này đối tượng của Marx là Epicure, và Marx đã tỏ ra rất nhiệt tình khi ông ca ngợi rằng đó là một triết học tự ý thức khẳng định tự do tuyệt đối của con người trước thần linh của tôn giáo dân gian và các lý thuyết thần học tư biện. Nhưng, trong cuốn *Sổ ghi chép chuẩn bị* Marx đã nêu rõ ba nhà triết học "uyên thâm", đó là Aristote, Spinoza và Hegel <sup>(45)</sup>. Marx cho rằng triết học Epicure chỉ là một trong ba trào lưu chính phản ánh sự phân chia của tư tưởng Hy Lạp sau khi Aristote qua đời. Mỗi lần Marx trình bày sự phát triển của toàn bộ triết học Hy Lạp thì Aristote vẫn là tuyệt đỉnh, cũng như Hegel là tuyệt

đỉnh của triết học cổ điển Đức và của toàn bộ tư tưởng hiện đại.

Trong *Hệ tư tưởng Đức*, Marx phê phán gay gắt Stirner về cách thức ông này trình bày lịch sử tư tưởng ở các nhà triết học Thời Cổ Đại. Stirner đã đi thẳng từ Socrate đến những người theo Chủ nghĩa hoài nghi không chút vòng vo! Marx đã chống lại kiểu trình bày sơ sài này của Stirner :

"Như vậy là đối với ông ta, triết học thực chứng của những người Hy Lạp, thứ triết học đích thị kế tục các nhà nguyên biện, Socrate và đặc biệt là khoa học bách khoa của Aristote là hoàn toàn không tồn tại" (46).

Nhiều trang của *Hệ tư tưởng Đức* được dành cho triết học Cổ Đại. Ngoài *Luận văn tiến sĩ* và những cuốn *Sổ ghi chuẩn bị* cho luận văn này, thì đó là một trong những đoạn văn hiếm hoi mà Marx phát biểu ít nhiều chi tiết về các nhà triết học Cổ Đại. Những trang này xác nhận *Luận văn tiến sĩ* và cho ta biết rõ cách thức Marx sử dụng các công trình thời trẻ của mình những năm về sau.

Marx đánh giá cao các công trình triết học bách khoa và mang tính hệ thống<sup>(47)</sup>. Một người xã hội chủ nghĩa, Hermann Semming, đã khẳng định: "Tất cả các hệ thống đều có bản chất giáo điều và độc đoán". Marx bác lại:

"Trong khi cho biết ý kiến của mình về các hệ thống nói chung, hiển nhiên người xã hội chủ nghĩa chân chính đã tránh được cho mình nổi vất vả phải nghiên cứu bản thân các hệ thống cộng sản chủ nghĩa. Anh ta đã vượt qua một lượt không những Icarie, mà cả toàn bộ những hệ thống triết học từ Aristote tới Hegel, *Hệ thống tự nhiên* (của D'Holbach), hệ thống phân loại thực vật của Linné, và của Jussieu và ngay cả hệ thống mặt trời"<sup>(48)</sup>

Sau này, ông cũng phản ứng như vậy với Ludwig Büchner

khi ông này gửi cho Marx *Sáu bài học về học thuyết Darwin*. Tự cho mình là nhà tự nhiên học lớn, Büchner tỏ ra coi thường Aristote. Về vấn đề này, Marx viết cho Engels : "Chương sách về triết học duy vật của ông ta là sao chép của Lange. Cũng chính ông Büchner này có một cái nhìn đầy thương hại đối với Aristote trong khi rõ ràng là ông chỉ biết về Aristote bằng những lời nghe phong thanh"<sup>(49)</sup>. Còn Marx, chúng ta biết đây, ông hiểu Aristote một cách tường tận!

Trong *Chống Dühring* Engels gọi Aristote là "bộ óc bách khoa nhất trong các nhà triết học ấy (các triết gia Cổ Hy Lạp)" <sup>(50)</sup> và coi ông là nhà biện chứng ưu tú nhất Thời Cổ Đại - thì chính là Engels phát biểu tư tưởng của Marx. Và chẳng, Engels vẫn nêu tên Aristote bên cạnh Hegel, người đã từng công khai bày tỏ lòng khâm phục đối với Aristote trong *Những bài giảng về lịch sử triết học* và chúng ta biết Hegel đã kết thúc bộ *Bách khoa thư* của mình bằng một đoạn trích dẫn dài từ tác phẩm *Siêu hình học*(của Aristote - B.T)

Trong dự thảo lời nói đầu cho cuốn *Chống - Dühring* này, Engels biểu dương Aristote là "Hegel của thế giới Cổ Đại".<sup>(51)</sup> Liệu khi viết như vậy, Engels có ngờ rằng ông đã lặp lại lời tuyên bố mào đầu Luận văn tiến sĩ của anh thanh niên Marx và Marx cũng tôn vinh Aristote bằng danh hiệu "Hoàng đế Alexandre xứ Macedonia của triết học Hy Lạp" <sup>(52)</sup>?

Trong Luận án của mình, Marx xuất phát từ ý kiến cho rằng ở thời Cổ Đại triết học Aristote đã đóng vai trò tương tự như vai trò của triết học Hegel ở thế kỷ XIX . Ông đặt song song hai hệ thống bách khoa này, là những triết học mà theo ông "mở rộng ra đến cái tổng thể"<sup>(53)</sup>. "Triết học Hy Lạp đã đạt tới đỉnh cao với Aristote" <sup>(54)</sup> cũng như triết học hiện đại với Hegel. Sự so sánh này kéo dài trong số phận lịch sử của những triết học đó: các tác giả qua đời rồi, mỗi một hệ thống tự phân tách

làm những thành tố cấu tạo riêng, được những người kế tiếp và những người nối nghiệp phát triển một cách phiến diện<sup>(54)</sup>.

Marx thường bảo vệ Hegel mà vẫn bác bỏ chủ nghĩa duy tâm của ông này. Nếu người ta thử tổng kết, có lẽ người ta sẽ thấy Marx thường bênh vực nhà triết học xứ Stagire ngang với nhà triết học biện chứng lớn của thời hiện đại.

### 3. "Kho báu" Aristote - Marx sử dụng "kho báu" đó.

Như vậy Marx đánh giá Aristote là một nhà bác học bách khoa đã bao quát và làm giàu toàn bộ trí thức của một thời đại, đồng thời cũng là một nhà tư tưởng đầy năng lực, một người trong khi phân tích các hệ thống triết học trước đó đã xem xét có phê phán các phạm trù của tư duy. Từ đó Marx đánh giá Aristote là một nhà biện chứng.

Các nhà triết học thời hiện đại đã tỏ ra rất nghiêm khắc với nhà bác học và triết học vĩ đại người Hy Lạp này; họ đã bác bỏ toàn bộ triết học và các quan niệm của ông.

Trái lại, Hegel đã khôi phục và nắm bắt lại toàn bộ tác phẩm của Aristote, Hegel không coi Aristote chỉ duy nhất hay chủ yếu là nhà siêu hình học và nhà logic học theo cách hiểu của truyền thống kinh viện. Ông đánh giá rằng "có thể nói từ bao thế kỷ nay, kho báu Aristote đã không được biết đến" <sup>(56)</sup>. Những lời này còn chưa rõ. Đây là kho báu nào? Bị lãng quên đã bao nhiêu thế kỷ? Câu nói của Hegel có ẩn ý. Cả ngày nay nữa, chúng ta vẫn phải tìm kiếm kho báu đó - cái kho báu đã không thoát khỏi con mắt của Marx cũng như của Hegel.

Và chẳng hai nhà triết học này có đánh giá như nhau hay không về kho báu này? Những tham khảo và vay mượn của Marx ở Aristote thực ra nhiều hơn người ta tưởng. Tất cả rải rác trong các tác phẩm khác nhau nhưng luôn luôn có ý nghĩa

và không bao giờ là ngẫu nhiên hay thuần túy hình thức. Những tham khảo và vay mượn đó thuộc một loạt phạm trù mà ta có thể sắp xếp theo các lĩnh vực sau đây, kể từ những phạm trù rõ ràng nhất, được biết đến nhiều nhất cho tới những phạm trù tư biện nhất:

a) Thuộc lĩnh vực chính trị xã hội: quan niệm về con người như một động vật chính trị, quan niệm về các quan hệ xã hội và sở hữu, quan niệm về quan hệ giữa người tự do và nô lệ;

b) Thuộc lĩnh vực kinh tế: những học thuyết về giá trị và về tiền tệ, vai trò kinh tế của tiền tệ tích lũy (kho bạc) và ảnh hưởng xã hội của nó, những hình thức của tư bản thời Cổ Đại;

c) Thuộc lĩnh vực lịch sử: coi Aristote là một nhà nghiên cứu lịch sử triết học và là nguồn tư liệu cho lịch sử tư tưởng trước ông;

d) Thuộc lĩnh vực triết học: coi Aristote là nhà tư tưởng phê phán tôn giáo, phê phán thần học và tư biện, là nhà tự nhiên học nhiệt tình đối với công tác nghiên cứu sinh vật; là nhà tâm lý: học thuyết về chức năng tâm lý; là nhà khoa học luận: học thuyết về nhận thức; quan niệm về hình thái ý thức và nhận thức, và những quan hệ giữa lý luận và thực tiễn; cuối cùng, bao trùm toàn bộ, Aristote là nhà lý luận phê phán các phạm trù khái quát nhất của tồn tại và tư duy: hành động và tiềm năng, vật chất và hình thức, cái chính và cái phụ, tất yếu và khả năng, quan hệ nhân quả và ngẫu nhiên v.v... Trên quan điểm này, Marx cũng như Hegel trước đó, đánh giá Aristote là nhà biện chứng.

a) Học thuyết xã hội - chính trị

Nếu Marx dễ dàng nhắc lại quan điểm nổi tiếng của Aristote coi con người như "động vật chính trị" <sup>(58)</sup> chính là để làm nổi bật đặc điểm "chính trị" so với đặc điểm "xã hội" trong định nghĩa này của Aristote. Tuy vậy Aristote xuất phát từ ý niệm

cho rằng con người sống thành xã hội, và con người chẳng là cái gì cả nếu ở ngoài cộng đồng mà con người phụ thuộc về nguồn gốc, về giáo dục, về văn hóa. Nhưng khi Aristote nêu rõ đặc tính con người như là động vật "chính trị" là ông muốn nói đến một cộng đồng "công dân".

Nếu dịch "động vật chính trị" thành "động vật xã hội" như các nhà bình giải thường làm, thì chính là gây ra một sự hiểu sai, và Marx đã cho ta thấy được điều đó khi ông lập tức nhấn mạnh bối cảnh xã hội - chính trị trong đó định nghĩa này của Aristote phát huy được ý nghĩa; vấn đề là không phải chỉ vì con người không thể sống tách biệt với đồng loại mà còn vì người công dân có được sức mạnh, thời gian, và thậm chí sinh mệnh của mình là nhờ ở cộng đồng (nghĩa vụ chiến đấu), và vì rằng thành thị (thành quốc) chứ không phải nông thôn là nơi cư trú của con người tự do. Do đó Marx nhấn mạnh tính đặc thù của *polis* Hy Lạp.

Về vấn đề thi đua trong lao động chung, Marx sử dụng viện dẫn định nghĩa của Aristote là để nhấn mạnh khoảng cách giữa xã hội tự sản hiện đại và xã hội Hy Lạp Cổ Đại: "Điều đó (thi đua trong lao động) bắt nguồn từ chỗ con người, do bản chất, nếu không phải là một động vật chính trị như ý kiến của Aristote, thì trong mọi trường hợp cũng là một động vật xã hội". Marx giải thích trong lời chú: "Nói đúng ra, định nghĩa của Aristote là thế này, con người do bản chất, là công dân, nghĩa là cư dân của một thành phố. Định nghĩa đó nêu rõ đặc trưng của thời Cổ Đại mang tính cổ điển cũng giống như định nghĩa Franklin: "Con người vốn tự nhiên là một kẻ chế tạo công cụ", một định nghĩa nêu rõ đặc tính của người Hoa Kỳ".<sup>(60)</sup>

Sự phân biệt này giữa động vật xã hội và động vật chính trị không phải xuất hiện quá muộn ở Marx. Tháng năm năm 1843 Marx đã đưa ra một nhận xét cho thấy rằng sự phân biệt này đối với ông quan trọng đến mức nào: "Nếu Aristote là người

Đức và muốn viết một cuốn "Chính trị" xuất phát từ thực tế nước Đức thì hẳn ông phải khắc sâu trong đầu những lời này: "Con người là một động vật sống thành xã hội, nhưng hoàn toàn phi chính trị".<sup>(61)</sup>

Nếu Marx dẫn ra phát biểu của Aristote, chính là nhằm khôi phục ý nghĩa của nó trong bối cảnh chính trị-xã hội của thế giới Hy Lạp Cổ Đại. Như vậy ông đã có sự cảm nhận sắc sảo về những khác biệt chính trị-xã hội chia tách những tư tưởng đặc trưng cho các thời kỳ lịch sử lớn và cho các loại hình xã hội khác nhau.

Tuy nhiên, Marx đã sử dụng định nghĩa này với nghĩa rộng theo đó thì "chính trị" có nghĩa là "xã hội".

Trong *Dẫn luận 1857* <sup>(62)</sup>, ông dựa vào định nghĩa của Aristote trong một bối cảnh lý luận khái quát hơn: ông muốn nhấn mạnh quan điểm sâu sắc của nhà triết học Hy Lạp cho rằng con người được xác định không phải chỉ bằng những đặc tính tự nhiên (sinh học) mà còn bằng một mục đích: cuộc sống trong một cộng đồng người, một xã hội, cho phép con người sống tốt đẹp. Theo Aristote, con người sống đơn độc thì không thành người, chỉ còn có một đời sống động vật và không thể tiếp tục tồn tại và tự vệ: anh ta sẽ là "như một con tốt lệ trong ván cờ" <sup>(63)</sup>, hoặc giả anh ta sẽ như một vị thần. Theo cuốn *Chính trị* thì con người chỉ có khả năng thể hiện mình với tư cách là con người trong một cộng đồng. Sự thể hiện trọn vẹn tính người chỉ có thể có trong một thành quốc có khả năng sống tự cấp tự túc.

Marx đánh giá quan niệm này cao hơn quan niệm của các nhà triết học hiện đại là quan niệm đề cao chủ nghĩa cá nhân trong khi giải thích thuyết nguyên tử của xã hội - công dân tư sản. Tóm lại, Aristote gần như đi tới luận điểm cho rằng "trong thực tế", bản chất của con người "chính là tổng hòa các quan



hệ xã hội" <sup>(64)</sup>. Cá nhân riêng lẻ là một kết quả mới đây của lịch sử, nhưng các nhà tư tưởng hiện đại không ý thức được điều này: họ trình bày với chúng ta con người cá nhân riêng biệt tự chủ và độc lập mà họ nhìn thấy trong xã hội ở thời đại mình, tưởng như vẫn đã luôn luôn tồn tại. Các nhà kinh tế học như Smith, Ricardo trong khi lấy cá nhân đó làm điểm xuất phát cho các học thuyết của mình, đã rơi vào những "cuộc phiêu lưu theo kiểu Robinson". Rousseau từng giả định một cá nhân phi chính trị và phi xã hội trước khi có "khế ước xã hội". Với định nghĩa "con người do bản chất là một sinh vật sinh ra để sống thành xã hội", Aristote tỏ ra hiện thực hơn nhiều. Như vậy là ông hơn hẳn các nhà triết học hiện đại. Đối với Marx, sự phân tích của cuốn *Chính trị* xứng đáng được nhắc lại và giữ lại đối mặt với nguyên tắc của thế giới tư sản.

Tính chất hiện thực này trong quan niệm của Aristote về mối quan hệ giữa cá nhân và xã hội đã rõ trong một bài báo năm 1842 của Marx nhấn mạnh rằng "trước hết Machiavel, Campanella rồi sau đó Hobbes, Spinoza, Hugo, Grotius cho tới Rousseau, Fichte và Hegel (...) đều cùng xem xét Nhà nước với cái nhìn nhân văn, và rút ra các quy luật tự nhiên của nó từ lý trí và từ kinh nghiệm chứ không phải từ thần học", "công việc mà Heraclite và Aristote đã tiến hành rồi" <sup>(65)</sup>.

Marx đánh giá như vậy về công trình nghiên cứu so sánh một số rất lớn các thể chế chính trị do Aristote thực hiện, một công trình được tiến hành theo tinh thần khoa học và so sánh ít thấy ở thời đại của ông <sup>(66)</sup>.

Gắn liền với ý niệm về con người động vật chính trị, ý niệm về sự phát sinh lịch sử cụ thể của các quan hệ xã hội cũng xuất hiện ở ngay đầu cuốn *Chính trị*. Marx đã không quên nêu lên những quan điểm do Aristote phác thảo. Khi Marx nhấn mạnh rằng "quá trình trao đổi hàng hóa, về nguồn gốc không xuất hiện ngay trong lòng các cộng đồng nguyên thủy" <sup>(67)</sup>, ông

cũng chỉ rõ trong ghi chú: "Aristote cũng nhận xét như vậy khi nói tới gia đình riêng mà ông coi là cộng đồng nguyên thủy (...)"<sup>(67)</sup>, và Marx, trích dẫn từ cuốn *Chính trị*: "Trong cộng đồng nguyên thủy rõ ràng không tồn tại một loại tính tất yếu nào đối với điều đó (sự trao đổi)"<sup>(68)</sup>.

Người ta thấy rằng Marx là một độc giả chăm chú của Aristote. Ông đánh giá cao Aristote vì đã có một quan niệm lịch sử đối với sự phát triển trao đổi, cũng như sự phát triển những quan hệ xã hội cấu thành các xã hội đầu rằng Aristote đã mắc sai lầm khi coi gia đình riêng là hình thức ban đầu của cộng đồng.

Chúng ta hãy đi xa hơn và đưa ra một giả thuyết. Theo Aristote, có một mối quan hệ chặt chẽ giữa loại thức ăn, lối sống và kiểu chiếm hữu<sup>(69)</sup>. Như chúng tôi biết, trong tác phẩm của Marx, không có lần nào nêu lên luận điểm này của Aristote. Tuy nhiên, có thể tin chắc rằng Marx biết luận điểm đó, vì trong bộ *Tư bản*, nhân nói về trao đổi, Marx đã dẫn đoạn cuối chương sách của cuốn *Chính trị*, trong đó có trình bày những tư tưởng này. Cũng như vậy, trong những phân tích về các hình thái xã hội trước chủ nghĩa tư bản hiện đại, Marx xuất phát từ việc con người là chủ nhân những điều kiện khách quan của lao động sản xuất và từ sự thống nhất "tự nhiên" được xác lập giữa cộng đồng người và những điều kiện của sản xuất vật chất (đất đai v.v...), nên ta có thể giả định rằng Marx cũng nghĩ đến Aristote là người đã có những suy tư này rồi.<sup>(70)</sup> Aristote coi đó là một nguyên tắc chung áp dụng cho lối sống của động vật.

Năm 1853, trong một bài báo chính trị, Marx nhận xét: "Sau thời đại Aristote, thế giới (...) tràn ngập những luận văn về đề tài: Ai phải là lực lượng thống trị?" Rõ ràng đó là sự ám chỉ cuốn *Chính trị*. Trong quyển I tác phẩm này, Aristote bảo vệ quyền của một số người, do bản chất, được làm "chủ" và thống trị những người khác. Điểm xuất phát của Aristote là một ghi

nhận: từ cộng đồng nhỏ nhất (vợ chồng) đến cộng đồng lớn nhất (thành quốc hay đế chế), đều có một "người chủ" - là cá nhân hay nhóm xã hội<sup>(72)</sup>.

Về địa vị làm chủ và thân phận nô lệ chúng ta sẽ lại thấy rằng Marx vẫn là độc giả rất nhạy bén và sử dụng rất thích đáng những văn bản của nhà triết học Hy Lạp. Quả vậy ông đã nêu lên rằng theo Aristote, thì đối với người chủ, tự do không tương phản với tất yếu trong khi đối với nô lệ, tự do và tất yếu hoàn toàn đối lập nhau.

b) Những quan niệm kinh tế.

Những tham khảo của Marx về lý thuyết kinh tế của Aristote cũng rất quan trọng, dù cho chúng không được biết nhiều bằng những tham khảo trên đây. Theo Marx, Aristote có hai khám phá chủ chốt mà nhiều nhà kinh tế học hiện đại đã không biết đến hay bị bỏ quên.

Trong *Góp phần phê phán khoa kinh tế chính trị*, mở đầu chương về hàng hóa là nói về Aristote, người đã có công phân biệt giá trị sử dụng và giá trị trao đổi, và phân tích những mối quan hệ của chúng. Marx dẫn một đoạn văn của cuốn *Về nền Cộng hòa* (cuốn *Chính trị* đôi lúc cũng được gọi như vậy):

"Mỗi vật chiếm hữu đều có hai công dụng... Một công dụng chỉ dành riêng cho vật đó chứ không phải vật khác, như thế một chiếc dép có thể dùng để đi, nhưng cũng là đối tượng trao đổi"<sup>(73)</sup>

Trong bộ *Tư bản* không có trích dẫn này ngay từ đầu<sup>(74)</sup>. Nó được chuyển sang chương II là chương bàn về trao đổi, khi Marx đưa ra ý kiến là đối với người trao đổi, giá trị hữu ích duy nhất của đồ vật mà anh ta sở hữu, là "công cụ trao đổi": như vậy, Marx đã nhắc đến cùng một nhận xét cơ bản ấy của Aristote<sup>(75)</sup>.

Eugène Dühring đã viết và xuất bản cuốn *Lịch sử phê phán kinh tế chính trị học* <sup>(76)</sup>. Trong cuốn sách này, ông đã trình bày một cách ngây thơ ý kiến sau đây: "Về mặt lý luận của khoa học kinh tế, nói cho đúng ra, ở thời Cổ Đại, chúng ta chẳng có gì tích cực để ghi nhận cả" <sup>(77)</sup>. Marx không tán thành điều đó và ông viết: "Chừng nào người Hy Lạp đi vào lĩnh vực này, họ cũng chứng tỏ một thiên tài, một tính độc đáo như trong mọi lĩnh vực khác" <sup>(78)</sup>. Không những ông nghĩ tới Aristote, mà đến cả Platon và Xénophon <sup>(79)</sup>.

Khám phá thứ hai của Aristote trong kinh tế học là hai hình thức của tiền. Một mặt, đó là phương tiện lưu thông đơn giản (tiền tệ), mặt khác là tư bản - tiền bạc (kho bạc). Về vấn đề này, những gì Marx nhắc lại trong *Chống - Dühring* <sup>(80)</sup> thì cũng đã có trong *Góp phần...*; trong chương IX, Q.I của cuốn *Nền cộng hòa*, Aristote dùng những danh từ "kinh tế học" và "tài sản học" để trình bày hai sự vận động đối lập của lưu thông H-T-H và T-H-T" <sup>(81)</sup>.

Marx chỉ ra rằng Aristote phê phán việc theo đuổi sự giàu có dưới hình thức thứ hai, chứng tỏ ông đã phân biệt hai hình thức đặc biệt của tiền, một hình thức là khi nó chỉ dùng làm phương tiện trao đổi, một hình thức là khi người ta tích trữ nó, người ta tìm kiếm trong tiền sự giàu có chỉ vì sự giàu có. Thời Cổ Đại nói chung đã lên án việc cho vay nặng lãi. Trong *Grundrisse* và trong phụ lục cuốn *Các học thuyết về giá trị thặng dư*, Marx đã lưu ý đến vấn đề này: "Trong lý thuyết (như ở Aristote) là quan điểm cho rằng giá trị thặng dư tự nó là xấu xa" <sup>(82)</sup>.

Theo Marx, Aristote đã tỏ rõ là thiên tài khi ông định nghĩa tiền với tư cách là *thuốc đo giá trị* <sup>(83)</sup>, ám chỉ đề xuất cơ bản "tiền là phương tiện trao đổi theo quy ước" - một định nghĩa nêu lên vấn đề quyết định đối với lý thuyết tiền tệ, vấn đề bản chất của công cụ đo lường. Aristote viết rằng "tiền đã trở thành

một vật thay thế cho nhu cầu do quy ước <sup>(84)</sup>, rằng nó là "một thứ bảo lãnh, bảo đảm cho sự trao đổi trở thành khả thi một khi có nhu cầu" <sup>(85)</sup>: như vậy, hàng hóa dùng làm vật đo lường (Aristote còn gọi là "bản vị") có hình thức một vật ngang giá phổ biến! <sup>(86)</sup>

Tóm lại, để hoàn thành chức năng sinh ra từ nhu cầu trao đổi, thì tiền, vốn là một vật trong bao nhiêu vật khác và có một giá trị sử dụng với tư cách là một kim loại, còn có thể dùng cho những việc khác, phải được lựa chọn để trở thành đối tượng cho một quy ước thực tiễn.

Theo Marx, Aristote đã trình bày vấn đề một cách hoàn hảo, vì ông đã nhìn thấy khó khăn nảy sinh ở đây. Quả vậy Aristote nhấn mạnh rằng trong mọi sự trao đổi đều có một tính vô ước giữa các vật trao đổi nhưng lại có một tính thông ước theo thỏa thuận do thực tiễn qui định: "Nếu (...) cùng ra, không thể làm cho các đồ vật vốn khác nhau quá nhiều trở thành thông ước giữa chúng với nhau, thì ít ra, đối với những nhu cầu thông thường, ta cũng có thể đạt được điều đó ở mức độ đủ đáp ứng" <sup>(87)</sup>

Đó là một mâu thuẫn biện chứng thực sự, nội tại của tiền với tư cách là một công cụ đo lường. Aristote đã nhận ra và trình bày điều đó; và ông không ngần ngại chứng minh đây là điều hiển nhiên. Marx cũng nhấn mạnh như vậy khi nói đến vàng và bạc: "Chúng ta thấy rằng vàng và bạc không thể thỏa mãn được yêu cầu mà người ta đòi hỏi ở chúng với tư cách là tiền tệ; làm một giá trị có một lượng không thay đổi. Tuy nhiên, như Aristote đã từng nhận xét, nhìn chung so với các hàng hóa khác thì vàng và bạc có một lượng giá trị ổn định hơn" <sup>(88)</sup>

Những phân tích về tiền tệ trong *Đạo đức học tạng Nicomache* đã tạo cho Marx cơ hội để phê phán Michel Chevalier, giáo sư kinh tế chính trị học của Collège de France - như Marx nói,

ông này "vì không đọc Aristote hoặc vì không hiểu Aristote, nên đã dẫn ra đoạn văn đó để chứng minh rằng theo Aristote, phương tiện lưu thông tất nhiên phải được cấu thành bằng một thực thể vốn có một giá trị nội tại". (89)

Marx đã hiệu chỉnh lại: trước hết ông dẫn ý kiến của Platon cho rằng "Tiền tệ là một ký hiệu để trao đổi" (90), nhưng Marx cũng nói rõ ràng: "So với Platon thì Aristote hiểu về tiền tệ rộng và sâu hơn nhiều" (91). Vì Aristote đã giải thích được tại sao những đặc điểm mâu thuẫn của tiền tệ lại là kết quả sự phát triển của trao đổi.

Ông Chevalier không hiểu được rằng, đối với Aristote, phương tiện lưu thông, tức tiền tệ, có thể có một giá trị nội tại và đồng thời là "đơn vị đo lường theo qui ước", rằng tiền tệ chỉ là một đại lượng theo quy ước *mặc dù* nó có một giá trị nội tại! Theo Aristote, điều đó là mâu thuẫn, nhưng đúng là như vậy. Giá trị nội tại và giá trị quy ước không có một quan hệ tất yếu và cố định nào, Chevalier cho rằng Aristote đã bảo vệ điều ngược lại và như thế, như Marx nhận xét, Chevalier hoàn toàn không hiểu gì cả. Căn cứ vào thí dụ này, ta hiểu rõ vì sao trước mắt Marx, Aristote là một nhà biện chứng còn Chevalier thì không!

Theo Marx điều hạn chế trong phân tích của Aristote về tiền tệ là ở chỗ khác. Nếu sự thấu hiểu của ông về tiền tệ trong chức năng thước đo giá trị của nó là hoàn toàn đặc biệt so với các nhà bác học Thời Cổ Đại thì Aristote vẫn không phát hiện được thực chất của giá trị trao đổi: lao động trừu tượng, đó là lượng lao động đo bằng thời gian. Với tư cách là người Hy Lạp Thời Cổ Đại, ông đã không thể có được sự phát hiện này, bởi vì lúc ấy thực tiễn của chế độ nô lệ đang thống trị nền kinh tế. Dù cho Aristote đã thấy rằng tiền tệ có một giá trị "ổn định hơn" so với những hàng hóa khác, thì ông vẫn không hiểu được điều đó. Aristote đã bàng lòng với sự giải thích bằng tính quy

ước. Là người nhận xét sâu sắc các hình thái kinh tế và chức năng xã hội của các hình thái đó, ông đã nhìn rõ sự thực. Đó là thành đạt vinh quang của ông trong khoa học kinh tế. Nhưng ông đã không thể đi xa hơn.

Hạn chế này thể hiện rõ rệt trong quan niệm của ông về lao động: ông nghĩ rằng chế độ nô lệ là cần thiết. Là một người hiện thực, ông phân tích những chức năng kinh tế và xã hội của chế độ nô lệ trong khi vẫn thấy rõ chế độ đó đặt ra biết bao vấn đề cho một nền đạo đức và một nền chính trị mang tính nhân văn. Marx đã quan niệm như thế nào về lao động và đã nói gì về vấn đề này?

Aristote định nghĩa lao động là hoạt động sáng tạo ra giá trị sử dụng và như vậy chủ yếu ông dừng lại ở "lao động cụ thể" (theo nghĩa của Marx). Bởi vậy ông xem xét công việc mà những người nô lệ hoàn thành dưới góc độ của sai dịch. Người nô lệ được quan niệm như một tôi tớ đặc biệt. Aristote đã không thấy chế độ nô lệ là một hình thức người bóc lột người. Ông ta cố gắng biện hộ cho chế độ đó rằng nó căn cứ trên lẽ tự nhiên, và ông khuyên người chủ nô lệ đối xử "nhân đạo" với nô lệ. Do đó, ông không có khả năng phát hiện ra bản chất của giá trị trao đổi. Ở thời đại của Aristote, thật khó mà tránh khỏi kiểu quan niệm như vậy về lao động.

Sự kính trọng mà Marx dành cho Aristote đã không vì thế mà giảm sút. "Khi một nhà tư tưởng khổng lồ như Aristote mà còn lầm lẫn trong việc đánh giá lao động nô lệ, thì tại sao ta lại phải mong chờ một sự đánh giá đúng đắn đối với lao động làm thuê ở một nhà kinh tế học lùn tí tẹo như Bastiat?"<sup>(92)</sup>.

Trong bộ *Tư bản* Marx dừng lại ở "nghịch lý kinh tế"<sup>(93)</sup> của máy móc trong thế giới hiện đại. Nhân dịp này, Marx dẫn ra văn bản nổi tiếng của Aristote:

"Aristote, nhà tư tưởng vĩ đại nhất của thời cổ, mơ ước:

Nếu mỗi công cụ - hoặc do được chỉ huy hoặc do tự nó - có thể hoàn thành được công việc mà nó phải làm, giống như công trình vận động được của Dédale, hay giống như những cái vạc của He Phaistos tự động làm công việc thiêng liêng của chúng, nếu những chiếc thoi cũng tự động dệt được vải thì người thợ cả sẽ không cần đến người thợ bận nữa, cũng như người chủ nô không cần đến nô lệ nữa"<sup>(94)</sup>.

Không dễ gì diễn giải được những dòng này trong cuốn *Chính trị*. Phải chăng ông Pierre- Maxime Schuhl đã có lý, khi không thấy ở đây có bất kỳ "sự tiên đoán nào về công nghiệp hiện đại" nghĩa là về những máy dệt "tự động"? Ông sử dụng cùng từ ngữ như Marx: đó là một "giấc mơ" của Aristote và của người cổ đại nói chung. Điều đó đặt ra vấn đề, chúng ta có nên theo Schuhl khi ông nói thêm rằng đối với Aristote giấc mơ này "nằm trong lĩnh vực huyền thoại, gần như trong lĩnh vực ma thuật (...). Chúng ta đang ở trong địa hạt hoang đường"<sup>(95)</sup>? Có phải Marx hiểu như vậy không? Ở đây chỉ có toàn là những giấc mơ. "Giấc mơ" của Aristote có nghĩa gì?

Dúng ra nhà triết học Hy Lạp muốn nói gì? Cần phải xem xét kỹ hơn bối cảnh của cuốn *Chính trị* trong đó Aristote phân tích tính đa dạng của các chức năng kinh tế gắn liền với tính đa dạng của các phương tiện được sử dụng. Vậy mà, Aristote nói rằng mọi công việc<sup>(96)</sup> đều đòi hỏi các công cụ: "Trong số những công cụ này, có những vật vô tri, và có những vật sống"<sup>(97)</sup>. Xuất phát từ đó, người nô lệ được định nghĩa là "công cụ sống" nhưng Aristote nêu rõ đó là "vật sở hữu sống" và ông giải thích quyền sở hữu một vật thông qua việc người chủ sở hữu sử dụng nó để sống. Trong những điều kiện như thế, "mọi tôi tớ đều là một công cụ đi trước những công cụ khác" như "người thày thủ đứng gác trên mũi con tàu" <sup>(98)</sup>.

Aristote không nói rằng các công cụ và máy móc là không có khả năng hoặc vô dụng. Có lẽ nên hiểu ý tưởng của ông là:



kể cả hoàn thiện như công cụ cơ giới, vẫn còn một ai đó sử dụng nó, điều khiển nó. Nó không thể tự mình thực hiện được công việc của mình với trí tuệ và cách ứng xử của một sinh vật hiểu người ta yêu cầu nó cái gì. Chính đó là điểm mà Aristote nhìn thấy sự khác nhau giữa công cụ hoặc máy móc với con người. Từ đó ông suy ra sự cần thiết phải có những người làm tôi tớ: thủy thủ gác tàu, người làm công, hoặc nô lệ dưới quyền của một thủ lĩnh hoặc một ông chủ. Đối với ông, quyền sở hữu nô lệ được biện hộ như quyền sở hữu mọi công cụ và đồ vật có ích khác, nhưng ông giới hạn dứt khoát quyền đó ở nhu cầu đời sống của người chủ. Đó là ý nghĩa quan niệm của ông về sự đối lập giữa kinh tế học và sản xuất của cải (tìm kiếm sự giàu có vì sự giàu có).

Phải chăng Aristote đã linh cảm thấy rằng một khi việc sử dụng máy móc tiến tới tự động hóa, thì người ta có thể bãi bỏ chế độ nô lệ? Ông cho rằng việc tự động hóa hoàn toàn các công cụ cũng như việc bãi bỏ chế độ nô lệ là không thể được. Việc bãi bỏ này đòi hỏi những máy móc có khả năng không những hoàn thành các chức năng phức tạp dành cho sự sống và con người, mà còn thi hành những mệnh lệnh "bằng miệng". Aristote đứng lừng chừng giữa tư tưởng về ma thuật và tư tưởng về sử dụng máy móc, tư tưởng của ông là tư tưởng về công cụ. Vậy mà công cụ là bộ phận của sự sống, và sự sống lại là thực tiễn (praxis): "Sự sống là hành động chứ không phải là sản xuất; vì vậy người nô lệ là người phục vụ trong lĩnh vực hành động" <sup>(99)</sup>.

Như thế, điểm hạn chế trong sự phân tích của Aristote về lao động là ở chỗ đó. Nhà tư tưởng Hy Lạp vĩ đại không thấy được lao động của nô lệ là một hình thức người bóc lột người, mà ông lại cho đó là một điều tất yếu mang tính kỹ thuật và tự nhiên. Tuy vậy, Marx nhấn mạnh rằng sự phân tích của Aristote về phân công lao động và về các chức năng của tư liệu

sản xuất là sự phân tích rất xác đáng, trong đó ông coi bản thân con người (nô lệ) như một phương tiện vì một mục đích là cuộc sống của ông chủ; nhưng phương tiện này lại là "vật sống".

Sau những dòng nổi tiếng của Aristote viết về những thói dột "tự động", Marx dẫn ra những vần thơ của một nhà thơ thế kỷ thứ nhất trước công nguyên, từng lấy làm kinh ngạc trước những tiến bộ của việc sử dụng máy móc: nhà thơ này ca ngợi khả năng loại bỏ nỗi khó nhọc của con người kể cả nam và nữ, vốn đang phải tùy thuộc vào sự cần thiết khắc nghiệt, gắn chặt họ với những công việc cơ bắp mà họ phải làm như cái máy <sup>(100)</sup>. Marx không coi tư tưởng của Aristote là đối lập với tư tưởng của nhà thơ sống cùng thời với Cicéron: ngược lại ông thấy họ có một tiếng nói chung.

Theo Marx trong "ý tưởng" về giả thiết sử dụng máy móc tự động, Aristote đã thực sự nghĩ rằng nếu những công cụ như thế có thể tồn tại, thì chúng sẽ thay thế lao động, điều đó đánh dấu sự ưu việt của ông với tư cách là một nhà bác học Thời Cổ Đại so với nhiều nhà kinh tế học hiện đại đang biện hộ cho việc tư bản bóc lột người làm thuê, bất chấp ngày nay máy móc cùng với những động cơ và hoạt động tự động hóa của chúng đã đem lại cho chúng ta những khả năng tăng lên gấp bội.

Như vậy Marx đã đọc đoạn văn này của Aristote với cái nhìn tích cực, tựa như nhà triết học Hy Lạp đã vươn tới khái niệm về một khả năng giải phóng tương đối con người khỏi lao động cơ bắp nặng nhọc nhất, một khả năng từng xuất hiện từ thời Cicéron với chiếc cối xay nước. Ông đã đọc Aristote và coi đó là người báo trước Antiphilos, một người khổng lồ về tư tưởng đã táo bạo gợi lên những thành tựu có lẽ về nguyên tắc không phải là không có khả năng.

Không gì cho phép nói rằng Aristote loại trừ mọi khả năng thực hiện những người máy cơ học: ông chỉ nhận thấy rằng vào

thời ông các thoi dệt không thể chạy được một mình! Đáng  
rằng ông có mượn thí dụ ở một câu chuyện huyền thoại và điều  
ông gọi ra có đáng đắp một chuyện ngụ ngôn, nhưng không  
phải vì thế mà cho rằng ông muốn lên án việc sử dụng công  
cụ hay hoàn thiện công cụ.

Tư tưởng của nhà triết học vĩ đại Hy Lạp như vậy vẫn còn  
thận trọng và ắt hẳn là rụt rè. Theo Marx thì đó là do những  
điều kiện kinh tế và khả năng kỹ thuật của thế giới Hy Lạp  
còn rất hạn chế. Quả vậy Aristote cho rằng, trong một bối cảnh  
mà trình độ phát triển của lực lượng sản xuất còn hạn chế thì  
có thể lý giải được việc những người nô lệ bắt buộc phải làm  
các nghề sai dịch là một sự cần thiết được hình thành tự nhiên,  
vì những công việc đó không xứng đáng với người tự do.<sup>(102)</sup>

Lợi thế của nhà thơ Hy Lạp Antiphrilos sau này, so với Aristote  
là ở chỗ ông được chính mắt mình trông thấy thành công của  
việc sử dụng máy móc, một điều mà Aristote chỉ có thể "mơ  
tưởng", chứ không thể nào tưởng được khả năng thực tế, kể cả  
trong tương lai. Do đó mà có cách viết ở dạng thức điều kiện  
phi thực tế trong cuốn sách *Chính trị* "Nếu các thoi dệt của  
thợ dệt có thể tự vận động được, thì đốc công sẽ chẳng cần  
người phụ việc". Đối với Aristote, các đồ vật hành động theo  
mệnh lệnh của chúng ta là một điều không tưởng; nhưng một  
số công cụ nào đó biến thành tự động, thì đó là một giấc mơ  
ít mơ hồ hơn, một sự "tiên đoán tưởng tượng". Ai sẽ xác định  
được ý nghĩa điều đó theo tinh thần của Aristote? Câu hỏi chỉ  
mới đặt ra vậy thôi, vì văn bản quá ngắn gọn.

Theo Marx, Aristote thể hiện tư tưởng về một sự giải phóng  
hoàn toàn khỏi các công việc vật chất, nhưng đó là một sự giải  
phóng không thể có được: đó là một "giấc mơ", một kiểu ảo  
tưởng. Ông Schuhl coi từ "giấc mơ" có ý nghĩa thuần túy huyền  
thoại. Còn Marx thì tỏ ý tán thành Aristote hơn trong khi diễn  
giải từ này <sup>(103)</sup>. Đáng rằng đối với Aristote, việc tự động hóa

*hoàn toàn* là điều không thể có được, nhưng phải chăng ông cũng nghĩ như vậy khi bàn về tự động hóa tương đối? Phải chăng ông đã loại trừ cả việc hoàn thiện những máy móc đang có?

Theo Marx thì điểm mấu chốt là các nhà bác học Thời Cổ Đại trong khi tưởng tượng ra giả thiết tự động hóa công việc, đã đi đến kết luận về sự giải phóng những người lao động chân tay: "Sẽ không còn cần đến người phụ việc là nô lệ", nghĩa là mọi nô lệ sẽ trở thành người "tự do" như Antiphiros từng ca ngợi một cách lãng mạn.

Ba thế kỷ trước, Aristote thực tế hơn đã nghĩ rằng, dù cho máy móc có giảm bớt lao động nặng nhọc, thì vẫn còn những công việc "hèn hạ". Mọi hoạt động trong đó con người chỉ có mối liên hệ cơ bắp với vật liệu vì mang tính vị lợi nên đều không có giá trị và không có mục đích thực sự "nhân văn". Aristote cho rằng có sự khác nhau cơ bản giữa chức năng của người hoa tiêu và chức năng của người thủy thủ gác tàu. Cũng như khối óc và bàn tay, người chủ và tôi tớ có sự khác nhau đặc biệt, vì nô lệ cũng là một dạng tôi tớ. Đối với Aristote, tiến bộ của việc sử dụng máy móc không thể làm thay đổi cơ bản mối quan hệ của con người với vật chất. Do đó, ông lý giải chế độ nô lệ như một cái ác tất yếu mà ta chỉ có thể xoa dịu và làm nhẹ đi.

Nhà kinh tế học A. Wagner đã công kích các lý thuyết kinh tế của Marx. Ông đòi hỏi "sự chứng minh tiên quyết - cho đến nay vẫn còn thiếu - về khả năng hoàn hảo của một quá trình sản xuất không cần đến vai trò trung gian của các nhà tư bản tư nhân mà hoạt động của họ tạo ra và sử dụng tư bản."<sup>(101)</sup>

Tuy nhiên là người theo chủ nghĩa xã hội Nhà nước, A. Wagner đã không quan niệm nổi xem làm thế nào mà bỏ qua được các nhà tư bản trong sản xuất, và như vậy ông đã rơi vào sai lầm tương tự như "Aristote (.... con người) đã nhầm lẫn

khi coi nền kinh tế của chế độ nô lệ *không phải* là quá độ" (105).

Nếu một nhà tư tưởng tâm cơ như Aristote cũng nhầm lẫn khi coi các mối quan hệ xã hội của chế độ nô lệ là tất yếu và có cơ sở tự nhiên, thì *huống chi* một người như Wagner lại chẳng nhầm lẫn khi ông cho rằng các quan hệ sản xuất tư bản chủ nghĩa là tất yếu, và do đó, là vĩnh cửu.

c) Aristote nhà lịch sử tư tưởng.

Có một lĩnh vực khác mà Aristote cũng tỏ ra độc đáo so với các nhà triết học khác: mỗi khi đề cập một vấn đề ông thường đưa ra trước quá trình lịch sử của vấn đề đó rồi mới tiến hành khảo sát. Ông điểm lại ý kiến của các bậc tiền bối trước khi bàn luận về chúng, và thường chú ý trích dẫn những ý kiến đó. Như vậy có thể nói ông là "sử gia" đầu tiên "của triết học", và tác phẩm của ông là một nguồn quý giá dành cho việc nghiên cứu tư tưởng triết học Hy Lạp.

Trong khi nghiên cứu học thuyết của các nhà nguyên tử luận để chuẩn bị cho Luận án tiến sĩ Marx đã có thể đánh giá được công lao của Aristote về mặt này<sup>(106)</sup>. Ông sẽ ghi nhớ điều này cho đến cuối đời. Chúng ta hãy lấy một thí dụ có ý nghĩa.

Khi Engels đang viết cuốn *Biên chứng của tự nhiên* Marx cung cấp cho ông một số trích dẫn lấy từ cuốn sách của Diogène Laërce: *Cuộc đời và học thuyết của các nhà triết học trú danh* liên quan đến quan niệm về nguyên tử của các nhà duy vật Thời Cổ Đại<sup>(107)</sup>. Marx lại thêm vào một đoạn trích dẫn ngắn từ cuốn *Siêu hình học* và xem ra việc đặt cạnh các đoạn trích trên đây, cũng có phần khó hiểu. Ông nhắc lại luận điểm nổi tiếng của Aristote cho rằng cái đơn nhất không phải là một loài. Không có gì chỉ rõ tại sao Marx lại đặt liền trích dẫn này với những trích dẫn khác, vậy thì chúng ta hãy cố gắng tìm hiểu.

Hóa học thế kỷ 19 đã làm sống lại mối quan tâm đối với

những luận điểm của các nhà nguyên tử luận Hy Lạp. Hóa học càng ngày càng làm cho họ rạng danh hơn, nhưng thường thì người ta viện dẫn đến họ một cách rất hời hợt. Engels muốn phê phán những sai lầm mà một số nhà bác học, đôi lúc lại nổi tiếng, đã phạm phải, do không biết hoặc do khinh suất khi bàn tới các học thuyết nguyên tử<sup>(108)</sup>. Ông bút chiến với Kékulé là người đã đem những gì Leucippe nói gán cho Démocrite và khẳng định rằng Dalton, nhà hóa học Anh đầu thế kỷ XIX, là người đầu tiên thừa nhận rằng các nguyên tử khác nhau về chất và lượng. Engels nhắc lại rằng các nhà bác học Thời Cổ Đại đã từng coi các nguyên tử có hình thức, kích thước, và cả trọng lượng khác nhau. Chắc chắn là lúc ấy vì muốn giúp đỡ Engels nên Marx đã cung cấp cho ông những tư liệu rút ra từ các văn bản của các nhà bác học Hy Lạp Cổ Đại. Và đây là một trích dẫn Marx lấy từ cuốn *Siêu hình học*:

"Trong mỗi một loại, cái Đơn nhất là một bản chất xác định, và không bao giờ bản chất của cái Đơn nhất lại là cái Đơn nhất tự nó, - đó là một điều hiển nhiên"<sup>(109)</sup>.

Luận điểm này đã được nhiều người biết đến. Quả vậy, Aristote không thừa nhận là có sự thống nhất nào cao hơn sự thống nhất chung loại. Giữa các loại, chỉ có sự tương tự. Aristote phủ nhận ý tưởng của Platon về cái Đơn nhất tách riêng và siêu nghiệm. Aristote khẳng định rằng một vật không phải là một loài.

Nhưng mối quan hệ của luận điểm này với thuyết nguyên tử có thể là như thế nào? Thường thì người ta không quen đặt Démocrite và Aristote gần nhau trong vấn đề này! Nhưng nếu tập hợp những trích dẫn khác nhau, ta lại thấy có một quan hệ gần gũi như vậy.

Chúng ta hãy mạnh dạn đưa ra một giả thuyết: phải chăng

Marx muốn gợi ý rằng luận điểm này của Aristote là tương tự với luận điểm của các nhà nguyên tử luận cho rằng các nguyên tử là những "cái đơn nhất" cơ bản, và như vậy một số quan điểm của Aristote (chẳng hạn tình trạng đa nguyên giống loài) có thể hỗ trợ cho quan điểm của các nhà nguyên tử luận, đặc biệt của Démocrite (tình trạng đa nguyên các loại nguyên tử)? Các nguyên tử khác nhau đều khác nhau. Mỗi loại nguyên tử có một "bản chất xác định", đó là một kích thước và một hình thức đặc thù, Épicure còn thêm vào một trọng lượng xác định.

Phải chăng là Marx đã nghĩ đến việc diễn giải luận điểm của Aristote theo một nghĩa "duy vật" hay chỉ nhằm đem điểm này soi sáng cho điểm kia trong học thuyết bằng cách tìm ra một đặc điểm cơ bản chung của chúng? Cả hai điều phỏng đoán này đều có thể đặt ra. Người ta đã biết sự chuyển tiếp từ quan niệm về Bản thể của các nhà triết học Éléates qua các nhà nguyên tử luận bằng sự phân chia cái Đơn nhất. Nhưng như thế là học thuyết nguyên tử và học thuyết của Aristote về mối quan hệ của cái Đơn nhất và Bản thể lại có thể soi sáng cho nhau, và đó là điều còn ít được biết đến hơn, chúng ta sẽ để nguyên giả thuyết này trong tình trạng còn thiếu những bằng chứng để xác định Marx định nói gì khi chuyển lại cho Engels đoạn trích dẫn này từ cuốn *Siêu hình học*

Dấu sao, những đoạn trích dẫn này cũng cho thấy rằng Marx vẫn luôn luôn quan tâm thực sự đến những luận điểm của các nhà triết học Hy Lạp đặc biệt là những luận điểm của Aristote ngay cả khi những luận điểm đó có tính chất "siêu hình", như trong vấn đề về mối quan hệ giữa cái Đơn nhất và giống loài. Ông không bao giờ quên những nghiên cứu triết học thời trẻ của mình. Và chúng ta cũng nên nhớ rằng Marx đã nghiên cứu nhiều tác phẩm của Aristote mà ông đọc trực tiếp bằng tiếng Hy Lạp. Chúng ta sẽ thấy ông còn làm hơn thế, vì ông đã dịch sang tiếng Đức một số tác phẩm của Aristote để cho chính mình

sử dụng.

Trong quá trình chuẩn bị cho bản luận án của mình, Marx càng tin rằng Aristote là một nguồn vô giá để hiểu biết về triết học Cổ Đại. Marx có một niềm tin lớn ở Aristote với tư cách là nhà lịch sử tư tưởng. Theo Marx, khi nói đến các nhà nguyên tử luận thì những điều khẳng định của một người như Plutarque hay Augustin còn kém xa so với Aristote. Marx mĩa mai:

"Bayle, dựa trên uy tín của Augustin bảo đảm rằng "Démocrite đã đem lại cho các nguyên tử một nguyên lý "tinh thần". Marx bác lại: Augustin là một "uy tín không có tầm quan trọng gì, vì ông ta đối địch với Aristote và các nhà bác học khác của Thời Cổ Đại" <sup>(110)</sup>.

Trong cuốn *Sự khác biệt...* Marx nêu lên rằng hai luận điểm mâu thuẫn của Démocrite về chân lý của nhận thức con người đã được Aristote nhắc lại ở hai nơi khác nhau, một trong tâm lý học (chuyên luận *Về linh hồn*: "Đối với ông (Démocrite) hiện tượng là chân lý"), và nơi khác trong cuốn *Siêu hình học* ("Démocrite khẳng định rằng không có gì là chân lý, hoặc chân lý bị che giấu"). Marx nghĩ là mình có thể chứng minh rằng hai luận điểm này chỉ trái ngược nhau ở bề ngoài.

Điểm này khá quan trọng. Adolf Trendelenburg, một nhà lịch sử triết học, một chuyên gia về Aristote, người đã dịch *Về linh hồn*, trong lời bình kèm theo bản dịch mới đây, đã khẳng định rằng Aristote không biết đến mâu thuẫn này của Démocrite. Qua thí dụ này, Marx chứng minh rằng "khoa học" của những người theo học thuyết Aristote, lại nổi lên sau 1830 ở Đức, đã không có được tầm quan trọng hàng đầu<sup>(111)</sup>. Ông giải thích mâu thuẫn bề ngoài này nhờ vào những phạm trù tư duy theo nghĩa của Hegel, và như thế ông đã thuyết phục ta hơn là Trendelenburg chỉ đơn giản phủ nhận vấn đề trên.

Cyril Bailey, nhà lịch sử lớn của thuyết nguyên tử cổ đại,



hoan nghênh công lao của chàng thanh niên Marx đã thành công trong việc tập hợp những nguồn tản mạn của triết học duy vật Hy Lạp một cách xuất sắc so với thời đại ông và trong việc diễn giải nó một cách tài tình vì đã giải quyết được vấn đề khó khăn do sự khác biệt giữa các triết học về tự nhiên của Démocrite và Épicure, một vấn đề mà không một nhà lịch sử triết học nào trước ông đã chú ý: "Ngày nay nhìn lại tác phẩm này (*Luận án* của Marx) và đối chiếu với nguồn tư liệu có được lúc bấy giờ, chúng ta mới thực sự lấy làm kinh ngạc là Marx đã đi xa biết bao" <sup>(112)</sup>.

Chúng ta đã điếm qua một lượt những gì rõ ràng là Marx vay mượn ở Aristote. Có thể rút ra kết luận gì từ đó? Không thể phủ nhận rằng Marx hiểu biết tận gốc về các tác phẩm của Aristote. Ông đã hiểu các tác phẩm đó một cách sâu sắc trong khi giữ lại một số luận điểm ở đó với ý thức lịch sử và triết học hiếm thấy, mà vẫn chứng tỏ được tinh thần phê phán.

Nhưng còn khá nhiều dấu vết ảnh hưởng của Aristote chưa bộc lộ rõ và thật khó mà nhận ra những dấu vết đó trong các tác phẩm của Marx: thường thì Marx tư duy dựa vào các phạm trù của Aristote, các phạm trù này, cùng với các phạm trù mà ông lấy chủ yếu từ Hegel, đã làm thành cái lõi cho tư tưởng của ông. Một số người còn khẳng định rằng, trong bộ *Tư bản* Marx đã lập luận theo "logic học" của Aristote <sup>(113)</sup>.

#### **4. Do đâu có tầm quan trọng của Aristote đối với Marx**

Kết quả rút ra từ những nhận xét trên đây là trong số các nhà triết học được Marx quan tâm thì Aristote là người chiếm một vị trí ưu tiên, sau Hegel. Nguồn gốc của khuynh hướng này, không nghi ngờ gì nữa, là ở bản thân Hegel. Chính là nơi theo Hegel, mà đến lượt mình, Marx đã đánh giá cao và sử dụng tác phẩm của Aristote. Tuy nhiên nguồn gốc này không

dù để giải thích tại sao ông đã dựa vào nhà tư tưởng hiện thực vĩ đại Hy Lạp nhiều đến thế.

Thoạt đầu, người ta có thể nghĩ rằng Marx hạn chế ở việc khai thác những gì mà Hegel nói về Aristote, chẳng hạn khi ông coi "tự - nó" và "trong tiềm năng" là những từ đồng nghĩa (114).

Quả vậy, Marx lấy thẳng từ các tác phẩm của Hegel những trích dẫn Aristote. Dường như không thể chối cãi được rằng, trong *Hệ tư tưởng Đức*, những đoạn tham khảo về các luận đề của Aristote, đều mượn ở chương sách mà Hegel dành cho Aristote trong cuốn *Những bài giảng về lịch sử triết học*. Khi Marx phê phán bản tóm lược của Stirner về lịch sử tư tưởng Thời Cổ Đại, ông đặc biệt phản đối Stirner đã không nói đến Aristote, và ông rút gọn một văn bản của Hegel bằng những lời như sau (115):

"Người ta gặp ở ông (Aristote) những khái niệm về tư tưởng tự nó, vì nó, về lý trí tự mình tư duy, về tư tưởng tự mình suy ngẫm", và nói thêm: "Nói một cách khái quát, thì (đối với Stirner) cả siêu hình học (của Aristote), cả Quyển thứ ba tâm lý học của ông đều không tồn tại" (116). Đúng là trong các tác phẩm của Aristote thì Hegel vẫn ưa chuộng "Siêu hình học" và tâm lý học hơn tất cả!

Ngược lại với các nhà tư tưởng hiện đại, Hegel đã dành cho tư tưởng của nhà triết học của trường Lycée (trường do Aristote lập ra - Người dịch) đặc biệt cho tâm lý học nhận thức của ông, một sự ngưỡng mộ lớn nhất, khi ông diễn giải tư tưởng đó qua những phạm trù và chủ nghĩa duy tâm tuyệt đối của mình. Ông đặc biệt nhấn mạnh độ sâu sắc tư biện trong những quan niệm tâm lý học của Aristote, trước tiên là ở những gì liên quan đến lý thuyết của ông về cảm giác, nhưng đặc biệt nhấn mạnh đến lý thuyết của ông về trí năng tác nhân:

"Lý trí chỉ tự mình tư duy, vì nó là cái ưu tú nhất. Nó là tư tưởng của tư tưởng, là sự tư duy của tư tưởng: một khẳng định như vậy thể hiện sự thống nhất của cái chủ quan và cái khách quan, và chính đó là điều ưu tú ở mức cao nhất (...) - Như vậy đó là đỉnh cao của siêu hình học Aristote. Đó là điều có thể mang tính tư biện nhiều nhất trong siêu hình học này"<sup>(117)</sup>.

Một nhà triết học có thể chờ mong lời ca ngợi nào hơn thế của Hegel? Những năm 1845-1846, hầu như cũng bằng những lời lẽ giống như Hégel, Marx viện đến luận đề lớn này của Aristote. Tuy nhiên, vào thời gian đó, ta đã không thể coi Marx là người "theo Hegel"! Chắc hẳn Marx không quan niệm luận đề này của Aristote về ý niệm theo nghĩa tư biện của Hegel. Nhưng, là một nhà biện chứng, cũng như Hegel, ông nhận ra ở đây "sự thống nhất của cái chủ quan và cái khách quan" nghĩa là giữa một đối tượng được nhận thức hay là quan niệm với hoạt động của chủ thể nhận thức đối tượng này bằng tư duy<sup>(118)</sup>.

Không có gì phải nghi ngờ rằng chính là nhờ đọc Hegel mà Marx chú ý đến tầm quan trọng của những luận đề triết học độc đáo của Aristote. Tuy nhiên Marx không xử sự như một học trò trung thành của Hegel. Ông không chấp nhận những phán xét của Hegel mà không có sự cân nhắc phê phán. Ngay từ đầu, ông đã chú ý đi thẳng vào các văn bản, ông muốn tự mình tìm hiểu lại tư tưởng đích thực của nhà triết học Hy Lạp nghĩa là độc lập với Hegel, dường như ông còn muốn kiểm tra những phán xét của Hegel về Aristote, nắm vững bối cảnh mà Hegel diễn giải Aristote trong hệ thống tư tưởng của mình. Tạm thời hãy coi đó là một giả thuyết: nhưng chúng ta sẽ thấy nó trở nên đáng tin cậy.

Tất cả cho thấy rằng Aristote đã có một ảnh hưởng đối với Marx lớn hơn người ta tưởng nhiều. Chúng tôi đưa ra một giả thuyết: trong tư tưởng của Marx, ảnh hưởng này đối lập với ảnh hưởng của Hegel ở những điểm có tầm quan trọng hàng

dầu.

Marx có một sự hiểu biết trực tiếp và sâu lắng về Aristote, nhưng chỉ riêng điều đó thì không đủ để nhận biết tầm quan trọng của Aristote đối với Marx là ở chỗ nào. Vậy mà ta dám nghĩ rằng Marx đã nhìn thấy Aristote là một nhà triết học hiện thực vĩ đại cho phép ông đối lập với sức mạnh của chủ nghĩa duy tâm Hegel mà không phải viện đến Fichte hay Kant. Có thể phỏng đoán rằng Marx đã dựa vào tấm gương của Aristote khi ông đem sát nhập vào chủ nghĩa duy vật của mình một chủ nghĩa hiện thực gần với chủ nghĩa hiện thực của nhà triết học xứ Stagire. Quả vậy, Marx là học trò của Hegel về phép biện chứng, mà ở ông thì chủ nghĩa hiện thực đã đánh mạnh vào chủ nghĩa duy tâm mà không hy sinh hoạt động của chủ thể. Về vấn đề này, Marx tìm ra một tiền lệ và một kiểu mẫu là Aristote, người cũng đối lập với chủ nghĩa duy tâm khách quan và tư biện của Platon.

Như vậy không chỉ có những phạm trù khái quát như phạm trù hành động và tiềm năng, hình thức và vật chất (hoặc nội dung), cái chính và cái phụ, cái phổ biến và cái đặc thù, cái trừu tượng và cái cụ thể, mà Hegel và Marx, con người nổi tiếng đã phê phán ông, đều vay mượn của Aristote một cách giống hệt nhau, nhưng trên thực tế, thì ở Hegel và ở Marx, các phạm trù đó có ý nghĩa khác nhau, và chúng được đặt trong hai hệ thống triết học hoàn toàn đối lập.

Chúng ta phải làm rõ ảnh hưởng này của chủ nghĩa hiện thực Aristote đối với Marx. Phải chăng có những bằng chứng cho thấy Marx đánh giá Aristote là nhà triết học hiện thực lớn của Thời Cổ Đại?

Trước hết, ta hãy loại bỏ sự hiểu lầm có thể xảy ra. Chúng tôi không muốn khẳng định rằng Marx là người theo Aristote: một luận điểm như thế sẽ thành vô nghĩa; nó vẫn bị gò bó vào

phương pháp so sánh hình thức và bề ngoài, giống như phương pháp mà Nicolas Harman đã sử dụng để biến Hegel thành một "tín đồ Aristote" bằng cách xóa nhòa những khác biệt giữa Hegel và Aristote<sup>(119)</sup>.

Chúng tôi cũng không khẳng định rằng Marx dựa vào Aristote nhiều hơn dựa vào Hegel vì như vậy là không thích đáng do tính chất biện chứng trong tư tưởng của ông, đây là chưa nói đến quan niệm duy vật và lịch sử cũng như học thuyết chính trị cộng sản của ông. Chúng tôi có một lập trường hoàn toàn khác; đây là việc đánh giá một di sản, hay đúng hơn, hai di sản: Marx sử dụng cả Hegel lẫn Aristote. Người ta có thể nói rằng ông chịu *ảnh hưởng* của họ, nhưng đúng hơn đây là sự khai thác hai *di sản*.

Từ đó, vấn đề sẽ được đặt ra như sau: phải hiểu theo cách nào mà hai nguồn này, nguồn Hegel và nguồn Aristote, cùng góp phần trong sự hình thành tư tưởng của Marx? Cùng với di sản Hegel có thêm di sản Aristote, những di sản mà Marx vận dụng với tinh thần lịch sử và phê phán.

a) Aristote, người phê phán tôn giáo và triết học tư biện.

Ảnh hưởng của Aristote đối với Marx đã cân bằng ảnh hưởng của nhà triết học thành phố Berlin (tức Hegel - N.D) - điều đó thể hiện rõ khi ta so sánh lập trường của Hegel và của Aristote đối với tôn giáo và thần học tư biện ở thời đại họ. Cũng như Hegel, Marx xác định ý nghĩa của một triết học căn cứ trên "lập trường của triết học đó đối với các hệ tư tưởng của thời đại, đặc biệt đối với tôn giáo, và họ coi đó là những lời giải đáp cho các vấn đề xã hội và chính trị - Vậy mà, những lời ca ngợi của Marx lại dành cho nhà triết học Hy Lạp. Quả vậy, Aristote được Marx đánh giá là một trong những nhà phê phán lớn nhất đối với tôn giáo, thần học và tư biện trong thời Cổ Đại. Luận án của Marx về Epicure và Démocrite không cho thấy điều này. Nhưng ta có thể đưa ra những chỉ dẫn về Aristote

trong các bản thảo của Marx nhân bàn về chủ đề này. Chàng thanh niên Marx vừa khen lại vừa trách cứ Hegel về cách ông này diễn giải lịch sử triết học hậu - Aristote, dù cho cách diễn giải đó có những nét thiên tài: vì mang tính "tư biện", nó đã cản trở Hegel hiểu tính độc đáo của hệ thống Epicure, hiểu phương pháp Epicure xác định những thuộc tính của nguyên tử. Marx đã phát biểu về ba trào lưu triết học lớn sau Aristote đối lập nhau và cọ xát nhau là chủ nghĩa Epicure, chủ nghĩa khắc kỷ và chủ nghĩa hoài nghi.

"Quả vậy, xét trong toàn bộ thì Hegel đã xác định một cách chính xác yếu tố chung của các hệ thống này; nhưng bản đề cương đáng khâm phục về tầm rộng lớn và sự táo bạo cho bộ lịch sử triết học của ông, thời điểm khai sinh đích thực của lịch sử triết học, đã ngăn cản ông đi vào chi tiết; mặt khác, ý tưởng của ông về cái mà ông gọi là tư biện ở mức cao nhất đã ngăn cản nhà tư tưởng khổng lồ này nhận ra tầm quan trọng của những hệ thống này đối với lịch sử triết học Hy Lạp và trí tuệ Hy Lạp nói chung. Các hệ thống này là chìa khóa mở ra lịch sử chân chính của triết học Hy Lạp." (120).

Là chìa khóa vì các hệ thống này sinh ra từ sự tan vỡ của hệ thống Aristote, và do đó cho ta thấy những thành phần của hệ thống đó như Hegel đã thấy. Nhất là Marx cho rằng Epicure đánh dấu tiến bộ của thời đại Ánh sáng, đánh dấu cuộc chiến đấu của khoa học và triết học khai sáng chống lại những tư tưởng tôn giáo và tư biện. Đó là ý nghĩa của triết học duy vật Hy Lạp. Vậy mà trước cả Epicure, Aristote đã có một lập trường phê phán đối với thần học tư biện của những người theo phái Pythagore và của Platon, cũng như đối với những biểu tượng tôn giáo của đông đảo quần chúng (121). Epicure phát triển sự phê phán này đối với những tư tưởng tư biện thần học là những tư tưởng ở những người theo chủ nghĩa khắc kỷ gắn liền với tín ngưỡng dân gian có nguồn gốc Phương Đông.

Một số nhận xét phụ của Marx, ở các thời kỳ khác nhau, cho thấy rằng đối với ông Aristote là người tuyên cáo cho một trào lưu duy lý, trào lưu này phê phán không chỉ tín ngưỡng dân gian, mà cả những học thuyết của các nhà "thần học" (122).

Sự phát triển của đời sống chính trị trong thành quốc Hy Lạp có hậu quả là sự suy vong của tôn giáo, từ đó nảy sinh những tư tưởng phần nào mang tính dị giáo và cách mạng của tâm lý học và "thần học" Aristote; vụ án Socrate đã cho thấy tính chất phê phán này của triết học - điều mà Marx biết nhắc lại những khi có dịp.

"Sự cực thịnh về đối nội ở Hy Lạp đã diễn ra vào thời đại Périclès, và về đối ngoại, vào thời đại Alexandre. Ở thời đại Périclès, các nhà nguy biện, Socrate (mà ta có thể gọi là hiện thân của triết học), nghệ thuật và tu từ học đã gạt bỏ tôn giáo. Thời đại Alexandre là thời đại của Aristote đã vất bỏ tư tưởng về sự vĩnh cửu của tinh thần "cá nhân" cùng thần linh của các tôn giáo thực chứng" (123).

Nhận xét này của Marx là một nhận xét quan trọng. Nó cho thấy Aristote là nhà triết học, trước cả Epicure, đã đi xa nhất trong sự phê phán có tính duy lý đối với tôn giáo và tư biện, bởi lẽ ông là nhà phê bình lớn nhất nhằm vào học thuyết Ý niệm của Platon. Chính là trong bối cảnh này mà Aristote phát triển một tâm lý học hiện thực gắn liền với thuyết chất hình (hylémorphisme) khái quát của ông. Ông không để cho quan niệm của mình về tâm hồn phụ thuộc vào một học thuyết tôn giáo hay thần thoại nào, dù đó là thần thoại triết học của Platon (thần thoại Erler Pamphilien), một sự chuyển vị tư tưởng của những quan niệm ở Pythagore.

Thần học của Aristote là một thứ thần học tự nhiên theo nghĩa mà ngày nay chúng ta thấy là khó hiểu. Marx đã nhận xét rất đúng cái là chỗ dựa cho thần học thế tục hóa này, vì

ông nói: "Ngay cả một Aristote cũng coi các ngôi sao là vị thần, hay ít ra cũng cho chúng gặp gỡ trực tiếp với hoạt động cao nhất ( = Năng lượng) " <sup>(124)</sup>, hoạt động của "động cơ đầu tiên".

Cách diễn đạt ở đây ("ngay cả một Aristote") rất có ý nghĩa: phải hiểu cách nói đó qua sự so sánh với "thần học" của Epicure, trong đó thần linh không có quan hệ gì với thế giới, nghĩa là với hoạt động hoặc vận động. Theo Aristote, đối với những cái có liên quan với trần thế thì triết học bỏ qua mọi cách nhìn nhận mang tính "thần học". Ta biết rõ điều này xung quanh việc nghiên cứu động vật: việc nghiên cứu này không cần bất cứ giả thuyết nào về một nguồn gốc hay một bản chất thần linh <sup>(125)</sup>. Cũng như vậy, trong *Sổ ghi chuẩn bị* thứ sáu cho luận án của mình, Marx ghi nhận "nhiệt tình của Aristote dành cho sự quan sát" "khi ông ca ngợi lý trí trong tự nhiên" <sup>(126)</sup>.

Tinh thần hiện thực trong triết học tự nhiên, chính là ý thức quan sát, sự độc lập và tự do của tư tưởng. Người ta lại tìm thấy những nét đặc trưng này của Aristote trong triết học xã hội và chính trị của ông; Marx cũng không quên lưu ý những ai đã quên điều này và hạ thấp tư tưởng của các nhà bác học Thời Cổ Đại. Hãy nhắc lại: ông xếp nhà triết học xứ Stagire vào hàng ngũ những nhà tư tưởng "bắt đầu nhìn nhận Nhà nước với cặp mắt nhân văn, và bắt đầu suy ra những quy luật tự nhiên từ lý trí và từ kinh nghiệm chứ không phải từ thần học", về mặt này "triết học hiện đại chỉ làm cái việc tiếp tục một công trình mà Héraclite và Aristote đã bắt đầu làm rồi" <sup>(127)</sup>.

Mặc dầu rải rác và ẩn giấu trong những tác phẩm khác nhau, sổ ghi chép đọc sách hay bài báo ít được biết, thì một số ghi chú thoáng qua này của Marx, cộng với tất cả những trích dẫn Aristote tìm thấy trong cuốn *Góp phần phê phán khoa kinh tế chính trị* hay trong bộ *Tư bản*, vẫn rất quý giá để khôi phục lại hình ảnh của Aristote trước con mắt của Marx, hình ảnh một nhà duy lý sáng suốt và có đầu óc phê phán, một "nhà



triết học của thời kỳ Ánh sáng", cái hình ảnh thực khó tìm lại được khi học thuyết của Aristote đã bị Thomas d'Aquin pha trộn với Cơ đốc giáo và được phái kinh viện truyền bá<sup>(128)</sup>.

Điều gây khó khăn cho việc nhận thức được Aristote đích thực - một Aristote mà Marx cũng như giới phê bình lịch sử hiện đại giúp ta tìm lại - đó là việc Descartes<sup>(129)</sup> và các nhà khai sáng kế tiếp ông, đã hạ thấp Aristote và các nhà bác học Thời Cổ Đại nói chung.

Trong một thời gian dài, người ta đã nhấn mạnh những tác phẩm siêu hình học và logic học, do đó đã che lấp gương mặt của nhà tư tưởng hiện thực và nhà tự nhiên học mà Marx đánh giá rất cao.

Phải đặt sự phê phán có hệ thống của Aristote đối với học thuyết của Platon vào trong khuôn khổ của sự phê phán rộng hơn đối với thần học tư biện và các "nhà thần học". Marx đưa ra một đoạn văn của cuốn *Siêu hình học* trong đó Aristote đã gọi việc Platon viện đến "thần thoại" để trình bày học thuyết của mình là "diễn từ trống rỗng"<sup>(130)</sup>.

Trên tất cả các điểm quan trọng này Marx đều ca ngợi quan niệm của Aristote, trong khi ông phê phán triết học tinh thần và chủ nghĩa duy tâm tuyệt đối của Hegel, mặc dù Marx vẫn nghĩ rằng Hegel vượt lên các nhà triết học Cổ Đại và Hiện đại bằng triết học về lịch sử và phép biện chứng của mình.

Như vậy Marx ca ngợi Aristote về chủ nghĩa hiện thực triết học đi ngược lại tất cả các hình thức chủ nghĩa duy tâm. Ta có thể nói rằng Marx đã tìm thấy ở Aristote *phương thuốc giải độc cho chủ nghĩa duy tâm Hegel*. Chủ nghĩa duy tâm của Hegel đã lôi cuốn anh sinh viên Marx khi phát hiện ra nó. Điều ông giữ lại nhiều nhất ở Hegel, là phương pháp biện chứng áp dụng cho các vấn đề lịch sử, kinh tế và xã hội. Vậy mà, Marx đã coi Aristote, cùng với Hegel, là một trong những nhà biện chứng

lớn nhất của mọi thời đại.

Marx đã khôi phục lại ý nghĩa hiện thực cho những khái niệm được Hegel phân tích và đặt vào trung tâm hệ thống của mình: sinh thành, quá trình, phát triển, đối lập, mâu thuẫn, phủ định của phủ định. Việc đánh đổ chủ nghĩa duy tâm tuyệt đối, việc vạch trần tính chất tư biện của triết học Hegel mà Marx dùng một ẩn dụ nổi tiếng gọi là "đặt lại phép biện chứng đứng trên đôi chân của nó" đã được ông thực hiện theo cùng một cách như Aristote đặt lại học thuyết ý niệm của Platon đứng trên đôi chân của nó. Aristote đã bị Hegel kéo về chủ nghĩa duy tâm còn Marx lại trả Aristote về với chủ nghĩa duy vật trong khi đánh giá cao chủ nghĩa tự nhiên và chủ nghĩa hiện thực cũng như tầm hiểu biết và triết học của Aristote. Ông giữ lại những tư tưởng lớn của Hegel trong triết học về lịch sử, chứ không phải nguyên lý của Hegel là chủ nghĩa duy tâm.

Marx quan tâm đến Aristote không phải chỉ vì những lý do lý luận và triết học mà còn là, và nhất là vì những lý do thực tiễn thuộc lĩnh vực chính trị và hệ tư tưởng. Chúng tôi sẽ khám phá ra những lý do đó bằng cách xem xét một giai đoạn ít được biết đến của lịch sử triết học ở Đức những năm 1830 và 1840.

b) Aristote, đầu mối một cuộc đấu tranh tư tưởng ở Đức sau Hegel.

Không nghi ngờ gì là Marx vay mượn nhiều nhất ở Hegel. Ngoài ra, trong tất cả các nhà triết học khác, thì Marx quan tâm nhiều nhất đến Aristote. Nếu ta muốn làm rõ nguồn gốc của sự quan tâm này và những hoàn cảnh Marx biết đến tác phẩm của Aristote, thì phải quay trở lại thời kỳ ông học tập ở Berlin từ 1837 đến 1841.

Trong thời kỳ này Marx đã dịch hai tác phẩm của Aristote, hay ít ra là một phần của hai tác phẩm đó. Hiện tượng này là độc nhất vô nhị ở Marx<sup>(132)</sup>. Aristote đã làm cho anh sinh viên

trẻ phải bận tâm một cách đặc biệt. Trước hết, Marx nói với bố mình là đã dịch "một phần" cuốn *Tu từ học* <sup>(133)</sup>. Bốn năm sau, ông tìm dịch chuyên luận *Về linh hồn* <sup>(134)</sup>. Người ta còn chưa biết đến Marx là dịch giả của Aristote: về mặt này Marx xứng đáng được nghiên cứu.

Tại sao lại phải dịch chuyên luận *Về linh hồn*? Cuốn sách này vừa mới được Adolf Trendelenburg xuất bản bằng tiếng La tinh <sup>(135)</sup>. Ngoài ra Marx đọc tiếng Hy Lạp rất thạo. Để hiểu được điều này, phải nhớ lại bối cảnh triết học Đức thời bấy giờ.

Những năm Marx là sinh viên và chuẩn bị luận án tiến sĩ là những năm nước Đức đang tiến hành phê phán lịch sử Cơ đốc giáo và nói rộng ra là phê phán tôn giáo. Trong số các học trò của Hegel có những cách hiểu khác nhau về ý nghĩa của triết học và tôn giáo của ông. Trên đại thể có thể chia thành những người theo Hegel "cánh hữu" và những người Hegel "cánh tả". Nói chung những khác biệt này che đậy sự chia rẽ chính trị giữa những người bảo thủ và những người tán thành cải cách ở các mức độ khác nhau, trong khi học thuyết Hegel vẫn đang còn thống trị trường Đại học tổng hợp Berlin <sup>(136)</sup>.

Đồng thời học thuyết Aristote là đối tượng của một cuộc tranh chấp quan trọng từ đầu những năm 1830: các sử gia triết học có uy tín <sup>(137)</sup> phủ nhận sự diễn giải của Hegel về di sản các hệ thống triết học Hy Lạp trong *Những bài giảng về lịch sử triết học* do học trò của Hegel là Karl Ludwig Michelet xuất bản năm 1833, và họ còn mưu toan phản bác danh hiệu sử gia triết học của Hegel. Để chống lại phép biện chứng của Hegel và hệ thống của ông, họ trở lại cách diễn giải truyền thống về Aristote mà phái Kinh viện đưa ra từ thế kỷ XIII. Trong thập kỷ từ 1830 đến 1840 nhiều nhà triết học Đức đã làm sống lại môn siêu hình học và logic học hình thức từng bị Hegel phê phán sâu sắc và vứt bỏ. Trong bộ sách *Nghiên cứu logic học* với hai tập ra mắt vào mùa xuân 1840, Trendelenburg công khai tuyên bố mục tiêu của mình là đặt đối lập những phạm

trù lý trí cùng "logic học" với *Khoa học logic* của Hegel.

Bruno Bauer, bạn thân của Marx, lớn hơn Marx mười tuổi, và là giáo sư tư thực ở Bonn, ngày 31 tháng 3 năm 1841 đã viết thư cho Marx và khuyến khích ông tiến hành những công trình về triết học Hy Lạp: "Trendelenburg đương nhiên sẽ là một trong những nạn nhân đầu tiên mà anh hiến cho nền triết học bị xúc phạm" (138). Một người bạn thân khác của Marx thời trẻ, Karl Friedrich Koppen, hai tháng sau, cũng cố vũ ông: "Nhân Trendelenburg, anh cũng nên nhớ lại lão Schopenhauer" (139)

Vì những lá thư này cũng không nói gì hơn Trendelenburg, cho nên ta lại phải mất công phỏng đoán về những dự kiến thực sự của Marx vào mùa xuân năm 1841. Phải chăng là ông sẽ kéo dài bản luận án tiến sĩ thành một bộ sách ba tập mà ông đã báo trước trong Lời nói đầu, hoặc - có khả năng hơn - đây là một dự kiến khác? Người ta không biết. Dù sao, những ám chỉ này của những người trao đổi thư từ gần gũi nhất cũng chứng tỏ rằng Marx có ý định tham gia chống việc quay trở lại cách diễn giải kinh viện về Aristote và bảo vệ một cách diễn giải khác dựa vào Hegel. Chúng tôi sẽ đưa ra sau đây một bằng chứng trực tiếp hơn.

Trong *Nghiên cứu logic học* (140), Trendelenburg, căn cứ vào logic học Aristote được hiểu như logic học hình thức theo nghĩa truyền thống, đã triển khai việc phê phán có bài bản đối với phép biện chứng của Hegel. Để bác bỏ logic học Hegel, ông dựa vào các khoa học tự nhiên thời kỳ này. Ông nhận định rằng nếu không vay mượn nội dung ở những ngành khoa học kinh nghiệm và ở công việc quan sát, thì người ta sẽ không thể thực hiện được sự phát triển của Ý niệm trình bày trong cuốn *Khoa học logic* theo một phép biện chứng mang tính quan niệm thuần túy, một sự sản sinh ra những tính quy định thuần túy về tư tưởng như Hegel từng khẳng định. Trendelenburg đề nghị quay trở lại sự phân loại, qui nạp và khái quát hóa theo nghĩa

của Aristote. Như thế, Trendelenburg xem xét lại "kết cấu" và ý nghĩa của khoa học logic và của cả hệ thống Hegel, nói một cách gián tiếp, tất cả triết học của Hegel về tôn giáo, lịch sử, pháp luật đều bị ông công kích.

Trong bối cảnh đó ta hiểu mối quan tâm đặc biệt của Marx dành cho Aristote. Động cơ của ông đã rõ. Nhưng tại sao ông lại chọn dịch đúng tác phẩm *Về linh hồn* và tại sao ông lại bắt đầu bằng quyển III?

Chúng tôi nghĩ có thể đưa ra giả thuyết sau đây: đối với ông, vấn đề là phải xem xét mức xác đáng của việc Hegel diễn giải triết học Aristote nói chung và kiểm tra tính ưu việt của ông so với những bình giải mới đây hay có từ trước của những người nghiên cứu Aristote theo cách truyền thống. Ngoài ra, ắt hẳn Marx muốn thử thách sự xét đoán của Hegel về vị trí cao của tâm lý học trong hệ thống Aristote, và nói riêng là vị trí của tâm lý học tri thức và lý luận về nhận thức của ông.

Hegel cho người đọc thấy rằng, ở đây Aristote hoàn toàn gần gũi với quan niệm của bản thân ông về Tinh Thần. Ông nhấn mạnh ý nghĩa tư biện mang tính biện chứng sâu sắc trong những cách nhìn nhận của Aristote: "Từ cảm giác, Aristote chuyển qua tư duy: và ở đây, về thực chất ông đã trở thành tư biện" <sup>(141)</sup>. Vài trang sau đó, Hegel nhấn mạnh: "Đó là điểm cao nhất của siêu hình học Aristote. Đó là những gì có thể mang tính tư biện nhất trong siêu hình học này. Ở đây nhìn bề ngoài mà người ta nói về tư duy bên cạnh sự việc khác (...). Điều mà ông nói về tư duy, xét ở ngay bản thân nó, là cái tư biện tuyệt đối" <sup>(142)</sup>.

Để xác minh giả thuyết này, cần chú ý rằng Marx vẫn lặp lại cách tiến hành ấy mỗi lần ông chạm trán với Hegel: năm 1843, khi ông phê phán triết học pháp quyền thì ông phân tích chi tiết học thuyết về Nhà nước, nghĩa là phần kết thúc của

cuốn *Những nguyên lý của triết học pháp quyền* bởi vì tác phẩm này một khi hoàn thành mới cho thấy ý nghĩa thực sự của nó. Trong *Bản thảo 1844*, ông công kích *Hiện tượng luận tinh thần*; và ở đây, ông cũng nhằm vào chương cuối cùng, chương "Tri thức tuyệt đối". Năm 1847, trong *Sự khôn cùng của triết học*, nhân bàn về "phương pháp biện chứng" ông cũng tìm kiếm những trích dẫn về "phương pháp tuyệt đối" của Hegel ở chương cuối cùng của cuốn *Khoa học logic*.

Như ta thấy, về những gì liên quan đến Aristote, Marx có lý do để nghi ngờ việc bình giải của Trendelenburg. Việc Trendelenburg xuất bản chuyên luận *Về linh hồn* cũng không làm ông thỏa mãn hơn. Ta không loại trừ khả năng là ngoài dự định nghiên cứu tất cả các nhà triết học thuộc hệ triết học hậu Aristote, chàng thanh niên Marx đã nghĩ đến công việc của nhà dịch thuật, và cả nhà bình giải Aristote để phản đối những người theo Aristote nhưng lại chống lại Hegel. Vào thời kỳ này, ông đang chú tâm đến nghề nghiệp của mình ở đại học. Ông đã khởi sự và viết Luận án của mình trong ý đồ đó. Rõ ràng là ông đã chuẩn bị nhập cuộc với tư cách là chuyên gia về triết học cổ đại <sup>(144)</sup>.

Như vậy, ta có mọi lý do để tin rằng, ở tuổi 23, Marx đã chuẩn bị nghiêm túc để tham gia vào cuộc đấu tranh diễn giải và tiếp thu Aristote trong khi vẫn bảo vệ kiên quyết phong cách lịch sử - triết học của Hegel nhờ vào phương pháp biện chứng. Điều đó hiển nhiên không có nghĩa là ông sẽ đứng về phía triết học tư biện và bảo vệ hệ thống Hegel. Đúng hơn, ông muốn minh họa cho "phong cách tư duy" của Hegel. Luận án của ông về Epicure và Démocrite cho thấy đầy đủ cách thức mà vào thời kỳ đó ông muốn sử dụng mọi nguồn gốc của phép biện chứng này để diễn giải các hệ thống triết học mà vẫn không tỏ ra nương nhẹ chút nào với bản thân triết học tư biện. Mặc dù còn chưa đứng trên lập trường duy vật rõ ràng, nhưng Marx

cũng đã phê phán gay gắt chủ nghĩa duy tâm Hegel mà ông dứt khoát chối bỏ. Ông sẽ không thay đổi về điểm này: cả đời mình Marx sẽ bảo vệ nhà triết học vĩ đại này theo cách tương tự, và lúc cần vẫn tự gọi mình là "học trò" của Hegel!

Một bằng chứng xác thực cho việc Marx đã muốn phê phán Trendelenburg vào năm 1841 là vài trang bản thảo của Marx ở thời kỳ này. Quả thật là đoạn cuối mấy trang này rất khó hiểu, và ta không hiểu rõ nhằm vào cái gì. Những người xuất bản, ngay cả rất giỏi về lịch sử tư tưởng, cũng đều quá dè dặt trong việc làm sáng tỏ vấn đề. Bài viết này kết thúc bằng một đoạn văn như để trả đòn mà người ta không rõ là nhằm vào ai. Vì ở đây có nêu tên Aristote cho nên ta cũng lần ra mối. Sau khi phân biệt hai xu hướng triết học đối lập mà theo ông là đặc trưng cho triết học Đức năm 1841, Marx kết luận:

"Đĩ nhiên đã thấy xuất hiện thêm những gương mặt châu rìa, câu nhàu, không có cá tính, hoặc là nấp sau một nhân vật triết học khổng lồ của quá khứ, nhưng người ta nhận ra ngay con cừu đội lốt sư tử, cái giọng sù sùi của một kẻ nhu nhược cả hôm nay và hôm qua, len lỏi dưới tiếng nói hùng mạnh từng xuyên qua các thế kỷ, làm thành sự tương phản hài hước. Chẳng hạn, dưới tiếng nói của Aristote, đã có một cái giọng nào đó làm thành một bộ phận không thích hợp chút nào; ví như một người câm lại muốn có tiếng nói nhờ vào một cái loa phóng thanh thật to; hoặc một người tí hon nào đó, đeo hai lần kính, đứng trong một xô sau lưng một người khổng lồ, xuýt xoa loan báo với cả thế giới rằng, từ điểm nhìn của anh ta, đã mở ra một cảnh quan mới đáng kinh ngạc biết bao, và anh ta cố gắng đến buồn cười để giải thích rằng, không phải trong trái tim hồi hộp, mà chính là trên mảnh đất kín đáo và cứng chắc anh đang đứng, đã có được điểm tựa Archimède, nơi mà cả thế giới treo trên bản lề. Và như thế, đã ra đời những nhà triết học - tóc, nhà triết học - móng tay, nhà triết học - ngón chân, nhà

triết học - phân rác v.v.v.. những người mà trong con người - thế giới của Swedenborg, có thể còn chiếm một vị trí thấp hơn nữa" <sup>(147)</sup>.

Việc kể ra theo kiểu nhại lại ở câu cuối thực ra là ám chỉ Trendelenburg, người mà trong cuốn *Nghiên cứu* đã đứng ra bảo vệ cho một quan niệm về giới tự nhiên theo thuyết mục đích trong khuôn khổ một thuyết hữu thần mà ông ta gọi là "quan niệm hữu cơ". Trendelenburg khẳng định rằng mình đã tìm thấy quan niệm này ở Aristote. Cũng như những người theo phái Thomas, ông gán cho Aristote một thuyết mục đích siêu nghiệm, và ông đem đặt thuyết đó đối lập với quan niệm lịch sử - biện chứng cùng thuyết tự tại của Hegel. Theo ông thì những thứ này đã bị bác bỏ trước những lý thuyết mới đây của khoa học tự nhiên (lý thuyết Cuvier)<sup>(148)</sup>. Marx chia những lời mỉa mai chống lại việc phản đối Hegel của Trendelenburg, con người đã diễn giải những quan niệm tự nhiên chủ nghĩa đương thời nhờ vào một thứ triết lý của Aristote đã bị pha trộn. Marx cho rằng Aristote là một nhà bác học khổng lồ không được người đương thời hiểu: Bastiat và Wagner cũng không nhận xét ông đúng hơn là Trendelenburg.

Ở cuối đoạn văn trên đây chàng thanh niên Marx thông báo một dự án triết học:

"Nhưng, phù hợp với bản chất của họ, những kẻ nhu nhược này rơi vào hai xu hướng trên đây, như rơi vào môi trường của họ. Còn về bản thân hai xu hướng đó, thì ở chỗ khác, tôi sẽ giải thích đầy đủ về những quan hệ giữa chúng hay những quan hệ với triết học Hegel, cũng như những thời điểm lịch sử khác nhau trong đó diễn ra sự phát triển này" <sup>(150)</sup>.

Tuyên bố có tính cương lĩnh này cho thấy Marx dự kiến một công trình triết học rộng lớn nhưng, do hoàn cảnh, thậm chí ông cũng không bắt đầu được<sup>(151)</sup>. Tuy nhiên quan hệ của chính



ông với triết học Hegel đã được xác định rõ ràng: sự phê phán thêm của ông đối với Hegel, xen lẫn những điều ông nói với các Nhà tư tưởng Đức trong các bản thảo trước kia đều phù hợp với những gì nêu ra ở đây.

Ta sẽ còn tìm ra một số bằng chứng khác nữa, để thấy rằng Marx, cũng như Hegel, đánh giá Aristote là một nhà tư tưởng biện chứng. Trong bản dịch *Về linh hồn* Marx xen vào một vài nhận xét. Chẳng hạn:

"Aristote có lý khi ông nói rằng sự tổng hợp là nguyên nhân của mọi sai lầm. Tư tưởng dưới hình thức biểu tượng và suy tư được tạo nên bằng sự tổng hợp của tư duy và tồn tại, của cái chung và cái riêng, của hiện tượng bên ngoài và bản chất. Tư tưởng sai lầm, quan niệm sai lầm đẻ ra từ sự tổng hợp những điều xác định xa lạ với nhau, từ những quan hệ không phải tự tại mà thuần túy bên ngoài, từ những điều xác định khách quan và chủ quan"<sup>(152)</sup>.

Không phải bất cứ một sự tổng hợp nào cũng gây ra sai lầm. Sai lầm này xảy ra đến từ sự tổng hợp tùy tiện những yếu tố bất kỳ nào đó. Chân lý cũng là sự tổng hợp<sup>(153)</sup>. Vậy mà sự tổng hợp thực sự dựa trên một sự thống nhất cơ bản: thống nhất những cái khác biệt nhưng là những cái khác biệt không xa lạ nhau mà có quan hệ với nhau. Sự thống nhất này làm cho phán đoán trở nên đúng đắn, như Aristote giải thích<sup>(154)</sup>. Hegel, rồi đến Marx, đều theo ông về điểm này.

Nhận xét cho thấy rằng đối với Marx, Aristote là một nhà triết học của sự tổng hợp, một sự tổng hợp "biện chứng", bởi vì đó là tổng hợp chất liệu và hình thức, tiềm năng và thực hiện, gắn liền mật thiết với nhau trong thực thể cụ thể, nghĩa là trong cá nhân cụ thể. Chính ông Aristote này - Aristote của trường Lycée chứ không phải của các nhà bình giải<sup>(155)</sup> với thuyết bách khoa, chủ nghĩa tự nhiên, tinh thần hiện thực và phép

biện chứng của ông là người đã có một "kho tàng" quý vô giá. Chính ông Aristote này đã xuất đầu lộ diện ở Marx bất cứ nơi nào mà Marx xuất hiện.

## 5. Chủ thể của hoạt động: Quan hệ của Marx với Hegel

Sự tìm tòi trên đây đã cho ta thấy thực chất mối quan hệ của Marx với Aristote, và cho phép ta bàn lại mối quan hệ của ông với Hegel. Qua đó, ta đã thấy rằng khi Marx sử dụng một phạm trù của Aristote, thì không phải do tình cờ hay tùy tiện, vì Hegel đã đi trước ông trong việc sử dụng này. Ta đã nhận thấy điều đó trong trường hợp phạm trù tiềm năng chỉ sức lao động hoặc bất cứ lực lượng sản xuất nào khác (phương tiện vật chất hay tư bản). Cũng vậy, khi bàn tới hoạt động, thì phải hiểu nó theo nghĩa năng lượng ở Aristote.

Vì Marx đã viện đến những phạm trù này, cho nên quan niệm của ông về khả năng, xét trên thực chất, là quan niệm của Aristote, mặc dù thoát nhình, dường như tư tưởng của Marx phụ thuộc nhiều hơn vào những quan niệm và phép biện chứng của Hegel so với những quan niệm của nhà triết học xứ Stagire. Thực ra nếu Marx đã sử dụng lại của Hegel khái niệm "khả năng thực tế" thì cũng phải nói ngay rằng Hegel đã vay mượn khái niệm đó ở Aristote.

Quả vậy, Marx đối lập với Kant là người đã coi khả năng là một dạng thức của nhận thức không có cơ sở bản thể luận. Ngược lại, trong *Khoa học logic*, cũng như Aristote, Hegel nhấn mạnh tính khách quan của khả năng thực tế mà cái phi - mâu thuẫn lôgic đơn giản không đủ để xác định (khả năng hình thức). Theo Hegel, khả năng thực tế "chính là tồn tại - tự - nó của tính hiệu quả thực tế (...). Trong chừng mực người ta đi vào những tính quy định, những hoàn cảnh, điều kiện của một sự vật để nhận thức khả năng của nó, thì người ta không còn

dừng lại ở (khả năng) hình thức, nhưng (người ta) lại xem xét khả năng thực tế. (...) Như thế khả năng thực tế hợp thành cái toàn bộ của các điều kiện (...) Khi tất cả những điều kiện của một sự vật đều hiện diện đầy đủ, thì sự vật đó đã bắt đầu có tính hiện thực<sup>(156)</sup>. Về ý nghĩa nghèo nàn của khả năng hình thức, Marx hoàn toàn đồng ý với Hegel. Chính khả năng thực tế và chỉ có khả năng thực tế khiến Marx quan tâm.

Tuy vậy, về điều này mặc dù mối liên hệ bền vững thường gắn chặt Marx với Hegel, thì so với Hegel ông vẫn có sự cảm nhận sâu sắc hơn đối với khả năng. Ông khai thác mọi cấp độ của cái có thể, mà Aristote, phù hợp với học thuyết của mình về ý nghĩa đa bội, đã phân định và phân tích trên quan điểm bản thể luận và quan điểm logic học: ngoài tiềm năng và điều không xác định còn có cái thường xảy đến và cái có thể, cái bất ngờ và cái đột xuất, hoặc là số mệnh, hoặc là ngẫu nhiên (hoặc tự phát). Đúng là Aristote đã nổi tiếng vì không chịu xóa bỏ khả năng của những sự kiện "tương lai", ngay cho những sự kiện đó không nhất thiết phải xảy ra. Ông chống lại những nhà triết học thuộc trường phái Mégare<sup>(157)</sup> là những người theo kiểu lập luận logic đơn thuần, đã bảo vệ một thuyết tất yếu tuyệt đối<sup>(158)</sup>. Người ta ca ngợi Aristote ở học thuyết của ông về những sự kiện "tương lai", đặc biệt nếu đó là những sự kiện phụ thuộc vào những hành động "hợp lý" (có suy nghĩ) bao hàm một cam kết chính trị, xã hội hay đạo đức. Điều đáng chú ý trong thí dụ nổi tiếng về trận thủy chiến<sup>(159)</sup>: đây đúng là một sự kiện "lịch sử" do một quyết định có suy nghĩ và có tính toán.

Aristote dành vị trí rất lớn cho tính số nhiều của các nguyên nhân, tính xác suất (điều "thường xảy đến nhiều nhất"), và cho sự bất ngờ (điều hiếm khi xảy đến), đến mức mà, đôi lúc người ta coi ông là người khai sinh cho học thuyết về "ngẫu nhiên"

theo nghĩa là thiếu vắng nguyên nhân, bởi vì ông bảo vệ sự không xác định của tương lai, gọi là "tương lai ngẫu nhiên"<sup>(160)</sup>.

Một khi sự lập lờ "ngẫu nhiên" theo nghĩa không xác định đã bị loại bỏ thì kế cũng chính đáng nếu nói rằng quan niệm của Marx về lịch sử dựa trên tư tưởng về "tương lai có thể", tương lai này giống như quan điểm của Aristote, phụ thuộc vào một quyết định "thực tiễn". Nhất là, Marx cho rằng chúng phụ thuộc vào hành động thực hiện những cái có thể tùy theo những điều kiện vật chất nhất định, trong khi Hegel, nhà duy lý có hệ thống cuối cùng quy tất cả cho khái niệm, đi đến chủ nghĩa duy tâm tuyệt đối:

"Khái niệm trước hết chỉ có tính chủ quan, rồi, không cần đến một vật liệu hay chất liệu bên ngoài nào, đã khách quan hóa nhờ vào hoạt động thích hợp của nó" <sup>(161)</sup>.

Vì vậy cũng nên tìm hiểu xem phái chăng là Marx gần gũi Aristote hơn Hegel trên quan niệm về việc hiện thực hóa cái có thể, mặc dù Aristote không bàn về triết học lịch sử theo đúng nghĩa của nó. Người ta thực sự thấy Marx nói đến một loạt những cái có thể như Aristote quan niệm, xếp vào loại "tiềm năng" theo nghĩa vật chất. Sự phát triển lực lượng sản xuất mở ra một tương lai *hiện thời* là không được xác định" trong khi đó, Hegel cho rằng sự kế tiếp những hình ảnh chủ quan và hình thức khách quan của Tinh thần sẽ tự mình kết thúc một khi Tinh thần đạt đến sự tự ý thức tuyệt đối.

Dĩ nhiên, ta có thể khẳng định rằng giai cấp vô sản là giai cấp "vì nó" (theo nghĩa của Hegel) trong đó nhân loại có ý thức về khả năng của mình, và biết mình là lực lượng tuyệt đối của lịch sử sẽ tới: theo nghĩa đó, "chủ nghĩa Marx" là sự tự ý thức tuyệt đối của giai cấp công nhân.<sup>(162)</sup> Marx cho rằng, đó thực sự là bản chất của giai cấp vô sản, tuy vậy ông cũng nghĩ rằng sự việc không được định đoạt trước vì mọi hành động đều mở

ra trên cơ sở những cái có thể. Sự mở ra những cái có thể này xuất hiện trong quan niệm của Marx về chủ thể hành động. Theo Marx, do những mục tiêu kinh tế và xã hội, hành động chính trị trong thời đại chúng ta nhằm tới một cuộc cách mạng triệt để, và cuộc cách mạng này còn là nhiệm vụ phía trước - đó là điều mà Hegel không hề dự kiến. Chúng ta đã biết đến thái độ khác nhau này, và sẽ không cần nói thêm nhiều.

Hegel đón chào những thành tựu của cuộc cách mạng 1789. Ông dự kiến những thành tựu đó sẽ được mở rộng (sang Đức, sang Anh) và ông cầu mong như vậy. Nhưng ông không tiên đoán một cuộc cách mạng tương lai triệt để như cuộc cách mạng đó (ông có mong muốn chăng?). Cuốn *Những nguyên lý của triết học pháp quyền* của ông đề cao nền quân chủ lập hiến với sự phân chia quyền lực và phân chia giai cấp.

Ngược lại Marx hoạt động cho một cuộc cách mạng còn táo bạo và sâu sắc hơn cách mạng Pháp, một cuộc cách mạng mới lạ và phi thường, đi đến gốc rễ của sự vật, mở ra một thế giới không còn có bóc lột kinh tế, và do đó không có nô dịch chính trị và tha hóa xã hội, nhờ sự xóa bỏ hoàn toàn, có thể và tất yếu mọi loại giai cấp, và nhờ sự tiêu vong của Nhà nước.

Có những khác biệt về tính cách và tư tưởng giữa nhà lý luận cách mạng cộng sản và nhà triết học Berlin, mặc dù Hegel đã nhắc thấy thế đi lên của giai cấp công nhân, giai cấp lịch sử hoàn toàn mới. Trên bình diện triết học, những khác biệt này thể hiện ở việc Marx phê phán quan niệm còn quá duy tâm của Hegel về hành động và về "chủ thể" của hành động. Trong lịch sử quá khứ, Marx cho rằng có một loại mưu mẹo lắt léo, chứ không phải là lý tính "của Hegel" là cái bao giờ cũng ít nhiều mang tính chất thần thánh<sup>(163)</sup> mặc dù những tư tưởng "thần học" của Hegel không hề có tính chính thống. Đối với Marx Nhà nước không hề là hiện thân của Thượng Đế: nó

phải biến mất! Và Tinh thần thế giới thực ra là "thị trường thế giới" (164).

Trong khi Hegel cho rằng giới tự nhiên nằm trong một chu kỳ lặp đi lặp lại thì Marx lại coi đó là một nguồn dự trữ những khả năng. Do đó, tương lai đang mở ra, và lịch sử không hề kết thúc: ngược lại, lịch sử đang bắt đầu! (165). Mặc dù đối lập với những quy giản máy móc, hệ thống của Hegel, xét trên quan điểm hình thức bề ngoài, lại giống với một mô hình lý luận có thể hình thức hóa (166).

Mọi hành động đòi hỏi một tác nhân, nói theo thuật ngữ triết học, một "chủ thể". Những "thế lực" (tư bản, giai cấp, Nhà nước hay "thị trường thế giới") tranh chấp vai trò tác nhân với cá nhân riêng biệt. Vậy mà, Marx tiếp thu không chỉ phương pháp biện chứng Hegel mà còn cả một luận điểm triết học cơ bản: "thực thể là chủ thể" (167). Một chủ thể được xác định bằng hoạt động của nó, và với tư cách là chủ thể, nó chiếm một vị trí rất cao ở Marx cũng như ở Hegel, bởi vì thực tiễn (Wirklichkeit) bao hàm hành động (Wirkung) (168).

Phải chăng những thuật ngữ "chủ thể" hay "tính chủ quan" không chỉ phù hợp với con người? Cùng với các nhà duy vật, Marx phủ nhận mọi sự sáng tạo từ hư-vô giả định một "bản thể" sáng tạo tồn tại từ trước đó! Tuy vậy, trong khuôn khổ chủ nghĩa duy vật của ông, Marx vẫn giữ ý kiến rằng thực tiễn là chủ thể vì giới tự nhiên là quá trình, là sự sinh thành không ngừng, và như thế là "trung gian giữa sự sinh - thành - ra - cái - khác của nó và bản - thân - nó", như Hegel nói về Tinh thần. Như vậy, đối với Marx giới tự nhiên vận động tự tạo ra bản thân mình, nó có tính hoạt động.

Hoàn toàn giống như lao động là "sống", giới tự nhiên là "sự sống". Vì vậy, điều chủ yếu là Marx sử dụng lại phạm trù hành động (hoặc hoạt động) của Aristote. Aristote đặt hoạt động vào trong quan niệm của ông về giới tự nhiên (170). Hegel lại đặt

nó trong Tinh thần; dù cho Hegel thừa nhận giới tự nhiên có một hoạt động, thì đó chỉ là hoạt động vay mượn, hoạt động xuống cấp, là "sự tha hóa" của một hoạt động cao hơn, khác về bản chất.

Người ta biết điều đó. Marx không theo Hegel về điểm này. Giới tự nhiên, trong quá trình đổi mới liên tục, cho thấy một sự phát sinh, một lịch sử: nó hoạt động và là nguồn gốc của mọi hoạt động, nó là sức mạnh tuyệt đối, nguyên nhân tự tại, *giống như "deus sive natura" của Spinoza*. Trong thuyết tự nhiên của mình Marx tiếp thu từ triết học cổ điển Đức tư tưởng cho rằng không có một tồn tại nào lại không biểu hiện một hoạt động, và một tồn tại không hoạt động thì không phải là một tồn tại.

Tuy nhiên, cũng như Marx tiếp tục phương hướng hiện thực và thuyết tự nhiên của tư tưởng Aristote, ông đồng thời tiếp thu phép biện chứng giữa chủ thể và khách thể ở Hegel. Ông đã không phát triển những quan điểm của mình về biện chứng của tự nhiên, nhưng ông tán thành với Engels khi Engels thay mặt cho cả hai người, diễn giải những đóng góp của khoa học tự nhiên thời đại họ vào triết học biện chứng của họ.

Biện chứng của lịch sử mà Marx đã từng đóng góp nhiều công trình nghiên cứu là biện chứng chủ quan - khách quan. Lịch sử do con người làm ra mà phần nào họ không biết, được áp đặt cho con người cho dù họ có ý thức hay không, cho dù họ có mong muốn hay không. Con người, một tồn tại tự nhiên và là một bộ phận của giới tự nhiên, vừa là tác nhân vừa là kẻ chịu tác động của biện chứng lịch sử. Trong quá trình con người không ngừng sinh sản ra con người, những nhân tố chủ quan và khách quan liên tục biến hóa và đổi chỗ cho nhau. Chủ thể - những con người trong xã hội <sup>(171)</sup> - là một tồn tại khách quan và những khách thể sản xuất ra dù mang tính chất hàng hóa, quan hệ xã hội hay thể chế - cũng đều là kết quả của một hoạt động chủ quan. Khắp nơi đều có mối quan hệ biện chứng giữa

những phương diện thực thể và những phương diện chủ quan, giữa giới tự nhiên và con người.

Những thành tố chủ quan và khách quan là những thành tố của biện chứng phổ biến, đặc trưng cho mọi hoạt động, mọi thực tiễn. Những biến hóa, thay đổi, đảo lộn, đảo nghịch mà Marx phân tích trong kinh tế học, sử học, xã hội học hoặc trong tư tưởng, đều là biểu hiện của một quá trình sinh thành trong đó "thực thể" và "chủ thể" không thể tách rời nhau được.

Trong lao động - hoạt động đặc trưng của con người nhờ đó con người tự sản sinh ra bản thân mình, vì anh ta làm ra những tư liệu sản xuất cho cuộc sống của mình - ta thấy được một quá trình kép chủ quan hóa sự vật hay nhân hóa giới tự nhiên và hiện thực hóa hay khách quan hóa bản thân trong những "sự vật" khách quan: sản phẩm, công cụ, tư liệu sản xuất, quan hệ xã hội, thể chế, sản phẩm văn hóa, hệ tư tưởng. Phép biện chứng này lại có mặt dưới những hình thức khác nhau trong mọi hoạt động của con người.

Nhiều lần Marx lưu ý rằng, trong triết học tư biện, Hegel làm đảo lộn các mối quan hệ thực tế: nhà triết học Berlin làm cho giới tự nhiên "nảy ra" từ tinh thần bằng một quá trình thần bí; ông nói đó là một quyết định của "Ý niệm" <sup>(172)</sup>. Với tư cách nhà duy vật Marx bác lại rằng chính là tinh thần sinh ra từ giới tự nhiên, vì lẽ sự phát triển của tư duy và mọi sản phẩm tinh thần tư duy đều phụ thuộc vào sự phát triển của bộ óc và ngôn ngữ - yếu tố của tư duy. Khoa học cho thấy rằng con người tư duy về giới tự nhiên thì bản thân mình trước hết cũng là sản phẩm của giới tự nhiên.

Vậy là Marx tự tách xa Hegel khi xác định chủ thể của hành động hay hoạt động, vốn là một chủ thể tự nhiên. Chủ nghĩa duy tâm Hegel đảo ngược các mối quan hệ thực tế. Vấn đề là đảo ngược lại sự đảo ngược này: Marx nói về "tính chất thần



bí mà phép biện chứng đã mắc phải ở trong tay Hegel (....). Ở Hegel phép biện chứng bị lộn ngược đầu xuống đất. Chỉ cần dựng nó lại là sẽ phát hiện được cái hạt nhân hợp lý của nó ở đằng sau lớp vỏ thần bí" (173).

Marx nhận xét rằng ngay cả những người phê phán tính tư biện của Hegel cũng chưa thực hiện thực sự việc đảo ngược này. Với Bruno Bauer và Max Stirner, thì như Marx đã nói, sự lừa phỉnh duy tâm tiếp diễn dưới những hình thức mới. Họ không thấy rằng động lực của lịch sử là đấu tranh giai cấp - những giai cấp gắn liền với sự phát triển lực lượng sản xuất, và cho đến nay vẫn rất độc lập với ý chí và ý thức cá nhân, đặc biệt ý thức của các nhà triết học. Tuy nhiên, việc Hegel thần bí hóa phép biện chứng "tuyệt nhiên không ngăn cản Hegel trở thành người đầu tiên trình bày một cách bao quát và có ý thức những hình thái vận động chung của phép biện chứng ấy" (174).

"Vận động biện chứng" mà Marx bảo vệ là ở đâu, nếu không ở trong sự tự - sản sinh và tự - phát triển của giới tự nhiên và của con người trong một "quá trình lịch sử"? Đó là hoạt động để cho một vật tự tạo ra bản thân mình, mà Hegel gọi là "hành động tự định vị", nhờ vào hành động này một "chủ thể" tự nhận ra bản thân mình. Đối với Marx sự tự - định vị, hay đúng hơn, tự - sản - sinh tiếp tục là nguyên lý của mọi hiện thực, tự nhiên hay lịch sử, cá nhân hay xã hội, lao động hay tư bản. Người ta chỉ có thể tách rời một cách trừu tượng vật chất với quá trình, sự vật với vận động, tính thụ động với tính hoạt động, sản phẩm với con người sản xuất, khách thể với chủ thể. Đôi khi ngay cả giới tự nhiên cũng trở thành "chủ thể".

Trên thực tế, Marx không do dự áp dụng phạm trù chủ thể vào các "sự vật" trong chừng mực chúng có được một "năng lực" hành động, một "khả năng" và một tính chủ động trong tương quan với nguồn gốc của chúng: như thế trên một mức

độ lớn tư bản và tiền tệ trở thành các "chủ thể" đối lập với người lao động và thậm chí với cá nhân nhà tư bản. Chúng có sức mạnh để tự định vị, tự khẳng định, tự hiện thực hóa, đó là tính chất đặc trưng của một chủ thể. Tuy nhiên chúng là sản phẩm hoạt động xã hội của con người; quyền lực tác động của chúng xuất hiện một khi trong những điều kiện xã hội nào đấy, các sản phẩm này thoát ra khỏi những người đã sáng tạo nên chúng: chúng thống trị họ, gây ra sự tha hóa của người sản xuất và của các cá nhân sống trong xã hội.

Như thế, "tiền với tư cách là công cụ lưu thông, là phương tiện trao đổi, *trở thành chủ thể*, và chất liệu tự nhiên trong đó nó thể hiện lại xuất hiện như một *vật phụ* và tầm quan trọng của vật phụ biến đi trong bản thân hành động trao đổi" <sup>(175)</sup>.

Balzac đã biết và tuyên bố rằng ông vua đích thực của nước Pháp là "Bệ hạ đồng một trăm xu" <sup>(176)</sup>. Cũng như vậy theo Marx tiền tệ đã cởi bỏ bộ áo tơi tở mà nó từng mang khi làm một phương tiện lưu thông đơn giản, để bất ngờ trở thành chúa tể và thượng đế của thế giới hàng hóa" <sup>(177)</sup>.

Tương tự như vậy, ở một trình độ phát triển nào đấy, tư bản sẽ có mọi tính chất của một chủ thể. Nó trở thành một "tồn tại - vì nó". "Tư bản nói chung được định vị như một giá trị tồn tại vì nó, có thể nói là một giá trị *vị kỷ* (selbstisch) (tiền tệ chỉ còn biết hướng tới giá trị đó).

Khi phê phán những mong muốn mà ông cho là ảo tưởng của những người xã hội chủ nghĩa thời đại ông, Marx đã giải thích như sau: "Với tư cách là tồn tại - vì nó, tư bản chính là *nhà tư bản*. Dĩ nhiên một số người xã hội chủ nghĩa sẽ nói: chúng tôi cần tư bản, nhưng không cần nhà tư bản" <sup>(179)</sup>. Lúc ấy tư bản xuất hiện như một sự vật thuần túy chứ không phải một quan hệ sản xuất, nhưng nếu ta xem xét mối quan hệ sản xuất này ngay trên bản thân nó, thì rõ ràng đó là nhà tư bản. Tất nhiên, ta có thể tách tư bản khỏi nhà tư bản cá biệt nào

đấy, tư bản có thể chuyển qua một nhà tư bản khác. Nhưng một khi mất tư bản anh ta mất luôn tư cách nhà tư bản. Do đó tư bản có thể tách khỏi một nhà tư bản cá biệt, chứ không *tách khỏi* nhà tư bản với tư cách là nhà tư bản đối mặt với người lao động. Cũng như vậy, người lao động cá biệt có thể không còn là tồn - tại - vì - nó của lao động, anh ta có thể được thừa hưởng tiền bạc, ăn cắp v.v....Nhưng lúc đó anh không còn là *người lao động*. Với tư cách người lao động, anh chỉ là tồn tại - vì - nó của lao động" <sup>(180)</sup>.

Tư bản trở thành tự chủ, độc lập với cá nhân riêng biệt nào đó. Nó áp đặt quy luật của nó, trở thành một cái "Tự nó", trở thành một chủ thể đích thực chỉ huy những người "gọi là" chủ sở hữu của nó. Chính tư bản sở hữu những kẻ sở hữu mình. Nó nắm lấy những khả năng thực tế đang thoát khỏi tay các cá nhân. Cũng như tiền "làm cho những điều không có thể thành anh em thân thiết"<sup>(181)</sup>, tư bản bắt đầu muốn: "Nếu (...) người ta coi (...) tư bản là một trong những mặt như chất liệu hay tư liệu lao động đơn giản, đối mặt với lao động, lúc ấy người ta có lý để nói rằng tư bản không có tính sản xuất vì rõ ràng người ta chỉ coi nó là khách thể đối mặt với lao động, là chất liệu, người ta coi nó đơn giản là có tính chất thụ động. Nhưng sự thật nó không xuất hiện như một trong các mặt, hay như sự khác biệt của một trong các mặt xét riêng ra, cũng không phải như kết quả (sản phẩm) đơn giản, mà như bản thân quá trình sản xuất đơn giản, và quá trình này giờ đây xuất hiện như *nội dung* của tư bản đã có được một vận động độc lập"<sup>(182)</sup>.

Như vậy, Marx không ngần ngại sử dụng khái niệm triết học chủ thể (tác nhân tự chủ) trong một phép biện chứng dựa rất nhiều vào phép biện chứng của Hegel, và vượt qua cả Hegel, còn tìm tới phép biện chứng của Aristote, về mối quan hệ giữa hành động và tiềm năng.

Khi khái niệm chủ thể hiện diện ở Marx, thì khái niệm thực thể cũng rất gần. Không có hoạt động mà không có một chủ thể mang tính thực thể, ngay cả nếu chủ thể nói đến chỉ đơn giản là một "kẻ mang cái hoạt động ấy". Khi một cá nhân rút về vai trò nơi nương tựa cho một hành động xa lạ với mình, thì anh ta vẫn thể hiện một hoạt động tối thiểu nhằm để "mang theo hoạt động ấy". Bằng hoạt động bị gò ép và bị cưỡng bức của mình, anh góp phần thực hiện hoạt động và mục đích của một người khác. Mục đích hành động của anh do người khác đó lựa chọn và ấn định.

Trong công trình phân tích về lao động tha hóa mà Marx bắt đầu năm 1844, ông đã định nghĩa người công nhân như "hàng hóa có được ý thức tự nó và hoạt động riêng của nó"<sup>(183)</sup>. Tuy vậy ông phê phán kịch liệt việc sử dụng các phạm trù triết học như phạm trù chủ thể, đặc biệt ở những người thuộc phái Hegel trẻ, bởi vì những người này biến chủ thể thành người làm chủ những điều kiện lịch sử của mình. Trong *Hệ tư tưởng Đức*, Marx lưu ý rằng "những giai đoạn phát triển khác nhau (của triết học Đức) đã dẫn đến những điều vô nghĩa sau đây: Thực thể, Chủ thể, Tự ý thức, và Phê phán thuần túy, hoàn toàn giống như điều vô nghĩa về tôn giáo và thần học"<sup>(184)</sup>.

Nhờ vào những phạm trù này, phái Hegel trẻ tiến hành phát triển các tư tưởng, mà xét ra vẫn là "những điều tầm thường lý tưởng hóa và vô hiệu"<sup>(185)</sup>. Như thế, Bruno Bauer nghĩ là mình tìm gặp lại cội nguồn nguyên lai của triết học Hegel nhưng lại phát triển một triết học tự ý thức<sup>(186)</sup>.

Phái chẳng chính Marx cũng đã ưu tiên cho chủ thể (hay hoạt động) để coi nhẹ thực thể (hay chất liệu)? Vấn đề đôi lúc được đưa ra tranh cãi. Tuy nhiên cũng như Aristote và Hegel, Marx đã khẳng định rằng mọi tồn tại cụ thể, mọi hiện thực cụ thể, đều bao gồm cả hai phương diện hay thành tố đó.

Trong *Luận cương về Feuerbach* Marx gắn liền rất chặt chẽ hai thành tố này khi ông vạch ra khuyết điểm chủ yếu của chủ nghĩa duy vật (cũ - BT) khi nói rằng "cho đến nay", các nhà duy vật chưa bao giờ nhận thức khách thể về mặt chủ quan (187).

Từ khi còn rất trẻ, Marx đã hào hứng đón chào triết học của Feuerbach và coi đó là sự phê phán có ý nghĩa quyết định đối với triết học tư biện của Hegel. Tuy nhiên, ông vẫn còn xa lạ với những học thuyết biến xã hội, nhà nước hay con người (với tư cách "giống loài") thành "chủ thể" của quá trình xã hội, chính trị hay lịch sử nói chung. Rất lâu trước khi viết *Hệ tư tưởng Đức*, ngay từ 1843 ông đã xác định những cá nhân có thực hoạt động và sống trong những điều kiện cụ thể nhất định, là những chủ thể chân chính duy nhất.

"Hegel nhận thức xã hội, gia đình v.v., nói chung *con người tinh thần*, không phải như sự hiện thực hóa con người thực tế, con người kinh nghiệm, mà ngược lại như là con người *thực tế* (...). Sự đảo ngược cái chủ quan thành cái khách quan và cái khách quan thành cái chủ quan (...) là do Hegel muốn viết lịch sử đời sống của thực thể trừu tượng, của Ý niệm, của những gì mà do đó hoạt động của con người v.v... phải tất yếu xuất hiện như hoạt động và kết quả của một người khác, do Hegel muốn làm cho bản chất của con người vì - nó hoạt động với tư cách là tính đơn nhất tưởng tượng hơn là trong tồn tại *thực tế mang tính con người* của nó (...)" (188).

Hegel quan niệm Nhà nước như hiện thân của Lý tính, sự hiện thực hóa của Thượng đế hay Tinh thần Tuyệt đối trên trái đất. Ông biến xã hội công dân hay hệ thống các nhu cầu thành "khách thể" và biến Nhà nước thành "chủ thể" của quá trình tổng thể. Marx khẳng định rằng mối quan hệ là ngược lại: chính xã hội công dân là chủ thể thực sự của Nhà nước. Chính xác

hơn nữa, chính những con người cụ thể, thực tế, kinh nghiệm là những chủ thể chân chính. Marx đặt đối lập với "thực thể trừu tượng" của Ý niệm, là "thực thể cụ thể", nghĩa là xã hội hiện thực với những phạm trù xã hội khác nhau của nó và ở cơ sở của những phạm trù đó, là những con người cá nhân với cương vị xã hội và nghề nghiệp riêng của họ v.v...

"Nếu Hegel đã đi vào vấn đề bắt đầu từ những chủ thể có thực trong tư cách chúng là những cơ sở của Nhà nước, thì hẳn ông đã không buộc phải xử sự một cách thần bí, đến mức mà Nhà nước chủ quan hóa như thế, Hegel còn nói: "Vậy mà, tính chủ quan chỉ có thực nếu nó là *chủ thể*, nhân cách chỉ có thực nếu nó là *nhân vật*" (189). Điều này cũng là sự thần bí hóa. Tính chủ quan là một tính quy định của chủ thể, nhân cách là tính quy định của nhân vật. Đáng lẽ là nhận thức chúng như những vị ngữ của chủ ngữ, thì Hegel lại thấy ra sự tồn tại độc lập của các vị ngữ, rồi sau đó, cho chúng biến hóa thành chủ ngữ theo kiểu thần bí (...). Trong khi đó điều phải làm là xuất phát từ chủ thể có thực và xem xét sự khách quan hóa của nó (...). Đúng là vì Hegel xuất phát từ những vị ngữ của tính quy định phổ biến thay cho xuất phát từ chủ ngữ có thực, và vì đầu sao vẫn phải có một vật mang theo tính quy định này, cho nên Ý niệm thần bí đã trở thành vật đó. Chính đây là thuyết nhị nguyên: Hegel không coi cái phổ biến là bản chất có thực của cái thực tại - có hạn (...) hoặc ông không coi chủ thể có thực là *chủ thể thực sự* của cái vô hạn". (190).

Tư tưởng này lại xuất hiện trong *Bản thảo Paris*: "Hơn hết cả là phải tránh, lại một lần nữa, ấn định "xã hội" như một khái niệm trừu tượng đối mặt với cá nhân" (191). Trong *Gia đình thần thánh* người ta đọc thấy rằng chủ nghĩa nhân văn thực tế "không tách rời nhân loại khỏi con người cá biệt, cá nhân" (192). Tư tưởng luôn luôn chỉ là một: Nhà nước, sở hữu tư nhân, xã hội v.v. là những vị ngữ, sản phẩm của những con người cá nhân cụ thể.

*Hệ tư tưởng Đức* bàn lại vấn đề này rất dài và rất kiên trì. Bút chiến chống Stirner, Marx muốn nói rõ rằng ông không trở lại với một học thuyết Feuerbach nào đó, với sự khẳng định vị trí ưu tiên của "Giống loài" so với cá nhân. Trong tất cả những ý kiến nhắc nhở của Marx, các cá nhân riêng biệt được coi như những chủ thể có thực, cụ thể duy nhất. Làm sao ta lại không thấy ở đây Marx đã sử dụng lại học thuyết xưa của Aristote cho rằng thực thể cụ thể, đầu tiên, là sự tồn tại riêng biệt, là cá nhân, mà hạng loại chỉ là một "thực thể thứ hai"<sup>(193)</sup>?

Mọi người đều biết rằng Marx phản đối luận điểm của Feuerbach coi bản chất con người, "giống loài" là nguyên tắc quy định các cá nhân với tư cách là "con người", những người này phải tìm thấy vị ngữ của mình ở những gì đặc trưng cho "Loài người" nói chung, cái giống loài mà họ lấy làm đối tượng để đồng nhất hóa. Marx nhanh chóng nhận ra ở đây một hình thức tư biện triết học, một chủ nghĩa nhân văn "trừu tượng". Mặc dù Feuerbach quan tâm rất nhiều đến việc phê phán tôn giáo, lý thuyết này của ông vẫn còn dựa trên sự đảo ngược chủ ngữ và vị ngữ mà ông đã thấy rất rõ ở Hegel<sup>(194)</sup>. Feuerbach còn rất xa với tư tưởng về sự tự sản sinh của con người bằng lao động. Ông không tính đến sự thực là "bản chất con người" thay đổi với những hình thái lịch sử của các giai cấp và của sản xuất.

Phần kết thúc tập ba của *Bản thảo Paris* đưa ra một thí dụ rất hay về việc Marx phê phán quan niệm của Hegel về chủ thể<sup>(195)</sup>. Marx xem xét phương pháp Hegel xác lập luận điểm cho rằng chủ thể là ở "hành động".

Theo Marx, Hegel có công lao to lớn là đã "nhìn thấy sự sản sinh của con người ra chính bản thân mình như một quá trình (...), như kết quả lao động của chính mình"<sup>(196)</sup>. Nhưng nếu Hegel "hiểu lao động như bản chất (...) của con người" thì ông

đã không thấy được rằng, trong xã hội tư sản hiện đại, "lao động là sự *sinh thành - vì - nó* của con người ở bên trong sự *tha hóa*, nghĩa là với tư cách con người *tha hóa*. Lao động duy nhất mà Hegel biết đến và thừa nhận là lao động *tinh thần trừu tượng*" (197).

Trong biện chứng của người chủ và người tôi tớ, Hegel nhấn mạnh sự "hình thành" ý thức của con người "lao động". Nhưng ở cuối cuốn *Hiện tượng luận*, toàn bộ sự phát triển dường như là sự phát triển của ý thức triết học đạt đến tri thức tuyệt đối về mình. Hegel mô tả hành động này như một hành động "tự định vị bản thân", một hoạt động tinh thần. Lúc ấy ông giải thích hiện tượng là thực tế xuất hiện với chúng ta như "sự vật" bằng cách nói rằng "sự tha hóa của tự ý thức tạo ra tính chất vật" (198). Marx tham gia ý kiến ở điểm này. Ông xem xét mối quan hệ do Hegel xác lập giữa tự ý thức của tinh thần và "cái khác của nó", hiện thực xuất hiện như là "sự vật", còn tính chất vật của nó là kết quả hoạt động tinh thần.

Marx bác lại rằng, ở Hegel, "cái được định vị, thay cho tự khẳng định bản thân mình, lại chỉ là một sự khẳng định hành động định vị kết tinh trong một lúc năng lượng của nó dưới hình thức sản phẩm, và *nhìn bề ngoài* (...), giao cho sản phẩm đó vai trò một tồn tại độc lập, thực tế" (199).

Theo Marx, không chỉ riêng chủ thể, mà cả đối tượng hay sự vật cũng tự khẳng định bản thân mình. Cái mà Hegel có được không phải là sự vật thực tế, tự nhiên (200), mà là sự trừu tượng, "vật tính". Trong thế giới thực tại, sự vật có một tính chất năng động tự phát; tồn tại của chúng là hữu hiệu và độc lập.

Chính là trong hoạt động sản xuất vật chất mà người ta tìm thấy sự khách quan hóa thực tế, vì chính là ở đây chủ thể (con người) "định vị" những sự vật thực tế. Nhưng đó không phải là



hoạt động mà Hegel xem xét trong *Hiện tượng luận*. Đối với Hegel, sự khách quan hóa vẫn thuộc về ý niệm. Còn thực ra, vẫn có một sự khách quan hóa thực tế, vì, trong lao động, con người hiện thực hóa những mục đích của mình ở sự vật (các sản phẩm), và trong sự vật đó, con người tự khách quan hóa: điều đó vừa giả định những chủ thể thực tế, những con người cá nhân, vừa giả định những sự vật thực tế, nghĩa là một giới tự nhiên khách quan đối mặt với họ mà họ không từng "định vị"

Về sau trong *Bản thảo 1857-1858* và trong bộ *Tư bản* thì bao giờ cũng là vấn đề biện chứng khách quan và hiện thực này khi Marx phân tích các quan hệ giữa lao động sống (lao động của chủ thể đang hành động) và tư liệu sản xuất bao gồm cả giới tự nhiên. Những sản phẩm của lao động được gọi là "lao động kết tinh", "khách quan hóa", "vật chất hóa". Biện chứng mà nhờ đó, chủ thể (con người) khách quan hóa trong đối tượng lao động, Hegel chỉ cần chuyển nó thành hoạt động của tự ý thức duy nhất, thành hoạt động của "tinh thần".

Biện chứng khách quan của lao động thể hiện một sự khác biệt kép so với biện chứng của Hegel về sự tha hóa của tinh thần. Trước hết, với tư cách là hoạt động chủ quan, lao động giả định trước một chủ thể (người công nhân hoặc nói khái quát hơn, người lao động), bản thân anh ta là một tồn tại được xác định về nội dung (nghĩa là về mặt vật chất) và về mặt xã hội. Bản thân lao động chỉ có thể là hành động của một tồn tại tự nhiên khách quan, có những sức lực, những khả năng và một cương vị xã hội xác định. Thứ hai, hành động lao động giả định trước ở bên ngoài nó những sự vật, những vật liệu và tư liệu lao động, nghĩa là một cái gì đó để cho lao động được ứng dụng và tác động.

Phản bác lại Hegel là người cho rằng ý thức là sự "định vị" (hành động định vị hay sản sinh ra) "vật tính", Marx nói:

"Khi con người thực tế bằng xương bằng thịt trú ngụ trên "trái đất

vững chắc và rất tròn", *con người* hấp thụ vào và tỏa ra mọi lực lượng của tự nhiên, *tạo ra những lực lượng bản chất* khách quan, hiện thực bằng sự tha hóa mình như những khách thể xa lạ, thì đây không phải (sự việc) *tạo ra* là chủ thể: đó là tính chủ quan của những lực lượng bản chất *khách quan* và như vậy, hành động của chúng cũng phải là một hành động *khách quan*" (201).

Như thế, ở đây Marx nói với chúng ta rằng không phải sự việc *tạo ra* và tha hóa là chủ thể. Tha hóa xảy ra trong sự vận động khách quan hóa bao bọc nó, và sự khách quan hóa không tóm lại ở sự tha hóa: sự tha hóa này chỉ là một biến động lịch sử của sự khách quan hóa kia và đòi hỏi phải *vượt qua nó ngay khi có thể*. Tất nhiên, hành động định vị (khách quan hóa) giả định trước một chủ thể. Nếu ta nhớ đến những công thức của Marx nhắc lại tính chất tất yếu của một tồn tại có ý thức là cội nguồn của mọi ý thức, thì người ta còn có thể nói như sau: sự định vị là hành động của một tồn tại có thực. Nhưng *chỉ duy nhất* có hành động thì nó không còn là chủ thể nữa. Vậy mà, rõ ràng là Hegel lại khẳng định điều đó!

Marx trả lại cho các cá nhân cụ thể hiện thực cái bản chất muôn thuở của họ: chính họ là chủ thể; họ có một khả năng thực tế, khả năng hành động và ứng xử như là chủ thể.

"Tính chủ quan" của lực lượng của họ không ngăn cản các lực lượng đó trở thành "khách quan", cũng không ngăn cản bản thân các chủ thể là khách quan:

"Tồn tại khách quan tác động một cách khách quan và sẽ không tác động một cách khách quan, nếu như tính khách quan không bao gồm trong sự xác định tồn tại của nó. Nó chỉ sáng tạo, chỉ định vị các đối tượng, bởi vì nó được các đối tượng định vị, bởi vì xét về nguồn gốc nó là từ giới *tự nhiên*. Như vậy trong hành động định vị, nó không rơi từ "hoạt động thuần túy" vào một sự *sáng tạo ra khách thể*, nhưng sản phẩm *khách*

quan của nó chỉ làm cái việc xác nhận hoạt động *khách quan* của nó với tư cách là hoạt động của một tồn tại tự nhiên khách quan mà thôi<sup>(202)</sup>

Con người có một bản chất khách quan; điều này có nghĩa là con người phụ thuộc vào một bản chất bên ngoài: nó sinh ra từ bản chất đó, và cần có bản chất đó để tồn tại. Mọi tồn tại tự nhiên đều biểu hiện một hoạt động nội tại, làm thành bộ phận hợp nhất trong bản chất của nó với tư cách là tồn tại khách quan tự nhiên. Chủ thể *cũng* là khách thể và không phải ngay từ cội nguồn đã sản sinh ra bản chất khách quan này để trở thành bản chất của nó.

Điều này không có nghĩa là Marx theo chủ nghĩa duy vật siêu hình như các nhà triết học Pháp thế kỷ XVIII. Nếu ông phủ nhận khái niệm khách thể theo nghĩa các nhà duy vật không tính đến hoạt động chủ quan, thì ông cũng phủ nhận khái niệm hoạt động độc lập tuyệt đối với tư cách là hoạt động của ý thức. Chẳng hạn Fichte khẳng định "Cái tôi tự tạo ra bản thân mình (...) và ngược lại, cái tôi tồn tại và tạo ra sự tồn tại của nó (...). Cái tôi vừa là người hành động vừa là sản phẩm của hành động"<sup>(203)</sup>.

Trong khi đánh giá rằng Fichte đã đi đến tư tưởng "không nhìn thấy ở đâu ngoài thực tại"<sup>(204)</sup>, và Hegel cũng đi tới một kết luận như vậy, Marx định nghĩa con người là một thực thể tự nhiên: "Là thực thể tự nhiên sống, một mặt con người có được những *lực lượng tự nhiên*, những *lực lượng sống*, nó là một thực thể tự nhiên *đang hành động*; những lực lượng này tồn tại trong con người với tư cách là những sự chuẩn bị, năng lực, với tư cách là những *xu hướng*. Mặt khác, với tư cách là những thực thể tự nhiên, sống, có cảm giác, khách quan, con người, giống như thực vật và động vật, là một thực thể *thụ động*, có điều kiện và có giới hạn; nghĩa là các *đối tượng* của những xu hướng của nó tồn tại ngoài nó, với tư cách là những khách thể độc lập đối với nó (...)"<sup>(205)</sup>.

Một mặt, con người là chủ thể cho hoạt động của mình, mặt khác chính tự nhiên lại là chủ thể. Những tính năng tự nhiên hoặc thu lượm được của con người và những khả năng gắn liền với tự nhiên, đó chính là những nguồn gốc thực tế của mọi khả năng.

Nhưng đã xa rồi cái thời kỳ mà con người mới thoát khỏi bản chất động vật. Sự phát triển lâu dài cùng những biến đổi đã diễn ra, và quan hệ của con người với giới tự nhiên đi qua trung gian của những công cụ kỹ thuật và những quá trình xã hội. Các khả năng thực tế không chỉ nằm trong hoạt động của con người, trong sức mạnh tự nhiên của họ, mà còn phụ thuộc vào tư liệu sản xuất và các lực lượng mà con người làm chủ, hay đúng hơn, họ đã thuần hóa được.

Con người, nhân tố chủ quan của hoạt động, tự xác định mình, không phải chỉ bằng hoạt động khách quan của bản thân, mà cũng bằng cả những phương tiện hay nhân tố khách quan đang tồn tại làm trung gian chuyển tiếp cho hoạt động đó. Như vậy, kỹ thuật là tấm gương phản chiếu trung thành và là nơi hội tụ những khả năng thực tế hay hiện thực hóa của con người như Gilbert Simondon đã nói:

"Thế giới kỹ thuật tạo ra khả năng vô tận để tập hợp và để liên kết, vì đã diễn ra sự giải phóng cuộc sống thực tế của con người kết tinh thành đồ vật kỹ thuật; sản xuất một đồ vật kỹ thuật là chuẩn bị cho một khả năng sử dụng" (206).

Chẳng phải đó cũng là điều Marx đã nói sao?

## CHÚ THÍCH CHƯƠNG VII

1. Từ này được chuyển từ tiếng Hy Lạp qua tiếng Đức thông thường và triết học.
2. *Tư tưởng hoang dã*, Paris, Pion, 1962, tr. 173.
3. Về quan hệ của Marx với Epicure, chúng tôi sẽ đề cập đến trong chương cuối cùng khi bàn tới vấn đề quan niệm về tự do: Marx thời trẻ diễn giải triết học của Epicure như một triết học về "tự ý thức" và về tự do.
4. Mặc dù không thuộc về tiếng Pháp thông thường, từ "praxis" cũng được dùng trong triết học; chúng tôi sẽ theo cách dùng này.
5. Chúng tôi nghĩ tới những công trình của các ông M. Henry (Sdd) C.C. Gould (*Bản thể luận xã hội của Marx; Cá nhân và cộng đồng trong học thuyết của Marx về hiện thực xã hội*, Cambridge (Mass) Londres MIT Press, 1978), G. Haarscher (*Bản thể luận của Marx*, Bruxelles, Nhà xuất bản Đại học, 1980).
6. Xem: Luận cương thứ hai về Feuerbach, *Hệ tư tưởng* (1968) tr. 31-32 (1976) tr. 1, (song ngữ) (tr. 26-27); MEW 3, tr. 5; Mác-Angghen tuyển tập. Hà Nội, Nxb. Chính trị quốc gia, 1980, tr.227.
7. Hoạt động kỹ thuật của con người đã từng được Aristote sử dụng để xác định hoạt động. Những người bình giải đã chỉ ra điều đó: J. M. Le Blond nhấn mạnh vai trò của những dạng thức nghề nghiệp và những dạng thức kỹ xảo trong tác phẩm của mình (*Lógica và phương pháp ở Aristote*, xuất bản lần thứ ba, Paris, Vrin, 1939, tr. 326 và tiếp theo).
8. Đó là từ ngữ mà Antonio Gramsci sử dụng, khi ông bị bọn phát xít Mussolini cầm tù. Các nhà xuất bản Pháp cho biết rằng "Từ này cho phép những ai đã bị bắt vào tù vì từ *chủ nghĩa Mác* tránh được sự chú ý theo dõi của những kẻ kiểm duyệt của nhà

tù. (Xem Gramsci trong nguyên bản. *Sưu tập văn bản*. Paris, Nhà xuất bản xã hội, 1975, tr. 142, chú thích 9). Một số người diễn giải Mác hiểu khái niệm praxis hay hoạt động theo nghĩa một chiều và tuyệt đối: G. Haarscher đưa triết học của Marx về một "bản thể luận của hoạt động" (Sdd). Tương tự như vậy, nhưng trước Haarscher, Michel Henry đã thấy ở đây một bản thể luận của tính chủ quan (Sdd). Bà S. Mercier - Josa đã phân tích phê phán những lập luận của Haarscher bằng cách dựa vào bản thảo Kreuznach của Marx (được biết đến nhiều hơn dưới tiêu đề *Bản thảo 1844*), *Trở lại với Marx thời trẻ*, Paris, Méridiens Klincksseck, 1985).

9. André Josel cũng nghĩ rằng chủ nghĩa Marx là một "triết học của praxis". Xem tác phẩm của ông: *Praxis, tiến tới xây dựng lại triết học mác-xít*, Paris, Nhà xuất bản Xã hội, 1984.
10. Không một tác phẩm nào của ông trình bày hay phát triển riêng biệt triết học của ông, điều đó không có nghĩa là không có một triết học như thế, mặc dầu sau Althusser Georges Labrica đã cố khẳng định: "Nói đến một triết học mác xít sẽ là không xác đáng", (*Vị trí mác-xít của triết học*, Bruxelles, Nhà xuất bản Tổng hợp, 1976, tr. 364).
11. *Bản thảo 1857-1858*, t.I, tr. 207; *Gr. Tr.* 178. Do chúng tôi nhấn mạnh.
12. *Bản thảo 1844*, tr. 136-137; MEW EBI, tr. 578. Một quan niệm như vậy về quan hệ giữa "tồn tại" và "hoạt động" gợi lên luận đề nổi tiếng của *Hệ tư tưởng Đức* liên quan đến quan hệ của tồn tại và ý thức: "Ý thức không bao giờ có thể là cái gì khác hơn là sự tồn tại được ý thức và tồn tại của con người là quá trình đời sống hiện thực của con người". (Đã dẫn ở chương I, chú thích 1). Trong cả hai trường hợp, đó là phép biện chứng chịu ảnh hưởng nhiều của Hegel.
13. Ở cuối chương này chúng ta sẽ trở lại sự phê phán của Mác đối với học thuyết của Hegel về chủ thể (Xem tiểu mục 5: "Chủ thể của hoạt động: quan hệ của Marx với Hegel").

14. Michel Henry nói về tính chủ quan như "cái tự nhiên tự tạo của tư bản", về "lý thuyết chủ quan về giá trị" và về "siêu hình học của cá nhân" của Marx (Sdd) t.II, tr. 407, 408, 445).
15. "Khái niệm về tồn tại với tư cách là sản xuất", *Tạp chí triết học Louvain*, t.73, số 17, tháng hai, 1975, tr. 98. - Chúng tôi đã phê phán cách diễn giải này (Xem M. Vadée "Quan niệm về lý luận ở Marx" *Khoa học và Biện chứng ở Hegel và ở Marx*, Paris, Nhà xuất bản C.N.R.S, 1980, tr. 51-53).
16. Trong cuốn sách của mình về triết học của Marx, M. Henry đã phát triển rất dài cách diễn giải này, theo đó thì Marx đặt đối lập triệt để "bản chất của praxis" với "bản chất của theoria hay "trực giác": "Trong khi phân tích trực giác, nghĩa là sự xuất hiện của khách thể", người ta không thể tìm thấy hành động mà chỉ thấy cái đối lập của nó, thấy sự ngấm nhìn, sự chiêm ngưỡng. Cũng bằng cách như vậy, trong khi phân tích hành động người ta không thể tìm thấy trực giác ở đây. Bởi vì nếu trực giác hiện diện trong nó, nó sẽ không tác động (Sdd, t1 trang 324; xem tất cả sự phát triển ở các trang 314-367).
17. Luận cương thứ 2 về Feuerbach - *Hệ tư tưởng Đức*, Mác Ăngghen Tuyển tập T1, Hà Nội Sự thật 1980; tr. 255.; MEW 3, trang 5. Bản dịch có sửa đổi.
18. Sdd; trang XIV; trang 40 và tiếp theo. Cũng vậy Piotr Hoffmann nhấn mạnh vai trò quan trọng của khái niệm hoạt động đối với những gì liên quan đến lý luận nhận thức. (*Giải phẫu chủ nghĩa duy tâm, tính thụ động và tính tích cực ở Kant; Hegel và Marx*. La Haye/Boston / Londres, Nijhoff 1982).
19. *Bản thảo 1857 - 1858*, tập 1 trang 239; Gr. trang 208. Bản dịch có sửa đổi. - Một số công thức được ưa chuộng của Marx, như "chuyển từ hình thức hoạt động sang hình thức đối tượng" hoặc "từ hoạt động, trở nên tồn tại", chứng tỏ sự ảnh hưởng sâu sắc của Hegel. Roman Rosdolsky đã chỉ ra một cách tài tình tất cả những gì mà Marx sẽ rút ra từ phép biện chứng của Hegel suốt

trong *Gründrisse*, văn bản lớn chuẩn bị bộ *Tư bản* (Sự phát sinh của bộ "Tư bản" ở Karl Marx, bản dịch của Pall, Paris, Maspero, 1976).

20. *Tư bản*, Mác-Ăngghen toàn tập T23, Hà Nội, Nxb Chính trị quốc gia, 1993, tr. 266; Bản dịch Lefebvre, 199-200; ES, tập 1, trang 180; MEW 23, trang 192. Bản dịch có sửa đổi.
21. Chú ý rằng die Arbeit (lao động) là 1 danh từ giống cái trong tiếng Đức; Trong tiếng Pháp phải dịch là "l'occupation", "la besogne", "la tâche", để cho dễ nhận biết hơn sự giống nhau giữa lao động và hoạt động của cuộc sống hay sức sống (hoạt lực) mà ta luôn luôn bắt gặp ở Marx.
22. Ntr., trang 227, trang 202, trang 217. Bản dịch có sửa đổi. Hãy nhấn mạnh một trường hợp Marx "tiện thể" làm rõ, đó là: con người là "một sự vật có được tự ý thức"; điều này đã cải chính sự loại bỏ lẫn nhau tuyệt đối giữa trực giác và thực tiễn, mà Michel Henry gán cho Marx.
23. Trong những luận cương này Tätigkeit hoặc Tätig (tích cực) xuất hiện chín lần, Praxis hoặc praktisch 14 lần, lúc thì như đồng vị ngữ, lúc thì được kết hợp với nhau trong die praktische Tätigkeit.
24. *Bản thảo 1857 - 1858*, tập 1 trang 207; Gr. trang 178.
25. *Các Luận cương về Feuerbach, Hệ tư tưởng Đức*, Mác Ăngghen Tuyển tập T1, Hà Nội, Nxb. Sự thật, 1980, tr. 252; MEW 3 trang 5.
26. "Những yếu tố giản đơn của quá trình lao động là: hoạt động có mục đích hoặc bản thân lao động, đối tượng lao động và tư liệu lao động". (*Tư bản*, Mác Ăngghen Toàn tập T23, Hà Nội, Nxb. Chính trị Quốc gia, 1993, tr. 267; bản dịch của Lefebvre, trang 200; ES, tập 1, trang 181; MEW 23, trang 193. Bản dịch có sửa đổi).
27. Ntr.
28. Một số người diễn giải dựa trên định nghĩa này về lao động để khẳng định rằng Marx đã lấy lại những quan niệm duy tâm của



- triết học cổ điển Đức, đặc biệt của Kant (xem chẳng hạn, P Livet, "thời gian lao động, hành động có suy nghĩ và lực lượng sản xuất", bản tường trình trong *Nghiên cứu Hegel*, Tập san của Trung tâm nghiên cứu và tư liệu về Hegel và Marx, Poitiers, số 15, tháng 9, 1980, trang 3-4).
29. Hãy nhắc lại ở đây câu nói đã được dẫn (xem trên đây, trích dẫn đánh số tham khảo chú thích 20: "trong khi tác động lên giới tự nhiên bên ngoài và biến đổi giới tự nhiên bằng sự vận động này, nó (tức con người - BT) đồng thời biến đổi bản chất của chính mình", (*Tư bản*, tập 1 trang 180, bản dịch của Lefebvre, trang 199-200; MEW 23, trang 122).
  30. Để hiểu luận cương thứ nhất về Feuerbach, phải tìm tới *Bản thảo 1844* (trang 93-94; MEW EBI, trang, 541-542), trong đó Marx viết: "Trước hết chính là âm nhạc đánh thức giác quan âm nhạc của con người (...). Các giác quan của con người xã hội khác với các giác quan của con người phi xã hội". "Sự hình thành 5 giác quan là sự hình thành của tất cả lịch sử quá khứ" (ntr.). Ngoài ra, ông nói rõ, phải hiểu "giác quan" ở đây theo cách rộng rãi nhất; đây "không chỉ là 5 giác quan, mà cũng là những giác quan được gọi là tâm linh, những giác quan thực tế (ý chí, tình yêu v.v...), "nói tóm lại các giác quan của con người"(ntr.).
  31. "Cuộc sống là hành động (praxis), chứ không phải là sản xuất (poiésis)" (*Chính trị*, quyển I, chương IV & 5, 1254a 7; bản dịch của Aubonnet, trang 18).
  32. *Đạo đức học tặng Nicomache*, I, 1, 1094a 4-5 (bản dịch của Tricot, trang 32).
  33. Vấn đề này đã được bà Solange Mercier Josa, nghiên cứu một cách sâu sắc trong bài báo của bà: "Sau Aristote và Adam Smith, Hegel nói gì về hành động?". *Nghiên cứu triết học* 1976 số 3 trang 331-350. Ở đây bà chỉ ra các phạm trù praxis và poiésis đã có nghĩa như thế nào trong những phân tích của Hegel về lao động và trong biện chứng của người chủ và người tôi tớ. Bà đi

đến kết luận về sự vượt qua việc phân đôi trong sự khách quan hóa của chủ thể và chủ quan hóa của khách thể, một điều mà theo Hegel, chỉ có thể được do sự hình thành ý muốn tự do, hoặc ý muốn phổ biến, điều xảy đến do nghiệp tội tở. Bà Mercier Josa chỉ ra rằng trong *Hệ tư tưởng Đức*, Marx lại đưa ra vấn đề của Hegel, bằng cách tư duy lại cách thức mà những quan hệ duy lý thay thế cho những quan hệ tự nhiên giữa con người với nhau, vì sự chuyển tiếp này gắn liền với lịch sử của phân công lao động.

34. *Bản thảo 1844*, trang 92; MEW EB1, trang 541.
35. Trong tập đầu của những *Bản thảo năm 1844*, lần đầu tiên trình bày sự phân biệt giữa khách quan hóa và tha hóa (ntr, trang 55 và tiếp theo; trang 510 và tiếp theo). Người ta lại tìm thấy vấn đề này trong bộ *Tư bản*, đặc biệt trong lý thuyết về bái vật giáo.
36. *Lao động làm thuê và tư bản*, Mác-Angghen, Tuyển tập, T1, Hà Nội, Nxb. Sự thật, 1980, tr.734-735; MEW 6, trang 400.
37. Trong *Từ điển Hy Lạp - Pháp* của Bailly, không có thí dụ nào đưa ra lại không liên quan đến những hoạt động "sản xuất", dù đó là thủ công nghiệp, công nghiệp, hoặc kỹ thuật nói chung.
38. Đôi lúc Marx công khai nói rõ sự ngưỡng mộ của mình đối với chủ nghĩa nhân văn cổ đại, điều này tương phản với sự ca ngợi của ông đối với tính chất "khai hóa" (về phương diện vật chất) của chủ nghĩa tư bản hiện đại: "Ý kiến thời xưa cho rằng con người luôn luôn xuất hiện như cứu cánh của sản xuất (...) dường như cao cả so với thế giới hiện đại, nơi mà sản xuất lại xuất hiện như cứu cánh của con người (*Bản thảo 1857-1858*, tập 1 trang 424; *Gr*, trang 387).
39. Việc nghiên cứu tất cả những vay mượn này phụ thuộc vào khuôn khổ công trình nghiên cứu của chúng tôi vốn không có mục tiêu là nghiên cứu so sánh và toàn diện hai hệ thống tư tưởng rộng lớn như của Marx và của Aristote. Việc nghiên cứu bộ phận mà

chúng tôi sắp thực hiện chỉ là đặt những cái móc cho một công việc như vậy.

40. Các nhà bình giải lớn như David Ross hay Pierre Aubenque, đều đã nhấn mạnh những biến dạng mà tư tưởng của Aristote đã trải qua trong suốt 2 thiên niên kỷ. Nhưng mục tiêu của chúng tôi không phải là đi vào những vấn đề gai góc được tranh luận giữa các nhà viết lịch sử triết học Hy Lạp. Dù sao, rõ ràng là Marx cũng biết rằng tư tưởng của Aristote đã bị "biến dạng".
41. Một số nhà nghiên cứu đã chú ý đến quan hệ của Marx với Aristote; Những công trình của họ đã giúp đỡ chúng tôi rất nhiều. Hãy nêu ra những công trình của R. Sannwald (*Marx và thời Cổ Đại* Zurich, 1957), M. Hofer, ("Nhận xét về phép biện chứng ở Aristote và ở Marx", *Aristote: nhân dịp kỷ niệm 2300 năm ngày mất*, Halle, Martin Luther Universität, 1978), D. Pasemann (*Suy nghĩ về sự tiếp nhận Aristote trong chủ nghĩa duy vật lịch sử*, ntr.), H. Seidel (*Quan hệ của Karl Marx với Aristote*, tạp chí *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, năm thứ 27, số 6, trang 661-672). Seidel đã đặc biệt có ý thức về qui mô của vấn đề và đề cập nó một cách trực diện, nhưng ông đã không đưa ra được những lý do đích thực về sự quan tâm của Marx đối với Aristote. Bên cạnh những công trình này, trong đó mối quan hệ của Marx với Aristote được đặt ở hàng đầu, còn có một số công trình nghiên cứu đặc biệt trong đó quan hệ này được gọi ra. Đó là trường hợp những công trình nghiên cứu về Marx thời sinh viên: J. Irmscher, (*Karl Marx nghiên cứu khoa học của thời cổ đại*), E. Krüger (*Về luận văn tiến sĩ của Karl Marx*). Họ mang lại nhiều yếu tố về lịch sử sự hình thành trí thức của Marx thời trẻ, nhưng vì vậy, lại không chú ý đến dấu vết của những nghiên cứu này trong các tác phẩm thời kỳ trưởng thành. Những người khác đi vào các chủ đề đặc biệt như Th. Ehleiter (*Phạm trù "của cái chung" ở Karl Marx trong mối quan hệ với Aristote và Thomas d'Aquin*, Tây Berlin, Luận văn tiến sĩ, 1974); hoặc giả Aristote chỉ được nói đến trong đó một cách rất gián tiếp và hời hợt,

- thông qua Thomas d'Aquin chẳng hạn: M. Reding (*Thomas d'Aquin và Karl Marx*). Chúng tôi không thể xem lại tất cả những công trình này. Thường thường chúng tiên đoán kết quả của công trình nghiên cứu xuất phát từ những tiên nghiệm triết học và tư tưởng.
42. *Tư bản*, Mác-Ăngghen Toàn tập, T.23, Hà Nội, NXB Chính trị Quốc gia, 1994, trang 129 chú thích 33; bản dịch của Lefebvre, trang 93, chú thích 33; MEW 23, trang 96, chú thích 33.
  43. Ntr., T23 trang 586; trang 458; MEW 23, trang 430.
  44. Thư gửi Lassalle, 21 tháng chạp năm 1857, *Thư tín*, tập 5, trang 90; MEW 29, trang 547.
  45. *Sự khác biệt*, trang 183; MEW EB1, trang 224-225; MEGA tập IV/1, trang 104, 1.16.
  46. *Hệ tư tưởng* (1968) trang 161; (1976) trang 126; MEW 3, trang 121.
  47. "Ồ người Hy Lạp, Democrite là bộ óc bách khoa đầu tiên" (ntr, trang 163; trang 129; trang 124). Ở những trang này các nhà dịch thuật Pháp đã vi phạm hai điều sai lầm trong lần xuất bản 1968, người ta đọc thấy: "Theo Aristote, những người Stoiciens là những người sáng lập chủ yếu của logic hình thức " (ntr, trang 162, MEW 3, trang 123); phải đọc là "Sau Aristote". Người ta tìm thấy một sự khẳng định khác cũng hoàn toàn đáng kinh ngạc như vậy: "Nguồn gốc thực sự của triết học Démocrite (đã) là Aristote (...)" (ntr, tr. 163: MEW 3, tr. 124), trong khi phải hiểu: "Nguồn gốc thực sự để nhận thức triết học Démocrite là Aristote". Những sai lầm này đã được sửa chữa trong lần xuất bản năm 1976 (tr. 128 và 129).
  48. Ntr. (1968) tr. 507-508; (1976) tr. 469; MEW 3, tr. 448 - Một số nhà tư tưởng Đức dựa vào Moses Hess, Feuerbach và có những vay mượn không có gì là độc đáo ở những người xã hội chủ nghĩa Pháp, lúc ấy đã phát triển với ít nhiều thành công những quan điểm không tưởng và tự gọi mình là "người xã hội chủ nghĩa chân chính" (xem Cornu, Sdd, tr. 268 và tiếp theo). Về vấn đề

các hệ thống, Marx nói thêm: "Nội dung thực sự của tất cả những hệ thống vạch thời đại chính là các nhu cầu của thời kỳ trong đó chúng đã xuất hiện. Làm cơ sở cho mỗi hệ thống là tất cả sự tiến hóa trước đó, (...) "(*Hệ tư tưởng* (1968) tr. 508; (1976) tr. 470; MEW 3, tr. 449).

49. Thư gửi Engels ngày 14-11-1868 (xem *Thư về các khoa học*, tr. 66; *Thư tín* T.IX, Tr. 361; MEW 32, tr. 203). Ba tuần lễ sau, viết cho L.Kugelman, Marx cũng nói thẳng ra: "Cung cách mà một người thấp kém như ông (Büchner) chuyển đạt Aristote chẳng hạn - vốn là một nhà tự nhiên học hoàn toàn khác với Büchner-thực sự là đáng ngạc nhiên" (Thư ngày 5 tháng Chạp 1868, ntr, tr. 69; tr. 378; tr. 579).
50. *Chống - Dühring*, Mác-Ăngghen, Toàn tập, T20, Hà Nội, Nxb. Chính trị quốc gia, 1993, tr. 34; MEW 20, tr. 19 - Bottigelli đã dịch là: "Trí tuệ bách khoa nhất trong số họ".
51. *Chống - Dühring*, bản tiếng Pháp tr. 391. Đây là một đoạn không tìm thấy trong tập XX của *Marx - Engels Werke*.
52. *Sự khác biệt*, tr. 217; MEW EBI, tr.266. Engels có biết rằng *luận văn* này vẫn còn là bản thảo hay không? (Và chẳng bản thảo này đến với chúng ta không hoàn toàn đầy đủ; ít nhất nó thiếu một chương).
53. Ntr., tr. 219; tr. 267. Đoạn văn này nói về triết học của Platon và của Aristote. Nhưng Marx có lẽ cũng sẽ nói như vậy về triết học Hegel.
54. Ntr, tr. 218; tr. 267.
55. Từ 1839-1841, tư tưởng này là sợi chỉ xuyên suốt những diễn giải của Marx về chủ nghĩa Epicure, về thuyết khắc kỷ và về thuyết hoài nghi cổ đại.
56. *Những bài giảng về lịch sử triết học*, T.III, tr. 563.
57. Aubenque, vốn không định bàn về tri thức "thực chứng" của Aristote, cũng đã xác nhận điều đó một cách gián tiếp: "Chúng tôi không có tham vọng mang lại cái mới về Aristote, nhưng ngược lại có

gắng cải chính tất cả những gì mà truyền thống đã thêm vào học thuyết Aristote nguyên gốc". (Sdd).

58. Xem Aristote, *Chính trị* quyển I, chương 2, 1253 a-9 (Bản dịch của Aubonnet, T.I, tr. 14-15). - Việc Marx nêu lên định nghĩa này của Aristote xuất hiện trong *Dẫn luận 1857* (xem *Góp phần...*, tr. 150; MEW 13, tr. 616) trong *Bản thảo 1857-1858* (T.I, tr. 18 và 433; *Gr*, tr. 6 và 395-396) cuối cùng trong *Tư bản* (T.II, tr. 19; MEW 23, tr. 346).
59. *Bản thảo 1857-1858*, T.I, tr. 414, *Gr*, tr. 378, 1.8-9.
60. *Tư bản*, Mác-Ăngghen toàn tập, T23, Hà Nội, Nxb. Chính trị quốc gia, 1993, tr. 269; Bản dịch của Lefebvre, tr. 367 và chú thích 13; MEW 23, tr. 346 và chú thích 13.
61. Thư gửi Ruge tháng 5-1843, *Thư tín*, T.I, tr. 292; MEW 1, tr. 339.
62. Xem chú thích 53 trên đây.
63. *Chính trị*, quyển I, chương 2, §10, 1253 a7 (Bản dịch của Aubonnet, tr. 15).
64. Luận cương thứ sáu về Feuerbach, *Hệ tư tưởng Đức*, Mác-Ăngghen tuyển tập T1, tr. 257, Sự thật HN, 1980; MEW 3, tr. 6.
65. "Xã luận số 179 của tờ Báo Cologne", *Về tôn giáo*, tr. 39; MEW 1, tr. 103.
66. Về điểm này người ta sẽ tra cứu "Dẫn luận" thứ vị của J.Aubonnet viết cho *Chính trị* của Aristote (NXB Văn chương, T.I). Đặc biệt về Aristote nhà sử học của quyền lập hiến và quyền chính trị, tr.XLIV-XLVIII, LIX - LXI, LXXXII - LXXXVII.
67. *Góp phần phê phán...* Mác-Ăngghen Toàn tập, T.13, Hà Nội, Nxb. Chính trị quốc gia, 1993, tr. 51; MEW 13, tr. 36.
68. Marx nhắc đến *De Republica Opera*, Beckker. Oxonii, 1837, T.X, tr. 14. Người ta đọc thấy trong *Chính trị*, bản dịch của Aubonnet (quyển I, chương 9, §5, 1257 b20; T.I, tr. 27): "Trong hình thức đầu tiên của cộng đồng gia đình, rõ ràng sự trao đổi là vô ích; sự cần thiết về trao đổi chỉ xuất hiện cùng với sự mở rộng cộng đồng".

69. Ntr, quyển I, chương 8, §4 và tiếp theo (Bản dịch của Aubonnet tr. 24 và tiếp theo).
70. Các nhà xuất bản của *Gründrisse* gọi ý điều đó vì trong chú thích họ nhắc đến chương này của *Chính trị* (xem *Grundrisse* tr. 1014, chú thích của các trang 375-376). Trong bản dịch của Dangeville lại được đưa ra chú thích này. (*Những cơ sở*, T.I, tr. 511, chú thích 197). Bản dịch của nhà xuất bản Xã hội tốt hơn nhiều; không may nó đã không in lại phần chú thích quý báu của các nhà xuất bản Đức, trong khi Dangeville lại đưa ra!
71. Bài báo viết về chính sách thực dân của Anh ở Ấn Độ, ra mắt ngày 20-7-1853 trong *Diễn đàn hàng ngày New York* (MEW, T.IX, tr.180 do chúng tôi dịch).
72. *Chính trị* quyển I, chương 4-7, (bản dịch của Aubonnet tr. 17 và tiếp theo). Vấn đề đối với Aristote là hiểu chế độ nô lệ bằng cách tìm cho nó một cơ sở "tự nhiên".
73. Ntr., 1257 a5-22 (Bản dịch của Aubonnet, tr. 27). Dẫn ra trong *Góp phần phê phán...* Mác-Ăngghen Toàn tập T13, Hà Nội, Nxb. Chính trị quốc gia, 1993, tr. 21, chú thích 1; MEW 13, tr. 15, chú thích.
74. Hai chương đầu của bộ *Tư bản* trên thực chất là lấy lại *Góp phần...*
75. Marx dẫn điều này nhiều lần, bằng chứng là ông cố nhấn mạnh sự minh mẫn của Aristote về điểm cơ bản này của học thuyết kinh tế: *Góp phần phê phán...* Mác-Ăngghen toàn tập T13, tr. 21 và 40; *Tư bản*, ntr, T23 tr.134, chú thích 39; MEW 13, tr. 15 và 28, *Tư bản*, T.I, tr. 96, chú thích I, bản dịch của Lefebvre, tr. 97, chú thích 39; MEW 3, tr. 100, chú thích 39 và 20; MEW 13, tr. 15 và 28; *Tư bản*, T.I, tr.96, chú thích 1; bản dịch của Lefebvre, tr. 97, chú thích 39; MEW 23, tr. 100, chú thích 39.
76. *Kritische Geschichte der Nationalökonomie und des Socialismus*, Berlin, 1871 và 1875.
77. Dẫn ra trong *Chống-Dühring*, Mác-Ăngghen. Toàn tập T20, Hà Nội, Nxb. Chính trị quốc gia, 1993, tr. 320 (Chương do Marx viết); MEW 20, tr. 213-214.

78. Ntr, tr. 320, MEW 20, tr. 213.
79. Đặc biệt Marx đã nghiên cứu quan niệm về phân công lao động ở thành thị được Xénophon và Platon phát triển. Cái làm ông ngạc nhiên, đó là, đối với người Hy Lạp, sự phân công lao động được xác nhận là hợp lý trong chừng mực nó cho phép cung cấp những sản phẩm có chất lượng tốt hơn. Marx nhấn mạnh rằng Xénophon là nhà lý luận Hy Lạp duy nhất đã đi trước những phân tích hiện đại bằng cách làm nổi bật cái lợi về thời gian mà nó cho phép đạt được (xem *Bản thảo 1861-1863* (quyển 4), tr. 293-300; MEW II/3.1, tr. 255-259).
80. *Chống - Dühring*; Mác-Ăngghen. Toàn tập, T.20, Hà Nội, Nxb. Chính trị quốc gia, 1993, tr. 32; MEW 20; tr. 215 - E.Dühring ở đây bị đã kích tôi bởi, vì đã viết: "Nhưng một Aristote đã biết gì về vai trò đó (của tư bản - tiền tệ)?" (do Marx dẫn).
81. *Góp phần...*, Mác-Ăngghen. Toàn tập, T.13, Hà Nội, Nxb. Chính trị quốc gia, 1993, tr. 162, chú thích 1; MEW 13, tr. 115 - Lấy lại trong bộ *Tư bản*, T.1, tr. 156, chú thích 1 và trang 167; bản dịch của Lefebvre, tr. 172, chú thích 6 và tr. 185; MEW 23, tr. 167, chú thích 6 và tr. 179. Trong các công thức "T-H-T" và "H-T-H", "T" thể hiện tiền và "H" hàng hóa. "Chrématisation" có nghĩa "của cải, tài nguyên, tài sản".
82. *Các học thuyết...*, t.III, tr. 626, MEW 26.3, tr. 522. - Điều này về sau lại thấy (ntr., tr. 629; tr. 524), trong những đoạn trích của Marx đọc Luther. Luther nêu lên ý kiến này của Aristote.
83. *Chống - Dühring*, tr. 264; MEW 20, tr.215 - Âm chỉ *Đạo đức học tạng Nicomaque*. Quyển I, chương 8, 1133, b.17: "Tiền tệ, ngay từ lúc ấy, đóng vai trò đo lường (...)". (bản dịch của Tricot, tr. 244). Những vở ghi của Marx khi đọc sách chứa đựng những đoạn trích từ *Đạo đức học tạng Nicomaque*, đưa ra vào tháng hai và tháng ba 1855.
84. *Đạo đức học tạng Nicomaque*, 1133, a 28-29 (bản dịch của Tricot, tr. 242).



85. Ntr. 1133 b.12-13 (bản dịch của Tricot, tr. 244).
86. "Như vậy nhất thiết tất cả của cải đều được đo lường bằng một bản vị duy nhất (...). Trên thực tế, bản vị này không là gì khác ngoài các nhu cầu, đó là mối liên hệ phổ biến". (ntr., 1133 a 25-26 (bản dịch của Tricot, tr. 242)). Những trang này của Aristote cung cấp nhiều trích dẫn cho Marx (xem *Góp phần...* Mác-Ăngghen Toàn tập, T.13, tr. 51 chú thích 1; MEW 13, tr. 52, chú thích).  
- Về tiền với tư cách là "vật thể chấp xã hội", xem thêm *Bản thảo 1857 - 1858*, t.1, tr. 96, chú thích 66; *Gr*, tr. 78, t.14; và bộ *Tư bản*, Mác-Ăngghen, Tuyển tập, T23, Hà Nội, Nxb. Chính trị quốc gia, 1993, tr. 97; MEW 23, tr. 73-74.
87. *Đạo đức học tạng Nicomache*, 1133 b 19-20 (bản dịch của Tricot, tr. 244-245).
88. Xem đoạn văn của bản đầu tiên của "*Góp phần phê phán khoa kinh tế chính trị*", *Góp phần...*, Mác-Ăngghen toàn tập T.13, tr. 186; *Gr*, tr. 900 - Marx không cho nguồn tham khảo. Luôn luôn vẫn là *Đạo đức học tạng Nicomache*: "Tiền tệ trên thực tế cũng chịu những biến động như những hàng hóa khác (vì không phải bao giờ nó cũng có khả năng mua như nhau). Tuy nhiên nó vẫn hướng tới một sự ổn định lớn hơn. Từ đấy, đề ra là mọi hàng hóa phải được đánh giá trước hết bằng tiền bạc, vì, bằng cách đó sẽ luôn luôn có khả năng trao đổi" (Quyển 5, chương 8; §14, 1113 b 12-15; bản dịch của Tricot, tr. 244).
89. *Góp phần...*, Mác-Ăngghen toàn tập T13, tr. 137 chú thích 2; MEW tr. 13, tr. 96-97.
90. Marx (ntr., chú thích 2) dẫn Platon (xem *Nền cộng hòa*, quyển II chương XII, 371 b 9, trong *Tác phẩm*, bản dịch của Chambry, tập VI, tr. 69. Chambry đã dịch bằng cách nói rằng tiền tệ là "tín hiệu giá trị những đồ vật được trao đổi"). Marx chỉ rõ: "Xem thêm quyển V của cuốn *Pháp luật*."
91. *Góp phần...*, ntr., chú thích 2; MEW 13, tr. 96.
92. *Tư bản* Mác-Ăngghen. Toàn tập T23, tr. 129, chú thích 1; bản dịch của Lefebvre, tr. 93, chú thích 33; MEW 23, tr. 96, chú thích 33.

93. Từ dùng là của ông (ntr, tr. 586; tr. 458; tr. 430). Từ đó ông chỉ ra sự thực là máy móc, trong những điều kiện tư bản chủ nghĩa của cuộc cách mạng công nghiệp lần thứ nhất, đã dẫn đến chỗ kéo dài ngày lao động chứ không phải rút ngắn nó. Mặt khác, việc sử dụng máy móc đẻ ra một tầng lớp công nhân dư thừa mà Marx gọi là "đội quân công nghiệp dự bị, thất nghiệp và dè nặng lên mức lương".
94. Chúng tôi dẫn theo bộ *Tư Bản* (Sdd); bản dịch của Lefebvre có sửa đổi, tr. 458; MEW 23. tr. 430. Văn bản khác một cách rõ rệt với văn bản của Aristote (xem *Chính trị*, Quyển I, chương IV, 1253 b 33 - 1254 a 1; bản dịch của Aubonnet, tr. 17). Từ Hy Lạp này (PROAISTANOMA) có nghĩa là sự linh cảm cũng có thể dịch là "dự kiến"; nó có nghĩa: linh cảm, hiểu hoặc được thông tin trước, hoặc nghe phong thanh về. - Thật kỳ lạ là Marx đã dẫn không phải cuốn *Chính trị* mà là cuốn *Triết học của Aristote* của F.Biese (Berlin, 1842, tập II, tr. 408). Điều đó thật đáng ngạc nhiên. Thường thường ông dẫn trực tiếp Aristote, đôi lúc đưa ra văn bản tiếng Hy Lạp. Ở mọi nơi khác, trong bộ *Tư bản*, như chúng ta đã thấy, ông đều dẫn cuốn *Chính trị*. Ở đây Biese đưa ra văn bản nào? Chúng tôi không biết điều đó, vì không tra cứu cuốn sách này là cuốn sách còn chưa được biết đến ở Pháp và chắc chắn khó mà tìm thấy. Trong chú thích của bộ sách MEGA (II/5, tr. 828) không chỉ ra điều đó.
95. *Việc sử dụng máy móc và triết học*, xuất bản lần thứ 3, Paris, NXB Đại học Pháp, 1969, tr. 43 và tr. 110 - P.M Schuhl dựa vào bản in Costes của bộ *Tư bản* bằng tiếng Pháp (bản dịch của Molitor).
96. Trong tiếng Hy Lạp cổ, không có từ tương ứng với từ "lao động" của chúng ta (về vấn đề này; người ta sẽ tra cứu công trình của Jean - Pierre Vernant ("*Lao động và tư duy kỹ thuật*") *Thần thoại và tư tưởng ở người Hy Lạp*, tập II, Paris, Maspéro, 1965, tr. 5-64).
97. *Chính trị* 1253 b 28 - 29 (Bản dịch của Aubonnet, tr. 17).

98. Ntr., 1253 b 29 - 32 (tr. 17)

99. Ntr., 1254 a 7-8 (tr. 18).

100. "Hãy tiết kiệm cánh tay làm quay những cái cối xay, ôi những bà chủ cối xay, và hãy ngủ.

Êm à! Dù con gà có rúng sức gáy để báo cho bạn trời đã sáng rồi!

Đéo đã bắt các nàng tiên làm việc của các cô gái.

Và kia họ nhảy nhót nhẹ nhàng trên những chiếc bánh xe.

Và những trục xe rung chuyển quay với những nan hoa của chúng,

Và cho khối đá lăn nặng đang quay.

Hãy sống cuộc sống của ông bà chúng ta và hãy hưởng sự nhàn rỗi,

Những của ban tặng mà nàng tiên cho chúng ta".

Do nhầm lẫn, Marx gán bài thơ này cho Antipatros. Trên thực tế nó là của Antiphilos de Byzance (xem Magalae - Vilhena, "Phát triển khoa học và kỹ thuật và những trở lực xã hội vào cuối Thời Cổ Đại", *Bút ký ghi chép của Trung tâm nghiên cứu chủ nghĩa Marx*, Paris 1965, tr. 31, chú thích 2, in rô-nê-ô; cũng xem P-M. Schuhl, Sdd., tr. 44). S.S Prawer phát hiện rằng trích dẫn này là do Freiligrath cung cấp cho Marx nhưng không cho biết nguồn của thông tin này (ít hần là thư từ của Freiligrath) (Sdd, tr. 333). Ông không đính chính lại việc gán những câu thơ này cho Antipatros; cả MEGA cũng không (xem II/5, chú thích, tr. 830).

101. Việc nghiên cứu những người máy chỉ phát triển ở Ctésibios, Philon de Byzance, Héron, những thợ máy Hy Lạp ở Trường Alexandrie thế kỷ thứ III trước Công nguyên (xem Bertrand Gille, *Những người thợ máy Hy Lạp*. Paris, NXB Seuil, 1980 và Albert De Rochas, *Khoa học của những nhà triết học và nghệ thuật của những người có phép thần thông thời cổ đại*, Paris, Dorbon, s.d, quyển sách này bao gồm tác phẩm *Pneumatiques* của Héron D'-Alexandrie và những văn bản khác về những người thợ máy Hy Lạp). - "Sự xuất hiện của chiếc cối xay nước và những chinh phục đầu tiên của nó (...) trong thế kỷ cuối cùng trước công nguyên

và cái nôi của nó ở miền Đông Địa Trung Hải" (B.Gille, *Lịch sử các kỹ thuật*, Sdd, tr. 400).

102. Và chẳng tất cả các hình thức nô lệ đều không thể tha thứ dưới mắt của Aristote.
103. Marx tố cáo những hậu quả của "máy móc trong tay tư bản". "Trong khi sử dụng những công nhân mà nó làm chuyển vị, nó sản xuất ra một nhân khẩu lao động thừa bắt buộc phải tuân theo những qui luật của tư bản. Do đó mà có cái hiện tượng kỳ lạ trong lịch sử công nghiệp hiện đại là máy móc đã phá đổ tất cả mọi giới hạn đạo đức và tự nhiên của ngày lao động (bằng cách kéo dài nó vô cùng)" (*Tư bản*, tập II, tr. 90-91, bản dịch của Lefebvre, tr. 457-458; MEW 23, tr. 430). Chính trong văn cảnh này mà Marx dẫn ra "giấc mơ" của Aristote trở thành hiện thực của Antiphilos : "Ồ những kẻ dị giáo! những kẻ dị giáo ấy!" Ông kêu lên, "họ không hiểu (...) rằng máy móc là một phương tiện chắc chắn nhất để kéo dài ngày lao động. Họ biện hộ cho việc nô dịch một số người này vì đó là phương tiện để phát triển đầy đủ của những người khác" (ntr.). Bạn đọc xem thêm C. Mác và Ph. Angghen. Toàn tập, T23, Hà Nội, Nxb. Chính trị quốc gia, 1993, tr. 585-187 (B.T.).
104. Marx, *Ghi chú phê phán về "chuyên luận kinh tế chính trị học" của Adolph Wagner (1880)* trong *Tác phẩm* (NXB Rubel) tập II, tr. 1534; MEW 19, tr. 359. Những ghi chú này ở vào nửa sau 1880. Marx dẫn trang 45 lần xuất bản thứ hai chuyên luận của A. Wagner năm 1879.
105. Ntr.
106. Trong *Luận án tiến sĩ* cũng như trong những cuốn sổ ghi của Mác. Mác đã tham khảo rất nhiều từ các tác phẩm của Aristote.
107. Xem Engels, *Biện chứng của tự nhiên*, tr. 189-191; MEW 20, tr. 461-462. Đây là ba tờ lớn, do chính tay Marx viết, với những trích dẫn bằng tiếng Hy Lạp, rút ra từ Diogene Laerce và từ *Siêu hình học* (NXB Tauschnitz), những tờ này nằm trong "Ghi chú và các đoạn văn". Chúng được sắp xếp trong phần "Những

yếu tố lịch sử của khoa học". Cũng như *Tư tưởng của Pascal*, những tư liệu cho *Biện chứng của tự nhiên* vẫn ở trong một tình trạng khòil thảo từng đoạn tách rời nhau. Có một công trình của B.M. Kedrov cơ cấu lại tác phẩm dự kiến này, cộng thêm một vài văn bản khác lấy trong tác phẩm của Marx và Engels: *Frédéric Engels Về biện chứng của khoa học tự nhiên*, Berlin 1979 (nguyên bản tiếng Nga, Moscou 1973). Lần xuất bản hợp tuyển này xứng đáng được dịch sang tiếng Pháp.

108. Xem *Biện chứng của tự nhiên*, tr. 50; MEW 20, tr. 331.; Kedrov xuất bản, tr. 57 - Đây là một văn bản của Engels được biết đến dưới cái tên "Bài tựa cũ cho *Chống - Dühring* về biện chứng".
109. *Siêu hình học*, quyển IX, chương II. 1059 a 9-11 (NXB Tricot tr. 540). Chúng tôi đã theo bản dịch của Tricot hơn là bản dịch từ tiếng Đức của E. Dottigelli: "Như vậy rõ ràng là trong mọi giống loài (sự vật) cái đơn nhất thể hiện, do chính nó, một tính chất xác định và đối với mọi sự vật bản thân cái đơn nhất này là tính chất của sự vật đó" (*Biện chứng của tự nhiên*, tr. 191, MEW 20, tr. 462, Kedrov xuất bản, tr. 47). Bản dịch này trong khi bỏ quên từ OUDENOS, đã để mất kiểu nói phủ định trong sự khẳng định của Aristote. Những từ trong ngoặc là phần thêm vào của NXB Pháp.
110. *Sự Khác biệt*, tr. 244 - 245; MEW EBI, tr. 282. Bản dịch có sửa đổi.
111. Ntr., tr. 223; tr. 270.
112. "Karl Marx về học thuyết nguyên tử Hy Lạp", *Classical Quartely*, tập XXII, 1928, tr. 205, do chúng tôi dịch. - Quả vậy người ta còn chưa có những công trình sưu tập cổ văn lớn của Diels về *Những đoạn văn của những bậc tiền bối của Socrate* và của Uesener về những văn bản của Epicure. Theo Bailey thì hiển nhiên phải tính đến từ vựng của Hegel và cách nói của Hegel mà Marx thời trẻ chấp nhận trong khi diễn giải về thuyết nguyên tử cổ đại,

điều này không làm tổn hại gì đến giá trị của ông: ở đây Marx đã lập một chiến công thực sự - Chính là ở thời kỳ Lycée và nhất là ở thời kỳ của những công trình triết học sinh viên, mà Marx đã có thói quen tìm hiểu các nhà triết học thời Cổ Đại trong nguyên bản. Nhưng, ông sẽ tiếp tục làm điều đó, đôi lúc trong những thời điểm khó khăn của cuộc sống. Kiệt sức và ốm đau ông nói là ông đọc lại Thucydide, để nghỉ ngơi: "Để chấm dứt sự phiền muộn to lớn mà tôi cảm thấy do tình trạng bấp bênh của tôi về mọi mặt, tôi đọc Thucydide. Những người Cổ Đại này ít ra vẫn luôn luôn hiện đại". (Thư gửi Lassalle ngày 29/5/1861, *Thư tín*, tập VI, tr. 335, MEW 30, tr. 606). Trong những ghi chú đọc sách và những trích dẫn của ông từ Platon, Aristote, Thucydide, Xénophon, Héraclite hoặc Homère, những trích dẫn thường bằng tiếng Hy Lạp trong nguyên bản (xem chẳng hạn, *Tư bản*, tập I, tr. 73, 114, 156. Bản dịch của Lefebvre, tr. 67-68, (ở tr. 119 của mình, Lefebvre không đưa ra trích dẫn bằng văn bản tiếng Hy Lạp), tr. 172, MEW 23, tr. 73-74, 120, 167; *Bàn thảo 1861 - 1863*, bút ký I - V, tr. 292 - 298; MEGA II/3, I, tr. 254-258 v.v...).

113. Xem François Ricci. Cấu trúc logic của đoạn văn 1 của bộ Tư bản trong *Lógica học của Marx*, tác phẩm tập thể, do J. D'hondt chủ biên, Paris, NXB Đại học Pháp, 1974, tr. 105 - 153.
114. "Từ DUNAMIS, ở Aristote là quyền sử dụng, cái tự nó, yếu tố khách quan (...). Bản chất chỉ là tự nó, chỉ là khả năng". (Hegel, *Những bài giảng...*, tr. 519) - "Cái tự nó khách thể chỉ là DUNAMIS, cái có thể". (ntr., tr. 531. Chúng tôi cũng đã dẫn *Lý tính trong lịch sử*: Xem trên đây, Dẫn luận, chú thích 25. và chương VI, chú thích 51).
115. Ông có những tác phẩm của Hegel trước mắt. Trong *Hệ tư tưởng Đức* (và ở những tác phẩm khác!) ông thường dẫn những tác phẩm của Hegel, với những tham khảo làm căn cứ: ông sử

dụng lần xuất bản gọi là "Của các bạn của người đã khuất", in thành 19 tập, từ 1832 đến 1837.

116. *Hệ tư tưởng* (1968) tr. 165, (1976) tr. 131; MEW 3, tr. 126.
117. *Những bài giảng về lịch sử triết học*, tập III, tr. 583. Việc Hegel xem xét tâm lý học của Aristote rải ra trên 20 trang (xem ntr, tr. 564-584).
118. Sự so sánh những diễn giải tương ứng của Hegel và của Marx về tư tưởng này của Aristote "ý niệm tự bản thân mình tư duy" sẽ là việc làm thú vị nhất. Nó vượt ra khỏi chủ đề của chúng tôi. Hơn thế vào những gì liên quan đến Marx, không may người ta lại qui vào những điều ám chỉ việc làm, sơ lược và phân tán về Aristote. Nhưng, học thuyết hiện thực của Marx về nhận thức đã được biết rõ: ý thức, các biểu tượng và ý niệm được xác định như những phản ánh và thể hiện của cái hiện thực. Quan niệm khái quát của ông về mối quan hệ giữa lý luận và thực tiễn sẽ dùng làm cơ sở cho việc nghiên cứu một cách tiếp cận như vậy. Ở đây chúng ta chỉ có thể lướt qua vấn đề đó. Nghiên cứu chuyên sâu này còn phải tiếp tục. Ất hẳn Marx tỏ ra gần gũi Aristote hơn là Hegel về lý luận nhận thức. Những trang tiếp theo sẽ đưa ra lý lẽ về cơ sở vững chắc của giả thuyết này.
119. "Từ cuối thời kỳ Trung Cổ, chỉ có hai nhà nghiên cứu lớn nghiên cứu về Aristote là Leibniz và Hegel" (Nikolai Hartmann, "Aristoteles and Hegel", *Die Philosophie des deutschen Idealismus*, xuất bản lần thứ hai, Berlin / Leipzig, De Gruyter, 1929, tr. 216; do chúng tôi dịch).
120. *Sự khác biệt*, tr. 207-208; MEW EBI, tr. 262.
121. Pierre Aubenque (Sđd, tr. 335 và tiếp theo) trình bày tính chất độc đáo và mới mẻ của thần học Aristote - một thần học bác học, "thần học tinh tú (...), nền tảng khả dĩ duy nhất của một thần học khoa học", hòa nhập với thiên văn học.
122. Anbenque giải thích rằng "Aristote không bỏ lỡ cơ hội để giữ một khoảng cách với những "nhà thần học" cổ đại (ntr., tr. 337,

chú thích 4). "Đối lập với thần học cổ hủ của những người mà Aristote gọi một cách có phần nào coi thường là "những thần sĩ", thứ thần học không làm được gì khác hơn là khoác cho thuyết nguồn gốc vũ trụ sơ khai cái bề ngoài "bi thảm và trang trọng", thần học tinh tú chắc chắn xuất hiện như học thuyết của thời nay, trào lưu mới ghi dấu ấn vào sự tư biện thần học" (ntr., tr. 336 - 337, với tham khảo *Khứ tượng học* (II, 1,353 b 2) trong đó Aristote phân biệt "Théologiens" mà ông cho là có một nghĩa xấu, với "Théologiciens". Aubenque cũng đưa ra những tham khảo trong *Siêu hình học*).

123. "Xã luận số 179 của "Tờ báo của Cologne", trong *Về tôn giáo*, tr. 22; MEW 1, tr. 91 - Bài viết này xuất hiện trên *Tờ báo Rhénane* ngày 10 tháng bảy 1842.
124. *Sự khác biệt*, tr. 132, Sổ ghi chuẩn bị thứ 2; MEW EBI, tr. 74 - Nhà xuất bản MEGA (t.IV/1, phần chú thích, tr. 707) ngược với thói quen của mình, không đưa ra một ghi chú hay tham khảo nào ở Aristote về vấn đề này. Aubenque nhấn mạnh rằng "những tinh tú - thần linh ở ông (Aristote) chiếm vị trí những ý niệm của Platon", và cho thấy "điểm này đã được Festugière đưa ra ánh sáng" (Sđd, tr. 337). Khá lâu trước Festugière, Marx đã thấy điều đó.
125. "Ai lại không nhớ (...) đoạn văn đầy nhiệt tình của Aristote, nhà triết học lớn nhất Thời Cổ Đại, trong chuyên luận của ông "về bản chất các động vật" (...) có một giọng hoàn toàn khác với sự đơn điệu tình tảo của Épicure!" (*Sự khác biệt*, Sổ ghi chuẩn bị thứ 2, tr. 123, MEW EBI, tr. 60 - Người ta không biết có chuyên luận nào của Aristote mang tiêu đề này. Marx nhầm lẫn. Đây là *Chuyên luận về các bộ phận của động vật*, đoạn văn dẫn ra là ở 645a 5-6, bản dịch của Le Blond, tr. 119. Đỉnh chính tên đề theo MEW EBI, tr. 662, chú thích 11 và MEGA IV/1, phần chú thích, tr. 705, chú thích ở tr. 30, dòng 7).
126. *Sự khác biệt*, tr. 183, MEW EBI, tr. 224; MEGA IV/1, tr. 104,



1. 20. Bản dịch có sửa đổi. - (Với chỉ dẫn của Marx về cùng một tên đề sai cho chuyên luận của Aristote như trong chú thích trước).
127. "Xã luận số 179 của "Tờ báo của Cologne" trong *Về Tôn giáo*, tr. 39; MEW 1, tr. 103. (Đoạn văn đã trích trên đây, ở chương này, chú thích 65). - Để xây dựng những quan niệm chính trị của mình, Aristote nghiên cứu 158 hiến pháp (xem Aubenque, Sdd, tr. 629). Theo Émile Bréhier, ông tiến hành bằng "những kết cấu lý thuyết" ít hơn là việc tăng lên gấp bội "những quan sát và những điều tra lịch sử sâu sắc" (*Lịch sử triết học*, Paris, Nhà xuất bản Đại học Pháp, 1951, tập 1, cuốn 1, tr. 251).
128. Nếu Marx đã biết câu nói của Pic de la Mirandole: "Không có Thomas, Aristote sẽ câm" (do Aubenque dẫn, Sdd, bản khác, tr. 1), hẳn ông đã chống lại.
129. Người ta có thể nhắc lại ở đây một phát biểu của Marx cho rằng: "Descartes đã giết chết triết học Hy Lạp trong sự hoài nghi phổ biến" (*Sự khác nhau*, tr. 123, MEW EBI, tr. 58).
130. *Sự khác biệt* tr. 185; MEW EBI, tr. 226. Bản dịch sang tiếng Pháp của Luận án còn đáng trách hơn những bản dịch các tác phẩm khác của Marx! Đó là trường hợp ở đây, Ponnier dịch: "Aristote nói rằng sáng tạo ra thần thoại là sáng tạo ra những châm ngôn". Sau đây là câu đầy đủ ở *Siêu hình học* của Aristote: "Còn nói rằng ý niệm là những hệ biến hóa trong khi những sự vật khác dự phần vào đó, là bằng lòng với những lời không có nghĩa và dùng những phép ẩn dụ có chất thơ" (*Siêu hình học*, A, 9, 911a 20-22; bản dịch của Tricot, tr. 87-88, cùng một văn bản trong M-B 1079 b 24-26; bản dịch của Tricot, tr. 739-740). Rubel đã giải quyết vấn đề bằng một từ mới: "Aristote gọi nghệ thuật thần thoại hóa là "Kénologyser" (*Tác phẩm* (NXB Rubel), tập III, tr. 850). Hegel đã dẫn ra sự phê phán gay gắt này của Aristote đối với Platon (*Những bài giảng...*, tập III, tr. 520-521).
131. Chủ nghĩa duy tâm của Hegel trước hết đem đến cho ông hậu

quả "một sự cảm dỗ lộ bịch". (Thư của Marx gửi cho cha ông 10/11/1837; *Thư tín*, tập I, tr. 35; MEW EBI, tr. 8).

132. Mác dành thời gian đọc sách rất nhiều và có những ghi chép thường rất phong phú. Nhưng những trích dẫn lấy ra, ít nhiều chen lẫn những nhận xét và bình luận phê phán, đôi lúc phát triển ngay nội dung của chúng và không bao giờ đi tới chỗ-trừ trường hợp hai tác phẩm của Aristote-làm thành một bản dịch hẳn hoi của văn bản được nghiên cứu.
133. Thư ngày 10/11/1837, *Thư tín*, tr. 36; MEW EBI, tr. 9 - Còn như bản dịch này của cuốn *Tu từ học*, ta không thể nói gì về nó vì thiếu dấu vết những công trình và những tiểu luận văn học của Marx thời trẻ. Auguste Cornu (Sdd, tập I, tr. 92-102) phân tích lá thư này, nhưng không nêu lên bản dịch này của cuốn *Tu từ học*.
134. *Về linh hồn* là nhan đề được thừa nhận: chuyên luận này có đối tượng là những chức năng "tâm lý". Bản dịch của Marx theo đúng từng dòng, cô đúc, và người ta có cảm giác là dịch nhanh. Một vài nhận xét hiếm hoi được xen vào đấy. Bản dịch này bao gồm Quyển III và đoạn đầu Quyển I. Một quyển vở ghi những đoạn trích từ Quyển II đã bị mất. Có thể Marx đã sử dụng bản nhà xuất bản Isaac Casaubon (Geneve 1604) có đối chiếu với bản dịch Latin. Bản dịch một phần Chuyên luận *Về linh hồn* sang tiếng Đức của Marx đã đến với người đọc từ 1976 trong một tập của MEGA mới (Tập IV/1 trang 155-182, và phần chú thích, tr. 733-750). Nó được thực hiện trong khuôn khổ việc chuẩn bị cho kỳ kiểm tra mà Marx sẽ phải trải qua khi bảo vệ luận án. Bruno Bauer đã viết thư cho ông là phải tìm hiểu Aristote, Spinoza và Leibniz. Người ta cũng có những trích dẫn của Marx khi đọc Spinoza và Leibniz vào dịp này. Hội đồng giám khảo của Đại học tổng hợp Léna phong tặng ông học vị tiến sĩ một cách nhanh chóng, mặc dù ông không có mặt, mà chỉ xét có *Luận án tiến sĩ* của ông (với điều kiện là Marx nộp luận án của mình cho trường đại học tổng hợp Léna, chứ không phải Berlin. (Xem Irmscher,

Sdd, và những chỉ dẫn ngắn của chúng tôi, trên đây, Dẫn luận chú thích 34, và chương VII, chú thích 41).

135. Lần xuất bản bằng chữ Hy Lạp - Latin này có kèm theo một bản bình luận.
136. Marx học đại học ở Bonn vào 1836 - 1837, rồi ở Berlin từ 1837 đến 1841, ở đó ông theo các khóa giảng của Eduart Gans, môn đồ thuộc phái Saint - Simon của Hegel, mà bản thân Hegel coi như người hiểu mình hơn cả. Về bối cảnh chính trị và những cuộc bút chiến triết học và tôn giáo ở thời kỳ này, chúng tôi xin nêu tác phẩm đồ sộ chưa hoàn thành của Auguste Cornu (Sdd, 4 tập đã xuất bản). Tất cả tiểu sử của Marx cũng cho ta những chi tiết về vấn đề này (xem Mehring trong số những người khác, Sdd; Boris Nikolaievsky và Otto Maenschen, *Karl Marx* Paris, Gallimard, bản in mới có bổ sung, 1970; P. Fédosséev et alii. *Karl Marx, cuộc đời, tác phẩm*, Moscou, Nhà xuất bản Tiến bộ, 1973).
137. Như thế, Christian August Brandis (*Giáo trình lịch sử triết học Hy Lạp và La Mã*, Berlin, Reimer, 3 tập thành 5 quyển) và Heinrich Ritter (*Lịch sử triết học cổ đại* phần I, Hambourg 1829), như các nhà xuất bản của MEGA đã chỉ ra (t. I/1, phần chú thích, tr. 934). Marx sử dụng *Lịch sử...* của Ritter cho Luận án của mình. Hãy nêu rằng ở cùng thời kỳ (kể từ 1831) có lần xuất bản quan trọng những tác phẩm của Aristote do I. Bekker, là tài liệu tham khảo của tất cả những người nghiên cứu Aristote cho đến ngày nay (xem P. Aubenque, Sdd). Đó chính là tài liệu mà Marx sử dụng cho những trích dẫn của ông trong *Đạo đức học tạng Nicomaque* và *Chính trị* xuất bản trong các tập IX và X năm 1837.
138. MEGA, III/1, tr. 354. Do chúng tôi dịch. Lần xuất bản này cung cấp thư của những người có quan hệ thư từ với Marx và Engels, đó là một điều mới rất đáng khen trong việc xuất bản thư từ của hai ông.

139. Ntr, tr. 361. Marx ca ngợi người bạn và người theo phái Hegel trẻ, Koppen, khi dẫn ông này trong Lời nói đầu viết cho lần xuất bản luận án. Koppen có tài năng lớn của nhà sử học: ông vừa cho mọi người biết đến mình bằng một tiểu luận về Frédéric Đại đế.
140. Quyền sách này của Trendelenburg xuất hiện trong thư viện của Marx và chúng ta có được một danh mục của thư viện này do bạn của ông là Roland Daniels thực hiện 1850 (xem *Ex Libris, Karl Marx, Friedrich Engels*).
141. Hegel, *Những bài giảng...* T.III, tr. 577.
142. Ntr, tr. 583.
143. Xem trên đây, tr. 337.
144. Với học vị tiến sĩ triết học, ông được quyền giảng dạy và hy vọng nhanh chóng gặp gỡ Bruno Bauer ở trường Đại học Tổng hợp Bonn với tư cách giáo sư tự do. Nhưng việc thải hồi Bauer khỏi trường đại học do sự can thiệp của bộ trưởng mới của Bộ giáo dục và tín ngưỡng vào tháng 5-1840, đã chấm dứt mọi hy vọng của Marx về việc này.
145. Moses Hess, năm 1841 viết cho một người bạn rằng Marx "kết hợp trí tuệ sâu sắc nhất và nghiêm túc nhất với sự hài hước cay độc nhất; anh hãy hình dung Rousseau, Voltaire, Holbach, Lessing, Heine và Hegel, tôi không nói là tập hợp lại, nhưng hòa nhập lại trong một con người duy nhất" (do Fédosseev dẫn Sđd, tr. 26).
146. Các nhà xuất bản đặt nó vào *Luận án tiến sĩ*, xem như thuộc về phần những chú thích của một chương bị thất lạc; MEW và MEGA coi nó như chú thích 2 của chương IV phần thứ nhất. Ponnier theo MEW trong khi J.Molitor (*Tác phẩm triết học*, tập 2, tr. 51-54) đưa nó vào phần phụ dưới đề mục "Các đoạn rời", như thế có vẻ logic hơn.
147. *Sự khác biệt*, tr. 236-287; MEW EBI, tr. 330. Bản dịch có sửa

đối (xem thêm Marx *Tác phẩm triết học*, T.I, tr. 53-54). Không một ai trong các nhà xuất bản này đưa ra những chú thích có lý giải. Rubel nghĩ rằng mở đầu của đoạn văn này "nhằm vào trường phái tư tưởng (...) của triết học tự nhiên của Shelling", mà những học thuyết "bí truyền, thậm chí huyền bí đều mang nặng uy lực của Aristote" (Marx *Tác phẩm*, nhà xuất bản Rubel, t.III, tr. 1516, chú thích 1 tr. 87, chữ nhỏ). Rubel (Sdd) cũng làm rõ một số điều, căn cứ ở MEGA (t.I/1, Phần chú thích, tr.951) về sự ám chỉ homo maximus, hiện thân của thế giới những trí tuệ, của sự bí ẩn Thụy Điển Swedenborg.

148. Các nhà bình luận về Aristote... luôn luôn đặt vấn đề tìm hiểu xem phải chăng đối với ông có một sự siêu nghiệm, đặc biệt về những gì có liên quan đến tác nhân tri thức và Động lực đầu tiên (về điểm cuối cùng này, xem P.Aubenque, Sdd, tr. 335 và tiếp theo).
149. Các nhà xuất bản MEGA mới (t.I/1, tr. 69-70; Phần chú thích tr. 950-951, chú thích 69, 28-704, với tham khảo ở *Nghiên cứu logic học*, t. 1/2, tr. 8-10) giải thích rằng Trendelenburg đề cao việc trở lại những quan điểm mục đích luận của Aristote bằng cách căn cứ vào sự tương ứng giữa mục đích và phương tiện trong các cơ quan của động vật. Trendelenburg lấy thí dụ là những hình thù của các bộ phận chân của loài ăn thịt: ngón chân, vồng chân, dây chằng, bắp thịt v.v...
150. *Sự khác biệt...*, tr.236-237, MEW EBI, tr. 330.
151. Ông sẽ bước vào cuộc đấu tranh chính trị bằng cách trở thành nhà báo. Trên bình diện triết học, ngoài Hegel, ông sẽ bút chiến với Feuerbach, Bauer, Stirner và Proudhon. Chính ở đó mà ta phải tìm phần tiếp theo của dự án 1841 này, mặc dầu ở bên ngoài những công trình báo chí để kiếm sống, chủ yếu ông cố gắng hiến cho kinh tế chính trị học, cho chính trị và cho lịch sử.
152. MEGA, t. IV/1, tr. 164, 1.32-38. Do chúng tôi dịch.
153. Học thuyết về chân lý composito (hợp thành) rất quan trọng

trong tất cả triết học kinh viện. Lưu ý rằng *composito* là tiếng la-tinh dịch của tiếng Hy Lạp (tổng hợp), và mệnh đề tư biện của Hegel dựa vào luận đề mà Aristote phát triển tiếp theo Platon (*Người ngây biện*, 261 d và tiếp theo), theo đó thì phán đoán là sự tổng hợp của những tính quy định đối lập.

154. "Chân lý hay sai lầm, về phía những khách thể, phụ thuộc vào sự thống nhất hay sự tách biệt của chúng, sao cho nắm được chân lý, chính là tư duy rằng cái gì tách rời là tách rời và cái gì thống nhất là thống nhất (...)" (*Siêu hình học*, IX, 10, 1051 b 3-4; bản dịch của Tricot có sửa đổi, tr. 522. Cũng xem *Organon*. Quyển I, Các phạm trù, và Quyển II, Về sự diễn giải, ở nhiều nơi).
155. Sự đối lập này giữa hai Aristote đã được Aubenque nhấn mạnh, khi ông viết: "Người ta không tự hỏi đầy đủ về sự thực (...) là trường phái Lyée, người kế thừa tư tưởng của Ông thầy, không nghĩ rằng mình không trung thành với ông trong khi đi vào thuyết xác suất và thuyết hoài nghi vốn là các lý thuyết của họ vào thời kỳ Cicéron", và Aubenque kết luận: "Sự đối lập giữa Aristote của trường phái Lyée và Aristote của lời bình luận dành cho người diễn giải, và chỉ cho anh ta, trách nhiệm phát hiện lại Aristote thực thụ". (Sđd, tr. 16). Phải chăng Marx ắt hẳn là hơn Hegel, đã phát hiện ra "Aristote thực" này? Sự phát hiện lại vẫn còn không được biết và không ai để ý, bởi vì Marx không thể làm công việc của nhà triết học hay nhà lịch sử triết học, và bởi vì những người thuộc phái Hegel trẻ và học thuyết Hegel nói chung bị loại bỏ khỏi các trường Đại học Đức sau 1841.
156. *Khoa học lôgic*, bản dịch của Labarrière. Jarczyk, t.II, tr. 256-258.
157. *Siêu hình học*, IX, 3 (Tricot, tr. 488 và tiếp theo).
158. Cũng ở Hegel, có một khuynh hướng về tính hệ thống lôgic. Marx chống lại khuynh hướng này.
159. *Về sự diễn giải*, chương 9, 18b 24-25 (bản dịch của Tricot, tr. 99).

160. Chúng tôi đã nhấn mạnh điều đó, "ngẫu nhiên" là một từ mập mờ. Trong triết học, nó gọi lên sự thiếu căn cứ, điều mà Aristote không hề nói, ngay cả về những "tai nạn". Tuy vậy A.Rivaud khẳng định điều đó: "tai nạn là cái gì xuất hiện và biến đi hoàn toàn không có nguyên nhân" (*Vấn đề sự sinh thành và khái niệm vật chất trong triết học Hy Lạp, từ nguồn gốc đến Théophraste*, Paris, 1906, tr. 417). Văn bản dẫn ra làm chỗ dựa không có sức thuyết phục. Chống lại sự diễn giải này, trong số những tài liệu khác, có R. Sorabji, *Tất yếu, nguyên nhân và trách nhiệm: Triển vọng của học thuyết Aristote*, Londres; Duckworth, 1980. Từ "ngẫu nhiên" đến từ những bản dịch và bình luận cổ nhất bằng tiếng latin (nhất là Boëce, bản thân ông sử dụng bản dịch *Péri Herménéias* của Victorinus). A. Becker - Freyseng trong một công trình nghiên cứu lịch sử, triết học rất sâu sắc, đã chỉ ra rằng "ngẫu nhiên" được dùng để dịch, trong cùng những trang sách, hoặc ENDEXESTAI (là có thể), hoặc SUMBAINEIN (xảy tới): "Điều đó làm rối loạn tất cả và (văn bản) trở nên lố lằng" (Sdd, tr. 16, chú thích 26). Động từ Latin contingere, trong nghĩa cũ của nó accidere, evenire, hoàn toàn phù hợp để dịch. Nhưng nói một cách khái quát những từ Hy Lạp này chỉ "là có thể" và "có thể" trong những nghĩa khác nhau của nó. Ở Aristote, lý thuyết các phương thức, đặc biệt các phương thức của khả năng, là rất phức tạp. G.G. Granger đã cống hiến vào đây một công trình nghiên cứu rất thú vị (*Học thuyết của Aristote về khoa học*, Paris, Aubier, 1976, tr. 179 và tiếp theo): ông vận dụng ngữ nghĩa học logic hiện đại, cố gắng soi sáng một số điểm trong các văn bản của Aristote. Còn về Becker. Freyseng, ông thuật lại những biến đổi từ ngữ của Aristote, dịch sang tiếng Latin, dẫn đến những sự lẫn lộn không gỡ được. Ở bản thân Aristote, ENDEXESTAI có nhiều nghĩa (học thuyết đa nghĩa). Theo nghĩa rộng, cái có thể bao gồm cái tất yếu (*Những phân tích đầu tiên*, 13, 25 a 38 và 25 b 4); theo nghĩa hẹp (không lập lờ), và Becker - Freyseng gọi là khả năng "hai chiều" hoặc "đối xứng", nó bao gồm tất cả những gì không phải là tất yếu cũng không phải là có thể. Becker

- Freyseng chứng minh rằng Aristote chỉ giữ lại nghĩa hẹp này đối với tam đoạn luận: "Trong tất cả những văn cảnh khác ENDEXESTAI cũng như DUNATON có nghĩa rộng của cái có thể" (Sdd, tr. 69). Theo nghĩa này nó xuất hiện trong ba trường hợp thuộc chương 9 của tác phẩm *Về sự diễn giải* và cũng ở chương 13. "Ngẫu nhiên" thông thường trong tiếng Pháp, có nghĩa như contingens tiếng Latin, "điều xảy đến một cách đột xuất" (theo nghĩa từ nguyên học của "accident") không phù hợp để dịch từ ENDEXOMENON, tuy vậy các bản dịch vẫn dịch như thế theo truyền thống. Để tránh khó khăn, một số nhà bình giải nói rằng từ này có nghĩa là cái có thể "lôgic", đặt đối lập với nó là cái có thể "bản thể luận" (H. Boitz *Index Aristotelicum*, trong *Aristotelis Opera*, Nhà xuất bản Viện hàn lâm Berlin, gọi là Nhà xuất bản Bekker, tập V, 1870; Granger, Sdd, tr. 216 và tiếp theo). Tricot, dựa vào Hamelin và Ross, chống lại ý định này: "Trên thực tế, không có sự phân biệt nào giữa hai khái niệm này" (Xem Aristote, *Siêu hình học*, tr. 287, chú thích 4; lặp lại trong *Những phân tích đầu tiên*, tr. 10, chú thích 5). Sự bất đồng giữa những người bình giải chỉ ra rằng ở đây nổi lên một sự lăm lăm lớn nhất. Theo ý chúng tôi, nếu ở đây không có sự đối lập với việc sử dụng được thừa nhận, thì nên nói "những cái có thể tương lai" hơn là "những cái ngẫu nhiên tương lai". Chắc chắn là Aristote không muốn khẳng định là cuộc thủy chiến sẽ tới "một cách đột xuất" khi ông viết, theo một trong những nghĩa của từ này: "Các sự vật được gọi là có thể vì chúng xảy đến một cách thường xuyên và tự nhiên" (*Những phân tích đầu tiên*, 25 b 14). Nói đến "tính ngẫu nhiên" trong trường hợp này (xem bản dịch của Tricot, tr. 11) dù cho nó được định nghĩa duy danh, là điều đặc biệt đáng tiếc, bởi vì đó đúng là định nghĩa của "tiềm năng"!

161. *Bách khoa toàn thư* §§194. Phần phụ thêm I, bản dịch của Bourgeois, tr. 609. - Đoạn văn này do Marx đưa ra (xem *Tư bản*, lần xuất bản thứ nhất bằng tiếng Đức, MEGA II/5, tr. 31, chú thích 196; chú thích này đã biến mất trong những lần xuất bản sau, vì Marx đã viết lại tất cả chương I của bộ *Tư bản*).



162. Đó là luận đề được Georg Lukacs khẳng định năm 1922, đặc biệt trong văn bản có nhan đề là "Ý thức giai cấp" (Sdd, tr. 67-107).
163. "Chính Hegel, trong phần cuối cuốn *Triết học lịch sử*, đã thú nhận rằng ông "xem xét chỉ riêng sự vận động đi lên của khái niệm", và trong lịch sử ông đã trình bày "thần luận chân chính", Marx lưu ý như vậy (*Hệ tư tưởng Đức*, Mác-Ăngghen, Tuyển tập T1., Hà Nội, Sự thật 1980, tr. 319; MEW3, tr. 48-49).
164. "Nói cho đúng, trong lịch sử quá khứ, kể cũng là một sự kiện hoàn toàn có tính chất kinh nghiệm nếu với sự mở rộng hoạt động trên bình diện lịch sử thế giới, các cá nhân càng ngày càng lệ thuộc vào một sức mạnh xa lạ với họ - một sự áp bức mà họ coi như một sự quấy nhiễu của cái mà người ta gọi là "Tinh thần thế giới, một sức mạnh càng ngày càng trở nên to lớn và cuối cùng đã bộc lộ ra đó là *thị trường thế giới*" (*Hệ tư tưởng* (1968), tr. 66-67, (1976) tr. 35-36; (song ngữ) tr. 118-119; MEW 3, tr. 37).
165. Chúng ta hãy mạo hiểm đi vào một phép loại suy mà lịch sử hồi cố của những tư tưởng khoa học đã gợi ra: giữa hệ thống khép kín (sự khép kín lôgic) các khái niệm của Hegel và hệ thống mở praxis của Marx, (có cùng một sự khác biệt như giữa động học cổ điển và nhiệt động học của những cấu trúc khuếch tán của Prigogine: có thể có những phát triển mới, khác xa cái quá khứ và những gì đã biết (xem I. Prigogine và I.Stengers, *Liên minh mới*, Paris, Gallimard, 1979).
166. Người ta đã có thể đề nghị hình thức hóa các "thao tác" của biện chứng Hegel (xem Kosok, "Sự hình thức hóa lôgic biện chứng của Hegel", *Chuyên san hàng quý Triết học Quốc tế*, T.IV, số 4, 1966; Y. Gauthier, "lôgic học của Hegel và sự hình thức hóa", *Đối thoại*, T.VI, số 2, 1967; D.Dubarle và A.Doiz. *Lôgic và biện chứng*, Paris, Larousse, 1972). - Marx đã chế nhạo khuynh hướng này của Hegel nhằm áp dụng một cơ cấu lôgic *tiên nghiệm* (dù nó có tính biện chứng) cho những đối tượng tư duy của ông: Ông

chỉ ra điều đó nhân nói về hiến pháp của Nhà nước, về tính tất yếu và bản chất của quốc vương,... (*Quyền chính trị*, tr. 44; MEW 1, tr. 210 và Passim).

167. *Hiện tượng luận* (Lời tựa), xuất bản song ngữ, tr. 47 và tiếp theo.

168. Trong tiếng Đức, người ta không thể nghĩ đến "hiện thực" mà không nghĩ đến "hoạt động" hoặc hành động, Wirklichkeit chứa đựng cái gốc Wirken (hành động). Danh từ Wirkung cũng có nghĩa cả "hành động" và "kết quả".

169. *Hiện tượng luận*, tr. 48-49.

170. "DUNAMIS cuối cùng đã có một nghĩa gần như tương đương với nghĩa của từ tự nhiên" theo A.Faust (do Scsemann dẫn [Sdd, tr. 164], do chúng tôi dịch); điều đó gần giống với những gì mà Aubenque nói được về quan niệm của Aristote về tự nhiên (Sdd, tr. 422 và tiếp theo).

171. "Trong phương pháp lý thuyết, thì chủ thể, xã hội phải luôn luôn hiện diện trong tâm trí với tư cách là *giả định trước*" (Dẫn luận trong *Phương pháp*, tr. 160-161; *Góp phần...*, tr. 166; *Nghiên cứu triết học*, tr. 104; MEW 13, tr. 633, *Gr*, tr. 122; do chúng tôi gạch dưới).

172. "Tự do tuyệt đối của Ý NIỆM là ở chỗ nó (...) quyết định để cho thành tố của tính đặc biệt của mình tự do đi ra ngoài bản thân mình (...) với tư cách là giới tự nhiên". (*Bách khoa toàn thư*, §244, Bản dịch của Bourgeois). Theo một cách khác với Marx, nhân nói về cách thức tư biện này để sản sinh ra giới tự nhiên xuất phát từ ý niệm, Bourgeois viết: "Ý đồ giải thích rõ phạm trù (hợp lý) của khái niệm bằng phạm trù trừu tượng (lấy từ lý tính) làm nền tảng, mà chúng ta đã thấy ở Hegel khi ông nói chủ yếu về khái niệm, có lẽ đã biểu lộ khó khăn, nếu không phải là không có khả năng nắm bắt mối quan hệ của cái logic và cái thực tế, của tư duy và tồn tại với tư cách một khái niệm. Ở đây chúng ta dừng đến (...) một vấn đề lớn hơn - có lẽ cái vấn đề

do học thuyết Hegel đặt ra". (ntr, *Trình bày* tr. 109). Các môn đệ và những người phê phán Hegel biết rất rõ về khó khăn này. Marx cố gắng đem lại sự giải thích hợp lý về những công thức bí ẩn trong đó Hegel trình bày chủ nghĩa duy tâm tuyệt đối của mình: "Tất cả Ý NIỆM này hoạt động một cách lạ lùng và kỳ cục đến thế, từng làm cho những người theo phái Hégel hao tâm tổn sức một cách khủng khiếp, tuyệt đối chẳng có gì khác hơn là sự *trừu tượng* (nghĩa là nhà tư tưởng trừu tượng), (Ý NIỆM vốn được giáo dục bằng kinh nghiệm và soi sáng trên chân lý của riêng nó, quyết định (...) *chối bỏ bản thân nó*, và đi đến chỗ đặt cái tồn tại - khác của nó, cái đặc thù và cái bị quy định vào vị trí (...) của cái hư vô, của tính khái quát và tính không quy định của nó, để cho giới tự nhiên tự do đi ra ngoài bản thân nó, (...), và để chiêm ngưỡng chỉ một lần cái giới tự nhiên này mà nó đã giải phóng" (*Bản thảo 1844*, tr. 146; MEW EB1, tr. 585-586; *Tác phẩm* (Nhà xuất bản Rubel), T.II, tr. 139; Bản dịch có sửa đổi) Schelling cũng đã công kích điểm này của học thuyết Hegel (xem trích dẫn trên đây, chú thích 161).

173. *Tư Bản*, Mác-Angghen, Toàn tập, T23, Hà Nội Nxb. Chính trị quốc gia, 1993, tr. 35, Lời bạt cho lần xuất bản thứ hai, bản dịch của Lefebvre, tr. 17-18; MEW 23, tr. 27.

174. Ntr.

175. *Bản thảo 1857 - 1858*, T.I, tr. 151; *Gr*, tr. 125, I. 7-10 (Bản dịch có sửa đổi; hai từ do chúng tôi gạch dưới; "tai nạn" bằng tiếng Pháp (hay tiếng Anh?) trong văn bản).

176. "Các anh nhầm lẫn (...) nếu các anh tin rằng chính vua Louis - Philippe trị vì và ông đã không nhầm về điều đó. Ông biết như tất cả chúng ta là ở trên bản *Hiến chương*, có vị thánh, đức chí tôn, là đồng tiền 100 xu vững chắc, đáng yêu, duyên dáng, đẹp đẽ, cao quý, trẻ trung và vạn năng" (*Người chị họ Bette* trong *Tấn trò đời*, Genève, NXB Rencontre, S.d., T.IX, tr. 813. Những lời này từ miệng Crevel, thị trưởng Paris nói ra).

177. *Bản thảo 1857-1858*, T.I, tr. 160; *Gr.* tr. 133 (Bản dịch có sửa đổi).
178. *Ntr.*, tr. 249, tr. 210 - Bạn đọc có thể kiểm tra ở đây xem có phải "tự nó" có nghĩa là "tiềm tàng", "vì nó" có nghĩa là "đang hành động".
179. Trong số những người khác: John Francis Bray. *Tai họa của lao động và phương thuốc cứu chữa, hoặc kỷ nguyên của sức mạnh và kỷ nguyên của quyền hạn*. Leeds, 1839, tr. 59. (Chú thích của Marx). [Về Bray và lý thuyết của ông về sự bình đẳng trong trao đổi, xem *Sự khốn cùng*, tr. 79-89; MEW 4, Tr. 98-105; hoặc *Các học thuyết*, T.III, tr. 373 và tiếp theo].
180. *Ntr*; *Gr.* tr. 211.
181. *Bản thảo 1844*, tr. 121-122; MEW EBI, tr. 565. Trong đoạn văn này, Marx dẫn Goethe (*Faust*) và Shakespeare (*Người đánh xe thành Athènes*). Ông lấy lại trích dẫn sau cùng này trong bộ *Tư bản* (T.I, tr. 137-138, chú thích 4; Bản dịch của Lefebvre, tr. 149, chú thích 91; MEW 23, tr. 146, chú thích 91). Điều đó chỉ ra rằng quan niệm của ông về sự tự chủ hóa của đồng tiền và sự sinh thành - chủ thể của nó đã không thay đổi từ năm 1844. S.S Prawer (Sdd., tr. 78 và tiếp theo) so sánh việc Marx sử dụng hơi khác nhau cùng một đoạn văn của Shakespeare trong hai tác phẩm này.
182. *Bản thảo 1857-1858*, T.I, tr. 243; *Gr.* tr. 212-213.
183. *Bản thảo 1844*, tr. 72-73, MEW EBI, tr. 524.
184. *Hệ tư tưởng Đức*, Mác-Ăngghen, Tuyển tập, T1, Hà Nội, Nxb. Chính trị quốc gia, 1980, tr. 280. Bản dịch có sửa đổi. Những dòng này xuất hiện trong một đoạn văn tìm thấy vào năm 1962 và không có trong tập III của *Marx - Engels Werke*. Nhưng người ta lại thấy nó trong MEGA *Editionsgrundätze und Probestücke*. Berlin, Dietz, 1972, tr. 47. Tập Tiểu luận này của MEGA mới, gồm có cả lần xuất bản có phê phán phần thứ nhất của *Hệ tư tưởng Đức* (tr. 31-119 và phần chú thích có phê phán tr. 399-508). Do triển vọng phát hành hạn chế, nó chỉ được in với một số

lượng rất ít. Chúng tôi đã có thể tra cứu nhờ sự giúp đỡ của Lucien Sève.

185. Ntr.

186. Bauer nghĩ rằng Hegel thời trẻ là người theo phái Fichte (về điểm này, xem J.Zeleny. *Lôgic của khoa học theo Marx và bộ "Tư bản"*, Berlin, Viện Hàn lâm Verlag, 1968, bản dịch tiếng Đức của Bollhagen, tr. 242 - 244).

187. Đó là luận cương thứ nhất về Feuerbach, Mác-Ăngghen, Tuyển tập, T1, Hà Nội, Nxb. Sự thật, 1980, tr. 252, ).

188. *Quyền chính trị*, tr. 81; MEW 1, tr. 240-241.

189. Hegel. *Những nguyên lý của triết học pháp quyền*. §279, tr. 310 (Chú thích do chúng tôi đưa vào).

190. *Quyền chính trị*, tr. 60; MEW 1, tr. 24.

191. *Bản thảo 1844*, tr. 90; MEW EBI, tr. 539. Ông nói thêm: "Cá nhân là thực thể xã hội".

192. *Gia đình thần thánh*, tr. 31; MEW 2, tr. 22.

193. Tư tưởng này cũng ở trung tâm của triết học Hegel.

194. Cần ghi chú rằng, không kể đến *Hệ tư tưởng Đức*, không do hai ông tự xuất bản, Marx và Engels không bao giờ phê phán công khai triết học của Feuerbach. Tác phẩm ra muộn của Engels vừa là một lời ca ngợi dành cho nhà triết học duy vật vừa là một sự phê phán, vì đó là một sự phê phán "biện chứng" có thể so sánh với sự phê phán của hai ông đối với Hegel.

195. Với *Phê phán quyền chính trị*, đây là một trong những văn bản hiếm hoi trong đó Marx đã khảo sát chi tiết phép biện chứng tư biện của Hegel. Ông chọn những dòng đầu tiên của chương kết thúc cuốn *Hiện tượng luận tinh thần*: "Tri thức tuyệt đối", đưa ra cái nhìn khái quát rút gọn về toàn bộ sự phát triển của tác phẩm. Thật là thú vị, nếu phân tích sự phê phán của Marx. Điều đó vượt ra ngoài ý định của chúng tôi. Chúng tôi chỉ xem xét điểm duy nhất làm chúng tôi quan tâm ở đây. Trong số rất nhiều

những công trình về mối quan hệ giữa Marx và Hegel hãy nêu: L.Althusser. *Về Marx*. Paris, Maspéro, 1966; L.Althusser *Đọc Tư bản*. Paris Maspéro, 2 tập; 1966; E.Bottigelli. *Sự phát sinh của chủ nghĩa xã hội khoa học* Paris. NXB xã hội, 1962; J.Y. Calvez, Sdd; A.Cornu, Sdd, T.D'Hondt. *Từ Hegel tới Marx*. Paris, NXB Đại học Pháp 1972; T.Hyppolite. *Nghiên cứu về Marx và Engels*. Paris, Rivière, xuất bản lần thứ hai, 1965. S. Mercier - Josa. *Để đọc Hegel và Marx*. Paris, NXB Xã hội, 1980; M. Rosen-thal. *Những vấn đề của phép biện chứng trong bộ "Tư bản" của Marx*. Moscou, NXB Ngoại văn, Paris. NXB Xã hội, 1959; J.Zeleny, Sdd.

196. *Bản thảo 1844*. Tr. 32; MEW EBI, tr. 574.
197. Ntr, tr. 132-133; ntr.
198. Hegel. *Hiện tượng luận...* bản dịch của Hyppolite, T.II, tr. 293. - Bernard Rousset dịch: "Chính là sự ngoại hiện của ý thức về mình tạo ra tính vật thể" (xem Hegel. *Tri thức tuyệt đối*).
199. *Bản thảo 1844*. Tr. 136; MEW EBI, tr. 577 (bản dịch có sửa đổi).
200. Một trang trước đó, Marx đã lưu ý rằng đối với Hegel, "không phải là con người thực với tư cách là con người, cũng không phải là giới tự nhiên trở thành chủ thể (...), nhưng chỉ là sự trừu tượng của con người, tự ý thức (...)" (ntr, tr. 135; ntr).
201. Ntr, tr. 136, tr. 577. Bản dịch có sửa đổi. Chúng tôi đã đặt câu nói "trái đất vững chắc và rất tròn" trong ngoặc kép, vì ở đây Marx ám chỉ một bài thơ của Goethe: "Những giới hạn của con người". Những người xuất bản *Marx - Engels Werke* không nêu lên sự ám chỉ này. S.S. Prawer, Sdd, tr. 76, nêu lên sự thực là Marx sửa đổi trích dẫn.
202. *Bản thảo 1844*. Tr. 136; MEW EBI, tr. 577 (bản dịch có sửa đổi).
203. J.G.Fichte. *Lý thuyết về khoa học*. Bài thuyết trình 1804, Paris,

Aubier, 1967, tr. 80-81. Đây là nguyên lý đầu tiên, tuyệt đối, vô điều kiện của khoa học nhân văn. Fichte nói tiếp: "Những gì hành động và những gì được sản sinh do hoạt động này; hành động và thực hiện là cùng một sự vật duy nhất, và do đó cái "tôi tồn tại" là biểu hiện của một hành động".

204. *Bản thảo 1844*. tr. 147; MEW EBI, tr. 587. Những lời này nên để gần một đoạn thơ của Marx thời trẻ, kết hợp với những bài thơ tặng cha mình vào năm 1837:

"Kant và Fichte sẵn sàng đi lang thang trong trời đất.

Tìm kiếm ở đây một xứ sở xa xôi.

Còn tôi, tôi chỉ tìm cách biết được trọn vẹn

Những gì tôi đã thấy - trong đường phố này thôi!

Marx, *Những vần thơ*, trong MEGA I/1, tr. 644 (do chúng tôi dịch).

205. *Bản thảo 1844*. Tr. 136; MEW EBI, tr. 578.

206. G.Simondon. *Về phương thức tồn tại của những đối tượng kỹ thuật*. Paris, Aubier, 1969, tr. 246.

## CHƯƠNG VIII

### KỸ THUẬT

*Khi quả đất quay ngược trở lại như một người bệnh nằm mơ và biển cả trở thành lục địa, những người Pháp thời đó sẽ tìm thấy ở đáy đại dương của chúng ta ngày nay một chiếc máy hơi nước, một khẩu đại bác, một tờ báo và một hiến chương, bọc trong một khối san hô*

BALZAC

Con người, nhân tố chủ quan của hoạt động, sẽ chẳng là gì cả nếu không có những phương tiện và những nhân tố khách quan của hoạt động đó. Chính là trong hoạt động kỹ thuật mà những khả năng còn đang ngái ngủ ở con người và trong tự nhiên trở thành hiện thực. Vì, khả năng thực tế không chỉ nằm trong hoạt động của con người, nghĩa là trong những lực lượng hoặc năng lực của họ, tự nhiên mà có hay thu nhận được, nhưng cũng cả trong mọi phương tiện mà họ đã tạo ra và trong những lực lượng của tự nhiên bị họ nắm giữ và kiểm soát.

Các phương pháp và phương tiện kỹ thuật có điểm đặc biệt là chúng nhân lên gấp bội các khả năng. Chúng mở ra cho các khả năng một diện trường trải rộng. Từ cuộc cách mạng công nghiệp thứ nhất, các kỹ thuật trở nên nhiều, tinh vi và thường rất phức tạp.

Marx là một trong những người có ý thức nhất về điều đó. Vì vậy ông đã hướng công việc nghiên cứu của mình tới công



nghệ để hiểu con đường mở rộng này và hiểu những gì, trong cuộc cách mạng kỹ thuật hiện đại, vừa quyết định vừa mở ra lịch sử. Tính độc đáo của ông là đã xem xét những sợi dây nối liền kỹ thuật với kinh tế.

Như thế, ông tự hỏi đâu là điểm xuất phát thực sự của việc sử dụng máy móc. Quả vậy, một phát minh cục bộ có vẻ như là thứ yếu, lại có thể càng ngày càng dẫn đến gần một sự biến đổi của tất cả hệ thống kỹ thuật và xã hội. Một sự đổi mới kỹ thuật đơn giản có thể là cội nguồn của những khả năng lịch sử mới. Marx đã khẳng định rằng khả năng vượt qua chủ nghĩa tư bản và khả năng một xã hội không giai cấp gần liền không chỉ với những tiến bộ của việc sử dụng máy móc, mà cả những tiến bộ của điện lực, của khoa học v.v...

Các đồ dùng kỹ thuật làm thành một tấm gương phản ánh trung thành những khả năng thực tế. Chúng là những khả năng được hiện thực hóa. Gilbert Simondon đã nhấn mạnh điều đó:

"Một đồ vật kỹ thuật tháo rời được có thể tập hợp với các đồ vật kỹ thuật khác tùy theo sự lắp ghép thể này hay thể khác"<sup>(1)</sup>.

Đó chính là điều làm cho "thế giới kỹ thuật" trở thành một "khả năng sẵn sàng để sử dụng vô tận".

Trong các kỹ thuật, những điều kiện khách quan và chủ quan của khả năng thực tế được tập hợp lại: nói những điều kiện chủ quan, bởi vì "tồn tại kỹ thuật"<sup>(2)</sup> là hiện thực của con người, được tạo ra bởi con người vì những mục đích của chính mình, và được đưa vào *hoạt động* do hoạt động của con người; nói những điều kiện khách quan, bởi vì "tồn tại kỹ thuật" có sự tồn tại vật chất, và nhờ chúng mà con người chiếm hữu được các lực lượng và vật liệu của tự nhiên. Trong một hoạt động kỹ thuật phức tạp, con người theo đuổi sự liên minh nguyên

thủy của mình với tự nhiên bằng cách vừa mở rộng, vừa xiết chặt mối liên lạc bẩm sinh mà họ gìn giữ với tự nhiên. Con người và tự nhiên luôn luôn liên hệ với nhau và làm thành một thể thống nhất. Tuy vậy thể thống nhất này sẽ trở thành như thế nào, khi những khả năng và tiềm năng đang ngủ yên trong sự vật cũng như trong con người, bước vào cuộc sống bằng sự hỗ trợ của những vật thể nhân tạo như máy móc và các nhà máy công nghiệp lớn hiện đại? Vai trò chính xác của máy móc là gì? Nó mang tới những gì mới trong mối liên hệ của con người với giới tự nhiên? Việc sử dụng máy móc phải chăng không phá hoại những năng lực con người trong khi đáng lẽ phải phát triển chúng? Nó phục vụ gì cho tư bản? Đó là những vấn đề mà Marx đề cập bằng những công trình nghiên cứu của mình về công nghệ và tác động của nó về mặt kinh tế và nhân văn.

Trong khi nghiên cứu ảnh hưởng của kỹ thuật, Marx chỉ ra rằng tiến bộ của chúng dẫn đến những cuộc khủng hoảng, nhưng cũng dẫn đến khả năng xóa bỏ "bóc lột lao động": đó là khả năng thực tế thật sự. Nhờ vào sự phát triển của chúng, chúng mở ra cho lịch sử một khoảng vô cùng, một thế giới được giải phóng khỏi mọi tha hóa do các quan hệ xã hội có giai cấp áp đặt, một thế giới trong đó con người sẽ được tự do.

## **1. Sự thống nhất của con người với tự nhiên**

Theo Marx, sự thống nhất của con người với tự nhiên không phải được thực hiện nhiều trong tiêu thụ, mà đúng hơn là trong sản xuất. Chính đây là nơi con người sử dụng nhiều nhất những phương tiện đặt vào giữa con người và đối tượng mà con người tác động vào. Đó là những đồ vật, công cụ, dụng cụ, máy móc, thiết bị, nhà xưởng, các công trình xây dựng v.v... phân biệt với cơ thể của chính con người và là đối tượng của một sự

chuẩn bị. Marx nói với chúng ta trong *Hệ tư tưởng Đức* rằng đó là điều làm cho con người khác biệt một cách cụ thể với động vật:

"Có thể phân biệt con người với súc vật bằng ý thức, bằng tôn giáo, nói chung bằng bất cứ cái gì cũng được. Bản thân con người bắt đầu tự phân biệt với súc vật ngay khi con người bắt đầu *sản xuất* ra những tư liệu sinh hoạt của mình, đó là một bước tiến do tổ chức cơ thể của con người qui định"<sup>(3)</sup>.

Các phương tiện này nói chung được bảo tồn để sử dụng lặp đi lặp lại phục vụ "sản xuất" những vật có ích. Aristote đã từng phân biệt rõ ràng hai loại sử dụng: "Những dụng cụ thực sự (đúng nghĩa của nó) là những dụng cụ sản xuất; đồ vật sở hữu, ngược lại là một dụng cụ tác động. Quả vậy, con thoi sản xuất ra một cái gì đó còn hơn là việc sử dụng bản thân nó, nhưng từ một bộ quần áo hay một cái giường, người ta chỉ rút ra duy nhất việc sử dụng chúng mà thôi"<sup>(4)</sup>.

Trong bộ *Tư bản*, hoạt động sản xuất của con người được phân tích dưới một góc độ khác với trong *Hệ tư tưởng Đức*. Hãy nhắc lại định nghĩa về nó. Marx phân biệt ở đây ba khía cạnh: "Những yếu tố giản đơn của quá trình lao động là hoạt động có mục đích hoặc bản thân lao động, đối tượng lao động và tư liệu lao động"<sup>(5)</sup>.

Phân tích này hoàn toàn khái quát: nó được áp dụng cho sự sản xuất của con người độc lập với "bất kỳ hình thái xã hội xác định nào"<sup>(6)</sup>.

Thoạt đầu, hai cách trình bày này về hoạt động của con người để sản xuất dường như rất khác nhau: trong *Hệ tư tưởng Đức*, là sự nhấn mạnh đến những nguyên nhân và những điều kiện đã đẻ ra quá trình khu biệt của con người xuất phát từ động vật. Điều quan trọng lúc đó, chính là cấu tạo hữu cơ của con người vốn là nguồn gốc xuất hiện những tư liệu sản xuất ở bên ngoài và tách rời khỏi cơ thể con người.

Trong bộ *Tư bản*, một đặc tính khác của hoạt động con người được xem xét: tính mục đích của nó. Đây không còn là sự cấu tạo sinh học của con người có vẻ như cốt yếu mà là vai trò của ý thức, và như vậy hướng tới một mục đích và tất cả những gì bao hàm trong mục đích đó: nỗ lực liên tục, ý chí căng thẳng hướng tới mục đích, tưởng tượng tiên đoán và sự hiểu biết thuộc về quan niệm trừu tượng.

Tuy vậy hai sự phân tích không hề loại bỏ nhau, chúng phù hợp nhau ở điểm đều coi "phương tiện" được đặt ở giữa là thực tế cốt yếu: một mặt, Marx đứng trên quan điểm về những nguyên nhân từ gốc và phân tích những điều kiện về khả năng hữu cơ và thể chất của sự phát triển lịch sử những tư liệu sản xuất; mặt khác, ông đứng trên quan điểm về bản chất của hoạt động sinh ra từ đây: một hoạt động có mục đích<sup>(7)</sup>.

Một mặt ông nêu ra cơ quan của con người (bàn tay khối óc); mặt khác, ông lại nói đến chức năng (tư tưởng và biểu hiện tiên đoán của một mục đích). Chức năng hiển nhiên sẽ không được thực hiện nếu không có cơ quan mà nó giả định trước để làm cho nó trở thành có khả năng. Marx cho kỹ thuật bắt rễ vào sinh học.

Hãy thử làm rõ quan niệm của Marx về tư liệu sản xuất và vai trò của kỹ thuật. Nhưng tư liệu sản xuất được xác định hai mặt vì nó bao gồm cả những mục đích mà con người nhằm tới lẫn những tính chất của các vật thể tự nhiên, ở đây diễn ra việc sử dụng các công cụ làm trung gian cho hành động của con người. Các dụng cụ được lựa chọn và chế tạo theo những vật thể tự nhiên: hình dạng của cái lưới căn cứ trên hình dạng của những con cá mà người ta muốn đánh bắt, hình dạng của lưới cây và cái cây căn cứ trên tính chất của đất đai phải đào xới.

Phải hiểu điều đó theo nghĩa rộng nhất: trong những tính

chất đó có mặt các lực lượng, và người ta có thể nói rằng ngay từ những công cụ và dụng cụ nguyên thủy nhất, lực lượng của con người đã kết hợp với lực lượng của tự nhiên. "Con người sử dụng những thuộc tính cơ học, lý học, hóa học của các vật, để tùy theo mục đích của mình dùng những vật đó với tư cách là những công cụ tác động vào các vật khác"<sup>(8)</sup>.

Bằng tư liệu sản xuất, con người bước vào những quan hệ được xác định với tự nhiên. Con người phục tùng tự nhiên và đồng thời bắt tự nhiên phục tùng mình. Con người sử dụng tồn tại và đồ vật tự nhiên như những vật liệu và họ "thuần hóa" các lực lượng của tự nhiên.

Theo Marx chúng ta phải nhìn nhận tự nhiên không chỉ như cơ sở sự tồn tại của mình ("vốn là cái kho lương thực lúc ban đầu của con người, đất đai cũng là cái kho tư liệu lao động của con người").<sup>(9)</sup>

Theo các quan điểm khác nhau này thì có mặt đủ loại khả năng. Tất cả các khả năng này nảy sinh không chỉ vì con người, mà còn vì và trước hết là vì tự nhiên. Chúng chỉ trở nên và chỉ là những khả năng thực tế trong sự chuyển hóa được xác lập giữa con người và tự nhiên. Với tư cách như vậy, chúng tùy thuộc vào nhu cầu của con người, tức là vào những mục đích mà họ dành cho các tồn tại, đồ vật và lực lượng tự nhiên. Chúng cũng tùy thuộc vào các phương tiện mà con người có, hoặc do bẩm sinh và từ nguyên thủy, hoặc do họ tạo ra.

Các vật thể và các quá trình tự nhiên có thể có vô số khả năng sử dụng. Những việc sử dụng đó không phải được ấn định một lần là xong, hoàn toàn vĩnh viễn. Những gì là vật liệu theo một quan điểm và trong những hoàn cảnh nào đó, lại là phương tiện theo một quan điểm khác và trong những hoàn cảnh khác.

"Vì mỗi một vật đều có rất nhiều thuộc tính, và vì vậy mà có thể được dùng theo nhiều phương thức khác nhau, cho nên,

cùng một sản phẩm ấy có thể dùng làm nguyên liệu cho nhiều quá trình lao động rất khác nhau (...). Trong cùng một quá trình lao động, cùng một sản phẩm có thể vừa dùng làm tư liệu lao động lại vừa dùng làm nguyên liệu"<sup>(10)</sup>.

Marx cũng không quên nhấn mạnh rằng có rất nhiều loại nhu cầu khác nhau. Chúng có thể biến đổi về mặt xã hội và lịch sử: nhu cầu về bánh mì, về thuốc lá, kinh thánh hay thơ ca<sup>(11)</sup>. Về phần mình, các phương tiện để đạt được cùng một mục đích có thể cũng rất đa dạng. Như thế, Marx cho ta quan sát thấy rằng "mùi vị của lúa mì không chỉ rõ ai là người đã trồng ra nó: người nông nô Nga, người tiểu nông Pháp hay nhà tư bản Anh"<sup>(12)</sup>. Có thể có cùng một tính đa dạng trong các dụng cụ cũng như trong những người sản xuất mà vẫn không thể thiết lập nên một sự tương ứng chặt chẽ.

Hoạt động sản xuất, ở bên ngoài những điều kiện xã hội và kỹ thuật của nó, thể hiện một cách cụ thể dưới những hình thức đa dạng vô cùng. Danh sách những hình thức có thể có này không thể lập được: nó đòi hỏi là phải liệt kê cho đến hết những khả năng gắn liền với con người và với tự nhiên, và chẳng những khả năng này chỉ trở thành hiện thực, nếu những phương tiện vật chất mà chúng đòi hỏi được phát hiện và đưa vào sử dụng. Lịch sử đầy những nỗ lực để có được các tư liệu sản xuất ưu việt hơn những cái đã có trước cũng như những cuộc đấu tranh diễn ra để chiếm hữu chúng hay phá hoại chúng: vì các tư liệu đang tồn tại hay đã quen thuộc bị phá hoại, hoặc việc sử dụng chúng bị cản trở và ngăn chặn!

Marx không nghĩ rằng vị trí trung gian của phương tiện, cho dù là các phương tiện định vị phức tạp đến mấy, lại phá vỡ sự thống nhất của con người với tự nhiên. Bruno Bauer tìm cách hiểu sự "thống nhất" đó bằng việc đề cao con người như "Tự ý thức" thuần túy, và tự nhiên như "Thực thể" thuần túy, nghĩa

là như hai "tồn tại" hoặc hai "hiện thực" tương phản và tách rời nhau từ gốc. Từ đó có sự lúng túng về lý luận của ông trước những "mâu thuẫn trong tự nhiên và trong lịch sử" và việc tìm kiếm một sự thống nhất mơ hồ của con người và của tự nhiên<sup>(13)</sup>.

Ngược lại, xuất phát từ sự thống nhất thuộc bản chất của con người với tự nhiên coi như sự thực cội nguồn, Marx bác lại Bruno Bauer:

"Bất cứ một vấn đề triết học sâu sắc nào cũng chỉ đơn giản biến thành một sự kiện kinh nghiệm thôi (...). Chẳng hạn vấn đề quan trọng, vấn đề quan hệ của người với tự nhiên (...), tự bản thân nó sẽ quy thành nhận thức cho rằng "sự thống nhất của con người với tự nhiên", sự thống nhất nổi tiếng ấy đã tồn tại trong công nghiệp từ lâu và đã tồn tại dưới những hình thức khác nhau trong mỗi thời kỳ, tùy theo sự phát triển nhiều hay ít của công nghiệp, cũng giống như "cuộc đấu tranh" của con người với tự nhiên, cho đến khi những lực lượng sản xuất của con người được phát triển trên một cơ sở thích hợp"<sup>(14)</sup>.

Theo Marx, vấn đề thực sự là ngược với vấn đề của Bruno Bauer: phải tìm hiểu tại sao sự phát triển lịch sử đã dẫn đến một *sự tách biệt* những điều kiện khách quan và những điều kiện chủ quan của việc hiện thực hóa các khả năng thực tế và như thế dẫn đến một sự tách biệt giữa khả năng và tất yếu. Tại sao sự thống nhất mang tính bản chất của con người với tự nhiên đã biến mất trong thế giới hiện đại? Tại sao có sự oán trách và cảm giác ngày càng phổ biến rằng con người đã bị rút khỏi tự nhiên, như khỏi môi trường bẩm sinh và cơ sở của nó<sup>(15)</sup>?

Các nhà tư tưởng ngỡ rằng sự tách biệt này là từ nguồn gốc ban đầu, trong khi đó là một dấu hiệu của thời đại mới. Chúng ta đang ở trong một thời kỳ chuyển hóa, khi mà những thay

đối trong phương thức sản xuất và trong lối sống nhiều lên gấp bội. Kế chịu trách nhiệm lớn chính là cuộc cách mạng công nghiệp cùng những hậu quả của nó: đặc biệt việc đô thị hóa làm cho người ta cảm thấy sự đoạn tuyệt với tự nhiên như việc mất đi một sự thống nhất cần phải xác lập lại; từ đó có một sự nuối tiếc và việc tìm kiếm một sự thống nhất đã mất; từ đó phát triển những điều không tưởng về việc trở lại sự thống nhất nên thơ xưa kia khi con người giữ một mối quan hệ trực tiếp và hài hòa với tự nhiên. Nói một cách trừu tượng, trong triết học cổ điển Đức, đó là vấn đề "sự hòa giải" của chủ thể với khách thể<sup>(16)</sup>.

Sự phân chia nhanh chóng xã hội thành những giai cấp mới - bất chấp những mơ ước và hứa hẹn về bác ái và bình đẳng của Cách mạng Pháp - đã xuất hiện càng ngày càng rõ ràng như nguồn gốc của mọi sự tha hóa và chia cắt và như một vấn đề chính trị lớn.

Trên bình diện kinh tế, các nhà tư tưởng xã hội chủ nghĩa tố cáo sự bóc lột người lao động làm thuê và vạch trần mâu thuẫn giữa những khả năng khách quan của sản xuất (sản xuất dư thừa) với tình trạng không có khả năng thỏa mãn nhu cầu của quần chúng lao động, những người bị bần cùng hóa và theo định kỳ lại bị nhận chìm vào cảnh khốn cùng.

Bất chấp tính nghiêm trọng của những thực tế này, Marx cũng không vì thế mà quên rằng sự thống nhất của con người với thiên nhiên không thể bị phá vỡ. Dầu cho trong một xã hội nào hay trong một phương thức sản xuất nào thì sự thống nhất ấy vẫn tiếp tục trội lên. Ngược lại, chính sự thống nhất xã hội mới trở thành vấn đề bức bách. Khi Marx đưa ra khẩu hiệu nổi tiếng: "Vấn đề là *cái tạo* thế giới"<sup>(17)</sup>, là nói đến thế giới xã hội, đến những quan hệ xã hội. Những người cộng sản "công khai tuyên bố rằng mục đích của họ chỉ có thể đạt được bằng cách dùng bạo lực lật đổ toàn bộ trật tự xã hội hiện có"<sup>(18)</sup>.



Tuy nhiên, sự phân chia xã hội thành giai cấp đối kháng có gốc rễ trong tính chất của những tư liệu sản xuất và như vậy gián tiếp trong những quan hệ với tự nhiên và trong phương thức chiếm hữu nó.

Sự thống nhất của con người với tự nhiên ban đầu không phải là có vấn đề, đầu cho Marx đã biết rằng sự khai thác tự nhiên gặp những hạn chế và kéo theo những hậu quả tiêu cực, chẳng hạn sự xói mòn đất đai do phá rừng hoặc sự suy tàn của những vùng nào đấy xưa kia phồn thịnh, giờ đây rơi vào cảnh nghèo khổ thậm chí trở thành hoang mạc: ông nhắc lại điều đó với Feuerbach.

Tuy vậy, con người và tự nhiên làm thành một sự thống nhất, một sự đồng nhất biện chứng, một khối tổng thể trong đó tư liệu sản xuất đóng vai trò những vật trung gian. Sự thống nhất này có những hình thức có thể biến đổi. Marx nhận xét rằng "Darwin đã quan tâm đến lịch sử của kỹ thuật học tự nhiên, nghĩa là đến sự hình thành các khí quan của thực vật và động vật với tư cách là những công cụ sản xuất trong đời sống của thực vật và động vật. Lịch sử hình thành những khí quan của sản xuất của con người xã hội, cái cơ sở vật chất ấy của mỗi tổ chức xã hội đặc thù, há lại không đáng được chú ý như vậy hay sao?"<sup>(19)</sup>.

Có một sự tiến hóa các hình thái xã hội do đối khác các tư liệu sản xuất và xuất hiện những tư liệu mới. Để hiểu sự thống nhất cụ thể của con người và của tự nhiên ở một thời kỳ nhất định và trong một loại hình xã hội nhất định, phải nghiên cứu những tư liệu sản xuất, những tư liệu sản xuất này đem lại cho sự thống nhất ấy cái hình thái đặc thù của nó.

Sở dĩ luôn luôn có sự thống nhất của con người với tự nhiên, đó là vì con người phụ thuộc vào tự nhiên và không thể đặt mình ngoài tự nhiên. Những lực lượng và năng lực của chính

con người dù là vật chất hay tinh thần, không phải xa lạ hay siêu nghiệm đối với tự nhiên mà ngược lại luôn luôn tương quan một cách tất yếu với những sự vật và quá trình tự nhiên ở bên ngoài.

Đó là tư tưởng của Marx trong *Bản thảo 1844*. Ông vẫn giữ tư tưởng đó mà không có gì thay đổi trong *Hệ tư tưởng Đức*, rồi hai mươi năm sau trong bộ *Tư bản*: công nghiệp và hoạt động sản xuất vật chất, nói chung, hiện thực hóa sự thống nhất của con người với tự nhiên. Nhưng đó là một sự thống nhất có hình thức thay đổi, một sự thống nhất không ổn định, đang phát triển: sự phát triển này bao hàm những biến đổi qua lại của mỗi một cực trong những cực của nó. Con người chiếm hữu những lực lượng của tự nhiên chỉ thông qua các phương tiện thích hợp, những "cơ quan sản xuất" mà chính con người đã tạo ra; ở đó có sự tham gia của con người đồng thời vào việc sáng tạo và tự sáng tạo. Theo trình độ lực lượng của mình mà con người biểu lộ tiềm lực của tự nhiên và phát huy bản chất của mình.

"Nếu không nói đến việc thu nhặt những tư liệu sinh hoạt sẵn có, ví dụ như việc hái hoa quả chẳng hạn, trong tư liệu lao động chỉ là những khí quan của người lao động, thì chúng ta thấy rằng những vật mà con người trực tiếp chiếm hữu không phải là đối tượng lao động, mà là tư liệu lao động. Như vậy một vật do bản thân thiên nhiên cung cấp đã trở thành một khí quan của sự hoạt động của con người, khí quan mà con người chấp thêm vào những khí quan của cơ thể đó và do đó mà kéo dài cái tầm thước tự nhiên của cơ thể đó, bất chấp cả Kinh thánh".<sup>(20)</sup>

## **2. Sự phân tích về máy móc: "máy móc lao động"**

Cái mới mang tính cách mạng ở thế kỷ XIX đã biến đổi

quan hệ của con người với tự nhiên chính là sự phát triển to lớn của việc dùng máy móc và sự xuất hiện những nhà máy đại công nghiệp. Trong số các nguyên nhân, người ta nói trước hết đến sự biến đổi máy chạy nhiệt thành máy hơi nước. Thông thường người ta gán cho máy hơi nước phải chịu trách nhiệm về sự đảo lộn chung của tất cả chế độ sản xuất vì trong nhiều khu vực, nó thay thế những nguồn năng lượng được sử dụng trước đây- con người, động vật, nước hay gió, bằng cách thay chúng bằng năng lượng của hơi nước và tức là bằng năng lượng của lửa. Vậy mà, cùng với chế độ sản xuất, cả một hệ thống các quan hệ xã hội bị lôi kéo vào dòng xoáy của cuộc cách mạng công nghiệp. Từ đó mới có sức mạnh lịch sử mà người ta dành cho máy hơi nước: nó đẩy lùi một thời đại và dọn chỗ cho một thời đại mới. Ở Viện bảo tàng, trong văn học, ngay cả trong âm nhạc, đầu xe lửa chạy bằng than đã tượng trưng cho kỷ nguyên mới này<sup>(21)</sup>. Sự phát triển của máy móc hiện đại hình như đã được tạo nên và xác định bằng sự phát triển của máy hơi nước. Nhiều máy móc chỉ xuất hiện sau máy hơi nước như hậu quả trực tiếp hay gián tiếp của nó. Phải chăng chính nó là nguyên nhân thực sự và chủ yếu sinh ra sự gia tăng to lớn những khả năng sản xuất của hệ thống kỹ thuật nhà máy?

Marx phát biểu một luận đề ngược với tư tưởng thông thường này, một luận đề nghịch lý, theo đó cuộc cách mạng công nghiệp không phải chủ yếu do sự gia tăng đột ngột của năng lượng được phát triển bằng máy hơi nước và những bước hoàn thiện kế tiếp của nó, mà là do một cuộc cách mạng về chất trong bản thân việc sử dụng máy móc, sâu sắc hơn và cơ bản hơn việc phát minh ra máy hơi nước. Cội nguồn sinh ra những khả năng kỳ diệu của việc sử dụng máy móc công nghiệp hiện đại sẽ không phải ở những nơi như ta vẫn tưởng.

Các nhà sử học đã coi và còn coi lịch sử công nghệ như một ngành, nhiều lắm là ngành phụ. Thường thường đối với họ thậm

chỉ nó hoàn toàn xa lạ. Họ không viết gì về nó. Có lẽ công nghệ phải làm cho nhà kinh tế học quan tâm hơn. Vậy mà những người này cũng rất ít chú ý đến nó. Ngay cả những người mác xít cũng tưởng là họ đã làm khá đủ một khi giải thích những khái niệm "kinh tế" khái quát về giá trị và giá trị thặng dư, về lợi nhuận và lợi tức. Họ chỉ cần "chứng minh" việc người bóc lột người, mà đối với điều này thì chỉ cần những dữ kiện thực tế có phần sơ sài là đủ. Nói tới các lực lượng sản xuất, họ vẫn rất ít lời để giải thích phải hiểu chúng như thế nào mà vội vàng đi tới các quan hệ sản xuất và tới chính trị.

Ở Marx thì hoàn toàn không phải thế. Đối với ông, công nghệ học có tầm quan trọng lớn nhất. Bởi vì, hiểu những sự kiện công nghệ, chính là hiểu những gì có khả năng và không có khả năng thực tế trên bình diện xã hội và chính trị. Trong tất cả các khoa học cần thiết để nắm những nguyên nhân của các quá trình và sự kiện lịch sử, trừ khoa kinh tế chính trị học đúng nghĩa của nó ra, thì không có cái gì ông cho là cơ bản hơn. Marx đã chú tâm nghiên cứu công nghệ học. Theo ông công nghệ học hoàn toàn không thể tách khỏi kinh tế chính trị học như đã chứng tỏ qua phân tích việc sử dụng máy móc chiếm những chương rất quan trọng của bộ *Tư bản*. Quả vậy sự phát triển tư bản và sự phát triển máy móc có một phần gắn với nhau: việc sử dụng máy móc đã chứng tỏ là phương tiện có hiệu lực nhất để nâng cao giá trị thặng dư:

"Trong nền sản xuất tư bản chủ nghĩa, sự phát triển sức sản xuất của lao động nhằm mục đích rút ngắn phần ngày lao động mà người lao động phải làm cho chính bản thân, để chính bằng cách đó kéo dài cái phần kia của ngày lao động, cái phần mà người công nhân có thể làm không công cho nhà tư bản. Trong chừng mực nào thì người ta cũng có thể đạt tới một kết quả như vậy mà không cần làm cho hàng hóa rẻ đi, điều đó sẽ bộc lộ trong những phương pháp đặc thù để sản xuất ra giá

trị thặng dư tương đối mà bây giờ chúng ta sẽ nghiên cứu đến"<sup>(22)</sup>.

Những phương pháp đặc biệt này đúng là sự phân công kỹ thuật mới của lao động và hình thức hợp tác mà người ta thấy trong những xưởng máy của nền đại công nghiệp. Như vậy Marx tiến hành phân tích vai trò của máy móc dưới những hình thức hiện đại của nó và cách thức chúng góp phần thực hiện khả năng đó, khả năng này cũng là một tất yếu đối với chủ nghĩa tư bản: tăng thêm giá trị thặng dư tương đối trên một quy mô lớn.

Làm thế nào mà máy móc cho phép sự biến đổi về chất này của giá trị thặng dư? Để hiểu điều đó, trước hết phải nắm được sự khác nhau đặc trưng ngăn cách hai thời đại: một mặt công cụ và những nghề nghiệp của "hệ thống kỹ thuật cổ điển"<sup>(23)</sup> và mặt khác là những máy móc của "hệ thống công nghiệp hiện đại".

Trong lĩnh vực công nghệ học, Marx sử dụng các công trình tồn tại ở thời ông. Người Đức là những người đầu tiên khai phá ngành này<sup>(24)</sup>. Nhưng hơn hết cả chính là những công trình mới đây của người Anh Charles Babbage và Andrew Ure đã được dùng làm cơ sở cho những chương sách mới của bộ *Tư bản* về việc sử dụng theo kiểu tư bản chủ nghĩa từng cỗ máy và máy móc nói chung<sup>(25)</sup>.

Người dịch ra tiếng Pháp cuốn *Chuyên luận về nền kinh tế của máy móc và nhà máy* của Babbage giới thiệu tác phẩm trên gồm có hai phần:

"Phần thứ nhất là một giản yếu của Cơ học thực hành cung cấp một bản tóm tắt đầy đủ nhất và chính xác nhất về những ứng dụng khác nhau của máy móc vào các kỹ thuật và các nhà máy; Phần thứ hai là một chuyên luận về kinh tế chính trị học, dành cho việc trình bày các hiệu quả chung của công nghiệp

chế tạo và đặc biệt những cái lợi sinh ra từ việc sử dụng không giới hạn máy móc với tư cách tư liệu sản xuất<sup>(26)</sup>.

Sau khi nhấn mạnh rằng Babbage đã thực hiện sự dịch lại gần nhau liên tục của lý thuyết và thực hành, ông chỉ ra mục đích Chuyên luận là nhằm:

"Cho thấy những lợi thế của công nghiệp chế tạo và nhận rõ hơn hình thức đích thực để trình bày những suy nghĩ về kinh tế chính trị học nhằm đưa cái khoa học không hoàn hảo này ra khỏi sự mập mờ của những cách nhìn lý thuyết và tạo dựng nó thành khoa học chính xác và thực chứng"<sup>(27)</sup>.

Về những gì liên quan đến phân công lao động, Babbage không hề đi xa hơn Smith. Chỉ có khái niệm về thao tác<sup>(28)</sup> là mới:

"Bằng cách chia công việc thành nhiều thao tác khác hẳn nhau mà mỗi thao tác đòi hỏi những mức độ khéo léo và sức lực khác nhau, người chủ xưởng có thể tự kiểm cho mình chính xác số lượng rõ ràng về kỹ xảo và sức lực cần thiết cho mỗi một thao tác; trong khi nếu toàn bộ công việc phải được thực hiện bởi chỉ một người thợ, thì người thợ này phải vừa có đủ khéo léo để thực hiện những thao tác tinh vi nhất và đủ sức lực để thực hiện những thao tác nặng nhọc nhất"<sup>(29)</sup>.

Trên địa hạt phân tích công nghệ, Ure tỏ ra ưu việt hơn Babbage: ông nói rõ ràng về hiệu quả của việc sử dụng máy móc đối với sự phân công kỹ thuật của lao động. Marx lợi dụng được nhiều nhất ở Ure; tuy vậy, ông vay mượn của cả hai người vì theo ý ông mỗi người có những giá trị riêng của họ.

"Trong khi tán dương nền đại công nghiệp, tiến sĩ Ure đã thấy được tính chất đặc biệt của công trường thủ công một cách rõ ràng hơn so với các nhà kinh tế học trước kia (...) và cũng hơn cả các nhà kinh tế học cùng thời, ví dụ như Babbage, người quả thật đã trội vượt hơn ông về mặt toán học và cơ học, nhưng

nói cho đúng ra chỉ hiệu đại công nghiệp theo quan điểm công trường thủ công mà thôi."<sup>(30)</sup>.

Định nghĩa của Babbage về máy móc thật đáng chú ý vì sự súc tích và chính xác: "Khi mà do phân công lao động, mỗi một thao tác đặc biệt được qui về việc sử dụng một dụng cụ đơn giản, thì sự tập hợp tất cả các dụng cụ này để hoạt động nhờ một động cơ duy nhất sẽ làm thành một cỗ máy"<sup>(31)</sup>.

Máy móc dưới hình thức hiện đại đặc trưng của nó đòi hỏi sự hoàn thiện tiên quyết các công cụ, đó là điều đã diễn ra suốt thời kỳ của công trường thủ công và trong những điều kiện phân công lao động của công trường thủ công. Trong bộ *Tư bản*, khi thảo luận về sự phân biệt giữa máy móc và công cụ, Marx so sánh những phân tích và định nghĩa của Babbage và của Ure. Ông đề xuất một định nghĩa dựa một cách sít sao vào định nghĩa của Babbage<sup>(32)</sup>:

"Máy công cụ là một cơ cấu mà sau khi nhận được một sự chuyển động thích hợp, thì với những công cụ của nó, nó cũng làm những công việc giống như công việc mà người công nhân đã làm trước kia với những công cụ tương tự"<sup>(33)</sup>.

Chỉ lúc ấy mới có thể ứng dụng những động lực mới cho máy móc mang những công cụ mà đáng lẽ được bàn tay con người thao tác. Những công cụ này sinh ra từ thời trước và không phải vì thế mà việc sử dụng sức hơi nước ở đây đã là một cái gì đáng kể.

Trong lĩnh vực kỹ thuật cũng như trong lịch sử nói chung vấn đề là một sự ngẫu hợp những sự phát triển khác nhau; về mặt công nghệ, đáp lại sự đa dạng hóa các công cụ và dụng cụ là sự tập hợp chúng và kết hợp chúng trong một tổng thể cơ học:

"Chỉ sau khi công cụ đã biến đổi từ công cụ của cơ thể con người thành công cụ của một thiết bị cơ khí tức là của máy

công tác, thì lúc đó máy động lực mới có một hình thức độc lập, hoàn toàn được giải phóng khỏi những giới hạn của sức người"<sup>(34)</sup>.

Nói cách khác, Marx đã thấy điều gì là quyết định trong sự phân biệt máy móc so với công cụ, đó là: sự biến đổi cốt yếu trong tính chất và lực của động cơ (chẳng hạn máy hơi nước) không bằng sự biến đổi trong "máy lao động":

"Kể từ khi dụng cụ ra khỏi bàn tay con người được thao tác bởi một cỗ máy, máy công cụ đã thay thế một công cụ đơn giản. Một cuộc cách mạng đã hoàn tất dù cho con người vẫn là động cơ"<sup>(35)</sup>.

Như thế là trực diện tương phản với định nghĩa về máy móc được đa số các nhà cơ học Anh chấp nhận (cỗ máy sẽ là một công cụ phức tạp), cũng như định nghĩa của các nhà công nghệ và kinh tế học Anh (cỗ máy sẽ được chuyển động bằng một động lực tự nhiên; như vậy cuộc cách mạng công nghiệp sẽ xuất phát từ máy hơi nước).

Đi ngược lại những tư tưởng thống trị, vẫn còn rất phổ biến thời đó, Marx nói:

"Ngay bản thân máy hơi nước (...) không gây ra một cuộc cách mạng công nghiệp nào cả. Trái lại chính việc sáng tạo ra máy công cụ đã khiến cho việc cải biến máy hơi nước thành cần thiết"<sup>(36)</sup>.

Điều đó rất đáng chú ý. Khi cho rằng "số lượng dụng cụ lao động mà con người có thể sử dụng cùng một lúc, bị con số những dụng cụ sản xuất tự nhiên của nó, tức là con số những khí quan của thân thể con người, hạn chế"<sup>(37)</sup>, rằng người ta có thể tập hợp chúng hay nhân chúng lên trong một phức hợp máy móc được chuyển động bằng một động cơ duy nhất, Marx phân biệt hai hình thức điển hình của máy móc công nghiệp: hệ thống các máy móc trong đó các thao tác không đồng nhất



hoặc các máy móc thể hiện rất nhiều bộ phận đồng nhất.

Trong trường hợp thứ hai, "cái máy, điểm xuất phát của cuộc cách mạng công nghiệp, đã thay thế người lao động chỉ sử dụng có mỗi một công cụ bằng một cơ cấu sử dụng ngay một lúc nhiều công cụ như nhau hoặc cùng loại và do một động lực làm cho chuyển động bất chấp hình thức của động lực này như thế nào chăng nữa"<sup>(38)</sup>. Như thế người ta có sự hợp tác của nhiều máy móc đồng nhất, một "đám những máy dẹt cơ khí chẳng hạn", được chuyển động bởi "sức đẩy của một động cơ chung"<sup>(39)</sup>.

Khả năng gia tăng chưa từng thấy của giá trị thặng dư tương đối chính là dựa trên cuộc cách mạng này trong "máy móc lao động", vì sự phát triển của việc sử dụng máy móc có nghĩa là sự giảm bớt phần tương đối của lao động cần thiết trong ngày lao động.

Thật đáng chú ý khi thấy rằng Marx đã đi tới cái nhìn độc đáo và sâu sắc này về điểm xuất phát của cuộc cách mạng công nghiệp có phần chậm chạp và muộn màng. Trong những năm 60, khi chuẩn bị bộ *Tư bản*, ông đề cập lại và đi sâu vào những hiểu biết công nghệ của mình trong mối liên hệ với những vấn đề cơ bản của lý thuyết kinh tế<sup>(40)</sup>.

Chỉ đến năm 1863 ông mới đi tới tư tưởng là sự biến đổi quyết định diễn ra trước hết trong "máy móc lao động", nghĩa là trong bộ phận của máy móc thay thế cho bàn tay và những động tác phức tạp của người thợ thủ công, bộ máy thực hiện những thao tác của người với một sự tinh tế, chính xác, đều đặn, hoặc nhanh chóng còn hơn cả những thao tác mà những người thợ ưu tú nhất có thể làm được. Trong bộ *Tư bản*, ông sẽ nói rằng đó chính là chỗ mà "một sự khác nhau căn bản liên biểu hiện ra ngay lập tức (...). Đối với nền sản xuất bằng máy móc, thì nguyên tắc chủ quan đó của sự phân công lao động không còn nữa. Ở đây, toàn bộ quá trình đã được xem xét một cách khách quan tự ngay trong bản thân nó."<sup>(41)</sup>

Marx nhắc lại với Engels quan niệm thông thường: "Các nhà công nghệ Anh tính đến kinh tế nhiều (hơn người Đức) một ít, đưa ra sự phân biệt sau đây (và tiếp theo họ là nhiều người khác, gần như tất cả những nhà kinh tế học Anh): trong trường hợp này động lực là do con người, trong trường hợp khác, là do lực lượng tự nhiên"<sup>(42)</sup>.

Nhưng Marx không coi đó là tư tưởng của mình, và ông trình bày cái tư tưởng sẽ trở thành trung tâm khi ông phân tích việc sử dụng máy móc trong bộ *Tư bản*:

"Vây mà, (...) trong khi xem xét máy móc trong hình thức sơ đẳng của nó, chúng ta nhận thấy rằng cuộc cách mạng công nghiệp không xuất phát từ *động lực*, mà từ bộ phận của máy móc mà người Anh gọi là Working Machine (máy móc thực hiện lao động), như vậy nó không xuất phát, chẳng hạn, từ việc sử dụng nước hay hơi nước thay thế cho bàn chân để chuyển động cái xa quay, mà từ sự biến đổi quá trình trực tiếp của bản thân việc kéo sợi và từ sự loại bỏ bộ phận này của lao động con người vốn không chỉ là sự tiêu phí sức lực đơn giản (như việc đập lên bàn đập của xa quay), mà là quá trình của lao động trực tiếp động đến chất liệu phải biến đổi"<sup>(43)</sup>.

Nói cách khác, Marx đồng thời thực hiện một sự phân tích về chức năng và cơ cấu. Nhưng điều mới mẻ mà Marx đem lại trước hết là trong sự xác định các chức năng do máy móc đảm nhận (chức năng năng lượng hoặc chức năng lao động thực sự).

Đối với ông, cuộc cách mạng trong "máy móc lao động" kéo theo khả năng sản xuất kỳ diệu của nó. Chính là từ đó mà có tất cả những khả năng vừa nhiều, vừa đa dạng cùng tất cả những hậu quả xã hội và lịch sử của nó. Lá thư của ông gửi Engels nhấn mạnh tầm quan trọng trong công nghệ của máy móc lao động; máy móc này "vật chất hóa" những lực lượng sản xuất mới: "Mặt khác cũng hoàn toàn hiển nhiên là, kể từ

khi vấn đề không còn là sự tiến hóa lịch sử của máy móc, mà là máy móc trên cơ sở của phương thức sản xuất hiện thời, *máy móc lao động* (chẳng hạn trong máy may) là bộ phận duy nhất quyết định, vì xét rằng kể từ khi quá trình này được cơ khí hóa, mọi người ngày nay đều biết rằng, người ta có thể tùy theo kích thước mà thao tác chúng bằng tay, nhờ vào nước hay máy hơi nước<sup>(44)</sup>.

Cũng vẫn trong lá thư này gửi Engels, Marx chỉ ra rằng đối với chủ nghĩa duy vật lịch sử sự phân tích đúng đắn "cuộc cách mạng kỹ thuật" có tầm quan trọng hàng đầu:

"Đối với các nhà toán học thuần túy, những vấn đề này không làm họ quan tâm, nhưng chúng trở nên rất quan trọng khi vấn đề là phải chứng minh sự phụ thuộc lẫn nhau của các quan hệ xã hội của con người với sự tiến hóa của những phương thức sản xuất vật chất đó"<sup>(45)</sup>.

Nhưng phải chăng con người ta có thể nói rằng máy móc "lao động"? Cách nói "máy móc lao động" phải chăng không mang tính ẩn dụ? Tuy vậy, người ta buộc phải thừa nhận rằng máy móc đảm đương những chức năng cho đến lúc ấy vẫn luôn luôn là đặc quyền của con người: sự khéo léo, sự tinh tế khi thực hiện, sự phức tạp của thao tác trong rất nhiều lĩnh vực (luyện kim, kéo sợi, dệt, may mặc v.v...). Tóm lại, danh nghĩa của nó không bị lạm dụng: theo một nghĩa nào đó, phải nói rằng máy móc "lao động" như Marx đã nhận xét.

Hơn thế, ngược với những gì người ta tưởng, Marx không hề bị mờ mắt trước sự phát triển của động cơ và sự phát huy sức mạnh của máy móc khổng lồ hiện đại. Theo ông nói, trên thực tế khía cạnh đáng chú ý của máy hơi nước lại che giấu nhiều hơn là phát hiện một cuộc cách mạng khác, khó thấy hơn, thầm lặng hơn, diễn ra trước khi nó xuất hiện.

"Sức lao động" của con người không chỉ làm tròn chức năng

động cơ; trong những chức năng khác, nó đã từng được thay thế bằng những "máy móc" khác trước khi có sự can thiệp của cổ máy kỳ lạ là máy hơi nước, cái máy đã lấp đầy thế giới bằng tiếng động và nhịp độ ma quái của nó; sức vật kéo và cối xay nước trước đó đã thay thế "sức người" với tư cách là nguồn phát lực hay "động cơ".

"Cuộc cách mạng công nghiệp bắt đầu kể từ khi máy móc được sử dụng ở nơi nào mà, trước đây, kết quả cuối cùng bao giờ cũng đòi hỏi một lao động của con người (...) ở nơi nào mà con người, do bản chất của sự vật, ngay từ đầu đã không thay thế cho động lực đơn giản"<sup>(46)</sup>.

Sự sáp nhập bắt ngừ vào máy móc những chức năng cho đến lúc đó vẫn dành cho người, đã kéo theo những đảo lộn nhiều không kể xiết trong phân công lao động. Sự phân chia mới các chức năng công nghiệp đã làm cách mạng đối với các nghề nghiệp. Nó thay đổi căn bản các quan hệ giữa người với sản xuất. Không những cuộc cách mạng này đã tạo khả năng cho sự phát triển đáng kể sức sản xuất của lao động làm chỗ dựa cho phương thức sản xuất tư bản chủ nghĩa mà còn nhờ có sự gia tăng năng suất lao động, tạo khả năng cho những phương thức bóc lột mới không được biết đến trong quá khứ.

Nói rằng máy móc "lao động" như vậy không phải thuần túy là cách nói ẩn dụ; nhờ vào những lực lượng tự nhiên mà máy móc khai nguồn, nắm bắt hay thuần hóa, thì những máy móc đó cũng giống như những lực lượng tự nhiên hay động vật khác mà con người sử dụng: chúng góp phần tạo ra của cải bằng cách tạo ra giá trị sử dụng mới. Một cuộc cách mạng công nghiệp không chỉ mở rộng phạm vi của những khả năng vật chất, nghĩa là những giá trị sử dụng có thể được. Nó còn mở rộng và hiện thực hóa những khả năng dành cho con người.

Qua con đường phân công lao động mới, nó cũng làm cho các quan hệ xã hội mới trở thành có thể.

### 3. Phân công lao động: hai hình thức chủ yếu của nó.

Adam Smith đã phát hiện thấy ở sự phân công lao động cái nguyên nhân vốn là nguồn gốc của các khả năng phát triển công nghệ và năng suất. Cũng vậy Marx và Engels, trong *Hệ tư tưởng Đức*, đã dành cho sự phân công lao động một vai trò cốt yếu. Hai ông nhấn mạnh đặc biệt sự phân chia giữa lao động chân tay (hoặc sản xuất) và lao động trí óc (hoặc phi sản xuất). Tuy vậy, ngay từ những công trình nghiên cứu kinh tế đầu tiên<sup>(47)</sup>, Marx đã đi xa hơn Smith bằng cách đặt lại sự phân công lao động dưới một tầm nhìn lịch sử, và trong bộ *Tư bản*, sự phân công lao động dường như là một hậu quả hơn là nguyên nhân của tiến bộ năng suất vì việc sử dụng máy móc kéo theo một sự phân chia mới các công việc.

Trong bút chiến chống Proudhon, Marx trách ông này là đã biến sự phân công lao động thành một phạm trù khái quát và một nguyên nhân gốc rễ để giải thích tất cả: "Sự phân công lao động, theo Proudhon, là một quy luật vĩnh viễn, một phạm trù đơn giản và trừu tượng. Như vậy, sự trừu tượng, tư tưởng, từ ngữ cũng phải đủ cho ông giải thích sự phân công lao động ở các thời đại khác nhau của lịch sử. Đẳng cấp, nghiệp đoàn, chế độ sản xuất, đại công nghiệp đều phải được giải thích bằng từ duy nhất là *phân công*"<sup>(48)</sup>.

Marx phản đối Proudhon và nói rằng người ta "cần nghiên cứu nhiều ảnh hưởng đem lại cho sự phân công lao động một tính chất nhất định ở mỗi một thời đại"<sup>(49)</sup> để giải thích những hình thái đặc trưng khác nhau của nó.

Ngay từ *Sự khốn cùng của triết học*, về vấn đề này Marx đã dựa trên những phân tích lúc ấy còn mới của Andrew Ure

và của Charles Babbage mà Proudhon không biết<sup>(50)</sup>. Rõ ràng là chúng ưu việt hơn sự phân tích của Smith vì lý do đơn giản - như Marx chỉ ra - là xưởng máy lớn cơ khí hóa vẫn chưa tồn tại ở thời đại của Smith<sup>(51)</sup>.

Chúng ta hãy nhắc lại rằng theo ý kiến của Guéry thì trong những phân tích công nghệ của bộ *Tư bản*, Marx chỉ là một học trò tồi của Andrew Ure<sup>(52)</sup>. Một trong những lý lẽ chính của Guéry là như sau: trong khi khẳng định rằng sự phân công lao động trong công trường thủ công lại tái diễn trong xưởng máy hiện đại, Marx chưa đi đến những phân tích của Ure. Guéry thấy đấy là một điều không hợp lý!. Về vấn đề gì vậy? Trong bộ *Tư bản* và ở những tác phẩm khác Marx lưu ý rằng một thế hệ mới xuất phát từ những điều kiện lao động thừa hưởng của thế hệ trước, và do đó, xuất phát từ một sự phân công nào đấy đang tồn tại của các ngành nghề.

Cũng nhận xét như vậy của Marx đã xuất hiện hai mươi năm trước bộ *Tư bản* trong *Su khốn cùng của triết học*. Sự việc trình bày ở đây rõ ràng hơn. Nhận xét lịch sử này lúc ấy nhằm vào không phải sự biến đổi từ công trường thủ công thành xưởng máy như trong bộ *Tư bản*, mà vào sự chuyển tiếp, đi trước về mặt lịch sử, từ những phường hội và những nghề nghiệp thời Trung Cổ tới sự phân công lao động trong công trường thủ công.

Nhận định này đáng chú ý vì qua một thí dụ nó cho thấy rõ quan niệm của Marx về khả năng lịch sử. Trong trường hợp này, đó là vai trò của sự phân công lao động trong quá trình phát triển lịch sử xã hội. Marx lưu ý rằng sự phân công lao động theo nghĩa của Smith (điều duy nhất mà Proudhon biết được!) không phải là nguồn gốc của công xưởng. Ngược lại công xưởng đã có trước nó:

"Sự phát triển của phân công lao động đòi hỏi sự tập hợp

những người lao động trong một công xưởng. Không có thậm chí cả một thí dụ duy nhất ở thế kỷ 16, cả ở thế kỷ 17, là những ngành khác nhau của một nghề nghiệp đã được khai thác tách rời nhau đến mức mà chỉ cần tập hợp chúng ở một địa điểm duy nhất để có được công xưởng hoàn chỉnh"<sup>(53)</sup>.

Thế mà đó lại là điều mà Proudhon khẳng định. Marx nói thêm : "Nhưng một khi con người và dụng cụ được tập hợp lại, sự phân công lao động như nó tồn tại dưới hình thức những phường hội lại xuất hiện, được phản ánh một cách tất yếu trong công xưởng"<sup>(54)</sup>.

Trong cuộc tranh luận này, vấn đề không có gì khác hơn là một trong những nguyên lý cơ bản của chủ nghĩa duy vật lịch sử, nguyên lý coi quan hệ sản xuất phụ thuộc vào lực lượng sản xuất. Theo hệ quả, đó là sự phụ thuộc của quan hệ xã hội vào quan hệ sản xuất, vật chất và công nghệ đang là vấn đề bàn đến ở đây.

Điều Marx muốn nói, đó là không được đảo ngược quan hệ từ nguyên nhân đến kết quả. Lực lượng sản xuất vật chất (những công cụ v.v.) phát triển trước quan hệ sản xuất mà chúng tạo ra. Nhưng như thế sự phát triển tư liệu sản xuất mới tất yếu diễn ra trong lòng xã hội cũ, do đó chúng xuất phát từ những quan hệ xã hội của sản xuất, từ những nghề nghiệp của nó v.v.... Như thế sự phân công xã hội của lao động đã đi trước sự phân công kỹ thuật của lao động theo nghĩa của Smith. Quá vậy theo bộ *Tư bản*, phải phân biệt giữa phân công lao động trong xã hội và phân công lao động trong đơn vị sản xuất cơ bản (công xưởng, công trường thủ công, xưởng máy, nhà máy):

"Vì sản xuất hàng hóa và lưu thông hàng hóa là tiền đề chung của phương thức sản xuất tư bản chủ nghĩa, cho nên sự phân công lao động trong công trường thủ công đòi hỏi phải có một sự phân công lao động đã phát triển đến một trình độ nào đó trong xã hội. Trái lại, bằng cách tác động ngược trở lại, sự

phân công lao động trong công trường thủ công lại phát triển và nhân sự phân công lao động trong xã hội lên. Cùng với sự phân hóa của công cụ lao động thì những nghề sản xuất ra các công cụ đó cũng ngày càng phân hóa"<sup>(55)</sup>.

Như thế sinh ra những loại hình nghề nghiệp mới. Sự phân công "chế tạo" này chính là sự phân công được Smith mô tả trong thí dụ nổi tiếng của ông về việc chế tạo đinh ghim<sup>(56)</sup>. Tuy vậy, đó không phải là sự chế tạo dưới những hình thức lịch sử đầu tiên của nó<sup>(57)</sup>.

Sự phân công xã hội của lao động có trước rất nhiều sự phân công diễn ra trong công trường thủ công. Theo Marx, chứng cứ là "hầu như khắp nơi có một cuộc đấu tranh quyết liệt giữa công trường thủ công và các nghề nghiệp"<sup>(58)</sup>.

Công trường thủ công là một kết quả lịch sử. Phải có rất nhiều những "tình huống" không thể thiếu được "đồng thời góp phần vào sự phát triển công trường thủ công"<sup>(59)</sup>. Trong khi điểm những tình huống ấy ra, Marx nhấn mạnh đến thực tế là chúng rất đa dạng: sự tích lũy tư bản tiếp theo việc phát hiện ra châu Mỹ, sự khuyếch trương thương mại tới Ấn Độ (chế độ thuộc địa), sự sa thải những đám người hầu đông đúc của các lãnh chúa, biến thành đám người lang thang, đã tạo ra một kho dự trữ nhân công cho những người kinh doanh công nghiệp chế tạo: "Chính ấy điều kiện lịch sử cho sự hình thành công trường thủ công"<sup>(60)</sup>.

Sẽ là sai lầm nếu coi việc phân công lao động là vốn có từ nguồn gốc của lịch sử, biến nó thành một phạm trù kinh tế đơn giản, nguyên thủy và tin rằng sự phân công đó luôn luôn gia tăng và đi sâu, tựa như nó tự phân chia chính mình và tựa như nó là "cái" nguyên nhân gốc rễ của mọi vận động lịch sử từ những buổi đầu của thời tiền sử cho đến thời đại chúng ta.

Đối với Marx điều cốt yếu là phải thấy rằng sự phân công



lao động thể hiện dưới hai hình thức quan trọng: trong xã hội nó có rất lâu trước sự phân công mà người ta đã thấy trong công xưởng. Sự phân công thứ nhất là "trước thời hồng thủy". Nó là sự gĩa định trước cho hình thức thứ hai:

"Dưới chế độ phụ hệ, dưới chế độ đẳng cấp, dưới chế độ phong kiến và phường hội có một sự phân công lao động trong toàn bộ xã hội theo những quy tắc cố định. Phải chăng những quy tắc đó được xác lập bởi một nhà lập pháp? Không. Ban đầu sinh ra từ những điều kiện của sản xuất vật chất, mãi về sau này chúng mới được xây dựng thành luật. Như thế là những hình thức khác nhau của phân công lao động trở thành chừng ấy cơ sở tổ chức xã hội. Còn về sự phân công lao động trong công xưởng, nó rất ít phát triển trong tất cả những hình thức này của xã hội"<sup>(61)</sup>.

Sự phân biệt đó không phải là một khám phá độc đáo của Marx. Marx dẫn ra trong bộ *Tư bản* các nhà kinh tế học từng có sự phân biệt này: Storch, Skarbeck<sup>(62)</sup>. Năm 1847 Marx đã đọc các tác phẩm của Skarbeck và Storch mặc dầu ông không nêu tên họ<sup>(63)</sup>: "Chúng ta, ông nói, chỉ đưa ra một vài điểm sơ lược để cho thấy rằng người ta không thể làm nên lịch sử bằng những công thức"<sup>(64)</sup>. Ngay trước thời điểm đó ông đã biết tầm quan trọng kinh tế và lịch sử của sự phân công lao động dưới các hình thức xã hội và kỹ thuật của nó.

Việc am hiểu vận động lịch sử của một xã hội bao hàm sự am hiểu cơ sở công nghệ của nó. Nhưng người ta không thể tiến hành bắt đầu từ những phạm trù khái quát, dầu đó là sự phân công lao động. Theo Marx, người ta không thể đơn giản hóa lịch sử bằng cách quy thuộc hay rút giảm nó về sự tiến hóa của một nhân tố duy nhất; ở đây là nhân tố kỹ thuật.

Tuy vậy, cứ theo Guéry, chính là người ta đã gán cho Marx một quan niệm như vậy: thế là người ta muốn Marx là Ure, ông này chỉ nhìn nhận qua sự phân công kỹ thuật của lao động

và rơi vào một sự mô tả tình cảm về xưởng máy hiện đại. Như thế sẽ là đánh mất ý nghĩa những điều kiện lịch sử của khả năng phát triển xưởng máy, đó cũng là những điều kiện xã hội và dẫn đến một sự phân chia tiên quyết của xã hội thành giai cấp.

Nêu trối hẳn lên một tính tất yếu thuần túy "kỹ thuật" như tính tất yếu của sự phân công lao động, đó là việc của những người gán cho Marx một quyết định luận công nghệ. Nhưng, Marx không phải là Smith, ông càng không phải là Ure:

"Không được quên rằng các lực lượng sản xuất mới và các quan hệ xã hội mới của sản xuất không phát triển bắt đầu từ cái *hư không*, không phải từ trên trời rơi xuống hay thoát ra từ cái bụng của Ý niệm tự đặt ra bản thân mình, mà chúng hình thành ở bên trong một sự phát triển đang tồn tại của sản xuất và những quan hệ sở hữu được kế thừa và theo truyền thống, và mâu thuẫn với chúng"<sup>(65)</sup>.

Marx không thay đổi ý kiến về điểm này. Ông luôn luôn có một quan niệm biện chứng sâu sắc, mâu thuẫn, về khả năng của sự phát triển kỹ thuật. Chúng có về điều đó là năm 1867 trong bộ *Tư bản* ông viết:

"Nếu trong một xã hội có phương thức sản xuất tư bản chủ nghĩa, tình trạng vô chính phủ của sự phân công lao động trong xã hội và tình trạng chuyên chế của sự phân công lao động trong công trường thủ công quyết định lẫn nhau, thì trái lại, những hình thái xã hội trước kia - trong đó sự tách rời của các nghề thủ công phát triển một cách tự nhiên, rồi sau đó kết tinh lại và cuối cùng được luật pháp công nhận - một mặt, lại cung cấp cho chúng ta một bức tranh về một tổ chức lao động xã hội có kế hoạch và có uy quyền, và mặt khác, chúng lại hoàn toàn gạt bỏ sự phân công lao động trong công trường thủ công hay chỉ phát triển sự phân công đó với một qui mô rất nhỏ bé, hoặc chỉ phát triển một cách lẻ tẻ và ngẫu nhiên mà thôi"<sup>(66)</sup>.

Trong ghi chú, ông dẫn tác phẩm của chính mình từ 20 năm trước, được viết và xuất bản bằng tiếng Pháp: *Sự khôn cùng của triết học*<sup>(67)</sup>.

Trong thí dụ này về phân công lao động, Marx theo một phương pháp quen thuộc với mình, phương pháp mà ông nói rõ trong *Dẫn luận 1857* trong khi lấy thí dụ một phạm trù "khái quát", phạm trù lao động. Không nên hiểu phân công lao động một cách hình thức, như một khái niệm khái quát, có thể áp dụng cho mọi thời đại, cho mọi hình thái kinh tế - xã hội. Như mọi hiện tượng kinh tế khác, sự phân công lao động phải được hiểu trong tương quan với một thời đại nhất định, nói cách khác, trong một tập hợp các điều kiện nhất định. Ở kỷ nguyên sử dụng máy móc, và thậm chí nếu máy móc đã tồn tại trước rất lâu<sup>(68)</sup>, người ta vẫn có một hình thức mới của phân công lao động và do đó, những quan hệ xã hội mới của sản xuất; như thế, dù loại nghề nghiệp biến mất và những nghề nghiệp khác xuất hiện với sự du nhập và đa dạng hóa các máy móc: máy công tác, máy động lực và các máy truyền dẫn chuyển động. Toàn bộ một hệ thống máy móc phối hợp với nhau và phân nhánh trong xưởng máy, đặt ra cho người lao động rất nhiều chức năng khác nhau và mới mẻ, thậm chí những chức năng này bị chia nhỏ và thường thì bị phi nhân tính hóa đến cực độ.

Proudhon cũng khẳng định một tư tưởng khác ngược với tư tưởng trên: đối với ông, sự dâng quang của máy móc có nghĩa là sự biến mất của phân công lao động<sup>(69)</sup>. Marx phản đối là không hề có chuyện như vậy! Ở đây nữa, thật sai lầm biết bao: chính đó là một trong những phản chân lý lịch sử mà Marx luôn luôn nêu lên ở Proudhon. Trên thực tế chính là điều ngược lại; với máy móc, sự phân công lao động làm nên những tiến bộ li kỳ và có những hình thức mới mà Proudhon vẫn hoàn toàn không hay biết gì cả:

"Chúng ta không cần nhắc lại rằng những tiến bộ lớn về phân công lao động đã bắt đầu ở Anh sau việc phát minh ra máy móc (...) Người thợ dệt và người kéo sợi cách đây không lâu còn tập hợp trong một gia đình duy nhất, đã được máy móc tách ra. Nhờ có máy móc, người kéo sợi có thể sống ở Anh đồng thời với người dệt vải sống tại vùng Đông Ấn"<sup>(70)</sup>.

Sự phân công lao động có tính chất quốc tế này là một khả năng mà sự du nhập máy móc trong sản xuất và trong vận tải đã hiện thực hóa với quy mô lớn, một khả năng thực tế hoàn toàn không thể tưởng tượng được ở quy mô đó trong mọi phương thức sản xuất trước đây:

"Nhờ sự ứng dụng máy móc và hơi nước, sự phân công lao động đã có thể có những tầm cỡ như đại công nghiệp, tách khỏi lãnh thổ quốc gia, chỉ phụ thuộc duy nhất vào thị trường thế giới, vào những trao đổi quốc tế, vào một sự phân công lao động quốc tế"<sup>(71)</sup>.

Không những xưởng máy tạo ra và phát triển một sự phân công lao động mới trong lòng nó mà nó cũng kéo theo một sự phân công lao động ở mức độ quốc tế, thay đổi tất cả hệ thống sản xuất, trao đổi và tiêu thụ của cả thế giới. Từ đây người Ấn Độ phụ thuộc vào hoạt động tốt của những xưởng máy và tư bản Anh, và người lao động làm thuê Anh phụ thuộc vào cuộc đấu tranh giai cấp ở Ấn Độ.

Nói như thế nào *"về mục đích thiên định và bác ái* mà Proudhon khám phá trong sự phát minh và ứng dụng ban đầu của máy móc"<sup>(72)</sup> trong khi những hậu quả của chúng bộc lộ ra hoàn toàn ngược lại, trong phương thức sản xuất tư bản chủ nghĩa? Người lao động, bị máy móc thay thế, lại ở trong tình trạng thất nghiệp: lao động bị cơ khí hóa, chia nhỏ, "xé lẻ", không hề thấy khôi phục sự "tổng hợp" các ngành nghề mà công xưởng và xưởng chế tạo đã tách ra, sự tổng hợp mà Proudhon thích tưởng tượng một cách không tưởng. Đó là những hậu quả

tiêu cực đối với việc hình thành con người toàn diện, phát triển đầy đủ và hài hòa.

#### 4. "Máy móc là một lực lượng sản xuất"

Chúng ta vừa mới nêu lên những hậu quả tiêu cực của phân công lao động mới nhờ vào sự phát triển đột nhiên và to lớn của việc sử dụng máy móc hiện đại: gạt bỏ những người công nhân dư thừa ra ngoài hệ thống sản xuất và phi nhân tính hóa lao động trong sản xuất. Những hậu quả đó chứng tỏ rằng, nếu cần thiết, máy móc *có thể* thay thế có hiệu quả con người trong một phần quá trình sản xuất và trong một số khu vực nào đấy.

Nếu máy móc hoàn thành những chức năng cho đến lúc đó vẫn đặc biệt là của con người (sự khéo léo, nhanh nhẹn, tài hoa v.v...), nếu có thể gọi là chúng "lao động", thì ta phải nói rằng chúng tham gia vào các lực lượng sản xuất. Nhưng phải chăng đó là một sự lạm dụng ngôn ngữ, và ở những người bảo vệ chủ nghĩa tư bản, là một cớ để phủ nhận việc người lao động đóng vai trò tác nhân đầu tiên đối với sản xuất?

Chúng ta đã thấy rằng, chỉ duy nhất sức lao động và những lực lượng tự nhiên mới thực sự là những "lực lượng"; con người, động vật và môi trường là những tác nhân biểu hiện một hoạt động thích hợp, tự phát, sống còn hay tự nhiên. Công cụ và dụng cụ, máy móc và thiết bị, đồ dùng và nhà xưởng, tự bản thân chúng không phải là những "lực lượng". Phải chăng cũng có thể nhận định như thế đối với những máy móc đòi hỏi phải có một nguồn năng lượng ở bên ngoài để chuyển động?

Tuy vậy, vì rằng máy động lực và những máy "lao động" hoàn thành những chức năng thực sự là của con người, vấn đề đã được đặt ra. Chúng ta sẽ thấy rằng Marx xếp máy móc vào lực lượng sản xuất. Quả vậy, không thể nào chối cãi được rằng, với tư cách như thế, máy móc vật chất hóa và hiện thực hóa

những khả năng sản xuất mới. Phải chăng Marx gọi chúng là "có tính sản xuất" chỉ là để chơi chữ?

Hãy xuất phát lại từ sự phân tích hoạt động sản xuất đưa ra trong bộ *Tư bản*, theo đó: " Những yếu tố giản đơn của quá trình lao động là: sự hoạt động có mục đích hay bản thân lao động, đối tượng và tư liệu lao động"<sup>(73)</sup>.

Như thế Marx phân biệt rõ ràng hoạt động và sự vật: một mặt, có lao động hoặc sức lao động đang hoạt động, mặt khác có những vật liệu để cho sức lao động này tác động vào và có những phương tiện khác (công cụ v.v...), bản thân chúng cũng là những "sự vật" vật chất.

Tuy vậy, điều đó không ngăn cản Marx gộp tất cả tư liệu sản xuất dưới khái niệm chung "lực lượng sản xuất". Nhiều người biết như thế. Phải chăng không thể thừa nhận rằng việc sử dụng từ này đã làm cho khái niệm lực lượng đối khác ý nghĩa và trở nên có tính ẩn dụ?

Marx để cho người ta nói là thiếu nhất quán hoặc theo chủ nghĩa khoan hòa. Chúng tôi đã nêu rõ những phân vân trong việc sử dụng từ lực lượng, nhưng lần này Marx rơi vào một mâu thuẫn thực sự *in adjecto*.

Vấn đề khá quan trọng. Khái niệm lực lượng trong "lực lượng sản xuất" có thể là mơ hồ. Trong khi mở rộng việc sử dụng từ này, trên thực tế Marx cho nó hai nghĩa hoàn toàn phân biệt: hoặc từ này chỉ năng lượng có thể có của những tác nhân nào đó như con người, những tồn tại sống và những tồn tại tự nhiên khác được phú cho tính tự phát; hoặc nó chỉ những phương tiện hay những sự vật vận động và hoạt động nhờ năng lượng đó.

Điều gì cho phép Marx chuyển từ ý nghĩa này sang ý nghĩa khác mà không gặp những mâu thuẫn không thể khắc phục được? Phải chăng đó là việc một hình thức được xác định nào

dây của năng lượng (sức lao động hoặc mọi lực lượng tự nhiên khác) đòi hỏi những phương tiện thích hợp để hiện thực hoá với tư cách là năng lượng? Trong quan điểm đó, chỉ có cặp đôi gồm lực lượng và những phương tiện tương ứng có thể được gọi một cách chính đáng là "lực lượng sản xuất".

Theo nghĩa đó, luận điểm của chúng tôi sẽ là: không phải chỉ trong lực lượng mà chính là trong cái tổng thể này mà "khả năng thực tế" hiện diện. Phải chăng đó là điều xảy đến rõ ràng với "máy móc lao động"? Chúng ta đã thấy Marx kết luận cùng với những nhà công nghệ học khác rằng máy móc được coi là "lao động" kể từ khi máy động cơ và máy công cụ được kết hợp (người máy hoặc máy tự động), và chúng trở nên có khả năng tự mình thực hiện những thao tác vật chất mà trước đây chỉ con người mới có thể hoàn thành.

Nếu tính máy móc vào số những lực lượng sản xuất là chuyện bình thường thì cũng phải nói rằng chúng "lao động". Phải chăng Marx không chấp nhận kết luận đó<sup>(74)</sup>? Nếu ở đây người ta muốn nói đến "ẩn dụ", thì phải đồng ý rằng ẩn dụ có trong ngôn ngữ chỉ vì nó có trong hiện thực, nó là "có thực". Các "máy móc lao động" hiện thực hóa "ẩn dụ" đó một cách có hiệu quả, một cách vật chất. Có sự chuyển giao lao động có hiệu quả từ con người sang máy móc. Lao động bị di chuyển; lao động của con người sẽ khác đi: người ta có một "phương thức lao động" mới.

Phải chăng vì thế mà chủ nghĩa Marx thường được coi như một quan niệm "công nghệ học", hoặc là để ca ngợi nó, hoặc ngược lại để lấy làm tiếc và trách móc nó<sup>(75)</sup>.

Việc gộp các tư liệu sản xuất vào lực lượng sản xuất không được dẫn đến chỗ xóa bỏ mọi sự phân biệt giữa những lực lượng và những sự vật mà các lực lượng này tác động, giữa hoạt động (lao động và tác động của lực lượng tự nhiên) và đối tượng hoặc chất liệu bị tác động và biến đổi.

Các nhà bình giải khác về Marx không thừa nhận một sự diễn giải thuần túy công nghệ học. Không phải chỉ cần xem xét những hình thức kỹ thuật của quá trình sản xuất cụ thể trong hệ thống xưởng máy, mà còn phải quan tâm đến những quan hệ xã hội và hành động của con người xã hội<sup>(76)</sup>. Marx luôn luôn phân biệt giữa tính vật chất của các quá trình với những phương diện hình thức (xã hội) của chúng.

Khi ông phê phán những tư tưởng kinh tế của Proudhon, ông trách Proudhon đã lẫn lộn giữa quan hệ kinh tế (quan hệ xã hội của sản xuất) với quan hệ vật chất. Lúc ấy ông khẳng định rõ rệt rằng máy móc là một "lực lượng" sản xuất:

"Máy móc không phải một phạm trù kinh tế cũng giống như một con bò kéo cây không phải là một phạm trù kinh tế. Máy móc chỉ là một lực lượng sản xuất. (Ngược lại), công xưởng hiện đại dựa trên sự ứng dụng máy móc là một quan hệ xã hội của sản xuất, một phạm trù kinh tế"<sup>(77)</sup>.

Như thế, tư liệu sản xuất với tư cách là đối tượng vật chất không thuộc về "cơ cấu" kinh tế của xã hội, mặc dù chúng được coi là "lực lượng sản xuất". Cơ cấu kinh tế là toàn bộ các quan hệ xã hội của sản xuất. Thường người ta lẫn lộn "cơ cấu" và "cơ sở", điều này xảy ra khi người ta nói đến "cơ sở hạ tầng"<sup>(78)</sup>.

Sự phân biệt giữa cơ sở "vật chất" và cơ cấu "hình thức" trước mắt Marx là cơ bản hơn sự phân biệt giữa lực lượng sản xuất và tư liệu sản xuất. Tất cả các tư liệu lao động, từ những công cụ đơn giản nhất cho đến những dụng cụ và nhà máy phức tạp nhất, là những vật thể hay những tập hợp vật thể, những đối tượng "vật chất" duy trì các quan hệ vật chất giữa chúng cũng như với con người và tự nhiên. Mặc dầu chúng không thuộc về "cơ cấu" kinh tế xã hội, chúng vẫn là nguyên nhân của nó. Quan hệ xã hội hoặc "cơ cấu" phụ thuộc vào quan



hệ được bao hàm một cách thực tế trong quá trình kỹ thuật của sản xuất, nhưng lại không chỉ giới hạn ở đấy.

Một khi đã rõ điều đó, ta hãy trở lại vấn đề của chúng ta: tại sao Marx coi máy móc như những lực lượng sản xuất? Sự so sánh máy móc với sức vật kéo chỉ ra cho chúng ta những gì? Hình như sự so sánh này được giới hạn ở máy động lực. Nhưng sẽ khó khăn để giữ vững sự hạn chế đó. Khi Marx viết rằng: "Tất cả máy móc đã phát triển đều gồm ba bộ phận khác nhau về căn bản: động cơ, cơ cấu truyền lực và cuối cùng là máy công cụ hay máy công tác"<sup>(79)</sup>, người ta nhận thấy rằng ông tính vào động cơ các cơ quan như bánh xe chạy bằng sức nước, cánh quạt cối xay gió mặc dù chúng không có trong bản thân mình sức mạnh tự chuyển động như sức vật<sup>(80)</sup>. Vậy mà sức vật cũng cần một sự đóng góp năng lượng từ bên ngoài.

Người ta sử dụng sức vật theo những phẩm chất của nó: con bò là thí dụ của việc người ta sử dụng sức vật vì "sức mạnh" thuần túy thể chất của nó. Từ sự giống nhau giữa cổ máy và con vật người ta kết luận rằng chúng đều là lực lượng sản xuất. Lần lần mọi vật tác động theo một kiểu nào đấy trong quá trình sản xuất đều đi vào phạm trù "lực lượng sản xuất", mặc dầu Marx nghĩ nhiều nhất đến những tồn tại kỹ thuật sinh ra từ cuộc cách mạng công nghiệp thứ nhất: "Máy móc thực sự có từ cuối thế kỷ 18"<sup>(81)</sup>.

Trong một đoạn văn đã dẫn, Marx nói rằng "lịch sử chẳng qua chỉ là sự nối tiếp của những thế hệ riêng rẽ, trong đó mỗi thế hệ đều khai thác số vật liệu, tư bản, lực lượng sản xuất do tất cả các thế hệ trước để lại"<sup>(82)</sup>, "lực lượng sản xuất" thấu tóm một sự liệt kê vừa mới bắt đầu. Nó góp nhặt và cô đọng những gì sẽ phải là đối tượng của một cuộc kiểm tra và một bản kiểm kê.

Nhưng người ta sẽ nói, trong bộ *Tư bản* khi Marx phát triển sự phân tích về các giá trị có ích, ông không nghĩ rằng những "lực lượng" đó bao gồm tư liệu sản xuất. Các "tư liệu sản xuất" này chia thành điều kiện tự nhiên (trái đất và tài nguyên của nó) và điều kiện nhân tạo (công cụ, dụng cụ và máy móc):

"Nếu đứng về mặt kết quả của nó, tức là đứng về mặt sản phẩm mà xét toàn bộ quá trình, thì cả tư liệu lao động lẫn đối tượng lao động đều biểu hiện ra là tư liệu sản xuất, ..." <sup>(83)</sup>.

Những tư liệu sản xuất này (nếu người ta đặt các động cơ thực sự sang một bên) có những tính chất, những "năng lực" hay "khả năng" gắn liền vào bản thân chúng. Chúng không phải là những lực lượng theo nghĩa đen của từ, mà chúng dẫn truyền các lực lượng hay biến đổi chúng, tích giữ chúng v.v... Như vậy người ta có thể coi chúng là những hình thức "tồn tại tiềm tàng", theo nghĩa rộng như người ta đã thấy khi nói đến sức lao động. Tuy vậy, chúng chỉ được đưa vào hoạt động nhờ những lực lượng hoặc "động cơ" ở ngoài: con người hay các lực lượng tự nhiên.

Các lực lượng được sáp nhập vào những máy móc tự động hóa: động cơ cũng ở trong số đó. Chúng thể hiện một số nét cốt yếu nào đấy cho phép người ta nhận ra lực lượng sản xuất thực sự, những động vật và những hình thức của năng lượng tự nhiên. Khi chúng được đưa vào hoạt động và duy trì trong hoạt động đó, chúng góp phần "sáng tạo" ra giá trị sử dụng, chúng làm tăng năng suất lao động. Chúng chứa đựng "tính khách quan" của lao động quá khứ, hoàn toàn tựa như sức lao động cũng phải được "sản xuất ra". Cuối cùng, máy móc có *khả năng thực tế* thay thế người công nhân trong một bộ phận lớn hoặc nhỏ các chức năng của anh ta - đó là đặc trưng chủ yếu của chúng - hoặc giả hoàn thành những công việc cho đến lúc ấy vẫn được nhiều sức vật đảm đương. Dưới tất cả mọi khía

cạnh, chúng góp phần vào việc sản xuất những đồ vật hữu ích thì làm sao lại không cho là chúng "có tính sản xuất"?

Tuy nhiên, những phân tích máy móc hoặc những nhà vật lý khát khe, vẫn có thể phản bác rằng Marx mắc một nhầm lẫn nghiêm trọng: trong khi gọi "tư liệu" sản xuất là "lực lượng", ông kéo dài thêm sự lẫn lộn giữa đối tượng và lực lượng, vật thể và vận động, trạng thái và hành động.

Nhưng sự phân tích của Marx về quá trình sản xuất và về các điều kiện của nó nhấn mạnh một cách đúng đắn tình trạng không có khả năng duy trì những sự phân biệt ban đầu này. Về vấn đề lao động sản xuất ra giá trị sử dụng, trong một ghi chú bên ngoài có vẻ không quan trọng, Marx nói rõ rằng "định nghĩa này về *lao động sản xuất* thể hiện theo quan điểm của quá trình lao động giản đơn, không đầy đủ chút nào khi nói đến quá trình sản xuất tư bản chủ nghĩa"<sup>(84)</sup>.

Trong đoạn văn này của bộ *Tư bản* rõ ràng sự phân tích được hạn chế ở hoạt động của người lao động cá nhân. So với "*người lao động giản đơn*" vận dụng những công cụ tự chúng là bất động (thợ thủ công, nông dân, công nhân cá thể), những nhân tố khác góp phần vào quá trình sẽ được gọi là "phương tiện". Trong *lao động giản đơn* hoạt động hoàn toàn ở phía con người:

"Như vậy là trong quá trình lao động nhờ những tư liệu lao động, hoạt động của con người làm cho đối tượng lao động phải biến đổi theo một mục đích đã định"<sup>(85)</sup>.

Như thế sinh ra cảm giác rằng chỉ có sức lao động là một lực lượng "sản xuất" nói theo đúng nghĩa của nó. Điều đó không còn đúng khi nói tới lao động phức tạp. Như vậy ở đây Marx nhấn mạnh tính chất vật thể của các tư liệu lao động.

"Tư liệu lao động là một vật thể hoặc một phức hợp những vật thể mà người lao động đặt ở giữa mình và đối tượng lao

động của mình, phục vụ anh ta với tư cách là kẻ chuyển dẫn hoạt động của anh ta vào đối tượng đó<sup>(86)</sup>.

Trong trường hợp đơn giản này vật thể chỉ chuyển dẫn vận động mà con người đem lại cho nó. Chính theo quan điểm này mà tự nhiên có thể được mô tả như một "cửa hàng" lương thực thực phẩm và một "kho chứa" những công cụ có thể có, chứa tất cả những vật thể mà theo quan điểm này là bất động.

Vậy mà - như người ta đã thấy qua vấn đề tìm hiểu xem những lực lượng tự nhiên có mang tính sản xuất không - tư tưởng cho rằng chỉ có con người là hoạt động tích cực và sản xuất ra giá trị sử dụng, là tư tưởng phiến diện và sai lầm. Nó chỉ phù hợp đối với lao động đơn giản ở đó sức lao động là lực lượng duy nhất nhập cuộc: để minh họa cho phân tích này, Marx đã lấy thí dụ về người thợ dệt cá nhân sử dụng một máy dệt "thủ công".

Vấn đề là xem cái gì "có tính sản xuất". Marx không nói rằng chỉ có lực lượng sản xuất duy nhất là lao động. Sự hợp tác là một "khả năng sản xuất"<sup>(87)</sup>. Bản thân tư bản là sản xuất, ngay cả theo nghĩa sản xuất ra giá trị sử dụng vì nó đưa vào hoạt động những phương tiện ngày càng tăng và mới về chất, đặc biệt "công xưởng tự động", máy móc v.v...

Thậm chí trong lao động đơn giản, sức lao động, nếu nó tồn tại với tư cách là "tiềm năng" ở ngoài hoạt động của nó, cũng chỉ đạt được hiệu quả đầy đủ nếu có được những công cụ phù hợp, mà nó được tiếp xúc trực tiếp. Chỉ duy nhất cái toàn bộ: sức lao động và tư liệu lao động, mới thực sự là có "tính sản xuất".

Cũng như vậy đối với máy móc lao động và mọi thiết bị máy móc, những thứ phải được chuyển động bằng những lực lượng thích hợp. Những gì mang tính sản xuất, đó là một toàn bộ

gồm những động cơ, máy chuyển động, máy thao tác và những người sử dụng chúng.

Sự sáp nhập động cơ vào một hệ thống máy móc mà động cơ này chỉ là một bộ phận, sự hợp tác của rất nhiều công nhân, và sự ứng dụng khoa học, đó là những gì đặc trưng cho "quá trình sản xuất tư bản chủ nghĩa". Nhận xét dẫn ra trên đây gợi lên mà không làm sáng rõ tất cả điều đó. Máy móc có tính sản xuất "trong hệ thống tư bản chủ nghĩa", bởi vì hệ thống này gắn liền nó với người lao động tập thể và làm cho nó hoạt động nhờ vào sự thuần hóa những lực lượng tự nhiên hùng mạnh.

Cách nhìn nhận biện chứng này - xem xét tổng thể của phương thức sản xuất phát triển, và như vậy đặt hành động sản xuất trong những điều kiện thực hiện đặc thù - là cách duy nhất có thể phá vỡ cái phạm vi hạn chế của việc diễn giải thuần túy thực chứng về tư liệu sản xuất. Nó được Marx xác nhận bằng những nhận xét rải rác trong bộ *Tư bản*:

"Nói chung, khi quá trình lao động mới đạt tới một mức phát triển nào đó thôi, thì nó cũng đã đòi hỏi tư liệu lao động phải trải qua sự chế biến rồi"<sup>(88)</sup>.

Khi Marx giải thích rõ ràng hơn quan hệ của con người với đối tượng lao động, người ta thấy xuất hiện tư tưởng cho rằng tư liệu sản xuất không hạn chế ở việc chuyển dẫn một sức mạnh xa lạ hay ở bên ngoài nó, mà những đặc tính của nó, kể cả những đặc tính hoạt động, đều nhập cuộc và liên kết với những hành động mà con người thực hiện<sup>(89)</sup>.

Tư liệu sản xuất không chỉ bao hàm các lực lượng tự nhiên theo nghĩa chặt chẽ của từ "tự nhiên", mà còn bao hàm tất cả các tính chất gắn liền với sự vật. Máy móc, ở mức cao nhất là sự phối hợp các bộ phận khác nhau hoạt động và thụ động<sup>(90)</sup>;

chúng phối hợp những tính chất hoạt động và thụ động của vật liệu được chọn lọc, chuẩn bị, tập hợp, khai thông, điều khiển. Các vật liệu thể hiện tính chất đề kháng, đàn hồi... của chúng là những "lực lượng" hoạt động hay thụ động thực sự. Máy móc lúc đó dường như đóng một vai trò tích cực và sản xuất, hoàn toàn giống như các lực lượng của tự nhiên hoặc của con người, vì chúng góp phần vào việc sản xuất ra giá trị sử dụng. Nhờ có chúng, con người *bắt các vật thể hành động thay cho mình*, theo những cách thức thích hợp với mình. Trong việc sản xuất nhờ vào máy móc, sức lao động, tư liệu sản xuất và lực lượng tự nhiên hợp nhất với nhau. Chính tất cả những cái này, được gắn liền thành một tổng thể duy nhất, tạo ra một "lực lượng sản xuất":

"Như con người cần có phổi để thở, thì tư bản cũng cần có "một sản phẩm của bàn tay con người" để có thể tiêu dùng một cách sản xuất những lực lượng của tự nhiên. Cần phải có một cái xe nước để có thể lợi dụng được sức đẩy của nước, cần phải có một máy hơi nước để có thể lợi dụng được tính đàn hồi của hơi nước"<sup>(91)</sup>.

Chúng ta phải rút ra kết luận từ những nhận định trên đây. Chúng ta lưu ý rằng Marx đứng trên hai quan điểm khá dễ phân biệt. Theo quan điểm thứ nhất, ông phân tích lao động đang hoạt động; lúc ấy ông nói đến "tư liệu" lao động và đặt chúng vào hàng những vật liệu và dụng cụ được coi như những "vật thể" mà người sản xuất xử lý như những đối tượng của mình hay ít nhất như những khách thể. Bản thân tự nhiên (gồm cả lực lượng tự nhiên) là đối tượng theo nghĩa đó. Nó là phương tiện thuần túy so với mục đích mà con người hướng tới. Nói cách khác, tất cả ở đây được nhìn theo quan điểm chủ quan của con người đang hành động theo đuổi một mục đích và xử lý mọi sự vật một cách thích đáng: mọi "tư liệu" là đối tượng của anh ta.

Khi vấn đề là xem xét những khả năng sản xuất, người ta đứng trên một quan điểm khác, có thể nói là quan điểm để dựng lên bản tổng kết khách quan về những khả năng sản xuất. Lúc ấy người ta đứng trên "quan điểm kết quả sản xuất" như Marx, nói, hoặc hơn nữa (nếu người ta đặt các vật thể ở mức cao hơn và người ta muốn áp dụng những kết luận này cho mọi hệ thống kinh tế - xã hội) trên quan điểm "kết quả" lịch sử. Lúc ấy, khái niệm "lực lượng sản xuất" có nghĩa rộng nhất: nó lần át cả ý nghĩa trước đây khi mà lực lượng được quy về và đồng nhất với lao động như là sự thực hiện sức lao động của con người.

Khái niệm mới này về "lực lượng", được khái quát hóa như thế, bao gồm, cùng với những lực lượng thực sự, tất cả mọi phương tiện sẵn sàng để sử dụng, dù cho tự bản thân chúng là hoạt động hay bất động, dù chúng đang làm việc hay không, vào thời điểm chúng có thể được đưa vào vận động hoặc sử dụng và tiêu thụ "một cách có tính sản xuất". Như Marx nói, chúng có thể "được đánh thức giữa những người chết".

"Một cỗ máy không được dùng vào quá trình lao động là một cỗ máy vô ích. (...) Lao động sống phải nắm lấy những vật đó, cái tử hoàn sinh cho chúng, biến chúng từ những giá trị sử dụng chỉ có tính chất khả năng thành những giá trị sử dụng hiện thực và hoạt động"<sup>(92)</sup>.

Như thế, máy móc chỉ có tính sản xuất khi bản thân nó "đang hành động".

Vậy người ta có hai quan điểm: quan điểm về hoạt động thực tế hay hữu hiệu và quan điểm về khả năng thực tế. Ở đây luôn luôn là tính lưỡng cực giữa hành động và tiềm năng.

Trong trường hợp thứ nhất, trường hợp của lao động đơn giản, chính là tiếng nói của hoạt động chủ quan con người thắng thế; đây là những lực lượng sản xuất đang thực sự hoạt động

và dưới góc độ chủ quan đó, tất cả các phương tiện và lực lượng ở ngoài con người và ngoài lao động được coi như những vật thể thuần túy. Tự nhiên và bản thân lực lượng của tự nhiên là "vật thể" của con người: chúng thuộc vào phạm trù phương tiện "khách quan".

Trong trường hợp thứ hai người ta có tiếng nói của khả năng. Tất cả các phương tiện đều không nhất thiết phải hoạt động, nhưng sẽ có thể hoạt động. Tất cả trở thành "lực lượng sản xuất". Khái niệm này bao gồm tất cả những gì được chứa đựng một cách tiềm tàng trong các phương tiện đang tồn tại: đất đai để khai phá, tài nguyên thiên nhiên để khai thác, các lực lượng tự nhiên để nắm bắt, máy móc sẽ được phát minh và cho hoạt động... Theo quan điểm đó, máy móc là một lực lượng sản xuất, hoàn toàn giống như con bò hay đất đai.

Như thế khó khăn mà người ta có thể nêu lên để chống lại Marx đã được giải quyết: đó là khó khăn để hiểu tại sao các vật thể - máy móc được gọi là "lực lượng", trong khi chúng chỉ được đưa vào vận động nhờ lực lượng tự nhiên ở ngoài (sức vật, thác nước, chất đốt, sức dân nỏ của hơi nước...) hoặc nhờ con người. Điều đó chỉ có thể được lĩnh hội trong khuôn khổ của một biện chứng kép: một mặt biện chứng của chủ thể và khách thể, và mặt khác biện chứng của tiềm năng và hành động mà người ta tìm thấy ở mỗi một thành phần trong đó.

Khách thể (máy móc) trở thành chủ thể, chủ thể (khoa học) trở thành khách thể trong khi cụ thể hóa trong máy móc công nghiệp:

"Thoạt nhìn người ta cũng thấy rõ được rằng khi gán những lực lượng tự nhiên khổng lồ và khoa học tự nhiên vào quá trình sản xuất, đại công nghiệp tất phải nâng cao năng suất lao động một cách khác thường"<sup>(93)</sup>.

Từ quan trọng ở đây, là vị ngữ "gán". Máy móc là cơ thể



của con người được mở rộng ra theo những tỉ lệ khổng lồ: "Hệ thống nhịp nhàng các máy công tác nhận được sự vận động từ một máy tự động thông qua một cơ cấu chuyển lực là hình thái phát triển nhất của nền sản xuất cơ khí. Ở đây cái máy cá biệt được thay thế bằng một con quái vật cơ khí mà cơ thể chiếm cả từng gian xưởng, và sức mạnh yêu quái của nó-lúc đầu được che giấu dưới sự chuyển động nhịp nhàng trình trọng của những chân tay to lớn của nó- bộc lộ rõ trong điệu nhảy quay cuồng điên loạn của vô số những khí quan công tác của nó"<sup>(94)</sup>.

"Lực lượng" và "tư liệu" là hai phạm trù khác nhau đối với sự hiểu biết thông thường. Trên thực tế, sự vật không đơn giản đến như thế. Trong lao động không còn là lao động đơn giản, đặc biệt trong sản xuất tư bản chủ nghĩa phát triển (sử dụng máy móc công nghiệp) lực lượng sản xuất là tư liệu và tư liệu sản xuất là lực lượng: có một sự đồng nhất biện chứng. Lực lượng và tư liệu chuyển từ cái này qua cái kia. Thật là vô ích nếu muốn duy trì sự phân biệt tuyệt đối giữa chúng như người ta thấy ngay sau đây trên những biểu khái quát mà người ta muốn sắp xếp các loại lực lượng sản xuất khác nhau và các tư liệu sản xuất, trong đó có nhiều điều mơ hồ, kỳ cục hoặc những thiếu sót đáng kinh ngạc. Ví như bảng sắp xếp của G.A. Cohen<sup>(95)</sup>:

|                       |                  |                                                                        |
|-----------------------|------------------|------------------------------------------------------------------------|
|                       |                  | Dụng cụ sản xuất (công<br>cụ, máy móc, nhà cửa<br>và vật liệu công cụ) |
| Lực lượng<br>sản xuất | Tư liệu sản xuất | Nguyên liệu                                                            |
|                       |                  | Không gian                                                             |
|                       | Sức lao động     |                                                                        |

Người ta nhận xét rằng bảng này đặt tư liệu sản xuất vào

trong các lực lượng, đó là điều cổ điển, nhưng lại bỏ quên các lực lượng tự nhiên <sup>(96)</sup>. Sự "bỏ quên" này thật đáng ngạc nhiên nhất ở một nhà duy vật, trong khi đó Cohen lập luận để khẳng định rằng "không gian" thuộc về "tư liệu" sản xuất, phải được coi là lực lượng sản xuất, điều này nhìn chung là một chuyện khó tin và một nghịch lý còn lớn hơn trong trường hợp của máy móc!<sup>(97)</sup>.

Bản thân Marx cũng gọi là "lực lượng sản xuất" tất cả những loại vật thể không hề là "đối tượng vật chất" theo nghĩa quen thuộc. Như thế bản thân các giai cấp cũng được coi là lực lượng sản xuất.

"Để cho giai cấp bị áp bức có thể tự giải phóng thì các khả năng sản xuất đã có được và các quan hệ xã hội đang tồn tại không thể tồn tại bên cạnh nhau. Trong tất cả những dụng cụ sản xuất, cái có khả năng sản xuất lớn nhất chính là bản thân giai cấp công nhân"<sup>(98)</sup>.

Về vấn đề này, thật là lạ lùng, những người xuất bản *Marx - Engels Werke* vạch ra một sai lầm của Marx, cho rằng lúc ấy ông đã lầm lẫn dụng cụ với tác nhân. Họ cố gắng để "minh oan" cho ông, bằng cách quy "sai lầm" này cho sự non nớt và "thiếu khoa học" trong kiến thức của Marx năm 1847:

"Ở đây Marx - khác với những tác phẩm trước của ông - vẫn chưa phân biệt rõ ràng giữa khái niệm "công cụ sản xuất" và "lực lượng sản xuất"<sup>(99)</sup>.

Phải chăng cần rút tất cả các "tư liệu sản xuất" khỏi bản kê những lực lượng sản xuất được giới thiệu ở đây? Trong bộ *Tư bản*, phải chăng Marx đã không viết rằng "phạm vi sản xuất của máy móc rộng lớn hơn nhiều so với phạm vi sản xuất của công cụ" và rằng "chỉ có trong nền đại công nghiệp thì con người mới học được cách bắt buộc sản phẩm của lao động quá khứ, đã vật hóa của mình, hoạt động không công trên một quy

mô lớn như một lực lượng của tự nhiên" <sup>(100)</sup>?

Làm cho các công cụ và dụng cụ hoạt động nhờ vào máy móc "như một lực lượng", điều đó vượt quá sự hiểu biết bình thường vẫn muốn tách rời sự vật với lực lượng <sup>(101)</sup>. Marx không có sự hiểu biết bình thường!

## 5. "Dịch vụ" sử dụng máy móc và những giới hạn tư bản chủ nghĩa của nó

Trong một đoạn văn đề cập "giá trị do việc sử dụng máy móc chuyển cho sản phẩm", Marx nói đến "dịch vụ" mà máy móc đem lại cho nhà tư bản: "càng có năng suất... chúng càng phục vụ gần giống với các lực lượng tự nhiên" <sup>(102)</sup>.

Các lực lượng tự nhiên là không phải trả tiền; cũng vậy, nhà tư bản chiếm lấy những lực lượng tự nhiên đó, và cho vận hành các máy móc đó phục vụ cho mình. Việc sử dụng máy móc đúng là phương tiện lớn để nâng cao giá trị thặng dư tương đối:

"Sự sản xuất ra giá trị thặng dư bằng cách biến lao động cần thiết thành lao động thặng dư, sẽ hoàn toàn không đủ nữa nếu cứ giả định là tư bản vẫn nằm trong quá trình lao động dưới các hình thái do lịch sử để lại hay hiện có, và chỉ biết đơn thuần kéo dài quá trình ấy ra mà thôi. Cần phải có một cuộc đảo lộn trong những điều kiện kỹ thuật và xã hội của quá trình lao động, và do đó, trong bản thân phương thức sản xuất..." <sup>(103)</sup>.

Quả vậy nâng cao giá trị thặng dư tương đối là "điều không thể được nếu lao động không tốt hơn lên trong lực lượng sản xuất" <sup>(104)</sup>. Sự gia tăng sức sản xuất của lao động, nói cách khác, gia tăng năng suất của nó, nhằm rút ngắn thời gian xã hội cần thiết của việc sản xuất một hàng hóa, "làm cho một số lượng lao động ít lại có năng lực sản xuất ra một số lượng giá trị sử dụng lớn hơn" <sup>(105)</sup>.

Khả năng thực tế của việc gia tăng năng suất này chủ yếu là do phát minh và sử dụng máy móc, những máy móc này, so với những dụng cụ và phương pháp khác trước đây, sẽ sản xuất nhiều hơn với khối lượng lao động của con người ngang bằng hay ít hơn. Nhưng khẳng định rằng nhờ có máy móc mà giá trị thặng dư tương đối tăng lên phải chăng là thừa nhận rằng máy móc tạo ra giá trị thặng dư, và như vậy tạo ra giá trị? Vậy mà ta biết luận điểm của Marx: chỉ có lao động mới tạo ra giá trị. Phải chăng như thế Marx đã kín đáo xác lập lại một quan hệ về lượng giữa giá trị trao đổi và giá trị sử dụng, điều đó sẽ mâu thuẫn với quy luật giá trị?

Điều chắc chắn là Marx khẳng định rằng việc sử dụng máy móc thực sự có "công" với tư bản. Nhưng công lao đó chính xác là ở chỗ nào? Cho đến giờ, trong chương này, chúng ta mới xem xét sự vật theo quan điểm của giá trị sử dụng, bây giờ ta chú ý đến giá trị trao đổi.

Nếu rõ ràng là máy móc gia tăng việc sản xuất các giá trị sử dụng, và theo nghĩa đó chúng là những "lực lượng sản xuất", thì ngược lại, việc chúng cho phép gia tăng giá trị thặng dư tương đối lại không rõ ràng được như thế. Vấn đề thậm chí dường như hoàn toàn có thể tranh cãi trên cơ sở lý thuyết về giá trị lao động và lý thuyết về giá trị thặng dư sinh ra từ đó: nguồn gốc của giá trị thặng dư chỉ có thể là lao động, điều đó hiển nhiên đúng đối với giá trị thặng dư tương đối cũng như đối với giá trị thặng dư tuyệt đối.

Vậy mà Marx dứt khoát : việc sử dụng máy móc là phương tiện lớn để gia tăng giá trị thặng dư tương đối. Khó khăn thể hiện ở đây là do chỗ Marx đồng thời khẳng định rằng máy móc không tạo ra giá trị. Hai điều khẳng định này hình như hoàn toàn không thể dung hòa được. Làm thế nào để khắc phục khó khăn này?

Quả vậy Marx nói theo một cách mà ai cũng thấy là mơ hồ

về "công lao" của việc sử dụng máy móc đối với tư bản, vì đó là một công việc "không mất tiền" như chúng ta sẽ thấy. Công việc đó có thể nằm ở chỗ nào? Và làm thế nào có thể nói đến công việc không mất tiền, và điều đó có nghĩa gì, bởi vì các máy móc "đều có giá"?

Xét về mặt lịch sử, sự phát triển việc sử dụng máy móc đi đôi với sự phát triển của chủ nghĩa tư bản. Chúng ảnh hưởng lẫn nhau. Tư bản đã làm cho cuộc cách mạng công nghiệp hiện đại trở thành hiện thực. Bù lại, cuộc cách mạng này đã cho phép gia tăng liên tục sự tích lũy tư bản với những quy mô trước đây chưa hề có.

Hãy chỉ ra ngay lập tức một phương diện khác của mối liên hệ qua lại giữa việc sử dụng máy móc và chủ nghĩa tư bản: khả năng phát triển việc sử dụng máy móc đối với chúng ta tựa như vô tận, không có giới hạn nào khác là giới hạn của bản thân tự nhiên. Ngược lại, phương thức sản xuất tư bản chủ nghĩa có những giới hạn nội tại của chính nó, xét vì nó dựa trên sự bóc lột giai cấp công nhân, sự bóc lột có khuynh hướng vừa phát triển vừa bị loại khỏi sản xuất tùy theo những bất ngờ về tăng giảm lợi nhuận.

Điều phải đặt thành vấn đề trong "công lao" của máy móc đối với tư bản, trong khả năng thực tế mà chúng tạo ra cho tư bản để gia tăng giá trị thặng dư tương đối, chính là sự đóng góp của máy móc cho những khả năng phát triển của chủ nghĩa tư bản. Nếu, một mặt, máy móc làm được việc cho tư bản, thì mặt khác, tư bản lại giới hạn việc sử dụng máy móc. Đó là những khía cạnh khác nhau của việc sử dụng máy móc trong quan hệ của nó với chủ nghĩa tư bản mà giờ đây chúng ta sắp bàn đến.

Từ đây chúng ta có một cái nhìn đầy đủ về lực lượng sản xuất. Khả năng thực tế nằm trong trình độ phát triển của chúng. Năng suất lao động của con người dựa trên sự phát

triển lịch sử của tư liệu sản xuất. Nhưng sự phát triển này phụ thuộc vào những điều kiện chủ quan (xã hội) cũng như những điều kiện khách quan (tự nhiên và kỹ thuật). Việc sử dụng máy móc trong tay các nhà tư bản thực hiện một sự gia tăng chưa hề có về lực lượng sản xuất và năng suất lao động. Với hệ thống máy móc đóng một vai trò trội nhất trong sự gia tăng này, những phương thức mới về hợp tác lao động, và cả về tổ chức xã hội của sản xuất, đều trở nên có thể được. Tuy vậy chủ nghĩa tư bản giới hạn chúng ở bên trong xưởng máy. Ở bên ngoài, ngự trị sự cạnh tranh và tình trạng vô chính phủ của sản xuất. Các giai cấp xã hội là bao nhiêu lực lượng sản xuất thì cũng là chừng ấy lực lượng phá hoại hay hạn chế.

Có một thực tế là tư bản có xu hướng chiếm hữu các lực lượng sản xuất dù chúng là gì: trong khi nắm quyền sở hữu tư liệu sản xuất, tư bản đã rút giảm sức lao động tùy theo ý nó, và, lần lần, nó đã mở rộng thế lực tới sở hữu ruộng đất, đất đai và những lực lượng tự nhiên với điều kiện là tất cả những thứ này thể hiện khả năng "sinh lợi" đối với nó, nghĩa là với điều kiện chúng cho phép có được một giá trị thặng dư hay một lợi nhuận gia tăng: quả vậy đó là quy luật của tư bản.

Máy móc hiện đại, có một chi phí ban đầu lớn hơn so với những tư liệu sản xuất trước đó, nên cần đến tư bản. Ngược lại, sự phát triển của chủ nghĩa tư bản khớp với sự phát triển của việc sử dụng máy móc, tuy vậy với điều kiện là việc sử dụng này tỏ ra là một nguồn giá trị thặng dư và lợi nhuận.

Xác định chính xác "công lao của" máy móc đối với chủ nghĩa tư bản thì đồng thời phải làm cho người ta hiểu chủ nghĩa tư bản có khả năng phát triển như thế nào và tương lai trước mắt nó ra sao. Làm thế nào mà nhà tư bản có thể luôn luôn tìm thấy lợi ích ở sự phát triển máy móc, nếu những máy móc này tiết kiệm sức lao động con người bằng cách ngày càng rút

giảm sức lao động đó? Quả vậy, vì giá trị thặng dư có nguồn gốc trong lao động, vậy thì do đâu có thể đem đến sự gia tăng liên tục giá trị thặng dư mà nhà tư bản bòn rút từ đó, và phải chăng sự gia tăng này cũng tất yếu gặp phải một giới hạn trong sự phát triển ấy?

Sự việc rõ ràng hơn khi người ta vẫn ở trên bình diện của sản xuất giá trị sử dụng. Sự mắc nối sức lao động con người với những lực lượng tự nhiên và sự thay thế nó dần dần bằng "lao động" của máy móc nói lên thực tế là sức sản xuất của lao động đã "tăng gấp mười" do có những tư liệu sản xuất mới này:

"Trong những xã hội do phương thức sản xuất tư bản chủ nghĩa chi phối thì của cải biểu hiện như là một "đống hàng hóa khổng lồ"<sup>(106)</sup>.

Vậy mà việc sản xuất của cái ấy phải đồng thời đảm bảo việc gia tăng giá trị thặng dư. Làm thế nào mà điều đó lại có thể được? Một khi được tạo ra và thiết lập nhờ vào tư bản thì việc sử dụng máy móc tiếp tục "phục vụ" gì cho chủ nghĩa tư bản? Để hiểu điều đó trước hết hãy xem xét nhà tư bản cá biệt.

Giống như khi tính đến vai trò của các lực lượng tự nhiên trong việc sản xuất ra giá trị sử dụng<sup>(107)</sup>, Marx cũng nhấn mạnh những khả năng của việc sử dụng máy móc, việc sử dụng này, qua trung gian của khoa học, lại sử dụng những tính chất của các vật liệu và những nguồn tài nguyên khác nhau được gởi tự nhiên cung ứng "không mất tiền":

"Những lực lượng sản xuất nào mà phát sinh từ sự hợp tác và sự phân công lao động thì không tốn kém gì cho tư bản cả. Đó là những lực lượng tự nhiên của lao động xã hội. Những lực lượng tự nhiên như hơi nước, nước v.v... được áp dụng vào quá trình sản xuất cũng không tốn kém gì cả. (...) Đối với khoa

học thì cũng giống như đối với những lực lượng tự nhiên. Quy luật về độ lệch của kim nam châm trong phạm vi tác động của dòng điện, hoặc quy luật từ hóa của sắt khi dòng điện chạy quanh nó, những qui luật đó một khi được phát hiện thì cũng không tốn một đồng xu nhỏ<sup>(108)</sup>.

Hậu quả là rõ ràng:

"Thoạt nhìn người ta cũng thấy rõ được rằng khi gán những lực lượng tự nhiên khổng lồ và khoa học tự nhiên vào quá trình sản xuất, đại công nghiệp tất phải nâng cao năng suất lao động lên một cách khác thường"<sup>(109)</sup>.

Nhà tư bản cá biệt đưa vào một máy móc mới hoạt động có hiệu quả như vậy, xét trên mọi quan điểm, đã "lợi dụng" việc cơ khí hóa quá trình sản xuất. Việc cơ khí hóa này cho phép thu được lợi nhuận hơn nữa bằng cách nâng cao phần giá trị thặng dư và do đó nâng cao tư bản. Tư bản càng lớn thì càng có khả năng "làm ra lợi nhuận". Điều đó là hiển nhiên và Marx có thể chuyển từ một cá nhân qua giai cấp tư bản:

"Nhu vậy, nhà tư bản nào áp dụng phương thức sản xuất cải tiến sẽ chiếm được, dưới hình thức lao động thặng dư, một phần lớn hơn của ngày lao động so với những nhà tư bản khác trong cùng ngành sản xuất. Cái mà nói chung tổng tư bản làm trong việc sản xuất ra giá trị thặng dư tương đối thì nhà tư bản làm trong một trường hợp cá biệt"<sup>(110)</sup>.

Mối liên hệ lịch sử giữa việc sử dụng máy móc và tư bản là không thể chối cãi được. Sự phát triển công nghiệp gắn liền với sự tồn tại tiên quyết của tư bản, nhưng tác động ngược lại còn lớn hơn nữa: số phận của tư bản gắn liền với năng lực của nó trong việc vận dụng những phương pháp luôn luôn sinh lợi hơn. Mọi máy móc mới làm gia tăng năng suất lao động đều mở rộng "quyền lực" và sự ngự trị của tư bản.



Tuy vậy, cũng như mọi công cụ, máy móc không sáng tạo ra một giá trị mới nào.

"Cũng như mọi bộ phận cấu thành khác của tư bản bất biến, máy móc không tạo ra một giá trị nào cả nhưng nó chuyển giá trị của bản thân nó vào sản phẩm mà nó được dùng để chế tạo ra"<sup>(111)</sup>.

Khi sử dụng máy móc, hiển nhiên phải tính đến chi phí lao động cần thiết để sản xuất ra chúng. Nếu việc chế tạo chúng đòi hỏi một số lao động bằng với những công cụ và những con người mà nó nhằm thay thế thì nhà tư bản sẽ chẳng tìm được lợi ích nào ở đấy, trừ phi anh ta muốn can thiệp vào đấy với những lý do ngoài kinh tế. Anh ta cũng gặp sự phản kháng của những người công nhân mà anh ta có thể thay thế. Marx nhắc lại rằng lịch sử còn giữ lại dấu vết những cuộc đấu tranh của công nhân chống việc sử dụng máy móc mới.

Nếu máy móc đòi hỏi nhiều hơn so với lao động mà nó thay thế, thì khi ấy nhà tư bản sẽ thua lỗ. Nếu thực tế có một số nhà tư bản vẫn thử nghiệm thì đó là một ngoại lệ mà thôi. Nhiều nhà phát minh bị sa sút và nhiều phát minh vẫn chỉ nằm trên giấy vì những lý do kinh tế.

Để xác định "công lao" mà máy móc mang lại cho tư bản, phải xem xét quan hệ giữa giá trị của máy móc và giá trị của những lực lượng sản xuất mà nó thay thế (chủ yếu sức lao động). Nhưng ở đây cũng có sự can thiệp, gián tiếp và thường không được nhận rõ, của giá trị các đồ vật mà máy móc góp phần sản xuất với điều kiện đó là những sản phẩm thuộc loại tiêu thụ thông thường của giai cấp công nhân, vì chính giá trị của những sản phẩm này là cái xác định giá trị của sức lao động mà máy móc đã thay thế.

Nếu máy móc đắt đỏ, phí tổn của chúng tuy vậy lại phân

bổ trên một số lớn hàng hóa mà chúng chế tạo. "Có một sự chênh lệch lớn giữa giá trị của máy móc và phần giá trị mà máy móc chuyển sang sản phẩm trong từng thời kỳ một"<sup>(112)</sup>. Vì hiệu quả của chúng là nhân lên rất nhiều sản phẩm so với những phương pháp được sử dụng trước đây - Marx đã cho những thí dụ nổi bật về vấn đề này - nên phần giá trị của máy móc chuyển vào trong hàng hóa cũng giảm đi chừng ấy. Trong mỗi một hàng hóa, nó chỉ là một phân số rất nhỏ.

Nên chú ý rằng trong tất cả hoạt động này, máy móc không tạo ra một giá trị nào, nó chỉ giới hạn ở việc chuyển giá trị cho sản phẩm. Như thế Marx vẫn giữ ý kiến phù nhận mọi quan hệ trực tiếp giữa máy móc và việc sản xuất ra giá trị!

Rõ ràng là máy móc chỉ chuyển cho sản phẩm giá trị mà nó tiêu phí. Cũng rõ ràng là nhà tư bản chỉ chiếm lĩnh những máy móc nào thay thế được sức lao động bằng cách tiết kiệm chi phí sản xuất. Chính ở đây máy móc hiện đại trở nên kỳ diệu đối với anh ta vì nó sáp nhập, phối hợp và nhân lên những thao tác khó khăn đòi hỏi những phẩm chất đặc biệt: khéo léo, tinh tế, nhanh chóng, tài năng và cả hiểu biết khoa học. Nói một cách thích đáng, nó quy người công nhân về vai trò của kẻ tôi tớ cơ giới và kẻ giám thị.

Tuy vậy, Marx cũng khẳng định rằng việc sử dụng máy móc góp phần một cách thiết yếu vào việc "sản xuất" giá trị thặng dư tương đối, nghĩa là vào sự sáng tạo ra nó. Những từ "sản xuất" và "sáng tạo" lúc đó gây ra một sự mập mờ mà không phải bao giờ Marx cũng chú ý tránh khỏi. Chẳng hạn ông viết:

"Không có một sự khác nhau lớn giữa máy móc với tư cách là yếu tố hình thành giá trị với máy móc với tư cách là yếu tố hình thành sản phẩm"<sup>(113)</sup>.

Khẳng định "máy móc là một yếu tố hình thành giá trị" thật

đáng ngạc nhiên. Nó đem đến sự lẫn lộn và người ta sẽ có thể bảo là Marx mâu thuẫn vì ông trộn lẫn hai bình diện giá trị sử dụng và giá trị trao đổi. Cùng lúc đó ông nhấn mạnh là hoàn toàn giống như những lực lượng tự nhiên, máy móc là một "sự phục vụ không công" cho nhà tư bản, thì sự mập mờ lên đến tột cùng:

"Nếu chúng ta trừ đi những chi phí trung bình hàng ngày của cả hai, của máy móc và công cụ. (...), thì hình như chúng hoạt động không tốn kém gì cả, hoàn toàn giống như là những lực lượng tự nhiên.... Qui mô hoạt động sản xuất của máy móc càng lớn bao nhiêu so với qui mô hoạt động sản xuất của công cụ, thì qui mô phục vụ không công của máy móc so với qui mô phục vụ không công của công cụ càng lớn bấy nhiêu"<sup>(114)</sup>.

Phải nắm vững các luận điểm cơ bản của Marx qua những tuyên bố khác nhau và làm sáng tỏ đây là vấn đề gì. Một mặt, người ta lại tìm thấy giá trị của máy móc trong sản phẩm trọn vẹn. Còn về "sự phục vụ không công" chính là công việc mà máy móc hoàn thành trong việc sản xuất các giá trị sử dụng. "Tầm quan trọng" của máy móc, so sánh với công cụ chỉ có thể là "tiềm năng", năng lực sản xuất của nó, trong đó xét về nhiều mặt nó có một ưu thế quyết định so với công cụ thủ công.

"Bởi vì máy móc được chế tạo bằng những vật liệu bền hơn, tồn tại được lâu hơn, và vì việc sử dụng nó do những quy luật khoa học chặt chẽ điều tiết, (...) và cuối cùng là phạm vi sản xuất của máy móc rộng lớn hơn nhiều so với phạm vi sản xuất của công cụ"<sup>(115)</sup>.

Tất cả những điều ấy, rõ ràng là nói về việc sản xuất ra giá trị sử dụng. Trên quan điểm này sự phục vụ của máy móc là không mất tiền và tỷ lệ với "sức mạnh" vật chất của nó, và người ta có thể so sánh máy móc với công cụ hoặc với mọi lực

lượng sản xuất khác, với sức vật và con người. Như vậy người ta chỉ có thể nói rằng "sự hỗ trợ của chúng không phí tổn gì cả" và rằng dịch vụ của chúng là "không mất tiền", khi xem xét chúng dưới góc độ chúng là những "lực lượng sản xuất" có thể so sánh với những lực lượng tự nhiên.

Từ quan điểm giá trị, vì mọi người biết rằng máy móc nói chung là đắt hơn các phương tiện trước đây, chúng chỉ được việc cho nhà tư bản nếu chúng hạ thấp được giá trị cho các đồ vật tiêu thụ của quần chúng công nhân trong một tỷ lệ lớn hơn so với chi phí để mua nó và để vận hành nó thường xuyên.

Phương trình như vậy là phức tạp. Sự phục vụ của các máy móc là tuyệt đối về những gì liên quan đến sự sản xuất giá trị sử dụng và là tương đối về những gì liên quan đến giá trị thặng dư tương đối mà nhà tư bản thực hiện nhờ vào chúng, vì giá trị thặng dư này sinh ra gián tiếp từ sự gia tăng năng suất lao động và từ những tác dụng của nó đối với giá trị các đồ vật tiêu thụ thông thường.

Về vấn đề "sự phục vụ" mà máy móc mang lại trên bình diện giá trị sử dụng, Marx trích Ricardo là đã "đôi khi còn quá nhấn mạnh vào tác dụng ấy của máy móc - và lại ông không hiểu rõ sự khác nhau chung giữa quá trình lao động và quá trình hình thành giá trị - đến nỗi ông quên mất bộ phận cấu thành giá trị mà máy móc đã chuyển vào sản phẩm và coi máy móc hoàn toàn cũng giống như các lực lượng tự nhiên"<sup>(116)</sup>.

Vậy mà máy móc không phải là vật ban tặng của tự nhiên. Như vậy nó không thể hoàn toàn được đồng nhất với các lực lượng tự nhiên như Ricardo đã làm. Tuy vậy, nhất thiết phải nói đến "tính không mất tiền" của "sự phục vụ" của chúng vì chúng làm được một công việc thực sự cho nhà tư bản, vì đối với nhà tư bản chúng là phương tiện gia tăng giá trị thặng dư tương đối. Tuy vậy chúng không phải là tuyệt đối "không mất

tiền": nhà tư bản trả tiền cho chúng hoàn toàn giống như sức lao động!

Máy móc là sản phẩm của một lao động quá khứ. Như Marx nói rất rõ chính lao động quá khứ này là cái giữ dây đang hoạt động như một lực lượng tự nhiên<sup>(117)</sup>. Nó đòi hỏi một chi phí về sức lực, về thời gian v.v... Công việc của máy móc như vậy là bảo toàn lao động quá khứ không chỉ về phương diện giá trị mà còn về phương diện sử dụng. Chính nhà tư bản được lợi về tính chất đó. Anh ta được lợi thậm chí gấp hai lần vì hiệu quả này được nhân lên và nâng tới một hiệu lực cao hơn khi người ta bắt đầu sản xuất máy móc và công cụ của chúng nhờ vào máy móc<sup>(118)</sup>.

Với sự tập trung máy móc trong một hệ thống (xưởng máy), hiệu lực của hợp tác lao động được áp dụng cho sự hợp tác của máy móc: tiết kiệm về phương diện giá trị (phí tổn tập hợp và phân phối giữa các bộ phận khác nhau của máy móc) mà cả sự gia tăng tương quan trên bình diện sử dụng: những năng lực sáp nhập vào chúng như lao động quá khứ phối hợp với nhau và gia tăng "hiệu lực sản xuất" của chúng.

Điều đó không có nghĩa là máy móc sáng tạo ra giá trị. Ở đây cũng giống như sự phì nhiêu của đất đai hay công suất của một thác nước mà nhà tư bản khai thác không trả tiền, nhưng chúng lại góp phần cho hiệu suất vật chất. Hai quá trình, quá trình sản xuất vật chất và quá trình làm ra giá trị vẫn không đồng nhất, nhưng chúng liên tục đi đôi với nhau và liên quan chặt chẽ với nhau trong thực tế. Chính sự phân tích đã tách rời chúng ra.

Như vậy vẫn liên tục nổi lên cùng một vấn đề: máy móc có sáng tạo ra giá trị thặng dư tương đối hay không? Phải trả lời: không; đây chính là một ảo tưởng giống như nhiều ảo tưởng khác trong kinh tế chính trị học. Tất cả những gì chúng làm

là gia tăng năng suất lao động. Từ đấy đẻ ra cái gì trên thực tế? Giá trị hàng hóa chế tạo công nghiệp hạ xuống. Quả vậy, cùng một sản phẩm chứa một tổng số lao động ít hơn rất nhiều (ngay cả tính đến phần giá trị chuyển sang do máy móc) so với việc nó được chế tạo theo cách thủ công.

Khi người ta đưa máy móc vào quá trình sản xuất thì trong lao động sáp nhập vào sản phẩm có sự thay thế của lao động quá khứ, cái lao động đã đòi hỏi việc chế tạo ra máy móc (hoặc đúng hơn là ước số của nó) cho một phần lao động sống; sản phẩm đòi hỏi một cách *tương đối* nhiều lao động quá khứ hơn, nhưng ít hơn nếu tính theo số lượng tuyệt đối:

"Một sự phân tích so sánh giá cả của hàng hóa được sản xuất bằng lối thủ công hay công trường thủ công, với giá cả của hàng hóa đó với tư cách là sản phẩm của máy móc, cho thấy rằng, nói chung, trong sản phẩm của máy móc, cái phần giá trị do tư liệu lao động chuyển sang đã tăng lên một cách tương đối nhưng lại giảm xuống một cách tuyệt đối"<sup>(119)</sup>.

Sự giảm bớt tuyệt đối này thể hiện trong sự giảm bớt giá trị của sản phẩm. Quả vậy, cần ít thời gian hơn để sản xuất cũng bằng chừng ấy sản phẩm. Đây chỉ là một cách khác để nói rằng năng suất lao động đã tăng lên. Hiện tượng xét trong tổng thể là như sau: giá trị của một thước sợi chẳng hạn sẽ chứa đựng nhiều giá trị do việc kéo sợi cơ giới hóa (chi phí máy kéo tự động) hơn là do cái xa, có thể là 10 hay là 100 lần nhiều hơn. Nhưng mặt khác, giá trị này sẽ giảm bớt rất nhiều bởi vì việc kéo sợi sẽ sản xuất ra 1000 hay 10.000 lần nhiều hơn trong cùng một thời gian (có thể giả thiết người ta sử dụng một sức lao động có giá trị ngang bằng).

Chính "sự sản xuất" (sự sáng tạo) ra giá trị thặng dư tương đối là ở đấy. Quả vậy việc đưa máy móc vào chỉ thể hiện lợi ích trên quan điểm tư bản chủ nghĩa chặt chẽ nếu nó cho phép

thực hiện nhiều giá trị hơn so với cùng một giá trị. Việc giảm bớt giá trị tương đối của sức lao động cũng đóng góp một vai trò quan trọng như chúng ta đã nói.

Tất cả đều chịu những biến đổi liên tục; như vậy tất cả đều là tương đối: dân số tăng lên, nhu cầu mở rộng, giá trị các sản phẩm hạ xuống. Việc sử dụng máy móc trong khu vực sản xuất sản phẩm tiêu dùng thông thường (hoặc những phương tiện dùng để sản xuất ra những sản phẩm đó) hạ thấp giá trị của sức lao động và từ đó hạ thấp phần tương đối của thời gian lao động cần thiết trong ngày lao động. Đó là điều làm biến đổi đại lượng tương đối của thời gian dành để tái sản xuất sức lao động. Nhưng máy móc không sáng tạo ra nhiều giá trị hay thặng dư giá trị hơn bất cứ một dụng cụ nào khác. Giá trị thặng dư luôn luôn sinh ra từ lao động thặng dư hoặc lao động được thực hiện bên ngoài thời gian lao động cần thiết. Sự gia tăng những đại lượng tương đối che giấu sự hạ thấp những đại lượng tuyệt đối. Sự thể hiện các giá trị thành giá cả tính bằng tiền đã góp phần vào sự che giấu này.

Ý kiến phê phán của Marx đối với J.B. Say ngược với ý kiến phê phán dành cho Ricardo: J.B. Say "là người đã cho rằng máy móc đã có cái công "phục vụ" là tạo ra một giá trị hình thành nên một bộ phận của lợi nhuận"<sup>(120)</sup>.

Điều đó xác nhận những kết luận trước của chúng tôi. Tuy vậy do tính phức tạp của hiện tượng kinh tế được xem xét ở đây, đôi lúc hình như Marx phát biểu cùng một kiểu với J.B. Say, chẳng hạn khi ông viết một cách ngắn gọn:

"Máy móc càng chuyển ít giá trị bao nhiêu thì nó càng có năng suất bấy nhiêu và vì vậy chúng càng phục vụ giống như một lực lượng tự nhiên bấy nhiêu"<sup>(121)</sup>.

Có lẽ cũng nên nói về "độ phì nhiêu" của lao động quá khứ sáp nhập vào trong máy móc. Đó chính là sự phục vụ "không công" của chúng. "Độ phì nhiêu" này không phí tổn gì cả. Nhưng

cũng giống như đất đai cạn kiệt đi, máy móc cũng phải hao mòn.

Bây giờ chỉ cần nói đôi điều để hiểu những giới hạn mà chủ nghĩa tư bản áp dụng cho việc sử dụng máy móc. Hãy nhắc lại điều hiển nhiên này: nhà tư bản chỉ đưa một máy móc vào dùng nếu nó thể hiện một lợi ích theo quan điểm của anh ta, nghĩa là nếu nó cho phép anh ta thực hiện một lợi nhuận cao hơn lợi nhuận của những người cạnh tranh với anh ta.

Tự bản thân mình, việc sử dụng máy móc vốn phục vụ cho tư bản lại không gắn liền vĩnh viễn với tư bản. Quả vậy phương thức sản xuất tư bản chủ nghĩa gặp những giới hạn của chính nó và vì những giới hạn này, đến một mức độ nào đấy phương thức này phải hạn chế việc sử dụng máy móc: nó không thể phát huy mọi khả năng ở đấy. Chúng ta đã nêu lên những giới hạn nội tại này của hệ thống tư bản chủ nghĩa, khi nó vấp phải xu hướng giảm sút tỷ suất lợi nhuận, một sự giảm sút đúng là gây ra do sự phát triển các lực lượng sản xuất cơ giới hóa.

Chúng ta đã thấy rằng nhà tư bản cá biệt áp dụng một máy móc hoàn thiện sẽ làm tăng lên phần giá trị thặng dư tương đối, "nhưng mặt khác, giá trị thặng dư tương đối thêm lên này biến đi từ khi phương thức sản xuất mới trở thành phổ cập". Đối với anh ta tất cả phải làm lại. Anh ta lại phải tìm cách nâng cao năng suất lao động. Vì sự cạnh tranh, nhà tư bản bị lôi kéo vào một cái vòng bất tận.

Nói một cách tuyệt đối: khi một máy móc đòi hỏi nhiều thời gian để chế tạo hơn là lao động mà nó thay thế, thì việc sử dụng nó một cách phổ cập là không thể được. Đó là điều hạn chế mọi sự đổi mới kỹ thuật, dù là chế độ xã hội nào. Nhưng phương thức sản xuất tư bản chủ nghĩa lại có thêm những hạn



chế khác riêng của nó: đôi lúc nó đối lập với việc sử dụng máy móc.

Do thay thế một số thao tác của con người bằng những thao tác cơ giới, máy móc loại trừ một số loại công nhân nào đấy ra khỏi sản xuất và đẩy họ vào tình trạng thất nghiệp, điều đó tác động lên mức lương và hạn chế sự tiêu thụ. Việc cơ giới hóa đã kéo theo những cuộc khủng hoảng đặc thù, những cuộc khủng hoảng sản xuất dư thừa.

Ngược lại nhà tư bản không áp dụng máy móc ở nơi có nhân công rẻ. Từ đó có thể giải thích hiện tượng thực tế là máy móc có thể được đem dùng ở một nước này mà không dùng ở một nước khác. Cũng vậy, một máy móc được phát minh có thể chờ đợi lâu trước khi thực sự được sử dụng, dù cho ở nơi nào trên thế giới.

"Ở những nước phát triển lâu đời hơn, bản thân máy móc đã gây nên - do việc sử dụng chúng trong một vài ngành công nghiệp - nạn dư thừa lao động (mà Ricardo gọi là redundancy of labour) trong các ngành khác, đến nỗi trong các ngành này, tiền công thấp hơn giá trị sức lao động đã ngăn cản việc sử dụng máy móc và khiến cho việc sử dụng máy móc trở thành vô ích, lắm khi không thể hiện được theo quan điểm của tư bản, bởi vì lợi nhuận của nó bắt nguồn không phải từ việc giảm bớt lao động được sử dụng, mà từ việc giảm bớt lao động được trả công"<sup>(122)</sup>.

Trong mọi trường hợp chính là sự cạnh tranh quyết định việc các nhà tư bản sử dụng hay không sử dụng máy móc, và quyết định cả việc bản thân họ phát minh ra chúng hay thúc đẩy việc phát minh khi chúng có thể tiết kiệm sức lao động và làm tăng lợi nhuận<sup>(123)</sup>.

Với những máy móc như vậy, cùng một lúc, các khả năng mới ra đời, và những hạn chế, những điều không - thể - được

xuất hiện. Chính lúc ấy các quan hệ xã hội và đấu tranh giai cấp đóng vai trò của mình.

Một mặt, giai cấp tư sản chiếm hữu tất cả các lực lượng sản xuất của công nghiệp cơ khí có lợi cho mình. Nó đã thúc đẩy những lợi thế này một cách mạnh mẽ và làm cho chúng sinh lãi. Đó là mặt "khai hóa văn minh" của nó<sup>(124)</sup>.

Mặt khác, giai cấp tư sản hạn chế lực lượng sản xuất theo những thúc ép bên trong của tư bản. "Sự chênh lệch giữa giá cả một cỗ máy và giá cả sức lao động mà cỗ máy đó thay thế có thể lên xuống rất nhiều mặc dù sự chênh lệch giữa số lượng lao động cần thiết để sản xuất ra cái máy và tổng số lượng lao động được máy đó thay thế vẫn không thay đổi"<sup>(125)</sup>.

Chính sự khác biệt thứ nhất (khác biệt về giá trị) là cái quyết định việc sử dụng máy móc trong hệ thống sản xuất tư bản chủ nghĩa, ngay cả khi sự khác biệt thứ hai sẽ có lợi "về mặt vật chất" và cho phép một sự giảm bớt có tính chất xã hội về thời gian của lao động toàn bộ. Nhà tư bản "coi máy móc chỉ là một phương tiện để làm cho sản phẩm rẻ đi"<sup>(126)</sup>. Anh ta không quan tâm đến những nhu cầu "vật chất" và chất lượng của chúng.

Nhưng máy móc và khai quật hơn, kỹ thuật sẽ có thể được nhìn nhận khác hẳn: giảm bớt và tiết kiệm sự khờ nhọc của con người. Muốn chúng thể hiện được lợi ích đó chỉ cần thời gian cần thiết cho việc sản xuất chúng ít hơn thời gian lao động mà chúng thay thế và những điều kiện để sản xuất ra chúng phải "nhân đạo".

"Vì vậy, trong xã hội cộng sản, máy móc sẽ có một phạm vi hoạt động hoàn toàn khác với trong xã hội tư sản"<sup>(127)</sup>.

Còn những giới hạn của máy móc thì phương thức sản xuất tư bản chủ nghĩa sẽ gặp phải trong những cuộc khủng hoảng.

## CHÚ THÍCH CHƯƠNG VIII

1. Sđd, tr.246. Trong cùng một loại tư tưởng, hãy xem công thức có ý nghĩa của Hegel: "Phương tiện là một cái gì đó cao hơn những mục đích cuối cùng của tính mục đích bên ngoài" (*Khoa học lôgic*, bản dịch của Jankélévitch, T.II, tr. 452; bản dịch của Labarrière, T. II, tr. 263). Về vấn đề này, xem J.D'Hondt, "Mục đích luận và praxis trong "Lôgic" của Hegel", *Hegel và tư tưởng hiện đại*. Paris, Nhà xuất bản Đại học Pháp, 1970, tr.1-26.
2. Chúng ta hiểu điều này ở đây theo nghĩa của Simondon, ông gộp vào dưới khái niệm này những đồ vật và những tập hợp kỹ thuật. Có thể có ích, khi làm rõ rằng, theo tác giả này phải "xác định đồ vật kỹ thuật (...), nhờ quá trình cụ thể hóa và siêu xác định về mặt chức năng; quá trình này đem lại cho nó tính bền vững ở cuối một chặng đường biến đổi khi chúng tỏ rằng nó không thể được coi như một dụng cụ thuần túy" (Sđd. p.15).
3. *Hệ tư tưởng Đức*, Mác-Ăngghen. Tuyển tập Tập I. Hà Nội Nxb Sự thật, 1980, tr. 268; MEW 3, 21. Sau đó về những quan hệ xã hội Marx sẽ nói rằng "chính công cụ là quyết định" ("Sự lệ thuộc hình thức và sự lệ thuộc thực sự của lao động vào tư bản" xem *Tác phẩm* (Nhà xuất bản Rubel), T.2, tr. 374).
4. *Chính trị*, quyển I, chương IV, §4, 1254a 1-5 (Nhà xuất bản Aubonnet, trang 17).
5. *Tư bản*, Mác-Ăngghen Toàn tập T23, Hà Nội Nxb Chính trị quốc gia, 1993, tr.267; ES, tập I trang 181; MEW 23 ,tr.193. (Đã dẫn xem trên đây). Bản dịch của Roy bỏ quên từ "có mục đích" và nói "hoạt động cá nhân của con người". Văn bản tiếng Đức tuy vậy không thay đổi (xem MEGA, tập II/5, tr.130).
6. Ntr, T23, tr.266, tr.192.
7. Trong điều đó, "Marx đã dựa vào những tư tưởng của Hegel rất rõ rệt" (J.D'hondt, *Hệ tư tưởng của sự đoạn tuyệt*, Paris, Nhà xuất bản Đại học Pháp, tr.205). Marx rõ ràng đã viện đến *Bách khoa toàn thư* và về vấn đề này trong *Tư bản* ông đã dẫn *Bách khoa toàn thư* (tập I, trang 182, chú thích 1; MEW 23, tr.194,

- chú thích 2): "Lý trí vừa đa mưu vừa mạnh mẽ. Mưu mẹo nói chung, là ở hoạt động trung gian, hoạt động này để cho các vật, đúng như bản chất của chúng, tác động lẫn nhau và hao mòn trong khi tiếp xúc với nhau, mà không can thiệp trực tiếp vào quá trình này, tuy vậy thực hiện được mục đích của nó" (Hegel, *Bách khoa toàn thư*, T9, Phần bổ sung, bản dịch của Bourgeois, tr.614). Bạn đọc xem bản dịch của Nxb Chính trị quốc gia Hà Nội, 1993, T23, tr.268, chú thích 2 (B.T.).
8. *Tư bản*, ntr, T23, tr.268; bản dịch của Lefebvre, tr.201, MEW 23, tr.194 - Điều này giống hầu như từng chữ ở nguyên bản của Hegel (xem chú thích trước), Hegel nói "để cho sự vật tác động", còn Marx nói "sử dụng chúng" để "làm cho chúng tác động" lẫn nhau.
  9. Ntr, tr.268; tr.201, tr.194 (bản dịch có sửa đổi).
  10. Ntr, T23, tr.273; tr.204 - 203; tr.197 - Đôi lúc Marx sử dụng từ können, từ này chỉ khả năng vật chất khách quan, khả năng vật lý để làm: "nguyên liệu có thể cấu thành thực thể chủ yếu của một sản phẩm hoặc chỉ tham gia vào việc tạo ra sản phẩm ấy với tư cách là một vật liệu phụ" (Ntr T23, tr.272). Nhưng ông cũng sử dụng mögen, từ này có một ý nghĩa chủ quan, phản ánh một sự lựa chọn hay một ham muốn hoặc còn thể hiện một sự bấp bênh có căn cứ khách quan, theo nghĩa "có thể là", "có thể xảy đến là".
  11. Ntr, T23, tr.61 - 62, tr.39, tr.49, và *Góp phần phê phán...* Ntr T13, tr.21 - 22; MEW 13; tr.16.
  12. Xem *Góp phần phê phán khoa kinh tế chính trị*; Mác-Angghen toàn tập, T.13, Hà Nội, Nxb Chính trị quốc gia, 1993, tr.22; bản dịch của Lefebvre, tr.207; MEW 23, tr.199.
  13. *Hệ tư tưởng Đức*, Mác-Angghen Tuyển tập, T1, Hà Nội, Nxb Sự thật 1980, tr.283; MEW 3, tr.43.
  14. Ntr.
  15. Kinh nghiệm này và tình cảm dứt bỏ và mất mát này là cơ sở của chủ nghĩa lãng mạn mà những biểu hiện của nó thường được

- mô tả và những gốc rễ xã hội thường được phân tích.
26. Về tầm quan trọng và ý nghĩa của đề tài này trong sự phát sinh ra triết học Hegel, xem Charles Taylor, *Hegel*, Cambridge/Londres/New York/Melbourne, NXB Đại học Cambridge, tái bản 1978, chương I và III.
  17. Luận cương thứ 11 về Feuerbach, *Luận cương về Feuerbach*, Mác-Ăngghen Tuyển tập, T1, Hà Nội Nxb Sự thật, 1980, tr.258; MEW 3, tr.535. Bản dịch có sửa đổi.
  18. *Tuyên ngôn của Đảng Công sản*. Ntr. tr.586; MEW 4, tr.493. Bản dịch có sửa đổi.
  19. *Tư bản*, Mác-Ăngghen Toàn tập, T23, Hà Nội Nxb Chính trị quốc gia, 1993, tr.538, chú thích 89; bản dịch của Lefebvre, tr.417 - 418, chú thích 89; MEW 23, tr.392 - 393, chú thích 89.
  20. *Tư bản*, Ntr., tr.268; bản dịch của Lefebvre, tr.201; MEW 23, tr.194. Bản dịch có sửa đổi. Có thể Marx nghĩ tới một chương trong Kinh Phúc Âm của Matthieu (VI, 27) nói rằng sự tích lũy những tư liệu sinh hoạt nhân tạo là vô ích: "ai trong chúng ta, nhờ gắng sức lo toan mà có thể kéo dài một chút cuộc sống của mình?" (*Kinh Thánh*, Braine - le - Comte (Bi). NXB Zech, 1952, tr.1146).
  21. Không nói đến những bức tranh nổi tiếng, chúng ta nghĩ tới *Con vật người* của Émile Zola và tới bản nhạc "Pacific 231" của Arthur Honneger.
  22. *Tư bản*, Mác-Ăngghen Toàn tập, T23 (Sdd, tr.467; (Lefebvre xuất bản) tr.361; MEW 23, tr.340. Bản dịch có sửa đổi.
  23. Theo Bertrand Gille, đây là nói về một thời kỳ bao gồm Thời Phục hưng, thế kỷ XVII và nửa đầu thế kỷ XVIII (xem Gille, Sdd, tr.580 - 675).
  24. Tháng 11 - 1851, Marx nghiên cứu những tác phẩm của Johann Beckmann (*Góp phần vào lịch sử của các phát minh*, Leipzig/Göttingen, 1782 - 1805, 5 tập đóng thành 2 cuốn) và của Johann

- H.M.Poppe (*Lịch sử công nghệ từ cuộc phục hưng các khoa học cho đến cuối thế kỷ XVIII*). Leipzig/Göttingen, 1807 - 1811, 5 quyển; và *Giáo trình công nghệ học đại cương*, Cotta, 1821). Theo thói quen, ông lấy các đoạn trích trong các quyển sổ của mình.
25. Marx đã nghiên cứu Ch.Babbage (*Về kinh tế cơ khí và chế tạo*, London 1832) và A.Ure (*Triết học của công trường thủ công: hoặc bản trình bày về một nền kinh tế khoa học đạo đức và thương mại của hệ thống nhà máy của nước Anh*. London, 1835). Trước hết ông dùng những bản dịch tiếng Pháp của những tác phẩm này. Trong *Tư bản*, ông trích dẫn tác phẩm của Babbage xuất bản bằng tiếng Anh.
  26. Sdd, tập I.
  27. Ntr.
  28. Khái niệm này được Beckmann dùng trong *Dự án công nghệ chung* (xem Thalès, 1968 tr.43 - 45). Marx dường như không biết tác phẩm ra muộn này của Beckmann.
  29. Sdd, tập I, tr.232.
  30. *Tư bản*, Mác-Angghen toàn tập, T23, Hà Nội, Nxb Chính trị quốc gia, 1993, tr.508, chú thích 48; bản dịch của Lefebvre, tr.393, chú thích 48; MEW 23, tr.370, chú thích 48 - Babbage đã để lại tên tuổi mình trong lịch sử kỹ thuật: ông là người đầu tiên đã làm rõ "tất cả những khái niệm cơ sở của một máy tính tự động" và như thế là cội nguồn của tất cả những máy tính hiện nay (xem *Lịch sử kỹ thuật*, tr.916 - 918). Ông cũng ở trong Ủy ban thống kê quốc tế do Quételet thành lập.
  31. Định nghĩa này, đã dẫn trong *Sự khốn cùng của triết học*, (tr.145; MEW 4, tr.153), không chỉ rõ ràng, được lấy lại trong *Tư bản* (Sdd T23, tr.543, chú thích 95; tr.421, chú thích 95; tr.396, chú thích 95). Marx không cho biết gốc tham khảo. Ở Babbage (Sdd), định nghĩa này là ở tr.230. NXB bộ *Tư bản* ở Pháp dẫn từ lần xuất bản tiếng Anh đầu tiên năm 1832, tr.146. Trong T23, tr.543,

chú thích 95, bản dịch của NXB Chính trị quốc gia: "Sự kết hợp của tất cả những dụng cụ đơn giản ấy, do một động cơ độc nhất làm chuyển động, hợp thành một cái máy" (Babbage ntr, tr.136).

32. Theo François Guéry ("Phân công lao động giữa Ure và Marx (về Michel Henry)", *Tạp chí triết học nước Pháp và nước ngoài*, 1977, số 4, tr.432 - 444). Marx sẽ đứng về phía những gì mới nhất ở Ure. Ông này đã đề nghị rằng "nguyên tắc của hệ thống tự động là (...) đem nghệ thuật cơ khí thay thế cho nhân công và thay sự phân công lao động giữa những người thợ thủ công bằng sự phân tích một thủ pháp trong những nguyên tắc hợp thành của nó (*Triết học của công trường thủ công*, tr.30 và tr.32). Tiếng Anh viết "to substitute mechanical science for hand-skill, and the partition of a process into its essential continents for the division or gradation of labour among artisans". (đem khoa học cơ giới thay thế cho sự khéo tay, và đem sự phân chia một quá trình thành những bộ phận chủ yếu thay thế cho sự phân công hay phân cấp lao động giữa những người thợ thủ công). Guéry nói đến một sự lầm lẫn của Marx một phần do bản dịch tiếng Pháp mà Marx sử dụng. Nhưng ông cũng phê phán ngay những đoạn trích của Ure do Marx dịch sang tiếng Đức. Trong *Tư bản*: Marx tiến hành một sự phân tích theo phả hệ (lịch sử) về việc sử dụng máy móc: điều quan trọng đối với ông, là cách thức mà người ta chuyển từ những công cụ và dụng cụ trong công trường thủ công thành những hệ thống máy móc trong nhà máy công nghiệp ở thời đại ông. Ông dẫn Ure và giữ lại của ông này định nghĩa về nhà máy và hệ thống tự động bằng cách đặt chúng vào vị trí của chúng: ở bước kết thúc quá trình tiến hóa (xem *Tư bản*, tập 2, tr.65 - 66; bản dịch Lefebvre, tr.426; MEW 23, tr.401).
33. *Tư bản*, Mác-Angghen Toàn tập, T23, Hà Nội, NXB Chính trị quốc gia, 1993, tr.540; bản dịch của Lefebvre, tr.419; MEW 23; tr.394.
34. Ntr, tr.545; tr.424; tr.398.

35. Ntr, tr.540; tr.419; tr.394.
36. Ntr, tr.542; tr.421; tr.396. G.Canguilhem nói: "Người ta không thể không chú ý đến sự sáng suốt của Marx về vấn đề này", ("Những bước đầu của công nghệ". *Thalès* 1968, tr.23).
37. *Tư bản*, Ntr, tr.540; bản dịch của Lefebvre; tr.419; MEW 23; tr.394. Khái niệm thao tác nhắc nhiều hơn đến Ure, và Guéry nghĩ rằng Ure ở đây sẽ ưu việt hơn Marx do tinh thần duy lý của ông, vì ông tiến hành một sự phân tích trừu tượng hơn về lao động: phương pháp tiến hành có tính phân tích.
38. Ntr, T23, tr.542 - 543; tr.421; tr.396. (Bản dịch có sửa đổi). Loại "máy công tác" này ở thời kỳ đó có mặt trong những nhà máy sợi và nhà máy dệt cơ giới ở đó một số lớn "máy công tác" xếp thành dãy chuyển động nhờ một máy động cơ duy nhất. Marx nói thêm rằng "cỗ máy này chỉ là yếu tố đơn giản của sản xuất cơ khí" (Ntr, T23, tr.543).
39. Ntr, tr.547; tr.425; tr.400.
40. Tất cả các vấn đề nói ở trên đều không có trong *Bản thảo 1857 - 1858* (xem Tập II tr.181 và tiếp theo; *Gr* , tr.581 và tiếp theo), trong đó Marx giới hạn ở việc nhắc lại Babbage và Ure, và cũng chỉ trên bình diện kinh tế, chứ không đi vào sự phân tích công nghệ thực sự, điều mà ông sẽ làm trong *Tư bản*. Chính là trong những lá thư gửi Engels mà người ta thấy ông đề cập những vấn đề này: "Trong lá thư cuối cùng của tôi, tôi đã hỏi anh về những máy kéo sợi tự động (selfactor) (...). Trước khi có phát minh này người công nhân kéo sợi đã thao tác như thế nào? Tôi hiểu máy kéo sợi tự động là gì, nhưng không biết tình hình trước đó: - Tôi xen vào một số điều trong phần nói về việc sử dụng máy móc. Có vài vấn đề lạ lùng mà tôi không biết trong lần soạn thảo đầu tiên. Để thấy rõ hơn điểm này, tôi đã đọc lại toàn bộ những ghi chép của tôi (trích dẫn) về công nghệ, tôi còn theo cả một khóa lao động thực hành (...)" (Thư ngày 28 tháng giêng, *Thư tín*, tập 7 tr.127-128; *Thư về "Tư bản"*, tr.133; MEW 30,



tr.320 - 321. Bản dịch có sửa đổi).

41. *Tư bản*, Ntr, tr.548; bản dịch của Lefebvre, tr.426; MEW 23, tr.401. Chính ở đây Marx giữ lại tư tưởng chủ yếu của Ure: "Quá trình toàn bộ được xem xét một cách khách quan tự ngay trong bản thân nó, được phân tích về các giai đoạn-cấu thành của nó, và vấn đề thực hiện mỗi một quá trình bộ phận và kết hợp các quá trình bộ phận khác nhau đã được giải quyết bằng cách áp dụng cơ học, hóa học v.v... vào kỹ thuật". Marx bổ sung vào một câu có ý nghĩa: "Trong đó lẽ tất nhiên là... quan niệm lý luận phải được hoàn thiện bởi kinh nghiệm thực tiễn được tích lũy lại trên một qui mô lớn" (ntr). Điều đó đi ngược với luận điểm của Guéry coi Ure là người báo trước của "chủ nghĩa duy lý ứng dụng", mà Marx không biết. Guéry đã không chú ý đến một đoạn văn như vậy, trong đó Marx ca ngợi Ure và chú ý đến sự phân tích của ông này trong khi gắn liền chặt chẽ lý thuyết với thực tiễn.
42. Thư gửi Engels 28 tháng Giêng 1863, *Thư tín*, tập 7 tr.128; *Thư về "Tư bản"*, tr.133; MEW 30, tr.321.
43. Ntr.
44. Ntr (Bản dịch có sửa đổi). Mặc dầu những đoạn văn như vậy, Guéry, vì cho rằng Marx không hiểu Ure, đặt ra vấn đề tâm lý và sự phạm để giải thích cái gì diễn ra trong trí tuệ của người học trò "tồi" là Marx. Cứ theo Guéry thì Marx lao vào một "trò hí hoáy đáng ngờ" về những văn bản có trong tay (xem F.Guéry, Sdd, tr.431). Dưới đây, trong đoạn viết sắp tới của chúng tôi về phân công lao động, chúng tôi sẽ trở lại một điểm ở bài viết của Guéry, ông này nhân nói về công nghệ, đã hỏi: "Marx có uy tín hay không trong chủ đề này?" (ntr tr.425). Vì Marx đã nhấn mạnh rằng cuộc cách mạng kỹ thuật sử dụng máy móc đã diễn ra trong một số chức năng lao động riêng của con người, sự phân tích của ông tỏ ra không thua kém sự phân tích của Ure; hơn thế, ông còn sửa chữa sự phân tích đó!

45. Thư gửi Engels 28 tháng Giêng 1863, *Thư tín*, tập 7, tr.128; *Thư về "Tư bản"*, tr.134; MEW 30, tr.321. Bản dịch có sửa đổi.
46. Ntr, tr.130, tr.135, tr.322.
47. Hãy nhắc lại rằng vào năm 1844 Marx làm quen với kinh tế chính trị học. Ông đọc nhiều tác phẩm. Cornu (Sdd, tập 1 trang 89) nêu lên 13 tác phẩm và nói rằng danh sách của ông cũng không đầy đủ (xem MEGA IV/2, tr.301 - 553, *Marx-Engels tiểu sử*, tr.21 - 34).
48. *Sự khốn cùng của triết học*, tr.135, MEW 4, tr.144 - 145.
49. Ntr.
50. Theo các nhà sử học công nghệ thì Babbage là "người khởi xướng một cách đặt vấn đề mới về kinh tế, sát nhập lý thuyết của việc sử dụng máy móc và lý thuyết kinh tế". (Thalès, 1966, tr.83 - trong chú thích người ta đọc thấy rằng Babbage là một người cách tân trong nhiều lĩnh vực: máy tính, lý thuyết trình bày hệ thống cơ học, lý thuyết về chính sách khoa học, và "trên thực tế, cùng một nguồn cảm hứng thúc đẩy ông - luôn luôn vẫn là những điều kiện của sức mạnh lịch sử". Người ta hiểu sự quan tâm của Marx đối với Babbage).
51. *Sự khốn cùng của triết học*, tr.148, MEW 4, tr.155.
52. Guéry không xem xét quan niệm về phân công lao động của Marx vì bản thân quan niệm đó; ông xem xét trước hết những trích dẫn từ tác phẩm của Ure trong *Tư bản* và nguồn của chúng.
53. *Sự khốn cùng của triết học*, tr.145; MEW 4, tr.152 - 153. Trong đoạn văn sau, Marx nói rõ rằng đây là "sự phân công lao động theo nghĩa của A.Smith".
54. Ntr.
55. *Tư bản*, Mác-Angghen toàn tập, T23, Hà Nội, Nxb Chính trị quốc gia, 1993, tr.512; MEW 23, tr.374. Cùng tư tưởng như vậy trong *Sự khốn cùng của triết học*: "Sự tích lũy và tập trung dụng cụ và người lao động đi trước sự phát triển của phân công lao động

bên trong công xưởng. Một công trường thủ công là sự tập hợp nhiều người lao động và nhiều nghề nghiệp tại cùng một địa điểm, trong cùng một gian nhà, dưới sự chỉ huy của một tư bản, hơn là sự phân tích các lao động và sự thích nghi của một người công nhân đặc biệt cho một công việc rất đơn giản (...) Đối với Proudhon là người nhìn sự vật trái ngược, nếu ông thấy được chúng, thì sự phân công lao động theo nghĩa của A.Smith, đi trước công xưởng, vốn là điều kiện tồn tại của sự phân công lao động đó." (*Sự khốn cùng của triết học*, tr.144 - 145; MEW 4, tr.152 - 153).

56. *Nghiên cứu...* quyển I, tr.38 - 46.
57. *Sự khốn cùng của triết học* tr.144; MEW 4, tr.152.
58. Ntr.
59. Ntr.
60. Ntr.
61. Ntr, tr.143, tr.151.
62. *Tư bản*, Mác-Angghen toàn tập T23, Hà Nội, Nxb Chính trị quốc gia, 1993, tr.510, chú thích 50; MEW 23, tr.371 - 372, chú thích 50. Marx dẫn ra ở đây sự phân biệt bộ ba của Skarbeck: phân công lao động chung theo những khu vực hoạt động lớn, phân công chủ yếu theo ngành, và phân công đặc biệt mà người ta gọi là phân công theo công việc hay phân công lao động theo nghĩa sát sao nhất".
63. Xem những trích dẫn đọc sách của ông trong MEGA IV/2, tr.328 - 331, và IV/3: Marx đọc *Lý thuyết về những nguồn của cải xã hội* của Skarbeck vào cuối 1843 - đầu 1844 và đọc *Giáo trình kinh tế chính trị học và Suy nghĩ về bản chất của thu nhập quốc dân* của Storch, giữa tháng 2 và tháng 6 năm 1845 (xem *Marx-Engels tiểu sử*, tr.28 và Cornu, Sdd, tập 3, *Marx ở Paris* 1962, tr.89 chú thích 3).
64. *Sự khốn cùng của triết học*, tr.143; MEW 4, tr.151.

65. *Bản thảo 1857 - 1858*, tập 1, tr.219, Gr, tr.189.
66. *Tư bản* (Sdd) T23, tr.518; bản dịch của Lefebvre, tr.401, MEW 23, tr.377 - 378.
67. Tác phẩm này chưa có bản tiếng Đức. Nó chỉ được dịch vào năm 1884, sau khi Marx qua đời, và ắt hẳn khó mà tìm thấy vào 1867! Điều đó không ngăn cản Marx nhắc lại sự phân tích cũ của mình mà ông cho là luôn luôn có giá trị. - Trích dẫn trong ghi chú do *Tư bản* đưa ra là bằng tiếng Pháp: "Người ta cũng có thể... nêu lên thành qui tắc chung rằng uy quyền càng ít chỉ đạo sự phân công trong nội bộ xã hội bao nhiêu, thì phân công càng phát triển trong nội bộ công xưởng bấy nhiêu và ở đó, sự phân công càng bị lệ thuộc vào uy quyền của một người độc nhất bấy nhiêu. Như vậy về mặt phân công thì uy quyền trong công xưởng và uy quyền trong xã hội tỷ lệ nghịch với nhau".<sup>(67)</sup> *Tư bản* Mác-Angghen toàn tập T23, Hà Nội, Nxb Chính trị quốc gia, 1993, tr.518. (*Sự khốn cùng của triết học* tr.143; MEW 4, tr.151; MEGA, II/5, tr.291, chú thích 59). Hãy nêu lên rằng những trang này của *Sự khốn cùng của triết học* được sử dụng trong *Bản thảo 1861 - 1863* (tập 1, quyển ghi chép I và V, tr.310; MEGA II/3.1, tr.267 - 268).
68. "Thời kỳ công trường thủ công thịnh thoàng cũng phát triển việc dùng máy móc. (...) Đế chế La Mã đã để lại cho ta hình thức sơ đẳng nhất của mọi máy móc ". (*Tư bản*, Mác-Angghen Toàn tập, Tập 23, tr.505 - 506; bản dịch của Lefebvre tr.391 - 392; MEW 23, tr.368. Bản dịch có sửa đổi). "Trong khuôn khổ công trường thủ công hai cơ sở vật chất tạo nên lao động chuẩn bị cho công nghiệp cơ khí, là đồng hồ (đồng hồ to) và cối xay (trước hết là cối xay hạt dưới hình thức cối xay chạy bằng sức nước) cả hai đều do thời Cổ Đại để lại. (Cối xay chạy bằng sức nước bắt nguồn từ Tiểu Á, được đưa vào La Mã thời kỳ Jules César)" (Thư gửi Engels 28 tháng Giêng năm 1863, *Thư tín*, tập 7, tr.128 - 129; MEW 30, tr.321).

69. Proudhon viết về đề tài này: "Trong xã hội, sự xuất hiện không ngừng của máy móc là phản đề, công thức đảo ngược của lao động; đó là sự *phản kháng* của tinh thần công nghiệp chống lại *lao động mạnh mún và giết người* (...) Máy móc trong kinh tế chính trị học, được đặt đối lập với sự phản công lao động, là hợp đề đối lập với sự phân tích trong trí óc con người" (Proudhon, *Triết học của sự khốn cùng của triết học*, tập 1, tr.135, 136, 161 và 164, được dẫn trong *Sự khốn cùng*, tr.141, MEW 4, tr.149).
70. *Sự khốn cùng của triết học*, tr.146; MEW 4; tr.154.
71. Ntr.
72. SDD, tr.147; tr.154.
73. *Tư bản*, Toàn tập Mác-Angghen; T23, Hà Nội, Nxb Chính trị quốc gia, 1993, tr.267; Bản dịch của Lefebvre, tr.200; MEW 23, tr.193. Bản dịch có sửa đổi.
74. Những người muốn dành tính chất "sản xuất" cho riêng lao động của con người, theo logic, sẽ đi đến chỗ chống lại sự mở rộng này của khái niệm "lực lượng sản xuất"; đó là trường hợp một số môn đồ của Louis Althusser (xem Macherey, "Marx và hệ tư tưởng tư sản về lao động", dựa theo đoạn đầu của "Phê phán cương lĩnh Gotha" (trao đổi ở một cuộc hội thảo của C.R.D.H.M, Poitiers, không xuất bản. Báo cáo trong *Nghiên cứu Hegel*, số 15, tháng 9 năm 1980 tr.6 - 7).
75. G.A.Cohen đưa ra việc "đọc về công nghệ" của Marx (Sdd, tr.31).
76. A.W.Wood (Sdd, tr.70) tự hỏi: "phải chăng học thuyết (của Marx) về lịch sử mang tính công nghệ học"? Ông trả lời không.
77. *Sự khốn cùng của triết học*, tr.140 - 141; MEW 4, tr.149.
78. "Cơ sở hạ tầng" chỉ ra, một cách không phân biệt, cơ sở vật chất của xã hội và những quan hệ xã hội gắn liền một cách tất yếu và mật thiết với nó. Tuy vậy, đây là hai phạm trù không đồng nhất như vật chất và hình thức ở Aristote. Về những lẫn lộn này sinh từ đó, G.A.Cohen (Sdd, tr.28 - 37) có những nhận xét rất xác đáng.

79. *Tư bản* Mác-Angghen toàn tập, T23, Hà Nội, Nxb Chính trị quốc gia, 1993, tr.271; bản dịch Lefebvre, tr.419; MEW 23, tr.393.
80. "Động cơ đem lại sức đẩy cho mọi thứ máy móc. Nó đẻ ra lực vận động của chính nó như máy hơi nước, máy điện từ, máy phát nhiệt v.v... hoặc nhận sức đẩy từ một lực lượng tự nhiên bên ngoài, như bánh xe thủy lực của một thác nước, cánh của một cối xay gió từ những luồng không khí" (ntr). Một cỗ máy thậm chí có thể được chuyển động bằng sức con người như "máy dệt quay vòng của Claussen, dưới bàn tay của một người công nhân duy nhất, thực hiện 96 nghìn mũi dệt mỗi phút" (ntr, tr.59; tr.418; tr.392).
81. *Sự khốn cùng của triết học*, tr.145; MEW 4, tr.153.
82. *Hệ tư tưởng Đức*, Mác-Angghen Tuyển tập T1, Hà Nội, Nxb Sự thật, 1980, tr.299; MEW 3, tr.45.
83. *Tư bản*. Mác-Angghen Toàn tập, T.23 Hà Nội, Nxb Chính trị quốc gia, 1993, tr.271; bản dịch Lefebvre, tr.203; MEW 23, tr.196. Marx khẳng định nghịch lý khi gọi "con cá chưa bị bắt" là "tư liệu sản xuất" vì "người ta vẫn chưa phát minh ra cái nghệ thuật đánh được cá ở những dòng nước không có cá". (Ntr, chú thích 6; chú thích 6).
84. Ntr, chú thích 7, tr.203, chú thích 7 (ở đây người ta thấy một lỗi in: "finition" thay cho "Définition!"); tr.196, chú thích 7; MEGA, tập II/5, tr.132 (bản dịch sửa chữa lại, hai từ do Marx nhấn mạnh; xem MEGA II/5 có văn bản của lần xuất bản đầu tiên bằng tiếng Đức).
85. Ntr, T23, tr.271; tr.203; tr.195 (bản dịch có sửa đổi).
86. *Tư bản* T1, tr.181; tr.201; tr.194 (bản dịch có sửa đổi.) Chúng tôi bám sát từng chữ văn bản tiếng Đức, cho dù văn phong vì thế mà nặng nề hơn. Bản dịch của NXB Chính trị quốc gia T23, tr.268, Mác-Angghen toàn tập, viết như sau: "Tư liệu lao động là một vật, hay là toàn bộ những vật mà con người đặt ở giữa họ và đối tượng lao động, và được họ dùng làm vật truyền dẫn hoạt động của họ vào đối tượng ấy."<sup>(86)</sup>(B.T.)

87. "Chúng ta thấy rằng một phương thức sản xuất hay một giai đoạn công nghiệp nhất định là luôn luôn gắn liền với một phương thức hợp tác hay một giai đoạn xã hội nhất định, rằng bản thân phương thức hợp tác ấy là một "lực lượng sản xuất" (*Hệ tư tưởng Đức* Mác-Angghen, Tuyển tập T1, Sự thật HN 1980, tr.288; MEW 3, tr.30). Chương của *Tư bản* về Hiệp tác, Mác-Angghen toàn tập, Hà Nội, Nxb Chính trị quốc gia tập 23, tr.468 - 487; tr.362 - 377; tr.341 - 355 phát triển cùng tư tưởng đó.
88. *Tư bản* Sdd, T23, tr.269; bản dịch của Lefèbvre, tr.202; MEW 23, tr.194. Bản dịch có sửa đổi.
89. Hãy nhắc lại ở đây những dòng đã dẫn (xem ở đầu chương này, trích dẫn tham khảo, chú thích 8): "Con người sử dụng những thuộc tính cơ học, lý học, hóa học của các vật, để tùy theo mục đích của mình, dùng những vật đó với tư cách là những công cụ tác động vào các vật khác." (Ntr, T23, tr.268; tr.201; tr.194. Bản dịch có sửa đổi).
90. Fr. Reuleaux đã lý thuyết hóa vai trò của những lực lượng khác nhau này và những ràng buộc mà người ta áp đặt cho chúng trong máy móc, đặc biệt làm người đọc chú ý về những "hàng rào lực lượng", "hình thức trong đó một phần còn lại của tự do vũ trụ đã được bảo tồn trong hệ thống máy móc". (*Chuyển động học: những nguyên lý cơ bản của một khoa học về máy móc*, bản dịch của Debize, Paris, Thư quán F.Savy, 1877, tr.257). Reuleaux quan sát thấy "trong tự nhiên tồn tại những vận động phong phú đa dạng" và rằng "người ta không bao giờ gặp trong tự nhiên những vận động gắn liền chặt chẽ với nhau và thường xuyên phát sinh ra nhau, như những vận động mà chúng ta bắt buộc máy móc phải sản sinh ra". (Ntr, tr.256).
91. *Tư bản*, (Sdd), T.23, tr.557. Bản dịch của Lefebvre, tr.433 - 434, MEW 23, tr.407.
92. Ntr, T23, tr.274; tr.206; tr.198. Bản dịch có sửa đổi.
93. Ntr, tr.558; bản dịch của Lefebvre, tr.434; MEW 23, tr.408.

94. Ntr, tr.551; tr.428; tr.402.
95. Sdd, tr.55. Do chúng tôi dịch. Bảng này thay thế một bảng khác, sơ lược hơn, được Cohen trình bày ở vài trang trước đó để thảo luận (Ntr, tr.32).
96. G.Heyden (*Philosophisches Worterbuch*, tr.978) cũng bỏ quên những lực tự nhiên trong khi xác định những lực lượng sản xuất, điều này chúng tôi đã nêu lên.
97. Sdd, tr.50 - 52.
98. *Sự khốn cùng của triết học*, tr.178, MEW 4, tr.181.
99. MEW 4, tr.626, chú thích 79, do chúng tôi dịch. Tất nhiên ý kiến cho rằng Marx đã có thể gọi giai cấp công nhân là "công cụ" đã gây nên một thái độ do dự nào đó! Trong chú thích của họ, các nhà xuất bản dẫn những nhận xét của Engels về những thay đổi thuật ngữ của hai ông trong lần tái bản cuốn "*Lao động làm công và tư bản*", đó là thay thế "lao động" bằng "sức lao động" và điều này là cần thiết: Marx chỉ đưa ra sự phân biệt này 10 năm sau như người ta đã thấy. Nhưng Engels không ám chỉ một sự thay đổi thuật ngữ nào khác, trong khi ngược lại ông nói rằng tất cả đều xoay quanh điểm này. Như vậy phải chăng tư duy một cách biện chứng hai khái niệm về lực lượng sản xuất và công cụ sản xuất là khó đến thế? Giai cấp công nhân, bị thống trị, bị bóc lột và áp bức phải chăng không trở thành một "công cụ" của sản xuất tư bản chủ nghĩa? Và đến lượt mình phải chăng nó không biến đổi thành công cụ và lực lượng của cách mạng công nghệ, rồi của cách mạng xã hội và chính trị? Ở đây ai sẽ phân biệt lực lượng với công cụ?
100. *Tư bản*, Mác-Angghen toàn tập T23, Hà Nội, Nxb Chính trị quốc gia, 1993, tr.559; bản dịch của Lefebvre, tr.434; MEW 23, tr.409. Do chúng tôi gạch dưới.
101. Cố gắng phân biệt, như J.P.Lefebvre (*Từ điển phê phán chủ nghĩa Marx*, tr.467) giữa "lực lượng sản xuất" và "các lực lượng sản xuất" hầu như không giúp gì được cho chúng tôi trong vấn



đề thảo luận ở đây. Trên thực tế, trong cùng những văn bản, Marx sử dụng từ này hoặc từ kia, số ít hoặc số nhiều. Chẳng hạn xem *Hệ tư tưởng Đức* (xem MEW 3, ở đó người ta thấy cả hai từ này tương ứng ở các trang 21, 22, 24, 26, 30, 35, 38 v.v... và 32, 34, 35, 36, 38 v.v...), "lực lượng sản xuất", theo Lefebvre luôn luôn ở số nhiều trong *Hệ tư tưởng Đức* và có một ý nghĩa "phong phú", "có khuynh hướng" giảm dần (ntr, tr.468 - 469). Nhưng người ta sẽ chứng minh rằng không có gì như vậy cả: trong cùng những trang sách ấy, Marx cũng sử dụng số ít! Trong bộ *Tư bản*, đúng hơn là vấn đề "khả năng sản xuất" và "cái" lực lượng sản xuất của lao động (số ít) xét vì tính chất "lý luận" của tác phẩm.

102. *Tư bản*, Ntr, tr.562; bản dịch của Lefebvre, tr.438; MEW 23, tr.411. (Chúng tôi tạm để sang một bên mở đầu của câu này: "nó (máy móc) càng chuyển ít giá trị thì càng có năng suất cao hơn". Điều đó xói lên những vấn đề mà chúng ta sắp xem xét).
103. Ntr, tr.458; tr.354; tr.334.
104. Ntr, tr.457 - 458; tr.353; tr.333. Do chúng tôi nhấn mạnh.
105. Ntr, tr.458; tr.354; tr.333.
106. Đó là câu nói mở đầu bộ *Tư bản* (Ntr, tr.61, bản dịch của Lefebvre, tr.39; MEW 23, tr.49; bản dịch có sửa đổi). Cũng câu nói như thế mở đầu quyển *Góp phần...* (tr.7; MEW 13, tr.15).
107. Marx kết luận phần nói về việc sử dụng máy móc và đại công nghiệp bằng cách chỉ ra rằng "hai nguồn từ đó nảy ra mọi của cải (là): đất đai và người lao động" (*Tư bản*, Ntr, tr.716; bản dịch của Lefebvre, tr.567; MEW 23, tr.530). Những từ được nhấn mạnh trong bản in của Roy cũng như trong lần xuất bản đầu tiên bằng tiếng Đức (xem MEGA, tập II/5, trang 413), nhưng không có trong những lần khác.
108. *Tư bản*, Ntr, tr.557; bản dịch của Lefebvre, tr.433 - 434; tr.408. (bản dịch có sửa đổi) - ở đây Marx ám chỉ sự phát minh ra

những động cơ điện (máy Gramme) trong những năm 60 của thế kỷ trước.

109. Ntr, tr.558; bản dịch của Lefebvre, tr.434; tr.408 (bản dịch có sửa đổi) - đã dẫn ra, nhưng vì một phương diện khác (xem trên đây, chú thích 93).
110. Ntr, tr.463 - 464, tr.358, tr.337.
111. Ntr, tr.558; tr.434; tr.408.
112. Ntr.
113. Ntr. Bản dịch có sửa đổi - hai câu này được Roy cô lại thành một câu.
114. Ntr, tr.559; bản dịch của Lefebvre, tr.435; tr.409 và đây là cách dịch mà Lefebvre đưa ra: "Nếu chúng ta suy ra từ máy móc và công cụ những phí tổn trung bình hàng ngày, (...) lúc ấy chúng làm việc không công, như những lực lượng của tự nhiên sẵn sàng để sử dụng không có sự can thiệp của lao động con người. Ngay trong chừng mực mà phạm vi sản xuất của máy móc sẽ lớn hơn của công cụ, thì phạm vi công việc không mất tiền của máy móc sẽ lớn hơn khi so sánh với công cụ".
115. Ntr.
116. Ntr, chú thích 109; tr.435 - 436, chú thích 109; tr.409, chú thích 109.
117. "Chỉ có trong nền đại công nghiệp thì con người mới học được cách bắt buộc sản phẩm của lao động quá khứ, đã vật hóa, của mình hoạt động không công trên một qui mô to lớn, như là một lực lượng tự nhiên." (Ntr). Dẫn ra trên đây, tr.464, chú thích 1, trong bản dịch của Lefebvre.
118. "Nhưng việc dùng máy móc để sản xuất máy móc đã làm giảm bớt giá trị của máy móc so với qui mô và hiệu quả của chúng". (Ntr, tr.562, tr.438, tr.411).
119. Ntr.
120. Ntr, tr.559, chú thích 109; tr.436, chú thích 109; tr.409, chú thích 109.

121. Ntr, tr.562; tr.437 - 438; tr.411 - chúng ta đã nêu lên khó khăn để thấu hiểu những khẳng định này của Marx (xem trên đây, chú thích 102).
122. Ntr; tr.566; tr.441; tr.415. "Chính vì vậy mà hiện nay những máy móc được phát minh ra ở Anh chỉ dùng ở Bắc Mỹ, cũng như vào thế kỷ XVI và XVII những máy móc phát minh ở Đức chỉ được dùng ở Hà Lan, và vào thế kỷ XVIII nhiều phát minh của Pháp lại chỉ dùng ở Anh thôi" (Ntr; tr.441; tr.414 - 415).
123. Marx cho những thí dụ về tất cả điều này (xem ntr, tr.566 - 568; tr.441 - 442; tr. 415 - 416).
124. Xem *Tuyên ngôn của DCS*. Mác-Angghen, Tuyển tập T1, Hà Nội, Nxb Sự thật, 1980, tr.541 - 543; MEW 4, tr.466 - 467.
125. *Tư bản*, (Sdd), T23, tr.566; bản dịch của Lefebvre, tr.441, MEW 23, tr.414. Ở đầu câu, đó là giá trị trao đổi của các lực lượng sản xuất, trong phần thứ hai, là giá trị sử dụng. Marx muốn nói rằng không có tỷ lệ cần thiết giữa chúng: một cỗ máy *có thể* phi tổn ít hơn, bằng hay nhiều hơn so với một trăm công nhân, trong khi nó sản xuất hàng hóa hai lần nhiều hơn họ, chẳng hạn.
126. Ntr, tr.565; tr.440 - 441; tr.414.
127. Ntr, tr.566, chú thích 116a; tr.441; chú thích 116a; tr.141, chú thích, 116a. (Ghi chú thêm vào trong lần xuất bản tiếng Đức thứ hai). Ở đây Marx muốn nói rằng máy móc thay thế lao động chứ không phải tiền lương. Vậy mà, trên quan điểm giá trị, là quan điểm đã cầm tù phương thức sản xuất tư bản chủ nghĩa, người ta buộc phải đặt máy móc cạnh tranh với tiền lương. Từ đó có những giới hạn chặt hẹp hơn là những hạn chế cần thiết khách quan. Tuy vậy, điều đó không có nghĩa là tất cả những giới hạn đối với việc thay thế sức lao động bằng máy móc sẽ bị loại bỏ do một sự xã hội hóa hoàn toàn các tư liệu sản xuất: việc sản xuất ra chúng phải "tiết kiệm" lao động.

## CHƯƠNG IX

### NHỮNG CUỘC KHỦNG HOẢNG

*Chúng ta đi gần đến tình trạng khủng hoảng  
và thế kỷ của những cuộc cách mạng.*

J-J. ROUSSEAU

Khả năng lịch sử sinh ra từ tiến bộ của lực lượng sản xuất và đồng nhất với các lực lượng đó. Những cái có thể được nhân lên rất nhiều bởi những đổi mới kỹ thuật làm gia tăng quyền làm chủ đối với tự nhiên. Sự đáng quang và những thành tựu của công nghiệp cơ khí hóa đã chứng minh điều đó. Công cuộc cơ khí hóa một số thao tác của hoạt động con người chỉ có thể có được nhờ vào tư bản và đã quay trở lại thúc đẩy sự phát triển của tư bản này. Mối liên hệ này của công nghiệp và tư bản là mối liên hệ biện chứng.

Thắng lợi này của công nghiệp bảo đảm cho tư bản chi phối xã hội, và cho giai cấp tư sản thống trị về chính trị. Nhưng nó có mặt tiêu cực là sinh ra những cuộc khủng hoảng đặc biệt chưa từng có, những cuộc khủng hoảng nghịch lý: sự giàu có và sự nghèo khổ, sản xuất dư thừa của xã hội và sự bần cùng hóa các giai cấp lao động!

Diễn giải những hiện tượng này như thế nào? Những cuộc khủng hoảng là nhất thời, cục bộ và có thể khắc phục được, hay tất yếu, phổ cập và là định mệnh? Có nhiều ý kiến khác nhau. Một số người phủ nhận khả năng một cuộc tổng khủng

hoảng; Marx khẳng định khả năng đó. Chúng tôi đã dẫn những câu nói nổi tiếng trong đó Marx so sánh những tai họa kinh tế và các cuộc cách mạng xã hội và chính trị với những tai biến thiên nhiên, vì tính chất "không thể tránh khỏi" của chúng. Chính là qua những cuộc khủng hoảng của phương thức sản xuất tư bản chủ nghĩa mà bộc lộ những quan hệ giữa khả năng, hiện thực và tất yếu.

Marx không tìm cách phân biệt các loại hình khủng hoảng khác nhau; có thể là khủng hoảng tài chính và thương mại, công nghiệp và xã hội, chính trị, quốc tế, tất cả những phương diện đó trộn lẫn nhau một cách phức tạp nhưng không rối rắm. Đối với Marx vấn đề là phát hiện ra và làm sáng tỏ những nguyên nhân sâu xa ở đó: tất cả đều có một cơ sở kinh tế. Để nắm vững những gì làm cho một cuộc "tổng khủng hoảng" trở thành có thể có được, phải thấy rõ những nguyên nhân gây ra những cuộc "tổng khủng hoảng thực tế". Người ta chỉ có thể ấn định phạm vi cuộc khủng hoảng có thể có trong tương lai, khi xuất phát từ sự phân tích tình hình thực tế hiện tại và quá khứ.

Vấn đề đối với Marx là hiểu cả khả năng và tính tất yếu của những cuộc khủng hoảng. Marx cho rằng một cuộc "tổng" khủng hoảng của phương thức sản xuất tư bản chủ nghĩa, không những là có thể mà còn là tất yếu. Tuy vậy, khả năng không dẫn đến hiện thực: vì vậy ông chú ý phân biệt "khả năng" của cuộc tổng khủng hoảng và "hiện thực" của nó. Phân tích những cuộc tổng khủng hoảng của chủ nghĩa tư bản, Marx phân biệt "khả năng hình thức" và "khả năng thực tế". Quả vậy, sẽ là không đủ, nếu chỉ thừa nhận khả năng hình thức đơn giản của các cuộc khủng hoảng như một số nhà kinh tế học và nhà văn làm chính trị, những người này cho rằng các cuộc khủng hoảng có những nguyên nhân đột xuất và cuộc tổng khủng hoảng có

thế không xảy ra.

Đặt mình vào trong một viễn cảnh lịch sử, Marx, ngược lại đánh giá rằng các xã hội tư bản chủ nghĩa không thể là ngoại lệ trong các xã hội có giai cấp: cũng như số phận của những xã hội đi trước, số phận của các xã hội này là biến mất trong những cuộc đảo lộn và trong một cuộc cách mạng mà chúng không thể gạt bỏ. Những cuộc khủng hoảng lay chuyển các xã hội tư bản chủ nghĩa cho thấy rằng phương thức sản xuất này về bản chất là mâu thuẫn và cuộc khủng hoảng có thể có phải trở thành hiện thực. Nhưng trước hết phải chứng minh rằng cuộc tổng khủng hoảng của phương thức sản xuất tư bản chủ nghĩa là có thể có, điều đó chỉ ra rằng khả năng này là một khả năng thực tế.

### **1. Khả năng những cuộc khủng hoảng**

Khi Marx nghiên cứu khả năng các cuộc khủng hoảng, ông không đặt mình vào một quan điểm kinh nghiệm chủ nghĩa đơn giản. Ông không bằng lòng với việc nói: các cuộc khủng hoảng là có thể vì người ta ghi nhận chúng.

Người ta đã thực sự quan sát thấy sự trở lại định kỳ của các cuộc khủng hoảng, theo một chu kỳ thể hiện tính đều đặn rõ rệt. Vấn đề là phát hiện ra những nguyên nhân sự tái xuất hiện đều đặn này của những chấn động kinh tế và xã hội, những chấn động làm rung chuyển những xã hội tiên tiến nhất và tác động dội lại những quốc gia khác qua trung gian của thị trường thế giới.

Marx tìm nguyên nhân của sự trở lại định kỳ này. Như ta thấy, đó chính là những nguyên nhân làm cơ sở của qui luật tỷ suất lợi nhuận có xu hướng giảm sút. Qui luật này, cho phép tiên đoán tình trạng trầm trọng thêm của các cuộc khủng hoảng. Từ đó sinh ra tính chất không thể tránh khỏi của một cuộc

tổng khủng hoảng mà chủ nghĩa tư bản sẽ không có khả năng khắc phục: chủ nghĩa tư bản sẽ hoặc là bị phá hủy, hoặc là bị biến đổi thành một hệ thống sản xuất khác.

Những sự kiện của thế kỷ XIX, suốt trong thời kỳ mà nhà sử học Hobsbawm gọi là "kỷ nguyên của những cuộc cách mạng"<sup>(1)</sup>, đã cho thấy cuộc khủng hoảng kinh tế lặp lại ít hay nhiều trăm trọng rồi được giải quyết mà không có một sự thay đổi chủ yếu nào đối với phương thức sản xuất.

Chúng tôi thấy hình như Marx tính đến hiện tượng hai mặt này khi ông nói rằng phải phân biệt một cách cẩn thận khả năng của cuộc tổng khủng hoảng với hiện thực của nó. "Những định nghĩa giải thích khả năng khủng hoảng ấy hoàn toàn chưa giải thích được thực tế của nó"<sup>(2)</sup>

Nguyên nhân của khả năng và nguyên nhân của việc hiện thực hóa khả năng là không giống nhau. Khả năng của khủng hoảng không dẫn đến khủng hoảng. Thành thử Marx chỉ nói trước hết đến khả năng đơn giản: khủng hoảng "tiềm tàng" phải được đặt đối lập với khủng hoảng "đang hoạt động"<sup>(3)</sup>. Cuộc khủng hoảng phải tồn tại ở trạng thái tiềm tàng để trở thành thực tế. Từ đó là tầm quan trọng của việc phân biệt khủng hoảng tiềm tàng và khủng hoảng thực tế.

Làm như vậy, Marx đấu tranh chống lại hai luận điểm khác biệt và đối lập nhau: một luận điểm cho rằng cuộc tổng khủng hoảng là không thể có; còn luận điểm khác, chống lại luận điểm cho rằng một cuộc khủng hoảng xảy ra vì khả năng đơn giản của nó. Chúng ta bắt đầu từ luận điểm thứ hai này.

"Các nhà kinh tế học (như J. Mill chẳng hạn) muốn giải thích những cuộc khủng hoảng bằng *những khả năng* khủng hoảng đơn giản đơn chứa đựng trong việc biến hóa hình thái của các hàng hóa, - chẳng hạn như bằng việc phân ra thành mua và bán -

(...)<sup>(4)</sup>. Họ nghĩ phải "giải thích khủng hoảng bằng hình thái sơ đẳng ấy của nó".<sup>(5)</sup>

Marx nói rằng điều đó "có nghĩa là giải thích sự tồn tại của nó bằng cách là biểu hiện sự tồn tại của nó dưới cái hình thái trừu tượng nhất của nó, tức là giải thích khủng hoảng bằng khủng hoảng".<sup>(6)</sup>

Như thế sẽ là dừng lại ở khả năng trừu tượng đơn giản, và như John Stuart Mill cố gắng giải thích hiện thực xuất phát từ khả năng. Tất nhiên, bản thân khả năng "hình thức" này đã có mặt trong hiện thực: thực sự có sự tách rời giữa hành vi mua và hành vi bán, thể hiện dưới những hình thức khác nhau ("hình thức" tiền tệ).

Marx nhận thấy rằng các nhà kinh tế học "đã tự an ủi bằng cách cho rằng, trong những hình thái nói trên [chỉ] mới có cái khả năng xuất hiện *những cuộc khủng hoảng* mà thôi, thành thử nếu như chúng không xuất hiện ra, thì đó chỉ là một điều *ngẫu nhiên*, và bản thân sự xuất hiện những cuộc khủng hoảng đó cũng chỉ là một sự *ngẫu nhiên* mà thôi"<sup>(7)</sup>. Câu hỏi mà Marx đặt ra cho các nhà lý luận này là như sau: giải thích như thế nào về việc khả năng một cuộc khủng hoảng chuyển thành hiện thực của nó? Việc đến những hình thức khác nhau mà hàng hóa có thể có trong các hành vi mua và bán nhờ tiền tệ như John Stuart Mill và các nhà kinh tế học khác đã làm, sẽ không đủ để giải thích sự chuyển hóa này. Khả năng đơn giản không bao giờ là nguyên nhân của hiện thực.

Như vậy điều mà Marx tranh cãi chính là giải thích rằng cuộc khủng hoảng có thể có sẽ trở thành một cuộc khủng hoảng thực tế là do ngẫu nhiên, nghĩa là do những tình huống đột xuất, bên ngoài và ngẫu nhiên. Quả vậy, tính ngẫu nhiên không thể nói lên tính chất chu kỳ của các cuộc khủng hoảng. Không



phải vì tính ngẫu nhiên không giữ vai trò của nó như ở những nơi khác: có những sự kiện là do ngẫu nhiên. Marx không phủ nhận điều đó, mà ngược lại. Nhưng khi vấn đề là một sự kiện trọng đại như một cuộc "tổng khủng hoảng", thì "sự hiện thực hóa" nó phụ thuộc vào chuyện khác hơn là một sự ngẫu nhiên đơn giản.

Giải thích hiện thực bằng khả năng, đó là điều mà các nhà triết học như Leibniz đã làm, họ tưởng tượng ra một số vô tận những thế giới có thể có, hoặc như các nhà nguyên tử luận phái Epicure đã đưa tính ngẫu nhiên mù quáng vào nguồn gốc hình thành các thế giới. Người ta tìm thấy cái tương tự của "ngẫu nhiên" ở những nhà thần học nhờ đến một *quyết định* "độc đoán" để "giải thích" sự sáng thế.

Tìm nguyên nhân của một sự việc hay của một sự kiện trong những điều kiện của khả năng khái quát, chính là dừng lại ở khả năng logic hình thức. Nhiều nhà kinh tế học bằng lòng với việc xác lập khả năng của các cuộc khủng hoảng, và nghĩ rằng như thế là đã giải thích đầy đủ về chúng.

Tuy vậy Marx đồng ý với họ ở một điểm. Thực sự có một khả năng khủng hoảng bắt đầu từ thời điểm có sự tách rời giữa hai hành vi mua và bán. Nhưng cho dù có sự tách rời này, khủng hoảng vẫn là một khả năng đơn giản chừng nào không có gì ngăn cản sự trao đổi, tức lĩnh vực lưu thông các giá trị (hàng hóa và tiền tệ). Vậy mà nguyên nhân các cuộc khủng hoảng của hệ thống tư bản chủ nghĩa lại không có trong quá trình trao đổi, và các quá trình này tiến hành một cách tất yếu theo qui luật trao đổi ngang giá: nếu một cá nhân thua thiệt trong một cuộc trao đổi đặc biệt (trao đổi không ngang giá), thì người đã mua của anh ta lại được lợi, và nói tóm lại, qui luật vẫn được tôn trọng.

Nguyên nhân các cuộc khủng hoảng của hệ thống tư bản chủ

nghĩa là ở trong sự vận động toàn bộ của nền sản xuất tư bản chủ nghĩa. Người ta biết câu trả lời của Marx: những cuộc khủng hoảng là do có sự xuất hiện của lực lượng sản xuất mới còn chưa được sử dụng vì sự kìm hãm của quan hệ sản xuất thống trị. Lực lượng sản xuất mâu thuẫn với quan hệ xã hội. Năng lực sản xuất không thể phát huy vì sự hạn chế khả năng tiêu thụ của những giai cấp đông đảo nhất. Cuộc khủng hoảng mang hình thức của khủng hoảng sản xuất dư thừa. Cạnh tranh tư bản chủ nghĩa vừa tạo ra sản xuất dư thừa vừa tạo ra tiêu thụ yếu kém.

Mâu thuẫn này là mâu thuẫn bên trong của phương thức sản xuất tư bản chủ nghĩa. Nó thuộc về bản chất của phương thức sản xuất ấy. Chính nó gây ra những cuộc khủng hoảng. Vậy mà các nhà kinh tế học cổ điển Anh đúng là đã nghi ngờ khả năng những cuộc khủng hoảng sản xuất dư thừa. Như thế thì quả là đáng ngạc nhiên, đặc biệt là trường hợp của Ricardo.

Nói chính xác hơn, Ricardo phủ nhận khả năng của mọi cuộc tổng khủng hoảng, bằng cách chỉ thừa nhận khả năng của những cuộc khủng hoảng cục bộ hay có tính hạn chế khu vực.

Ông nghĩ rằng tích lũy tư bản chủ nghĩa có thể tiếp diễn đến vô cùng: Ông khẳng định: "Trong một nước, không thể tích lũy được một lượng tư bản mà người ta không thể sử dụng một cách sản xuất".<sup>(8)</sup>

Nói một cách khác, luôn luôn có một thị trường tiêu thụ cho tư bản, dù đại lượng của nó là bao nhiêu. Không thể có chuyện sản xuất quá nhiều. Vì Ricardo không phủ nhận là có hoặc có thể có những cuộc khủng hoảng kinh tế, làm thế nào mà ông lại đồng ý với hai khẳng định đó?

Ông thừa nhận rằng "một hàng hóa cá biệt nào đó có thể được sản xuất ra với một số lượng thừa, và trên thị trường

hàng hóa đó có thể thừa tới mức khiến cho số tư bản chi phí vào nó sẽ không được bù lại".<sup>(9)</sup> Tuy vậy "điều đó không thể xảy ra đối với mọi hàng hóa".<sup>(10)</sup>

Về thực chất, sự giải thích của Ricardo là như sau: các nhu cầu sống cơ bản dễ dàng được thỏa mãn trong mọi xã hội, chúng chỉ đòi hỏi một số lượng hạn chế lao động và sản phẩm, trong khi các nhu cầu tiềm tàng khác thì vô định và vô hạn<sup>(11)</sup>. Mặc dù năng suất lao động tăng lên với sự cải thiện điều kiện sản xuất, nhưng những đối tượng đáp ứng với loại nhu cầu thứ hai này vẫn đòi hỏi một lượng lao động không gì hạn chế được. Do đó, sẽ không có một giới hạn nào có thể áp đặt cho sự phát triển tư bản và lực lượng sản xuất mà nó đưa vào hoạt động có thể sẽ tăng lên bao nhiêu tùy ý.

Đưa ra những ý kiến này, Marx lưu ý rằng cả các nhà triết học thời Cổ Đại cũng không nói về sản xuất dư thừa: sự tiêu dùng xa hoa của những giai cấp giàu có đã hút mất phần dư thừa. Ông nhấn mạnh rằng ở thời Cổ Đại, hoạt động chủ yếu dành cho sản xuất hàng hóa tiêu dùng. Đó không còn là đối tượng hàng đầu của nền sản xuất hiện đại, mà mục đích hàng đầu là tạo ra giá trị thặng dư, và ngày càng nhiều giá trị thặng dư hơn, và mỗi một nhà tư bản cá biệt bị buộc vào đấy do sự cạnh tranh. Ricardo lập luận như một nhà triết học cổ đại: ông ta ấn định cho phương thức sản xuất tư bản chủ nghĩa cùng cái mục đích như của phương thức sản xuất thời Cổ Đại. Do vậy mà không có khả năng sản xuất quá nhiều: các giai cấp nào đấy có thể sẽ luôn luôn tăng thêm tiêu thụ của họ theo ý muốn.

Marx phê phán việc Ricardo phủ nhận khả năng một cuộc tổng khủng hoảng của chế độ tư bản. Trước Marx, các nhà kinh tế học đã đoạn tuyệt hẳn với học thuyết của Ricardo về điểm này, vì những cuộc tổng khủng hoảng sản xuất dư thừa đã trở

thành một thực tế lặp đi lặp lại, không thể phủ nhận được.

Có thể cắt nghĩa sai lầm này của Ricardo: Marx đã thể tất phần nào cho ông vì thực ra "bản thân Ricardo không biết gì về những cuộc khủng hoảng theo đúng nghĩa của chữ đó, về những cuộc tổng khủng hoảng của thị trường thế giới, bắt nguồn từ bản thân quá trình sản xuất".<sup>(12)</sup>

Ricardo đã xây dựng học thuyết của ông trước khi những cuộc tổng khủng hoảng biểu hiện ra trên một qui mô chưa từng có: cuộc đại khủng hoảng sản xuất dư thừa đầu tiên xảy đến năm 1817. Không phải ông không biết việc giá cả tăng lên và hạ xuống. Nhưng ông không nghĩ rằng đến một lúc nào đó chúng sẽ có thể làm thành mối đe dọa đối với chế độ sản xuất tư bản chủ nghĩa.

Những quan niệm của Ricardo về các cuộc khủng hoảng liên quan với những sự kiện kinh tế mà ông là nhân chứng:

"Ricardo có thể giải thích những cuộc khủng hoảng trong những năm 1800-1815 bằng việc lúa mì trở nên đắt đỏ do mất mùa, bằng việc giấy bạc mất giá, hàng hóa thuộc địa mất giá, v.v., vì do việc phong tỏa lục địa".<sup>(13)</sup>

Nói cách khác, Ricardo nói về các cuộc khủng hoảng bằng những nguyên nhân khác nhau ở ngoài quá trình sản xuất, bằng những "lý do chính trị và phi kinh tế"- Marx nói rõ như vậy. Còn về những cuộc khủng hoảng sau 1815, ông giải thích: "Một phần do một năm tồi tệ (trong trường hợp này là do thiếu lúa mì)" và "một phần do những thay đổi đột ngột của các chu trình thương nghiệp", vì "chuyển từ tình trạng chiến tranh sang hòa bình"<sup>(14)</sup>.

Sau Ricardo, người ta không thể còn nghĩ như vậy được:

"Những hiện tượng lịch sử về sau này, đặc biệt là tính chất chu kỳ hầu như đều đặn của những cuộc khủng hoảng thị trường

thế giới, không còn cho phép các nhà kinh tế học sau Ricardo phủ nhận các sự kiện, hoặc giải thích chúng như là những hiện tượng ngẫu nhiên".<sup>(15)</sup>

Một số yếu tố như vậy của lịch sử kinh tế làm sáng tỏ câu trả lời của các nhà kinh tế học về khả năng các cuộc tổng khủng hoảng. Những cứ liệu này là không thể thiếu để hiểu rằng câu hỏi được đặt ra càng ngày càng gay gắt vào thời của Marx và có một tầm quan trọng chủ chốt trong quan niệm của ông về lịch sử. Do vậy mà có sự quan tâm trong phân tích của Marx về khả năng các cuộc khủng hoảng.

Giống như Ricardo, Marx đứng trên bình diện lý luận. Vì các cuộc khủng hoảng tái diễn với một tính đều đặn nhất định, nên những giải thích của Ricardo là không đầy đủ. Chính là trong phân tích quá trình sản xuất và vận động toàn bộ của nền kinh tế tư bản chủ nghĩa mà người ta thấy được những cuộc khủng hoảng có khả năng ở chỗ nào và tất yếu ở chỗ nào, vì phải phân biệt rõ các nguyên nhân làm cho một cuộc tổng khủng hoảng trở thành có thể và những nguyên nhân làm cho nó trở thành tất yếu.

Lời giải đáp cho câu hỏi này nằm trong học thuyết về tích lũy. Tích lũy tư bản chủ nghĩa gặp những giới hạn mà Ricardo không thấy: ông nghĩ rằng sự tích lũy này có thể cứ tiếp diễn chừng nào mà người ta muốn. Vậy mà nó bị giới hạn bởi khả năng "hiện thực hóa" của giá trị thặng dư.

Sự gia tăng lực lượng sản xuất được tư bản thúc đẩy đẻ ra sản xuất dư thừa; dù sao đó cũng chỉ là một sự sản xuất dư thừa "tương đối". Phương thức sản xuất này muốn rằng quần chúng đông đảo những người lao động có thu nhập hạn chế đến mức tối thiểu, bởi vì cuộc đọ sức cạnh tranh giữa các nhà tư bản buộc họ phải hạ thấp chi phí sức lao động cũng như tất

cả các chi phí khác. Từ đó nảy sinh ra mâu thuẫn bên trong không thể nào tránh khỏi: quá vậy bắt đầu từ một thời điểm nào đấy, hàng hóa sản xuất ra không còn được người ta mua hết; giá trị thặng dư và như vậy lợi nhuận, vốn là động lực của cuộc chiến cạnh tranh, không thể "trở thành hiện thực". Đó là cuộc khủng hoảng. Hệ thống đi tới những giới hạn của nó.

Ricardo vốn thường được người ta thừa nhận về những phẩm chất một nhà logic học, đem lại một lập luận rất đơn giản, để phủ nhận khả năng sản xuất dư thừa phổ biến.

"Mỗi một người *chỉ sản xuất với mục đích tiêu dùng hoặc đem bán, và họ chỉ bán ra với mục đích mua vào một hàng hóa khác* nào đó có thể trực tiếp có ích cho họ, hay có thể được dùng vào việc sản xuất sau này. Như thế là trong khi sản xuất, họ nhất định sẽ trở thành hoặc là một người tiêu dùng những sản phẩm của bản thân họ, hoặc là người mua và tiêu dùng những sản phẩm của một người nào khác. Không thể cho rằng trong một thời gian dài, họ sẽ không biết rõ là có thể sản xuất ra những thứ hàng nào có lợi nhất để đạt được mục đích mà họ theo đuổi, cụ thể là - *mua sắm những sản phẩm khác*. Và vì thế, khó lòng mà tin được rằng họ sẽ *liên tục* (ở đây nói chung không phải nói đến đời sống vĩnh cửu) sản xuất ra một thứ hàng hóa mà không ai cần đến cả"<sup>(16)</sup>

Nói như vậy có nghĩa là khủng hoảng có tính khu vực và nhất thời. Về mặt lịch sử, người ta thấy sự thực là các cuộc khủng hoảng tiêu tan và sự vận động sản xuất lại bắt đầu mạnh hơn. Tuy nhiên, Ricardo đã không tính đến những cuộc khủng hoảng lớn về sản xuất dư thừa.

Marx dễ dàng chỉ ra sự yếu kém trong lập luận của nhà kinh tế học lớn người Anh: "Lời nói trẻ con nhằm nhĩ ấy xứng đáng với một Say nào đó chứ không xứng đáng với Ricardo"<sup>(17)</sup>.

Quá vậy, chỉ cần lưu ý rằng "Không có một người nào lại sản xuất với mục đích tiêu dùng sản phẩm của mình (...). Trước kia Ricardo đã quên rằng sản phẩm là hàng hóa. Bây giờ ông ta lại quên cả việc phân công lao động xã hội. Trong những điều kiện xã hội khi mà người ta sản xuất cho bản thân, thì thực tế không có khủng hoảng, nhưng đồng thời cũng không có nền sản xuất tư bản chủ nghĩa".<sup>(18)</sup> Sai lầm của Ricardo là do chỗ ông không nêu ra sự khác biệt giữa các phương thức sản xuất khác nhau; ông không coi trọng những điều kiện đặc biệt của phương thức sản xuất tư bản chủ nghĩa.

"Do đó ở đây, trong các suy luận của họ, họ đã trốn tránh các cuộc khủng hoảng, bằng cách quên hoặc phủ nhận những tiền đề xuất phát của nền sản xuất tư bản chủ nghĩa - việc có mặt của sản phẩm với tư cách là hàng hóa, việc tách đôi hàng hóa ra thành hàng hóa và tiền, những giai đoạn phân ra, bắt nguồn từ đó, trong việc trao đổi hàng hóa, và cuối cùng là mối quan hệ của tiền hay hàng hóa với lao động làm thuê".<sup>(19)</sup>

Ricardo lấy lại luận điểm của Say: "Sản phẩm bao giờ cũng được mua bằng sản phẩm hay bằng những sự phục vụ; tiền chỉ là cái trung gian nhờ nó mà trao đổi được thực hiện"<sup>(20)</sup>. Việc tiền tệ làm cho trao đổi "có thể được" không phải bao giờ cũng dẫn đến việc trao đổi được thực hiện trong thực tế. Các sản phẩm phải "luôn luôn" được mua bằng sản phẩm, tất nhiên với điều kiện có thể mua được chúng! Ricardo xuất phát từ một định luật khái quát trừu tượng (sản phẩm luôn luôn được mua bằng sản phẩm) để rút ra kết luận rằng sản phẩm có thể "luôn luôn" được người ta mua. Thật là sai lầm đáng chú ý ở một nhà logic như ông! Chỉ cần khẳng định: các sản phẩm, khi chúng được mua thì luôn luôn được mua bằng những sản phẩm khác. Theo Marx, đó là vì Ricardo đứng trên quan điểm của nhà tư bản.

Sự phản bác của Marx vào loại đơn giản nhất. Đó là vấn đề về khả năng thực tế! Phải chăng người ta luôn luôn có thể bán những gì mình sản xuất ra? Đặt câu hỏi cũng tức là trả lời: nhiều người có nhu cầu nhưng họ không có khả năng thanh toán! Do tính chất của nó, chế độ sản xuất tư bản chủ nghĩa nhờ sử dụng máy móc mà tăng lên gấp bội số sản phẩm làm ra. Việc sản xuất hàng loạt này thể hiện một lợi ích đặc biệt trong các ngành sản xuất hàng hóa tiêu dùng thông thường: quá vậy, trong khi hạ giá cả của hàng hóa, nó cũng hạ giá cả của sức lao động công nhân, điều đó được áp dụng do sự cạnh tranh giữa các nhà tư bản.

Như thế, mâu thuẫn mà theo quan điểm giá trị ta đã gặp trong qui luật tỷ suất lợi nhuận có xu hướng giảm sút, lại xuất hiện ở đây trên bình diện vật chất: khả năng sản xuất vượt quá khả năng tiêu thụ (nhu cầu có thể thanh toán); sản xuất thực tế vượt quá khả năng tiêu thụ. Do đó có sự sản xuất dư thừa thực tế đến mức là sự tiêu dùng xa xỉ, sự thừa thãi hay lãng phí, vẫn không thể ngốn hết nó, bởi vì đây là sự sản xuất dư thừa những sản phẩm cơ bản: lúa mì, bông, đồ dệt... Trong một luận đề sai lầm, lặp lại của Say, Ricardo đưa ra ý kiến phủ nhận khả năng của mọi cuộc tổng khủng hoảng không thể tránh được : ông tin rằng, sau một thời gian ngắn, tư bản có thể chuyển dịch theo ý muốn sang những lĩnh vực sản xuất khác.

Marx có điều kiện thuận lợi để phản bác rằng : "một người sản xuất ra sản phẩm [trong điều kiện sản xuất tư bản chủ nghĩa] không có quyền lựa chọn bán hay không bán. Họ bắt buộc phải bán. Và trong các cuộc khủng hoảng chính đã xuất hiện cái tình hình làm cho họ không thể bán được, hay là chỉ có thể bán thấp hơn giá cả chi phí, hoặc giả là còn phải bán lỗ nữa".<sup>(21)</sup>



Khi cuộc khủng hoảng đã hiện diện, tư bản không còn có thể di chuyển, vì nó không còn có thể "hiện thực hóa". Nó phải mất giá trị. Không những điều đó "xảy ra" mà Marx còn khẳng định rằng cuộc tổng khủng hoảng của chế độ sản xuất tư bản chủ nghĩa là tất yếu.

Tuy nhiên đó là một tất yếu có điều kiện: một cuộc tổng khủng hoảng xảy ra chỉ vì trước hết nó đã trở thành có thể do sự tách rời giữa bán và mua. Khả năng đó trở thành hiện thực vì nguyên nhân bên trong của quá trình tổng thể sản xuất tư bản chủ nghĩa đẩy sự tách rời này lên cực điểm bằng cách gia tăng và kéo dài nó trong thời gian. Nhưng ngay nhà tư bản giàu nhất cũng không thể duy trì sự tách rời này đến vô cùng. Vì không thể "thực hiện" giá trị tồn tại một cách tiềm tàng trong những hàng hóa sản xuất ra, anh ta không thể tiếp tục sản xuất: "Khủng hoảng chính là một yếu tố phá huỷ và làm gián đoạn quá trình tái sản xuất"<sup>(22)</sup>.

Vấn đề ở đây không chỉ là khả năng và sự tồn tại của các cuộc khủng hoảng, mà là tính chất các cuộc khủng hoảng: sau 1820, theo ý kiến chung, đó chính là những cuộc khủng hoảng sản xuất dư thừa. Đọc văn bản của Ricardo nói rằng "mọi tư bản đều luôn luôn có thể được sử dụng để sản xuất", Marx đã thốt lên:

"Nói tất cả điều đó để làm gì? Trong những thời kỳ sản xuất thừa, một bộ phận lớn trong nước (đặc biệt là giai cấp công nhân) được bảo đảm về lúa mì, giày dép, v.v., với một mức ít hơn bao giờ hết, ấy là chưa nói đến rượu vang hay đồ gỗ".<sup>(23)</sup>

Như vậy các nhu cầu đều tồn tại. Hơn thế, chính là những người công nhân, những người đã sản xuất, không thể mua lại sản phẩm họ làm ra. Những gì chất đầy thị trường rõ ràng là những gì họ cần nhất<sup>(24)</sup>.

Do đó, sẽ không đủ, nếu chỉ nhận định rằng các cuộc khủng hoảng bùng nổ; cũng sẽ không đủ, nếu chỉ ra rằng khả năng của chúng nằm ở sự tách rời hành vi mua và hành vi bán. Phải hiểu tại sao, từ những cái có thể, chúng trở thành những cái có thực. Người ta không thể nói rằng khả năng biến thành hiện thực.

Các cuộc khủng hoảng có hai nguyên nhân: những nguyên nhân biến nó thành khả năng và những nguyên nhân biến nó thành hiện thực. Vấn đề là phải chỉ ra rằng chúng không phải là ngẫu nhiên.

## **2. Khả năng hình thức của các cuộc khủng hoảng. Hai hình thức của khả năng đó**

Marx đã quan sát các cuộc khủng hoảng<sup>(25)</sup>. Nhưng ông không nghĩ rằng như thế là đủ để hiểu các cuộc khủng hoảng. Phương pháp của ông không mang tính kinh nghiệm chủ nghĩa: khi phân tích các cuộc khủng hoảng trong phương thức sản xuất tư bản chủ nghĩa, trên bình diện lý luận ông đã đi đến chỗ phân biệt hai hình thức của khả năng, mà ông gọi là những khả năng "hình thức", vì chúng gắn liền với những hình thức của giá trị trong trao đổi.

Khả năng các cuộc khủng hoảng nảy sinh từ sự tồn tại những hình thức của hàng hóa: sức lao động, sản phẩm dư loại và tiền tệ; tiền tệ cũng thể hiện dưới nhiều hình thức khác nhau. Nó nằm trong sự tách rời chúng, đó là sự phân cắt hai hành vi bán và mua.

Rõ ràng không<sup>4)</sup> có việc mua mà không bán, cũng không có việc bán mà không mua: mỗi người mua đòi hỏi một người bán và ngược lại. Tuy vậy sự tách rời giữa mua và bán là có thực khi việc thanh toán được trì hoãn và để lại cho tới một thời hạn, nghĩa là về mặt lịch sử, khi đã có việc thanh toán bằng

tín phiếu và chiết khấu trong đại thương nghiệp. Với những phương tiện tài chính này, một nhà buôn có thể đã mua, và trong trường hợp không bán được thì không có khả năng thực hiện những cam kết của mình. Cũng như vậy đối với nhà tư bản, người đã mua sức lao động, dụng cụ (máy móc...) và vật liệu (nguyên liệu...), ở trong tình trạng không thể bán sản phẩm mà anh ta đã thuê người làm bằng cách tập hợp những "lực lượng sản xuất" khác nhau này.

Việc chuyển các sản phẩm từ một trong những hình thức của chúng sang hình thức khác, chỉ là những "biến thái" vật chất dường như luôn luôn có thể. Nhưng những biến thái liên tục này đòi hỏi một chế độ trao đổi các sản phẩm với tư cách là "hàng hóa" chứ không phải một chế độ đối chác, hay trao đổi được sắp xếp về mặt xã hội (phường hội, kế hoạch hóa xã hội với sự xóa bỏ thị trường). Tuy nhiên, cuộc khủng hoảng là ở chỗ sự trao đổi liên tục này bị đình chỉ vào một trong những giai đoạn của nó; sự biến thái không còn có thể hoàn thành:

"Trong sự biến hóa hình thái của hàng hóa, khả năng khủng hoảng biểu hiện ra như sau:

Thứ nhất, hàng hóa, trong thực tế tồn tại với tư cách là một giá trị sử dụng, còn trong ý tưởng, trong giá cả thì tồn tại với tư cách là một giá trị trao đổi, - hàng hóa đó phải được chuyển thành tiền: H-T. Nếu sự khó khăn ấy - việc bán - được giải quyết, thì việc mua, T-H, sẽ không còn là một sự khó khăn nữa, vì tiền có khả năng có thể trực tiếp đổi lấy mọi thứ. (...). Vì thế, khả năng khủng hoảng, theo ý nghĩa mà nó bộc lộ ra trong hình thái giản đơn của sự biến hóa hình thái, chỉ bắt nguồn từ chỗ là những sự khác nhau về hình thái, - những giai đoạn mà sự biến hóa hình thái của hàng hóa phải đi qua trong sự vận động của nó, - thứ nhất, chỉ là những hình thái và những giai đoạn tất yếu phải bổ sung cho nhau, và thứ hai,

mặc dù có mối quan hệ nội tại cần thiết ấy, chúng vẫn là những bộ phận và những hình thái của một quá trình tồn tại một cách không liên quan gì tới nhau, không nhất trí với nhau về thời gian và không gian, có thể tách rời và đã tách rời nhau và không phụ thuộc vào nhau. Do đó, ở đây, khả năng khủng hoảng hoàn toàn chỉ bao hàm ở chỗ việc mua và bán tách rời khỏi nhau".<sup>(26)</sup>

Dường như ta phải lấy làm lạ khi Marx gọi đó là "khả năng hình thức", vì nó không có gì liên quan với cái khả năng hình thức trong nghĩa của lôgic theo đó thì một sự vật là có thể khi nó không có mâu thuẫn. Ở đây định ngữ "hình thức" có nghĩa là một "yếu tố gay go bắt nguồn từ hình thái trao đổi"<sup>(27)</sup>. "Chúng ta nói rằng hình thái giản đơn của sự biến hóa hình thái đã chứa đựng trong bản thân nó cái khả năng khủng hoảng".<sup>(28)</sup>

Khả năng này xuất hiện vì sản phẩm chuyển từ một hình thức này sang một hình thức khác: khả năng của khủng hoảng gắn liền với những biến đổi kế tiếp nhau của cùng một giá trị trong tay người chủ của nó. Nó được thể hiện ngay từ khi có sự lưu thông hàng hóa đơn giản, và sự biến đổi hàng hóa thành tiền tệ. Điều đó là đủ: nếu người mua có thể giả định là có nhu cầu về nó nhưng lại không có khả năng thanh toán thì biến thái sẽ không thể xảy ra. Lúc ấy việc bán bị hoãn lại. Kể từ thời điểm này, sự biến thái bị ngăn cản, thậm chí bị vi phạm một cách nghiêm trọng. "Nếu như mua và bán nhất trí với nhau, - như điều đó đã xảy ra trong việc trao đổi sản phẩm trực tiếp, - thì trong những điều kiện đã giả định, khả năng khủng hoảng sẽ không còn nữa".<sup>(29)</sup>

Khả năng hình thức này không xuất hiện trong hệ thống đối chác. Nó sinh ra và phát triển cùng với tiền tệ, và hơn nữa

cùng với tiền tệ tín dụng. Vì lý do đó, Marx còn gọi nó là khả năng "khái quát" hoặc "trừu tượng":

"Khả năng chung, trừu tượng của khủng hoảng chẳng qua chỉ là *hình thái trừu tượng* nhất của khủng hoảng, không có nội dung, không có một nguyên nhân kích thích có nội dung của khủng hoảng. Việc bán và mua có thể bị tách rời khỏi nhau. Do đó, chúng là một *khủng hoảng* potentia (tiềm tàng - B.T) và sự nhất trí của chúng bao giờ cũng là một giai đoạn gay go đối với hàng hóa".<sup>(30)</sup>

Marx gọi khả năng này là "hình thức", vì ngay trong những hình thức của hàng hóa, không có gì cho thấy những nguyên nhân nào có thể ngăn cản thực sự việc bán có hiệu lực. Những nguyên nhân sinh ra từ nơi khác.

"Những điều khiến cho khả năng khủng hoảng ấy trở thành một cuộc khủng hoảng thì lại không chứa đựng trong bản thân hình thái ấy; trong hình thái đó chỉ chứa đựng một điều là: một *hình thái* cho các cuộc khủng hoảng đã có ở trước mắt rồi".<sup>(31)</sup>

Luận điểm này xuất hiện, với cùng những lời lẽ như vậy trong bộ *Tư bản*. Kể từ khi có sự lưu thông hàng hóa đơn giản, có một thứ tiền tệ làm chức năng của phương tiện trao đổi, lúc ấy có khả năng cho những cuộc khủng hoảng tương lai:

"Không ai có thể bán được nếu không có một người khác mua. Nhưng không ai lại cần phải mua ngay lập tức vì bản thân họ vừa mới bán. Lưu thông phá vỡ các ranh giới thời gian, không gian và cá nhân của sự trao đổi sản phẩm, chính là vì nó tách sự đồng nhất trực tiếp có ở đây giữa việc chuyển nhượng sản phẩm lao động của mình và việc nhận thay vào đó một sản phẩm lao động của người khác thành hai hành vi đối lập: bán và mua. Nếu như những quá trình độc lập với nhau và đối diện

với nhau, lại tạo ra một sự thống nhất bên trong nhất định, thì điều đó cũng có nghĩa là sự thống nhất bên trong của những quá trình đó vận động trong những sự đối lập bên ngoài. Khi sự độc lập ở bên ngoài của những quá trình phụ thuộc lẫn nhau ở bên trong - phụ thuộc vì là bổ sung cho nhau - đạt tới một điểm nào đó, thì sự thống nhất của những quá trình đó sẽ bộc lộ ra bằng bạo lực - thông qua một cuộc khủng hoảng."<sup>(32)</sup>

Sự chia tách này trầm trọng thêm trong phương thức sản xuất tư bản chủ nghĩa vì những chu trình trao đổi trở nên phức tạp. Dù loại đối lập xuất hiện và phát triển thành mâu thuẫn:

"Sự đối lập nội tại của hàng hóa giữa giá trị sử dụng và giá trị, giữa lao động tư nhân là thứ lao động đồng thời lại biểu hiện ra là lao động xã hội trực tiếp với lao động đặc thù và cụ thể là thứ lao động đồng thời lại chỉ có ý nghĩa là lao động trừu tượng chung, sự đối lập giữa việc nhân cách hóa các vật và việc vật hóa con người - mâu thuẫn nội tại ấy tìm được những hình thái phát triển của sự vận động của nó ở trong những đối lập của sự biến đổi hình thái của hàng hóa. Do đó, ngay những hình thái đó cũng đã bao hàm khả năng - nhưng chỉ mới là khả năng thôi - xảy ra những cuộc khủng hoảng. Việc biến khả năng đó thành hiện thực đòi hỏi cả một loạt những quan hệ mà trong khuôn khổ của lưu thông hàng hóa giản đơn thì hoàn toàn chưa có."<sup>(33)</sup>

Các nhà kinh tế học như James Mill đã dừng lại ở đây. Để phản ánh những cuộc khủng hoảng đã làm rung chuyển phương thức sản xuất tư bản chủ nghĩa trong thời đại họ, họ tự bằng lòng với khả năng "hình thức" và "khái quát" này, với khả năng "đơn giản" này thuộc về hình thức trao đổi - khi họ không đồng nhất nó một cách thuần túy và đơn giản với "sự trao đổi sản phẩm trực tiếp" <sup>(34)</sup>.

Không những Marx đòi hỏi người ta không được giải thích sự bùng nổ một cuộc khủng hoảng bằng những tình huống đột xuất (điều mà ông trách cứ Ricardo), như chúng ta đã thấy, nhưng cũng không đủ, nếu chỉ thừa nhận rằng những cuộc khủng hoảng là có thể, như những người kế tục ông, đặc biệt J.S.Mill đã làm. Vì có khả năng và bao giờ cũng có khả năng, nên Marx phân biệt hai loại khả năng: ngoài khả năng đơn giản hình thức, còn có một hình thức cụ thể hơn của khả năng hình thức mà Marx trình bày như thế này:

"Như thế, có thể nói được rằng: dưới hình thái thứ nhất của nó, khủng hoảng chính là bản thân sự biến hóa hình thái của hàng hóa, là việc mua và bán tách rời khỏi nhau.

Dưới hình thái thứ hai của nó, khủng hoảng gắn liền với chức năng tiền với tư cách là phương tiện thanh toán. Ở đây, trong hai thời kỳ khác nhau, tách rời khỏi nhau, tiền thể hiện ra trong hai chức năng khác nhau".<sup>(35)</sup>

Đặc trưng các cuộc khủng hoảng của sản xuất tư bản chủ nghĩa thuộc về hai hình thức khác nhau này của khả năng. Ta làm rõ điểm này. Bản thân Marx, trong bản thảo của mình cũng xét lại hai hình thức của khả năng. Trong đoạn văn vừa dẫn ra ông chỉ phát biểu nguyên tắc về sự khác nhau của chúng. Hình thức thứ hai của khả năng, như ông chỉ rõ, *đó là hình thái những cuộc khủng hoảng tiền tệ theo đúng nghĩa của chữ đó*.<sup>(36)</sup>

Và chẳng, việc trình bày vấn đề là khá phức tạp. Một mặt, Marx đã khẳng định rằng "cả hai hình thái ấy (của khủng hoảng) hoàn toàn còn có tính chất trừu tượng, mặc dù hình thái thứ hai cụ thể hơn hình thái thứ nhất"<sup>(37)</sup>. Sau đó ông nói: "Do đó, trong khi nghiên cứu tại sao *khả năng chung của khủng hoảng* lại trở thành *hiện thực*, trong khi nghiên cứu *những điều kiện*

của khủng hoảng, nếu chú ý đặc biệt đến *hình thái* của những cuộc khủng hoảng đã xuất hiện do sự phát triển của tiền với tư cách là *phương tiện thanh toán*, thì đó là một điều hoàn toàn thừa",<sup>(38)</sup> nghĩa là từ hình thức tiền tệ của các cuộc khủng hoảng. Tuy vậy, những cuộc khủng hoảng này còn cụ thể hơn! Vậy mà người ta có thể tin rằng cái cụ thể nhất đưa chúng ta đến gần những nguyên nhân thực sự!

Như để gây thêm khó khăn, tiếp theo khẳng định cuối cùng này, Marx đã đưa ra một nhận xét đáng kinh ngạc. "Chính vì thế cho nên các nhà kinh tế học thích viện vào hình thái *dĩ nhiên* đó, coi đó là *nguyên nhân* của các cuộc khủng hoảng".<sup>(39)</sup>

Người ta chờ đợi các nhà kinh tế học bị phê phán vì đã dừng lại ở hình thức thứ nhất, hình thức trừu tượng nhất! Phép biện chứng, trên bình diện lý thuyết, phải chăng là sự tái hiện sơ lược sự tiến hóa lịch sử, nghĩa là một sự phát triển từ cái đơn giản nhất và từ cái nguyên thủy nhất đến cái phức tạp nhất, và đồng thời phải chăng nó là sự chuyển tiếp từ cái trừu tượng nhất tới cái cụ thể nhất? Từ hai hình thức này của khả năng khủng hoảng, cái trừu tượng nhất là cái cổ xưa nhất: nó cũng cổ xưa như sự trao đổi và tiền tệ. Hình thức cụ thể hơn là đặc trưng của chủ nghĩa tư bản<sup>(40)</sup>.

Hình thức thứ hai này của khả năng khủng hoảng mà Marx phân biệt với hình thức thứ nhất là ở đâu? Ông nói, nó thuộc về một trong những chức năng của tiền tệ, chức năng được dùng làm phương tiện thanh toán. Quả vậy, tiền tệ hoàn thành ba chức năng. Thứ nhất nó làm dụng cụ đo lường các giá trị, tiền tệ "lý tưởng", tiền tệ để tính toán. Để làm điều đó chỉ cần xác định một đơn vị tiền tệ, những phép chia của nó (thập phân hay cách khác), và một danh mục tương ứng không kể đến bản chất của vật thể để vật chất hóa tiền tệ này như thế nào. Thứ hai, tiền tệ là phương tiện lưu thông, Thứ ba, nó là



phương tiện thanh toán. Ngoài ra, người ta biết rằng nó được đại diện trong những chức năng của nó, nhất là chức năng thanh toán, bằng những vật tượng trưng (tiền giấy chẳng hạn hoặc tiền tín dụng: hối phiếu v.v...)

Để minh họa ý kiến của mình, Marx đưa ra một thí dụ về khủng hoảng có thể có: giả thiết rằng "phương tiện thanh toán" là những hối phiếu có kỳ hạn. Một người buôn vải (thương nhân) đã thanh toán với người sản xuất vải bằng một hối phiếu. Người sản xuất vải này cũng làm như vậy với người kéo sợi mà anh ta mua hàng. Và cứ thế, người kéo sợi, người buôn máy, buôn sợi, buôn than v.v... đều thanh toán cho nhau bằng những hối phiếu có kỳ hạn. Tất cả phụ thuộc vào việc bán vải của người đi buôn. Nhưng người này không thể trả tiền cho hối phiếu của mình với người sản xuất vải, "như thế là một cuộc tổng khủng hoảng đã xuất hiện"<sup>(41)</sup>. Những sản phẩm hoàn chỉnh đã có ở đấy, những tư liệu sản xuất đã được tiêu thụ nhưng chính tiền tệ không lưu thông nữa. Người ta có một cuộc khủng hoảng dưới hình thức đặc biệt này của khủng hoảng tiền tệ.

Tuy nhiên, khủng hoảng không sinh ra từ hình thức này của tiền tệ. Đây chỉ là hình thức biểu hiện của nó. Nguyên nhân chính là sự ngừng trao đổi dưới hình thức đơn giản của nó. Trong một cuộc khủng hoảng thì "việc mua và bán ngừng lại"<sup>(42)</sup>. Vì sự kiện này diễn ra trong thương mại, nên nguyên nhân hình như là trong lưu thông, không phải trong sản xuất. Nhưng đó là một ảo tưởng. Nguyên nhân chính là trong thực tế người ta đã sản xuất nhiều hơn số những nhu cầu có khả năng thanh toán: không có số người mua tương quan với số lượng sản phẩm. "Điều đó chỉ có thể bộc lộ ra lần đầu tiên trong quá trình lưu thông"<sup>(43)</sup>.

Dưới hình thức đầu tiên, khả năng khủng hoảng hình như vẫn rất hạn chế: nó chỉ liên quan đến hành động trao đổi đơn

gián (mua và bán) diễn ra giữa "một tư bản" và "một tư bản khác". Sự tách rời giữa việc mua và việc bán chỉ diễn ra một cách lẻ tẻ. Theo Marx giải thích, sự tách rời đó chỉ liên quan đến những tư bản "khác nhau", và chỉ xảy đến một cách ngẫu nhiên<sup>(44)</sup>. Tiền bạc chỉ là phương tiện lưu thông: tư bản lúc ấy chỉ xuất hiện dưới hình thức "hàng hóa".

Tuy nhiên, vì những chức năng của tiền tệ phát triển trong chủ nghĩa tư bản và xây ra hình thức thứ hai của khả năng, nên điều đó sẽ đưa đến một tầm quan trọng bất ngờ cho hình thức thứ nhất của khả năng khủng hoảng.

Dưới hình thức thứ hai của nó, khả năng khủng hoảng sinh ra từ tiền tệ với tư cách là phương tiện thanh toán. Trong trường hợp đó, tư bản thể hiện một cơ sở thực tế hơn nhiều cho việc hiện thực hóa khả năng thứ nhất. Tại sao? Sự việc hoàn toàn sáng rõ khi Marx trở lại điểm này ở vài trang sau đó trong bản thảo của mình:

"Khả năng chung của những cuộc khủng hoảng đã có sẵn trong bản thân quá trình *biến hóa hình thái của tư bản* và hơn nữa, lại có sẵn hai lần. Trong chừng mực tiền hoạt động với tư cách là *phương tiện lưu thông*, thì khả năng có những cuộc khủng hoảng nằm ở trong việc tách rời *mua* và *bán* ra khỏi nhau. Trong chừng mực tiền hoạt động với tư cách là *phương tiện thanh toán*, trong đó nó hoạt động trong hai thời kỳ khác nhau với tư cách là *thước đo giá trị* và với tư cách là *sự thực hiện giá trị*, thì khả năng có những cuộc khủng hoảng nằm ở trong việc hai yếu tố đó tách rời nhau ra. Nếu như giá trị thay đổi trong *khoảng thời gian* giữa hai yếu tố đó, và nếu như khi bán ra, hàng hóa không *trị giá* như nó *đã trị giá* khi tiền hoạt động với tư cách là thước đo giá trị, và vì thế với tư cách là thước đo các khoản giao kèo với nhau nữa, thì người ta không thể thanh toán khoản giao kèo bằng *số tiền do hàng hóa đem*

lại, và vì thế cũng không thể thanh toán cả một loạt những sự giao dịch mua bán phụ thuộc vào giao kèo đó.<sup>(45)</sup>

Thế nhưng đó là những gì trở thành không thể tránh khỏi trong vận động phát triển sản xuất được đẩy nhanh do tư bản. Một mặt, nó kéo theo sự mở rộng khối lượng tiền tệ và tín dụng. Mặt khác, nó có khuynh hướng bằng mọi phương tiện gia tăng không ngừng năng suất lao động và tất cả những lực lượng sản xuất khác để thắng cuộc trong cạnh tranh. Như vậy nó làm biến đổi rất nhanh chóng các tư liệu sản xuất và giá trị của chúng, hạ thấp chi phí, nghĩa là giá trị các sản phẩm. Vì vậy, giá trị của hàng hóa vào thời điểm mà các hối phiếu được phát hành không còn giống như vào thời điểm đến kỳ hạn (của hối phiếu). Vào thời điểm mà các hối phiếu được thiết lập, chúng là *thuốc đo giá trị*, vào thời điểm mà chúng được trả, chúng là phương tiện thanh toán. Nhưng "giữa hai thời điểm" "giá trị đã thay đổi". Đó là thực tế hàng đầu, thiết yếu, không thể tránh khỏi, cụ thể hóa trong những cuộc khủng hoảng thương mại, tài chính, trong những vụ vỡ nợ, và phá sản lan ra toàn bộ hệ thống kinh tế - xã hội.

Cuối cùng, nếu người ta tóm tắt những tư tưởng của Marx, phải nói rằng ngay cả nếu không có sự thay đổi giá trị, thì cái thực tế đơn giản là có sự thanh toán theo kỳ hạn cũng đã tạo ra một khả năng xuất hiện những khó khăn, nghĩa là một khả năng khủng hoảng. Đó là một khả năng hoàn toàn hình thức. Tuy vậy, trong mọi trường hợp, luôn luôn có mặt hình thức đầu tiên này của khả năng (tách rời giữa việc bán và mua)<sup>(46)</sup>. Với hình thức thứ hai của khả năng, hình thức cụ thể nhất, thì "trong các cuộc tổng khủng hoảng của thị trường thế giới, toàn bộ những mâu thuẫn của nền sản xuất tư sản đều bộc lộ một cách mạnh mẽ ra bên ngoài..."<sup>(47)</sup>

Như thế, ta đã "phân tích các yếu tố mâu thuẫn bùng nổ

trong thời gian tai biến là ở đó<sup>(48)</sup>. Marx nhấn mạnh rằng các nhà kinh tế học đã không làm như vậy. Ngược lại, với tư cách là những người ca ngợi phương thức sản xuất tư bản chủ nghĩa, họ "tự thỏa mãn với việc phủ nhận ngay bản thân cái tai họa đó".<sup>(49)</sup> Hơn nữa, ở đây sự tán dương còn là ở chỗ xuyên tạc những quan hệ kinh tế đơn giản nhất, đặc biệt là ở chỗ khẳng định sự thống nhất bất chấp cả sự đối lập".<sup>(50)</sup>

Ngược lại, Marx coi những cuộc khủng hoảng như thời điểm mà sự thống nhất trỗi lên, và đúng là trỗi lên bằng bạo lực. Ông giải thích, việc mua và việc bán là hai thời điểm cố kết. Nếu chúng trở nên độc lập và tự chủ, lúc ấy, "chính trong *khủng hoảng* sức mạnh tích cực của sự thống nhất của chúng, của sự thống nhất các yếu tố khác nhau, mới bộc lộ ra. Cái tính chất độc lập đối với nhau, mà các yếu tố bổ sung cho nhau gắn bó mật thiết với nhau đã có được, nay bị phá hoại bằng bạo lực... Nếu không có sự thống nhất bên trong ấy của những yếu tố bề ngoài có vẻ như không quan hệ gì với nhau, thì đã không có *khủng hoảng*. Nhưng nhà kinh tế học thuộc phái tán dương nói rằng không phải thế; vì có sự thống nhất, cho nên *không* thể có *khủng hoảng*".<sup>(51)</sup>

### 3. Hiện thực hóa khả năng các cuộc khủng hoảng

Marx đặc biệt chỉ rõ tính chất trừu tượng của khả năng các cuộc khủng hoảng. Tuy nhiên, sự trừu tượng này, như trong trường hợp lao động "trừu tượng", là một sự trừu tượng theo một nghĩa tương đối, một sự trừu tượng "khách quan", vì khả năng của các cuộc khủng hoảng "tồn tại". Khả năng này nằm trong "hình thức" các phương tiện hay dụng cụ trao đổi. Nó chứa đựng tiềm tàng ở trong đó. Nó có hiện thực vật chất của nó trong tiền tệ và những hình thức khác nhau của tiền tệ (kim loại quý, hoặc các dấu hiệu của giá trị: tiền giấy, tiền tín dụng).

Ồ đây không phải là khả năng theo nghĩa logic nghĩa là không có mâu thuẫn. Khả năng hình thức của các cuộc khủng hoảng, ngược lại nằm trong một "sự vật" chứa đựng mâu thuẫn nội tại: tiền tệ, "hàng hóa trong đó tồn tại mâu thuẫn giữa giá trị sử dụng và giá trị trao đổi"<sup>(52)</sup>. Là thước đo giá trị, phương tiện lưu thông hàng hóa và phương tiện thanh toán nên tiền tệ, xét một cách cơ bản hơn, còn là hai sự vật trái ngược mà nó thể hiện cạnh nhau: nó vừa là giá trị trao đổi vừa là giá trị sử dụng. Nó là một giá trị sử dụng làm chức năng của giá trị trao đổi, một giá trị sử dụng phải thu tóm lại để chỉ là giá trị trao đổi. Dưới hình thức này, nó phủ nhận hình thức kia. Bản chất của nó là mâu thuẫn!

Với tư cách là sự vật mâu thuẫn đảm đương những chức năng khác nhau, nó hoàn thành vai trò của nó trong sự bùng nổ và biểu hiện của các cuộc khủng hoảng. Những mâu thuẫn của sản xuất tư bản chủ nghĩa hình như nằm trong bản chất của hàng hóa đặc biệt này là tiền tệ. Nhưng đây là vì tiền tệ thu tóm những mâu thuẫn đó do vị trí của nó, do những hình thức và những chức năng của nó trong quá trình tổng thể của loại hình hệ thống sản xuất này. Với sự phát triển của hệ thống tiền tệ, hình thức trừu tượng nhất của sản phẩm lao động, việc mua và việc bán có thể bị tách rời nhau.

Tuy vậy, khả năng hình thức của cuộc khủng hoảng chứa đựng trong tiền tệ ngay từ nguồn gốc của nó, tự bản thân nó không phải là một khả năng thực tế. Việc hiện thực hóa cuộc khủng hoảng là sự chuyển hóa khả năng tiềm tàng thành khả năng thực tế: "Một cuộc khủng hoảng hiện thực chỉ có thể xảy ra từ sự vận động hiện thực của nền sản xuất tư bản chủ nghĩa, của cạnh tranh và tín dụng".<sup>(53)</sup> Người ta đã thấy rằng Marx tìm hiểu "tại sao khả năng chung của *khủng hoảng* lại biến

thành *hiện thực*"<sup>(54)</sup>. Làm thế nào mà cuộc khủng hoảng lại "*hiện thực hóa*"?

Trong đoạn trước, chúng tôi đã phát hiện rằng những hình thức và những chức năng mà tiền tệ phải hoàn thành (đặc biệt với tư cách tín dụng), đóng một vai trò chủ chốt trong sự vận động tổng thể của sản xuất tư bản chủ nghĩa. Trong khi phân tích những biến đổi mà phương thức sản xuất này gây ra cho tiền tệ và những hình thức đặc biệt mà nó đem lại cho tiền tệ, Marx chỉ ra rằng ở đây tiền tệ đã mất đi sự tồn tại độc lập của nó chừng nào người ta còn bằng lòng với việc sử dụng nó như một phương tiện lưu thông thuần túy hoặc gom góp nó để tích trữ.

Vậy mà nhà tư bản, do sự đối xử của anh ta với tiền tệ lại đúng là hình ảnh trái ngược của kẻ hà tiện: hấn vội vàng ném tiền tệ vào lưu thông. Tư bản tự phát triển vì chính mình:

"Sự tồn tại độc lập, hào huyền của tiền tệ bị xóa bỏ, nó chỉ còn tồn tại để tự làm ra giá trị, nghĩa là để trở thành tư bản. (...) Tiền tệ trong chừng mực mà nó tồn tại *tự nó* ngay từ bây giờ chỉ còn là một sự *phân định đối với* lao động *tương lai* (mới). (...) Ở đây tư bản không những có liên quan với lao động hiện tại, mà đã quan hệ cả với lao động tương lai. Nó cũng không còn xuất hiện như thể biến thành những yếu tố đơn giản trong quá trình sản xuất, mà thành yếu tố tiền tệ của nó: nhưng cũng không còn như tiền tệ chỉ đơn giản là hình thức trừu tượng của cái phổ biến, mà như sự phân định đối với khả năng thực tế của của cái phổ biến - tiềm năng lao động - và ở đây là *tiềm năng* lao động đang tiến triển"<sup>(55)</sup>.

Nói một cách khác, tiền tệ với tư cách tự bản thân nó là tư bản, được *đánh để* mua sức lao động và các tư liệu sản xuất tương ứng nhằm đổi mới lại chu kỳ của tư bản. Lúc ấy Marx

nói đến tiền tệ như một khả năng của tư bản mà đứng trước nó thì tiềm năng lao động được gọi là "khả năng thực tế". Hình thức này, chính là do tư bản đem lại cho nó. Tiền tệ, như nó xuất hiện và hoạt động trong chế độ sản xuất tư bản chủ nghĩa, sinh ra từ một quá trình trước đó, và phải dành để đổi mới quá trình đó. Nó *trở nên* một điểm xuất phát của quá trình tư bản đẻ ra tư bản. Vì vậy nó được gọi là "khả năng được tạo ra" của tư bản:

"Vào một thời gian lao động thặng dư tuyệt đối - thực tế là làm việc tám giờ thay cho bốn giờ - (có) sự sáng tạo ra giá trị mới, (lấy thí dụ) hai mươi thaler (hoặc francs), tạo ra tiền, và tiền mà, về hình thức đã là tư bản (đã là *khả năng được tạo ra của tư bản* (...)); giá trị mới được thêm vào những giá trị cũ, vào thế giới của cái đang tồn tại"<sup>(56)</sup>.

Sự khác biệt này giữa khả năng thực tế của tư bản (nghĩa là những lực lượng sản xuất vật chất) và khả năng được tạo ra của nó (nghĩa là tư bản dưới hình thức tiền tệ) trở thành một sự khác biệt thực tế (được hiện thực hóa một cách khách quan) trong và do sản xuất tư bản chủ nghĩa. Nền sản xuất này vừa tập hợp vừa tách rời tư bản tiền tệ và sức lao động, cả hai đều là khả năng của tư bản tương lai, tức là của tương lai xã hội tư bản chủ nghĩa.

Khả năng thực tế đó chủ yếu là sức lao động đang tồn tại, mặc dù ở đây phải có sự ngẫu hợp của những điều kiện khách quan nào đó (các lực lượng tự nhiên, nguyên liệu và phương tiện kỹ thuật) để nó hiện thực hóa một cách có hiệu quả tư bản mà nó mang trong mình một cách tiềm tàng. Tiền tệ dưới hình thức tư bản chủ nghĩa (tư bản tự nó) có được một hiệu lực "tương đương" với sức lao động. Như vậy nó tìm cách mua và vận dụng sức lao động sinh lợi nhiều nhất cho nó (qui luật cạnh tranh). Như thế nó là tiềm năng đối với tương lai, vì nó

mua những gì là quyết định nhất cho tương lai: sức lao động và các phương tiện thực thi sức lao động.

Như vậy tiền tệ không phải là một khả năng "đơn giản" với cái nghĩa là nó không có khả năng! Nhưng nó chỉ có khả năng nếu nó hoạt động dưới hình thức này, nếu có "trong tầm tay" sự tái biến đổi nó thành một tư bản gia tăng. Nó phải mua những gì có thể gia tăng nó. Nó được thúc đẩy bởi tính mục đích riêng của tư bản. Sự tồn tại của nó không còn nhiều trong hình thức đồng tiền kim loại, hình thức dù sao vẫn tiếp tục dùng làm cơ sở và môi giới cho nó; nó tồn tại nhiều hơn trong những hình thức mới, những phiếu tín dụng và những dấu hiệu giá trị khác:

"Cũng giống như người chủ nợ của Nhà nước, trong giá trị mới mà anh ta đã thu được, mọi nhà tư bản đều có một sự phân định trên lao động tương lai mà anh ta đã chiếm hữu đồng thời với việc anh ta chiếm hữu lao động hiện tại. (Phát triển (...) khía cạnh này của tư bản. Người ta đã thấy tính chất tiếp tục tồn tại của nó với tư cách giá trị tách rời khỏi thực chất của nó. Cơ sở của tín dụng đã được thiết lập ở đây). Sự tích lũy tư bản dưới hình thức tiền tệ như vậy bằng cách nào cũng không phải là sự tích góp vật chất những điều kiện vật chất của lao động, mà là sự tích góp những danh hiệu sở hữu đối với lao động, là thực tế đặt ra lao động tương lai *như lao động làm thuê*, như giá trị sử dụng của tư bản. Không có cái tương đương đối với giá trị mới được tạo ra; khả năng duy nhất của nó nằm ở trong một lao động mới"<sup>(57)</sup>.

Nếu chỉ có khả năng của lao động mới này được "đặt" vào tiền tệ, thứ tiền tệ vật chất hóa giá trị thặng dư được tạo ra từ trước thì sẽ không đủ để cho nó có hiệu lực. Đối với Marx, cũng như đối với Hegel và Aristote, việc biến khả năng thành hiện thực đòi hỏi chính một hiện thực đang hoạt động. Sự hiện



thúc hóa một khả năng đòi hỏi những điều kiện thực tế của nó phải được tập hợp: chẳng hạn "có thể là tư bản và tiềm năng lao động sống được giải phóng nhờ sự gia tăng lực lượng sản xuất, vẫn bị bỏ hoang hóa cả hai, bởi vì chúng không tồn tại theo tỷ lệ cần thiết cho sự sản xuất dựa trên sự phát triển của lực lượng sản xuất mới"<sup>(58)</sup>.

Những trở lực cho việc hiện thực hóa các khả năng này nảy sinh đến mức sinh ra những cuộc khủng hoảng. Tiềm năng lao động mà giai cấp công nhân thể hiện là khả năng thực tế ở mức cao nhất. Nhưng nó chỉ xác nhận khả năng này nếu nó được đặt trước những điều kiện thực thi của nó:

"Giá trị sử dụng mà người lao động có thể đem lại khi đối mặt với tư bản (...) không được vật chất hóa trong một sản phẩm, không tồn tại- nói một cách hoàn toàn đơn giản- ở ngoài nó, như vậy là không tồn tại thực sự, mà chỉ tiềm tàng như là khả năng. Nó chỉ trở thành hiện thực có hiệu lực bắt đầu từ thời điểm mà nó bị thúc bách, bị tư bản đưa vào hoạt động"<sup>(59)</sup>.

Sự thúc bách này đến từ những nguyên nhân ở "bên ngoài" nó; vì trong những điều kiện sản xuất tư bản chủ nghĩa, điều đặc trưng cho sức lao động, hoặc đúng hơn cho "người lao động", là nó bị *tách rời* khỏi mọi điều kiện khách quan của lao động. Nó không thể đem đến một cái gì ngoài bản thân nó, vì nó chỉ sở hữu có bản thân nó mà thôi.

Cũng đúng như vậy đối với sự biến đổi khủng hoảng có thể thành khủng hoảng có thực. Những nguyên nhân thực tế của khủng hoảng ở bên ngoài phạm vi của lưu thông nói chung. Trong một hệ thống mà tiền tệ đã là "tín dụng", "phân định trên một lao động tương lai", thì chính bản thân nó cũng tách rời khỏi những điều kiện hiện thực hóa của nó, đúng như người lao động bị tách rời khỏi quyền sở hữu đối với sự vật. Tiền tệ

đé ra từ một quá trình sản xuất tư bản chủ nghĩa về trước, nhưng tách rời khỏi "hiện thực" của nó, tìm cách thực hiện cái giá trị thặng dư mà tự nó mang trong mình. Do hình thức của nó là sự phân định cho lao động làm thuê tương lai, nó chỉ hiện thực hóa được những gì mà tự nó mang trong mình bằng cách tìm ra một khu vực để nó có thể lại hoạt động với tư cách là tư bản. Từ đó là những vận động của tư bản, bao hàm trong đó tất cả những yếu tố của khủng hoảng.

Vì tiền tệ từ nay thể hiện lao động tương lai, "hối phiếu" đó lớn lên không ngừng. Có phải bao giờ nó cũng được tư bản trả tiền không? Hiển nhiên là không. Nhưng Marx không thấy một định mệnh nào trong sự bùng nổ của một cuộc khủng hoảng và ông vẫn rất thận trọng trong phân tích về phương diện lý luận: "Nếu như, một mặt khác, với tư cách là phương tiện thanh toán, tiền hoạt động như thế nào đó khiến cho các trái vụ bù trừ lẫn nhau, và như vậy mâu thuẫn chứa đựng tiềm tàng trong tiền với tư cách là một phương tiện thanh toán sẽ không biến thành hiện thực; do đó, nếu như cả hai hình thái trừu tượng đó của khủng hoảng không thể hiện ra trong thực tế với tư cách là như vậy, - thì không có khủng hoảng".<sup>(60)</sup>

Nói cách khác, sự tách rời của hành vi mua và hành vi bán với sự phát triển của tín dụng là một điều kiện cần thiết nhưng chưa đủ để có khủng hoảng. Cũng như thế đối với tiền tệ hoạt động với tư cách là phương tiện thanh toán: những sự điều chỉnh cần thiết được thực hiện do sự giảm giá một bộ phận tư bản (vỡ nợ hay lỗ vốn trong một số khu vực hay đối với một số xí nghiệp nào đấy); cuộc tổng khủng hoảng như thế bị loại bỏ hoặc bị đẩy lùi.

Không phải do hình thức của nó mà tư bản - tiền tệ gặp những giới hạn của nó và bùng nổ cuộc tổng khủng hoảng nguy

hại đối với phương thức sản xuất tư bản chủ nghĩa, mà là do nội dung của nó. Bởi vì phạm trù hình thức lại chuyển vào phạm trù nội dung. Khả năng của khủng hoảng là ở hình thức của tiền tệ, còn hiện thực khủng hoảng thì gắn với nội dung tư bản chủ nghĩa. Trình bày hai hình thức của khả năng khủng hoảng, Marx viết: "Sự tồn tại của khủng hoảng xuất hiện trong đó dưới những hình thức đơn giản nhất của nó và trong nội dung đơn giản nhất của nó, trong chừng mực mà bản thân hình thức này chính là nội dung đơn giản nhất của nó. Nhưng," Marx nói thêm "đó vẫn chưa phải là một nội dung có căn cứ"<sup>(61)</sup>.

Nói cách khác, sự biến đổi khả năng thành hiện thực có nguồn gốc của nó ở chỗ khác hơn là ở trong hình thức của tư bản - tiền tệ:

"Sự lưu thông giản đơn của tiền và ngay cả sự lưu thông của tiền với tư cách là phương tiện thanh toán, - cả hai cái đó đều xuất hiện từ lâu *trước khi* có nền sản xuất tư bản chủ nghĩa nhưng vẫn không đề ra những cuộc khủng hoảng - cả hai thứ lưu thông đó đều có thể có và thực tế đã có mà không có khủng hoảng. Do đó, chỉ một mình những hình thái ấy không thôi thì không thể giải thích được tại sao chúng lại trở nên gay gắt, tại sao cái mâu thuẫn potentia (tiềm tàng - B.T) chứa đựng trong chúng, lại thể hiện ra actu (thành hiện thực - B.T.) với tư cách là như vậy".<sup>(62)</sup>

Như thế, Marx đòi hỏi một "nội dung có căn cứ" nghĩa là một cơ sở có thực, một nguyên nhân vật chất. Những hình thức, dù cho có chứa đầy nội dung, vẫn không tạo thành một cơ sở đầy đủ. Chỉ một nguyên nhân vật chất có thực là có thể giải thích một khả năng khủng hoảng biến thành một khủng hoảng thực tế. Nguyên nhân nào có thể gây ra một cuộc khủng hoảng? Cái không thể là một sự kiện ngẫu nhiên, thì bao giờ cũng chỉ là một nguyên nhân khởi động<sup>(63)</sup>. Ở đây phải có một nguyên

nhân thiết yếu nằm ở ngay trong bản chất của sự hình thành kinh tế - xã hội tư bản chủ nghĩa. Mặc dù các cuộc khủng hoảng biểu hiện trước hết trong lĩnh vực lưu thông và phát triển thành những cuộc xung đột, ở đó những mâu thuẫn bên trong của hệ thống xuất hiện, nhưng nguyên nhân của chúng lại không ở trong lưu thông.

Vì lĩnh vực sản xuất là "thành tố" quyết định nhất, nên nguồn gốc của cuộc khủng hoảng như vậy sẽ phải tìm thấy trong quá trình sản xuất. Vậy mà trong những trang sách Marx dành để phân tích khả năng các cuộc khủng hoảng, Marx khẳng định rằng khủng hoảng cũng không sinh ra từ lĩnh vực sản xuất!

"Tư bản thân nó, chỉ một mình *quá trình sản xuất* (trực tiếp) của tư bản thôi thì ở đây không thể thêm được một điều gì mới lạ cả (...) Vì vậy, trong phần thứ nhất nói về tư bản, - trong phần nói về quá trình sản xuất *trực tiếp* - không có thêm một yếu tố mới nào của khủng hoảng cả".<sup>(64)</sup>

Cả ở đây nữa người ta có thể phê phán Marx về tính không logic. Tìm thấy ở đâu "yếu tố mới" này để biến khả năng có thể thành khả năng thực tế, nếu nó không ở trong lưu thông, cũng không ở trong sản xuất? Vội vàng kêu lên sự không nhất quán sẽ là một sai lầm. Quả vậy, Marx giải thích trong một đoạn văn mà ta phải phân tích rằng yếu tố mới này của khủng hoảng, tự nó "đã có một cách tiềm tàng vì quá trình sản xuất là sự chiếm đoạt giá trị thặng dư và vì vậy, đó cũng là sự sản xuất ra giá trị thặng dư. Nhưng trong bản thân quá trình sản xuất, thì điều đó không thể hiện ra, vì trong quá trình đó còn chưa có vấn đề *thực hiện* không những cái giá trị đã được tái sản xuất ra, mà cả giá trị thặng dư nữa. Điều đó chỉ có thể bộc lộ ra lần đầu tiên trong *quá trình lưu thông*, bản thân quá trình này đồng thời lại là *quá trình tái sản xuất*".<sup>(65)</sup>

Tái sản xuất ra giá trị và thực hiện giá trị thặng dư là hai điều khác nhau. Giá trị được tái sản xuất trong quá trình sản xuất. Mục tiêu của Quyển I bộ *Tư bản* là chỉ ra rằng tiền lương và tư bản bất biến được tái sản xuất trong thời gian lao động tất yếu.

Ngược lại vấn đề hiện thực hóa được đặt ra với giá trị thặng dư. Đó là giá trị thặng dư mới được tạo ra, sát nhập vào trong sản phẩm, mà nhà tư bản phải tìm thấy dưới hình thức tiền tệ trong việc bán thực sự những sản phẩm này. Giá trị mới này (tiền tệ được tạo ra) phải được "hiện thực hóa" trong khi quay trở lại quá trình sản xuất do một sự tiêu thụ mang tính sản xuất mở rộng. Điều đó đòi hỏi trước việc bán những sản phẩm theo các giá trị đã dự tính. Như vậy những khó khăn xuất hiện trong lĩnh vực lưu thông, nhưng những nguyên nhân sâu xa của việc không có khả năng thực hiện lại ở trong sự mở rộng sản xuất, bởi vì sản xuất không phải bao giờ cũng được thực hiện.

Như vậy phải xem xét quá trình tổng thể của sản xuất tư bản chủ nghĩa, bởi vì lưu thông và sản xuất ở đây phụ thuộc lẫn nhau: nó giả định trước cho nhau và làm trung gian cho nhau:

"Toàn bộ quá trình lưu thông hay toàn bộ quá trình tái sản xuất của tư bản là sự thống nhất của giai đoạn sản xuất và giai đoạn lưu thông của nó, tức là một quá trình trải qua cả hai quá trình đã nêu ra, coi như là những giai đoạn của nó".<sup>(66)</sup>

Chính là trong quá trình tổng thể này phải tìm ra nguyên nhân của những cuộc tổng khủng hoảng- "yếu tố mới" này duy nhất có khả năng đem lại cho chúng một nội dung có căn cứ.

"Còn sự vận động thực tế thì bắt nguồn từ một tư bản hiện đã có, - đây là nơi về một sự vận động thực tế trên cơ sở một

nền sản xuất tư bản chủ nghĩa đã phát triển, bắt đầu từ chính bản thân nó, tự nó giá định nó".<sup>(67)</sup>

Giải thích về mối quan hệ giữa khả năng và hiện thực của các cuộc khủng hoảng, Marx nói rằng, một mặt, hiện thực của chúng sinh ra từ trạng thái của sự vật (phương thức sản xuất tư bản chủ nghĩa) chứa đựng trong bản thân nó (tự nó) khả năng của hiện thực này, và mặt khác, các cuộc khủng hoảng không sinh ra từ khả năng hình thức đơn giản của nó:

"Việc mua và bán tách rời khỏi nhau trong thời gian và không gian. Nhưng điều đó không bao giờ là *nguyên nhân* của khủng hoảng cả (...). Không thể nói được rằng, *hình thái trừu tượng của khủng hoảng là nguyên nhân của khủng hoảng*".<sup>(68)</sup>

Chính là trong tư bản "phát triển" mới có được cái nội dung ta đang tìm kiếm, tức cái nguyên nhân thực sự làm cơ sở cho các cuộc khủng hoảng. Chính nó biến khả năng khủng hoảng thành khủng hoảng thực tế. Nguyên nhân của khủng hoảng, chính là "quá trình tái sản xuất" vì "những khả năng khủng hoảng (...) được phát triển hơn trong quá trình"<sup>(69)</sup>. Cuộc khủng hoảng chính là tình trạng chủ nghĩa tư bản phát triển không có khả năng thực hiện giá trị thặng dư tự nó được chứa đựng trong những sản phẩm mà chủ nghĩa tư bản buộc phải sản xuất hàng loạt.

Quá trình tổng thể của tư bản tập trung những đòi hỏi có tính mâu thuẫn. Đó là "những mâu thuẫn giữa sản xuất và tiêu dùng trong điều kiện của chủ nghĩa tư bản"<sup>(70)</sup>. Marx lưu ý rằng sự đồng nhất nổi tiếng giữa việc bán và việc mua, (giữa người bán và người mua) vốn được các nhà kinh tế học như Say và Ricardo đặt lên trước để rút từ đấy ra sự đồng nhất giữa sản xuất và tiêu thụ, sẽ dừng lại ở quá trình đơn giản của sản xuất trực tiếp.

Những sự đồng nhất này, dùng làm nguyên lý cho họ, đã đưa họ đến chỗ phủ nhận khả năng những cuộc khủng hoảng sản xuất dư thừa. Chúng trở nên "buồn cười" nếu người ta áp dụng chúng cho công nhân: quả vậy, ai mà không thấy rằng công nhân là những người sản xuất ra những đồ vật mà họ không tiêu thụ và là những người tiêu thụ (trong quá trình sản xuất) những đồ vật mà họ không mua? "Về thực chất, cái mà người công nhân sản xuất ra, chính là giá trị thặng dư"<sup>(71)</sup>, mà họ không tiêu thụ!

"Chỉ riêng mối quan hệ giữa người công nhân làm thuê và nhà tư bản cũng đã nói lên rằng:

1) Tuyệt đại bộ phận những người sản xuất (công nhân) không phải là những người tiêu dùng (người mua) một phần rất lớn sản phẩm của họ, cụ thể là tư liệu lao động và vật liệu lao động.

2) Tuyệt đại bộ phận những người sản xuất, những người công nhân chỉ có thể tiêu dùng được cái vật ngang giá với sản phẩm của họ (...) Họ bao giờ cũng là *những người sản xuất thừa*, bao giờ cũng phải sản xuất quá những nhu cầu (có khả năng thanh toán) của họ, để có được cái khả năng trở thành những người tiêu dùng hay những người mua trong phạm vi những nhu cầu ấy của họ".<sup>(72)</sup>

Như thế, các nhà kinh tế học chỉ làm cái việc phủ nhận "một cách tưởng tượng" những đối lập và mâu thuẫn tồn tại thực tế trong hiện thực. Sức lao động đang tồn tại, trong đó năng suất được xác định bởi những tư liệu sản xuất và những lực lượng tự nhiên, là khả năng thực tế của tất cả của cái được sản xuất ra, nhưng cũng là của tất cả những của cái mà nó có thể sản xuất, nếu nó được sử dụng một cách trọn vẹn và đầy đủ. Nhưng nó chỉ được như vậy đến một mức độ nhất định mà thôi: hiếm

khi làm được đầy đủ như vậy. Mặt khác, luôn luôn có một vài bộ phận của giai cấp công nhân trong một thời gian nào đó bị thất nghiệp, vì các cuộc cách mạng kỹ thuật không chịu ngừng và tư bản thì lưu động. Một mặt nữa, tư bản này, trong cuộc chạy đua lợi nhuận, đã đi đến chỗ sản xuất ra ngoài những nhu cầu có khả năng thanh toán. Do "thị trường mở rộng chậm hơn sản xuất"<sup>(73)</sup>, nên từ đó đẻ ra "mâu thuẫn giữa sự phát triển ồ ạt của các lực lượng sản xuất và tính chất hạn chế của sự tiêu dùng của quần chúng là cơ sở của sự sản xuất thừa"<sup>(74)</sup>.

Nguyên nhân của khủng hoảng là cơ cấu xã hội có giai cấp. Trên quan điểm tư bản chủ nghĩa, lực lượng sản xuất không là gì khác hơn "giá trị thặng dư tiềm tàng". Vậy mà khả năng này lại chuyển thành không có khả năng trong những điều kiện của chủ nghĩa tư bản phát triển. Những quan hệ xã hội thống trị ngăn cản sự chiếm hữu xã hội đối với sản phẩm. Những quan hệ này quá chật hẹp đối với những khả năng khách quan (vật chất) của sản xuất, áp đặt giới hạn của chúng cho sự tiêu thụ và như vậy cho sự thực hiện giá trị thặng dư. Tình trạng không có khả năng thực hiện giá trị thặng dư làm cho cuộc khủng hoảng là *có thể* chuyển qua trạng thái khủng hoảng thực tế. Vừa có sự thống nhất vừa có sự tách rời giữa hai giai đoạn trong quá trình tổng thể, nghĩa là giữa giai đoạn lưu thông cùng đồng thời là giai đoạn tái sản xuất tư bản và giai đoạn sản xuất:

"Vì vậy, những nhà kinh tế học nào phủ nhận những cuộc khủng hoảng thì chỉ nhấn mạnh sự thống nhất của hai giai đoạn ấy mà thôi. Chỉ cần những giai đoạn ấy bị tách rời khỏi nhau, chỉ cần chúng không phải là một cái gì thống nhất, thì sẽ không thể có việc phục hồi lại sự thống nhất của chúng bằng bạo lực, sẽ không thể có khủng hoảng được. Chỉ cần chúng thống nhất lại, không bị tách rời khỏi nhau, thì sẽ không thể



có việc tách rời chúng bằng bạo lực, mà điều này cũng lại là khủng hoảng. Khủng hoảng chính là việc phục hồi bằng bạo lực sự thống nhất của những yếu tố đã trở thành độc lập và việc dùng bạo lực để biến những yếu tố về thực chất là một cái gì thống nhất, thành một cái gì có tính chất độc lập".<sup>(75)</sup>

#### 4. Khủng hoảng của tư bản và cách mạng

Khủng hoảng xảy ra là do người ta không thể "hiện thực hóa" giá trị mà những hàng hóa này mang theo một cách tiềm tàng vì số lượng lao động và những tư liệu sản xuất cần thiết đã được tiêu phí để sản xuất ra chúng. Hãy trở lại với bài thuyết trình về "tư bản hoàn chỉnh" (tư bản và lợi nhuận), nghĩa là về Quyển III của bộ *Tư bản* ở đó Marx giải thích hiện tượng không có khả năng này bằng "xung đột giữa việc mở rộng sản xuất và việc làm tăng thêm giá trị cho tư bản"<sup>(76)</sup>.

Trong sự giải thích của Marx, nhiều khó khăn đặt ra đối với người đọc. Marx nhìn nhận một cách vô tư những "khối lượng" nghĩa là những đại lượng tuyệt đối, và những "tỷ suất" nghĩa là những quan hệ. Đó là hai khó khăn đầu tiên để đi theo lập luận của ông. Thêm vào đó một khó khăn thứ hai, bởi vì văn bản cho ta cảm giác rằng ta có thể nhìn nhận cả những đại lượng hay quan hệ vật chất (giá trị sử dụng) cũng như những đại lượng hay quan hệ giá trị (giá trị trao đổi). Mặc dù Marx nhấn mạnh rằng hai loại đại lượng này không phải là "thông ước" và chúng có thể thay đổi độc lập đối với nhau, đôi lúc ông cũng để cho người ta nghĩ rằng chúng đi đôi với nhau, tựa như sự phát triển của cái này kéo theo sự phát triển của cái kia, ngược với điều mà ông thường khẳng định nói chung.

Người ta có thể đọc thấy rằng: "Sự phát triển sức sản xuất của lao động xã hội biểu hiện ra bằng hai cách: một là, biểu hiện trong lượng các sức sản xuất đã được tạo ra, trong giá trị

và khối lượng các điều kiện sản xuất trong đó sản xuất mới được thực hiện, và trong lượng tuyệt đối của tư bản sản xuất đã tích lũy được; hai là, biểu hiện ở chỗ bộ phận tư bản dùng để trả tiền công thì tương đối nhỏ bé so với tổng tư bản, nghĩa là trong khối lượng tương đối nhỏ của lao động sống cần thiết để tái sản xuất ra một tư bản nhất định và để cho tư bản đó tăng thêm giá trị, cần thiết để tiến hành sản xuất hàng loạt<sup>(77)</sup>.

Một điều chắc chắn là mọi tương quan về số lượng được xác định, tất yếu, đã bị loại trừ do sự đối lập cơ bản, đặt ra ở điểm xuất phát của bộ *Tư bản*: giá trị sử dụng và giá trị trao đổi không đồng nhất nhau một cách triệt để. Mặc dù vậy, hẳn phải thừa nhận rằng nếu một tương quan "về lượng" là điều tưởng tượng, thì ít nhất có một sự phụ thuộc nào đấy và một sự "tương ứng" giữa chúng với nhau.

Hãy xem xét kỹ hơn sự giải thích của Marx về những tương quan giữa giá trị sử dụng và giá trị trao đổi trong các cuộc khủng hoảng. Nội dung của các cuộc khủng hoảng, hoặc đúng hơn, cơ sở của chúng nằm trong sự phát triển của tư bản, vừa với tư cách là sự tích lũy giá trị, vừa với tư cách là sự tích lũy lực lượng và tư liệu sản xuất. Chủ nghĩa tư bản là sự chiếm đoạt tư nhân các lực lượng sản xuất tự nhiên và các lực lượng sản xuất xã hội của lao động để luôn luôn sản xuất được nhiều giá trị hơn. Tuy vậy, những lời phát biểu của Marx không phải bao giờ cũng hoàn toàn rõ ràng:

"Nhưng sự phát triển sức sản xuất của lao động gián tiếp góp phần làm cho giá trị tư bản hiện có tăng lên, bằng cách làm tăng thêm khối lượng và tính chất nhiều vẻ của các giá trị sử dụng đại biểu cho cùng một giá trị trao đổi và cấu thành cái chất liệu vật chất của tư bản, tức là những yếu tố vật chất của tư bản, những đồ vật cụ thể trực tiếp hợp thành tư bản bất biến"<sup>(78)</sup>.

Sự đóng góp gián tiếp này là ở đâu? Bởi vì Marx khẳng định ở đây rằng đối với cùng một giá trị trao đổi có nhiều giá trị sử dụng hơn, và tuy vậy "giá trị tư bản" tăng lên, điều đó không chỉ giả định rằng giá trị sử dụng "thể hiện" giá trị trao đổi mà còn cho thấy sự gia tăng của nó "gián tiếp" kéo theo sự gia tăng của tư bản (giá trị).

Điều đó có nghĩa là sự gia tăng những tư liệu sản xuất vật chất cho phép một tư bản nhất định đã sở hữu chúng hay mua chúng rút ra một tư bản gia tăng. Đây chính là sự "đóng góp" của các giá trị sử dụng cho sự gia tăng tư bản. Trong khi nhân bội lên số lượng của cái vật chất, sự gia tăng lực lượng sản xuất "góp phần để tăng thêm giá trị - tư bản". Càng ngày càng nhiều thời gian lao động xã hội bị tư bản chiếm đoạt. Đó là mối tương quan được thiết lập giữa hai loại giá trị. Điều đó cho phép hiểu rằng tư bản sẽ bị dẫn đến các cuộc khủng hoảng.

Thường thường người ta không chú ý rằng Marx khẳng định một sự *phụ thuộc gián tiếp* của giá trị trao đổi đối với giá trị sử dụng. Người ta biết rằng vào đầu bộ *Tư bản* Marx coi sự khác biệt của chúng là thiết yếu: từ đó, người ta kết luận rằng ông suy nghĩ chúng như hoàn toàn vô tư đối với nhau và chỉ giữ những quan hệ bên ngoài hoặc ngẫu nhiên, đột xuất. Trên thực tế đó là đứng trên chính quan điểm tư bản chủ nghĩa. Chính là nhà tư bản đã phô bày một sự lãnh đạm hoàn toàn đối với giá trị sử dụng. Cái gì được sản xuất không quan trọng đối với anh ta, anh ta chỉ tính đến sự sáng tạo ra một giá trị mới, thêm vào giá trị mà anh ta đã ném vào sản xuất, là cái sẽ bảo đảm cho anh ta một tư bản tăng lên.

Tất cả những gì Marx nói, đó là: giá trị sử dụng và giá trị trao đổi không phải là thông ước. Chúng có thể thay đổi theo cùng một hướng, hoặc theo các hướng trái ngược nhau, hoặc một cái có thể thay đổi, còn cái kia không vì thế mà cũng thay

đối. Nếu người ta nhìn sự vật một cách trừu tượng, thì như vậy chúng chấp nhận tất cả những sự cân đối (hoặc mất cân đối) có thể có. Nhưng trong quá trình thực tế, sự sinh lợi của tư bản, nghĩa là sự tái sản xuất ra nó với sự sản xuất ra một thặng dư của giá trị, gặp những giới hạn, có tính chất vật chất hoặc có tính chất xã hội.

Về phương diện vật chất, "khối lượng lao động mà tư bản có thể chi phối không tùy thuộc vào giá trị của tư bản đó, mà tùy thuộc vào khối lượng những nguyên liệu và vật liệu phụ, vào máy móc và vào những tư liệu sinh hoạt, tức là tùy thuộc vào tất cả những cái cấu thành tư bản, cho dù giá trị của những bộ phận cấu thành đó là như thế nào<sup>(79)</sup>.

Ở đây Marx nhắc lại rằng việc tái sản xuất chỉ có thể được nếu những yếu tố vật chất tồn tại với số lượng đủ đáp ứng, và điều đó phụ thuộc không phải vào giá trị của chúng, mà vào khả năng của các nguồn cung cấp nói chung, những nguồn này không theo cùng một nhịp độ phát triển như nhu cầu về các sản phẩm hoàn chỉnh hay bán hoàn chỉnh, và cũng không thể thực hiện được điều đó.

Về phương diện xã hội, việc kinh doanh sinh lợi gặp giới hạn của sự bóc lột sức lao động vốn phụ thuộc vào trình độ của cuộc đấu tranh giai cấp, và vào việc giải quyết những xung đột xã hội và chính trị. Như vậy ở đây cũng sẽ có sự can thiệp của tương quan lực lượng giữa các giai cấp xã hội đối lập nhau, sức mạnh của các giai cấp thống trị và khả năng chống đối của các giai cấp bị bóc lột.

Sự phát triển các lực lượng sản xuất chỉ góp phần vào sự phát triển của giá trị, nếu nhà tư bản thực hiện giá trị mới được tạo ra, điều này chỉ có thể thực hiện trong những tỷ lệ nào đấy, do tác động của cơ cấu xã hội, sự phân bố của cái,

những phương tiện tiêu thụ và dụng cụ sản xuất. Bắt đầu từ một điểm nào đấy, xuất hiện mâu thuẫn giữa sự gia tăng của cái vật chất và sự gia tăng giá trị được giai cấp các nhà tư bản tích lũy. Mâu thuẫn này nằm ngay trong bản chất của phương thức sản xuất tư bản chủ nghĩa.

Dừng quên rằng Marx là người hiện thực, và ông phê phán kinh tế chính trị học cổ điển là nó muốn nhìn nhận sự vật chỉ dưới quan điểm của giá trị. Tất nhiên hai loại giá trị không phải là thông ước. Nhưng trong khi cho rằng chúng không có quan hệ trực tiếp, Marx vẫn khẳng định rằng chúng có một quan hệ nào đấy, một quan hệ "gián tiếp", nhưng không phải không tất yếu, và quan hệ này sẽ dẫn chủ nghĩa-tư-bản đến chỗ bị diệt vong. Người ta không thể hiểu Marx mà không có phép biện chứng!

Phủ nhận mọi quan hệ thông ước không bao hàm một sự độc lập tuyệt đối. Ngược lại, chính sự phụ thuộc như thế được thể hiện trong các cuộc khủng hoảng! Chúng cho thấy điều gì, nếu không phải là những hàng hóa mà người ta mong đợi "thực hiện" giá trị trao đổi của chúng (vốn tự chúng đã có trong mình), đang không tìm thấy người mua, và như vậy không tìm thấy giá trị sử dụng. Chúng không được bán: hướng chi, chúng không được tiêu thụ. Cùng với việc không được sử dụng, giá trị trao đổi của chúng cũng biến đi: giá trị này không "được thực hiện".

Và chẳng điều được nêu lên để bắt đầu ở bộ *Tư bản* là: trong một hàng hóa nào đó, hai loại giá trị này luôn luôn *cùng nhau hiện diện*. Hàng hóa được xác định ở điều đó: hàng hoá là sự thống nhất của hai giá trị! Giá trị trao đổi không thể hoạt động mà không có giá trị sử dụng. Như thế người ta chỉ có thể sản xuất ra giá trị (giá trị thặng dư) trên cơ sở sản xuất ra những giá trị sử dụng nào đấy.

Như vậy, hai loại giá trị có một mối liên hệ. Nếu mối liên hệ này bị cắt đứt thì các sản phẩm (các của cải hay tài sản nào đấy) sẽ bị phá hủy. Giá trị sử dụng biến đi bằng cách này hay cách khác mà không được tiêu thụ. Lúc ấy cũng biến đi luôn giá trị trao đổi mà giá trị sử dụng chứa đựng tiềm tàng. Sự phá hủy cưỡng ép và có cân nhắc này là bằng chứng nói lên rằng mối liên hệ này là có thực.

Ở mức độ xã hội toàn cầu, người ta nhận thấy một cách cụ thể sự sụt giá theo định kỳ của tư bản đang tồn tại: có "sự phá hủy bộ phận" hoặc sự tê liệt của một bộ phận của tư bản. Sự phá hủy này diễn ra do "sự xung đột giữa những nhân tố đối kháng được giải quyết bằng những cuộc khủng hoảng"<sup>(80)</sup>. Các nhà tư bản cá biệt không thể thực hiện giá trị của hàng hóa mà họ đã sản xuất ra. Kết cục của cuộc xung đột tất yếu được thể hiện bằng một sự giảm giá, một sự mất giá trị:

"Sự thua lỗ ấy không phải được phân phối đều cho mỗi tư bản cá biệt; chính cạnh tranh thực hiện sự phân phối ấy, hơn nữa sự thua lỗ được phân phối rất không đều nhau và dưới những hình thức hết sức khác nhau (...): Vì vậy một tư bản này sẽ nhàn rỗi, một tư bản khác hoàn toàn bị thủ tiêu, một tư bản thứ ba chỉ bị thua lỗ tương đối hoặc chỉ bị tạm thời giảm giá v.v... Nhưng trong mọi trường hợp, thế thắng bằng đều được phục hồi lại bằng cách để tư bản nhàn rỗi và thậm chí phá hủy tư bản đi với quy mô to hay nhỏ. Ngay đến cả một bộ phận của thực thể vật chất của tư bản có thể cũng sẽ bị như thế"<sup>(81)</sup>.

Nếu có khủng hoảng thì đúng là vì có một quan hệ giữa hai loại giá trị: tình trạng không có khả năng thực hiện giá trị trao đổi sinh ra từ tình trạng không có khả năng bán do nguyên nhân xã hội. Chính là sự hạn chế thu nhập của những giai cấp xã hội nào đấy chứ không phải sự thiếu nhu cầu đã ngăn cản

việc mua hàng hóa được sản xuất ra, điều này bắt buộc giá trị phải biến mất hay bị phá hủy:

"Sự tăng lên của lực lượng sản xuất (...) lúc nào cũng đi đôi với một sự giảm sút giá trị của tư bản hiện có (...)"<sup>(82)</sup>.

Mâu thuẫn "biện chứng" này giữa sự phát triển của lực lượng sản xuất và sự phát triển của tư bản làm cho giá trị của sản phẩm bị giảm xuống và giảm giá của tư bản. Marx nhấn mạnh rất nhiều đến biện chứng này trong cuốn *Góp phần phê phán khoa kinh tế chính trị* 1859: nó hiện diện thường xuyên trong hàng hóa<sup>(83)</sup>. Giá trị sử dụng và giá trị trao đổi luôn luôn làm thành "thể thống nhất": hàng hóa là sự thống nhất biện chứng, giữa hai mặt đối lập này.

Bằng sự phân tích quá trình tổng thể của tư bản người ta phát hiện ra sự thống nhất mâu thuẫn bộc lộ trong các cuộc khủng hoảng. Những "cuộc khủng hoảng bao giờ cũng chỉ là cách giải quyết một cách khốc liệt và tạm thời các mâu thuẫn hiện có, chỉ là những sự bùng nổ dữ dội, khiến cho thể quân bình đã bị phá vỡ được thiết lập lại trong chốc lát"<sup>(84)</sup>.

Đúng là sự thống nhất này được khẳng định trong và bởi các cuộc khủng hoảng: giá trị trao đổi được sáng tạo ra chỉ được hiện thực hóa nếu những sản phẩm "mang" giá trị đó được tiêu thụ thật sự. Nếu không, nó sẽ bị phá hủy. Thế nhưng, phương thức sản xuất tư bản chủ nghĩa có khuynh hướng tách rời hai thành tố của sự thống nhất như vậy giữa giá trị trao đổi và giá trị sử dụng, vì nhà tư bản một khi đã sản xuất ra giá trị sử dụng muốn tìm thấy trong đó giá trị trao đổi mà anh ta dự tính trên cơ sở đo lường trước đây về các giá trị. Phương thức đó được điều hành bởi hai xu hướng đối kháng phản ánh mức độ của tình trạng khủng hoảng:

"Nói một cách chung nhất thì mâu thuẫn là ở chỗ: phương

thức sản xuất tư bản chủ nghĩa vốn có xu hướng làm cho sức sản xuất phát triển một cách tuyệt đối, mà không kể gì đến giá trị và giá trị thặng dư chứa đựng trong giá trị ấy, cũng không kể đến những quan hệ xã hội trong đó sản xuất tư bản chủ nghĩa được tiến hành; nhưng mặt khác phương thức ấy lại nhằm mục đích bảo tồn giá trị - tư bản hiện có và làm cho giá trị - tư bản tăng thêm giá trị tới mức tối đa (nghĩa là thường xuyên đẩy nhanh sự tăng thêm giá trị đó)<sup>(85)</sup>.

Như thế phương tiện do tư bản sử dụng và mục đích của tư bản là đối lập nhau. Mục đích của nó là tái sản xuất và làm sinh lợi giá trị đang tồn tại. Phương tiện của nó chính là nhân các lực lượng sản xuất nhiều lên gấp bội, từ đó nhân lên cả những đối tượng sản xuất. Vì nó không tính đến khả năng tiêu thụ, nên mục đích và phương tiện rất cuộc lại đối lập nhau, vì khả năng tiêu thụ bị hạn chế do những quan hệ xã hội. Các lực lượng sản xuất trở nên mâu thuẫn với các quan hệ xã hội. Các cuộc khủng hoảng kinh tế chia rẽ các giai cấp ngay bên trong bản thân chúng; chúng được thể hiện thành các xung đột xã hội và mở ra các cuộc cách mạng hay phục hưng chính trị.

Như vậy hai khuynh hướng đối kháng làm cho tư bản hoạt động và đẩy nó ra ngoài ngay cả bản thân nó. Nó phải duy trì và tái sản xuất liên tục các quan hệ xã hội như nhau: giai cấp của nhà tư bản và giai cấp công nhân, vì chỉ có như thế nó mới bảo đảm cho mình sự chiếm hữu tư nhân các sản phẩm và sự chiếm hữu giá trị thặng dư (hay nói đúng hơn chiếm hữu cái phần mà nó có thể yêu sách sau khi chia phần với các giai cấp thống trị khác). Mặt khác để luôn luôn tạo ra nhiều giá trị hơn nữa, nó phát triển sức sản xuất xã hội của lao động. Từ đó có hình thức mâu thuẫn đặc thù của tư bản phát triển: sự chiếm hữu tư nhân các tư liệu sản xuất mâu thuẫn với tính chất xã hội của lao động và của lực lượng sản xuất.



Như thế các xung đột giai cấp đã được giải thích: các xung đột này, dưới sự thống trị của tư bản, chủ yếu là những xung đột đặt đối lập công nhân với tư bản, giai cấp vô sản với giai cấp tư sản, và những bộ phận trong nội bộ của chúng. Các cuộc đấu tranh xã hội đều nhằm vào vấn đề sở hữu về tư liệu sản xuất. Cuộc cách mạng có thể vượt quá những mâu thuẫn của kết cấu kinh tế - xã hội tư bản chủ nghĩa, nhằm mục tiêu cơ bản là xóa bỏ hình thức sở hữu tư nhân này.

Tuy vậy cũng có những giải pháp bên trong phương thức sản xuất tư bản chủ nghĩa. Chúng nhằm hạn chế hay phá hủy, một cách cố ý hay vô tình, các lực lượng sản xuất. Hệ thống tư bản chủ nghĩa tiến hành việc đó liên tục bằng hoạt động cạnh tranh, chính trị và các cuộc khủng hoảng.

Đối với Marx, giải pháp thực sự của mâu thuẫn cơ bản này là cách mạng xã hội bằng những biện pháp chính trị: "chuyên chính" của giai cấp vô sản, trong đó giai cấp công nhân thực thi quyền lực chính trị. Nhưng sẽ là không đủ, nếu chỉ có hành động chính trị xóa bỏ về mặt hình thức các giai cấp xã hội. Vấn đề phải giải quyết về cơ bản là có tính chất kinh tế. Giải pháp duy nhất dứt khoát có thể là sự hủy bỏ hệ thống trao đổi cạnh tranh. Marx không dừng lại nhiều để mô tả hệ thống sản xuất xã hội chủ nghĩa, và còn ít hơn nữa đối với chủ nghĩa cộng sản tương lai. Ông quan niệm nó như một hệ thống kinh tế không còn có thị trường tự do, cũng như tiền tệ. Đôi lúc thậm chí Marx gợi lên một hệ thống những phiếu lao động trong một nền sản xuất xã hội hóa (không nói đến sự trao đổi ngang giá!), nghĩa là một hệ thống trong đó sự chiếm hữu và sự phân phối sẽ mang tính xã hội chứ không còn tính chất tư nhân.

Phương thức sản xuất tư bản chủ nghĩa theo đuổi một mục tiêu mâu thuẫn. Một mặt, nó mở rộng sản xuất, tăng sản phẩm lên nhiều để thực hiện giá trị thặng dư; làm như vậy nó gia

tăng các giá trị sử dụng: đó là khía cạnh văn minh của phương thức sản xuất này. Mặt khác, nó hạn chế việc tiêu thụ của một bộ phận đông đảo nhân dân; theo định kỳ, dù muốn hay không, nó buộc phải phá hủy những gì xuất hiện trong hệ thống này như một hệ thống "sản xuất dư thừa"<sup>(86)</sup>; sản xuất quá lớn so với khả năng hấp thụ của người mua có thể có: nhu cầu hay khả năng tiêu thụ là có thực, nhưng do tính chất tư nhân của việc chiếm hữu giá trị thặng dư, chủ nghĩa tư bản hạn chế những nhu cầu có khả năng chi trả. Nó vận động theo một vòng quay thường xuyên được đổi mới lại và thường xuyên bị gián đoạn.

"Sự chuyển tiếp" khả năng khủng hoảng của tư bản sang thực tế khủng hoảng được thực hiện trong những thời kỳ mà sự đối lập tăng lên rõ rệt giữa khả năng sản xuất và tình trạng thị trường không có khả năng để hấp thụ ngay sự sản xuất đó vì những điều kiện chiếm hữu, nghĩa là những quan hệ xã hội được bao hàm trong nền sản xuất tư bản chủ nghĩa<sup>(87)</sup>.

Những cuộc tổng khủng hoảng kinh tế tạo ra tình thế cách mạng xã hội và chính trị. Theo Marx, chúng giả định một chủ nghĩa tư bản "phát triển": quả vậy, ông nghĩ rằng những tiến bộ của cách mạng công nghiệp diễn ra dưới mắt ông sớm hay muộn cũng sẽ gây ra sự sụp đổ của phương thức sản xuất tư bản chủ nghĩa vì chúng tạo ra giai cấp lịch sử duy nhất có thể kế tục giai cấp tư sản. Sở dĩ có thể có cuộc tổng khủng hoảng cuốn phăng đi chủ nghĩa tư bản, đó là do tình trạng vô chính phủ hoàn toàn của sản xuất, vì các xí nghiệp và các ngành sản xuất đều độc lập với nhau. Mỗi một nhà tư bản hành động đều vì cá nhân mình; tuy vậy, trong các cuộc khủng hoảng, họ làm thành một trận thống nhất chung trên bình diện chính trị: chính quyền và chính phủ hành động với tư cách là những đại diện của các giai cấp thống trị. Cũng như vậy, mọi người công nhân

có lợi ích chung, đều buộc phải tự tổ chức thành một giai cấp thống nhất trong một phong trào chính trị, hoặc một "đảng" theo nghĩa rộng, điều khiển hành động của họ, chống lại những điều kiện bóc lột kinh tế của tư bản đối với lao động. Chính là với điều kiện này (được Marx đã thường xuyên nhấn mạnh), mà họ có thể tiến hành cuộc đấu tranh chống giai cấp tư sản. Trong những điều kiện cạnh tranh kinh tế, các lực lượng sản xuất càng lớn lên thì càng có khả năng khủng hoảng. Sự phát triển này chỉ có thể dẫn đến một cuộc cách mạng nguy hại cho các quan hệ xã hội thống trị, nghĩa là cho sở hữu tư nhân về các tư liệu sản xuất và cho quyền lực chính trị mà các giai cấp thống trị (các nghiệp chủ và các nhà công nghiệp) đang nắm giữ.

Sự gia tăng của giai cấp công nhân, sự lặp lại những cuộc khủng hoảng kinh tế về sản xuất dư thừa và những cuộc đấu tranh chính trị (các cuộc cách mạng ở Pháp và ở châu Âu trong suốt thế kỷ XIX) đã làm cho Marx nghĩ rằng sự cáo chung của chủ nghĩa tư bản đã đến gần, thậm chí là đến nơi rồi. Theo ông, Công xã Paris, cho dù có những thiếu sót chính trị, vẫn dường như là nguyên mẫu và báo hiệu sự đáng quang lịch sử của chủ nghĩa xã hội.

Marx suy nghĩ về cuộc cách mạng xuất phát từ tấm gương những cuộc cách mạng đã đánh dấu lịch sử của nhân dân Pháp từ 1789 đến 1871. Sự kế tiếp nhau của những cuộc khủng hoảng kinh tế là do thực tế phải tiến hành đổi mới tư bản bất biến, nghĩa là những tư liệu sản xuất công nghiệp. Sự phát triển mạnh mẽ sức mạnh của tư bản tiếp diễn qua những suy giảm định kỳ của nó. Thực tế này làm thành cơ sở khách quan của các cuộc đấu tranh xã hội và các cuộc cách mạng chính trị. Nguyên nhân biến một cuộc cách mạng có thể thành một cuộc cách mạng thực tế vừa mang tính chủ quan vừa có tính khách

quan. Tất cả phụ thuộc vào kết cấu của các giai cấp xã hội và kinh nghiệm lịch sử của họ, vào trình độ giác ngộ và ý chí của họ, bản thân những thứ này phần lớn cũng tùy thuộc những điều kiện khách quan:

"Những thế hệ khác nhau tiếp nhận những điều kiện sinh hoạt có sẵn và chính những điều kiện này cũng quyết định các chấn động cách mạng đang tái diễn theo chu kỳ trong quá trình lịch sử, có đủ mạnh hay không để lật đổ cơ sở của toàn bộ chế độ hiện có; và nếu không có những yếu tố vật chất ấy của một cuộc cách mạng toàn diện- những yếu tố bao gồm một mặt là lực lượng sản xuất hiện có và mặt khác là sự hình thành một khối đông đảo quần chúng cách mạng đang làm cách mạng không những chống lại những điều kiện đặc biệt của xã hội cũ mà còn chống lại bản thân "sự sản xuất ra đời sống" trước đây, chống lại "toàn bộ hoạt động" làm cơ sở cho xã hội cũ đó,- thì như lịch sử của chủ nghĩa cộng sản đã chứng tỏ, Ý niệm về cuộc cách mạng này dù có được phát biểu hàng trăm lần đi nữa, cũng hoàn toàn chẳng có ý nghĩa gì đối với sự phát triển thực tế cả"<sup>(88)</sup>.

Marx không loại trừ rằng sự bùng nổ của một cuộc tổng khủng hoảng - luôn luôn thể hiện ở các mặt kinh tế, xã hội và chính trị- có thể là do những tình huống đột xuất. Thậm chí những tình huống tự nhiên có thể trở thành nguyên nhân ngẫu nhiên. Kinh tế tiếp tục bị phụ thuộc vào những bất ngờ của thời tiết và những nguyên nhân tự nhiên khác. Một số người nào đấy sẽ có thể cho là kỳ cục khi thấy Marx cũng chú trọng đến chúng. Tuy vậy, một thời tiết đặc biệt, chẳng hạn một vụ hạn hán gây ra tình trạng khan hiếm những nguyên liệu nào đấy, có thể phải chịu trách nhiệm về một cuộc khủng hoảng. Điều đó không đi ngược lại với thực tế là nguyên nhân chủ yếu của cuộc khủng hoảng nằm trong quá trình tổng thể của phương

thức sản xuất tư bản chủ nghĩa, mà các tác nhân là những con người, những giai cấp xã hội. Sự kiện bên ngoài có liên quan đến một nguyên liệu đang đóng một vai trò quan trọng, như lúa mì hay bông ở thế kỷ XVIII và XIX<sup>(89)</sup>.

Chúng ta tìm thấy lại ở đây một hàng số tư tưởng của Marx: có một tập hợp những nguyên nhân, chủ quan và khách quan, không phải có cùng một bản chất, không tác động theo cùng một cách, hay ở cùng một mức độ, mà vẫn có một sự phụ thuộc lẫn nhau tương đối.

Tuy nhiên tính chu kỳ của những cuộc khủng hoảng cho thấy sự ưu trội của những nguyên nhân nội tại của hệ thống kinh tế và xã hội. Tính nhân quả bên ngoài như vậy chỉ giải thích một phần sự chuyển tiếp từ khả năng sang hiện thực. Tính nhân quả tự nhiên, luôn luôn chứng tỏ tác dụng của mình và xen lẫn tính nhân quả đặc trưng cho bản thân phương thức sản xuất. Chủ nghĩa tư bản phát triển và ngày càng gia tăng vai trò làm chủ của nó đối với các lực lượng tự nhiên, tới một mức mà nó bất tính nhân quả (tự nhiên), phụ thuộc vào mình mặc dù tính nhân quả này tiếp tục giữ một vai trò nguyên nhân "vật chất". Giới tự nhiên vẫn là cái nền và điều kiện của mọi xã hội.

Marx nghĩ rằng cuộc cách mạng công nghệ đang diễn ra sau những năm 60 của thế kỷ XIX (phát triển những ứng dụng công nghiệp của hóa học và điện, bổ sung những ứng dụng của việc cơ giới hóa công việc), sẽ cho phép gia tăng lực lượng sản xuất đến mức mà sự chuyển tiếp qua chủ nghĩa cộng sản và cuộc cách mạng thiết lập nó trở nên tất yếu về mặt lịch sử.

Trong bộ *Tư bản*, khi phân tích những điều kiện của cuộc khủng hoảng cuối cùng của chủ nghĩa tư bản, Marx khẳng định hai điều: tính chu kỳ và sự gia tăng của các cuộc khủng hoảng. Hai tư tưởng này tập hợp lại dẫn đến chỗ khẳng định tai họa

cuối cùng không thể tránh khỏi đối với hình thái / kinh tế - xã hội tư sản hiện đại. Tuy vậy Marx không phát biểu về mức độ trầm trọng của các cuộc khủng hoảng sẽ gây ra cuộc cách mạng này. Như thế, vấn đề không phải là nói bắt đầu từ giới hạn nào sự giảm sút tỷ suất lợi nhuận sẽ có thể phát động "cuộc" cách mạng! Điều đó cũng phụ thuộc vào sáng kiến của con người, sự liên minh của các giai cấp bị bóc lột v.v... Marx chế nhạo những người đề nghị những "công thức nấu nướng cho nhà bếp của tương lai"<sup>(90)</sup>. Sự giảm sút tỷ suất lợi nhuận chỉ vạch ra một phương hướng chung.

Vậy mà chủ nghĩa tư bản xã hội hóa các lực lượng sản xuất. Như vậy, nó chuẩn bị một sự tiến hóa nào đấy mà người ta có thể đoán được cái đích cuối cùng, vì sự phát triển lực lượng sản xuất cho phép dự tính điều đó. Cái đích này, chính là giải phóng các giai cấp cần lao khỏi sự bóc lột lao động hiện thời đang diễn ra có lợi cho các giai cấp thống trị và dưới sự lãnh đạo của họ. Cái đích này chính là xóa bỏ mọi loại giai cấp xã hội, và một tình hình hay đúng hơn một sự sinh thành, mà Marx gọi là "sự ngự trị của tự do".

Kết quả phân tích bộ *Tư bản* là như sau:

"Chúng ta đã thấy rằng tích lũy tư bản ngày càng tăng có nghĩa là tích tụ tư bản cũng ngày càng tăng. Do đó, quyền lực của tư bản tăng lên, việc tách những điều kiện sản xuất xã hội đã nhân cách hóa trong nhà tư bản, khỏi những người sản xuất thực tế, cũng tăng lên. Tư bản ngày càng thể hiện ra là một quyền lực xã hội mà nhà tư bản là một viên chức, và quyền lực xã hội đó hoàn toàn không còn tỷ lệ một chút nào với những cái mà lao động của một cá nhân riêng lẻ có thể sáng tạo ra. Đó là một quyền lực xã hội đã tha hóa, tồn tại một cách độc lập, đối lập với xã hội với tư cách là một vật, với tư cách là

quyền lực của nhà tư bản, quyền lực do vật ấy đem lại cho hần. Mâu thuẫn giữa quyền lực xã hội chung, mà tư bản chuyển biến thành, với quyền lực tư nhân của những nhà tư bản cá biệt đối với những điều kiện sản xuất xã hội ấy, ngày càng trở nên gay gắt và đòi hỏi phải thủ tiêu quan hệ ấy, vì nó đồng thời đòi hỏi rằng những điều kiện sản xuất ấy cũng phải chuyển thành những điều kiện sản xuất chung, tập thể, xã hội. Sự phát triển của lực lượng sản xuất trong nền sản xuất tư bản chủ nghĩa và phương thức thực hiện sự phát triển ấy quyết định sự cải biến đó<sup>(91)</sup>.

Marx mô tả như thế về khả năng lịch sử thực tế duy nhất đồng thời cũng là một tất yếu lịch sử. Những gì mà tư bản có thể làm và những gì mà lao động có thể làm là đối đầu nhau. Lối thoát duy nhất là một cuộc cách mạng vừa kinh tế vừa chính trị mở đường đi tới một phương thức sản xuất xã hội hóa trực tiếp đẻ ra từ phương thức sản xuất tư bản chủ nghĩa phát triển. Lối thoát duy nhất là tự do với tư cách là sự giải phóng kinh tế và chính trị.

## CHÚ THÍCH CHƯƠNG IX

1. Nhan đề do nhà sử học Anh này giữ lại cho một trong những tác phẩm của ông, như chúng ta đã thấy (xem trên đây, chương III, chú thích 67).
2. *Các học thuyết...* Mác-Ăngghen toàn tập, T26, phần II, Hà Nội, Nxb Chính trị quốc gia, 1995, tr.737; T.II tr. 599; MEW 26.2, tr. 502.
3. Ntr, tr.748, 753; tr. 608, 611; tr. 510; 513. Trong những trang này hai lần Marx nói về "khủng hoảng tiềm tàng".
4. Ntr, tr.737; tr. 599; tr 503.
5. Ntr.
6. Ntr.
7. Ntr, tr. 753; tr. 611; tr. 513.
8. *Các nguyên lý...*, Sdd, tr. 254 (do Marx dẫn, *Các học thuyết*, ntr, T26, phần II, tr.729; T.II, tr. 593; MEW 26.2, tr. 497. Chúng tôi dẫn bản dịch tiếng Pháp của Ricardo hơn là văn bản do Marx đưa ra bằng tiếng Đức, do những người xuất bản *Các học thuyết* dịch lại sang tiếng Pháp.
9. Sdd. tr. 255. Ntr, T26, phần II, tr.733.
10. Ntr, T26, phần II, tr.742.
11. "Nhưng ngay cả khi xã hội, hay một bộ phận của xã hội, có thể có đủ số lúa mì, mũ và giày mà nó có thể tiêu dùng hoặc muốn tiêu dùng, thì người ta vẫn không thể nói như thế đối với tất cả các sản phẩm do thiên nhiên hoặc công nghiệp sản xuất ra. Một số người sẽ tiêu dùng nhiều rượu vang hơn nếu như họ có thể mua được nó. Một số người khác thì đủ rượu vang, nhưng họ lại muốn tăng số lượng đồ gỗ của họ hoặc nâng cao chất lượng của chúng. Một số người thứ ba lại muốn đánh bóng sàn nhà của họ, hoặc mở rộng nhà cửa của họ. Trong tâm tư của mỗi người đều có nguyện vọng muốn làm tất cả các điều đó, hoặc giả là một điều nào đó trong những điều đó; muốn thế chỉ cần có những phương tiện cần thiết, và ngoài việc mở rộng sản xuất thì không



*có cái gì khác có thể cung cấp được những phương tiện đó." Các học thuyết về giá trị thặng dư, Mác-Ăngghen toàn tập, T26, phần II, Hà Nội, Nxb Chính trị quốc gia, 1995, tr.742-743.*

12. *Các học thuyết... Mác-Ăngghen toàn tập, T26, phần II, Hà Nội, Nxb Chính trị quốc gia, 1995, tr.730; T.II, tr. 593; MEW 26.2, tr. 498.*
13. Ntr.
14. Ntr; tr. 593-594; tr. 498.
15. Ntr; tr. 594; tr. 498.
16. Sdd., tr. 254 (do Marx dẫn, *Các học thuyết... ntr, T26, phần II, các tr.724, 737; T.II, tr. 599; MEW 26.2, tr. 503*). Như ở trên, chúng tôi dẫn bản dịch tiếng Pháp mới đây, cuốn *Các nguyên lý của Ricardo*, và chúng tôi cũng làm như vậy ở các trang sau.
17. *Các học thuyết... ntr, T26, phần II, tr.737; T.II, tr. 599, MEW 26.2, tr. 503.*
18. Ntr, tr.738; tr. 599-600; tr. 503.
19. Ntr, tr.736-737; tr. 598-599; tr. 502.
20. Sdd., tr. 255 (do Marx dẫn, *Các học thuyết, T.II tr. 598; MEW 26.2, tr. 501*).- Ricardo phê phán Adam Smith đã qui-sự hạ thấp lợi nhuận cho việc tích lũy tư bản và cho sự gia tăng liên tiếp tiền lương. Ngược lại ông ca ngợi Say: "Ông Say đã chứng minh một cách hùng hồn là không có một tổng số tư bản nào mà lại không tìm được chỗ sử dụng ở trong nước, bởi vì lượng cầu chỉ bị hạn chế bởi sản xuất mà thôi" *Các học thuyết... Mác-Ăngghen toàn tập, T26, phần II, Hà Nội, Nxb Chính trị quốc gia, 1995, tr.724.*
21. *Các học thuyết...T26, phần II, tr.738, T.II, tr. 600; MEW 26.2, tr. 503.*
22. Ntr. tr.739; tr. 600; tr. 504.
23. Ntr, tr.743; tr. 604; tr. 507.
24. "Điều còn lạ lùng hơn nữa trong trường hợp sản xuất thừa, đó là những người thực sự sản xuất ra chính những hàng hóa làm ứ đọng thị trường - những công nhân - lại thiếu hàng hóa. Ở

đây không thể nói rằng họ phải sản xuất ra những vật phẩm ấy để nhận được chúng, vì rằng họ đã sản xuất ra chúng nhưng vẫn không có những thứ đó". (ntr, T26, phần II, tr.744; tr. 605; tr. 507-508). - Marx nói thêm: "Người ta cũng không thể nói rằng hàng hóa bần đến ở đây chất đầy thị trường vì không có nhu cầu về hàng hóa" (Bản dịch có sửa đổi).

25. Marx nghiên cứu những cuộc khủng hoảng bùng nổ ở thời ông. Ông theo dõi sát những sự kiện kinh tế và chính trị ở nhiều nước. Tác phẩm báo chí của ông, không được dịch sang tiếng Pháp (trừ những bài ở tờ *Báo mới Rhénane* 1848-1849), rất quan trọng: ông đã cộng tác đều đặn bằng những bài xã luận về chính trị chung và chính trị kinh tế với tờ *Diễn đàn hàng ngày New York* khoảng giữa 1851-1856, rồi cộng tác không được đều đặn cho tới 15-2-1862. Thư từ của ông cũng là bằng chứng cho thấy ông theo dõi sát diễn biến của các cuộc khủng hoảng thương mại lớn. Trong những thời kỳ này, ông trao đổi với Engels khi ông này làm việc trong văn phòng của xí nghiệp kéo sợi Ermen và sống ở Manchester. Chẳng hạn từ tháng 11-1857 đến tháng giêng 1858, cả hai theo dõi rất sát diễn biến của cuộc khủng hoảng (chú ý rằng đó là thời kỳ mà Marx soạn thảo *Grundrisse*; xem *Thư tín*, T.V, tr. 57-121; MEW 29, tr. 204-265; nhiều thư từ chứng tỏ việc trao đổi thông tin theo sát hàng ngày).
26. *Các học thuyết...* T26, phần II, tr.746; T.II, tr. 606; MEW 26.2, tr. 508-509.
27. Ntr, tr.747; tr. 607; tr. 509.
28. Ntr.
29. Ntr, tr.746; tr. 606; tr. 505.
30. Ntr, tr.748; tr. 608; tr. 510-511.
31. Ntr, tr.749.
32. *Tư bản Mác-Ăngghen* Toàn tập T23, Hà Nội, Nxb Chính trị quốc gia, 1993, tr.174; Bản dịch của Lefebvre, tr. 128-129; MEW 23, tr. 127 - 128.
33. Ntr. tr. 174-175; tr. 129; tr. 128.
34. Như thế họ xóa nhòa những khác biệt giữa các phương thức sản

xuất và trao đổi khác nhau, điều đó cho phép phủ nhận những "mâu thuẫn của sản xuất tư bản chủ nghĩa" như Marx giải thích trong một ghi chú (ntr. T23, tr. 175, chú thích 73; tr. 129, ghi chú 73; tr. 128, ghi chú 73) ở đó ông lấy lại những tư tưởng đã được phát triển trên những trang của *Học thuyết giá trị thặng dư* mà chúng tôi phân tích ở đây. Năm 1859 ông đã phê phán James Mill (*Góp phần phê phán khoa kinh tế...* Sđd, T13, tr. 110 và tiếp theo; MEW 13, tr. 153 và tiếp theo).

35. *Các học thuyết...* Mác-Ăngghen toàn tập, T26, phần II, Hà Nội, Nxb Chính trị quốc gia, 1995, tr.749; T.II, tr. 608; MEW 26.2, tr. 511.
36. Ntr, tr.756; tr. 613; tr. 515.
37. Ntr, tr.749; tr. 608; tr. 511.
38. Ntr, tr.756-757; tr. 613; tr. 515.
39. Ntr, tr.757.
40. Người ta nhớ lại rằng trong một đoạn văn dành cho phương pháp kinh tế chính trị học, Marx phản bác rằng hiện thực luôn luôn phát triển bằng cách đi từ cái đơn giản nhất tới cái phức tạp nhất: "Điều đó còn tùy", ông nói (xem Dẫn luận 1857, *Góp phần phê phán ...*, Mác-Ăngghen Toàn tập T12, Hà Nội, Nxb Chính trị quốc gia, 1993, tr. 879; MEW 13, tr. 631 và tiếp theo).
41. *Các học thuyết...* Mác-Ăngghen toàn tập, T26, phần II, Hà Nội, Nxb Chính trị quốc gia, 1995, tr.751; T.II, tr. 610; MEW 26.2, tr. 512.
42. Ntr.
43. Ntr, tr.754; tr. 611; tr. 513.
44. Ntr, tr.750; tr. 609; tr. 511.
45. Ntr, tr.755; tr. 612-613; tr. 514.
46. Ntr, tr.756; tr. 613; tr. 515.
47. Ntr, tr.786; tr. 636, tr. 535.
48. Sđd, tr. 597; tr. 500.
49. *Các học thuyết...* Mác-Ăngghen toàn tập, T26, phần II, Hà Nội,

Nxb Chính trị quốc gia, 1995, tr.734.

50. Ntr.

51. Ntr, tr.734-735.

52. Sđd, tr. 598; tr. 501 - Cũng như J.B.Say, Ricardo khẳng định: "Tiền bạc chỉ là kẻ trung gian nhờ nó mà trao đổi có thể thực hiện được". Marx bác lại rằng như thế Ricardo biến tiền bạc "thành sản phẩm đơn giản (giá trị sử dụng)" và do vậy biến "sự trao đổi hàng hóa thành sự trao đổi sản phẩm lấy sản phẩm" (Ntr, T26, phần II, tr.735). Như thế, theo Ricardo, sẽ không có mâu thuẫn ở cơ sở của sự trao đổi, và do đó - như chúng ta đã thấy - không có khả năng tống khứ khủng hoảng.

53. Ntr: T26, phần II, tr.753; tr. 611; tr. 513.

54. Xem trên đây, trong chương này, trích dẫn có gốc tham khảo chú thích số 38.

55. *Bản thảo 1857 - 1858* T.I, tr. 306-307; Gr, tr. 272.

56. Ntr, tr. 307; tr. 273.

57. Ntr.

58. Ntr, tr. 383; tr. 348.

59. Ntr, tr. 207; tr. 178.

60. *Các học thuyết...* Mác-Ăngghen toàn tập, T26, phần II, Hà Nội, Nxb Chính trị quốc gia, 1995, tr.752; T.II. tr. 610; MEW 26.2, tr. 512.

61. Ntr, tr.752; tr. 611; tr. 513.

62. Ntr, tr.752-753;

63. "Thứ nhất, nếu số lượng công cụ sản xuất tăng lên nhanh hơn số lượng nguyên liệu có thể sản xuất ra được trong khoảng thời gian đó. Thứ hai, do tính chất bất bênh của mùa màng. Vì vậy (...) thời tiết đóng một vai trò rất lớn trong nền công nghiệp hiện đại (...) Như vậy việc chuyển hóa tiền ngược lại thành hàng hóa có thể vấp phải những sự khó khăn và tạo ra những khả năng khủng hoảng (...) (Cũng còn có những yếu tố, điều kiện, khả năng khủng hoảng mà chúng ta chỉ có thể nghiên cứu khi mà phân tích những quan hệ cụ thể hơn, đặc biệt là khi phân tích

sự cạnh tranh của các tư bản và tín dụng.)" (ntr, T26, phần II, tr.784; tr.635; tr.533-534)

64. Ntr, tr.753-754; tr. 611; tr. 513.

65. Ntr, tr.754. Đoạn văn này còn có chỗ mơ hồ. Chúng tôi đã theo bản dịch của Badia, mặc dầu bà ta quên không dịch nicht trong des nicht nur reproduzierten Werts.

66. Ntr, tr.754; tr. 612; tr. 514.

67. Ntr. Marx nói thêm: "Vì vậy quá trình tái sản xuất và những khả năng khủng hoảng được phát triển hơn trong quá trình này, bản thân chúng cũng chỉ được trình bày một cách không đầy đủ trong chương này và sẽ phải được bổ sung trong chương "Tư bản và lợi nhuận", điều đó sẽ được thực hiện ở quyển III của *Tư bản*".

68. Ntr, tr.757; tr. 614; tr. 515.

69. Ntr, tr.754, tr. 612; tr. 545.

70. Ntr, tr.761; tr. 616; tr. 518. Nhan đề cho đoạn 12 của phần này trong *Các học thuyết*.

71. Ntr, tr.764; tr. 618; tr. 519.

72. Ntr, tr.764-765; tr. 619; tr. 520.

73. Ntr, tr.771; tr. 624; tr. 524.

74. Ntr, tr.775. Đề mục cho mục 14; tr. 628; tr. 528.

75. Ntr, tr.754-755; tr. 612; tr. 514.

76. *Tư bản*, Mác-Ăngghen Toàn tập T25, Hà Nội, Nxb Chính trị quốc gia, 1993, tr. 375-380 (mục II, chương XV); MEW 25, tr. 257 và tiếp theo). Đây là về một đoạn văn của chương nói về sự phát triển của các mâu thuẫn nội tại của quy luật tỉ suất lợi nhuận có xu hướng giảm sút.

77. Ntr, T25, tr. 375; tr. 257.

78. Ntr, T25, tr. 377; tr. 258.

79. Ntr, T25, tr. 377-378; tr. 258.

80. Ntr, T25, tr. 378; tr. 259.

81. Ntr, T25, tr. 382-384; tr.264- Người ta sẽ thấy sự quan tâm của Marx dự kiến tất cả những điều có thể xảy ra sau này.

82. Ntr, T25, tr. 376; tr. 258.

83. Hãy nhắc lại đoạn trình bày trong cuốn *Góp phần ...* "Quan hệ giữa hàng hóa phải (...) là mối quan hệ giữa các hàng hóa với tư cách là những đại lượng căn bản giống nhau và chỉ khác nhau về lượng; quan hệ ấy phải là quan hệ ngang nhau của những hàng hóa với tư cách là những vật trong đó thời gian lao động chung được vật hóa, và đồng thời quan hệ ấy lại phải là quan hệ của các hàng hóa với tư cách là những vật khác nhau về chất, là các giá trị sử dụng đặc thù thỏa mãn những nhu cầu riêng biệt; nói tóm lại, đó phải là một quan hệ trong đó các hàng hóa được phân biệt với tư cách là các giá trị sử dụng thực tế. Nhưng sự ngang nhau và sự không ngang nhau đó lại bài trừ lẫn nhau. Không những ta thấy có một vòng luẩn quẩn, vì muốn giải quyết một vấn đề này thì phải giải quyết một vấn đề khác, mà hơn nữa ta còn thấy có một tổng thể những yêu cầu mâu thuẫn với nhau, vì việc thỏa mãn một điều kiện này trực tiếp gắn liền với việc thỏa mãn một điều kiện khác trái ngược với nó". *Góp phần phê phán khoa...* Sdd, tr. 43; MEW 13, tr. 30).

84. *Tư bản*, ntr, T25, tr. 378; MEW 25; tr. 259.

85. Ntr, T25, tr.379.

86. Marx lưu ý rằng tên gọi "những cuộc khủng hoảng sản xuất thừa" không phù hợp với chúng. "Tư bản thân nó, danh từ *sản xuất thừa* làm cho người ta lầm lẫn. Chứng nào những nhu cầu thiết yếu nhất của phần lớn xã hội, hay dù *chỉ là* những nhu cầu trực tiếp nhất của họ, vẫn chưa được thỏa mãn, thì lẽ dĩ nhiên là tuyệt đối không thể bàn đến *sản xuất thừa sản phẩm*, -- theo ý nghĩa là khối lượng sản phẩm để thừa thãi so với nhu cầu về những sản phẩm đó. Ngược lại, cần phải nói rằng, theo ý nghĩa đó, trên cơ sở của nền sản xuất tư bản chủ nghĩa, thường xuyên vẫn có nạn *sản xuất không đủ*. Giới hạn để sản xuất là lợi nhuận của các nhà tư bản chứ tuyệt nhiên không phải là nhu cầu của những người sản xuất. Nhưng sản xuất thừa sản phẩm và sản xuất thừa *hàng hóa* - đó là hai điều hoàn toàn khác nhau." *Các học thuyết Mác-Ăngghen toàn tập*, T26, phần II, Hà Nội, Nxb Chính trị quốc, 1995, tr.775-776.

87. Marx chắc chắn sẽ sửa đổi công trình phân tích kinh tế của mình theo những thay đổi xảy đến từ một thế kỷ nay trong những xã hội công nghiệp hóa nhất, dưới tác động của ngay những cuộc đấu tranh của công nhân. Nhưng có phải vì thế mà ông sẽ thay đổi quan niệm của mình về lịch sử và về các cuộc cách mạng? Không chắc chắn lắm.
88. *Hệ tư tưởng Đức* Mác--Ăngghen Tuyển tập, T.1, Hà Nội Sự thật HN, 1980, tr. 307; MEW 3, tr. 38-39.
89. Như thế theo Marx, việc nâng cao giá trị các nguyên liệu là một nguyên nhân quan trọng của khủng hoảng. Vì như chúng ta thấy "năng suất lao động cũng gắn liền với những điều kiện tự nhiên" (*Tư bản*, Mác-Ăngghen Toàn tập T25 tr. 395, Hà Nội Nxb Chính trị quốc gia).
90. Xem *Tư bản*. Lời bạt cho lần xuất bản thứ hai bằng tiếng Đức, ntr, T23. tr. 32, bản dịch của Lefebvre, tr. 15; MEW 23, tr. 25 - Marx nói về những "thủ hoạch của Comte" nhằm vào những học thuyết xã hội của Auguste Comte và các môn đệ.
91. Ntr, T25, tr. 401; MEW 25, Tr. 274. Bản dịch có sửa đổi.

## CHƯƠNG X

### TỰ DO

*Tự do là một từ bao hàm vô số ý nghĩa (...)  
trên thực tế bản thân nó là mục đích mà nó  
thực hiện (...)*

HEGEL

Tất cả tư tưởng của Marx được định hướng bằng tư tưởng về tự do. Về bản chất, đó là tư tưởng và triết học của tự do. Đối với Marx, đây là tự do với tư cách sự nghiệp tự giải phóng của các giai cấp bị thống trị, bị nô dịch hay bị bóc lột.

Tư tưởng của Marx đạt đến đỉnh cao khi cho rằng giai đoạn sắp tới của lịch sử là sự tự giải phóng của giai cấp công nhân - một quá trình đang diễn ra cùng đồng thời sẽ là quá trình thực hiện mục đích cuối cùng của tiến hóa lịch sử: "Sự ngự trị của tự do". Điều này là khả năng thực tế tốt cùng. Đó là cái đem lại sự nhất quán và ý nghĩa cho tư tưởng của Marx, làm cho nó thành một chủ nghĩa nhân văn.

Marx quan niệm như thế nào về sự giải phóng này, về cái kỳ nguyên tự do mà sự giải phóng đó sẽ mở ra và là "cái có thể ở mức cao nhất"?

Đây là một tự do cụ thể, một tự do được thực hiện trong hành động bằng sự can thiệp thực tiễn của con người vào lịch sử. Tự do này là mục đích cố ý thức và đạt tới bằng sự chinh phục, nó không phải là một thuộc tính, một bản tính hay một



"sự vật" vốn có ở con người ngay từ điểm xuất phát. Đây là một tự do để chinh phục, hơn là để thừa nhận hay là để tìm lại. Đây là kết quả chứ không phải là điều giả định trước. Chỉ có hành động lịch sử thực hiện được nó thông qua những cuộc đấu tranh chống lại những tha hóa khác nhau vốn bắt rễ trong sự bóc lột lao động và tình trạng xã hội phân chia thành các giai cấp.

Chúng ta sẽ xem xét trước hết khái niệm tha hóa. Tiếp đó chúng ta sẽ cố gắng làm rõ những điều mà Marx hiểu về "sự ngự trị của tự do" này như là mục đích cuối cùng của lịch sử. Nếu sự tồn tại của con người là ở trong hoạt động của họ, đặc biệt là trong lao động, thì Marx hiểu "tự do" là gì? Tự do này có xuất hiện ở bên ngoài lao động không? Cuối cùng, chúng ta sẽ không quên rằng triết học đầu tiên của Marx là triết học của tự do được thể hiện trong bản luận án của ông viết về Epicure và Démocrite. Mối quan hệ của Marx và Épicure là như thế nào? Nó có để lại những dấu vết trong tư tưởng của Marx thời trưởng thành không? Phải chăng suốt cả đời mình Marx đã tiếp tục đi theo những cam kết triết học đầu tiên của mình? Trong quan niệm của mình về sự "ngự trị của tự do", Marx có vay mượn điều gì ở Épicure không?

## **1. Tha hóa và khách quan hóa**

Biện chứng của sự tha hóa và sự giải phóng giữ vị trí trung tâm trong quan niệm của Marx về lịch sử. Nếu con người có khả năng tự giải phóng bằng hành động của chính mình khỏi những tha hóa mà mình chịu đựng thì chính là vì những tha hóa đó đã xảy ra trong lịch sử do hoạt động của chính con người. Tha hóa có những hình thái khác nhau tùy theo các hình thái xã hội và hoạt động. Dưới hình thái tư bản chủ nghĩa, sự tha hóa ở giá trị trao đổi, ở tiền bạc và ở lợi nhuận có khuynh

hướng trở thành phổ biến. Đó là lý do để cho Marx nghĩ rằng cuộc cách mạng xã hội chủ nghĩa và sự đăng quang của chủ nghĩa cộng sản sẽ mang lại sự giải phóng, và sự giải phóng này ắt cũng phải mang tính phổ biến.

Cũng cần phân biệt tha hóa và khách quan hóa. Sự phân biệt này xuất hiện ngay từ *Bản thảo 1844*. Hegel nói rằng mọi sự khách quan hóa đều là tha hóa<sup>(1)</sup>; Bauer và Stirner nêu lại tư tưởng này. Đối với Marx chỉ có tha hóa khi những cá nhân hay giai cấp bị nô dịch bởi những lực lượng xã hội (giai cấp, quan hệ sở hữu, Nhà nước, thiết chế, tôn giáo.v.v...) thống trị họ, cho dù họ đã tạo ra chúng.

Mối quan hệ của họ với giới tự nhiên lại hoàn toàn khác. Ở đây họ khẳng định bản chất và mục đích của mình. Giới tự nhiên được đối xử như là khách thể cho dù con người đang và luôn luôn vẫn bị phụ thuộc vào giới tự nhiên mà họ vốn là một bộ phận trong đó. Con người "phụ thuộc" vào giới tự nhiên nhưng không "tha hóa" trong giới tự nhiên. Sự phát triển lực lượng sản xuất làm cho con người càng ngày càng tự do đối với giới tự nhiên, tuy vậy, "dĩ nhiên, giới tự nhiên bên ngoài vẫn giữ nguyên vị trí thứ nhất"<sup>(2)</sup>. Trong mối quan hệ với giới tự nhiên này, con người khách quan hóa trong mọi "hình thái" xã hội. Vì vậy, không phải mọi sự khách quan hóa đều là tha hóa. Sự tha hóa là có tính xã hội.

Theo Marx, các cá nhân và các thế hệ người tự bộc lộ ra ở một tình thế trong đó, nói chung, họ không được tự do về mặt xã hội hay kinh tế, mà bị cưỡng bức. Người nô lệ thời Thượng cổ, người nông nô thời Trung cổ, người công nhân ăn lương thời Hiện đại - tất cả họ đều phải phục tùng những người khác là những người trực tiếp hay gián tiếp bóc lột họ hoặc đối xử với họ như những đồ vật, những tôi tớ có trong tay. Nhưng bản thân các nhà tư bản với tư cách là những cá nhân cũng

bị nô dịch và tha hóa trong tư bản mà họ không thể không chế được!

Những hình thức nô dịch xã hội này được thiết lập không phải theo ý muốn. Chúng xuất hiện như là những tất yếu gắn liền với những điều kiện sống bao hàm trong phương thức sản xuất vật chất <sup>(3)</sup>. Những quan hệ xã hội được áp đặt một cách lén lút mà không một ai mong muốn rõ ràng: khi bị phát hiện, thì chúng đã tồn tại rồi. Đối với con người bị nô dịch hay bị bóc lột, toàn bộ cuộc sống của anh ta bị "tha hóa", nó không thuộc về anh ta, mà là tài sản hay đồ vật của kẻ khác. Hoạt động bị cưỡng ép của anh ta dường như xa lạ đối với anh ta: anh ta thực hiện mục đích của kẻ khác. Những gì anh ta sản xuất ra đều tuột khỏi tay mình, anh ta không nhận ra mình trong những gì anh ta làm ra. Nhưng nhà tư bản cũng không khống chế được sản phẩm xã hội.

Sự làm chủ giới tự nhiên là điều kiện để cho những con người bị nô dịch tự giải phóng khỏi sự tha hóa về kinh tế, xã hội, chính trị và tư tưởng mà họ là nạn nhân. Biện chứng của tha hóa và giải phóng trải dài suốt cả lịch sử nhân loại. Phương thức sản xuất tiên tiến nhất ở thế kỷ 19, chủ nghĩa tư bản cạnh tranh và công nghiệp, chuẩn bị những điều kiện vật chất và xã hội cho sự giải phóng giai cấp công nhân trong khi tiến đến một trình độ làm chủ giới tự nhiên mà trước đó không thể nào quan niệm nổi.

Hãy nhắc lại rằng, theo Marx, những quan hệ của con người và giới tự nhiên là những quan hệ biện chứng. Marx đứng về phía các nhà duy vật Hy Lạp, Spinoza, các nhà duy vật Pháp, các Nhà Tư tưởng và Feuerbach: đối với họ, con người về mặt nào cũng là một tồn tại tự nhiên, một sản phẩm của giới tự nhiên. Nhưng đối với nhà biện chứng Marx, thì điều đó có nghĩa là giới tự nhiên *tự* hiện thực hóa trong con người. Con người là tồn tại ở đó giới tự nhiên tự biểu hiện với chính mình, trở

nên có ý thức về chính mình. Theo nghĩa đó, sự khách quan hóa thuộc về một biện chứng "tự nhiên" bao trùm.

Thực ra, "tự nhiên" có hai nghĩa. Theo nghĩa hạn chế và tương đối, đó là giới tự nhiên "bên ngoài" như nó xuất hiện đối mặt với con người, vừa như một đối tượng thực tiễn, môi trường tồn tại của con người và đối tượng của những nhu cầu của con người, vừa như một đối tượng lý luận, một đối tượng của nhận thức: nó vừa là cơ sở tồn tại của con người, diện trường và "chất liệu" cho những hoạt động của họ, kho dự trữ để họ lấy ra những vật liệu cho các công cụ và khí cụ, vừa là đối tượng của những quan niệm, và cuối cùng là nơi diễn ra hành động có mục đích của họ.

Nhưng theo nghĩa rộng, đó là toàn bộ cái thực tại, nó không phải là hiện thực bất biến, phi lịch sử và phi thời gian, cũng không phải là một hiện thực ở bên ngoài và ở bên trên con người, một "vật" để hiểu bằng trực giác hay chiêm ngưỡng. Nói rằng giới tự nhiên tác động lên con người sẽ là không đầy đủ, vì con người tác động trở lại giới tự nhiên và biến đổi nó. Những quan hệ của con người với giới tự nhiên không phải là những quan hệ phụ thuộc thuần túy, đó là điều sẽ diễn ra, nếu như có cái tính khách quan hoàn toàn của tự nhiên đối với con người.

Con người có những sức mạnh đặc biệt của riêng nó, những năng lực và tiềm năng cốt yếu đối với nó, và giới tự nhiên cũng là giới tự nhiên của con người. Giới tự nhiên như thế được xác định như diện trường của những khả năng. Con người mở rộng những tiềm năng của giới tự nhiên bằng cách nắm lấy các lực lượng tự nhiên. Diện trường của cái có thể này không có giới hạn nào khác ngoài giới hạn của bản thân giới tự nhiên. Trước những tiềm năng tự nhiên, những tha hóa xuất hiện như chúng đang tồn tại: những sự tha hóa lịch sử và xã hội thuộc về những quan hệ xã hội phân chia con người thành các giai cấp khác nhau và đối lập nhau.

Marx đã không quên nhấn mạnh tính chất tiên bộ của chủ nghĩa tư bản. Chủ nghĩa tư bản đã đưa nhân loại tiến lên một bước lớn lao so với tất cả các phương thức sản xuất trước đó. Tuy nhiên nó đã không loại bỏ được những tha hóa xã hội. Nó đã làm đậm nét những tha hóa đó bằng cách tăng cường bóc lột lao động và gia tăng sự bản cùng hóa các giai cấp lao động bằng cách hạ thấp các điều kiện sinh hoạt của các tầng lớp nghèo khổ và bị tước đoạt trong giai cấp vô sản. Những sự tha hóa dồn chất lên, sự suy sụp về thể chất, sự sút giảm về tinh thần đi đôi với nhau. Chúng động chạm đến toàn bộ xã hội do vai trò của giá trị dưới mọi hình thái của nó: có một "sự sùng bái" phổ cập hóa đối với hàng hóa. Mọi quan hệ "con người" đều tan biến đi trước "lợi ích lạnh lùng", những đòi hỏi cứng rắn "thanh toán sòng phẳng", bằng cách nhấn chìm mọi tình cảm "trong làn nước băng giá của sự tính toán ích kỷ"<sup>(4)</sup>.

Sự tha hóa trở thành phổ biến: nó không chừa một ai<sup>(5)</sup>. Nhà tư bản là nạn nhân đầu tiên của nó: anh ta không thể tự giải phóng mình. Người giải phóng là nô lệ chứ không phải là ông chủ! Sự tha hóa có rất nhiều mặt gắn liền với cái mà Marx gọi là "*sự phụ thuộc của lao động vào tư bản*". Sự phụ thuộc này thể hiện dưới hai hình thức nối chung kế tiếp nhau trong thời gian.

Được sinh ra từ trong lịch sử, tư bản tái sản xuất và chính nó làm biến đổi phương thức sản xuất vốn là chỗ dựa của nó. Từ đó có hai hình thức lịch sử quan trọng của tư bản. Vào thời kỳ đầu, tư bản chiếm hữu giá trị thặng dư tuyệt đối, và chỉ trong thời kỳ thứ hai nó mới chiếm lấy giá trị thặng dư tương đối.

Trong hình thức đầu tiên, tư bản chiếm lấy bộ phận lao động không cần thiết, từ đó nó rút ra khả năng tăng trưởng đầu tiên. Nó xuất hiện và phát triển mà không làm thay đổi quá trình cụ thể của lao động. Nếu hành vi mua người lao động

với tư cách là sức lao động có làm biến đổi các quan hệ xã hội, chẳng hạn các quy định và điều lệ phường hội thời Trung cổ, thì "dù sao những sự thay đổi này tự chúng cũng không thể làm thay đổi về cơ bản phương thức thực tế của quá trình lao động và sản xuất. Ngược lại, ngay trong bản chất của sự vật, sự phụ thuộc của quá trình lao động đối với tư bản diễn ra trên một cơ sở đã có từ trước sự phụ thuộc này và khác với những phương thức sản xuất cũ. Từ đó, tư bản chiếm lấy quá trình lao động tồn tại từ trước, chẳng hạn lao động thủ công hoặc phương thức nông nghiệp của kinh tế tiểu nông tự chủ"<sup>(6)</sup>

Marx gọi sự phụ thuộc này là *sự phụ thuộc hình thức* của lao động vào tư bản <sup>(7)</sup>. Trong thời gian đầu, sự phụ thuộc như vậy là độc lập đối với quá trình cụ thể của lao động. Lúc ấy chỉ có sự cưỡng bức lao động thặng dư nói chung. Loại hình phụ thuộc này là loại hình thuộc thời kỳ trong đó tư bản được hình thành về mặt lịch sử, nói chung là từ thời Trung cổ đến thế kỷ 17.

Trong loại hình phụ thuộc thứ hai, *sự phụ thuộc thực tế*, tư bản chiếm hữu không chỉ lao động thặng dư mà cả lực lượng sản xuất của lao động xã hội. Bản thân nó tổ chức quá trình lao động, sự hợp tác, lao động tập thể (nhà máy, xưởng máy) và chiếm hữu những lực lượng sản xuất xã hội nói chung (máy móc, khoa học) để gia tăng không ngừng giá trị thặng dư tương đối. Quá trình cụ thể của lao động như thế được thực hiện dưới sự phụ thuộc vào tư bản. Những hình thức của quá trình này xuất hiện như những hình thức phát triển của tư bản. Lực lượng sản xuất của lao động được phát triển xuất phát từ những hình thức lao động xã hội, thể hiện ra như thế chúng là lực lượng độc chiếm của bản thân tư bản.

Trong quá trình biến đổi này, lực lượng sản xuất tự chủ hóa: chúng tạo thành những "thế lực" khách quan đối mặt với người lao động, những thế lực mà người lao động đã thấy sẵn ở đó.

tồn tại trước họ. Tư bản, xưởng máy, máy móc, tiền tệ, tất cả đối mặt với lao động như chừng ấy những lực lượng áp đặt điều kiện cho lao động. Đối với nhà tư bản cá biệt thì cũng như vậy: anh ta đối mặt với tư bản xã hội như một thế lực đứng lên chống lại anh ta. Tư bản, được vật chất hóa trong các "vật" ở bên ngoài, có một hiện thực phong phú về nội dung và quyền lực, và trở nên linh hoạt nhờ sự tự vận động, hoàn toàn thoát khỏi những cá nhân riêng biệt. Sự phụ thuộc của lao động và của tất cả các quá trình xã hội vào tư bản đã trở thành "hiện thực".

Người lao động "tự do" là điều kiện cho sự phát triển lịch sử tư bản trong giai đoạn đầu của nó, giai đoạn mà tư bản mới chỉ bắt lao động phụ thuộc vào nó một cách hình thức. Vẫn như thế trong giai đoạn thứ hai, nhưng người lao động lúc ấy lại được tái sản xuất như các yếu tố khách quan khác của quá trình lao động. Con người cá nhân bị chia nhỏ trở thành "kẻ gác vác" bình thường những chức năng mà tư bản phân định cho nó. Tác động của tư bản có một hình thức và một sự tồn tại càng ngày càng thực tế. Một mặt, người lao động xuất hiện như phụ thuộc vào những điều kiện khách quan của lao động. Mặt khác, người lao động lại xuất hiện như được bao hàm trong những điều kiện chủ quan của lao động, nghĩa là những hình thức của quá trình lao động: sự hợp tác v.v.. Không phải người lao động sử dụng chúng, mà chính chúng sử dụng anh ta.

Kết quả lịch sử của mọi sự phát triển tư bản chủ nghĩa là sự phục tùng càng ngày càng tổng quát của những người lao động đối với tư bản, tư bản này chỉ có động cơ duy nhất là tìm kiếm lợi nhuận, điều này càng ngày càng làm cho con người cá nhân trong xã hội bị tha hóa về mặt kinh tế. Sự cần thiết phải có được lợi nhuận khả dĩ nhiều nhất phụ thuộc trực tiếp vào thực chất đời sống của họ, vào việc họ là công nhân hay họ là nhà kinh doanh tư bản. Tất cả những hình thức tha hóa

khác đều từ đó mà ra. Sự phục tùng đối với quy luật của lợi nhuận, tiền tệ, cho vay lãi và tín dụng, trở thành phổ biến.

Sự phân biệt hai hình thức phụ thuộc này thường vắng mặt trong những thuyết trình về chủ nghĩa Marx. Tuy vậy, sự phân biệt đó lại có tầm quan trọng hàng đầu. Người ta tìm thấy ở đây cội nguồn của hai hình thức tha hóa lớn tức là hai trở ngại rất khác nhau mà tư bản đặt đối lập với sự giải phóng thực sự các cá nhân người sản xuất: một mặt là sự kéo dài ngày lao động, mặt khác là sự tăng cường bóc lột lao động (nhịp độ làm việc, năng suất, những hình thức phân công lao động mới.v.v...).

Người ta thường lẫn lộn hai hình thức này của bóc lột tư bản chủ nghĩa, đặc biệt khi nói tới cuộc đấu tranh để cải thiện điều kiện lao động. Chính tư bản lại có lợi ở sự lẫn lộn này. Trong khi một hình thức - quá trình cụ thể của lao động phụ thuộc thực tế vào điều kiện kỹ thuật khách quan của sản xuất - vẫn còn tồn tại, mặc dù được biến đổi và được nhân đạo hóa trong chủ nghĩa xã hội, thì hình thức kia - sự rút ngắn thời gian lao động - đúng là phương tiện lớn để giải phóng con người. Rút ngắn ngày lao động là đòn bẩy của cuộc đấu tranh chống tha hóa: nghèo khổ về kinh tế, phụ thuộc về xã hội, lệ thuộc về chính trị và nghèo nàn về tinh thần <sup>(8)</sup>. Năng suất lao động gia tăng làm cho điều đó trở thành có thể.

Cũng chính là trong những hình thức phụ thuộc mà người ta tìm thấy lời giải thích về những quan hệ khả biến thiết lập giữa những giai cấp khác nhau và giữa những cá nhân của một giai cấp. *Hệ tư tưởng Đức* trình bày những mối quan hệ này như sau: trước hết đó là những cá nhân tạo thành giai cấp. Một giai cấp mới chỉ xuất hiện dưới hình thức những cá nhân độc lập, phân tán đây đó trong lòng những giai cấp của xã hội cũ. Giai cấp mới này chưa thể bắt các cá nhân phụ thuộc vào nó, hoặc chỉ là phụ thuộc một cách hình thức: nó đang trong



quá trình hình thành. Ở đây mới chỉ là những cá nhân có điều kiện sống giống nhau. Như Marx nói, còn chưa có giai cấp "vì - nó", mà mới chỉ là một giai cấp "tư - nó", tiềm tàng. Trong tình thế này chính là giai cấp phụ thuộc vào các cá nhân hơn là các cá nhân phụ thuộc vào giai cấp. Marx dành quá trình này để mô tả sự hình thành giai cấp tư sản trong thời Trung cổ, - đây cũng là quá trình thai nghén mọi giai cấp mới.

Tiếp đó là thời kỳ thứ hai trong đó giai cấp được cấu thành và tự chủ hóa: các cơ quan công cộng và chính quy được hình thành. Lúc ấy về mặt xã hội các cá nhân phục tùng giai cấp xác định họ và ý thức hệ của họ. Một khi đã cấu thành, giai cấp tái sản xuất ra những cá nhân đúng theo bản chất của nó. Nó trở thành một chủ thể tự hoạt động, với những thiết chế của chính nó. Nó bắt những cá nhân trong xã hội là thành viên của nó phụ thuộc vào nó.

"Giai cấp tư sản chỉ nảy sinh ra rất chậm chạp từ cái số đông đảo nhưng khối thị dân địa phương của các thành thị khác nhau (...) Những cá nhân riêng lẻ chỉ hình thành một giai cấp chừng nào họ phải tiến hành cuộc đấu tranh chung chống lại một giai cấp khác (...), giai cấp đến lượt nó lại trở thành độc lập đối với những cá nhân, thành thử các cá nhân thấy những điều kiện sinh hoạt của mình đã được quy định sẵn, đã được giai cấp của họ quy định cho họ vị trí trong đời sống, đồng thời cả sự phát triển cá nhân của họ, họ lệ thuộc vào giai cấp của họ".<sup>(9)</sup>

Thời điểm thành viên cá nhân lệ thuộc vào giai cấp cũng chính là thời điểm lệ thuộc của các giai cấp bị trị vào các giai cấp thống trị, và của các giai cấp thống trị vào các điều kiện tồn tại khách quan, và đây là trường hợp phụ thuộc vào tư bản. Những hình thức tha hóa hiện đại sinh ra và phát triển như thế đây. "Sản phẩm" của con người thành hóa, tiền tệ, quan hệ xã hội tư sản, Nhà nước đứng lên như những lực lượng xa

lạ đối mặt với các cá nhân và xa lạ về mọi mặt trong trường hợp những người công nhân "tự do" chỉ có sức lao động đem bán để sống. Các lực lượng xã hội của lao động, bị tư bản chiếm hữu và đưa vào hoạt động như thể là có khả năng tự hoạt động. Hình như chúng vận động, có ý chí của riêng mình, theo đuổi mục đích nội tại của mình, cái mục đích có vẻ như hiển rõ. Tư bản, mặc dù được sản xuất và thường xuyên tái sản xuất bởi lao động, nhưng chính nó lại trở thành một "chủ thể" tạo ra và đổi mới các điều kiện khách quan và chủ quan của nó. Tư bản chỉ còn có một mục đích duy nhất là tăng trưởng. Nó thúc đẩy sự sản xuất tăng nhanh một cách mạnh mẽ: "Nó trở nên hung hăng, không từ một việc xấu nào mà nó không làm".

Tất cả các "thể lực" xã hội, tuy vậy, đều xuất phát từ những cá nhân. Vậy mà ngay nếu chúng là sở hữu của một số cá nhân nào đấy (những người sở hữu tư liệu sản xuất), chúng cũng bị biến thành các thể lực khách quan. Chống lại Bauer và Stirner, Marx nhấn mạnh rằng sự tha hóa khách quan này không thể vượt qua bằng một hành động cá nhân, càng không thể bằng một hành động tinh thần. Để làm điều đó, ngược lại, phải có một hành động khách quan và tập thể:

"Sự chuyển hóa những lực lượng cá nhân (quan hệ) thông qua phân công lao động thành những lực lượng khách quan, không thể bị xóa bỏ bằng cách loại trừ khỏi đầu óc con người cái quan niệm chung về sự chuyển hóa đó, mà chỉ có thể bằng cách là các cá nhân lại chỉ phối những lực lượng khách quan ấy và thủ tiêu sự phân công lao động. Điều này không thể thực hiện được nếu không có cộng đồng"<sup>(10)</sup>.

Sự giải phóng các cá nhân khỏi các thể lực khách quan (các thể lực của tư bản, của Nhà nước v.v...) là có thể thực hiện được, bởi vì bản thân họ là cội nguồn của tất cả các quá trình tha hóa. Chính họ, bằng hoạt động và mục đích của mình, tạo

ra một cách gián tiếp các thế lực này, các thế lực thống trị họ tựa như chúng là "xa lạ" đối với họ. Trên thực tế chúng là quyền lực của chính họ "bị tha hóa", vì quan hệ sản xuất và quan hệ sở hữu đã tách rời họ ra khỏi chúng ngay khi họ sản xuất ra chúng. Chúng bị tước đoạt khỏi họ đồng thời với giá trị thặng dư.

Tuy vậy vì người lao động là người tạo dựng thực sự và cuối cùng tất cả các thế lực này, họ "có thể" tái chiếm hữu chúng: đó là đối tượng của cuộc cách mạng xã hội, nhờ đó giai cấp công nhân tự giải phóng mình bằng cách hủy bỏ những quan hệ xã hội đang tồn tại, nghĩa là xóa bỏ chế độ sở hữu tư nhân về tư liệu sản xuất lớn.

Các cá nhân trong xã hội- tác nhân cụ thể và có thực duy nhất- là cội nguồn của mọi hành động lịch sử và xã hội có thể có: họ là những người sản xuất thực sự ra của cải, và của cải này trong tay người khác, lại thống trị họ. Họ là lực lượng sản xuất cao nhất và tất cả những tư liệu sản xuất là công trình của họ, là sự khách quan hóa những tiềm lực và tiềm năng của họ, hoặc khi nói đến những lực lượng tự nhiên, là đối tượng hoạt động của họ.

Hơn thế, "cá nhân" phát triển đồng thời với các lực lượng sản xuất xã hội và khách quan. Trong *Hệ tư tưởng Đức*, Marx nhấn mạnh rằng sự phát triển này của cá nhân được thực hiện mạnh nhất là trong hình thái kinh tế - xã hội tư bản chủ nghĩa, một hình thái càng ngày càng mở rộng tự do cá nhân, hoặc ít nhất là khả năng tự do cá nhân, vì nó tiếp tục phân chia xã hội thành giai cấp. Theo Marx cộng đồng là cơ sở cho sự tồn tại của cá nhân: "Chỉ có trong cộng đồng (với những người khác) mỗi cá nhân mới có những phương tiện để phát triển toàn diện những năng khiếu của mình; chỉ có trong cộng đồng mới có thể có tự do cá nhân"<sup>(11)</sup>

Cá nhân và xã hội luôn luôn ở trong mối quan hệ biện chứng; chúng tương ứng với nhau. Tự do được quan niệm như tự do cá nhân; đó không phải một thứ tự do siêu hình (ý chỉ tự do hoặc quyền lực của tư tưởng thuần túy, quyền lực của tinh thần), mà là một tự do dựa vào các phương tiện vật chất và xã hội. Vì vậy chỉ có trong một xã hội không giai cấp, tự do chân chính sẽ là một khả năng thực tế và như vậy, là hiện thực đối với tất cả mọi người. Điều đó đòi hỏi phải xóa bỏ những tha hóa đã xảy ra trong lịch sử quá khứ dưới hình thức những quan hệ xã hội.

Từ đó rút ra quan niệm về lịch sử như một quá trình hiện thực hóa tự do, như sự giải phóng mọi cá nhân khỏi những thế lực nô dịch họ. Với sự phát triển các lực lượng sản xuất, sự xóa bỏ những thế lực này thực tế là có thể được, hoặc đúng hơn, sự vượt qua chúng trong một chế độ xã hội hóa mới của sản xuất và một hình thái mới của xã hội, một xã hội không giai cấp.

Đó là những gì mà Marx tư duy về "cái" khả năng thực tế, khả năng chuyển sang thời đại "ngự trị của tự do". Vào thời kỳ cùng với Engels xây dựng quan niệm duy vật về lịch sử, Marx xác định nhiệm vụ của những người cộng sản, những nhà duy vật thực tiễn, như "thực tiễn (praxis) cách mạng", bao hàm "sự hiểu biết hợp lý về thực tiễn của con người"<sup>(12)</sup>.

Để hiện thực hóa khả năng này, giai cấp cách mạng phải tiến hành đến thành công nhiệm vụ kép này. Số mệnh của họ là thiết lập "sự ngự trị của tự do". Nhưng sự ngự trị đó chính xác là ở những gì?

## **2. Sự ngự trị của tự do**

Theo nghĩa chặt chẽ, lịch sử là quá trình con người sáng tạo ra chính bản thân mình. Engels đã nhấn mạnh điều này, "Sự tồn tại bình thường của các động vật diễn ra trong những điều

kiện này sinh đồng thời với sự tồn tại của chúng trong đó chúng sống và thích nghi; những điều kiện cho sự tồn tại của con người, ngay từ khi con người phân biệt với động vật theo nghĩa hẹp của từ này, tuyệt đối chưa hề có: trước hết những điều kiện đó phải được tạo nên do sự phát triển lịch sử tiếp theo. Con người là động vật duy nhất, bằng lao động có thể ra khỏi tình trạng thuần túy động vật: tình trạng bình thường của nó là tình trạng tương ứng với ý thức mà *tự bản thân nó phải tạo nên* <sup>(13)</sup>.

Chúng ta đã thấy Marx phát triển tư tưởng này, một tư tưởng cũng là cơ bản đối với ông. Chính là trong khi tạo ra những điều kiện cho sự tồn tại của họ, nghĩa là trước hết tạo ra chính bản thân các tư liệu sản xuất, bằng hoạt động sản xuất hay lao động của họ mà con người "làm ra" lịch sử của chính mình; lịch sử này không phải là gì khác ngoài sự tự biến đổi, và như vậy sự tự sản sinh của con người.

Tuy vậy điều đó chưa đủ để tư tưởng của Marx trở thành tư tưởng về tự do. Quả vậy, bên cạnh tư tưởng về sự tự sáng tạo của con người bằng lao động còn phải thêm vào tư tưởng tự giải phóng khỏi những trói buộc của giới tự nhiên nhờ vào bản thân hoạt động đó. Nếu lao động, dù cho hình thức và phương tiện là như thế nào, phải luôn luôn thu hút phần lớn thời gian đối với số đông người và không có một khả năng nào vượt qua tình thế này, thì tự do sẽ vẫn là đặc quyền của số ít và "sự ngự trị của tự do" sẽ là không tưởng và ảo tưởng. Tự do với tư cách là khả năng thực tế đối với mọi người bao hàm một cái gì đó còn hơn sự tự sáng tạo của con người, đó là sự gia tăng quyền làm chủ giới tự nhiên, ví như sự giảm bớt liên tục lao động "cần thiết" làm đảo lộn tính chất và nội dung những hoạt động của con người. Chỉ khi khả năng thứ hai này là một khả năng thực tế thì bản thân việc tiến tới sự ngự trị của tự do chân chính mới thực sự là có thể thực hiện được. <sup>(14)</sup>

Theo Marx, sự phát triển của lực lượng sản xuất hoàn thành điều kiện thứ hai này. Nó là điều kiện cho khả năng của tự do. Marx cho rằng điều kiện khách quan và chủ quan để hiện thực hóa tự do đối với mọi người đã bắt đầu được tập hợp. Một mặt, các điều kiện khách quan do cuộc cách mạng công nghiệp lần thứ nhất đưa lại đã gia tăng mạnh mẽ quyền làm chủ giới tự nhiên; mặt khác, các điều kiện chủ quan nhờ vào sự tăng trưởng nhanh chóng của giai cấp công nhân và tầm quan trọng quyết định của nó trong quá trình sản xuất hiện đại, sự hợp tác tập hợp đông đảo những người công nhân ăn lương ở các địa điểm sản xuất, đó là sức mạnh của họ, và khả năng hành động của họ. Hai quá trình này sản sinh lẫn nhau. Từ đây Marx kết luận rằng chỉ có hai giai cấp chủ yếu là vẫn còn đối mặt nhau. Cùng với những người xã hội chủ nghĩa thời đại ông, ông tố cáo sự phân chia xã hội thành các giai cấp đối lập, thành người thống trị và người bị trị, xem đó là những vật cản số đông những người bị bóc lột đi tới tự do.

Nhiều người ghi nhận điều đó: phương thức sản xuất tư bản chủ nghĩa và xã hội công dân hiện đại đã không xóa bỏ được những bất bình đẳng và những đối kháng giai cấp bất chấp lý tưởng mà các cuộc cách mạng tư sản Anh, Mỹ và Pháp tuyên bố và theo đuổi. Chế độ mới về mặt kinh tế, vẫn đặt nền móng trên cơ sở duy trì tình trạng người bóc lột người. Dưới hình thức mới của chế độ làm công thợ thuyền, nó kéo dài những tha hóa, ức hiếp đủ loại và đàn áp chính trị. Việc xóa bỏ chế độ làm công, như vậy, (nghĩa là mua và bán sức lao động theo một hợp đồng được gọi là "tự do" giữa người công nhân cá nhân và nhà tư bản), là mục đích logic của "cuộc" cách mạng xã hội.

Trong những xã hội của thế kỷ 19, tự do "thực sự" chỉ tồn tại đối với một số giai cấp nào đấy và một số người nào đấy. Đối với người công nhân của thời hiện đại đang bị đẩy một cách tàn nhẫn vô phương cứu vãn vào tình trạng thất nghiệp

cũng như đối với người công nhân của thời đại ngày nay đang đi tới "sự kết thúc quyền hạn", thì "tự do" là điều nực cười: được tuyên bố thành quyền hạn, nó lại bị phủ nhận trên thực tế. Để tự do có thể trở thành một hiện thực đối với họ, thì cần thiết phải tận dụng các lực lượng sản xuất đang tồn tại, một điều không thể có được nếu vẫn còn những cuộc khủng hoảng, mất giá hay phá hoại chu kỳ đối với những của cải hay giá trị. Cần thiết phải thay đổi những quan hệ xã hội đang ngự trị, xóa bỏ quan hệ bất bình đẳng giữa người sở hữu tư bản hoặc đất đai và những người chỉ có sức lao động. Phải xóa bỏ sự chiếm hữu tư nhân tư bản chủ nghĩa. Không có sự biến đổi cách mạng này, người lao động "tự do" vẫn bị mất tự do thực sự, bởi vì người lao động bị mất các phương tiện vật chất của tự do đó <sup>(15)</sup>.

Marx nhấn mạnh rằng, các "quyền con người" nổi tiếng, mặc dù đã được tuyên bố từ 1789, nhưng vẫn tỏ rõ là không tồn tại đối với số đông người; chúng không ngăn cản tình trạng người bóc lột người, mà lại đảm bảo việc đó "một cách hợp pháp": "Trước hết chúng ta xác nhận sự thật là cái gọi là nhân quyền (*droits de l'homme*), khác với quyền công dân (*droits du citoyen*) chẳng qua chỉ là những quyền của *thành viên xã hội tư sản*, nghĩa là của con người vị kỷ tách khỏi bản chất con người và tính cộng đồng của con người".<sup>(16)</sup> Ý nghĩa của "quyền tự do của con người" trong *Tuyên ngôn nhân quyền* 1791 cũng như *Hiến pháp* 1793 là như thế nào? Theo Marx, quyền đó "không được đặt trên cơ sở mối quan hệ của con người với con người, mà ngược lại trên sự tách biệt giữa người với người. Nó là quyền về sự tách biệt đó, quyền của cá nhân *bị hạn chế*, hạn chế với chính mình. Quyền tự do được áp dụng vào thực tiễn, đó là quyền con người về sở hữu tư nhân, nghĩa là "quyền hưởng thụ và nắm giữ tài sản của mình một cách độc đoán (tùy ý mình), mà không tính đến quan hệ với những người khác.

độc lập với xã hội, đó là quyền của thời ích kỷ" (17).

Những quyền đó thích hợp với những tha hóa kinh tế - xã hội và những tha hóa tiếp theo trên bình diện xã hội, chính trị, văn hóa và tư tưởng nói chung.

Tuy nhiên, hiện thực lịch sử chỉ ra sự phát triển tương phản và mâu thuẫn của con người. Về phương diện vật chất, có sự phát triển của cái, và dần dần, qua đủ loại biến thiên, đấu tranh, xung đột và nổi dậy, người ta chứng kiến sự mở rộng tự do trong thực tế: tự do tín ngưỡng, tự do chính trị (phổ thông đầu phiếu), một số quyền kinh tế (ngày làm việc mười giờ).

Điều đó chỉ có thể có được nhờ vào sự phát triển của giai cấp tư sản và cuộc cách mạng công nghiệp gia tăng lực lượng sản xuất và của cải theo một nhịp độ nhanh chóng. Nhưng vì lực lượng sản xuất không ngừng gia tăng, các phát minh ngày một nhiều lên, khoa học không ngừng phát triển nên sự mở rộng tự do là thực sự có thể được; đó là những gì mà chủ nghĩa tư bản không thể bao chứa được nữa, và nó gây cản trở về chính trị, khi cần thì bằng cả vũ lực.

Các xu thế lịch sử của phong trào xã hội (đấu tranh giai cấp) ở thời Marx gồm hai loại: xu thế xóa bỏ các chế độ nô lệ và nông nô còn tồn tại ở nhiều nước (Mỹ, Nga và thuộc địa), và xu thế tương tự, ở những nước phát triển nhất về kinh tế, nhằm giúp cho giai cấp công nhân đạt tới quyền chính trị (phổ thông đầu phiếu, thành lập đảng), quyền công đoàn (quyền lập hội, quyền lao động, quyền đình công), quyền xã hội (quyền giáo dục, quyền cư trú, quyền y tế, quyền giải trí...).

Việc xóa bỏ tình trạng nô dịch về kinh tế (bóc lột sức lao động) chỉ có thể thực hiện được bằng sự giải phóng giai cấp công nhân, một điều vừa là khả năng vừa là tất yếu như các cuộc đấu tranh chính trị hồi thế kỷ XIX ở Châu Âu đã chỉ ra.



Sự phát triển khả năng sản xuất mà khủng hoảng sản xuất dư thừa cho thấy, "một sự phát triển chưa từng thấy của công nghiệp (...và) một sự gia tăng chưa hề có của thương nghiệp"<sup>(18)</sup>, đến mức cho phép dự báo về khả năng thực tế của một cuộc cách mạng xã hội. Marx chia sẻ tư tưởng này với phần lớn các nhà xã hội chủ nghĩa thế kỷ XIX.

Đây là những điều kiện của tự do; vậy, thực ra, tự do là gì? Marx thuộc số những người cấp tiến nhất: ông cho rằng mục đích của cách mạng là xóa bỏ giai cấp. Hơn cả các nhà xã hội chủ nghĩa Pháp, Marx tìm cách làm rõ các điều kiện và đường nét chính của sự nghiệp ấy. Trên cơ sở những phân tích phê phán kinh tế chính trị học, ông mô tả việc chuyển qua một chế độ sở hữu xã hội hóa như là điều kiện cần thiết cho sự xóa bỏ giai cấp. Ông nghĩ rằng chế độ mới này sẽ dẫn đến sự tiêu diệt của Nhà nước với tư cách là công cụ trong tay các giai cấp hiện đang thống trị, và đến việc thay thế "việc cai trị con người" bằng "việc quản lý sự vật", theo công thức của những người theo phái Saint - Simon mà ông và Engels đã sử dụng.

Về tự do, Hegel đã nói: "Trên thực tế bản thân nó chính là mục đích mà nó thực hiện"<sup>(19)</sup>. Marx đi xa hơn một chút và cố gắng làm rõ hơn nữa nội dung "có thể" của nó. Chúng tôi đang quan tâm đến việc xác định nội dung đó theo phác thảo nhanh chóng nêu lên qua những nhận xét rải rác trong tác phẩm của Marx. Những điều kiện của việc thực hiện cái mà Marx gọi là "sự ngự trị của tự do" được mô tả một cách cô đọng trong một trang sách nổi tiếng của Quyển III bộ *Tư bản* nói rõ sự quan tâm của Marx đến việc đặt nền móng cho tư tưởng của mình trên một cơ sở kinh tế hiện thực. Hãy nhắc lại trang sách để phân tích ý kiến đó:

"Trên thực tế, kỳ nguyên của tự do chỉ bắt đầu khi mà người ta không còn phải lao động vì sự cần thiết và những lý do bên ngoài quy định; cho nên do bản chất của sự vật, lĩnh vực của

tự do là ở bên kia lĩnh vực sản xuất vật chất hiểu theo đúng nghĩa của từ này. Cũng như người nguyên thủy phải đấu tranh với tự nhiên để thỏa mãn nhu cầu của họ, để bảo tồn và tái sản xuất ra đời sống của họ, người văn minh cũng bắt buộc phải làm như vậy trong tất cả các hình thái xã hội và dưới bất cứ phương thức sản xuất nào. Với sự phát triển của con người phạm vi của sự tất yếu tự nhiên cũng mở rộng vì các nhu cầu của con người tăng lên; nhưng đồng thời những lực lượng sản xuất để thỏa mãn những nhu cầu đó cũng được mở rộng. Trong phạm vi đó, sự tự do duy nhất có thể có là: con người xã hội hóa, những người sản xuất cộng đồng kết hợp. Điều tiết một cách hợp lý những sự trao đổi chất của họ với giới tự nhiên, họ cùng nhau quản lý giới tự nhiên chứ không để cho sức mạnh mù quáng của giới tự nhiên thống trị họ và họ tiến hành những sự trao đổi ấy một cách hao tổn ít sức lực nhất và trong những điều kiện xứng đáng nhất, phù hợp với bản chất con người nhất. Nhưng sự hoạt động ấy cũng vẫn thuộc về lĩnh vực của tất yếu. Chính ở bên kia lĩnh vực ấy mới bắt đầu sự phát triển của lực lượng con người như mục đích tự nó, mới bắt đầu lĩnh vực chân chính của tự do, lĩnh vực này cũng chỉ có thể nảy nở phồn vinh trên lĩnh vực tất yếu, như là trên cơ sở của chính nó. Điều kiện căn bản của sự phồn vinh ấy là sự rút ngắn ngày lao động" (20)

Như thế, cái có thể ở mức cao nhất, chính là tự do phát triển trong một hình thái xã hội mà sản xuất là nhằm thỏa mãn các nhu cầu tất yếu và được tổ chức về mặt xã hội, sự cạnh tranh và ý chí độc đoán của cá nhân không còn chi phối những gì liên quan đến lĩnh vực này của tính tất yếu, nhưng ở đó hoạt động "cá nhân" ngoài thời gian lao động cần thiết lại được thực hiện "một cách tự do" (21).

Tự do nói đến ở đây không thể qui về "lĩnh hội tính tất yếu", về "tính tất yếu được nhận thức", về sự xác định việc lựa

chọn căn cứ vào hiểu biết cả về "các quy luật của giới tự nhiên bên ngoài cũng như các quy luật chi phối sự tồn tại vật chất và tinh thần của bản thân con người", như Engels giải thích khi ông nói là ông tự đặt mình trong khuôn khổ quan niệm của Hegel "về quan hệ giữa tất yếu và tự do" (22).

Cách thức mà Marx đặt tự do trong xã hội cộng sản đối lập với "lĩnh vực của tất yếu" còn hàm ý rộng hơn: trong xã hội không giai cấp, đúng hơn thì tự do được thể hiện ở việc mở ra một diện trường những khả năng cho đủ loại hoạt động chưa hề có, giải phóng khỏi mọi tính tất yếu, dù cho đó là điều không tránh khỏi hay là điều cần thiết.

Tuy nhiên, tiến tới hình thái xã hội này là điều không thể được nếu không có nhận thức về tính tất yếu của các quy luật tự nhiên bao hàm trong kỹ thuật, và không có nhận thức về tính tất yếu của các quá trình kinh tế - xã hội trong sự biến đổi cách mạng của xã hội có giai cấp hiện thời thành một xã hội không giai cấp.

Chính ở đây Marx đứng trước vấn đề tìm hiểu nội dung của tự do là gì. Theo các văn bản, nội dung này dường như được hiểu theo hai cách khác nhau rõ rệt: hoặc là, như trong trang sách của bộ *Tư bản* vừa mới dẫn ra, tự do là phạm vi hoạt động cá nhân dành cho hành động tùy theo sở thích và cho sự lựa chọn cá nhân bên ngoài phạm vi lao động tất yếu, hoặc là Marx đưa nó vào trong bản thân lao động, nhưng là một lao động sao cho con người tự thể hiện mình một cách đầy đủ; điều đó đòi hỏi một sự vượt qua - mà đôi lúc người ta hiểu như sự biến mất toàn bộ - phân công lao động.

Đó là điều toát ra từ một trang sách nổi tiếng khác, viết trong khoảng 1845-1846, minh họa một cách cụ thể điều mà Marx cũng có thể nghĩ tới ở cuối bộ *Tư bản*.

"Trong xã hội cộng sản, trong đó không ai có một lĩnh vực

hoạt động độc chuyên, và mỗi người đều có thể tự hoàn thiện trong ngành mình thích, thì xã hội điều tiết nền sản xuất chung, thành thử tôi có khả năng hôm nay làm việc này, ngày mai làm việc khác, buổi sáng đi săn, quá trưa đi đánh cá, buổi chiều chăn nuôi, sau bữa cơm thì làm việc phê phán tùy theo sở thích của tôi mà chẳng bao giờ tôi trở thành người đi săn, người đánh cá, người chăn nuôi hoặc nhà phê phán cả"<sup>(23)</sup>

Những hoạt động tự do này của nhiều cá nhân phải chăng đã không đóng góp vào, chỉ ít là một phần cho "sản xuất vật chất"? Những hoạt động như vậy sẽ tính vào phần lao động gọi là "cần thiết". Ấn định giới hạn ở đâu? Tuy vậy trang sách của bộ *Tư bản* mà ta đặt câu hỏi ở đây, nói rõ đến "hai phần", mà một phần là của "lao động cần thiết". Hoạt động "tự do" là một khái niệm khó mà làm rõ. Phải chăng Marx đã có suy nghĩ, cân nhắc khi để nó trong tình trạng không xác định? Giờ đây hơn bao giờ hết, người ta có thể tự hỏi, là Marx vẫn nhất quán hay đã thay đổi. Ấn tượng đến với chúng ta rõ hơn cả là những tư tưởng triết học khái quát của ông không thay đổi. Những quan niệm của ông về con người và về xã hội cơ bản vẫn nhất quán, từ *Hệ tư tưởng Đức* đến bộ *Tư bản*.

Điều chắc chắn là, khi Marx nói đến vấn đề tự do, thì đây không phải là một thứ tự do tuyệt đối của ý muốn, theo nghĩa "ý chí - tự do" của các nhà siêu hình, hoặc là lý lẽ của các nhà đạo đức học nghiêm ngặt, mà là tự do của hoạt động hợp lý, có cân nhắc, và sự ham thích hành động được tôn vinh theo nghĩa của Aristote, theo cá nghĩa của các nhà duy vật và những người hoan lạc chủ nghĩa. Marx nhắc lại rằng hai quan niệm triết học về tự do chạm trán nhau:

"Cho đến nay tự do đã được các nhà triết học định nghĩa dưới hai mặt: một mặt các nhà duy vật định nghĩa như sức mạnh, như sự làm chủ những hoàn cảnh cuộc sống của một cá nhân - mặt khác, tất cả các nhà duy tâm, đặc biệt là người

Dức, định nghĩa như sự tự quyết định, sự tách rời khỏi thế giới thực, như tự do thuần túy tưởng tượng của tinh thần" (24).

Trong khi chấp nhận quan niệm duy vật, mô tả sự ngự trị của tự do, Marx hình như vượt qua sự đối lập này, mặc dù khả năng của "tự do" này dựa trên sự làm chủ "hoàn cảnh", hoàn cảnh sản xuất vật chất (quan hệ với giới tự nhiên) và hoàn cảnh các quan hệ xã hội trong một xã hội cộng sản.

Tự do luôn luôn gắn liền với những phương tiện khách quan, mà nếu không có thì tự do chỉ là ảo tưởng. Nó mở rộng đến chừng mực mà các phương tiện này cho phép nhưng không đồng nhất với chúng. Những con người được tự do tỷ lệ với những phương tiện vật chất mà họ có được.

"Không thể thực hiện được một sự giải phóng thực sự nào nếu không thực hiện sự giải phóng ấy trong thế giới hiện thực và bằng những phương tiện hiện thực; (...) không thể xóa bỏ chế độ nô lệ, nếu không có máy hơi nước và máy dệt; không thể xóa bỏ chế độ nông nô, nếu không cải tiến canh tác" (25)

Điều đó vẫn là đúng đối với mọi lĩnh vực của tự do tương lai, mà ta phải quan niệm trên cơ sở những phương tiện tất yếu. Marx cũng không đồng nhất tự do tương lai chỉ với "ý thức về tính tất yếu" như Spinoza và Hegel đã có khuynh hướng làm như vậy. Tự do sản bản, câu cá hoặc phê bình văn học theo "ý thích của tôi", không thể gắn với một tính tất yếu nào cả. Marx phát triển ở đây một lý thuyết về cá tính theo đó tiềm năng của cá nhân mở rộng ra thành "khả năng tự do". Phải chăng người ta phải nói rằng tự do này bao hàm một sự lựa chọn có lý do, dựa trên những quyết định hợp lý? Đúng hơn, đó là một sự phát triển, "sự phát triển tự do", là sự phát minh, sáng tạo, là sự bùng nổ của những khả năng. Tự do đó (chúng ta hãy nhắc lại) "bản thân nó là mục đích của chính nó". Không một định nghĩa nào khác hợp với nó. Tuy nhiên nó vẫn gắn liền với

những nhu cầu và sự biến thiên theo năng khiếu và khả năng cá nhân, với "khả năng" hoặc "tiềm năng". Sự hiện thực hóa những tiềm năng này, phụ thuộc vào lực lượng sản xuất.

"Trên thực tế sự vật thể hiện một cách tự nhiên như sau: con người đạt tới trình độ giải phóng không phải nhờ vào lý tưởng con người của họ, mà là do lực lượng sản xuất đang tồn tại quy định và cho phép. Tuy vậy, tất cả những sự giải phóng cho đến nay đều diễn ra trên cơ sở lực lượng sản xuất còn hạn chế, mà khả năng sản xuất của chúng không thể thỏa mãn được toàn bộ xã hội, nên chỉ đưa lại tiến bộ nếu những người này thỏa mãn nhu cầu của mình nhờ vào những người khác; điều đó đem đến cho những người này - một thiểu số - độc quyền về tiến bộ, trong khi những người khác - đa số - do cuộc đấu tranh liên tục của họ để thỏa mãn những nhu cầu sơ đẳng nhất, chùng nã mà lực lượng sản xuất mới có tính chất cách mạng chưa xuất hiện thì vẫn bị loại bỏ khỏi mọi tiến bộ. Như thế xã hội luôn luôn tiến hóa trong khuôn khổ một sự đối kháng" (26).

Phát triển lịch sử là sự tiến hóa có ý nghĩa: nó nằm ở sự giải phóng tuần tự khỏi những trói buộc tự nhiên và xã hội liên tiếp được khắc phục hay xóa bỏ. Marx không phải là người đầu tiên nói về sự phát triển của lực lượng sản xuất như cơ sở cho những tiến bộ của tự do con người. Ông không che giấu những gì mà ông mượn ở chủ nghĩa xã hội Pháp và từ trào lưu triết học của thế kỷ Ánh sáng, ở những nhà duy vật như D'Holbach hoặc Feuerbach, và cả ở Hegel.

Nhưng có hai điều khác biệt ở Marx: một mặt, sự giải phóng và những tiến bộ của tự do không có nguyên nhân cốt yếu chuyên biệt là tiến bộ tinh thần (luận điểm của triết học thế kỷ Ánh sáng); mặt khác, mặc dầu dựa trên một cơ sở tất yếu là vật chất, sự phát triển lực lượng sản xuất và

của cái không được Marx hiểu theo ý nghĩa số lượng.

Chúng ta không dừng lại ở điểm thứ nhất vì chúng ta đã nói nhiều đến nó. Ngược lại, điểm thứ hai thường không được biết đến, thậm chí còn bị phủ nhận với khá nhiều ác ý<sup>(27)</sup>. Người ta hòa nhau hiểu sai Marx: tư tưởng của Marx bị xuyên tạc thẳng thừng và bị châm biếm. Chúng ta không được hiểu sai ý nghĩa của chủ nghĩa Marx, cũng không được phép tin rằng Marx coi mọi sự tăng trưởng về số lượng của cái vật chất đều là dấu hiệu của "sự tiến bộ con người". Quả vậy, trong trang sách dẫn ra trên đây của bộ *Tư bản* người ta chú ý rằng sự phát triển của cái phải diễn ra trong những điều kiện "xứng đáng với con người". Maximilien Rubel đã có lý khi nhấn mạnh phương diện "đạo đức" được Marx tính vào số những nhu cầu tất yếu<sup>(28)</sup>. Những điều kiện sinh hoạt và lao động, quả vậy, ảnh hưởng đến chất lượng sức sản xuất của lao động.

Đối với Marx, mặt chất lượng của tiến bộ là cốt yếu, mặc dù nó dựa trên sự tiến bộ về số lượng. Bằng một "tính tất yếu biện chứng", bắt đầu từ một mức độ nào đấy, những biến đổi về lượng sẽ dẫn đến những biến đổi về chất. Khi Marx nói rằng "các nhu cầu mở rộng", thể hiện một cách nói về lượng, trên thực tế đó cũng là tính đa dạng và chất lượng của các nhu cầu. Ông tố cáo chính đáng sự qui giản tiến bộ về tính số lượng trong xã hội tư sản. Nhìn tiến bộ dưới góc độ chuyên biệt này, đó là thực tế của hệ thống xã hội trong đó giá trị trao đổi là động lực cơ bản và là tiêu chuẩn cuối cùng. Đối với Marx, phải khôi phục lại các giá trị sử dụng trong vai trò xác định chủ yếu của chúng. Ở đây phải cẩn thận phân biệt quan điểm "duy vật" với quan điểm "thiên về số lượng". Chính xã hội tư sản mới là vật chất chủ nghĩa "về mặt đạo đức". Ngược lại, xã hội cộng sản, với phạm vi tự do của nó, không hề có như vậy!

Sự phân biệt này là rất quan trọng để hiểu các điều kiện trong đó thực hiện sự quá độ sang thời đại ngụy trị của tự do:

Marx gọi ra sự chi phí tối thiểu về nhân lực: đó là một tối thiểu về lượng, chứ không phải về chất. Marx phát biểu rất dè dặt về điểm này: lao động cần thiết phải "phù hợp với phẩm giá của bản chất con người"<sup>(29)</sup>!

Cũng như trong phân tích về lao động tha hóa ở *Bản thảo 1844*, một tư tưởng bộc lộ rõ trong nhận xét này của bộ *Tư bản*, đó là lao động, ngay cả khi người ta giảm bớt thời gian của nó, nó vẫn có thể thực hiện trong những điều kiện tha hóa. Công nghiệp hiện đại dẫn đến chỗ phi nhân tính hóa lao động, khi nó kéo dài thời gian, và nhất là bằng cách thay đổi triệt để nội dung lao động: lao động máy móc, lặp đi lặp lại, tăng cường độ, làm mù mắt con người... Vì vậy cái lợi của thời gian nhàn rỗi có được nhờ sự tiến bộ của năng suất lao động và của tư liệu lao động có thể thực hiện bằng cách qui giản lao động về loại hoạt động không những không còn thú vị và mất mọi ý nghĩa mà còn giáng cấp về mặt thể chất và tinh thần.

Như vậy cái được thể hiện trong lao động vẫn còn tồn tại trong thời đại "ngự trị của tự do"- đó là một tối thiểu và một tối đa tương đối theo quan điểm hai mặt về lượng và chất. Thực chất của tư tưởng Marx sẽ được khôi phục lại là như thế này: khả năng của con người phải được bảo vệ để có thể nói đến sự phát triển của lực lượng sản xuất. Những từ so sánh tuyệt đối được sử dụng: "xứng đáng nhất", "phù hợp nhất" với phẩm giá con người. "Phẩm giá" này cũng là một "nhu cầu".

Điều đó chỉ ra rằng Marx không quan niệm nhu cầu con người theo kiểu của chủ nghĩa duy vật thô thiển và tâm thường, cũng không theo kiểu Bentham mà ông đã phê phán kịch liệt. Marx là người theo chủ nghĩa lạc quan nhiều hơn là chủ nghĩa thực dụng. Dù sao thì phẩm giá của người lao động trong lao động, phẩm chất "nhân văn" trong công việc của anh ta- đó



cũng là một trong những điều kiện của sự tự do chân chính. Quan điểm duy vật trong giải thích quá trình lịch sử của con người không dẫn đến chỗ hy sinh chất lượng cho số lượng.

### **3. Lao động thặng dư và thời gian nhàn rỗi. Lao động và tự do**

Vì tự do đòi hỏi rút ngắn độ dài ngày lao động, nên cần xét xem Marx hiểu như thế nào những gì diễn ra ở bên ngoài thời gian lao động cần thiết, khi phương thức sản xuất tư bản chủ nghĩa phát triển lao động thặng dư hoặc tuyệt đối hoặc tương đối.

Mặc dù những tiến bộ về năng suất cho phép giảm bớt độ dài của ngày lao động, phương thức sản xuất tư bản chủ nghĩa không ưa thích sự giảm bớt này. Các nhà tư bản chống lại nó, bởi vì lao động thặng dư là nguồn gốc duy nhất của giá trị thặng dư, và như vậy là nguồn gốc duy nhất của lợi nhuận.

Ở đây, một câu hỏi đặt ra là phải chăng sự quá độ sang thời đại "ngự trị của tự do" sẽ không kéo theo sự biến mất của lao động thặng dư, nghĩa là của lao động "không cần thiết", vì sẽ không còn bóc lột nữa? Trong một vài dòng Marx định nghĩa sự ngự trị của tự do, vấn đề chỉ là lao động cần thiết, và sự đối lập là ở giữa tất yếu và tự do, sự phân cắt mà ở đó lao động thặng dư dường như đã biến mất. Phải chăng đối với Marx, sự giải phóng người lao động và sự chấm dứt bóc lột, là ở chỗ xóa bỏ lao động thặng dư? Người ta có thể hình dung một cách cụ thể như sau về sự vật: từ nay nếu người ta làm biến mất lợi nhuận và cùng với nó là giai cấp các nhà tư bản, thì giai cấp công nhân sẽ không còn bị gò vào duy nhất lao động cần thiết, và thời gian nhàn rỗi sẽ thu được trên giá trị thặng dư. Chương cuối của bộ *Tư bản* mà chúng ta tham khảo dường như cho phép hiểu như vậy.

Quả thực, trong chương này <sup>(30)</sup> Marx nhắc lại rằng giá trị thặng dư kiếm được do một bộ phận của xã hội đã cho phép bộ phận đó, ngoài những cái khác, có thể sống trong nhàn rỗi. Tuy vậy, ngược với cách diễn giải trước, Marx cũng nói rõ rằng "lao động thặng dư, với tư cách là lao động vượt quá mức những nhu cầu nhất định, tất nhiên bao giờ cũng có" bởi vì "sự cần thiết được bảo hiểm đối với những sự biến bất ngờ của sản xuất và quá trình tái sản xuất mở rộng lũy tiến mà sự phát triển của nhu cầu và sự tăng thêm nhân khẩu tất nhiên phải dẫn đến"<sup>(31)</sup>.

Vậy mà bản thân chủ nghĩa tư bản là tác nhân mạnh mẽ nhất đẩy tới sự mở rộng và sự gia tăng này. Đây là một trong những hệ quả của nó chính chỉ vì nó duy trì hay gia tăng phần tương đối của lao động thặng dư:

"Tùy theo năng suất lao động được phát triển nhiều hay ít, lao động thặng dư có thể là lớn so với một ngày lao động ngắn hoặc tương đối nhỏ so với một ngày lao động dài" <sup>(32)</sup>.

Chẳng hạn, Marx giải thích, lao động thặng dư là ba giờ, trên một ngày lao động 12 giờ thì thể hiện một phần tư; nhưng nếu ngày lao động chỉ có 6 giờ, thì nó thể hiện một nửa. Tỷ lệ bóc lột là 33<sup>1</sup>/<sub>3</sub>% trong trường hợp thứ nhất, 100% trong trường hợp thứ hai. Điều đó là có thể được, ngay cả nếu người ta giả thiết rằng số lượng của cái được sản xuất ra vẫn như vậy miễn là năng suất tăng gấp đôi, vì người ta giả thiết ở đây sản xuất cùng một lượng sản phẩm như thế, nhưng trong một thời gian ít hơn hai lần.

Tuy nhiên, việc chuyển một cách có hiệu lực từ trường hợp thứ nhất sang trường hợp thứ hai bị phụ thuộc nhiều vào những nhân tố rất dễ biến đổi: vào những phát minh kỹ thuật, những khám phá khoa học, vào hành động và ý thức của con người, vào kết cục những cuộc đấu tranh của họ để giảm bớt ngày lao

đồng hoặc chống đối lại những điều kiện lao động mới, vào hành động chính trị của những giai cấp nắm chính quyền, vào quan hệ giữa các quốc gia trên thị trường thế giới- nói tóm lại, vào tất cả những nhân tố xã hội - lịch sử chế ngự lẫn nhau, đan chéo nhau một cách phức tạp, đôi lúc hợp lực nhau nhưng cũng chống lại nhau.

Bằng thí dụ trên đây, Marx xác nhận rằng không những rút ngắn ngày lao động là có thể được ngay từ khi năng suất tăng lên, nhưng với một ngày lao động ngắn hơn một nửa, nhà tư bản vẫn còn có thể tăng được lợi nhuận. Thời gian lao động vẫn như vậy, thì chỉ còn năng suất là quan trọng, điều mà Marx nói một cách quá tóm tắt đến nỗi nếu, thoát khỏi văn bản, thì lời nói của ông tựa hồ như phủ nhận mọi vai trò của thời gian lao động thặng dư:

"Cái quyết định sự giàu có thực sự của xã hội và khả năng không ngừng mở rộng quá trình tái sản xuất ra sự giàu có đó không phải là độ dài của lao động thặng dư, mà là năng suất của lao động thặng dư và những điều kiện ít hoặc nhiều phong phú của sản xuất trong đó nó được tiến hành" <sup>(33)</sup>.

Nói một cách khái quát: "trong một thời gian nhất định, và do đó, với một thời gian lao động thặng dư nhất định, lượng giá trị sử dụng được sản xuất ra nhiều hay ít cũng còn do năng suất lao động quyết định"<sup>(34)</sup>, và không chỉ, cũng không chủ yếu phụ thuộc vào độ dài thời gian của nó.

Từ điều này Marx muốn chỉ ra rằng điều kiện cho khả năng của tự do, điều kiện để thực hiện nó một cách có hiệu lực, chính là năng suất lao động giữ vị trí hàng đầu: nó là phương tiện vĩ đại cho phép giảm bớt một cách quyết định thời gian tuyệt đối của ngày lao động; trong khi đó, theo quan điểm tư bản chủ nghĩa, thì chính tỉ lệ của lao động thặng dư mới đáng kể. Nhà tư bản đi tìm kiếm tỷ lệ tương quan tối ưu, vì vậy

anh ta đặt tầm quan trọng lớn vào thời gian của lao động thặng dư mà anh ta muốn duy trì hoặc thậm chí tăng lên <sup>(35)</sup>.

Tích lũy tư bản chủ nghĩa như vậy về sản phẩm của lao động thặng dư đóng một vai trò lịch sử to lớn: tư bản dẫn tới kết quả đó một cách khách quan đến mức mà nó phát triển các nhu cầu ở ngay cả bên ngoài nhu cầu sống cơ bản. Hậu quả không gì khác hơn là sự thai nghén một hình thái xã hội mới:

"Điều đó cho phép, một mặt đạt tới một giai đoạn trong đó sự cưỡng chế sẽ không còn nữa và cũng không còn tình trạng một bộ phận xã hội độc chiếm sự tiến bộ xã hội (bao gồm cả những lợi ích vật chất và tinh thần), bằng cách hy sinh bộ phận kia. Mặt khác, giai đoạn đó sáng tạo ra các phương tiện vật chất và mầm mống của những điều kiện cho phép, trong một hình thái xã hội cao hơn, kết hợp giữa lao động thặng dư ấy với một số thời gian hạn chế hơn dùng vào lao động vật chất nói chung." <sup>(36)</sup>

Nói tóm lại, ở đây, Marx nói rằng để đáp ứng tất cả những nhu cầu do chủ nghĩa tư bản phát triển một cách thích đáng, thời gian của lao động thặng dư sẽ được sát nhập vào thời gian lao động cần thiết trong xã hội xã hội chủ nghĩa. Không những biến mất sự độc quyền mà cả sự ép buộc, lao động sẽ không còn là "lao động cưỡng bức" như trong những điều kiện của hợp đồng tư bản chủ nghĩa: "Tư bản nhận được lao động thặng dư ấy mà không phải trả bằng vật ngang giá; về thực chất, lao động thặng dư ấy là lao động cưỡng chế mặc dù nó có thể hình như là kết quả của một khế ước tự do thỏa thuận" <sup>(37)</sup>.

Tuy vậy, trong những điều kiện xã hội kinh tế khác với những điều kiện của chủ nghĩa tư bản, lao động vẫn không mất đi tính chất "cần thiết" của nó. Những người lao động liên hiệp sẽ tổ chức một cách hợp lý thời gian lao động cần thiết của

họ: đó là "tự do duy nhất" mà họ sẽ có, như Marx nói. Trong lĩnh vực này, tự do thực ra là gồm cả tính tất yếu. Nhưng có một thứ tự do thứ hai, "tự do thực sự", tự do xuất hiện ở ngoài lĩnh vực này.

Tất cả những gì mà chúng ta có thể nói theo trang sách này của bộ *Tư bản*, đó là thời gian được giải phóng nhờ ngày lao động rất ngắn, làm cho sự phát triển tự do những sức mạnh con người là có thể được<sup>(38)</sup>, và sự phát triển ấy trở thành mục đích tự thân. Đây có còn là "lao động" không? Marx không dùng từ này. Chúng ta đã đặt câu hỏi này xuất phát từ sự phân tích nội tại của văn bản: đó là hoạt động sản xuất hay hoạt động "phi sản xuất"?

Người ta có thể nói về "thời gian tự do", nhưng đây là thời gian tự do cho "lao động tự do". Việc gọi ra vương quốc của tự do đưa đến nhiều sự diễn giải khác nhau. Ất hẳn Marx nghĩ đến sự biến đổi về chất của lao động xét trong toàn bộ, ngay cả lao động mang dấu ấn của "sự cần thiết". Được tổ chức một cách tập thể và được thấu hiểu một cách hợp lý, "lao động" này không còn "bị tha hóa" nữa. Trong toàn bộ, nó có xu hướng mất đi tính chất nặng nhọc, vì có một độ dài thời gian ít hơn, nó không còn thiếu ý nghĩa vì không còn bị áp đặt từ bên ngoài.

Nhưng người ta phải nói đến ba phần trong một ngày hoạt động chứ không phải hai phần: phần dành cho lao động nhằm thỏa mãn những nhu cầu sống cơ bản (tái sản xuất sức lao động); phần dành cho lao động thặng dư vẫn là tất yếu theo một nghĩa khác, vì gắn liền với phần thứ nhất, nó cho phép mở rộng tái sản xuất và đáp ứng sự phát triển của những nhu cầu và dân số; cuối cùng, là phần lấy ra được từ sự rút ngắn thời gian của ngày lao động, phần này trong tinh thần của Marx là phần chủ yếu và nhất là phần trong đó con người thực hiện mục đích chân chính của mình.

Không những sự rút ngắn thời gian lao động cần thiết của ngày lao động là một sự biến đổi về lượng có những hậu quả trên bình diện chất lượng, mà mục đích của sản xuất cũng biến đổi: nó trở thành mục đích khác.

Trong phương thức sản xuất tư bản chủ nghĩa, lao động thặng dư được phát triển theo một mục đích được xác định rõ: tạo ra một thặng dư của giá trị trao đổi. Nói cụ thể, chính sự tìm kiếm lợi nhuận cá nhân dưới sự kích thích của cạnh tranh là lý do quyết định. Khía cạnh tiêu cực "vô nhân đạo" của phương thức sản xuất này là ở chỗ con người phụ thuộc vào sản xuất chứ không phải sản xuất phụ thuộc vào con người<sup>(39)</sup>.

Nếu người ta viện lý rằng phương thức sản xuất này có thể thích nghi, mở rộng phạm vi những giai cấp chiếm lĩnh lợi nhuận, và cả chia sẻ lợi nhuận đó với toàn bộ xã hội, thì như thế rõ ràng là có sự chuẩn bị cho một phương thức sản xuất cao hơn, mang lại cho tất cả những người tham gia sản xuất cũng như cho toàn xã hội khả năng thực tế sử dụng mọi sản phẩm làm ra. Đó sẽ là một bước đi tới sự "ngự trị của tự do". Marx không loại trừ một giai đoạn quá độ như vậy dẫn tới xã hội cộng sản. Ông đã không tìm cách định nghĩa nó rõ ràng hơn mà bằng lòng với việc trình bày những biện pháp kinh tế và chính trị có thể chuẩn bị cho sự đăng quang của xã hội không giai cấp<sup>(40)</sup>.

Cần phải tránh hai điều hiểu sai về sự "ngự trị của tự do". Không được hiểu nó như là sự hủy bỏ lao động thặng dư và duy trì chỉ riêng lao động cần thiết; cũng không được hiểu nó như là sự hủy bỏ cả bản thân lao động cần thiết. Về điểm này ý kiến của Marx rất rõ ràng. Ông nghĩ rằng sẽ là không tưởng, nếu nói đến một sự giải phóng tuyệt đối xóa bỏ mọi cưỡng ép theo nghĩa "sự cần thiết phải lao động". Một bộ phận hoạt động của con người sẽ luôn luôn vẫn là lao động cần thiết. Tất nhiên

nó có thể luôn luôn giảm bớt, nhưng sẽ là sai lầm nếu tin rằng nó có thể trở thành số không.

Vậy mà có những nhà bình giải cho rằng tư tưởng này là của Marx: "Được giải phóng khỏi những ép buộc của lao động cần thiết (theo Marx, được chuyển giao cho sản xuất tự động hóa), các cá nhân lúc ấy được tự do thực hiện những dự án mà mình mong muốn, cho dù dự án đó là gì"<sup>(41)</sup>. Cách diễn giải này đã xuyên tạc văn bản của bộ *Tư bản*, mặc dù Marx đã gần như đi tới tư tưởng này ở những nơi khác<sup>(42)</sup>.

Còn điều hiểu sai thứ nhất, như chúng ta thấy, là ở ý nghĩ cho rằng sự giải phóng lao động sẽ được thực hiện do xóa bỏ mọi hình thức lao động thặng dư. Chúng ta hãy xem xét một cách ngắn gọn những gì có liên quan. Mặc dù điều đó trên nguyên tắc không phải là không thể, nhưng Marx không dừng lại ở giả thiết này, giả thiết mà Marx coi là không hiện thực: trong tình thế hiện thời, ông không tưởng tượng là việc tái sản xuất mở rộng phải ngừng lại, và một xã hội sẽ bằng lòng với việc tái sản xuất thuần túy và giản đơn. Tư tưởng cho rằng như thế người ta có thể đình chỉ sự phát triển, là ngược với tư tưởng của Marx. Sứ mệnh của giai cấp vô sản không phải là xóa bỏ lao động thặng dư bằng cách xóa bỏ lợi nhuận tư bản chủ nghĩa, và làm ngừng sự tiến bộ bằng cách mạng, mà là thực hiện một hình thái xã hội cao hơn. Đó là xã hội trong đó sự tiến bộ, do xã hội làm chủ, sẽ vẫn tiếp tục: không hề chịu đứng yên, thời gian của lịch sử chân chính sẽ bắt đầu. Thời gian sẽ bị không chế: "Trong xã hội tư bản quá khứ thống trị hiện tại, trong xã hội cộng sản chính là hiện tại thống trị quá khứ"<sup>(43)</sup>. Từ một xã hội này sang một xã hội khác, diễn ra sự đảo ngược giữa phương tiện và mục đích, cũng như giữa những bộ phận tương ứng của lao động cần thiết và lao động tự do.

Trong phương thức sản xuất tư bản chủ nghĩa, cũng như trong những phương thức trước nó, thời gian tự do tồn tại, đối

với một bộ phận của xã hội, đối với những giai cấp và cá nhân sống trong sự nhàn rỗi một phần hay hoàn toàn.

Vậy thì cuối cùng tự do là gì? - Là thời gian tự do dành toàn bộ cho sự phát triển đầy đủ của các cá nhân vì chính mình, mà không có bất kỳ một sự ép buộc nào hay sự phục tùng nào đối với tính tất yếu ở bên ngoài và không được nhận thức. Như thế những gì mà Marx hiểu về "sự ngự trị của tự do", được xác định về thực chất như là sự mở ra những cái có thể. Nhưng về những cái có thể này, người ta có thể nói được gì hơn nữa?

Phải chăng đối với Marx, thời gian tự do có được nhờ rút giảm thời gian lao động cần thiết, là thời gian "nhàn rỗi" theo nghĩa mà người ta hiểu ngày nay, hoặc giả là sự không hoạt động hoàn toàn kiểu như sự nhàn rỗi của các giai cấp giàu có mà Marx tố cáo trong chừng mực sự nhàn rỗi đó dựa trên sự bóc lột người khác? Ở đây có nguy cơ hiểu nhầm.

Một vài trang của *Bản thảo 1857 - 1858* soi sáng tất cả những vấn đề này. Chúng bổ sung một cách bổ ích cho phần cuối Quyển III của bộ *Tư bản*. Sự phân tích thời gian nhàn rỗi - đúng nghĩa của từ "leisure", một từ tiếng Anh mà Marx sử dụng - sinh ra do sự gia tăng năng suất lao động, đối lập với lý thuyết giải thích lợi nhuận bằng "sự kiêng khem" của nhà tư bản (lý thuyết gọi là upon alienation: lợi nhuận do "tha hóa", nói cách khác là sự đam bạc, sự dành dụm v.v...). Bác bỏ lý thuyết đó, Marx nói rằng "sự tiết kiệm thực sự - dành dụm - là ở sự dành dụm thời gian lao động; [tối thiểu (và rút giảm tới tối thiểu) chi phí sản xuất]; vậy mà dành dụm này là đồng nhất với sự phát triển lực lượng sản xuất"<sup>(44)</sup>.

Nhấn mạnh sự phát triển tất yếu của lực lượng sản xuất, Marx không hề đề nghị tăng tinh thần kiêng khem. Mục đích của xã hội không giai cấp không phải là một sự gia tăng vô cùng lao động thặng dư, và sự tìm kiếm công suất vì công suất,



tóm lại "một thứ chủ nghĩa năng suất". Nhưng đây phải chăng là phương tiện để tiến tới xã hội ấy? Người ta có thể tin điều đó. Mặc dù vậy, điều diễn giải này cũng phải bị loại bỏ, bởi vì đối với Marx thì sự tiết kiệm thời gian như vậy là có một mục đích nhân đạo. Sau những dòng mà chúng ta vừa trích dẫn, Marx còn nói thêm:

"Như vậy, không hề có *sự từ bỏ hưởng thụ*, mà là sự phát triển của tiềm năng, của năng lực sản xuất và như vậy, của cả những năng lực cũng như *phương tiện hưởng thụ*. Năng lực hưởng thụ là điều kiện của sự hưởng thụ này và như vậy, là phương tiện đầu tiên của nó. Năng lực này là sự phát triển một quyền sử dụng cá nhân, là lực lượng sản xuất".

Marx không chút nào ưa chuộng "sự nhàn rỗi"; tự do mà ông quan niệm không loại bỏ sự nghỉ ngơi và cảnh nhàn hạ, nhưng sẽ không quy về điều đó: "Thời gian tự do (...) là thời gian nhàn rỗi và cũng là thời gian dành cho một hoạt động cao hơn"<sup>(45)</sup>.

Tự do chỉ được thực hiện trong hoạt động: tồn tại trong hoạt động là hiện thực cơ bản. Theo *Hệ tư tưởng Đức*, hoạt động này có thể đa dạng phong phú, nhưng nó luôn luôn nhắm một mục đích nào đó, đó là sự hưởng thụ, sự thỏa mãn một nhu cầu, một lợi ích hay một sở thích cá nhân. Theo nghĩa đó, nó góp phần phát triển khả năng của con người.

Các nhà tư tưởng Hy Lạp cổ đại tự đặt ra mục đích tối cao là sự thanh tịnh tâm hồn hoặc sự chiêm ngưỡng thuần túy, "lý thuyết" (theoria); Marx đi ngược lại lý thuyết này khi định nghĩa tự do bằng hoạt động (praxis). Nhưng điểm chung giữa Marx và những nhà triết học Cổ đại là một hoạt động được giải phóng khỏi mọi ép buộc bên ngoài.

"Sự nhàn rỗi" do "thời gian có thể sử dụng" đem lại không phải là hoàn toàn không hoạt động. Vì vậy, nó có thể và phải

được xem là một lao động nào đấy. "Sự tiết kiệm thời gian lao động cũng ngang hàng với sự gia tăng thời gian tự do, nghĩa là thời gian cho sự phát triển toàn diện của cá nhân; sự phát triển này, đến lượt bản thân nó, như lực lượng sản xuất lớn nhất, tác động lên sức sản xuất của lao động"<sup>(46)</sup>. Hoạt động chiếm lĩnh thời gian tự do như vậy không phải là lao động "phi sản xuất". Trên thực tế, đối với Marx, các phạm trù trở thành không cứng nhắc: chúng chuyển một cách biện chứng từ cái này sang cái kia, có một sự đồng nhất của những mặt đối lập; thật là khó khăn để phân biệt chúng, và thậm chí không thể phân biệt được. Điều chủ yếu đối với Marx, đó là thời gian tự do không phải là thời gian không hoạt động, mà là thời gian thay thế cho hoạt động ép buộc (lao động cưỡng bức hoặc lao động cần thiết), hoạt động "tự do" nghĩa là không có "mục đích áp đặt từ bên ngoài"<sup>(47)</sup>.

Nên đặt sự phân biệt này cạnh sự phân biệt của Aristote giữa hoạt động tự do và hợp lý của người chủ đối lập với hoạt động ngẫu nhiên và ép buộc của người nô lệ<sup>(48)</sup>. Người chủ tự quyết định bản thân mình: mục đích hoạt động của anh ta không do một người khác áp đặt. Ngược lại, người nô lệ không lựa chọn cả mục đích lẫn dạng thức cho công việc của mình. Marx cũng áp dụng ở đây một sự đối lập như vậy. Như Marx nói trong *Bản thảo 1844*: hoạt động coi như tự do khi không có mục đích nào khác ngoài bản thân nó; một tồn tại lấy bản thân mình làm mục đích là tồn tại tự do<sup>(49)</sup>.

Quan điểm này về tự do, như sự tự phát, tự hoạt động, tự quyết định, không có bất cứ sự tùy thuộc nào vào một người khác, cũng hoàn toàn là rõ ràng trong bộ *Tư bản*, khi Marx nói rằng sự ngự trị của tự do trùng hợp với "sự phát triển những sức mạnh con người như là mục đích tự thân"<sup>(50)</sup>.

Cũng theo tinh thần đó, chúng ta phải hiểu một nhận xét

nổi tiếng cho rằng "trong một giai đoạn cao hơn của xã hội cộng sản, khi sự phụ thuộc có tính chất nô dịch của các cá nhân vào sự phân công lao động mất đi và cùng với sự phụ thuộc đó, sự đối lập giữa lao động trí óc với lao động chân tay cũng không còn nữa, (...) lao động sẽ không chỉ là một phương tiện sinh sống, mà tự bản thân nó sẽ trở thành nhu cầu bậc nhất của sự sống"<sup>(51)</sup>.

Nhà bình giải A.A Wood nói rất hay về vấn đề này:

"Sự khác biệt giữa sự ngự trị của tất yếu và sự ngự trị của tự do (...) không phải là sự khác biệt giữa lao động và nhân rỗi (thời gian tự do), mà là giữa lao động dành cho những nhu cầu tất yếu và lao động tự bản thân nó trở thành nhu cầu đầu tiên của cuộc sống"<sup>(52)</sup>.

Nếu đối với Marx, lao động là để trở thành nhu cầu đầu tiên của mọi nhu cầu, thì chính là khi đó nó trở thành mục đích của chính nó, với tư cách là hoạt động trong đó cá nhân con người phát triển mọi tiềm năng của mình, điều hiện nay chưa có đối với số đông người lao động còn đang buộc phải thỏa mãn những nhu cầu tất yếu dưới sự cưỡng bức của các giai cấp thống trị lợi dụng tình trạng bấp bênh của họ.

Như thế Marx không coi lao động là phản đề của tự do như Adam Smith, người vẫn là tù binh tư tưởng của quan niệm cơ đốc giáo kinh thánh về lao động như là "sự hy sinh": trong khi làm việc, Smith viết, con người vốn ở "trong tình trạng bình thường về sức khỏe, sức mạnh và hoạt động, và theo mức độ thông thường về sự khéo léo và nhanh nhẹn mà anh ta có thể có, (...) phải luôn luôn nhường đi (một) phần sự nghỉ ngơi, tự do và hạnh phúc của anh ta"<sup>(53)</sup>.

Marx bình luận:

"Mày sẽ làm việc bằng mồ hôi trên trán mày! Đó là hình phạt mà Jehovah đã bắt Adam phải chịu khi đuổi anh đi. Và

chính vì thế mà Adam Smith quan niệm lao động như một hình phạt. "Sự nghỉ ngơi" xuất hiện từ đây như là trạng thái thích hợp, đồng nghĩa của "tự do" và "hạnh phúc". Cá nhân ở "trong một trạng thái bình thường về sức khỏe, sức mạnh, hoạt động, sự khéo léo và sự nhanh nhẹn vẫn cảm thấy nhu cầu thực hiện một phần bình thường lao động và tạm ngừng nghỉ ngơi, mà điều đó dường như không làm Adam Smith quan tâm vậy"<sup>(54)</sup>.

Đó là điều bộc lộ rõ tư tưởng của Marx về lao động. Chúng ta không nên để bị ám ảnh bởi tình trạng xuống cấp thể chất và đạo đức của người lao động do sự bóc lột gây ra. Tất cả những điều kiện tha hóa này là tất yếu "xã hội" trong mọi xã hội có giai cấp. Tất cả những điều kiện tha hóa này không hề thuộc về bản chất của lao động.

"Adam Smith dường như cũng rất ít khi nghĩ rằng khắc phục những trở ngại có thể tự nó là một hoạt động của tự do (...), như vậy là sự tự thực hiện, sự khách quan hóa của chủ thể, và cũng chính do đó, là tự do thực sự mà hành động của nó rõ ràng là lao động"<sup>(55)</sup>.

Marx cũng phê phán quan niệm hoàn toàn đối lập với quan niệm của Adam Smith, theo đó thì mọi lao động sẽ phải là một hoạt động cũng "hấp dẫn" như một trò chơi, "một khoái lạc thuần túy, (một) thú vui thuần túy như Fourier nghĩ với những quan niệm ngây thơ và những ảo tưởng bay bổng của ông ta"<sup>(56)</sup>.

Quan niệm của Marx về lao động như là nhu cầu đầu tiên của con người là khác xa hai quan niệm này. Bác lại Adam Smith, Marx cho rằng mọi lao động đều là hoạt động sản xuất, mục đích của nó không phải là giá trị trao đổi mà nó tạo ra, mà là sự biểu hiện của cái bản ngã của con người bao hàm ngay trong lao động: cá nhân tự biểu hiện và hiện thực hóa trong những giá trị sử dụng- những giá trị vật chất hay giá trị khác mà nó tạo ra bằng hoạt động đó.

Bác lại Fourier. Marx nói rằng lao động với tư cách là hoạt động khách quan, sản xuất một cái gì đó khách quan, không thể là một khoái lạc thuần túy mà không có mục đích từ bên ngoài, và không nỗ lực, cũng không thể là một sự thỏa mãn nhơn nhơ của dục vọng mà nhà không tưởng vĩ đại Pháp thích ghi vào danh mục và xếp hạng. Lao động chân chính gồm những đặc trưng không có trong hoạt động vui chơi vô tư: ý thức về mục đích, tác động qua lại giữa phương tiện và mục đích, những trao đổi với giới tự nhiên, sự chăm chú, ý chí, nỗ lực liên tục v.v... Tóm lại, "lao động không thể trở thành trò chơi như Fourier muốn (...)"<sup>(57)</sup>.

Đôi lúc, Marx lấy ví dụ những hoạt động có những mô hình cho phép, ông quan niệm lao động thực sự tự do vượt ra ngoài lao động cần thiết sẽ như thế nào trong một xã hội không còn bóc lột: đó là những hoạt động trí tuệ và tinh thần!

"Đó là sự phát triển tự do của các cá nhân, ở đó như vậy người ta không rút giảm thời gian lao động cần thiết để lấy ra lao động thặng dư, nhưng ở đó người ta rút giảm lao động cần thiết của xã hội xuống đến mức tối thiểu, tương ứng với nó là sự đào tạo các cá nhân về mặt nghệ thuật, khoa học v.v... nhờ vào thời gian được giải phóng và nhờ vào các phương tiện được tạo ra cho tất cả bọn họ"<sup>(58)</sup>.

Chính là từ một thí dụ cùng loại đó mà Marx rút ra lý lẽ chống lại Fourier:

"Những lao động thực sự tự do, sự sáng tác một tác phẩm âm nhạc chẳng hạn, đúng là đòi hỏi nỗ lực vừa mạnh mẽ nhất lại vừa cực kỳ nghiêm túc"<sup>(59)</sup>.

Để đạt đến loại hình hoạt động này, lao động sản xuất vật chất đòi hỏi những biến đổi sâu sắc đi đôi với sự phát triển khả năng của con người. Marx nghĩ đến sự biến đổi lao động chia nhỏ, máy móc, lặp đi lặp lại, thành những công việc có trí

tuệ, có hiểu biết, được tổ chức tập thể, điều đó đòi hỏi mọi người cùng song song đạt tới một sự giáo dục và đào tạo về mặt trí thức, công nghệ và văn hóa, nghĩa là một "sự phát triển vừa của cá nhân vừa của toàn xã hội"<sup>(60)</sup>.

Tất cả những tư tưởng này đã chứa đựng trong đoạn văn nổi tiếng của *Hệ tư tưởng Đức*, trong đó cá nhân có thể là "người chần chừ buổi sáng, người câu cá buổi chiều, nhà phê bình văn học buổi tối", đoạn văn thường hay được trích dẫn và để rút ra khía cạnh nhìn nhận không tưởng của học thuyết Fourier hoặc của Icarie de Cabet. Vào thời gian công xã Paris hoặc khi phê phán Cương lĩnh Gotha, Marx không có gì thay đổi ở điểm này, và chúng ta không thể đi xa hơn trong sự xác định nội dung của hoạt động tự do, tuy vậy cũng là một lao động đích thực.

Tư tưởng cho rằng cùng một cá nhân có thể, lần lượt và trong cùng một ngày, làm người chần chừ, người đánh cá và nhà phê bình, mà không bao giờ dứt khoát trở thành người này hay người kia, có một ý nghĩa triết học sâu sắc. Nó cho thấy ý nghĩa của tư tưởng của Marx với tư cách là chủ nghĩa nhân đạo. Mục đích cuối cùng của sự phát triển các lực lượng sản xuất và của cuộc cách mạng xã hội cộng sản là giải phóng các cá nhân khỏi sự tha hóa, áp bức và cưỡng đoạt. Mục đích của hành động chính trị là thiết lập một cộng đồng người trong đó mỗi người sẽ có thể sống và phát triển một cách tự do sau một phần tối thiểu đóng góp cho những nhiệm vụ tất yếu, "làm theo năng lực hưởng theo nhu cầu"<sup>(61)</sup>.

Sự ngự trị này của tự do là "cái" khả năng lịch sử thực tế. Tư tưởng này về tự do, vừa của cá nhân vừa của xã hội, vừa vật chất vừa tinh thần, luôn luôn là hạt nhân trong tư tưởng của Marx. Tác phẩm triết học đầu tiên của ông coi Epicure là một nhà tư tưởng của tự do, đã chứng tỏ điều đó. Chủ nghĩa Marx phải chăng đang mượn một cái gì đó ở Epicure về điểm chủ yếu này?

#### 4. Những điều mà Marx mượn trong quan niệm về tự do của Epicure

Người ta sẽ đồng ý dễ dàng với André Calvez rằng: "Vấn đề tự do (...) chiếm một vị trí quan trọng trong (cái) tư tưởng" của Marx<sup>(62)</sup>. Phát biểu này tỏ ra có chừng mực biết bao so với phát biểu của Toynbee, ông này nói rõ: "Ồ Marx, nữ thần "tất yếu lịch sử" là một thứ thần thánh có sức mạnh vạn năng thay thế Jehovah và thay đạo Do Thái bằng giai cấp vô sản của thế giới Phương Tây, trong khi chuyên chính vô sản đại diện cho vương quốc của chúa cứu thế"<sup>(63)</sup>.

Tuy vậy, Calvez nhận thấy rằng ở Marx vấn đề tự do "đã lùi bước" cùng với thời gian. Theo ông, điều đó đã diễn ra "át hảm do người ta càng ngày càng áp đặt cho Marx sự diễn giải lịch sử mang tính quyết định luận"<sup>(64)</sup>. Tuyên bố này, tuy giọng điệu có phần khác so với Toynbee nhưng vẫn gặp gỡ tuyên bố của Toynbee: tư tưởng của Marx sẽ trở thành một tư tưởng về tính tất yếu.

Calvez không phải là người duy nhất nghĩ như thế; nhiều người đánh giá rằng ở Marx vấn đề tự do sẽ thay đổi tính chất. Theo họ, Marx, trong khi cùng với Engels xác định những nét cơ bản cho quan niệm "duy vật" về lịch sử ngay từ 1845-1846 đã chuyển từ triết học về tự do sang một thứ triết học khác, thứ triết học về tính tất yếu, và chỉ còn để một vị trí thứ yếu cho tự do: cũng giống như ý thức, theo lời Calvez, chỉ còn là một hiện tượng phụ<sup>(65)</sup> đối với chủ nghĩa Marx, tự do có tính chất bề ngoài hơn là có thực.

Thế nhưng, sẽ sai lầm, nếu cho rằng vấn đề tự do đã "lùi bước" ở Marx. Một sự khẳng định như vậy không đứng vững trước những gì Marx nói về sự ngự trị của tự do như mục đích cuối cùng của lịch sử và của sự phát triển lịch sử.

Chắc chắn là vào khoảng thời gian giữa 1841 và 1846, tư tưởng của anh thanh niên Marx đã tiến triển nhiều và tiến những bước quan trọng! Về phương diện triết học, nó đã chuyển từ một sự pha trộn nào đấy của chủ nghĩa duy tâm và chủ nghĩa duy vật tới một chủ nghĩa duy vật "mới", một chủ nghĩa duy vật "thực tiễn"; và trên quan điểm chính trị, từ một chủ nghĩa tự do cộng hòa khá tiên tiến tới chủ nghĩa cộng sản toàn vẹn<sup>(66)</sup>.

Quả vậy trong triết học, Marx tuân tự đặt vào trung tâm những quan niệm của mình, trên bình diện bản thể luận đó là "hoạt động", trên bình diện kinh tế và xã hội - lịch sử là cái praxis, nghĩa là hoạt động thực tiễn của các cá nhân trong xã hội và giai cấp. Tuy vậy Marx cũng đặt lên phía trước, cả những phạm trù về nguyên nhân vật chất cũng như điều kiện bên ngoài, cả những phạm trù hoạt động và hành động; những khái niệm phụ thuộc lẫn nhau này xác định chủ nghĩa duy vật lịch sử.

Những người viết tiểu sử Marx cam đoan hơi vội rằng trước hết Marx tán thành một thứ chủ nghĩa duy tâm: chúng ta hãy thú nhận rằng chủ nghĩa duy tâm này khó mà định nghĩa với một sự chính xác nào đấy. Đó là một "triết học về tự ý thức". Một số người đánh giá rằng nó giống như người anh em sinh đôi với triết học của Bruno Bauer - người nghĩ đến việc trở lại quan điểm của Hegel thời trẻ mà ông cho là "thuộc phái Fichte". Các ông Garaudy và Althusser, mỗi người về phía mình, cũng đã nói đến một thời điểm mà anh thanh niên Marx đi theo Fichte<sup>(67)</sup>.

Trên thực tế, chủ nghĩa duy tâm mà Marx bộc lộ khi còn rất trẻ là chủ nghĩa duy tâm chịu ảnh hưởng của Hegel và của triết học thời kỳ Anh sáng. Tuy nhiên Bottigelli viết rằng, trong *Luận án tiến sĩ* của mình, Marx vẫn còn tự đặt mình "vào quan



điểm của chủ nghĩa duy tâm"<sup>(68)</sup>. Chẳng hạn trong lời đề tặng luận án của mình cho Ludwig von Westphalen, người bố vợ tương lai, tác giả trẻ tuổi, muốn cho xuất bản công trình mình, đã khẳng định rằng "chủ nghĩa duy tâm không phải là một điều hoang tưởng, mà là một sự thật"<sup>(69)</sup>. Bối cảnh của lời đề tặng này cho ta thấy một chủ nghĩa duy tâm khách quan chứa đầy triết học của các nhà tư tưởng Ánh sáng Pháp và Đức: Marx gọi "trí tuệ và tự nhiên" là "những thầy thuốc ảo thuật vĩ đại"<sup>(70)</sup>.

Do đó, Calvez không phải hoàn toàn sai khi nói về Marx rằng "chủ nghĩa duy vật (...) dần dần được áp đặt cho trí tuệ của Marx" <sup>(71)</sup>. Trên thực tế, từ trước 1840, anh thanh niên Marx không phải đứng trên lập trường duy tâm một cách rõ rệt. Ngay từ ngày 10-10-1837, anh sinh viên trẻ tuổi đã viết và bộc lộ với bố để về những tranh luận nội tâm của mình.

"Tiện đây con cũng xin nói, xuất phát từ chủ nghĩa duy tâm mà con đã giáp mặt và nuôi dưỡng bằng những gì mà Kant và Fichte đã cung cấp, con đã đi tới chỗ tìm kiếm tư tưởng trong bản thân hiện thực. (...) Con muốn một lần nữa lại đắm mình trong biển (triết học của Hegel), nhưng với ý đồ rõ rệt là tìm thấy bản chất tinh thần cũng tất yếu, cũng cụ thể và cũng có những đường giới hạn như bản chất vật lý"<sup>(72)</sup>.

Người ta không thể nào nói rõ tính chất của lập trường triết học thực sự của Marx thời trẻ chỉ bằng một từ. Quả vậy, trong luận án của mình Marx đã phát huy một khả năng biện chứng kỳ lạ, Marx sử dụng rất nhiều từ ngữ và phương pháp của Hegel, nhưng một cách rất tự do. Marx có một sự tiếp cận cụ thể và xã hội đối với những vấn đề lịch sử triết học. Đồng thời, ông nhập cuộc bên cạnh những người Hegel trẻ trong cuộc chiến đấu của họ, một cuộc chiến đấu dưới lá cờ triết học và văn học, mà thực tế lại là chính trị. Ông mang lại cho công trình lý luận của mình một phương hướng tấn công. Đó là

điều được công bố ở Lời nói đầu mà ta có thể coi như lời tuyên bố thực sự về cuộc chiến tranh tư tưởng.

Marx đã chuyển từ một lập trường duy tâm còn đang dao động sang một chủ nghĩa duy vật vững chắc. Nhưng không phải do đó mà vào khoảng 1840-1845 ông cũng tiến tới một "quyết định luận" mà trước đây ông từng chống lại. Nhưng nhiều người đã trình bày sự việc như thế. Họ để cho người ta hiểu rằng cùng với những người bạn thuộc "Câu lạc bộ tiến sĩ" trước hết Marx đã có một quan niệm duy tâm về tự do, một triết học về ý thức chịu ảnh hưởng của Hegel với những điều nhắc lại đáng kể của Kant và Fichte<sup>(73)</sup>.

Ở đây những người diễn giải đã gán cái vai trò chủ chốt cho tác phẩm đầu tiên thời trẻ của ông - bản Luận án tiến sĩ mang tên: *Sự khác biệt giữa triết học tự nhiên của Democrite và của Epicure*<sup>(74)</sup>, vì ở đây người ta bắt gặp những lập trường triết học đầu tiên của Marx, đặc biệt là tư tưởng về tự do. Phải chăng về sau, trong khuôn khổ của chủ nghĩa duy vật lịch sử, Marx lại phát triển một triết học "thứ hai" về tự do?

Phải chăng đã có sự thay đổi hay là ngược lại, một sự liên tục? Phải chăng quan niệm về quan hệ giữa tất yếu và tự do đã thay đổi và thay đổi ở đâu?

Chúng ta đặt câu hỏi dưới hình thức sau:

Phải chăng quan niệm của Marx về "tự do" ở cuối Quyển III của bộ *Tư bản* và trong những tác phẩm đã phân tích trên đây, vẫn còn giữ lại những yếu tố chủ yếu của "triết học đầu tiên" của Marx, hoặc là triết học đó đã đổi khác?

Phải chăng sự diễn giải của người sinh viên trẻ tuổi về triết học Epicure đã ảnh hưởng đến tư tưởng sau này của Marx? Hơn thế, phải chăng tư tưởng này đã bí mật dựa vào đó với tư cách là tư tưởng về sự giải phóng khỏi mọi "thế lực" bên ngoài? Để trả lời, hãy tìm hiểu xem mối quan hệ giữa Marx và Epicure là như thế nào.

Và chẳng, có thể nào đã không có một "chủ nghĩa Epicure" nào đấy khi nghĩ rằng trong xã hội không giai cấp, mỗi người được giải phóng khỏi những ép buộc nghiệt ngã cho đến nay vẫn do những tư liệu sản xuất hạn chế áp đặt, sẽ có khả năng tự do hiện thực hoá những năng lực của mình trong giới tự nhiên không còn tính siêu nghiệm?

Theo Marx, mỗi con người sẽ tìm thấy sự phát triển và hạnh phúc của mình trong sự thực hiện một tự do không gì cản trở này, khi những nhu cầu cần thiết được thỏa mãn một cách dễ dàng mà chỉ cần một sự nỗ lực và một thời gian tối thiểu. Như vậy Marx giữ lại một vài nét quan trọng của tư tưởng Epicure.

Phải chăng Marx đã không thể chuyển vị những lời nói của Epicure: "thật là bất hạnh nếu phải sống trong tính tất yếu, nhưng sống trong tính tất yếu không phải là một tất yếu"<sup>(75)</sup>? Nhà triết học Hylạp còn nói tiếp: "Khắp nơi mở ra những con đường đi tới tự do, những con đường ngắn dễ dàng và nhiều vô số"<sup>(76)</sup>. Phải chăng lời nói này không phù hợp với xã hội cộng sản? Marx muốn ta suy nghĩ rằng lời nói của Epicure "có thể khuất phục ngay bản thân tính tất yếu"<sup>(77)</sup>, sẽ có đầy đủ ý nghĩa trong xã hội đó.

Những khác biệt lớn và hiển nhiên ngăn cách học thuyết của Marx và của Epicure về nhiều mặt: nhân chủng học, xã hội, chính trị, đạo đức... Tất nhiên lý tưởng của Marx về xã hội không giai cấp và về sự ngự trị của tự do, so sánh với đạo đức học nghiêm minh và gần như khắc kỷ của Epicure, chỉ có thể được gọi là "của Epicure" theo một nghĩa hoàn toàn tương đối.

Dù sao, sự diễn giải của Marx về "nguyên lý" của triết học Epicure là rất đáng quan tâm để hiểu biết sâu sắc về chủ nghĩa Marx: chúng ta cần tự hỏi phải chăng nguyên lý của triết học Epicure này đã có một ảnh hưởng quyết định đối với cách Marx nhìn nhận tự do trong một xã hội mà con người sẽ được giải phóng khỏi mọi sự tha hóa xã hội.

từ 1838 - 1841, anh sinh viên trẻ tuổi đã tỏ rõ nhiệt tình thực sự đối với Epicure, là người mà trong tư tưởng cổ đại và trong lịch sử tư tưởng đại diện cho triết học giải phóng. Đặc biệt, với Epicure, sự phê phán những ảo tưởng của nhận thức, những biểu hiện tôn giáo thông thường và tư tưởng tư biện đã được đẩy tới mức cực đoan. Đó là điều kiện để tiến tới sự tự chủ và sự thanh thản hoàn toàn- phương tiện để khuất phục "ngay cả tính tất yếu"!

Marx diễn giải triết học Epicure trong bối cảnh cuộc chiến đấu của chính ông. Nước Phổ bán phong kiến của 1840, muốn áp đặt pháp luật phản động của mình cho cả nước Đức. Marx đã phát lên lá cờ của tự do trong triết học, với những mục đích chính trị; ông không ngừng lại nữa. Ông ca ngợi sự tự do cách mạng, hoạt động và chinh phục, một thái độ ngược với Epicure. Nhưng vẫn còn một điểm giống nhau: cũng như Epicure trong thời đại của mình đã vứt bỏ niềm tin ở số phận mù quáng hoặc ở cái gọi là "ý chí" của thần linh, Marx cũng từ chối sự phục tùng của cá nhân đối với mọi uy quyền xa lạ (Nhà nước và tôn giáo), đối với mọi "ý thức hệ", tư biện hay không tưởng.

Đó luôn luôn là cách làm điển hình của Marx: sử dụng tư tưởng phê phán và giải phóng như là vũ khí trong cuộc đấu tranh triết học, tư tưởng và chính trị. Ngay từ những công trình lý luận đầu tiên, Marx đã tỏ ra là một bậc thầy trong nghệ thuật này, kể cả khi chống lại Hegel, và đúng là trường hợp Epicure<sup>(78)</sup>.

Đối với Marx, trong số các nhà triết học hiện đại và cổ đại, Epicure là người anh hùng sáng giá của tự do, vì đã từ bỏ mọi siêu nghiệm và tổ cáo mọi hình thức lệ thuộc tư tưởng và xã hội. Vì vậy ông đã phủ nhận sự tồn tại của giới "tự nhiên" bí ẩn và tính tất yếu bên ngoài.

Trong Luận án của Marx, người ta thấy những phát biểu ca

người Epicure, chẳng hạn như: "Épicure là (...) trong số những người Hy Lạp, nhà triết học lớn nhất của trào lưu triết học Ánh sáng"<sup>(79)</sup>.

Trước hết, anh thanh niên Marx đánh giá cao việc Epicure đã thực hiện trong thời Cổ Đại một sự phê phán triệt để nhất đối với tư tưởng thần học và tư biện. Marx lấy đó làm biểu trưng cho cuộc chiến đấu của mình và của phái Hegel trẻ, khi so sánh các trào lưu triết học hậu Hegel ở Đức, ở Berlin với những trường phái triết học Hy Lạp ở Athènes, sau Aristote. Trong sự so sánh này, Epicure là vị anh hùng của "triết học" và của tự do chống lại "lý trí thần học hóa". "Triết học không che giấu điều đó. Nó lấy tuyên bố niềm tin của Prométhée làm của mình: "Nói tóm lại, tôi căm ghét mọi thần linh"<sup>(79 bis)</sup>. Niềm tin này là khẩu hiệu mà triết học đặt đối lập với mọi thần linh trên trời và dưới đất, những thần linh không thừa nhận rằng thần linh tối cao là tự ý thức của con người"<sup>(80)</sup>.

Ở đây, tư tưởng của Marx được bày tỏ ra với những sắc thái bút chiến và chiến đấu, từ nay trở thành đặc điểm của Marx. Không chính thống như tất cả những người thuộc phái Hegel trẻ, Marx tìm cách diễn giải Epicure khi ly khai với người thầy của mình: ông ngầm ngầm đặt đối lập "tự ý thức" của con người với Tinh thần và Lý tính, những điều mà ở Hegel, vẫn giữ lại những thuộc tính thần học.

Tuy vậy Marx vẫn trung thành với Hegel: ông dành vị trí rất cao cho Epicure, nhưng không vì thế mà chấp nhận ngay quan niệm của Epicure về "tự do", và cả "nguyên lý" của Epicure như ông đã diễn giải. Ở đây người ta lầm lẫn; không được quên rằng toàn bộ *Luận án* dựa trên một sự đối lập: trong công trình này ông không coi thường đóng góp của Démocrite như người ta tưởng.

Việc xem xét những tư tưởng của Epicure và của Démocrite được đặt trong lĩnh vực của triết học về tự nhiên, lĩnh vực

thoát đầu là ít thuận lợi nhất để phát triển tư tưởng về tự do với tư cách là sự giải phóng. Nhưng chính là ở đó mà Épicure tỏ ra độc đáo và bộc lộ điểm mấu chốt trong triết học của mình.

Marx khẳng định sự khác biệt mang tính hệ thống đối lập Épicure với Démocrite. Ông đã cố chứng minh điều đó một cách chi tiết trên địa hạt các quan niệm của họ về vật lý học và khoa học tự nhiên<sup>(81)</sup>. Tư tưởng chỉ đạo của Marx là Démocrite và Épicure đại diện cho hai quan điểm đối lập nhau ngay trong lòng một trường phái triết học: quan điểm về tính tất yếu tự nhiên và quan điểm về tự do của con người<sup>(82)</sup>.

Với nguyên lý về "cái tự ý thức đơn nhất", triết học Épicure đặt ra vấn đề là cá nhân có "khả năng" tự giải phóng khỏi mọi tha hóa và khỏi mọi tất yếu phi tự nhiên. Épicure không chỉ chống lại quan niệm của phái Stoiciens về số phận và về định mệnh, ông còn đối lập cả với những thuyết vật lý và vũ trụ của Aristote và Démocrite là những thuyết dành một phần thích đáng cho tính tất yếu dựa chủ yếu vào bản chất của tồn tại: ở họ tự do của cá nhân bị giới hạn vì những ép buộc bên ngoài mà họ không có khả năng thoát khỏi. Đối lập với điều đó, Épicure nói đến sự ngẫu nhiên và ý chí tự do.

Cách diễn giải bằng tự ý thức như vậy, đối với Marx, không có nghĩa là tán đồng theo một cách nào đấy triết học tự nhiên của Épicure. Sự phân tích chi tiết về những khác biệt mà Marx phát hiện giữa thuyết nguyên tử của Épicure và thuyết nguyên tử của Démocrite, là rất quan trọng<sup>(83)</sup>. Ở đây ông nhận thấy, một mặt là biểu hiện của triết học về tính dị biệt và về tự ý thức; mặt khác là biểu hiện của triết học về tính phổ biến và tính khách quan (một triết học về vật tự nó)<sup>(84)</sup>. Chính là trên cơ sở này Marx đã luận giải những tính chất mới mẻ mà Épicure gán cho nguyên tử. Marx cho rằng ở Épicure, nguyên tử, với sự biến đổi của nó, trở thành hình ảnh về sự tự chủ của tự ý thức đơn nhất.

Tuy vậy, ngay cách thức mà Marx đặc trưng cho "nguyên tắc" này của Épicure vẫn còn nhiều điều bảo lưu. Việc đến hệ thống thuật ngữ logic của Hegel, Marx nhấn mạnh rằng Épicure là nhà triết học của "khả năng trừu tượng". Nguyên lý đạo đức học của ông - tự ý thức đơn nhất của triết học tự nhiên của Épicure - chỉ là một tự ý thức "trừu tượng". Démocrite, ngược lại - Marx lưu ý - đã chấp nhận trong triết học và trong khoa học quan điểm về "khả năng thực tế".

Trong khi nhấn mạnh như vậy về khía cạnh "trừu tượng" của nguyên lý Épicure, anh thanh niên Marx chỉ ra rằng anh không đọc Épicure thuần túy để ca ngợi<sup>(85)</sup>. Tất nhiên anh sốt sắng tán thành Épicure là đã phát huy sự phê phán triệt để đối với học thuyết Stoïcien về tính tất yếu vũ trụ và đã chối bỏ không những thần linh của đám đông quần chúng mà cả thần linh của các nhà triết học. Theo đánh giá của Marx, sự phê phán này đã tấn công vào thói tư biện bác học cũng như vào các tín ngưỡng và biểu tượng, vào thần học chiêm tinh và "khoa học" của Aristote cũng như vào thần học tư biện của Platon. Anh thanh niên Marx ca ngợi chủ nghĩa vô thần phê phán có tính chiến đấu này.

Người ta sẽ không thể vì thế mà nói rằng Marx đã chấp nhận thứ triết học về tự ý thức trừu tượng hoặc thứ chủ nghĩa duy tâm chủ quan nào đấy, Marx chỉ bài bác quan điểm khách quan chủ nghĩa, theo thuyết phổ biến và khoa học mà Démocrite là đại diện trong trường phái các nhà duy vật Hylạp. Lời ngợi khen mà ông dành cho Épicure là dành cho con người đã phê phán sự tha hóa và tín ngưỡng tôn giáo, nhưng điều đó không có nghĩa là đối với Marx quan điểm của Démocrite trong triết học tự nhiên và lý luận nhận thức là không còn giữ được tính ưu việt của nó so với quan điểm của Épicure.

Ở đây chúng ta trực diện vấp phải một thành kiến phổ biến

đôi với ý nghĩa luận án của Marx. Franz Mehring, nói chung là một người đánh giá giỏi, đã viết: "Cái điều thoát đầu khiến cho người đọc ngày nay ngạc nhiên nhất, đó là sự phán xét bất lợi của ông (Marx) dành cho Démocrite. Theo Marx, Démocrite chỉ làm cái việc đặt ra "một giả thiết" (...) "<sup>(86)</sup>. Đó là một sự ám chỉ rất rõ ràng về kết luận của bản Luận án, như thế Mehring đã động đến một điểm mấu chốt. Hãy đọc kết luận này trong bản *Luận án* của Marx:

"Sự khác biệt giữa triết học về tự nhiên của Démocrite và của Épicure mà chúng ta đã đặt ra ở cuối phần khái quát, được phát triển và xác nhận trong mọi lĩnh vực của tự nhiên. Ở *Épicure*, nguyên tử luận với tất cả những mâu thuẫn của nó, và như vậy, với tư cách là *khoa học tự nhiên của tự ý thức* (khoa học này tự bản thân nó dưới hình thức thực của sự dị biệt trừu tượng, là một nguyên lý tuyệt đối), được phát triển và hoàn tất cho đến hệ quả tột cùng của nó, đó là sự tiêu tan của nguyên tử luận này và sự đối lập có ý thức của nó với cái phổ biến. Đối với *Démocrite*, ngược lại, nguyên tử chỉ là *sự biểu hiện có tính khách quan phổ biến của việc nghiên cứu dựa vào kinh nghiệm về giới tự nhiên nói chung*. Như vậy đối với ông nguyên tử vẫn là một phạm trù thuần túy và trừu tượng, một giả thiết là kết quả của kinh nghiệm chứ không phải là nguyên lý hoạt tính của nó, và như vậy vẫn không hiện thực hóa, hoàn toàn tựa như nó không xác định hơn nữa việc nghiên cứu thực tế về giới tự nhiên"<sup>(87)</sup>.

Tại sao Mehring nghĩ rằng đó là một lời xét đoán bất lợi cho Démocrite? Marx đã làm nổi bật tính một chiều trong lập trường của Épicure cũng như tính phiến diện trong lập trường của Démocrite. Theo Marx quan điểm của Épicure, không dẫn đến cái gì khác hơn là "sự biến mất của nguyên tử luận vật lý" coi như "khoa học". Quả vậy, đối với Épicure, các khoa học về tự nhiên, tự bằng lòng với việc đưa ra và nhân lên những phỏng



đoán khả dĩ dùng để giải thích các hiện tượng. Lý thuyết của Epicure về "nhiều cách giải thích" đã có một ảnh hưởng xấu: đó là "sự uế oái" của ông.

Trước con mắt của Marx, Démocrite hơn hẳn Epicure ở những gì liên quan đến việc nghiên cứu dựa vào kinh nghiệm về sự tồn tại của giới tự nhiên và giải thích các hiện tượng: ông đã đi khắp thế giới và tự cho là đối thủ của Aristote bởi kiến thức bách khoa của mình về giới tự nhiên <sup>(88)</sup>.

Trái với Mehring, chúng tôi không nghĩ rằng trong bản Luận án của mình, Marx lại "phán xét" Démocrite: Marx nhìn nhận và trình bày khi phân tích hai học thuyết trên qua những nét chủ yếu của chúng để hiểu chúng. Vì chủ nghĩa khách quan trên nguyên tắc của Démocrite, nên đối với ông, nguyên tử vẫn là một sự vật có *quán tính*, chỉ có một tính chất vật lý là phản lực (tính không thâm nhập được); nó không có ý nghĩa một nguyên lý hoạt tính; nó không phải là một nguyên nhân tác động, nguồn gốc của một hoạt động nội tại.

Chính Epicure đã đặt tính chất "hoạt tính" này của nguyên tử vào nền tảng triết học tự nhiên của mình cùng với sự biến cách nổi tiếng mà Marx hiểu như là biểu hiện của nguyên lý tự chủ trong nguyên tử. Theo cách diễn giải này, giá trị "tương đối" của Epicure là mang tới đây "nguyên lý hoạt tính" không có trước đó trong vật lý học nguyên tử <sup>(89)</sup>. Chính là Marx quan tâm đến "nguyên lý hoạt tính". Mehring nói rất rõ điểm cốt yếu này:

"Marx ở thời đó, còn lẫn lộn triết học, hay nói đúng hơn triết học các khái niệm, với khoa học, đến mức là ông có thể đi đến một quan niệm mà ít hần ngày nay chúng ta không hiểu được, nếu ta không thấy ở đấy bộc lộ ra bản chất của con người ông - Đối với Marx, sống luôn luôn có nghĩa là làm việc, và làm việc luôn luôn có nghĩa là đấu tranh" <sup>(90)</sup>.

Phải chăng là Mehring đã hoàn toàn có căn cứ khi kết luận

về Marx thời trẻ: "Điều làm cho Marx xa cách Démocrite- đó là việc ở Démocrite thiếu một "nguyên lý phát động"?"<sup>(91)</sup>.

Thật là đúng chỗ, Mehring đặt điều đó gần với những gì mà Marx nói về chủ nghĩa duy vật trong *Luận cương* thứ nhất về Feuerbach: "Khuyết điểm chủ yếu, từ trước cho đến nay, của mọi chủ nghĩa duy vật (kể cả chủ nghĩa duy vật của Feuerbach), là sự vật, hiện thực, cái có thể cảm giác được, chỉ được nhận thức dưới hình thức *khách thể* hay hình thức *trực quan*, chứ không được nhận thức là *hoạt động cảm giác của con người*, là *thực tiễn*"<sup>(92)</sup>. Thế nhưng, theo Marx thời trẻ, chính triết học của Epicure về nhận thức theo nguyên lý của nó, cũng có ý nghĩa như vậy.

Ngược lại, chúng ta không theo Mehring khi ông ta xét đoán rằng Marx đã "xa cách" Démocrite. Marx thấy rất rõ rằng nếu một ai đó chưa theo kịp Démocrite trong nghệ thuật giải thích các hiện tượng tự nhiên, thì đó là Epicure. Điều đó, chỉ ra một cách còn gián tiếp, rằng Marx không phải là người theo quyết định luận vào năm 1841.

Thực ra, Luận án tiến sĩ của Marx hoàn toàn ca ngợi triết học khách quan chủ nghĩa của Démocrite về tự nhiên và về nhận thức cũng như ca ngợi những gì liên quan đến ý nghĩa của triết học Epicure với tư cách là triết học của tự ý thức và của tự do cá nhân.<sup>(93)</sup>

Thực ra, nói cho chính xác thì luận án đã phát biểu những gì về các phạm trù tất yếu và khả năng ("ngẫu nhiên" của Epicure) ở một số trang, trong đó đúng là có vấn đề "quyết định luận"? Dù các phạm trù đó khi thì thấy ở Démocrite khi thì thấy ở Epicure, Marx vẫn nhắc lại sự đối lập này mà ai cũng biết - sự đối lập đã phân biệt Epicure với người tiền bối của ông<sup>(94)</sup>.

"Một điểm (...) chắc chắn về mặt lịch sử: *Démocrite* sử dụng *tính tất yếu*, *Epicure* sử dụng *cái ngẫu nhiên*, và mỗi người phù

nhận quan điểm đối lập, và bút chiến ác liệt với nhau"<sup>(95)</sup>.

Đối với những gì thuộc về các phạm trù tư duy, theo Marx, sự đối lập của hai nhà nguyên tử luận Hylạp lớn này biểu hiện rõ ràng ở chỗ là một người giải thích sự vật bằng tính tất yếu và người kia bằng sự ngẫu nhiên: "Démocrite sử dụng *tính tất yếu* như hình thức tư duy về hiện thực hữu hiệu"<sup>(96)</sup>.

Hoàn toàn đối lập với hình thức giải thích này là hình thức của Épicure đề cao sự ngẫu nhiên:

"Ngược lại, Épicure (chính Marx dẫn ra): "*tính tất yếu* được một số người nêu lên như người chủ tuyệt đối, thì *không có*; trái hẳn lại, một số sự vật là *ngẫu nhiên*, những sự vật khác phụ thuộc vào *ý chí tự do* của chúng ta. Tính tất yếu là không thể thuyết phục được, sự ngẫu nhiên ngược lại thì không ổn định (...). Nên theo huyền thoại về thần linh hơn là bị chế ngự bởi số phận của các nhà vật lý. Vì huyền thoại này để cho người ta hy vọng lòng khoan dung nhân từ ở con người đã tôn kính thần linh, trong khi số phận giao phó con người cho tính tất yếu nghiệt ngã. Nhưng hoàn toàn không phải là chúng ta chấp nhận thượng đế, như quần chúng tin tưởng, mà là chấp nhận *sự ngẫu nhiên*"<sup>(97)</sup>.

Phải chăng trong trường hợp này anh thanh niên Marx thể hiện sự ưa thích đối với cái "ngẫu nhiên" của Épicure? Thật vô ích khi khẳng định điều đó, bởi vì như Marx tuyên bố, cái khả năng mà Épicure gợi lên, vẫn hoàn toàn trừu tượng và thuộc về "tưởng tượng". Về điểm này, Marx không kiêng dè gì, đặc biệt đối với Épicure:

"Cái ngẫu nhiên là một hiện thực không có giá trị gì khác cái khả năng. Vậy mà khả năng trừu tượng rõ ràng là đối cực của khả năng thực tế. Khả năng thực tế này bị giam hãm, như lý trí, trong những giới hạn rõ ràng; còn khả năng trừu tượng kia, chẳng hạn như sự tưởng tượng thì hoàn toàn không có giới

hạn. Khả năng thực tế tìm cách chứng minh tính tất yếu và hiện thực của đối tượng của mình; khả năng trừu tượng không hề quan tâm đến đối tượng đòi hỏi sự giải thích mà chỉ quan tâm đến chủ thể giải thích. Chỉ cần đối tượng là có thể có, là có thể quan niệm được. Cái có thể có một cách trừu tượng, cái có thể suy nghĩ đến, thì đối với chủ thể tư duy, không tạo thành trở lực, hay giới hạn, hay vật cản. Không quan trọng mấy khi khả năng này lại là thực tế, vì sự quan tâm ở đây không mở rộng tới đối tượng với tư cách là đối tượng<sup>(98)</sup>.

Đây thật là điều ngạc nhiên!, chính Epicure là trừu tượng<sup>(99)</sup> và Démocrite thì cụ thể! Quả vậy Marx nhấn mạnh sự không quan tâm và thái độ quá thoải mái của Epicure đối với việc giải thích các hiện tượng vật lý. Điều đó bao hàm một sự tán thành có phần che đậy đối với kiểu giải thích của Démocrite. Vậy ở Démocrite đó là tính tất yếu loại gì? Marx làm rõ điều đó:

"Quả vậy, tính tất yếu xuất hiện trong hiện thực tự nhiên hoàn chỉnh, như *tính tất yếu tương đối*, như *quyết định luận*. Tính tất yếu tương đối không thể được suy ra từ khả năng thực tế, điều đó có nghĩa đó là một chuỗi những điều kiện, những nguyên nhân, những lý do v.v..., trung gian hóa tính tất yếu này. Khả năng thực tế là sự giải thích cho tính tất yếu tương đối. Và chúng ta thấy nó được Démocrite sử dụng"<sup>(100)</sup>.

Tính tất yếu tương đối này đồng nhất với khả năng thực tế sinh ra nó và chúng ta gặp khắp nơi ở Marx: đó là tính tất yếu hoặc khả năng mà người ta thấy đằng sau những quy luật và nguyên nhân kinh tế, trong những xu thế lịch sử và lực lượng sản xuất, trong hoạt động và những điều kiện của nó, và làm căn cứ cho sự giải thích các hệ tư tưởng và ý thức.

Năm 1841 quan điểm "quyết định luận" không hề bị phủ nhận, dù phải làm rõ rằng nó chỉ nắm lấy khía cạnh "khách quan" của hiện thực. Ngược lại, Marx nhấn mạnh rằng "nhiệt

tính và sự nghiêm túc của Démocrite khi áp dụng kiểu giải thích này vào việc nghiên cứu giới tự nhiên, tầm quan trọng mà ông dành cho khuynh hướng nêu ra các nguyên nhân được thể hiện một cách hồn nhiên trong lời tuyên bố quan điểm này: "tôi thích khám phá một hệ nguyên nhân mới hơn là có được ngai vàng của vua Ba Tư!"<sup>(101)</sup>.

Quan điểm của Épicure không được đánh giá là "ưu việt": đáng lẽ phải hiểu những hiện tượng tự nhiên ông lại dẫn đến sự trừu tượng; đối với Épicure chỉ cần "cứu" được những hiện tượng một cách hoàn toàn "bất kỳ".

Trên thực tế, chỉ trong phần kết luận bản luận án Marx mới biểu hiện một sự ưa thích đối với kiểu tư duy mà Épicure áp dụng cho giới tự nhiên. Nhà triết học Épicure đẩy đến mức tột cùng sự phê phán chủ nghĩa khách quan: ông phủ nhận mọi tính vững chắc ở các vật thể tự nhiên và giải phóng ý thức khỏi mọi biểu tượng giả tạo của tính tất yếu và của số phận; ông đặt ra về nguyên tắc sự ngự trị của cái ngẫu nhiên thuần túy, cái ý chí - tự do, sự tự chủ tuyệt đối của lựa chọn cá nhân. Cái trái ngược với lập trường này, chính là sự từ bỏ "khoa học" về giới tự nhiên: đối với Épicure nguyên tử luận trở thành nạn nhân của những mâu thuẫn của chính bản thân ông; những mâu thuẫn này bộc lộ nhiều nhất ở Lucrèce.

Trong cơ sở triết học duy vật của mình, Marx luôn luôn giữ lại "nhà cách mạng" hăng hái này của tự do theo nghĩa mà Marx, khi diễn giải cái ngẫu nhiên hay cái "clinamen" của Épicure nhưng không vì thế mà ông thừa nhận một học thuyết về cái tình cờ hay cái ngẫu nhiên thuần túy, kể cả cái ý chí - tự do. Cũng như Démocrite, Marx dành vị trí rất lớn cho sự hiểu biết khoa học về các hiện tượng, bộc lộ sự tồn tại và tác động của các quy luật khách quan; nhưng tính tất yếu của các quy luật, trừ một vài quy luật khái quát, thì không tuyệt đối cũng không phi lịch sử.

Ngay từ tác phẩm lý luận đầu tiên, điều được thể hiện ở Marx, như ta đã thấy, vừa là tư tưởng về tính tất yếu vừa là tư tưởng về tự do. Đó là điều lộ ra từ những giải thích của Marx về các phạm trù tư duy được một trong hai nhà duy vật Hy Lạp lớn sử dụng.

Tóm lại, kết quả chủ yếu của cuộc điều tra hạn chế này về quan hệ của Marx và Épicure, là tư tưởng về sự giải phóng khỏi mọi sự nô dịch và mọi sự phục tùng tính tất yếu bên ngoài và siêu nghiệm. Chính là Marx đã thấy ở Épicure tư tưởng này được diễn giải với tính cách mạng sâu sắc.

Như vậy là Marx vẫn trung thành với sự diễn giải của ông về ý nghĩa thực tiễn, tư tưởng và triết học của học thuyết Épicure. Nhưng hiển nhiên Épicure không biết đến "nguyên lý năng lượng" thực sự, không biết đến hoạt động sản xuất, lao động mà khả năng giải phóng của những thứ đó chỉ bộc lộ với thế giới hiện đại, điều mà bản thân Marx cũng chỉ phát hiện trong những năm tiếp theo. Cuộc đấu tranh chính trị của Marx với tư cách là biên tập viên tờ báo *Gazette Rhénane* dẫn đến sự phân tích lao động tha hóa của người công nhân làm thuê bị tư bản bóc lột, và từ đó là sự phê phán lý luận đối với cơ sở kinh tế của xã hội công dân tư sản.

Tuy vậy, ngay từ thời kỳ viết *Luận án tiền sử*, Marx đã nghĩ rằng tự do là hành động nhờ đó con người tự giải phóng khỏi những bất bình đẳng xã hội và chính trị, và sự giải phóng này liên quan đến những phương tiện mà con người có để thực hiện nó. Nếu chủ nghĩa duy vật lịch sử thực sự là một phát hiện tiên bộ của Marx và Engels từ 1843 - 1846, thì ngược lại, tư tưởng về tự do như sự giải phóng khỏi mọi tha hóa và sự hoàn thiện bản thân, là một hằng số lớn, một tư tưởng cơ bản của toàn bộ tác phẩm của Marx, và điều đó có từ những năm đầu tiên của thời thanh niên.

Về điểm này, Marx không thay đổi: tự do và tất yếu không hề tương phản mà liên hệ biện chứng với nhau, tự do dựa trên tất yếu, vì chỉ có tự do thực sự trong hoạt động và hành động, nhưng những thứ này phụ thuộc vào các phương tiện hay điều kiện. Trong mọi hoạt động, tính tất yếu trước hết ở bên ngoài, cuối cùng đã bị vượt qua một cách biện chứng, vừa được duy trì vừa bị vượt bỏ.

Trong *Hệ tư tưởng Đức*, Marx lưu ý rằng Feuerbach "không phê phán những điều kiện hiện đại", Marx còn nói thêm: "Do đó ông lại rơi vào chủ nghĩa duy tâm, đứng ở chỗ mà người duy vật cộng sản chủ nghĩa nhìn thấy cả sự tất yếu lẫn điều kiện của một sự cải tạo cả nền công nghiệp lẫn cơ cấu xã hội"<sup>(103)</sup>.

Nói đến sự tiến triển của Marx tới một "quyết định luận" lớn hơn, là một ảo tưởng khi nhìn lại quá khứ. Những ai khẳng định một sự tiến triển như vậy, do những nhu cầu gắn với mục đích của họ, đã gán cho anh thanh niên Marx một quan niệm về tự do trừu tượng (cái tình cờ và ý chí tự do của Épicure) hoặc một "chủ nghĩa duy tâm" nào đấy.

Họ cũng lái chủ nghĩa duy vật lịch sử đi chệch ý nghĩa của nó; đó là những người, ngược lại chỉ thấy ở đây một học thuyết về tính tất yếu, được diễn giải như Toynbee hoặc Poger đã làm theo nghĩa một quyết định luận. "Quyết định luận", gắn liền từ gốc với thuyết tất yếu, sự tiền định hoặc cả với chủ nghĩa cơ giới và chủ nghĩa khách quan tự nhiên, lại sinh ra những hình thức mới của thuyết định mệnh, một cái giường của Procuste, trong đó người ta đặt chủ nghĩa Marx vào.

Georges Sorel viết:

"Chủ nghĩa duy vật cũ kết luận về sự vô ích của các nỗ lực; ngay từ khi nó muốn trở thành logic, nó đạt đến một hình thức đặc biệt của quyết định luận, khá giống thuyết định mệnh. Người

ta đã lạm dụng một cách kỳ lạ sự tôn thờ cái thực tế, (...) tuyên bố phục tùng những mệnh lệnh của số phận. Mặt khác, những người theo chủ nghĩa duy linh đã không bao giờ có thể giải thích được ý chí tự do bí ẩn là gì, điều mà họ nói đến nhiều và theo họ là cơ sở của mọi trật tự xã hội. (...) Chính sự tồn tại của môi trường nhân tạo, là điều kiện cơ bản của tự do của chúng ta"<sup>(104)</sup>.

Như thế họ giới hạn tư tưởng thực sự của Marx như một tư tưởng cho rằng khả năng thực tế, "sự giải thích tính tất yếu tương đối", là tự do. Mọi tác phẩm của Marx đều trình bày một triết học của hoạt động, nó gắn liền một cách mật thiết hành động với những điều kiện vật chất, tư tưởng (lý luận) với thực tiễn (hành động). Vào thời kỳ của *Luận án tiền sử*, anh thanh niên Marx tuyên bố mối quan hệ biện chứng này.

"Triết học với tư cách là ý chí quảy lại chống thế giới hiện tượng. (...) Từ đó đẻ ra hệ quả là tiến trình triết học của thế giới đồng thời cũng là một tiến trình - thế giới của triết học, và sự thực hiện triết học đồng thời cũng là sự đánh mất nó"<sup>(105)</sup>.



## CHÚ THÍCH CHƯƠNG X

1. Émile Bottigelli viết: "Cuối cùng thì ở Hegel, sự tha hóa đồng nhất với tính khách quan", như vậy (xem *Bản thảo 1844* Lời giới thiệu, tr.LV). Ông viết thêm rằng do đó "sự loại bỏ hay sự phục hồi nó là (...) sự loại bỏ tính khách quan" (ntr tr.LVI). Marx sử dụng cả từ *Entfremdung* (tha hóa), và từ *Veraüsserung* có nghĩa là "nhượng bán của cải", sự bán. Ông thường nói về lao động hoặc về sản phẩm của người khác và đôi lúc về hình thức tha hóa của sản xuất tư bản chủ nghĩa (*Tư bản*, T.II, tr.113; MEW 23, tr.455. Bản dịch có sửa đổi) hoặc về lao động đã nhượng bán của người công nhân bước vào quá trình sản xuất (ntr, T.III, tr.13; tr.596) - Điều đó phải được làm rõ để chống lại những ai phủ nhận nó (đặc biệt Louis Althusser, và những người khác sau ông).
2. *Hệ tư tưởng Đức*, Mác - Angghen Tuyển tập T1, Hà Nội, Nxb Sự thật 1980, tr.284; MEW 3, tr.44.
3. Xem những nguyên nhân của sự phát triển chế độ nô lệ ở La Mã cổ đại do Marx nêu ra trong *Bản thảo 1857 - 1858* (trên đây).
4. *Tuyên ngôn của DCS*, Mác - Angghen Tuyển tập T1, Hà Nội, Nxb Sự thật, 1980, tr.543 - 544; MEW 4, tr.464, 465.
5. Một số nhà bình giải đã có lý, khi đặt phạm trù tha hóa ở trung tâm tư tưởng của Marx; Calvez xây dựng những phân tích của mình dựa theo khái niệm này (Sdd). Ông chỉ ra rằng Marx đã chuyển từ chỗ phê phán sự tha hóa tôn giáo và tư tưởng sang phê phán tha hóa chính trị và xã hội, và cuối cùng là tha hóa kinh tế. Mặc dù điều đó có phần sơ lược hóa sự tiến triển tư

tưởng của Marx, nhưng nó làm biến dạng sự tiến triển này ít hơn là Louis Althusser, người đã cho rằng bắt đầu từ *Hệ tư tưởng Đức* Marx đã "vứt bỏ" phạm trù cơ bản này của Hegel, được coi là chủ quan, lấy nhân loại làm trung tâm và có tính nhân văn (Althusser đã khẳng định rằng ở Marx có một "chủ nghĩa nhân văn về mặt lý luận", xem *Về Marx*, Paris, Maspéro, 1965 và *Đọc Tư bản*, Paris, Maspéro, 1966).

6. *Tác phẩm*, NXB Rubel, T.II, tr.366 - 367. Một chương chưa xuất bản của bộ "*Tư bản*", tr.194.
7. Xem *Các học thuyết* T.I, tr.455, chú thích 3; MEW 26.1, tr.365, và *Tư bản* (bản dịch của Lefebvre) tr.571, MEW 23, tr.533 - Bản dịch của Roy chuyển lại một cách quá tóm tắt văn bản Đức, không cho thấy sự phân biệt này (xem *Tư bản*, T.II, tr.184 - 185). Vấn đề tính chất sự thống trị của tư bản đối với lao động trong hình thức lịch sử đầu tiên của nó được đề cập đến trong chương sách về sự tích lũy nguyên thủy. Mác viết: "Sự phục tùng của lao động, đối với tư bản bấy giờ chỉ là hình thức, nghĩa là bản thân phương thức sản xuất vẫn còn chưa có tính chất đặc thù tư bản chủ nghĩa". Mác-Ăngghen Toàn tập T23, tr.1026; Bản dịch của Lefebvre, tr.829; MEW 23, tr.766.
8. Xem Điều lệ của hội Liên hiệp công nhân quốc tế, phần III. *Tác phẩm* (Nhà xuất bản Rubel, T.I, tr.469; MEW 16, tr.14).
9. *Hệ tư tưởng Đức* Mác-Ăngghen Tuyển tập, T1, Sự thật Hà Nội, 1980, tr.342 - 344; MEW 3, tr.53 - 54.
10. Ntr, tr.345; tr.74. Câu do chúng tôi gạch dưới.
11. Ntr, tr.345; tr.62; các trang 200-201; tr.74. Chúng tôi nhấn mạnh.
12. *Luận cương về Feuerbach*, các luận cương IV và VIII. *Hệ tư tưởng Đức* Ntr tr.256, 258; MEW 3 tr.6 - 7.
13. Đoạn dành cho *Biện chứng của tự nhiên*, *Về tôn giáo*, tr.189; *Biện chứng*, tr.195; MEW 20, tr.466; NXB Kedrov, tr.355.
14. Xin nói rõ rằng chúng tôi tìm cách hiểu được những gì Marx suy nghĩ, chứ không phải xem ông có lý hay không so với thời đại ông, cũng không phải xem tất cả những tư tưởng chủ yếu của

ông ngày nay có còn là chân lý không.

15. Ngày nay chúng ta có thể tự hỏi xem những điều kiện của sự xóa bỏ này đã được tập hợp đầy đủ hay chưa, trong các chế độ cộng sản ở Liên Xô từ năm 1917, ở Đông Âu từ năm 1945, hoặc ở Trung Quốc từ năm 1949, vì nó vẫn chưa đi đến kết quả dự kiến hay ít ra là hy vọng; nhưng cuộc cách mạng xã hội về quan hệ sản xuất có lẽ còn chưa kết thúc.
16. *Vấn đề Do Thái*, Mác-Angghen toàn tập T1, Sự thật Hà Nội, 1978, tr.525; MEW 1, tr.363.
17. Ntr, tr.104 - 107; tr.364 - 365.
18. *Lời khuyên cáo mở đầu của Hội liên hiệp công nhân quốc tế*, *Tác phẩm* (NXB Rubel), T.1, tr.460; MEW 16, tr.5.
19. Hegel, *Lý tính trong lịch sử*, bản dịch của Papaioannou, tr.85.
20. *Tư bản*, QIII, T3, Hà Nội Nxb Sự thật, 1963, tr.284 - 285; MEW25, tr.828. Bản dịch có sửa đổi.
21. Chắc chắn là điều ấy xói lên đủ loại vấn đề, kể cả sự phản bác. Nhưng Marx đã nghĩ rằng chính bản thân những thể hệ tương lai sẽ phải trả lời cho những vấn đề đó.
22. *Chống Duy-Rinh*, Mác-Ăngghen Toàn tập T.20, Hà Nội, Nxb Chính trị quốc gia 1993, tr.163.
23. *Hệ tư tưởng Đức*- Mác-Ăngghen. Tuyển tập, T.1, Hà Nội Nxb. Sự thật, 1980, tr.295; MEW 3, tr.33. Phải hiểu phần cuối của câu này là chối bỏ một sự chuyên môn hóa suốt đời sẽ bị áp đặt cho cá nhân trái với những khuynh hướng và những sở thích của chính họ. Chúng tôi sẽ không thảo luận phần không tưởng ắt hẳn là có trong những quan điểm của Marx mặc dầu tất cả những sự dè dặt của bản thân ông khi phát biểu về vấn đề này. Chúng tôi chỉ tìm cách làm bật ra những tư tưởng của ông như chúng xuất hiện qua những văn bản khác nhau.
24. *Hệ tư tưởng Đức*, Sdd. Tr.331 - 332 (chú thích); tr.296 (chú thích); MEW 3, tr.282 (chú thích).
25. *Hệ tư tưởng Đức*, Sdd; tr.280; tr.22; (song ngữ) tr.76 - 79 - Trích dẫn này thuộc về một đoạn văn tìm thấy lại năm 1962 và không xuất hiện trong *Marx - Engels - Werke* của Nxb Dietz. Văn bản

tiếng Đức đưa ra trong lần xuất bản song ngữ là văn bản của *Duetsche Zeitschrift für Philosophie*, 1966, 10 - 14 Jahrgang - Người ta sẽ tìm thấy nó trong *Probeband* của MEGA thứ hai, tr.47, 1 - 8 - 14 - Chiếc máy Mule-Jenny của Crompton (1777) là chiếc máy kéo sợi tự động đầu tiên (xem *Lịch sử các kỹ thuật*, tr.718).

26. Ntr, tr.474; tr.437; MEW 3, tr.417.
27. Điều đó bắt nguồn, chẳng hạn, từ sự phê phán của Sartre đối với chủ nghĩa duy vật mác xít (xem trên đây các chương I và VI).
28. Và chẳng, Rubel nghĩ rằng "hầu như không thể nào tính đến động cơ đạo đức và sự phán đoán khoa học trong các tác phẩm cũng như trong những gì mà chúng ta biết về thái độ của Marx." (Karl Marx, *Tiểu luận về tiểu sử tinh thần*, lần xuất bản mới, Paris, Rivière, 1971, tr.429).
29. Sự tham khảo đến tính chất "đạo đức" của lao động ở đây không xuất phát từ những lý do chiến thuật như trong Điều lệ của Hội liên hiệp công nhân quốc tế. Về vấn đề này Marx đã viết cho Engels: "Tôi chỉ đơn giản muốn đưa vào phần mở đầu của các điều lệ hai câu về nhiệm vụ và quyền hạn, cũng như chân lý, đạo đức và công lý, nhưng toàn bộ được xếp đặt sao cho điều đó không dẫn đến hậu quả nghiêm trọng (Thư ngày 4-11-1864, *Thư tín*, T.VII, tr.282; MEW 31, tr.15 - Đoạn văn được dẫn ra không có gốc tham khảo cũng như ngày tháng, và được Rubel dịch một cách khác. Xem *Tác phẩm*, T.I, tr.1623, chú thích 1 của trang 470). Quả vậy người ta có thể đọc trong điều lệ này rằng Hội liên hiệp "tuyên bố là tất cả những hiệp hội và cá nhân tham gia vào đó, sẽ thừa nhận chân lý, công lý và đạo lý" như cơ sở của mọi sự đối xử của họ với mọi người, không phân biệt màu da, tín ngưỡng và quốc tịch", (Điều lệ Hội liên hiệp công nhân quốc tế, *Tác phẩm* (NXB Rubel, T.I, tr.470; MEW 16, tr.15).

30. *Tư bản*, QIII, T3, Hà Nội, Sự thật, 1963, tr.282 - 283; MEW 25, tr.827 - 828.
31. Ntr, tr.283; tr.827.
32. Ntr, tr.284.
33. Ntr, t.284; tr.828, Bản dịch có sửa đổi.
34. Ntr.
35. Đó là điều được minh họa bằng luận đề của W.Sénior cho rằng "tất cả lợi nhuận ròng đều sinh ra từ giờ cuối cùng", luận đề mà ông phát triển năm 1837 để đối lập với luật làm 10 giờ; trong bộ *Tư bản* Marx phê phán luận đề này (Mác-Ăngghen Toàn tập, T23, tr.331 - 339), bản dịch của Lefebvre, tr.250; MEW 23, tr.238).
36. *Tư bản*, Hà Nội Sự thật, QIII, T3, 1963, tr.284; MEW 25, tr.827. Bản dịch có sửa đổi.
37. Ntr, tr.283; tr.827. Bản dịch có sửa đổi.
38. Người ta sẽ chú ý việc sử dụng từ Kraft (die menxhliche Kraftentwicklung).
39. Xem trên đây (chương năm) những gì Marx nói về các nhà triết học thời cổ đại nhân vấn đề này, trích dẫn có đánh số tham khảo chú thích 62.
40. Người ta tìm thấy những biện pháp này trong *Tuyên ngôn* (Tuyên ngôn của ĐCS, Mác-Ăngghen Tuyển tập T1, Hà Nội Sự thật, 1980, tr.568 - 569,; MEW 4, tr.481 - 482), trong những đề nghị ở các Đại hội của Hội liên hiệp công nhân quốc tế và trong *Chú giải phụ cho cương lĩnh Gotha* (1875).
41. Xem Carol C.Gould, Sdd, tr.162 (do chúng tôi dịch).
42. "Khía cạnh lịch sử to lớn của tư bản là sáng tạo ra lao động thặng dư này, lao động dư thừa xét trên quan điểm của giá trị sử dụng giản đơn, của sinh kế đơn thuần, và sự quyết tâm cũng như mục tiêu lịch sử của nó được hoàn thành kể từ khi, một mặt, nhu cầu được phát triển đến mức mà, lao động thặng dư vượt quá những gì cần thiết cũng tự thân nó trở thành nhu cầu

phổ biến, sinh ra từ bản thân nhu cầu cá nhân và mặt khác, nhiệt tình phổ biến đối với lao động, do kỷ luật nghiêm khắc của tư bản mà những thế hệ kế tiếp nhau đã trải qua - nhiệt tình đó phát triển như thu hoạch phổ biến của thế hệ mới - từ lúc ấy, cuối cùng là lao động thặng dư này - nhờ có sự phát triển lực lượng sản xuất của lao động mà tư bản không ngừng thúc đẩy tiến lên phía trước trong sự khát khao làm giàu không bờ bến, trong những điều kiện chỉ để cho nó có thể thỏa mãn lòng khát khao đó - đã gia tăng đến mức mà ở đó sự sở hữu hay sự bảo vệ của cải chung, một mặt, chỉ đòi hỏi một thời gian lao động tối thiểu đối với toàn bộ xã hội, và ở đó mặt khác, xã hội lao động chấp nhận một thái độ khoa học đối với quá trình không ngừng tái sản xuất ra sự tiến bộ, tái sản xuất ra sự sung túc ngày càng lớn hơn. Và như vậy chấm dứt tình trạng lao động trong đó con người phải làm những gì mà họ có thể để cho các vật làm thay mình (...). Trong khi không ngừng hướng tới hình thức phổ biến của của cải, tư bản thúc đẩy lao động vượt ra ngoài biên giới những nhu cầu tự nhiên của nó và như thế tạo ra những yếu tố vật chất cho sự phát triển của cả tính phong phú, cả tính này đa diện trong sản xuất cũng như trong tiêu thụ, và lao động của nó, do vậy, cũng không còn xuất hiện như lao động, mà như sự phát triển đầy đủ của bản thân hoạt động, ở đó không còn tính tất yếu tự nhiên dưới hình thức trực tiếp; bởi vì một nhu cầu do lịch sử sản sinh ra đã đến thay thế nhu cầu tự nhiên" (*Bản thảo 1857 - 1858*, T.1, tr.263 - 264; *Grundr*, tr.230 - 231). Trong này không nói một cách rõ ràng đến một "sự thống trị của tự do", nhưng chính vấn đề là ở đó như đã thấy trong *Hệ tư tưởng Đức* (xem trên đây, chú thích số 23 và trích dẫn tương ứng ở chương này).

43. *Tuyên ngôn*, Tuyên ngôn của ĐCS, Mác-Ăngghen Tuyển tập, T1, Hà Nội Sự thật, 1980, tr.560; MEW 4, tr.476 - Công thức có ý nghĩa này được giải thích nếu người ta nhớ đến câu nói trước

đó: "Trong xã hội tư sản, lao động sống chỉ là một phương tiện để tăng thêm lao động tích lũy. Trong xã hội cộng sản, lao động tích lũy chỉ là một phương tiện để mở rộng, làm phong phú và làm đẹp thêm đời sống của những người lao động."

44. *Bản thảo 1857 - 1858*, T.II, tr.199, *Grundr*, tr.599.
45. Ntr, tr.200; tr.599.
46. Ntr, tr.199; tr.599.
47. Bản dịch đoạn văn của *Tư bản* trong đó Marx xác định sự thống trị của tự do, có một sai lầm đặc biệt: nó nói đến "cơ hội được áp đặt từ bên ngoài" trong khi vấn đề là lao động "được xác định bằng một tính tất yếu và một tính mục đích bên ngoài" (xem trên đây, tr.529). Theo văn cảnh, hiển nhiên ở đây là tính mục đích được áp đặt bởi phương thức sản xuất tư bản chủ nghĩa, hoặc bởi phương thức bóc lột lao động khác, đặc biệt hệ thống nô lệ, cũng được nêu lên và lấy làm thí dụ trong cùng một trang sách (Xem *Tư bản*, QIII, T.3, Hà Nội Sự thật, 1963, tr.284. Bản dịch này viết: "... lao động vì sự cần thiết và vì những lý do bên ngoài qui định." - (B.T); MEW 25, tr.828).
48. Xem Aristote, *Siêu hình học*, quyển 12, chương 10, 1075a 18-22 (bản dịch của Tricot, tr.707). Marx đưa ra rõ ràng đoạn văn này trong những sổ ghi chuẩn bị cho Luận văn của ông: "Aristote (...) trong *Siêu hình học* của mình cho rằng ở những người tự do tính tất yếu ngự trị nhiều hơn ở những người nô lệ" (MEW EBI, tr.101 và MEGAIV/1, tr.54, l.8 - 9 - Ponnier không nêu lên điều đó (xem *Sự khác biệt*, tr.146, chú thích 34); ngược lại, Rubel nêu lên, (*Tác phẩm*, T.III, tr.827, n.a).
49. Tư tưởng này chỉ phối tất cả sự phân tích về "lao động tha hóa" trong tập đầu tiên của *Bản thảo 1844*. Con vật tự đồng nhất mình một cách trực tiếp với hoạt động sinh sống của nó. Nó không tự phân biệt nó với hoạt động sinh sống của nó. Nó là hoạt động sinh sống ấy. Còn con người thì biến hoạt động sinh sống của mình thành đối tượng của ý chí và của ý thức của mình. Con

người có một hoạt động sinh sống có ý thức (...). Chính chỉ vì thế mà hoạt động của con người là hoạt động tự do. Lao động bị tha hóa đảo ngược quan hệ khiến cho con người, vì là một sinh vật có ý thức, chỉ biến chính hoạt động sinh sống của mình, *bản chất* của mình thành phương tiện để duy trì *sự tồn tại* của mình mà thôi (...). Con vật chỉ sản xuất vì bị chi phối bởi nhu cầu thể xác trực tiếp, còn con người sản xuất ngay cả khi được giải phóng khỏi nhu cầu thể xác, và chỉ khi được giải phóng khỏi nhu cầu đó thì con người mới sản xuất theo ý nghĩa chân chính của chữ đó"<sup>(49)</sup>. (*Bản thảo kinh tế - triết học năm 1844*, Mác-Ăngghen Tuyển tập, T.I, Hà Nội Sự thật, 1980, tr.118, 119).

50. *Tư bản*, QIII, T3, Hà Nội Sự thật, 1963, tr.285.
51. *Phê phán cương lĩnh Gotha và Erfurt*. Mác-Ăngghen Tuyển tập, T4, Hà Nội Sự thật, 1983, tr.480.
52. Karl Marx, Sđd, tr.243, chú thích 20 (do chúng tôi dịch). - Trong chú thích này, Wood đối lập với luận đề của Plamenatz cho rằng, trong *Hệ tư tưởng Đức*, Marx đã phủ nhận mọi sự phân biệt giữa lao động và nhàn rỗi, nhưng về sau lại sẽ khôn ngoan đưa nó vào. Công thức cho rằng lao động trở thành "nhu cầu đầu tiên" cũng như những văn bản khác mà chúng tôi sắp dẫn ra chứng tỏ Wood có lý.
53. Do Marx dẫn (*Bản thảo 1857 - 1858*, T.II, tr.101; *Grundr.*, tr.504) xem A.Smith, *Nghiên cứu...*, T.I, tr.64 - 66.
54. Ntr, tr.101; tr.504 - 505.
55. Ntr, tr.101; tr.505.
56. Ntr, tr.102; tr.505.
57. Ntr, tr.199; tr.599. Tuy nhiên, Marx nói thêm "giá trị lớn (của Fourier) là đã phát biểu như *mục tiêu cuối cùng*, không phải là sự xóa bỏ phương thức phân phối, mà là sự xóa bỏ bản thân phương thức sản xuất, và sự vượt lên tới một hình thức cao hơn (Ntr, tr.199 - 200; tr.599).
58. Ntr, tr.193 - 194; tr.593.



59. Ntr, tr.102; tr.505.

60. Cách hiểu đại này được Marx rút ra từ một bài viết vô danh: *Nguồn gốc và sự bổ cứu những khó khăn của quốc gia, rút ra từ những nguyên lý của kinh tế chính trị, trong một lá thư gửi Ngài John Russell* (Ntr, tr.194; tr.594). Đây là đoạn văn do Marx nêu lên: "Một quốc gia thực sự là giàu có, nếu, đáng lẽ mười hai tiếng, người ta chỉ làm việc sáu tiếng. Của cải không phải là một cái gì thực hiện trên thời gian của lao động thặng dư" (của cải có thực), "nhưng thời gian sẵn sàng để sử dụng, cộng thêm thời gian cần thiết trong sản xuất trực tiếp, đối với mỗi cá nhân và toàn bộ xã hội". Tác giả của bài viết này thuộc trường phái Ricardo xã hội chủ nghĩa. Người ta thấy biết bao nguồn đã làm phong phú chủ nghĩa Marx và đôi lúc Marx thêm vào rất ít.

61. *Phê phán cương lĩnh Gotha và Erfurt*, Mác-Ăngghen Tuyển tập, T4, Hà Nội Sự thật, 1983, tr.480; MEW 19, tr.21.

62. "Sức mạnh và sự mong manh của tư tưởng về tự do..." trong *Quyền hạn và tự do theo Marx*, Planty - Bonjour chủ biên, Paris, NXB Đại học Pháp, 1986, tr.125.

63. Do K.Popper trích dẫn (*Xã hội mở*...T.II, tr.170). - Toynbec nói tiếp: "Mặc dầu vậy, những nét nổi bật của sám truyền Do Thái xuất hiện đằng sau sự nguy trang công khai, và trên thực tế đó là Đạo Do Thái tiền giáo lý mà nhà triết học gây ấn tượng của chúng ta trình bày trong bộ quần áo lối lang của phương Tây (...)" (ntr. K.Popper vạch ra rằng những câu nói này là cường điệu (ntr. tr.170 - 173).

64. Sđd, tr.137.

65. *Tư tưởng của Karl Marx*, tr.585 (xem trên đây chương một, trích dẫn đánh số tham khảo chú thích 16).

66. Chúng tôi không thể đi vào chi tiết lịch sử phức tạp và là lịch sử thường được nghiên cứu liên quan đến sự tiến hóa tư tưởng của Marx thời trẻ và rất nhiều yếu tố ảnh hưởng tới ông. Chúng tôi chỉ giữ lại những gì liên quan đến triết học về tự do trong mối quan hệ của nó với Epicure.

67. Xem Roger Garaudy, *Karl Marx, Paris*, Seghers, tái bản, 1969, tr.39 (tư tưởng được phát triển trên nhiều trang); L.Althusser, *Về Marx*, Sdd, tr.27.
68. *Sự phát sinh của chủ nghĩa xã hội khoa học*, Paris, NXB Xã hội, 1967, tr.66 - Cùng một tác giả nói rằng hoạt động báo chí của Marx, năm 1842 "sẽ dẫn ông đến chỗ từ bỏ chủ nghĩa duy tâm triết học" (Ntr, tr.74) nhưng phải có thời gian: "Ở đây Marx còn hoàn toàn duy tâm" (SDD, tr.79); Đối với chúng tôi điều khẳng định này có vẻ cường điệu. Bottigelli cũng nói rằng năm 1843, trong cuốn *Phê phán quyền chính trị của Hegel*, "Marx vẫn còn là người duy tâm trong quan niệm của ông về Nhà nước", nhưng "trong tư tưởng của ông đã có những yếu tố để vượt qua chủ nghĩa duy tâm" (Ntr, tr.82). Những phát biểu cũng yếu ớt hoặc mờ hồ xuất hiện ở Auguste Cornu (Sdd). Phải chăng đây là chủ nghĩa duy tâm khách quan hay một chủ nghĩa duy tâm chủ quan? những tác giả này không trả lời điều đó.
69. *Sự khác biệt* tr.206; MEW EB I, tr.260.
70. Ntr, chú thích 2. - Chú thích này đưa ra văn bản của lần biên tập đầu tiên.
71. "Sức mạnh và sự mong manh của tư tưởng về tự do ...", Sdd, tr.144.
72. *Thư tín*, T.I, tr.35; MEW EB I, tr.8. - Ông thể hiện rõ ràng sự tuyệt vọng của mình khi muốn đạt đến điều đó: "Sự bức bối phải tôn thờ một quan niệm mà tôi ghét bỏ (...) làm cho tôi phát ốm". (ntr, tr.37; tr.10). - Cách thức mà ông nêu lên Kant và Fichte cho ta nghĩ rằng đây là một sự nhân nhượng của ông đối với bố mình là người sùng bái Voltaire, Rousseau và triết học Ánh sáng của thế kỷ XVIII nói chung.
73. Bruno Bauer ngày càng đứng về phía một thứ triết học "tự ý thức" đánh dấu một sự quay trở lại rõ rệt từ Hegel về Fichte. Doktorklub là câu lạc bộ giáo sư đại học và những nhà văn trẻ

thuộc phái Hegel, tập hợp xung quanh các anh em Bruno và Edgar Bauer và Friedrich Köppen. Marx tham gia tích cực vào nhóm đó khi ông là sinh viên ở Berlin vào tháng 10 năm 1836.

74. Đó là tác phẩm lý luận đầu tiên của Marx đến với chúng ta, ngược với điều khẳng định của Henry (*Karl Marx*, T.I, tr.35) gán vai trò này cho *Phê phán quyền chính trị của Hegel* năm 1843 mà ông gọi là "công trình lý luận lớn đầu tiên của Marx"!
75. Lời nói của Epicure, theo Sénèque, Thư XII (do Marx dẫn ra trong *Sự khác biệt* tr.229; MEW EB I, tr.274; MEGA I/1, tr.65, chú thích 40). Xem Epicure, *Học thuyết và châm ngôn*, tr.97, bản dịch của Maurice Solovine, xuất bản lần thứ hai, Paris, Hermann, 1938, tr.97, Lời số 9.
76. Ntr.
77. Ntr.
78. Xem Michel Vadée, "một sự khác biệt giữa Hegel và Marx: trường hợp Epicure", thông báo xuất bản trong các Tài liệu của đại hội lần thứ 23 của Liên hiệp các hội triết học ngôn ngữ Pháp ở Tunis-Hammamet về *Phê phán và khác biệt* (2-4/9/1990). Chúng ta sẽ xem xét ở đây những diễn giải về chủ nghĩa Epicure của Hegel và Marx thời trẻ trong khi so sánh chúng.
79. *Sự khác biệt*, tr.283; MEW EB I, tr.305; MEGA, T.I/1, tr.57, l.35 - Marx cũng viết, năm 1845 - 1846: "Còn về Epicure, ông ta đã là (...), trong thời cổ đại, một tín đồ triệt để duy nhất của phái Ánh sáng: ông công khai tấn công vào tôn giáo cổ đại" (*Hệ tư tưởng* (1968) tr.164; (1976) tr.130; MEW 3, tr.125); - Marx chắc chắn biết nhận xét của Hegel về triết học của Epicure: "Khoa vật lý của ông nổi tiếng vì đã loại bỏ những thứ mê tín này như chiêm tinh học, sự sợ hãi thần linh: nó đã mở đầu sự thắng lợi của thời kỳ Ánh sáng, về những gì liên quan đến lĩnh vực vật lý học" (*Những bài giảng về lịch sử triết học*, T.IV, tr.716).
- 79 bis. Eschyle, *Prométhée bị xiềng*, V.966 (chú thích của Marx).

80. *Sự khác biệt*, tr.209; MEW EB I, tr.262 (Lời nói đầu, đề tháng 3 - 1841).
81. Bản thân Hegel cũng không thấy sự khác biệt cơ bản này. Quả vậy, Hegel không tin Epicure khi ông này cam đoan rằng ông là "người tự học": "Điều đó không có nghĩa là ông không học các nhà triết học khác và không nghiên cứu tác phẩm của những người khác, cũng không nên hiểu như vậy là ông hoàn toàn độc đáo trong triết học của mình về mặt nội dung; vì, như người ta sẽ quan sát sau đây, triết học vật lý của ông nói riêng là của Leucippe và của Démocrite". (*Những bài giảng về lịch sử triết học*, T.4, bản dịch của Garniron, tr.688). Xa hơn nữa, Hegel nói về "siêu hình học" của ông rằng đó là những lời sáo rỗng (ntr, tr.707 - 718)! Đặc biệt ông nhấn mạnh là Epicure đã làm như khoa học hiện đại của chúng ta "còn" đang làm: đó là cùng những nguyên tắc kinh nghiệm, những phép loại suy cảm tính,... Thật là khác xa khi người ta mở ra bản Luận án của Marx thời trẻ, trong đó, ngược lại, ông quan tâm hơn cả đến triết học tự nhiên của Ecupire do tính độc đáo và ý nghĩa triết học sâu sắc ở nguyên lý của Ecupire. Hãy chú ý rằng Marx không hề cho rằng sự giải thích bằng theo kinh nghiệm của Ecupire về các hiện tượng vẫn còn là cách giải thích của khoa học hiện đại chúng ta vì, ông nói, "Ecupire giải thích các hiện tượng vật lý với một sự thờ ơ vô bờ bến." (*Sự khác biệt*, tr.232; MEW EB I, tr.276), điều mà Marx không bao giờ nói về khoa học của những người thời hiện đại.
82. Mặc dầu những khác biệt ngăn cách Hy Lạp sau Alexandre đại đế và nước Đức thế kỷ XIX, thì sự đối đầu về học thuyết giữa tính tất yếu tự nhiên và tự do của con người vẫn nằm ở trung tâm của những cuộc thảo luận của triết học cổ điển Đức; nó được Marx tiếp tục.
83. Chúng tôi không đi vào tất cả những gì ông phát triển ở đây; đối với chúng tôi, điều quan trọng chỉ là những gì ông nói đặc biệt về khả năng và tính tất yếu ở Démocrite và Epicure.

84. Có ít công trình chuyên về Luận án của Marx, luận án này chịu thiệt thòi hơn phần lớn các tác phẩm khác của Marx ở chỗ nó không được xuất bản khi ông còn sống. Và lại, người ta chỉ có một bản sao không đầy đủ, được chuẩn bị cho một lần xuất bản mà Marx hồi trẻ hy vọng là sẽ nhanh chóng. Sự khó khăn trong tiếp cận những lần xuất bản có phê phán (MEGA thứ nhất và thứ hai), thực ra là trong một thời gian dài không có bản dịch bằng tiếng Pháp đáng tin cậy, cùng nhiều nguyên nhân về hệ tư tưởng và đảng phái khác, tất cả đã làm người ta ít quan tâm đến nó để hiểu tư tưởng của Marx về sau. Calvez chỉ mới nêu nó lên: thoát đầu ông cũng không đưa ra ngay cả tên đề của nó (xem *Tư tưởng của Karl Marx* tr.24)! Ông không nói gì về quan hệ của Marx với Épicure; ông chỉ nêu lên những tuyên bố vô thần của Marx thời trẻ, đưa ra hai trích dẫn từ Luận văn nhân dịp này (ntr, tr.56 - 57). Bottigelli nói nhiều hơn về điều đó mặc dầu việc ông trình bày rất nhanh, với tư tưởng đáng chú ý nhất của ông là Marx đã cố gắng vượt qua học thuyết Hegel (Sđd, tr.66 - 70). Ngược lại, Jacques Ponnier (trong Marx, *Sự khác biệt*, Lời dẫn, tr.9 - 103, và Bổ sung về Hegel, Marx và chủ nghĩa Épicure, tr.291 - 364) đưa ra một bình giải chi tiết, mặc dầu ở một vài điểm đã lỗi thời trong chừng mực mà ông dựa trên một chương của *Gia đình thần thánh*, Olivier Bloch (xem Marx, Renouvier và Lịch sử của chủ nghĩa duy vật, *Tư tưởng*, số 191, tháng 2 - 1977, tr.3 - 42) đã phát hiện ra rằng để xây dựng nội dung chương sách về lịch sử chủ nghĩa duy vật hiện đại Marx vay mượn một cách rộng rãi ở một cuốn sách của Charles Renouvier về số phận của học thuyết Descartes. Những gì mà Franz Mehring nói không phải luôn luôn chính xác, cũng như khi ông cam đoan rằng "Marx coi Épicure là người sáng lập ra khoa học nguyên tử" (Sđd, Bản dịch của J.Mortier, tr.53; Bản dịch của G.Bloch, tr.174) điều này đúng hơn nhiều nếu nói đến Leucippe và Démocrite hoặc ngay cả với Lucrèce. Còn về công

trình của Francine Markovits (*Marx trong trường của phái Jardin Épicure*, Paris, NXB Minuit, 1974) ông xuất phát từ những giả thiết chú giải văn bản cổ đặc biệt. Đối với những nghiên cứu biên niên sử và triết học đầy đủ hơn, chỉ có sự xem xét phê phán dựa trên tư liệu của Jean - Marx Gabaude (*Marx thời trẻ và chủ nghĩa duy vật cổ đại*, Toulouse, NXB Privat, 1970) hoặc những tác phẩm nước ngoài không được dịch: R.Sannwald (*Marx und die Antike*, đã nêu), Johannes Mathwitch, *Karl Marx, Schriften zur epikureischen, stoischen u.skeptischen Philosophie*, Hist - Krit. Ausgabe, Berlin, Luận văn tiến sĩ đánh máy) và các bài báo, chẳng hạn Ernst Block ("*Epikur und Karl Marx oder ein subjektiv Faktor im Fall der Atome*", *Über Karl Marx*, Frankfurt am Main, Suhkamp, Xuất bản lần thứ tư, 1973, Bản dịch tiếng Anh: *Về Karl Marx*, New York, Herder và Herder 1971). Còn phải nêu lên rằng nhà sử học vĩ đại của học thuyết nguyên tử Hy Lạp, Cyril Bailey đã dành cho Luận án của Marx, vào lần xuất bản MEGA thứ nhất của ông, một đoạn phê phán kiểu mẫu với một chủ thích súc tích mang tính phê phán dài hai trang.

85. Ponnier làm nổi bật điều đó (Sdd, tr.42 - 54) cũng như Gabaude (Sdd, tr.68 và tiếp theo).
86. Sdd, bản dịch của J.Mortier, tr.174; Bản dịch của G.Bloch, tr.53.
87. *Sự khác biệt* - tr.284; *Tác phẩm* (NXB Rubel), T.III, tr.64; MEW EB.I, tr.305. Chúng tôi theo bản dịch của Ponnier, khác chút ít với bản dịch cũ của Molitor (NXB Costes), hoặc bản dịch, gần đây hơn và bay bướm hơn, của Rubel. Chúng tôi ưa thích bản dịch của Ponnier hơn bản dịch của Rubel, một bản dịch kém tôn trọng thuật ngữ kiểu Hegel là đặc trưng của Marx trong công trình thuộc về thời trẻ này. Không có một lần xuất bản bằng tiếng Pháp nào đưa ra văn bản gốc (tiếng Hy Lạp hay Latinh) của nhiều trích dẫn những nhà triết học thời cổ đại của Marx. Lần xuất bản của NXB Anthropos các *Tác phẩm triết học*, không phải là không có những sơ xuất khi lấy lại bản cũ của NXB

Costes, thậm chí không đưa ra cả tham khảo mà, ngược lại, người ta tìm thấy ở Ponnier. Về điểm này, người ta ưa lần xuất bản của Rubel hơn, trong đó những tham khảo và những trích dẫn dịch ra, đều rất cẩn thận. Mọi công trình nghiêm túc muốn xem xét chi tiết sự diễn giải của Marx về các nhà triết học cổ đại đều phải dựa vào văn bản gốc của những trích dẫn do bản thân Marx đưa ra bằng tiếng Hy Lạp và Latinh. Lần xuất bản của Rubel đưa ra văn bản tiếng Pháp về những trích dẫn của Marx. Những tập *Marx - Engels Werke*, chỉ cung cấp chúng từ năm 1973, nhưng MEGA xuất bản lần thứ nhất đã công bố chúng từ 1927.

88. Ntr, tr.225 - 228; tr.26 - 28; tr.272 - 274. Người ta biết rằng Marx không bao giờ coi thường các khoa học tự nhiên, và tri thức kinh nghiệm nói chung. Phải xét đoán điều đó theo những công trình kinh tế và lịch sử của ông.
89. Sự phân tích này soi sáng mạnh mẽ lên một số điểm tối tăm nhất của triết học tự nhiên của Epicure, là những điểm đã kích thích suy nghĩ đến thế ở thời Cổ Đại, hoặc xuất hiện như là những điều phù hợp hay thái quá.
90. Sđd, Bản dịch của Mortier, tr.174; Bản dịch của G.Bloch, tr.53. Điều quan sát này rất đáng chú ý.
91. Ntr.
92. *Hệ tư tưởng Đức*. Mác-Ăngghen Tuyển tập T1, Sự thật Hà Nội, 1980, tr.252. MEW 3, tr.5. Lúc ấy ắt hẳn Marx không còn nghĩ tới Epicure mà đúng hơn tới những nhà triết học hiện đại, tới những nhà duy vật Pháp thế kỷ XVIII và tới Feuerbach.
93. Chúng tôi không cố gắng tìm hiểu xem cách diễn giải này có bảo vệ được về mặt lịch sử không. Gabaude phản bác nó, Cyril Bailey có phần kém dứt khoát hơn.
94. Người ta không kết luận trước Marx, hoặc thậm chí sau ông rằng

Épicure hoàn toàn đoạn tuyệt với Democrite. Hãy cho phép chúng tôi trích dẫn một cách rộng rãi để làm nổi bật lập trường của Marx, kể từ bản luận án của ông, về sự đối lập giữa tất yếu và ngẫu nhiên.

95. *Sự khác biệt*, tr.230; *Tác phẩm* (NXB Rubel), T.III, tr.30, MEW EB.I, tr.275.
96. Ntr, tr.228; tr.28; tr.274. Marx dẫn một loạt những nguồn tài liệu để chứng tỏ rằng luận đề này đóng vai trò trung tâm ở Democrite: "Aristote nói về ông ta (Démocrite) rằng ông qui tất cả về tính tất yếu. Diogène Lacree nói rằng sự xoáy tròn của các nguyên tử, từ đó mọi vật sinh ra, là tính tất yếu của Democrite. Những giải thích thỏa đáng hơn về điểm này được cung cấp cho chúng ta bởi (nguy - Plutarque): tính tất yếu đối với Democrite sẽ là số phận và quyền hạn, thượng đế và kẻ sáng tạo ra thế giới. Nhưng nội dung của tính tất yếu này sẽ là sự đối kháng, sự vận động, sự thúc đẩy của vật chất. Stobée giữ lại câu nói sau đây của Democrite (...): con người tưởng tượng mình là bóng ma của sự ngẫu nhiên - một biểu lộ sự lúng túng của chính họ; vì một tư tưởng mạnh phải là kẻ thù của sự ngẫu nhiên. Cũng như Simplicius đã đặt vào Democrite một đoạn văn trong đó Aristote nói về học thuyết cũ loại bỏ sự ngẫu nhiên"(ntr) - "Sự đối kháng" là một từ cũ có nghĩa là "phản kháng", theo nghĩa của "những gì đẩy ra" như cái đe làm bật cái búa lên.
97. Ntr, tr.229; tr.29; tr.274 - 275. Marx cũng nêu lên một văn bản của Cicéron trong đó "Velleius theo phái Épicure cũng nói điều như vậy (...) về triết học khác kỳ: "Người ta phải nghĩ thế nào về một triết học cho rằng, cũng như đối với "những người đàn bà ngu dốt, tất cả dường như sinh ra bởi định mệnh? ...Épicure đã giải phóng chúng ta và đặt chúng ta vào tự do".
98. Ntr, tr.231 - 232; tr.30 - 31; tr.276. Bản dịch có sửa đổi. Thật lạ lùng, ở đây Marx viện đến một sự đối lập giữa nhận thức và tưởng tượng, điều làm chúng ta nghĩ đến học thuyết của Kant về



những trí năng (tự do của tưởng tượng và những giới hạn do những điều kiện của lý trí áp đặt), trong khi, ở khắp nơi trong Luận án, những phạm trù được sử dụng là những phạm trù của *Khoa học logic* và *Hiện tượng học về tinh thần*. Mặc dầu không đưa ra tính chất Kant của sự đối lập này, Gabaude (Sđd, tr.67, chú thích 114) vẫn nêu lên rằng Kant "đã đòi hỏi" không được qui kết (...) từ khả năng logic của các khái niệm đến khả năng hiện thực của các sự vật" (xem Kant, *Phê phán lý tính thuần túy*, Paris, NXB Đại học Pháp, 1950, tr.428, chú thích).

99. Đây là nơi để nhắc lại rằng Marx, một vài năm sau Luận án của ông, sẽ thấy cùng một tính phiến diện và tính trừu tượng ấy trong "tự ý thức" của Bruno Bauer, hoặc trong "Kẻ duy nhất" của Stirner (xem Michel Vadée, *Marx phê phán sự trừu tượng*, trong *logic học của Marx*, Sđd, tr.61 - 89). Marx đánh giá rằng do chủ nghĩa cá nhân mạnh mẽ, Bruno Bauer và Stiner đã trở nên những nhà duy tâm trừu tượng.

100. *Sự khác biệt*, tr.231; (NXB Rubel) T.III, tr.30; MEW EB I, tr.275 - 276. Theo Marx đây là quan niệm thực sự của Démocrite được những nhà triết học thời Cổ Đại chứng nhận: "Đây là một vài thí dụ rút từ Simplicius. Có một người khát, anh ta uống và lấy lại được sức lực, Démocrite không coi sự ngẫu nhiên là nguyên nhân mà là cơn khát mới là nguyên nhân. Quả vậy ngay cả khi nói về vấn đề sáng tạo ra thế giới, mà dường như ông đưa cái ngẫu nhiên vào, ông vẫn khẳng định rằng trong những trường hợp đặc biệt cái ngẫu nhiên này không là nguyên nhân của cái gì cả, mà ông tìm đến những nguyên nhân khác. Như thế, chẳng hạn, nguyên nhân của việc khám phá ra một kho vàng là việc đào đất hay trồng một cây ô liu". (Ntr, Bản dịch có sửa đổi và chú thích được khôi phục theo MEW (ntr) và MEGA I/1, tr.30).

101. Ntr. Marx thời trẻ gọi châm ngôn này của Démocrite là "ngây thơ", hẳn vì ông nhận xét rằng điều đó đánh dấu sự không quan tâm đối với hành động và như thế Démocrite khác với những nhà tư tưởng "sâu sắc" (Aristote, Spinoza, Hegel) mà chính Marx đặc

biệt đề cao và là những người đã thiết lập một sợi dây liên hệ chặt chẽ giữa tư tưởng (triết học) và hành động (chính trị và đời sống xã hội).

102. Marx trình bày bản Luận án của mình trước một khoa triết học của trường đại học, mà ở đây người ta biết rằng phải theo Kant mạnh hơn theo Hegel: như vậy hẳn phải có một phần nào tính sách lược trong kết luận của *Luận án*.
103. *Hệ tư tưởng Đức*, Mác-Ăngghen Tuyển tập, T1, Hà Nội, Nxb Sự thật, 1980, tr.285, 286; MEW 3, tr.45.
104. *Siêu hình học cũ và mới. Từ Aristote tới Marx*, Paris, Rivière, 1935, tr.263 - 264, chú thích 8.
105. *Sự khác biệt*, tr.235; *Tác phẩm* (NXB Rubel) T.III, tr.85; MEW EB I, tr.329. Châm ngôn này xuất hiện trong một đoạn văn, mà các nhà xuất bản đặt vào những ghi chú của chương IV (thiếu) trong phần đầu tiên của Luận án của Marx. Phải nói rõ rằng, khi đặt lại câu nói này trong văn cảnh của nó, "cái" triết học nói đến ở đây, chính là hệ thống của Hegel như nó được thể hiện đối mặt với "hiện thực" Đức năm 1841. Điều đó không có nghĩa rằng mọi tư tưởng và mọi "triết học" đã hết được sử dụng.

## KẾT LUẬN

*Tôi đến với chủ nghĩa cộng sản như người ta  
đến với máy nước*

PABLO PICASSO

### 1. Ba thành tố của tư tưởng Marx

Đứng trước tác phẩm của Marx, lý luận cũng như thực tiễn và số phận sống gió của ông, đứng trước những cách diễn giải có nhiều tranh cãi về ông, người ta tự hỏi: "Sự quan tâm đối với chủ nghĩa Marx là ở chỗ nào? (...) Làm thế nào mà hiểu được, ngay trong sự đa dạng của những sản phẩm của nó sự phong phú phi thường của tư tưởng xuất phát từ Marx và sức sống linh hoạt của nó trong thái độ ồn ào, cuồng nhiệt, từ sự tán thành nhiệt tình đến sự phủ nhận hàng hải? Và cả những điều tiên quyết: *một hay những* chủ nghĩa Marx mọc lên trên mảnh đất phì nhiêu này? Thuộc về phạm trù nào, khoa học, triết học hay ý thức hệ, hay cùng lúc nhiều phạm trù, trừ phi bản thân những sự phân chia kiến thức, vốn nhằm khoanh giới hạn cho nó, lại bị sự đang quang này đẩy lùi và gạt bỏ? Phải chăng là sự nhìn nhận của lịch sử, ở đây hơn ở đâu hết sẽ là điều tiên quyết thứ nhất?"<sup>(1)</sup>

Đối với loại câu hỏi này, Lénine đã đề xuất một câu trả lời có tính đến sự phát sinh lịch sử của tư tưởng Marx: ông nói đến "ba nguồn gốc và ba bộ phận hợp thành của chủ nghĩa Marx"<sup>(2)</sup>.

Bằng cách nói khác, chúng ta sẽ nói rằng sức mạnh của tư

tướng Marx bắt nguồn từ sự thực là nó thiết lập thường xuyên một sự nhất trí giữa *tâm vóc khoa học*, *khuyết hướng thực tiễn* và *ý nghĩa triết học* của nó. Đó là một trong những kết quả, điều tra nghiên cứu của chúng tôi. Ở đây tựa như có ba trục chính mà mỗi đề xuất của Marx đều xoay quanh đó. Đây là ba thành tố (theo nghĩa của Hegel về từ này) luôn luôn liên kết chặt chẽ với nhau.

Hơn cả những gì mà người ta từng làm trước ông, Marx đã đem lại cho lịch sử và cho các môn học xã hội một tâm vóc "khoa học" bằng cách đặt chúng trên cơ sở một sự phân tích phê phán kinh tế chính trị học cũng như các khoa học phụ, tất cả đều được nhìn nhận theo quan điểm lịch sử. Ông đã theo đuổi không mệt mỏi một sự tìm kiếm dựa vào kinh nghiệm và đã nỗ lực giải quyết những vấn đề lý luận về kinh tế chính trị học, hầu như tập trung nghiên cứu chuyên biệt vào phương thức sản xuất tư bản chủ nghĩa và xã hội công dân - tư sản, vào sự ra đời, sự phát triển, sự tiến hóa có thể tiên đoán được của chúng.

Những phân tích kinh tế của Marx đem lại một tâm cơ và nội dung khoa học cho quan niệm của ông về lịch sử. Chỉ ở mức độ đó người ta mới có thể nói về lịch sử với tư cách là khoa học. Chắc chắn tư tưởng quyết định của ông là sự phân biệt cái gì đã lỗi thời với cái gì mới giành được và phải phát triển; cái phải biến đi, đó là những quan hệ xã hội hiện thời giữa giai cấp tư sản thống trị và giàu có, và giai cấp công nhân bị thống trị và bị bóc lột; cái phải tiếp tục tồn tại và lớn lên, đây là lực lượng sản xuất vật chất và tinh thần (khoa học).

Nhìn về quá khứ, sự hiểu biết khoa học về phương thức sản xuất tư bản chủ nghĩa thống trị cho phép làm rõ sự phát sinh lịch sử của tư bản và tất cả lịch sử của thời kỳ hiện đại và cận đại. Để hoàn thành chương trình về nhận thức lịch sử theo

kinh nghiệm và giải thích lý luận. Marx đã hiểu rõ cần thiết phải mở rộng những nghiên cứu của mình tới các khoa học phụ của kinh tế chính trị học như thống kê học, công nghệ học, nông học và các khoa học tự nhiên nói chung. Theo một tư tưởng thời trẻ mà ông vẫn theo đuổi tiếp tục ở tuổi trưởng thành, Marx luôn luôn tìm những liên hệ qua lại liên kết các khoa học xã hội - lịch sử với các khoa học tự nhiên<sup>(3)</sup>. Đó chính là tâm cơ khoa học của chủ nghĩa Marx mà rất ít người mác xít đã biết hoặc đã cố thể bảo toàn bằng cách giữ lại trí tuệ bách khoa mở rộng của Marx và tiếp tục nỗ lực của ông.

Ngược với cách thức thông thường để hiểu khoa học, điều đó không dẫn ông đến một quan niệm thuần túy thực chứng hay duy khoa học về lịch sử, mà đúng hơn dẫn tới một quan niệm nhân quả đặc biệt, quan niệm này ở mọi chỗ đều thể hiện tư tưởng cho rằng con người, với tư cách tập thể, là tác nhân chính của lịch sử, và họ dự phần ngày càng lớn trong quá trình lịch sử: quá trình này dần dần trở nên có ý thức và tự nguyện.

Việc khám phá ra các qui luật và nguyên nhân vật chất từ trong cơ sở của quá trình lịch sử tuyệt nhiên không dẫn Marx tới kết luận là có những qui luật kinh tế vĩnh cửu (trừ một vài qui luật rất khái quát), hoặc một qui luật siêu nghiệm nào đấy của lịch sử. Các qui luật chi phối phương thức sản xuất tư bản chủ nghĩa cũng như các qui luật chi phối những phương thức sản xuất trước đó đều là quá độ, tạm thời: chúng dựa trên những quan hệ giai cấp và một trình độ phát triển nhất định của lực lượng sản xuất vật chất và người ta không thể nói gì đến lực lượng sản xuất tương lai.

Marx cũng không khẳng định rằng lịch sử luôn luôn được thực hiện *bất chấp* những người giữ vai trò chủ chốt, những giai cấp và cá nhân xã hội, và *chống lại* ý muốn của họ. Đối với Marx, con người đang có ý thức về quá trình lịch sử và

càng ngày càng phải có ý thức hơn. Trong chừng mực đó, họ có thể đẩy nhanh việc giải quyết mâu thuẫn ngay khi mà họ hiểu biết ngày càng nhiều hơn về các động lực phát triển thực sự trong quá khứ và trong hiện tại.

Vì rằng hành động là có thực và là cơ sở thực tế của lịch sử, hành động lịch sử là một khả năng thực tế đối với những tác nhân lịch sử, mà chúng ta đã là những tác nhân lịch sử ấy, do chính cuộc sống và bản thân sự tồn tại của chúng ta.

Ở đây biểu hiện thành phần chủ yếu thứ hai của tư tưởng Marx, trục tư tưởng thứ hai của ông, xu hướng thực tiễn. Triết học của Marx vừa là một tư tưởng về hoạt động vừa là một học thuyết của hành động. Từng tổ cáo không mệt mỏi tính thiếu nhất quán phát hiện thấy ở người khác, Marx chứng tỏ rất nhiều tính liên tục của mình. Lịch sử sinh ra từ hoạt động của con người và từ cuộc đấu tranh của các giai cấp xã hội, bí mật sâu xa nhất của nó bộc lộ ra khi phân tích những hoạt động chủ yếu vốn là điều kiện của bản thân các giai cấp mà trước hết, cái cơ bản nhất trong tất cả là hoạt động sản xuất vật chất; hoạt động này cho đến nay là một tất yếu bắt buộc và luôn luôn là cơ sở của đời sống nhân loại.

Qua hoạt động vật chất cá thể, có ý thức này của đời sống nhân loại một số quan hệ xã hội nào đấy trở thành bắt buộc đối với con người, "vì quan hệ của chúng ta với xã hội đã bắt đầu, trong một chừng mực nào đó, trước khi chúng ta có thể xác định chúng"<sup>(4)</sup>. năm 1835, cậu học sinh trung học Marx 17 tuổi đã viết như vậy.

Nhưng, những hành động lịch sử tập thể từng bước trở nên có ý thức, trở nên phong phú với sự hiểu biết lý luận về các phương thức sản xuất và về những giới hạn của chúng. Khoa học khám phá ra chân lý đằng sau những hiện tượng bề ngoài; nó chọc thủng tấm màn bí ẩn của những tha hóa dường như

căn cứ trên tính chất gọi là vĩnh viễn của sự vật, nó khám phá ra nguồn gốc của việc người bóc lột người. Hành động tập thể, tự nguyện và có ý thức trở thành có thể và cần thiết, khi toàn bộ sự vận động lịch sử đã qua cuối cùng trở thành đối tượng của nhận thức lý tính. Cũng như Hegel, Marx đã luôn luôn suy nghĩ rằng lịch sử không phi lý như người ta tưởng<sup>(5)</sup>. Học thuyết của Marx như vậy cũng là một học thuyết duy lý về hành động: phân tích các giai cấp xã hội và các cuộc đấu tranh của họ, học thuyết này chỉ ra khả năng và tính tất yếu của việc tổ chức giai cấp công nhân thành "đảng chính trị" là tổ chức mở rộng dân chủ<sup>(6)</sup> và hành động cách mạng của nó nhằm mục đích xóa bỏ những khác biệt giai cấp bằng cách phát triển lực lượng sản xuất và thực hiện chủ nghĩa xã hội. Như vậy, chủ nghĩa Marx có một khuynh hướng thực tiễn, vừa kinh tế, vừa chính trị. Đây là điều cốt yếu đối với nó cũng như tầm vóc khoa học của nó.

Đối với Marx những cuộc cách mạng Pháp, từ cuộc Đại cách mạng 1789 cho đến Công xã Paris là những chặng đường kế tiếp nhau trong sự tổ chức giai cấp công nhân thành đảng chính trị và thành lực lượng sống động của tương lai. Những cuộc cách mạng đó cho thấy thế nào là quản lý một xã hội tương lai do giai cấp công nhân đảm nhiệm, vì ở đây giai cấp công nhân tự bộc lộ chính mình qua cuộc đấu tranh của họ chống giai cấp quý tộc. Những cuộc cách mạng tư sản đã cho phép thực hiện các dự định của giai cấp vô sản công nhân thành thị tự giải phóng về mặt chính trị khỏi giai cấp tư sản và tự giải phóng về kinh tế khỏi sự bóc lột lao động làm thuê. Theo nghĩa đó, những cuộc cách mạng này đã chỉ ra tương lai có thể có.

Marx không nghĩ đến chuyện đặt nhận thức cao hơn hành động hay hành động cao hơn nhận thức. Ông tin tưởng sâu sắc rằng hành động chính trị của giai cấp công nhân chỉ có thể thành công, nếu được tiến hành trên cơ sở một nhận thức thích đáng về tình hình các khả năng khách quan, và ngược lại, nhận

thức chỉ có thể đạt đến một chân lý lịch sử trọn vẹn bằng cách nghiên cứu sự phát triển mới nhất của thực tiễn chính trị, các khả năng và tiềm năng kinh tế gắn với tiến bộ kỹ thuật và những đảo lộn xã hội gần nhất.

Mục đích những nỗ lực của Marx là làm cho ý thức của giai cấp công nhân (nhận thức "khoa học" về lịch sử) phù hợp được với thực tiễn đấu tranh kinh tế và xã hội cụ thể của nó. Như thế, chỉ có giai cấp công nhân mới có thể thực hiện được chặng đường lịch sử sắp tới; nó là giai cấp duy nhất có khả năng đảm nhận được công việc đó, do vai trò kinh tế của mình. Ít nhất, chính là Marx đã nhìn nhận sự vật, như thế: ông có lý hay không, đó lại là chuyện khác. Chủ nghĩa tích cực hay chủ nghĩa thực dụng ở Marx không lẫn át sự cần thiết phải đi đến một nhận thức khách quan duy lý.

Sự thống nhất giữa tầm cỡ khoa học và phương hướng thực tiễn của chủ nghĩa Marx được thực hiện trong lòng một quan niệm khái quát. Chủ nghĩa Marx có một ý nghĩa triết học; nó là một triết học: một "chủ nghĩa nhân bản", bởi vì con người - nghĩa là mỗi một cá nhân riêng biệt - là cứu cánh và mục đích tự thân, mục đích cuối cùng. Marx hiểu lịch sử như có một ý nghĩa "nhân văn", cứu cánh tốt cùng này là sự phát triển tự do những khả năng và tiềm năng của mỗi một trong số những cá nhân của xã hội là chúng ta. Như thế, chủ nghĩa duy vật "thực tiễn" không ngăn cản tư tưởng Marx là tư tưởng về khả năng bởi vì chủ yếu nó là triết học về sự giải phóng và của tự do.

Liên tục xuất hiện trước mắt chúng ta nghịch lý của tư tưởng về tính tất yếu đồng thời cũng là tư tưởng về tự do, cái nghịch lý bề ngoài này sẽ biến mất ngay khi người ta thừa nhận, cùng với Marx, rằng tiến trình lịch sử đẻ ra từ hoạt động của con người làm biến đổi trong thực tế các điều kiện vật chất và xã hội của sự tồn tại của họ, nghĩa là từ quá trình phát triển.



trong đó mâu thuẫn được giải quyết một cách biện chứng: lịch sử tiến hành theo các phân kỳ, các giai đoạn đánh dấu bằng những cuộc đảo lộn cách mạng.

Như thế phạm trù khả năng hiện diện ở đâu có vấn đề về sinh thành và phát triển, về hoạt động và hành động, về thực hiện và hoàn thành. Như vậy nó hiện diện ở khắp nơi.

## **2. Con người với tư cách là tồn tại của cái có thể**

Cuối cùng, ở Marx là cái có thể gì đây? Đối với chúng ta, dường như các khái niệm làm cơ sở cho sự phê phán của Marx về chính trị kinh tế học, những gì hợp thành "chủ nghĩa duy vật lịch sử", những gì cuối cùng xác định "chủ nghĩa duy vật thực tiễn" của Marx với tư cách là triết học của hoạt động tự do, - đều chứa đựng tư tưởng về cái có thể ở một mức độ nhất định, đôi lúc ở một mức độ rất cao.

Bergson tố cáo là trong cái có thể có cả một ảo ảnh và một bóng ma, nghĩa là vừa là sự nhận thức bị xuyên tạc vừa là một sản phẩm của trí tưởng tượng: "Cái có thể là (...) ảo ảnh của hiện tại trong quá khứ; (...) cái có thể có thể đã ở đây suốt mọi thời gian, là bóng ma đang chờ đợi giờ phút của mình"<sup>(7)</sup>. Ông kết luận: - "Cần phải nói rõ quan điểm; chính là cái hiện thực biến thành cái có thể, chứ không phải cái có thể trở thành cái hiện thực"<sup>(8)</sup>.

Phải chăng Marx đã đồng ý với Kết luận này và những lý lẽ mà nhà duy linh Pháp đưa ra để ủng hộ ông? Đối với Marx, thì nhiều cái có thể do ý thức thông thường hoặc những nhà tư tưởng và những nhà không tưởng tưởng tượng và ước mơ, cũng chỉ là những ảo ảnh và những bóng ma. Phải chăng ông đã không đấu tranh chống những sự "lý tưởng hóa" và những "trò huyền hoặc" của ý thức? Nhưng cũng không vì thế mà trước cả Bergson và ngược với Bergson, ông đã không coi những cái có thể nào đây là những "cái có thể hiện thực"

Còn về kết luận của Bergson, sẽ phải thay đổi nó một ít để phù hợp với tinh thần của chủ nghĩa Marx. Đúng hơn, Marx có lẽ sẽ nói thế này: "Phải nói rõ quan điểm: về mặt lịch sử, chính là chúng ta làm cho cái có thể trở thành hiện thực; những nguyên nhân làm cho "cái hiện thực trở thành có thể", chính là người lao động và giới tự nhiên.

Phải chăng con người đã không làm nên lịch sử bằng cách phát triển và biến đổi những quan hệ với giới tự nhiên? Lịch sử là sự tự phát triển và tự sáng tạo của con người với tư cách là sự tồn tại tự nhiên trên cơ sở của tự nhiên. Cái hiện thực là sự thực hiện, và lịch sử là sự thực hiện tất cả những khả năng và tiềm năng mà con người chứa đựng trong mình, một sự thực hiện luôn luôn diễn ra trong mối liên hệ với một khả năng tự nhiên tiềm ẩn nào đấy.

Những cái có thể mà Marx nói có ý nghĩa của những *tiềm năng* theo nghĩa Aristote hiểu về từ này. Trong nghĩa đó cái có thể là một cái hiện thực, nhưng người ta không thể nói rằng "nó chờ đợi giờ phút của nó". Trên thực tế nó *hướng tới* hiện thực hóa chính mình. Khái niệm này về xu hướng không có trong sự phân tích của Bergson về những quan hệ của hiện thực và khả năng. Đối với Marx, những xu hướng này được xác định rõ; đó là những nhu cầu lịch sử và xã hội tất yếu thúc đẩy con người hành động. Ngược với Marx, Bergson không có biểu hiện gì là một nhà cách mạng.

Vì vậy, đối với Marx, những cái có thể với tư cách là những cái có thể hiện thực, có thực, là những "khả năng", những "năng lực", chứ không phải những tiềm năng thuần túy. Chúng nằm trong hình thức của hiện thực đang có mặt trong các lực lượng và tạo nên sự phát triển. Những lực lượng này là những nguyên nhân thúc đẩy lịch sử cũng như có những động lực trong giới

tự nhiên và những lực đang hoạt động đằng sau các hiện tượng tự nhiên.

Nhưng chúng ta đã phát hiện nhiều hơn nữa. Nhiều hình thức khác nhau của khả năng đã được Marx phân biệt rõ: đây hoàn toàn không phải là những loại khả năng như nhau được nói đến trong hiện thực cụ thể, lịch sử và trong lý luận. Như chúng ta đã chỉ ra, phạm trù khả năng được thể hiện dưới rất nhiều dạng, từ những hình thái có thể có của xã hội và Nhà nước, cho tới lực lượng sản xuất thông qua sự ngẫu hợp của hoàn cảnh và "sự ngẫu nhiên" (tình cờ hay bất ngờ).

Nhất là, cái có thể được tư duy và khẳng định trong tư tưởng về lịch sử hướng tới một tương lai phụ thuộc vào những cuộc đấu tranh giai cấp và hành động chính trị. Có mặt khắp nơi, và với điều kiện nhìn rõ những gương mặt nhiều vẻ của nó, phạm trù khả năng giữ một vị trí ngang với phạm trù tính tất yếu, và tư tưởng của Marx chủ yếu là tư tưởng về sự sinh thành, thay đổi và hoạt động cũng như về những điều kiện tất yếu của chúng. Trong sự sinh thành lịch sử hay tự nhiên, cái có thể và cái tất yếu tương quan với nhau, chúng trao đổi vai trò: một phương thức sản xuất mới, các quan hệ xã hội mới, các thiết chế mới, trở thành tất yếu ngay khi khả năng của chúng tồn tại một cách cụ thể và bộc lộ một ưu thế nào đó đối với cái cũ.

Theo quan niệm của Marx về lịch sử, chúng ta phải phục tùng những điều kiện mà chúng ta gặp ở đây, và chúng ta phải khuôn theo, nhưng những điều kiện này cũng là cơ sở cho hành động của chúng ta: chính chúng ta làm ra lịch sử của mình, xuất phát từ những điều kiện được thừa hưởng. Các qui luật kinh tế áp đặt cho chúng ta như là từ bên ngoài, vì chúng ta, từng cá nhân một, theo đuổi các mục đích của mình một cách cá nhân, trong một sự hỗn độn xã hội ít nhiều toàn bộ. Những

hậu quả không mong muốn do những hành động theo ý muốn của chúng ta đã trở thành những thế lực thống trị và đàn áp chúng ta.

Tình thế trước trận đại hồng thủy có thể được sửa đổi và thay đổi bởi tập thể những giai cấp bị bóc lột về mặt xã hội, vì những nguyên nhân chủ yếu của lịch sử, cuối cùng, hoặc là có mặt ở ngay trong bản thân chúng ta, hoặc là ở những thế lực tự nhiên mà chúng ta có thể từng bước làm chủ. Khi phân tích những quan hệ giữa sự bất lực và có hiệu lực, Marx luôn luôn chú tâm tìm hiểu những điều kiện của khả năng làm biến đổi một lịch sử cho đến nay người ta vẫn phải chịu đựng, thành một lịch sử mong muốn.

Hiểu như thế, chủ nghĩa duy vật lịch sử là cực đối lập của học thuyết về số phận hay về tính định mệnh xa lạ mà các cá nhân bị phụ thuộc vào đó một cách vĩnh viễn và vô phương cứu chữa. Ngược lại, ông chỉ ra con đường giải phóng khỏi những tha hóa và nô dịch từng xảy ra trong lịch sử và không mong muốn. Trong số rất nhiều nguyên nhân khác nhau góp vào sự phát triển lịch sử, tác nhân nhân quả trở thành quan trọng nhất, chính là bản thân con người, người lao động và toàn bộ giai cấp công nhân.

Do đó, khi bàn về những quan niệm của Marx mà nói đến một quyết định luận chặt chẽ và nghiêm ngặt thì thật là điều vô lý. Đúng ra thì phải nói về thuyết nhân quả hơn là về quyết định luận<sup>(9)</sup>. Tư tưởng về quyết định luận lịch sử chỉ thể hiện một khía cạnh của hiện thực lịch sử: nó bỏ quên khía cạnh khác là hoạt động, và do đó, bỏ quên mất tự do với tư cách là sự giải phóng. Nó xem vai trò của con người trong quá trình lịch sử không là gì cả. Ngược lại, thuyết nhân quả là học thuyết cho rằng nguyên lý nhân quả có một hiệu lực phổ biến. Đối với Marx "không gì sinh ra mà không có nguyên nhân" và việc tìm

kiếm nguyên nhân đã làm cho tư tưởng của ông trở thành sống động. Nhưng tư tưởng cho rằng không có gì là không có nguyên nhân thì lại không đề ra tư tưởng cho rằng tất cả các nguyên nhân đều có cùng một tính chất hoặc đều là nguyên nhân bên ngoài.

Trong phân tích của Marx về các khái niệm qui luật và nguyên nhân kinh tế, đã xuất hiện diện trường của những cái có thể. Diện trường này xuất hiện một cách cụ thể trong các khái niệm xu hướng và sự phát triển lịch sử. Nguồn gốc thực sự của những cái có thể hiện thực, chính là lực lượng sản xuất và tư liệu sản xuất đang tồn tại. Những cái có thể này được thực hiện bởi hoạt động thực tiễn của con người, thông qua các cuộc khủng hoảng và cách mạng.

Hành động của con người (người lao động) với tư cách là con người có ý thức và theo đuổi các mục đích tự tại (các nhu cầu của bản thân) không thể qui về tính nhân quả của những tác nhân tự nhiên mù quáng và không có ý thức. Tôi vừa mới nhắc lại rằng, giống như Aristote, Marx dành vị trí rất rộng rãi cho những dạng thức khác nhau của tính nhân quả: điều xảy ra theo quyết định có cân nhắc, hợp lý, điều sinh ra thường xuyên và một cách tất yếu, hoặc là thường thấy, hoặc còn hiếm hoi và do tình cờ hay do may rủi; và ông dành một vị trí thích đáng cho hoàn cảnh. Người ta đã không coi Aristote là nhà quyết định luận, thì người ta cũng không thể coi Marx là như thế, cho dù đến nay, lịch sử nhiều khi vẫn diễn ra một cách mù quáng và không được mong muốn thực sự.

Giống như Hegel, Marx tư duy về các quá trình xã hội - lịch sử nhờ vào phạm trù sự tác động qua lại: tất cả các thành tố của cái toàn bộ (tổng thể) thường xuyên tác động lẫn nhau.

Tuy nhiên việc thừa nhận các phương thức khác nhau này của tính nhân quả không đủ để Marx trở thành nhà tư tưởng

của cái có thể. Marx thực sự là như vậy chỉ là vì Marx có các tư tưởng về hoạt động, về sự giải phóng lịch sử khỏi sự lệ thuộc giai cấp có trước đó, và tư tưởng về sự ngự trị của tự do sẽ thực sự ngự trị bởi vì nó là cái có thể hiện thực. Nội dung của sự tự do này mở ra trên tất cả những cái có thể của con người tương lai.

Ở đây, điều phân biệt Marx với các nhà không tưởng, là ở chỗ ông không tách những cái có thể này khỏi các điều kiện vật chất và thực tế để thực hiện, gắn liền với lịch sử hiện thực. Trong chừng mực đó, chủ nghĩa Marx tránh được sự lệch lạc không tưởng. Nó đặt hoạt động biến đổi của con người và các điều kiện vật chất và tự nhiên của sự biến đổi đó vào trung tâm của quan niệm về lịch sử. Hoạt động này là một quá trình biện chứng: trong khi thay đổi những điều kiện tồn tại của mình, con người đồng thời thay đổi lực lượng của mình, khả năng của mình, những quan hệ của mình cả với giới tự nhiên và xã hội - họ thay đổi tồn tại của mình.

Vì vậy, đặt trong mối liên hệ với giới tự nhiên và những thế lực tự nhiên và xã hội đã được khống chế, con người là tồn tại của những cái có thể.

### **3. Xã hội cộng sản và cá nhân tự do**

Tư tưởng của Marx - chúng ta đã thử chứng minh kết quả này - vẫn giữ một cái gì đó từ cảm hứng ban đầu của nó lấy từ trong học thuyết Epicure với tư cách là triết học về tự do, được hiểu như là sự giải phóng khỏi mọi tha hóa và mọi tính "tắt yếu" phi tự nhiên.

Nhưng đối với Marx, không có sự đối lập tuyệt đối giữa tất yếu và khả năng. Nếu người ta phân tích bất cứ một tất yếu lịch sử hay tự nhiên nào, người ta sẽ tìm thấy khả năng ở đây. Hơn thế, những tư tưởng về khả năng và tất yếu cuối cùng lại

đổi chỗ cho nhau trong lịch sử. Có một thời điểm mà cái này lại chuyển thành cái kia. Lúc đó cái tất yếu thay đổi ý nghĩa. Cuối cùng, tư tưởng của Marx là một triết học về tự do cũng như một triết học về tất yếu.

Tự do này không chỉ nằm trong nhận thức về tính tất yếu. Dĩ nhiên là tự do dựa trên tính tất yếu, nhưng chúng ta đã thấy tự do dần dần thắng thế bản thân tính tất yếu: tự do ngày càng lấn dần lĩnh vực tính tất yếu, tuy tính tất yếu vẫn là cơ sở của tự do.

Vì lịch sử hướng tới tương lai của những tự do và các khả năng ngày càng nhiều và càng đa dạng đối với mọi cá nhân, nên không thể nào qui giản quan niệm của Marx về chủ nghĩa tất yếu cho dù dưới bất kỳ hình thức nào. Cái phân tất yếu mà Marx thừa nhận trong lịch sử quá khứ tất nhiên là lớn; tuy vậy tính tất yếu này dần từng bước được bao hàm trong hoạt động của con người thì hoạt động của con người cũng ngày càng mở rộng diện trường tác động và làm chủ của nó đối với các yếu tố bên ngoài. Hoạt động của con người dựa trên tính tất yếu tự nhiên, hướng nó theo cách có lợi cho mình và bất nó phục tùng những mục đích của mình.

Tính tất yếu dường như tự tách ra một mặt thành tính tất yếu tự nhiên và mặt khác thành tính tất yếu xã hội. Trên thực tế các tính tất yếu này gắn liền với nhau trong chừng mực mà tính tất yếu xã hội (nghĩa là sự ép buộc của những quan hệ xã hội đang tồn tại tương ứng với trình độ làm chủ giới tự nhiên, và được sinh ra từ đó. Như thế, những trở lực áp đặt cho con người đã đến với họ vừa từ giới tự nhiên vừa từ những hình thái xã hội được thừa hưởng và được xác lập.

Nói đúng ra người ta không tự giải thoát khỏi tính tất yếu tự nhiên: con người chỉ có thể chế ngự nó mà thôi. Đó là cuộc

được thua của hoạt động vật chất thực tiễn (kỹ thuật): Marx nghĩ rằng trình độ làm chủ giới tự nhiên này ở thời ông đã cho phép xóa bỏ bóc lột lao động và bắt đầu một xã hội không giai cấp, nghĩa là bắt đầu sự ngự trị của tự do.

Giải phóng khỏi những cưỡng bức xã hội sinh ra từ các quan hệ xã hội, đó là sự nghiệp của hành động chính trị và của cuộc đấu tranh giai cấp là những gì cũng phụ thuộc vào sự phát triển của các khả năng khách quan. Từ đó, theo chủ nghĩa Marx, cái có tầm quan trọng hàng đầu là biện chứng giữa lực lượng sản xuất và các quan hệ xã hội về sản xuất và về sở hữu. Các quan hệ xã hội tồn tại khối dòng cho các lực lượng sản xuất: nếu thông thoáng, chúng sẽ cho phép và thúc đẩy sự phát triển của lực lượng sản xuất; khi trở nên quá chật hẹp, chúng sẽ cản trở lực lượng sản xuất và trở thành lỗi thời. Các lực lượng sản xuất mới, cộng với lực lượng sản xuất đang tồn tại, gây sức ép trên hai bình diện: sức ép khách quan trên bình diện vật chất, sức ép của tương quan lực lượng giữa các giai cấp đối kháng.

Có thể khuất phục được các tính tất yếu kinh tế, vật chất và "hình thái" (xã hội), đã đè nặng và đang còn đè nặng lên con người, ít nhất là đối với tuyệt đại đa số họ. Cho đến nay chúng vẫn được áp đặt một cách cưỡng bức; chúng kéo theo sự phụ thuộc và sự nô dịch số người đông đảo nhất, vì các cá nhân và các khối quần chúng mù quáng không biết kết quả ứng xử của họ sẽ ra sao. Khó khăn lắm con người mới đạt tới ý thức rằng mục đích cá nhân của họ mâu thuẫn với những quan hệ sở hữu, những quan hệ giai cấp và những thiết chế được xác lập (Nhà nước, tôn giáo v.v...). Theo cách đó, cho đến nay, trong lịch sử, nói chung những gì được thực hiện là khác hẳn với những gì họ suy nghĩ và theo đuổi.

Tuy vậy, quá trình lịch sử vô ý thức này không phải là một



định mệnh vĩnh cửu và bất biến: đang có sự phát triển của các phương tiện để giải phóng các giai cấp bị thống trị và bị bóc lột khỏi những cường bức xã hội, và xóa bỏ các giai cấp bằng một cuộc cách mạng chính trị và kinh tế. Xuất hiện do hành động lịch sử của con người trong quá khứ, tính tất yếu của sự phân chia xã hội thành các giai cấp xã hội có thể mất đi bằng một hành động lịch sử khác trong tương lai, bằng một cuộc cách mạng xã hội triệt để<sup>(10)</sup>.

Nếu tính tất yếu kinh tế vật chất giữ vai trò chủ yếu và cuối cùng là quyết định, thì có một nghịch lý là đối với chủ nghĩa duy vật như của Marx tính tất yếu này trong khi phát triển, lại sinh ra khả năng thực tế cho con người tự giải phóng khỏi những cường bức lúc ban đầu, và dần dần hạn chế phạm vi của tính tất yếu: chủ nghĩa tư bản sinh ra chủ nghĩa xã hội bằng cách tạo ra bên trong nó các điều kiện vật chất và lực lượng chủ quan sẽ thực hiện chủ nghĩa xã hội là giai cấp công nhân<sup>(11)</sup>.

Quan niệm của Marx về lịch sử, cùng một lúc làm ta nghĩ đến tính tất yếu lịch sử của hiện trạng sự vật, cũng như về khả năng: cũng mang tính lịch sử - vượt qua hiện trạng đó trong một thế giới của tự do thực sự đối với mọi người, kể từ thời điểm xuất hiện các điều kiện để làm việc đó: cuộc cách mạng này, đối với tất cả những người lao động liên kết lại, là ở chỗ tự giải phóng khỏi sự bóc lột tư bản chủ nghĩa và giảm bớt thời gian lao động, trong khi vẫn mở rộng phạm vi các nhu cầu có thể thỏa mãn thực sự. Bằng hành động giải phóng cách mạng của mình, giai cấp công nhân làm cho nhân loại chuyển từ cái chỉ là "tiền lịch sử" đến một lịch sử chân chính. Tất cả quá khứ trước đây chỉ là một già định trước được chế ngự, được bảo tồn và vượt qua một cách biện chứng.

Marx dự đoán, một cách có lẽ còn không tưởng về một tương lai với những *khả năng không giới hạn*. Kể từ cuộc cách mạng

cộng sản xóa bỏ các giai cấp xã hội, thì *thời gian của lịch sử vô tận cũng bắt đầu*<sup>(12)</sup>. Marx để ngỏ tương lai đang được báo hiệu. Ông không mô tả nó, cũng không tưởng tượng nó theo một cách nào cả, ngoại trừ câu chuyện ngụ ngôn về cá nhân lần lượt tùy theo ý thích của mình mà làm người chán chường, người đánh cá và nhà phê bình. Marx chỉ đưa ra tư tưởng về điều đó, trong khi nói đến sự triển khai "tự do" những cái có thể của con người tương lai và không thể nào "xác định" khác thế được. Cái tư tưởng vô cùng này giả định trước những điều kiện của sự hiện thực hóa những cái có thể. Điều kiện tiên quyết của công cuộc giải phóng mọi người khỏi mọi bóc lột kinh tế, mọi nô dịch xã hội, mọi phụ thuộc chính trị theo giai cấp, là sự phát triển lực lượng sản xuất.

Cái ngán chán "tư tưởng" này thành một ý niệm thuần túy, chính là sự dậm mình của lý luận trong thực tiễn, là sự thực tư tưởng này thể hiện vận động của lịch sử hiện thực diễn ra trước mắt chúng ta, và chúng ta tham gia vào đó bằng cách này hay cách khác.

Tự do cá nhân theo nghĩa đầy đủ của từ này, nghĩa là không có một sự tha hóa xã hội nào, chỉ có thể thực hiện một cách tập thể trong xã hội công sản, vì tự do chỉ có thể trở thành hiện thực *đối với mọi người* trong một xã hội không giai cấp. Cả ở đây nữa, chúng ta gặp một trong những nghịch lý được Marx khẳng định và lý trí thông thường thất khổ mà chấp nhận.

Lịch sử, theo sự trình bày của phần lớn những người tự xưng là học trò của Marx, xuất hiện tựa như theo đuổi một mục đích: xã hội hóa các tư liệu sản xuất, và thực hiện xã hội công sản bất chấp cái giá phải trả cho tự do và ý thức cá nhân là như thế nào. Đó là một đề tài chính trị mà ai cũng biết, nó đã biện minh hay che giấu những việc làm cực quyền mà giữ đây nói chung và hầu như nhất trí là bị bài xích, nếu không phải là chối bỏ.

Tất nhiên tư tưởng của Marx là: tự do chỉ có thể trở thành hiện thực đối với mỗi người trong một xã hội mà sự xoá bỏ giai cấp sẽ được hoàn tất. Trong điều kiện đó thì, theo tinh thần của Marx, tự do là một cái gì đó biểu đạt một xã hội trong đó các quan hệ sẽ có tính nhân đạo, nghĩa là trong đó mỗi một cá nhân sẽ tham gia vào công việc lựa chọn và đối hướng lựa chọn.

Điều đó không có nghĩa là trong một xã hội cộng sản như thế sẽ không còn sự khác biệt giữa các cá nhân! Nói một cách nghịch lý, Marx và Engels là những người vừa theo thuyết cá nhân vừa theo thuyết phổ biến (quốc tế chủ nghĩa)! Chính Marx đã viết (Hãy dẫn từ một văn bản năm 1844):

"Chủ nghĩa cộng sản là thời điểm *có thực* của con người được giải phóng và chiếm lĩnh lại bản thân mình - thời điểm tất yếu cho sự phát triển sẽ đến của lịch sử. *Chủ nghĩa cộng sản* là hình thái tất yếu và nguyên lý của tương lai sắp tới"<sup>(14)</sup>. "Nhưng, ông lập tức nói rõ, với tư cách như vậy nó không phải là mục đích của sự phát triển loài người"<sup>(15)</sup>.

Điều phủ nhận này thêm vào sự khẳng định trước đó là hết sức đáng kinh ngạc. Điều đó nhắc lại sự phê phán của Marx trước đây đối với những quan niệm thiên định và mục đích luận tâm thường về lịch sử<sup>(16)</sup>. Sự phê phán này xác nhận rằng trong khi phủ nhận chủ nghĩa cộng sản là mục đích thì đối với Marx, đây không phải là một lời nói đơn giản ném vào khoảng không rồi sau đó lãng quên. Như vậy ông muốn nói gì khi phủ nhận dứt khoát rằng sự kết thúc của lịch sử sẽ là thực hiện xã hội không giai cấp trong khi thông thường người ta gán cho ông tư tưởng mục đích luận lịch sử rõ ràng hướng tới mục đích này?

Như chúng ta đã nói: ông đã chuyển qua chủ nghĩa cộng sản, đúng vào thời điểm ông viết *Bản thảo 1844*. Lời khẳng định rằng "chủ nghĩa cộng sản không phải là mục đích của sự

phát triển loài người", tuy vậy, có thể được hiểu và giải thích khá rõ:

"Mục đích tự thân" duy nhất, như chúng ta đã thấy trong chương vừa rồi, đó là sự phát triển của mỗi một cá nhân *vì bản thân mình*, là sự sử dụng "tự do" những khả năng của mình, là sự phát triển "tự do" những tiềm năng của mình. Mục đích hoạt động và cuộc sống của con người cá nhân, đó là "tự do" của chính anh ta. Theo Marx, mục đích của sự phát triển con người chỉ có thể là sự phát triển của riêng những con người có thực, những cá nhân cụ thể và đơn nhất: như thế chủ nghĩa cộng sản chỉ là phương tiện thực hiện mục đích đó.

Tất nhiên bao giờ cũng chỉ có những cá nhân "xã hội", nói cách khác điều mà Marx nghĩ tới khi ông viết rằng chủ nghĩa cộng sản không phải là kết thúc của sự phát triển con người, đó là nghĩ tới sự phụ thuộc lẫn nhau giữa cá nhân và xã hội, giữa con người tự do hoàn toàn và xã hội không có giai cấp.

*Tuyên ngôn của Đảng cộng sản* xác nhận điều đó:

"Thay cho xã hội tư sản cũ, với những giai cấp và đối kháng giai cấp của nó, xuất hiện một liên hiệp trong đó sự phát triển tự do của mỗi người là điều kiện cho sự phát triển tự do của mọi người"<sup>(17)</sup>.

Tư tưởng này cho rằng tự do cá nhân, riêng tư, là mục đích cuối cùng và có thể đạt được, luôn luôn ở trong tư tưởng của Marx: khi viết Luận án tiền sử ông biết rằng tự do của chúng ta là ở trong hành động nhờ đó chúng ta thực hiện sự giải phóng chính mình, và nó luôn luôn liên quan đến các phương tiện thực tế mà chúng ta có để làm điều đó.

Toàn bộ cuộc đời Marx là một cuộc đấu tranh để hiểu, nắm bắt và gia tăng các phương tiện cho cuộc đấu tranh nhằm giải phóng tất cả các cá nhân khỏi mọi sự phụ thuộc xa lạ, để rồi

một ngày kia đi tới chỗ mọi người đều được tự do. Marx nói điều đó một cách nên thơ bằng cách xác định sự phê phán chính trị triệt để của ông như là sự bổ sung thực tiễn cho sự phê phán lý luận đối với tôn giáo từng được Feuerbach thực hiện:

"Sự phê phán đã vứt bỏ khỏi xiềng xích những bông hoa tưởng tượng vẫn bao phủ lên chúng, không phải để loài người cứ tiếp tục mang những xiềng xích không có hoa hòe hoa sói và không an ủi lòng người, mà để loài người vứt bỏ chúng đi và gơ tay hái lấy bông hoa thật"<sup>(18)</sup>.

Marx là nhà duy vật nhưng phải nhấn mạnh rằng chính là trong lĩnh vực phê phán chính trị và thực tiễn mà ông khác một cách căn bản với tất cả các nhà duy vật trước ông. Về phần Marx, sẽ thiếu logic nếu trong triết học duy vật của mình, ông lấy lại "thuyết hoàn cảnh" được tuyệt đại bộ phận các nhà duy vật trước đó bảo vệ. Đối với Marx con người là một tồn tại hoạt động. Vậy mà, hoạt động của con người là làm thế nào để dù cho có bị phụ thuộc vào các điều kiện vật chất tiên quyết (tự nhiên và xã hội), nó vẫn quay trở lại biến đổi những điều kiện đó: như vậy con người đã bất tính tất yếu phải tuân theo mình, bởi vì con người đã bất các điều kiện tồn tại của chính mình khuôn theo mình. Đối với con người đang hành động và tự thực hiện mình, tính tất yếu là bản đệp của khả năng.

Dù khi Marx phân tích hoạt động sản xuất vật chất để giải mã ở đây những bí mật của lịch sử, dù ông ca ngợi thành tựu "lịch sử" của giai cấp tư sản tư bản chủ nghĩa hiện đại, hay ông tán dương hành động dũng cảm của các giai cấp tự giải phóng khỏi ách xã hội và chính trị, cuối cùng, dù ông tiên đoán<sup>(19)</sup> một thời đại ở đây sự tự do đầy đủ của mỗi người sẽ là có thể vì là có thực, thì đối với ông phạm trù khả năng vẫn đóng một vai trò hàng đầu. Tư tưởng về sự tồn tại của cái có thể luôn luôn hiện diện và soi sáng tất cả.

Một nhà tư tưởng mác-xít độc đáo và sâu sắc đã biểu đạt hoàn hảo nội dung cơ bản này của tác phẩm của Marx với tư cách là nhà tư tưởng của cái có thể:

"Đòn bẩy của lịch sử con người, đó là đòn bẩy sản sinh ra nó - con người lao động, con người cuối cùng không còn bị ngoại hiện nữa, không còn bị tha hóa, cũng không còn bị vật hóa nữa, hay là bị lệ thuộc vào lợi nhuận của kẻ bóc lột mình. Marx là vị thầy trong hiện thực về sự xóa bỏ này của giai cấp vô sản, về sự trung gian hòa giải có thể có và đang hiện thực hóa của con người với bản thân họ và với hạnh phúc tinh thần của họ.(...) Marx là vị thầy chủ yếu của sự trung gian hòa giải này, một sự hòa giải không ngừng đưa chúng ta lại gần trung tâm sản sinh của toàn bộ sự kiện thế giới, của cái mà Engels gọi là sự biến hóa từ cái mao xung là vật-tự-nó thành vật-cho-ta trong chừng mực một sự nhân đạo hóa có thể có của tự nhiên. Một nhân dân tự do trên một nền tảng tự do, và, được hiểu như thế một cách nghịch lý, đây là biểu tượng cuối cùng của sự hiện thực hóa cái đang thực hiện nghĩa là của nội dung - giới hạn căn bản nhất trong cái có thể thực tế xét một cách khách quan nói chung "(20).

## CHÚ THÍCH CHƯƠNG KẾT LUẬN

1. Georges Labica. *Chủ nghĩa Marx ngày nay*. Paris, NXB Đại học Pháp 1973, tr.5.
2. "Học thuyết Marx là toàn năng, bởi vì nó đúng đắn. Nó đầy đủ và hài hòa, vì đem lại cho con người một thể giới quan nhất quán, không thể hòa giải được với mọi thứ mê tín, phản động, mọi sự bảo vệ ách áp bức của giai cấp tư sản. Nó là người kế tục chính đáng của tất cả những gì tốt đẹp nhất mà nhân loại đã sáng tạo ra ở thế kỷ XIX: triết học Đức, kinh tế chính trị học Anh, chủ nghĩa xã hội Pháp" (*Tác phẩm*, tập 19, tr.13, *Karl Marx và học thuyết của ông*, Paris, NXB Xã hội, 1971, tr.70; *Văn bản triết học*, Sđd, tr.214) - Ba nguồn gốc do Lênine đặt lên hàng đầu một cách chính đáng tuy vậy cũng chỉ là những nguồn quan trọng. Phải thêm vào đây một vài nguồn khác. Không chỉ triết học cổ điển Đức, kể cả khi đã kéo dài cho tới Feuerbach, mà cũng nên thêm vào đó các nhà triết học Pháp thế kỷ XVIII; Cũng thế, không chỉ kinh tế chính trị học Anh, mà nên thêm vào trường phái trọng nông Pháp; không chỉ những người xã hội chủ nghĩa Pháp, mà nên thêm vào đó những người xã hội chủ nghĩa Anh (Owen nói riêng). Trên bình diện triết học, chúng ta đã thấy vai trò của những nhà tư tưởng như Epicure và Aristote.
3. "Bản thân lịch sử là một bộ phận thực của lịch sử của tự nhiên, của sự sinh thành từ tự nhiên đến con người. Những khoa học của tự nhiên sau này sẽ gồm cả khoa học về con người, cũng như khoa học về con người sẽ được bao hàm trong khoa học của tự nhiên: sẽ có một khoa học" (*Bản thảo 1844*, tr.96; MEW EB I: tr.544. Bản dịch có sửa đổi).
4. Câu này xuất hiện trong bài luận văn tiếng Đức cho kỳ thi Tú tài

(xem *Tác phẩm* (NXB Rubel), tập 3, tr.1363; MEW EB I, tr.592).

5. "Lý trí đã luôn luôn tồn tại, duy chỉ không phải bao giờ cũng dưới hình thức hợp lý" Marx đã viết như vậy (Thư gửi Arnold Ruge, tháng 9 năm 1843, *Thư tín*, tập 1, tr.299; MEW I, tr.345. Bản dịch có sửa đổi). Trong thư này, Marx phát biểu những tư tưởng phê phán đối với hiện thực chính trị của Đức bằng cách lấy làm dân ý - không nói ra, vì đã được biết đến nhiều - luận đề nổi tiếng của Hegel: "Cái gì hợp lý thì tồn tại, và cái gì tồn tại thì hợp lý" (Hegel, *Nguyên lý triết học pháp quyền*, bản dịch của Kaan, tr.41). Nhận xét này của Marx, đặt lại trong bối cảnh của nó, có ý nghĩa là trong "hiện thực chính trị đang tồn tại", có một "chân lý xã hội" dưới hình thức vô thức mà ta phải phát hiện ở đây để hiểu và trình bày những "đòi hỏi xã hội chủ nghĩa (mà) bao gồm (...) tất cả những hình thức hiện đại (của nhà nước)" (Thư gửi Ruge, như đã dẫn). (Về chủ đề "Thực tiễn được hiểu một cách hợp lý", chúng tôi nhắc lại những luận cương III và VIII về Feuerbach) (trên đây, chương V, chú thích 125).
6. Marx không hề phát biểu về những điều kiện của nền dân chủ, nhưng ông đã đấu tranh cho tự do của báo chí, tiến hành những chiến dịch phê phán chống lại các luật lệ và giới quan liêu Phổ, chào đón nồng nhiệt việc thực hiện chế độ phổ thông đầu phiếu, tán thành những biện pháp của Công xã nhằm ngăn cản việc công chức hóa đời sống chính trị. Người ta có thể nói rằng quan niệm của ông về nền dân chủ và về chính đảng là ở đối cực với những chế độ chuyên quyền phát triển ở thế kỷ XX. Người ta không biết ông sẽ nghĩ gì về học thuyết Lê-nin-nít về chính đảng, về sự tồn tại của một đảng *duy nhất*, về quyền ứng cử *duy nhất*, về chế độ phát triển ở Liên Xô do sự thúc đẩy của Stalin.
7. *Tư tưởng và cái không ổn định*. Paris, NXB Đại học Pháp, 1960, tr.111.
8. Ntr, tr.115.
9. "Nguyên lý nhân quả phụ thuộc vào những gì mà tư tưởng khách



quan đòi hỏi và (...) ở điều đó còn có thể nói đến phạm trù cơ bản của tư tưởng khách quan. Quả vậy (...) tư tưởng nhân quả được hình thành mà không bị buộc vào những định nghĩa cực kỳ chính xác mà chúng ta đòi hỏi để lập nên Quyết định luận. Từ nguyên nhân đến kết quả, có một sự liên hệ mà, tới một mức nào đó, vẫn tiếp tục tồn tại bất chấp những biến dạng bộ phận của nguyên nhân và của kết quả. Tính nhân quả như vậy khái quát hơn là quyết định luận" (Bachelard, *Tính thần khoa học mới*, tr.115). Mario Bunge, ngược lại đã khẳng định với một cách lập luận phát triển rất rộng, căn cứ trên khoa học hiện đại, rằng tính nhân quả chỉ là hạng loại trong một phạm trù rộng lớn hơn: quyết định luận (*tính nhân quả*, Sdd, chương 1). Nhưng ông đảo ngược ý nghĩa các từ bằng cách đưa vào trong định nghĩa của ông về quyết định luận cái mà ông gọi là "nguyên lý phát sinh" (ntr, tr.24 - 25), nó đúng là tính nhân quả!

10. Hãy nhớ lại một trong những phát biểu điển hình của Marx trong *Hệ tư tưởng Đức*: "Người duy vật cộng sản chủ nghĩa nhìn thấy cả sự tất yếu lẫn điều kiện của một sự cải tạo nền công nghiệp lẫn cơ cấu xã hội" (Xem chương X, trích dẫn có ghi gốc tham khảo, chú thích 104). Mác-Angghen Tuyển tập, T1, tr.286.
11. "Sự độc quyền của tư bản trở thành những xiềng xích ràng buộc cái phương thức sản xuất đã thịnh vượng lên cùng với độc quyền đó và dưới độc quyền đó. Sự tập trung tư liệu sản xuất và sự xã hội hóa lao động đạt đến *cái điểm mà chúng không còn thích hợp* với cái vỏ tư bản chủ nghĩa của chúng nữa. Cái vỏ đó vỡ tung ra. Giờ tận số của chế độ tư hữu tư bản chủ nghĩa đã điểm. Những kẻ đi tước đoạt bị tước đoạt. Phương thức chiếm hữu tư bản chủ nghĩa do phương thức sản xuất tư bản chủ nghĩa đẻ ra, và do đó cả chế độ tư hữu tư bản chủ nghĩa nữa đều là sự phủ định đầu tiên đối với chế độ tư hữu cá nhân dựa trên lao động của bản thân. Nhưng nền sản xuất tư bản chủ nghĩa lại đẻ ra sự phủ định bản thân nó, với tính tất yếu của một quá trình tự

nhiên. Đó là sự phủ định cái phủ định."<sup>(11)</sup> (*Tư bản*, C.Mác và Ph.Ăngghen toàn tập T23, Hà Nội Nxb Chính trị quốc gia 1993, tr.1059; Bản dịch của Lefebvre, tr.856; MEW 23, tr.791. Các từ do chúng tôi nhấn mạnh.

12. Chúng tôi tự cho phép đảo ngược lời của Valéry: "Thời đại của thế giới kết thúc đang bắt đầu" (*Nhìn vào thế giới hiện tại và những tiểu luận khác* Paris, Gallimard, 1945, tr.23) để thể hiện những gì mà Marx có thể nghĩ.
13. Chúng tôi đã viết những dòng này trước khi bức tường Berlin sụp đổ (xem Luận văn của chúng tôi đánh máy, tr.575; nó được bảo vệ ngày 29-6-1989).
14. *Bản thảo 1844*, tr.99, MEW EBI, tr.546.
15. Ntr.
16. Marx phủ nhận cách giải thích thông thường về tính mục đích lịch sử bằng sự can thiệp của một ý thức hoặc là nhân văn, hoặc là siêu nhân loại. Sự phê phán này của Marx đối với tính mục đích duy lý (theo nghĩa cổ điển của từ này) trong lịch sử đã dẫn một số nhà diễn giải đến chỗ khẳng định rằng Marx phủ nhận mọi thuyết mục đích lịch sử, trong khi ông chỉ phủ nhận những sự thể hiện thô thiển và những quan niệm duy tâm về tính mục đích trong tự nhiên và trong lịch sử (xem trên đây, tr.248-252).
17. *Tuyên ngôn của DCS*: Tuyển tập Mác-Ăngghen, T1, Hà Nội, Nxb Sự thật, 1980, tr.569; MEW 4, tr.482. Mục đích không thay đổi so với năm 1844: "Sự phê phán tôn giáo làm cho con người thoát khỏi ảo tưởng để con người tư duy, hành động, xây dựng tính hiện thực của mình với tư cách là một con người đã thoát khỏi ảo tưởng và đạt đến tuổi có lý trí; để con người vận động xung quanh bản thân mình, nghĩa là vận động xung quanh mặt trời thật sự của mình" (*Góp phần phê phán triết học pháp quyền của Hegel*. Lời nói đầu... Mác-Ăngghen Tuyển tập T1, tr.15, Hà Nội Nxb Sự thật, 1980; MEW 1, tr.379). Ngày nay người ta có thể

đánh giá rằng con đường dẫn tới đó có nhiều khó khăn hơn là người ta tưởng. Tất cả những gì mà chúng tôi muốn bày tỏ là: đây đúng là những gì mà Marx đã thực sự suy nghĩ và bảo vệ suốt cả đời mình.

18. *Góp phần phê phán triết học pháp quyền của Hegel*. Lời nói đầu. Ntr, tr.14 - 15; MEW 1; tr.379.
19. Jacques D'Hondt nhận xét rằng người ta "đã sai lầm coi như nhau, tính tất yếu của một tương lai mới (...) và sự tiền định hay tiên đoán về cái mới đó" (*Hegel, nhà triết học của lịch sử sinh động* Sdd, tr.152, chú thích 1). Như "ẩn dụ (của Hegel) về "con chim cú của Minerve" để ngỏ tương lai" (ntr), cũng thế, chúng ta nói, quan niệm lịch sử duy vật của Marx: "Nếu như xây dựng tương lai và dựng lên những kế hoạch dứt khoát cho muôn đời không phải là công việc của chúng ta, thì những gì chúng ta phải thực hiện trong hiện tại lại càng hiển nhiên hơn; tôi muốn nói sự phê phán triệt để tất cả trật tự đang tồn tại, triệt để theo nghĩa là sự phê phán này không hề sợ hãi những kết quả của chính nó, cũng như những xung đột với các thế lực đã được xác lập" (Thư gửi Arnold Ruge, tháng 11-1843; *Thư tín*, T.1, tr.298; MEW 1, tr.344).
20. Ernst Bloch, *Nguyên lý hy vọng*, dịch từ tiếng Đức, Paris, Gallimard, 1976, T.1, tr.300.

## MỤC LỤC

### PHẦN BA: KHẢ NĂNG THỰC TẾ HAY LÀ CHỦ NGHĨA DUY VẬT THỰC TIỄN

#### *Chương VII: Hoạt động*

|                                                          |    |
|----------------------------------------------------------|----|
| 1. Chủ nghĩa Marx với tư cách là triết học hành động     | 5  |
| 2. Nhận xét của Marx về Aristote                         | 23 |
| 3. "Kho báu" Aristote - Marx sử dụng "kho báu" đó        | 29 |
| 4. Do đâu có tầm quan trọng của Aristote<br>đối với Marx | 49 |
| 5. Chủ thể của hoạt động: Quan hệ của Marx<br>với Hegel  | 66 |
| <i>Chú thích</i>                                         | 85 |

#### *Chương VIII: Kỹ thuật*

|                                                                           |     |
|---------------------------------------------------------------------------|-----|
| 1. Sự thống nhất của con người với tự nhiên                               | 122 |
| 2. Sự phân tích về máy móc: "máy móc lao động"                            | 130 |
| 3. Phân công lao động: hai hình thức chủ yếu của nó                       | 141 |
| 4. "Máy móc là một lực lượng sản xuất"                                    | 149 |
| 5. "Dịch vụ" sử dụng máy móc và những giới hạn<br>tư bản chủ nghĩa của nó | 163 |
| <i>Chú thích</i>                                                          | 179 |

#### *Chương IX: Những cuộc khủng hoảng*

|                                                                                  |     |
|----------------------------------------------------------------------------------|-----|
| 1. Khả năng những cuộc khủng hoảng                                               | 198 |
| 2. Khả năng hình thức của các cuộc khủng hoảng.<br>Hai hình thức của khả năng đó | 210 |

|                                                |     |
|------------------------------------------------|-----|
| 3. Hiện thực hóa khả năng các cuộc khủng hoảng | 220 |
| 4. Khủng hoảng của tư bản và cách mạng         | 233 |
| <i>Chú thích</i>                               | 248 |

## Chương X: Tự do

|                                                                    |     |
|--------------------------------------------------------------------|-----|
| 1. Tha hoá và khách quan hoá                                       | 257 |
| 2. Sự ngự trị của tự do                                            | 268 |
| 3. Lao động thặng dư và thời gian nhàn rỗi.<br>Lao động và tự do   | 281 |
| 4. Những điều mà Marx mượn trong quan niệm<br>về tự do của Épicure | 295 |
| <i>Chú thích</i>                                                   | 313 |

## KẾT LUẬN

|                                                    |     |
|----------------------------------------------------|-----|
| 1. Ba thành tố của tư tưởng Marx                   | 331 |
| 2. Con người với tư cách là tồn tại của cái có thể | 337 |
| 3. Xã hội công sản và cá nhân tự do                | 342 |
| <i>Chu thích</i>                                   | 351 |
| MỤC LỤC                                            |     |

