

G.W.F. HEGEL
BÁCH KHOA THƯ
CÁC KHOA HỌC TRIẾT HỌC I
KHOA HỌC LÔGÍC
(LOGIK DER ENZYKLOPÄDIE)

BÙI VĂN NAM SƠN
dịch và chú giải



NHÀ XUẤT BẢN TRI THỨC



BÁCH KHOA THU I
(thường được gọi là Tiểu
Lôgíc học) tóm lược tinh túy
của bộ [Đại] Khoa học
Lôgíc, và là *định bản* về
Lôgíc học, cũng là về *phép
biện chứng* nổi tiếng của
Hegel. Được dịch, giới thiệu
và chú giải cặn kẽ đến từng
tiểu đoạn.

... “Dù yêu hay ghét Hegel, thật khó mà không biết đến ông, bởi tầm quan trọng lịch sử khổng lồ của đại triết gia này. Hầu hết mọi hình thức của triết học hiện đại đều chịu ảnh hưởng của ông hoặc là phản ứng chống lại ông. Điều đó không chỉ đúng cho chủ nghĩa Marx và chủ nghĩa hiện sinh, mà cả cho Lý luận-phê phán, thông diễn học và triết học phân tích. Hegel vẫn đang là đường phân thủy của triết học hiện đại... Triết gia hiện đại muốn biết gốc rễ của mình, sớm hay muộn cũng phải trở lại với Hegel!”

(Frederich C. Beiser, chủ biên
The Cambridge Companion to Hegel)

... “*Số phận*” của con người phụ thuộc không ít vào những phạm trù và cấp độ phạm trù mà con người tư duy (...), bởi phạm trù vươn xa đến đâu, Tự do của con người cũng vươn xa đến đấy. Và đó chính là giá trị bất hủ của triết học duy tâm Đức từ Kant đến Hegel, hiểu như nền triết học về phạm trù và phê phán phạm trù, cũng tức là nền triết học về sự Tự do”.

(Bùi Văn Nam Sơn, mấy lời giới thiệu)

PACE
Institute of Directors

Thời đại 
THOIDAIBOOKSLTD **NHÀ SÁCH TRÉ**
394 Nguyễn Thị Minh Khai, Q.3, TP.HCM
Website: www.nhasachtre.vn - ĐT: 8344030 - Fax: 8344029 - E-mail: nhasachtre@yahoo.com



8 935081 107077

Giá: 240.000Đ

G.W.F. HEGEL

BÁCH KHOA THU

CÁC KHOA HỌC TRIẾT HỌC I

KHOA HỌC LÔGÍC
(LOGIK DER ENZYKLOPÄDIE)

BÙI VĂN NAM SƠN

dịch và chú giải

- Bản e-book này do Nhà xuất bản Tri thức đóng góp vào Thư viện Online.
- Nghiêm cấm mọi hành vi sao chép, phát tán bản e-book này với mục đích thương mại hoặc các mục đích khác mà chưa được sự đồng ý của Đơn vị xuất bản/Tác giả.
- Hãy mua sách in hợp pháp để ủng hộ các Đơn vị xuất bản và các Tác giả

 **NHÀ XUẤT BẢN TRI THỨC**

ThuVien**Online**

NỘI DUNG

Mấy lời giới thiệu và lưu ý của người dịch: “Bách khoa thư các khoa học triết học”: Từ tham vọng hệ thống đến học thuyết về Chân lý và Tự do
..... XI-XCV

G. W. F. HEGEL

BÁCH KHOA THƯ CÁC KHOA HỌC TRIẾT HỌC (1830)

PHẦN THỨ NHẤT

KHOA HỌC LÔGÍC

và các đoạn Giảng thêm bằng miệng

Lời Tựa cho lần xuất bản thứ nhất (1817).....	1
<i>Chú giải dẫn nhập cho Lời Tựa 1</i>	5
Lời Tựa cho lần xuất bản thứ hai (1827)	9
<i>Chú giải dẫn nhập cho Lời Tựa 2</i>	25
Lời Tựa cho lần xuất bản thứ ba (1830)	31
<i>Chú giải dẫn nhập cho Lời Tựa 3</i>	36
Dẫn nhập: §§1-18	38
<i>Chú giải dẫn nhập: §§ 1-18</i>	58

PHẦN THỨ NHẤT
KHOA HỌC LÔGÍC
§§19-244

Khái niệm sơ bộ: §§19-83	64
A. Lập trường thứ nhất của tư tưởng đối với tính khách quan. Siêu hình học. §§26-36.....	89
B. Lập trường thứ hai của tư tưởng đối với tính khách quan. §§37-60.....	105
I. Thuyết duy nghiệm. §37	105
II. Triết học phê phán. §40	110
C. Lập trường thứ ba của tư tưởng đối với tính khách quan. Cái Biết trực tiếp. §§61-78	145
Chú giải dẫn nhập: §§19-78	163
Quan niệm chính xác hơn về Lôgíc học và sự phân chia nội dung của nó. §§79-83	174
Chú giải dẫn nhập: §§79-83	187
I. HỌC THUYẾT VỀ TỒN TẠI. §§84-111	195
Chú giải dẫn nhập: Từ §84 đến §244 (hết phần Khoa học Lôgíc) đều có Chú giải dẫn nhập cho từng tiểu đoạn (§).	
A. Chất. §86	202
a. tồn tại. §86	202
b. tồn tại-hiện có. §89.....	221
c. tồn tại-cho-mình. §96.....	236

B. Lượng. §99	245
a. lượng thuần túy. §99	245
b. đại lượng. §101	252
c. độ. §103	253
C. Hạn độ. §107	270
II. HỌC THUYẾT VỀ BẢN CHẤT. §§112-159.....	285
A. Bản chất như là cơ sở của sự hiện hữu. §115.....	302
a. Các quy định thuần túy của sự phản tư. §115.....	302
1. sự đồng nhất. §115.....	302
2. sự khác biệt. §116.....	308
3. cơ sở. §121.....	330
b. sự hiện hữu. §123	342
c. sự vật. §125.....	349
B. Hiện tượng. §131	366
a. thế giới hiện tượng. §132.....	372
b. nội dung và hình thức. §133	375
c. sự quan hệ. §135	384
C. Hiện thực. §142	406
a. Quan hệ về tính bản thể. §150	442
b. Quan hệ về tính nhân quả. §153	453
c. Tác động qua lại [hay sự tương tác]. §155	463
III. HỌC THUYẾT VỀ KHÁI NIỆM. §§160-244	482
A. Khái niệm chủ quan. §163.....	482
a. Khái niệm xét như là Khái niệm. §163	494

b. Phán đoán. §166.....	509
1. phán đoán về chất. §172.....	526
2. phán đoán của sự phân tư. §174.....	534
3. phán đoán của sự tất yếu. §177.....	542
4. phán đoán của Khái niệm. §178.....	549
c. Suy luận. §181.....	554
1. Suy luận về chất. §183.....	562
2. Suy luận của sự phân tư. §190.....	578
3. Suy luận của sự tất yếu. §191.....	587
B. Khách thể. §194.....	601
a. Cơ giới luận. §195.....	607
b. Hóa học luận. §200.....	621
c. Mục đích luận. §204.....	629
C. Ý niệm. §213.....	658
a. Sự sống. §216.....	673
b. Nhận thức. §223.....	695
1. Nhận thức [nghĩa hẹp]. §226.....	705
2. Ý muốn. §233.....	725
3. Ý niệm tuyệt đối. §236.....	738

(HẾT)

Bảng chỉ mục tên riêng và thuật ngữ: Việt - Đức - Anh - Pháp	769
Bảng chỉ mục tên riêng và thuật ngữ: Đức - Anh - Pháp - Việt	782
Thư mục chọn lọc.....	799

LỜI TỰA

CHO LẦN XUẤT BẢN THỨ NHẤT

(1817)⁽¹⁾

- S11⁽¹⁾ 1. Nhu cầu cung cấp cho những người nghe một hướng dẫn để theo dõi các khóa giảng triết học của tôi là cơ hội trực tiếp nhất khiến tôi cho ra mắt tập sách tổng quan này về toàn bộ phạm vi của triết học sớm hơn dự định.
2. Tính chất của một tập sách đại cương tất nhiên không bao gồm một sự trình bày cặn kẽ những ý tưởng xét về mặt *nội dung* mà nhất là còn bị giới hạn ở việc trình bày sự diễn dịch có hệ thống về chúng; tức một sự trình bày phải chứa đựng những gì thường được gọi là *sự chứng minh*⁽²⁾, vốn thiết yếu đối với một môn triết học [xúng danh là] khoa học. Nhan đề của tập sách này, một mặt, cho thấy toàn thể phạm vi của một [Hệ thống] toàn bộ, nhưng mặt khác, lại cho thấy ý định của tôi là dành việc lý giải chi tiết cho phần trình bày bằng miệng.
3. Và chẳng, trong một tập Đại cương [theo cách hiểu thông thường], khi nội dung là những gì đã được tiền giả định và đã quen thuộc cũng như phải được trình bày trong một khuôn khổ ngắn gọn, thì mục đích của nó là sắp xếp nội dung ấy sao cho phù hợp một cách *ngoại tại*. Song, bộ sách này

⁽¹⁾ Số trang bên lề trái mỗi trang là số trang trong tập 8, “Tác phẩm gồm 20 tập” của NXB Suhrkamp (viết tắt: S) (“*Werke in zwanzig Bänden*”, Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, 608), thường được dùng làm căn cứ trích dẫn trong giới nghiên cứu về Hegel. Dấu * là chú thích của tác giả; dấu (1), (2)... là chú thích của người dịch; dấu [] là phần nói thêm và dấu | là chỗ chấm câu lại của người dịch. Các chỗ in nghiêng là theo bản Suhrkamp. Những thuật ngữ quan trọng được chúng tôi ghi lại bằng nguyên văn tiếng Đức (dấu: a, b...) ở cuối trang, kèm cách dịch sang tiếng Anh của ba dịch giả T. F. Geraets, W. A. Suchting và H. S. Harris (The Encyclopaedia Logic; Hackett Publishing Company, Inc, Cambridge, 1991) và, tùy trường hợp, của W. Wallace (Hegel’s Logic, Oxford, 1873 / 1892 / 1975) để bạn đọc dễ tham khảo.

⁽¹⁾ Ngay từ 1802, Hegel đã thông báo ý định trình bày triết học của mình như một *Hệ thống*, nhưng mãi đến năm 1817, ông mới cho ra mắt *Bộ Bách khoa thư* này. Ông vẫn chưa xem nó là hoàn tất, nên liên tục cải tiến trong hai lần tái bản sau (1827 và 1830). Mỗi lần tái bản, ông viết thêm một Lời tựa mới. Xem thêm: *Chú giải dẫn nhập I*.

⁽²⁾ Theo Hegel, “Chứng minh”, cùng với “Khái niệm” và “Hệ thống”, là một trong ba tiêu chuẩn của “Hệ thống khoa học”. Tuy nhiên, cần lưu ý rằng, Hegel luôn phản đối phương pháp “chứng minh” triết học bằng cách mô phỏng phương pháp của toán học vốn thịnh hành lúc đương thời. Xem thêm: Lời Tựa cho *Hiện tượng học Tinh thần*.

lại không phải như thế. | Nó nhằm trình bày một sự cải tiến mới mẻ về triết học, dựa theo một phương pháp mà tôi hy vọng là sẽ được thừa nhận như là một phương pháp *duy nhất đúng thật*, một phương pháp hoàn toàn đồng nhất với nội dung của nó. | Vì thế, nếu hoàn cảnh cho phép, tôi nghĩ sẽ có lợi nhiều hơn cho người đọc khi mang lại cho độc giả một công trình cặn kẽ hơn về các bộ phận khác của triết học [triết học về Tự nhiên và triết học về Tinh thần, tức hai tập II và III của Bộ Bách khoa thư] dựa theo mô hình của Logic học đã được tôi công bố như là phần nghiên cứu về bộ phận thứ nhất của cái Toàn bộ [hệ thống]. Tuy nhiên, tôi tin rằng, cho dù trong bộ sách này, [hai] phần nội dung nói trên – vốn gắn gũi với *sự hình dung bằng biểu tượng*^(a) và với những gì đã quen thuộc về *mặt thường nghiệm* – buộc phải chịu giới hạn về độ dài, tôi vẫn cố làm rõ rằng, đối với những sự quá độ [sang Tự nhiên và Tinh thần] – vốn chỉ có thể là một sự trung giới diễn ra thông qua Khái niệm⁽³⁾ –, thì phương pháp của sự vận động tiến lên [của chúng] hoàn toàn khác với **cả hai** điều sau đây: vừa khác với *trình tự ngoại tại* như các ngành khoa học khác đòi hỏi, vừa khác với “*kiểu làm dáng*” đã trở nên khá quen thuộc trong việc xử lý các đối tượng triết học⁽⁴⁾. | “*Kiểu làm dáng*” thời thượng này *tiền-giả định một sơ đồ*^(a), rồi sử dụng sơ đồ ấy để xác lập các sự song hành với chất liệu [nghiên cứu] một cách cũng ngoại tại và thậm chí còn tùy tiện hơn so với phương cách ngoại tại của các ngành khoa học khác, và, do một sự ngộ nhận kỳ lạ nhất, nó tỏ ra hài lòng về sự tất yếu của Khái niệm với toàn là những sự nối kết tùy tiện và bất tất.

S12

^(a) Vorstellung / Anh: representative awareness.

⁽³⁾ Khi Hegel đối lập “Khái niệm” với “sự hình dung bằng biểu tượng và những gì đã quen thuộc về mặt thường nghiệm”, ông không muốn nói đến một hệ thống khái niệm trừu tượng, một “trật tự ngoại tại” thấu gồm cái thường nghiệm theo cách hiểu thông thường, trái lại, muốn nói đến Logic học tư biện vạch rõ sự hạn chế của mọi tính bất tất và tùy tiện, để cho bản thân Sự việc tự thể hiện ra trong trình “quá độ” và “tiến lên” từ Khái niệm này sang Khái niệm kia.

^(a) ein Schema voraussetzt / presupposes a schema.

⁽⁴⁾ “*Kiểu làm dáng*”: ám chỉ trường phái Schelling (H. Steffens, J. Görres, J. J. Wagner...) (đã bị Hegel phê phán trong Lời Tựa quyển *Hiện tượng học Tinh thần* (viết tắt: HTHTT) mười năm trước), biến “triết học về sự đồng nhất” thành một “sơ đồ”. (Xem HTHTT, §15, BVNS dịch và chú giải, NXB Văn học 2006, tr. 26 và tiếp).

4. Ta cũng đã thấy sự tùy tiện tương tự đang chiếm lĩnh nội dung của triết học, bộc lộ *sự phiêu lưu của tư tưởng*⁽⁵⁾ và đè nặng một thời gian khá dài lên nỗ lực của những đầu óc nghiêm túc và chân thành, mặc dù, ở phía khác, nó bị xem là sự ngông cuồng đã đạt tới tột đỉnh của sự điên rồ⁽⁶⁾. Nhưng, bất chấp vẻ oai vệ hay điên rồ, thực chất của nó cho ta thấy ngày càng rõ *những sáo ngữ* quen thuộc cũng như cho thấy rõ hình thức của nó chỉ đơn thuần là trò làm dáng của một mảnh khoe cổ ý, dễ học, thiện nghệ trong việc liên tưởng kiểu “baroque” [hoa mỹ, lố bịch] với sự rối rắm đầy vất vả. | Nói thật, đây chỉ là sự tự lừa bịp chính mình và lừa bịp công luận đằng sau tấm mặt nạ trịnh trọng mà thôi. Nhưng, ở phía ngược lại, ta cũng thấy sự nông cạn của việc *thiếu vắng tư tưởng* bị đóng đinh thành một thuyết hoài nghi tương như hiện minh lăm dưới mắt họ và thành một thứ triết học phê phán rất khiêm tốn trong các yêu sách của nó đối với lý tính⁽⁷⁾; tư tưởng của họ càng rộng tuếch bao nhiêu thì lòng kiêu ngạo và huênh hoang của họ càng lớn lên bấy nhiêu! – Trong một thời kỳ khá dài, hai luồng tư tưởng này đã học đòi tính nghiêm chỉnh của nước Đức, nhưng lại làm mỗi một nhu cầu triết học sâu xa hơn của nó. | Hậu quả là sự bàng quan, dửng dưng, vâng, thậm chí là một sự khinh rẻ đối với triết học xét như là một khoa học, khiến cho ngày nay, một sự khiêm tốn tự xưng như thế tưởng rằng mình có quyền ăn nói, bàn thảo về những vấn đề sâu xa nhất của triết học và có quyền phủ nhận nhận thức thuần lý đối với triết học, một nhận thức vốn thường được hiểu dưới hình thức của những “*luận cứ chứng minh*”.

5. Trong hai hiện tượng đã đề cập thì hiện tượng thứ nhất có thể phần nào được xem như là nhiệt tình của tuổi trẻ trước thời đại mới và đã bộc phát trong lĩnh vực khoa học **cũng như** chính trị. Nếu lòng nhiệt tình này say sưa đón mừng buổi bình minh của Tinh thần-đã-tươi-trẻ-lại, lập tức

(5) Ám chỉ “kiểu làm dáng” nói trên.

(6) Ám chỉ Jean Paul (trong tiểu thuyết *Titan*) tìm nơi trú ẩn bằng cách chìm đắm vào việc nghiên cứu “triết học đồng nhất”.

(7) Ám chỉ phái hoài nghi (còn gọi là “phái Common Sense) của G. E. Schulze và W. T. Krug và nhất là môn “Tâm lý học thường nghiệm” (của Jacob Friedrich Fries) (xem HTHTT, Sđd, tr. 246 và chú thích 200 của N.D). Xem thêm: Chú giải dẫn nhập cho Lời Tựa I.

S13 thường thức Ý niệm mà không cần lao động vất vả gì hết, thỏa thích ít lâu trong niềm hy vọng và viễn tượng do buổi bình minh này đã mở ra, ta dễ dàng thông cảm với sự cuồng nhiệt quá đáng của nó, bởi tận nền tảng, vẫn có *một hạt nhân [chân lý]* nơi nó, còn lớp sương mù ban mai đang che phủ chân tướng của nó ắt sẽ sớm tự tan đi⁽⁸⁾. Nhưng, chính hiện tượng thứ hai mới là đáng kinh tởm hơn, bởi ta thấy rõ sự cạn kiệt và bất lực nơi nó cho dù nó cố nguy trang và tỏ vẻ là bậc thầy tư tưởng cho muôn thế hệ triết gia, nhưng lại không hiểu họ là ai và nhất là không biết cả chính mình là gì.

6. Tuy nhiên, vẫn có một điều đáng vui mừng hơn khi nhận ra và cần nhắc đến, đó là: khác với hai xu hướng trên, sự quan tâm đối với triết học và tình yêu nghiêm chỉnh dành cho *sự nhận thức cao hơn* [do sự quan tâm ấy tạo ra] vẫn không suy suyển và không hề khoa trương. Cho dù sự quan tâm này đôi khi còn buộc mình quá chặt trong hình thức của *một cái Biết trực tiếp* và của *tình cảm*, song, nó vẫn biểu lộ động lực mạnh mẽ bên trong để hướng tới *sự thức nhận hợp lý tính*, một sự thức nhận duy nhất mang lại phẩm giá cho con người. | Trên hết, nó biểu lộ được điều này, bởi người ta đạt tới quan điểm [hay chỗ đứng] về cái Biết trực tiếp chỉ như là *kết quả* của cái Biết triết học, khiến cho cái Biết triết học – mà nó dường như khinh rẻ – chỉ ít cũng đã được nó thừa nhận như là *một điều kiện*⁽⁹⁾. – Dành cho sự quan tâm này đối với *việc nhận thức về Chân lý*, tôi xin nỗ lực cung cấp một sự dẫn nhập hay một đóng góp để thỏa mãn nó. Mong rằng một mục đích như thế sẽ được sự quan tâm này đón nhận một cách thuận lợi.

Heidelberg, tháng năm, 1817.

⁽⁸⁾ Dù sao, Hegel vẫn xem phái “Triết học đồng nhất” (hay còn gọi là phái “tri thức trực tiếp”, “phái Lăng mạn”) chung quanh Schelling và Jacobi là có “hạt nhân chân lý” vì gắn gũi với triết học tư biện của ông, trong khi ông xem phái hoài nghi là “nguy hại” hơn. (“Lòng nhiệt tình say sưa” ám chỉ yêu sách xem “Chân lý là đám rước cuồng nhiệt thần Bacchus” trong “Buổi bình minh của Tinh thần-đã-tươi-trở-lại”. Xem HTHTT, §§11, 47).

⁽⁹⁾ Nhận xét khá thiện cảm về “cái biết trực tiếp” (ám chỉ Jacobi), vì Hegel xem lập trường của Jacobi là sự quá độ từ thuyết duy nghiệm phê phán của phần lớn những người chịu ảnh hưởng của Kant sang “triết học tư biện”. (Xem: Chú giải dẫn nhập tiếp theo đây và Chú giải dẫn nhập cho §§61-78).

CHÚ GIẢI DẪN NHẬP

LỜI TỰA CHO LẦN XUẤT BẢN THỨ NHẤT (1817)

Triết học như là MỘT Triết học, MỘT Hệ thống, MỘT Phương pháp “duy nhất đúng”

Hegel đã viết ba *Lời Tựa* cho ba lần xuất bản của bộ *Bách khoa thư* (1817, 1827, 1830). Tính chất của ba *Lời Tựa* này được Hegel nói rõ trong *Lời Tựa II*. Theo ông, đó là việc “phải lên tiếng về những vấn đề vốn nằm bên ngoài hoạt động triết học” do có “quá nhiều tình huống và sự kích thích”. Ông biết rằng “thật là bất tiện và thậm chí nguy hiểm khi dẫn mình vào một lĩnh vực xa lạ với lĩnh vực khoa học” (*Lời Tựa II*, §14). Vì thế, ba *Lời Tựa* trở thành ba tiểu luận có tính “phê phán thời đại”, gắn liền việc phê phán các trào lưu đương thời với mục đích minh định lập trường và giá trị của nền triết học của chính ông. Để làm việc ấy, ông phải dùng lối viết tranh luận, có khi rất gay gắt và “hung hăng”; và chính lối hành văn này, trong thực tế, đã làm giảm hơn là làm tăng uy tín của ông, nhất là đã gây tổn hại không ít đến việc tiếp thu công trình này. Phần đông các tác giả đời sau không ưa ông đã không ngừng trích dẫn từ ba *Lời Tựa* này để công kích ông, cho nên, có thể nói, ba *Lời Tựa* này là một thất bại, hay ít ra là một việc công bố “thiếu may mắn” của Hegel, che mờ nội dung đích thực của tác phẩm. Ta có thể hiểu thêm nhiều về Hegel qua ba *Lời Tựa* này, nhưng, để đến với ông một cách cởi mở và “thanh tâm” hơn, có lẽ nên bắt đầu đọc từ phần “*Dẫn nhập*”!

- Hegel nhấn mạnh ngay từ đầu rằng công trình này chỉ là một tập “*Đại cương*” (*Grundriss*) cho một “*Bách khoa thư các Khoa học triết học*”. Nhiệm vụ của một tập “*Đại cương*” là mang lại một cái nhìn tổng quan về “toàn bộ” Triết học, còn về “nội dung” và “sự chứng minh” thì dành cho việc minh giải thêm bằng miệng. (*Phần Giảng thêm* này được các môn sinh ghi lại và được dịch trọn vẹn, chỉ có điều ta không biết nó có thực sự “đầy đủ” chưa).
- Điều quan trọng cần chú ý ở đây là: Hegel không nói về triết học “**của ông**” mà giới thiệu một “tổng quan về toàn bộ phạm vi **của triết học**” (§11), trình bày “một sự cải tiến mới mẻ về **triết học**”. Ta nhớ đến một giai thoại nổi tiếng khi Hegel trả lời sự tán dương của một mệnh phụ phu nhân ở Berlin: “Cái gì trong triết học của tôi mà là “**của tôi**” thì là sai!”. Không phải Hegel tỏ ra khiêm tốn về cá nhân mình, mà muốn nói nhiều hơn thế: ông có tham vọng theo đuổi “một phương pháp mà tôi hy vọng sẽ được

thừa nhận như là một phương pháp *duy nhất đúng*, một phương pháp hoàn toàn đồng nhất với nội dung của nó” (§11, 3). Quan niệm về một phương pháp “đồng nhất” với nội dung chính là đòi hỏi rằng sự vận động của Khái niệm phải đồng nhất với sự vận động của bản thân Sự việc. Nói khác đi, như ông sẽ khẳng định ở §13 về quan niệm của ông về lịch sử của triết học: “Nơi các nền triết học khác nhau ấy, *lịch sử của triết học* một mặt cho thấy rằng chỉ có *Một* triết học ở các giai đoạn hình thành khác nhau, và, mặt khác, cho thấy rằng *các nguyên tắc* đặc thù làm nền tảng cho từng mỗi hệ thống đều chỉ là các *chi nhánh* của một và cùng một cái toàn bộ. Nền triết học ra đời muộn nhất về mặt thời gian là kết quả của mọi nền triết học ra đời trước đó, và, vì thế, chứa đựng các nguyên tắc của tất cả chúng; cho nên, nếu nó quá xứng đáng với danh hiệu triết học, thì nó là nền triết học được khai triển nhiều nhất, phong phú nhất và cụ thể nhất” (§58).

Quan niệm về *Một* triết học với phương pháp *duy nhất đúng* và, do đó, xem mọi triết học khác đều chỉ là các *chi nhánh* hay các cấp độ thấp kém sẽ phải được vượt bỏ trong Hệ thống triết học tối hậu làm cho Hegel trở thành người đầu tiên viết lịch sử của triết học như một toàn bộ có hệ thống, nhưng đồng thời cũng trở thành cha đẻ của phong cách độc đoán, thủ tiêu đối thoại trong quan hệ với *Nhiều* nền triết học khác. Với Hegel, không thể có “*các cái nhìn khác nhau về triết học*, bởi không thể bảo... “ánh sáng và bóng tối là hai loại *ánh sáng khác nhau được!*” (§13, S59). (Xem: *Chú giải dẫn nhập* cho §§26-78).

- Sau đó, Hegel mở màn một cuộc tấn công trên hai “*mặt trận*” và cuộc tấn công này, tuy có thay đổi chút ít về màu sắc, vẫn là nét chủ đạo trong cả ba LỜI TỰA.

Một mặt, Hegel phê phán các phương pháp đang thịnh hành trong các khoa học “khác” – tức trong các khoa học thường nghiệm – chuyên sắp xếp “những chất liệu” theo một trật tự ngoại tại, đồng thời cũng là các phương pháp trong các trào lưu triết học muốn gò ép các nội dung nhận thức có sẵn vào trong những “*sơ đồ*” được tiên-giả định. Sự phê phán này có vẻ vừa nhắm đến tàn dư của triết học trường ốc thuộc trường phái siêu hình học của Leibniz-Wolff, vừa nhắm đến một số những “*cấu tạo*” theo kiểu sơ đồ nơi Kant. Sự phê phán này cũng dành cả cho khuynh hướng triết học *tự biện* mà người đọc đương thời dễ dàng nhận ra là muốn ám chỉ trường phái Schelling, nhất là việc áp dụng một cách khá bí hiểm phương pháp về “*Lực*” (Potenzen-Methode) của Schelling trong triết học-tự nhiên của chủ nghĩa lãng mạn. Hegel dành những lời khá nặng nề cho khuynh hướng này: sự “*lừa bịp chính mình và lừa bịp công chúng!*” (Xem

thêm: Phê phán triết học Schelling trong *Hiện tượng học Tinh thần*, Lời Tựa, BVNS dịch và chú giải, tr. 28 và tiếp).

Hướng tấn công thứ hai của Hegel là nhằm chống lại cái mà ông gọi là sự “*nông cạn của việc thiếu vắng tư tưởng*”, “*huênh hoang và rỗng tuếch*” (§12, 4). Ông muốn nói đến môn Tâm lý học thường nghiệm, hay đúng hơn một thứ “*chủ nghĩa Kant bị tâm lý học hóa*” của *Jacob Friedrich Fries* (bạn đồng nghiệp của Hegel ở Jena và sau đó, Hegel kế thừa ghế giáo sư của J. F. Fries ở Heidelberg sau khi J. F. Fries bị cách chức nào năm 1817). Theo Hegel (xem: *Bách khoa thư III*, Triết học về Tinh thần: §§377-387 và *Lời Tựa* cho “*Các nguyên lý của triết học về pháp quyền*”, 1821), “*tinh thần chủ quan*” là một “*tấm gương phản ánh Ý niệm vĩnh cửu*”, do đó chỉ có triết học – chứ không phải tâm lý học thường nghiệm – mới có thể nghiên cứu được nó một cách trọn vẹn. Tâm lý học thường nghiệm chỉ quan sát và mô tả những “*quan năng*” của tinh thần con người, nhưng không “*suy tưởng*” về chúng, do đó, xem Tinh thần chủ quan – vốn là hình thái hữu hạn sống động của sự vô hạn tuyệt đối – như là một tinh thần tĩnh tại chứ không phải như sự biến động, như sự phủ định, nói ngắn, như là “*hoạt động*”. Theo Hegel, tinh thần không phải là cái gì “*cứng*” hoạt động mà là *bản thân sự hoạt động*, nên chỉ có phương pháp triết học tư biện mới lý giải được Tinh thần (chủ quan) của con người. Đối với “*hiện tượng*” thứ hai này – mà Hegel gọi là “*đáng kinh tởm hơn*” vì “*sự cạn kiệt và bất lực nơi nó*” – Hegel chỉ dành cho nó sự khinh bỉ!

- Lời Tựa lại kết thúc bất ngờ bằng một sự hòa dịu, vì ông tin rằng trong các trào lưu bị ông phê phán đầu tiên, dù sao “*tình yêu nghiêm chỉnh đối với nhận thức cao hơn*” và “*sự quan tâm đến nhận thức về Chân lý*” vẫn chưa hoàn toàn bị bóp nghẹt. Sai lầm của chúng chỉ là “*nhiệt tình bộc phát của tuổi trẻ tưởng có thể thương thức Ý niệm mà không cần lao động vất vả gì hết*” nên “*có thể thông cảm*” được (S13, 5). Đặc biệt, đối với Friedrich Heinrich Jacobi – người chủ trương một cái *Biết trực tiếp* về cái Tuyệt đối bằng trực quan và lòng tin –, Hegel có sự thay đổi thái độ đáng chú ý. Nếu trong các tác phẩm thời trẻ (“*Tin và Biết*”, 1802; “*Điểm sách về Jacobi*”, 1817), Hegel đã kích Jacobi kịch liệt, thì nay ông thấy Jacobi vẫn là kẻ gần gũi ông nhất trong lòng tin vào khả năng nhận thức được Chân lý tuyệt đối, thậm chí, ông muốn dành cả bộ *Bách khoa thư* này để “*cung cấp một sự dẫn nhập hay một đóng góp để thỏa mãn nó*” (S13.6), nói rõ hơn, là để nâng “*lòng tin trực tiếp*” ấy lên cấp độ của nhận thức tư biện bằng “*Khái niệm*” của Hegel. Trong Lời Tựa II, ông xem sự “*hạn chế*” của trào lưu này chỉ là do “*hoàn cảnh bên ngoài của tôn giáo trong một thời kỳ đặc thù mà thôi*” (như là một phản ứng trước triết học Khai minh và trước sự phê phán của Kant): “*Một*

thời kỳ như thế quả là đáng phàn nàn, vì nhu cầu bức bách lúc bấy giờ chỉ là tạo nên đức tin đơn thuần đối với Thượng đế – một nhu cầu mà ngay cả một triết gia kiệt xuất như *Jacobi* cũng rất xem trọng – và cũng chỉ để đánh thức một đức tin Kitô giáo lấy *tình cảm* làm trung tâm điểm” (Lời Tựa II, S28, 11). Hegel viết tiếp ngay: “Dù vậy, ta đồng thời không thể không thừa nhận *những nguyên tắc cao hơn* [tức: những nguyên tắc tư biện của Hegel] cũng được thể hiện ở trong đó” (nt, S28, 11).

- *Lời Tựa II* sẽ là nơi Hegel nhấn mạnh và biện minh quyết liệt cho “*những nguyên tắc cao hơn*” ấy và sẽ còn phân tích, phê phán cặn kẽ chủ trương của *Jacobi* trong phần *Dẫn nhập*: §61-78: “*Lập trường thứ ba của tư tưởng đối với tính khách quan: Cái Biết trực tiếp*”. Xem thêm: *Chú giải dẫn nhập* cho §§61-78).

ThuvienOnline

LỜI TỰA

CHO LẦN XUẤT BẢN THỨ HAI (1827)

- S13 1. **Người đọc** thành thạo sẽ tìm thấy trong ấn bản mới này nhiều phần đã được soạn lại và phát triển thêm nhiều quy định chi tiết hơn. | Khi soạn lại, tôi đã cố giảm nhẹ và rút bớt [phương diện] hình thức của sự trình bày, **cũng như** thông qua các phần *Nhận xét*⁽¹⁰⁾ được viết dài hơn để làm cho các khái
- S14 niệm trừu tượng đến gần hơn với cách hiểu thông thường và với những hình dung cụ thể về chúng. Thế nhưng, sự ngắn gọn vốn cần thiết đối với một quyển Đại cương cùng với chất liệu dù sao vẫn khá tối tăm khiến cho ấn bản lần thứ hai này cũng chỉ làm đúng nhiệm vụ giống như lần xuất bản thứ nhất, đó là một bản văn cần minh giải thêm bằng những lời giảng bằng miệng. Tuy nhan đề của một bộ *Bách khoa thư* thoát đầu nhằm dành chỗ cho sự tập hợp các bộ phận một cách ngoại tại với mức độ ít chặt chẽ hơn về phương pháp khoa học, nhưng chính tính chất của Sự việc [đối tượng nghiên cứu] buộc rằng sự nối kết lôgic vẫn phải là cơ sở nền tảng cho nó.
2. Có quá nhiều tình huống và sự kích thích đã buộc tôi phải lên tiếng về những vấn đề vốn nằm bên ngoài hoạt động triết học của tôi; những vấn đề ấy có khi khá phong phú, có khi lại quá nghèo nàn trong tinh thần nên việc lên tiếng một cách công khai về chúng chỉ có thể diễn ra ở đây, trong một Lời Tựa. | Và mặc dù các vấn đề này tự cho rằng có quan hệ ít nhiều với triết học nhưng lại không để cho ta thảo luận một cách khoa học, cho nên chúng không hề đi vào trong triết học mà là ở bên ngoài và cũng cãi cọ nhau ở bên ngoài triết học. Thật là bất tiện và thậm chí nguy hiểm khi dẫn mình vào một lĩnh vực xa lạ với lĩnh vực khoa học, vì việc bàn luận và lên tiếng về chúng chẳng giúp tăng tiến gì cho sự hiểu biết khoa học vốn là cái duy nhất có thể mang lại nhận thức đích thực. Tuy nhiên, bàn qua về một vài hiện tượng văn hóa ấy cũng có thể hữu ích hay cần thiết.
3. Điều mà tôi đã và đang không ngừng nỗ lực trong hoạt động triết học của mình là *nhận thức khoa học về Chân lý*. Đó là con đường khó khăn nhất nhưng cũng là con đường duy nhất có thể có được sự quan tâm và giá trị cho Tinh thần, một khi Tinh thần đã dẫn bước vào con đường của tư duy, không rơi vào ảo tưởng huênh hoang về con đường ấy mà giữ vững được ý chí và lòng dũng cảm hướng đến Chân lý. | Tinh thần ắt sớm nhận ra rằng chỉ có *phương pháp* mới có thể chế ngự được tư tưởng, hướng dẫn tư tưởng đến với Sự việc và giữ yên nó ở đó. Một sự theo đuổi có phương pháp như thế tự cho thấy không gì khác hơn là **việc khôi** phục trở lại nội dung thực chất tuyệt đối [của Sự việc]^(a) mà tư tưởng thoát đầu đã muốn

⁽¹⁰⁾ Phần “*Nhận xét*” trong mỗi tiểu đoạn (§) bắt đầu từ *Lời dẫn nhập* (§1) cho tới hết (§244) được in lùi vào bên phải một khoản nhỏ, phân biệt với chính văn và với phần “*Giải thích*” được in bằng kiểu chữ nhỏ hơn.

^(a) absoluter Gehalt / that absolute import; ^(b) Element / element.

S15 thoát ra khỏi và đặt mình đứng lên trên, song đó là một sự khôi phục nội dung ấy ở trong môi trường^(b) riêng biệt nhất và tự do nhất của Tinh thần⁽¹¹⁾.

4. Đã từng có một trạng thái hồn nhiên hơn và có vẻ hạnh phúc hơn – chưa phải là đã quá xa xôi – khi triết học cùng nắm tay song hành với các ngành khoa học và với sự đào luyện [văn hóa]. | Một giác tính được khai minh đã hài lòng một cách đúng mực khi cân đối được giữa nhu cầu của sự thức nhận^(a) và với nền tôn giáo [của nó], và cũng thế, khi hòa giải được học thuyết về pháp quyền tự nhiên của mình với quyền lực nhà nước và chính trị; và môn vật lý học thường nghiệm của nó được mang danh hiệu là “triết học tự nhiên”⁽¹²⁾. Song, nền hòa bình là khá mong manh, và nhất là khi có một sự mâu thuẫn nội tại giữa sự thức nhận ấy với tôn giáo cũng như giữa [học thuyết] pháp quyền tự nhiên với Nhà nước ở trong thực tế. Thế rồi ai đi đường nấy và sự mâu thuẫn đã phát triển đến độ chín muồi⁽¹³⁾, thế nhưng, ở trong triết học, Tinh thần đã hân hoan chào mừng sự hòa giải của nó với chính mình, đến nỗi khoa học triết học chỉ còn mâu thuẫn với bản thân sự mâu thuẫn nói trên và với việc che đậy sự mâu thuẫn ấy mà thôi⁽¹⁴⁾. Chỉ là một định kiến ác ý khi cho rằng triết học đứng đối lập lại một cách trực diện với bất kỳ nhận thức cảm tính nào của kinh nghiệm, hay với hiện thực hợp lý tính của pháp quyền, với tôn giáo và lòng tin ngưỡng hồn nhiên. | [Thật ra] bản thân những hình thái này [của ý thức] đều được triết học thừa nhận và thậm chí được triết học biện minh. | Thay vì đối lập lại với chúng, Tinh thần-tư duy^(b) thâm nhập sâu vào nội dung thực chất (Gehalt) của chúng; học hỏi từ chúng và lớn mạnh lên cũng giống như đã học hỏi và lớn mạnh từ những trực quan vĩ đại về giới Tự nhiên, lịch sử và nghệ thuật, bởi lẽ cái nội dung vững chắc này, một khi đã được suy tưởng, chính là bản thân Ý niệm tư biện⁽¹⁵⁾. Sự xung đột với triết học chỉ xảy ra là

(11) Tiểu đoạn này nêu cô đọng hai ý cơ bản: a) triết học là “nhận thức khoa học về Chân lý”; b) “con đường duy nhất” (“phương pháp”) của triết học tưởng như “vượt ra khỏi Sự việc” [thực tại, hiện thực] và “đứng lên trên Sự việc”, nhưng thực ra là “hướng dẫn tư tưởng đến với Sự việc” và “khôi phục” nội dung thực chất của Sự việc trong “môi trường của Tinh thần”, phù hợp nhất và tự do nhất đối với nội dung thực chất ấy. Câu (...) “giữ vững được ý chí và lòng dũng cảm hướng đến Chân lý” nhắc lại khẩu hiệu nổi tiếng đã được Hegel dùng để kêu gọi sinh viên trong “*Diễn văn khai giảng*” ở đại học Berlin ngày 22.10.1818.

(a) Einsicht / insight; (b) denkender Sinn / the thinking mind.

(12) Âm chỉ “tôn giáo tự nhiên” hay “tôn giáo thuần lý” của phong trào Ánh sáng (Khai minh).

(13) Chỉ sự mâu thuẫn ngày càng gay gắt giữa giáo phái Pietismus [Kiên tín] (J. G. Hamann) với xu hướng Khai minh cực đoan.

(14) Trong triết học có một sự “hòa giải đúng thật của nó với chính mình”: tức sự hòa giải giữa triết học và tôn giáo (vì cả hai có cùng “nội dung”, và trong chừng mực tôn giáo là tôn giáo “đích thực”), vừa chống lại thuyết nhị nguyên trừu tượng chỉ thấy sự “mâu thuẫn” giữa triết học và tôn giáo, vừa chống lại “việc che đậy” sự mâu thuẫn có thật giữa lối tư duy hình tượng của tôn giáo và lối tư duy tư biện-khái niệm của triết học. Ở đây, ám chỉ sự tái sinh hay sự khôi phục “triết học tư biện” với Fichte, Schelling và bản thân Hegel.

(a) Verstand / Understanding.

(15) “Ý niệm tư biện” không phải là một cấu trúc tư tưởng nào đó xa lạ với hiện thực mà là “nội dung vững chắc” về kinh nghiệm cụ thể và hiện thực, trong chừng mực “nội dung này được suy tưởng” bằng

bởi vì miếng đất này [triết học] đi ra khỏi tính cách riêng có của mình, tức là khi nội dung của nó bị giả định là có thể nắm bắt được ở trong các phạm trù và bị làm cho lệ thuộc vào các phạm trù, thay vì hướng dẫn đề cho các phạm trù ấy vươn đến *Khái niệm* và được hoàn tất ở trong *Ý niệm*⁽¹⁶⁾.

S16

5. Khi giác tính^(a) của nền văn hóa khoa học phổ quát [của chúng ta] phát hiện ra rằng không thể có được sự trung giới nào với chân lý nếu đi theo **con đường** của khái niệm hữu hạn thì kết quả tiêu cực quan trọng này thường mang lại hệ quả trái ngược hẳn với hệ quả nằm một cách mặc nhiên, trực tiếp ở trong ấy. Ý tôi muốn nói rằng, thay vì làm cho các mối quan hệ hữu hạn được loại bỏ ra khỏi sự nhận thức, thì sự xác tín [mới mẻ] ấy lại thủ tiêu mối quan tâm đến việc nghiên cứu về các phạm trù và thủ tiêu luôn sự chú ý và sự cẩn trọng trong việc sử dụng chúng. | Việc sử dụng các mối quan hệ hữu hạn ấy chỉ càng trở nên hơi hợt hơn, vô ý thức hơn và thiếu phê phán hơn như thể ta đang bị rơi vào tình thế tuyệt vọng. Từ cái nhìn sai lầm rằng tính bất túc của các phạm trù hữu hạn trong việc nắm bắt chân lý ắt dẫn đến sự bất khả của nhận thức khách quan, người ta lại rút ra sự biện minh cho việc phát biểu và phủ nhận [chân lý] dựa theo những tình cảm và tư kiến chủ quan. | Người ta đưa ra những cam kết thay vì những luận cứ chứng minh cùng với vô số những lời kể lể về tất cả những “sự kiện” được tìm thấy ở trong “ý thức”; những sự kiện này càng thiếu tính phê phán bao nhiêu, chúng càng được xem là

“thuần túy” bấy nhiêu!⁽¹⁷⁾ Không hề được nghiên cứu sâu xa hơn, các nhu cầu tối cao của Tinh thần lại được xây dựng trên một phạm trù khô cứng và vô vị, đó là phạm trù về *sự trực tiếp* và để cho phạm trù ấy định đoạt⁽¹⁸⁾. Nhất là khi bàn đến các vấn đề của tôn giáo, ta lại thấy nỗ lực triết lý bị gạt hẳn sang một bên, làm như thể mọi điều nguy hại đều được loại bỏ cùng với việc làm ấy và sẽ đạt được sự an toàn, chống lại sai lầm và lừa dối. | Và thế là việc mưu cầu Chân lý lại được tiến hành bằng việc “lý sự” (Räsonnement) dựa trên các giả định được rút ra từ đầu đó. | Nói khác đi, người ta [tiếp tục] sử dụng các quy định tư duy thông thường như *bản chất và hiện tượng, căn cứ và hệ luận, nguyên nhân và kết quả* v.v... và tiếp tục suy luận một cách quen thuộc dựa theo các quan hệ này hay các quan hệ khác của tính hữu hạn. “*Thoát khỏi cái ác, rồi cái ác vẫn còn nguyên!*”⁽¹⁹⁾ và cái ác ấy còn tệ hại gấp mười lần trước đó, bởi nó được tin cậy hoàn toàn và không bị ai nghi ngờ hay chỉ trích cả. | Họ làm như thể cái ác - tức triết học! - cần **phải loại bỏ**, là cái gì khác chứ

triết học. Do đó, sẽ là một “định kiến ác ý” khi cho rằng triết học mâu thuẫn hay loại trừ kinh nghiệm cảm tính và thực tại pháp quyền, trái lại, triết học là sự “biện minh” về tư tưởng cho các “hình thái” này của hiện thực. (Xem: Chú giải dẫn nhập cho §§1-18).

⁽¹⁶⁾ “Các phạm trù” nói ở đây là các phạm trù *hữu hạn*, *cứng nhắc* của giác tính.

⁽¹⁷⁾ Âm chỉ các nhà lý luận về “các sự kiện của ý thức” sau Kant.

⁽¹⁸⁾ Âm chỉ *Jacobi* là người chủ trương mạnh mẽ nhất cho “cái biết trực tiếp” vốn đã bị Hegel phê phán mạnh mẽ trong HTHTT (1807). *Jacobi* đã mất trong thời gian ấy, nên đối tượng phê phán trực tiếp của Hegel trong thời kỳ này ở Berlin là *Schleiermacher*. (Xem: Chú giải dẫn nhập cho Lời Tựa II).

⁽¹⁹⁾ Cải biên một câu nói của nhân vật Quỷ Mephisto trong kịch *Faust* của Goethe: “Một kẻ Ác chết đi, nhiều kẻ Ác vẫn còn” (câu 2509, Phần I, Bếp phù thủy, Quang Chiến dịch, NXB Văn học, 2001, tr. 126).

không phải là sự tìm tòi chân lý, là cái gì khác chứ không phải là kẻ *có ý thức* về bản tính và giá trị của mọi quan hệ tư duy vốn quy định và nối kết mọi nội dung⁽²⁰⁾.

S17

6. Nhưng, bản thân triết học trải nghiệm số phận tệ hại nhất của nó là khi bị ở trong tay những kẻ làm việc với nó, nghĩa là vừa lĩnh hội vừa phán đoán về nó⁽²¹⁾. Đó là khi “Sự việc” [hay “Sự kiện”] (Faktum)⁽²²⁾ vốn *sống động* của thế giới vật lý hay tinh thần và nhất là tôn giáo bị xuyên tạc bởi những sự phản tư không đủ sức nắm bắt được tính sống động này. Xét riêng bản thân nó thì sự lĩnh hội này cũng có ý nghĩa trong việc lần đầu tiên nâng *Sự việc* lên thành một cái gì-được biết, và khó khăn chính là nằm ở bước quá độ từ Sự việc trở thành nhận thức vốn chỉ có thể có được là nhờ sự *suy niệm* (Nachdenken). Tuy nhiên, trong khoa học [triết học tư biện], thì khó khăn này không còn hiện diện nữa. Bởi vì Sự việc (Faktum) của triết học là nhận thức đã được xử lý tinh vi và sự lĩnh hội ở đây chỉ có thể là một sự “suy niệm” (Nachdenken) theo nghĩa là một sự tư duy nối tiếp tư duy (nachfolgendes Denken); còn lối phán xét [cứng nhắc, phiến diện của giác tính] mới là một sự “suy đi nghĩ lại” (Nachdenken) theo nghĩa thông thường⁽²³⁾. Chỉ duy có cái giác tính không phê phán ấy mới thực sự tỏ ra không trung thành khi lĩnh hội trần trụi. Ý niệm bị phát biểu ra một cách xác định [nghĩa là, phát biểu về một nhận thức *trực tiếp* về Thượng đế]. | Giác tính ấy chẳng thấy khó khăn hay nghi ngờ gì trước những tiên-giả định cứng nhắc, cố định do nó mang trong mình, thậm chí đến nỗi không đủ sức để lặp lại Sự việc đơn thuần của Ý niệm triết học. Giác tính này hợp nhất trong lòng nó cả hai điều sau đây một cách lạ lùng: nó vừa hoàn toàn sai lệch với Ý niệm, vừa tỏ ra mâu thuẫn trực diện, chống lại sự sử dụng của chính nó về các phạm trù; đồng thời chẳng hề băn khoăn rằng còn có thể có một lối tư duy khác đang hiện diện và đang được sử dụng tích cực so với lối tư duy của nó, khiến nó lẽ ra phải hành xử theo một kiểu khác hơn là theo lối tư duy thông thường hiện nay. Chính đó là lý do tại sao ngay Ý niệm của triết học tư biện cũng bị “đóng đinh” cứng nhắc trong

(20) Nội dung chính của tiểu đoạn này: sự thức nhận “tiêu cực” rằng nhận thức giác tính là hữu hạn (Kant) nên không thể nắm bắt được chân lý, đã không dẫn đến sự thức nhận sâu sắc hơn về nhu cầu của phương pháp tư biện để khắc phục. Trái lại, các phạm trù của giác tính – như trong một “trạng thái tuyệt vọng – càng bị sử dụng một cách thiếu phê phán, tạo ra sự ngộ nhận rằng nếu không nhận thức được chân lý bằng tư duy giác tính thì chỉ còn cách thay vào đó bằng “tình cảm” hay “*nhận thức trực tiếp*”. Với Hegel, trước “nhu cầu tối cao của Tinh thần”, “tình cảm” chỉ là một phạm trù “hết sức nghèo nàn” và đã bị ông phê phán nặng lời trong HTHTT và trong “Các bài giảng về triết học tôn giáo”, nhất là ở chương I: “Các hình thức của ý thức tôn giáo”: I. hình thức tình cảm”. (Xem thêm: Chú giải dẫn nhập: 2).

(21) Âm chỉ việc tư duy tư biện bị xem thường hay bị đánh đồng với tư duy hữu hạn của giác tính bởi chính những nhà triết học.

(22) “Faktum”: trong thuật ngữ Hegel, “Faktum” khác với “Tatsache”. “Tatsache” (Anh: fact) là *sự kiện* thông thường; “Faktum” (Anh: factum) là “Sự kiện” hay “Sự việc” còn cần phải được lý giải, gắn đồng nghĩa với chữ “Sache” (Anh: matter of fact; the very heart of fact): “Sự việc”.

(23) “Nachdenken” (Anh: thinking-over): chỉ phương pháp triết học bắt đầu từ Descartes, vì thế, chúng tôi dịch là “*suy niệm*” cho gần gũi với triết học Descartes. Ở đây, Hegel chơi chữ đối với từ “nachdenken”: “*suy niệm*” với nghĩa là “tư duy nối tiếp tư duy” [tư duy về tư duy; phản tư về sự phản tư] theo đúng nghĩa tư biện-biện chứng khác với “*suy đi nghĩ lại*” của giác tính, mang đậm dấu ấn của sự phân biệt (chủ thể-đối tượng) của ý thức.

định nghĩa trừu tượng, – bởi quan niệm cho rằng một định nghĩa thì phải tỏ ra sáng sủa và dứt khoát nơi chính mình, và chỉ có quy tắc điều chỉnh về phương pháp cũng như hòn đá thử ở nơi những biểu tượng đã được tiên-giả định mà thôi; quan niệm như thế ít ra đã không biết rằng ý nghĩa cũng như luận cứ chứng minh cần thiết của định nghĩa chỉ là ở trong sự phát triển của chính định nghĩa ấy và ở trong sự ra đời của nó như là kết quả của sự phát triển. Nói rõ hơn, trong khi Ý niệm nói chung là nhất thể tinh thần cụ thể, thì giác tính chỉ biết lý giải các quy định của khái niệm ở trong sự trừu tượng của chúng, nghĩa là, trong tính phiến diện và hữu hạn của các quy định này; và do đó, nhất thể tinh thần bị biến thành một sự đồng nhất trừu tượng vô-tinh thần⁽²⁴⁾. | Kết quả là: sự phân biệt (der Unterschied) không hiện diện trong sự đồng nhất này, trái lại, *Tất cả là Một* – và ngay cả cái Thiện và cái Ác cũng là “một” cả trong số mọi cái còn lại! Và đó cũng là lý do tại sao tên gọi “Hệ thống-Đồng nhất” (Identitäts-System) hay “Triết học-đồng nhất” (Identitäts-Philosophie) đã trở thành một tên gọi ổn định dành cho triết học tư biện. Khi một ai đó khẳng định đức tin của mình rằng: “Tôi tin vào Đức Chúa Cha, đấng Sáng tạo nên Trời và Đất” thì ắt ta sẽ rất kinh ngạc khi một người khác lại rút ra một nửa câu ấy thôi để bảo rằng vị tín đồ kia [chỉ] tin vào Thượng đế là đấng Sáng tạo nên Trời, và do đó, Đất được xem là không được sáng tạo và vật chất là vĩnh cửu. Sự việc (Faktum) là đúng ở chỗ người tín đồ ấy đã khẳng định đức tin vào Thượng đế là đấng Sáng tạo nên Trời; nhưng Sự việc lại hoàn toàn sai như cách hiểu của người còn lại, khiến cho ví dụ ấy phải được xem là không thể tin được. Thế nhưng, việc cắt cụt một nửa đầy thô bạo như thế lại diễn ra trong việc lý giải Ý niệm triết học! Việc tiếp theo là nhằm tránh mọi hiểu nhầm về tính chất của sự đồng nhất – được khẳng định là nguyên tắc của triết học tư biện – người ta đã đưa ra sự phản bác tương ứng: chẳng hạn, ta được dạy rằng chủ thể là khác với khách thể, cũng giống như cái hữu hạn là khác với cái vô hạn v.v..., – làm như thể cái nhất thể-tinh thần-cụ thể nói trên đây thiếu mọi quy định nội tại và tuyệt nhiên không chứa đựng sự phân biệt nào ở bên trong nó cả. Nghĩa là, họ làm như thể ai trong chúng ta cũng không biết rằng chủ thể là khác với khách thể, cái vô hạn là khác với cái hữu hạn, và triết học đã ngủ quá say ở trong trí khôn trường ốc của nó khiến cần có người nhắc cho nó nhớ rằng, ở bên ngoài trường ốc, còn có một trí khôn quá quen thuộc với sự khác biệt ấy!⁽²⁵⁾

S19 **7. Trong quan** hệ với tính khác biệt – mà người ta cho rằng triết học vốn không quen thuộc –, triết học càng bị lãng mạ rằng trong nó, ngay cả sự

(24) Hegel nhấn mạnh đến sự ngộ nhận về triết học tư biện do lối tự duy trừu tượng của giác tính gây nên. Sự “suy niệm” (“phân tư”) của giác tính không đủ sức nắm bắt được “sự sống động của thế giới vật lý hay tinh thần và nhất là tôn giáo”. Hegel luôn nhấn mạnh đến sự bất tương xứng giữa “giác tính thiếu phê phán” cùng với những “phạm trừ và tiên-giả định cứng nhắc” của nó với “Ý niệm của triết học tư biện”; giữa “định nghĩa trừu tượng” về triết học và “sự phát triển tư biện” của nó.

(25) Ở tiểu đoạn này, Hegel chống lại hai sự ngộ nhận: a) đánh đồng triết học của ông với “triết học đồng nhất” trừu tượng; b) cho rằng triết học của ông “không biết đến” sự phân biệt (vốn là đề tài nhạy cảm về triết học-thần học đương thời) giữa Thiện và Ác. Theo Hegel, sự phân biệt giữa Thiện và Ác, chủ thể và khách thể v.v... là đương nhiên và chính nó tạo nên câu hỏi triết học. Nhưng, sự phân biệt đơn thuần thì cũng chẳng ích lợi gì so với một sự thống nhất bất-phân biệt. Phải đi xa hơn để nhận ra sự “sống động” của nó. Cái “nhất thể tinh thần cụ thể”, tức Ý niệm tư biện bao giờ cũng là sự đồng nhất giữa / của cái đồng nhất và cái không-đồng nhất, nghĩa là của chính nó với sự đối lập của nó.

khác biệt giữa Thiện và Ác cũng mất đi; rồi sự phê phán ấy thường tỏ ra có vẻ hiểu biết và rộng lượng khi nhìn nhận rằng “sở dĩ các triết gia, không triển khai những hệ quả tẻ nhạt *vốn gắn liền* với luận điểm của họ **có lẽ** là vì các hệ quả ấy đã không được họ nghĩ

S20

tới”*. Triết học buộc phải khinh bỉ lòng thương hại người ta dành cho nó, bởi nó không cần lòng thương hại ấy để biện minh về luân lý, càng không cần trong việc không thể nhìn

ra những hệ quả hiện thực của những nguyên tắc của mình, và lại càng không cần để nói rõ ra những hệ quả ấy. Tôi xin làm rõ một cách ngắn gọn về hệ quả bị gán cho triết học, theo đó sự khác biệt giữa Thiện và Ác đã bị biến thành một ảo tượng đơn thuần, như là một ví dụ về sự rỗng tuếch của một quan niệm như thế về triết học hơn là một sự biện minh cho bản thân triết học. Để làm việc ấy, ta chỉ cần xem xét học thuyết Spinoza, tức triết học xác định Thượng đế chỉ như là *Bản thể chứ không* như là Chủ thể và Tinh thần. Sự phân biệt này liên quan đến *sự quy định* của cái nhất thể; và tất cả vấn đề chỉ

S21

là ở việc quy định này mà thôi, trong khi đó, mặc dù sự quy định này là một Sự việc (Faktum), những ai quen gọi triết học này là “Hệ thống-Đồng nhất” lại không hề biết gì về điều ấy cả.

* [Chú thích của tác giả:] Những lời này là của F. A. G. Tholuck⁽²⁷⁾ trong quyển “*Blütensammlung aus der morgenländischen Mystik*” / “*Tinh hoa của huyền học Đông phương*”, Berlin 1825, tr. 13. Ngay cả một người có cảm nhận sâu sắc như Tholuck cũng tự mình đi lệch khỏi con đường đại lộ thông thường của nhận thức triết học. Ông bảo: giác tính chỉ có thể suy luận theo hai cách sau đây: hoặc chỉ có một cơ sở nguyên thủy làm điều kiện cho tất cả, và như thế thì cơ sở tối hậu của bản thân tôi cũng nằm trong đó, và tồn tại lẫn hành động tự do của tôi chỉ là ảo tưởng; hoặc tôi thực sự là một thực thể khác với cơ sở nguyên thủy, và hành động của thực thể ấy không bị cơ sở nguyên thủy ấy tác động và điều kiện hóa, thế thì cơ sở nguyên thủy không phải là một thực thể tuyệt đối, làm điều kiện cho tất cả, do đó, không có một Thượng đế vô hạn mà chỉ có một số đông những vị Thần linh mà thôi v.v... Mọi triết gia suy tư sâu sắc và chính xác hơn đều nên chấp nhận luận điểm trước (mặc dù tôi không biết tại sao sự phiến diện của luận điểm trước lại sâu sắc và chính xác hơn luận điểm sau!); và những hệ luận (tất nhiên, không phải lúc nào cũng phát triển, như đã nói) rằng “ngay cả chuẩn mực đạo đức của con người cũng không có chân lý tuyệt đối nào cả, mà *nói đúng ra* (do tác giả nhấn mạnh), Thiện và Ác đều là một thứ và chỉ khác nhau ở về ngoài của chúng mà thôi”. Người ta chẳng nên bàn về triết học làm gì, bao lâu (dù có tình cảm sâu sắc đến mấy) vẫn còn bị cột chặt vào sự phiến diện của giác tính, nghĩa là, bao lâu không biết gì khác hơn ngoài cái “*Hoặc là / Hoặc là*”: hoặc là một cơ sở nguyên thủy trong đó sự tồn tại và tự do của cá nhân chỉ là một ảo tưởng; hoặc là sự độc lập-tự chủ tuyệt đối của những cá nhân; nói khác đi, bao lâu chưa trải nghiệm về cái “*không phải cái này / cũng không phải cái kia*” của cả hai luận điểm phiến diện ấy (về cái song đề lưỡng nan “nguy hiểm” như Tholuck nói). Dĩ nhiên, ở trang 14, ông cũng có nói đến những người – mà ông gọi là những triết gia chính cống – chấp nhận luận điểm thứ hai (ngay ở đây tôi thấy cũng chẳng khác gì với luận điểm thứ nhất!) và thủ tiêu sự đối lập giữa thực thể *vô-điều kiện* và có-điều kiện bằng *cái thực thể nguyên thủy bất-phân biệt*, trong đó mọi sự đối lập tương đối đều thâm nhập vào nhau. Nhưng khi Tholuck nói theo kiểu ấy, ông đã không lưu ý rằng cái thực thể nguyên thủy bất-phân biệt, trong đó sự đối lập được thâm nhập vào nhau, đâu có gì khác với cái thực thể vô-điều kiện mà sự phiến diện của nó cần phải được thủ tiêu? Nghĩa là, cùng một lúc, ông vừa nói đến việc thủ tiêu cái tồn tại phiến diện thành một cái tồn tại cũng phiến diện không kém, và, như thế, ông khẳng định sự tiếp tục tồn tại của sự phiến diện thay vì của sự thủ tiêu nó. Nếu người ta muốn nói về những gì *các triết gia ấy* đã làm, thì người ta phải có năng lực lĩnh hội Sự việc bằng *Tinh thần (Geist)*, nếu không Sự việc ấy sẽ bị xuyên tạc ngay. Và lại, tuy hơi thừa, nhưng tôi cũng lưu ý rằng những gì tôi nói ở đây và sẽ còn nói nữa về quan niệm của Tholuck đối với triết học không phải để áp dụng vào cho *cá nhân* ông. Ta bắt gặp những luận điểm y hệt như thế trong hàng trăm quyển sách, nhất là trong Lời tựa của những tác phẩm thần học. Tôi đã trích dẫn Tholuck trước hết là vì ngẫu nhiên tôi đang có sách của ông trong tay, thứ hai là vì “tình cảm sâu sắc” [mà ông chú trong] trong các tác phẩm của ông dường như hoàn toàn đối

lập lại với thần học của giác tính và tiếp cận gần nhất với ý nghĩa thật sự sâu sắc: sự quy định nền tảng của “tình cảm” này là *sự hòa giải*, và sự hòa giải không phải là cái thực thể nguyên thủy vô-điều kiện hay là bất kỳ sự trừu tượng nào thuộc loại này mà là bản thân *nội dung thực chất* vốn là *Ý niệm tư biện*, nghĩa là Ý niệm thể hiện trong *tu tưởng* – một nội dung thực chất mà “tình cảm sâu sắc” nói trên ít nhất là đã không nhận ra ở trong Ý niệm.

Nhưng, điều xảy ra ở đây (cũng như ở khắp nơi trong các tác phẩm của ông) là: Tholuck đã để mình rơi vào lối nói thời thượng [hời hợt] về *thuyết phiếm thần* (về điều này tôi đã nói khá dài trong một trong những nhận xét cuối cùng của bộ *Bách khoa thư* này, xin xem §573, tập III). Ở đây, tôi chỉ lưu ý về sự vụng về và lộn ngược mà Tholuck đã rơi vào. Ông đặt cái cơ sở nguyên thủy thành một phía trong “song đề lưỡng nan” về triết học của ông và sau đó, gọi phía này là *phiếm thần* (các trang 33, 38). Cũng thế, ông gọi phía bên kia là phía của những triết gia đang ăn khách, và, về phía này, ông bảo rằng [họ chủ trương] “không có một Thượng đế vô hạn, mà chỉ có *một số lượng đồng đảo* những Thần linh, nghĩa là, một số lượng gồm *tất cả* mọi thực thể khác với cái gọi là cơ sở nguyên thủy”. Như thế, trong thực tế, ở phía này, ta không chỉ có một số lượng đồng đảo những vị Thần mà là: *tất cả đều là những vị Thần linh* (mọi cái hữu hạn đều được xem như có một *tồn tại* của riêng mình).

Vậy, chính ở phía này mà Tholuck mới có được thuyết “toàn thần” (Allesgotterei) hay có được *thuyết phiếm thần* đích thực, chứ không phải ở phía thứ nhất là nơi ông biến *một* cơ sở nguyên thủy thành Thượng đế của nó, nghĩa là: phía thứ nhất chỉ là *thuyết độc thần* hay *nhất thần* mà thôi.

(27) Tholuck, giáo sư thần học ở Berlin (1824) và ở Halle (1826), thuộc về phái Pietist có vị trí chủ đạo trong thần học Tin lành. (Xem: Chú giải dẫn nhập cho LỜI TỰA II).

Họ có thể sử dụng cách nói rằng: theo triết học này, *mọi thứ đều là Một cả*, và Thiện và Ác cũng đều *ngang bằng* nhau. | Tất cả những điều ấy quả là một loại nhất thể tối tẻ nhất; song đó tuyệt nhiên không thể là những gì muốn nói ở trong triết học tư biện, và chỉ có một [lối] tư duy còn man rợ mới có thể sử dụng những tư tưởng như thế trong quan hệ với những Ý niệm. Vì lẽ, khi gán ghép rằng trong triết học Spinoza, sự khác biệt giữa Thiện và Ác là không có giá trị *tự-mình* (*an sich*) hay [có nghĩa] *đích thực*, câu hỏi phải đặt ra là: ở đây, chữ “*đích thực*” (*eigentlich*) có nghĩa là gì? Nếu nó liên quan đến bản tính của Thượng đế, thì không ai lại muốn đặt cái Ác vào trong đó; [bởi] cái nhất thể mang tính bản thể ấy là bản thân cái Thiện, còn cái Ác chỉ là sự phân đôi. | Vậy, trong cái nhất thể ấy, không có việc cái Thiện và cái Ác là một, trái lại, cái Ác bị loại trừ. Như thế, sự phân biệt giữa Thiện và Ác tuyệt nhiên không ở trong Thượng đế xét như là Thượng đế, vì sự phân biệt này chỉ có mặt trong cái gì bị phân đôi, nghĩa là, trong bản thân cái Ác. Và chẳng, trong thuyết Spinoza vẫn có sự phân biệt: *con người là khác với Thượng đế*. Về phương diện này, hệ thống ấy có thể chưa thỏa đáng về mặt lý luận, vì mặc dù con người và cái hữu hạn nói chung về sau có thể bị hạ thấp xuống thành *thể cách* (*Modus*) [của Bản thể duy nhất], nhưng, trong nghiên cứu ban đầu, con người chỉ *tìm thấy* chính mình *bên cạnh* Bản thể. Bây giờ, ở đây, trong con người*, là nơi có sự phân biệt ấy, thì cũng có sự phân biệt giữa Thiện và Ác, và chính đây là nơi sự phân biệt có mặt một cách *đích thực*, bởi chỉ ở đây, quy định ấy mới là quy định đích thực của con người. Cho nên, khi ta tìm hiểu Spinoza, nếu ta chỉ nghĩ đến Bản thể, tất nhiên không có sự phân biệt giữa Thiện và Ác ở trong nó; sở dĩ như vậy chỉ vì – từ quan điểm này – cái Ác cũng như cái hữu hạn và thế giới nói chung đều không tồn tại (xem Nhận xét cho §50 trong sách này). Nhưng, nếu điều ta lưu ý là quan điểm cũng có mặt trong hệ thống về con người và mối quan hệ giữa con người với Bản thể – tức **quan điểm** duy nhất nơi đó cái Ác có thể có vị trí trong sự phân biệt với cái Thiện –, thì ta phải đọc các phần của quyển “*Đạo đức học*”⁽²⁸⁾ bàn về Thiện và Ác, hay bàn về những đam mê, sự nô lệ và sự tự do của con người, *bấy giờ* ta mới có thể nói về những hệ quả luân lý của Hệ thống [triết học] ấy. Không nghi ngờ gì, *bấy giờ* ta có thể tha hồ xác tín về tính thuần túy cao cả của nền luân lý này, mà nguyên tắc của nó là tình yêu trong sáng đối với Thượng đế, cũng như tha hồ xác tín rằng tính thuần túy của nền luân lý này là hệ quả của hệ thống ấy. Lessing đã nói rằng trong thời của ông, người ta đã đối xử với Spinoza như đối xử với một *con chó chết*⁽²⁹⁾; và ta không thể nói rằng người ta đã đối xử khá hơn với thuyết Spinoza hay đúng hơn, với triết học tư biện trong thời gian gần đây! Bởi, rõ ràng là những ai bàn thảo và đưa ra những đánh giá về nó đều chưa hề có nỗ lực nào để nắm bắt Sự việc một cách đúng đắn hay trình bày và tường thuật về nó một cách trung thực. Trong

S22

* “trong con người”: thêm vào cho Ấn bản 3.

(28) “Đạo đức học” / Ethik: tác phẩm chính của Spinoza.

(29) Câu nói nổi tiếng này là do *Jacobi* tường thuật lại trong “Các lá thư về học thuyết Spinoza” (Tác phẩm, tiếng Đức, 4.1.68), nguyên văn như sau: “Người ta vẫn còn luôn nói về Spinoza như thể ông là một con chó chết”.

khi đây là một sự công bằng tối thiểu và triết học có thể đòi hỏi sự công bằng này trong bất kỳ trường hợp nào.

- S23
8. Lịch sử của triết học là câu chuyện khám phá *những tư tưởng* về cái Tuyệt đối vốn là đối tượng [nghiên cứu] của nó. Chẳng hạn, ta có thể nói rằng Socrates đã phát hiện sự quy định về mục đích, rồi sẽ được Plato và nhất là Aristoteles phát triển thành một nhận thức xác định. Quyển lịch sử triết học của Brucker⁽³⁰⁾ quá thiếu tính phê phán, không chỉ về những dữ liệu lịch sử ngoại tại mà cả trong việc tường thuật về những tư tưởng, khiến ta có thể tìm thấy hai mươi, ba mươi và nhiều hơn nữa những câu được bảo là trích dẫn từ các triết gia Hy Lạp cổ đại trong khi chẳng có câu nào thực sự thuộc về họ cả! Đó là những suy diễn của Brucker theo kiểu cách của nền Siêu hình học tồi tệ ở thời đại ông và gán ghép một cách tường tượng những suy diễn ấy cho các triết gia như thể đó là những khẳng định của họ. Suy diễn thì có hai loại: hoặc chỉ đơn giản là kết quả của việc trình bày một nguyên tắc **với nhiều** chi tiết hơn hoặc là một sự quay trở lại với những nguyên tắc sâu hơn. | Viết lịch sử chính là cho thấy một sự tiếp tục đào sâu và phát hiện như thế về tư tưởng thực sự thuộc về những cá nhân nào. Nhưng phương thức làm việc nói trên của Brucker sờ dĩ không đúng đắn không chỉ là vì bản thân các triết gia cổ đại ấy không hề rút ra những hệ luận được giả định là nằm sẵn trong các nguyên tắc của họ và họ chỉ không nói ra được một cách rõ ràng mà thôi, trái lại, chủ yếu là vì: với sự suy diễn ấy, ông đã trực tiếp gán ghép một tính giá trị hiệu lực cho những mối quan hệ-tư tưởng của tính hữu hạn và đã sử dụng những mối quan hệ-tư tưởng hữu hạn ấy bất chấp việc chúng hoàn toàn đi ngược lại ý tưởng của các triết gia vốn là những người có đầu óc tư biện, và, như thế, đúng hơn đã chỉ làm ô nhiễm và xuyên tạc Ý niệm triết học. Nếu sự xuyên tạc ấy – tự cho rằng đó là sự suy diễn đúng đắn về các triết gia cổ đại – là có thể tha thứ được vì họ lưu lại cho ta quá ít tư liệu, thì việc thông cảm này không thể có trong trường hợp một nền triết học [tức triết học Spinoza] vừa nắm bắt bản thân Ý tưởng của mình bằng những tư tưởng xác định, vừa nghiên cứu và trình bày kỹ lưỡng giá trị của các phạm trù. | Ở đây, không thể có sự tha thứ khi Ý tưởng bị lý giải một cách què quặt, và chỉ có *một* mômen (ví dụ: “tính đồng nhất”) bị rút ra khỏi sự trình bày [của tác giả] để xem đó là cái toàn thể, hay khi những phạm trù bị dẫn ra một cách hoàn toàn ngây ngô theo kiểu nhận thức thường ngày trong tất cả tính phiến diện và vô chân lý của chúng. *Nhận thức được đào luyện* về những mối quan hệ-tư tưởng là điều kiện đầu tiên để lý giải đúng đắn một Sự việc (Faktum) triết học. Trong khi đó, tính thô thiển của tư tưởng không chỉ được công khai biện minh bởi nguyên tắc về *cái biết trực tiếp*, mà còn được biến thành quy luật nữa. Giống như trong bất kỳ một khoa học, một nghệ thuật hay một tài khéo nào đó, nhận thức về những tư tưởng và cùng với nó, việc đào luyện văn hóa cho tư duy chủ quan *không* còn phải là một công việc của cái biết trực tiếp nữa.

⁽³⁰⁾ Johann Jakob Brucker (1696-1770), tác giả của nhiều sách giáo khoa triết học (“Các vấn đề từ lịch sử triết học, 7 tập; “Lịch sử phê phán về triết học”, 5 tập) nay đã hoàn toàn lỗi thời. Viết lịch sử triết học ở Đức chỉ thực sự bắt đầu với Hegel.

S24

9. Tôn giáo là phương cách và thể thức^(a) của ý thức, trong đó Chân lý xuất hiện ra cho mọi người thuộc mọi trình độ văn hóa, còn nhận thức khoa học lại là một loại hình đặc thù của ý thức về chân lý mà không phải ai ai, trái lại, chỉ một số ít người mới tham dự vào loại lao động ấy được. Nội dung thực chất^(b) thì là một, nhưng, như Homer nói, một số sự vật có đến hai tên gọi⁽³¹⁾, một tên gọi trong ngôn ngữ của Chư Thần, còn tên gọi khác trong ngôn ngữ của con người phạm trần phù du chúng ta, nên nội dung ấy cũng có hai ngôn ngữ: một ngôn ngữ của tình cảm, của biểu tượng và của tư duy làm tổ trong những phạm trù hữu hạn và trong những sự trừu tượng phiến diện của giác tính, còn ngôn ngữ kia là ngôn ngữ của Khái niệm cụ thể. Do đó, khi ta muốn bàn và nhận định về triết học trong viễn tượng tôn giáo, ta cần nhiều hơn là chỉ có thói quen sử dụng ngôn ngữ của ý thức thường ngày. Nền tảng của nhận thức khoa học [triết học] là nội dung thực chất ở bên trong, là Ý niệm cư ngụ trong lòng nội dung ấy, là sức sống của Ý niệm đang sôi động ở trong Tinh thần, không khác gì tôn giáo là một tâm thức hoàn toàn được tôi luyện, là một Tinh thần được tinh thức và là một nội dung được phát triển tròn đầy. Trong thời gian rất gần đây, tôn giáo ngày càng thu hẹp bề rộng tròn đầy của nội dung của nó và thu mình vào trong bề sâu của lòng sùng mộ, tức, của tình cảm, bộc lộ một nội dung hết sức nghèo nàn và trần trụi. Nhưng bao lâu tôn giáo còn có một đức tin, một học thuyết, một hệ thống tín lý thì triết học còn có thể bàn và hợp nhất được với tôn giáo. Tuy nhiên, một lần nữa, điều này cũng không thể được hiểu theo nghĩa phân ly một cách sai lầm mà thái độ tôn giáo ngày nay vẫn còn bị vướng vào, đó là hình dung rằng triết học và tôn giáo loại trừ lẫn nhau, hoặc đã bị phân ly đến độ chỉ có thể kết hợp lại một cách ngoại tại mà thôi. Trong khi đó, tất cả những gì đã nói

trên đây đều cho thấy rằng: tôn giáo có thể không cần có triết học, nhưng triết học thì không thể không có tôn giáo; vì nói đúng hơn, *triết học bao hàm cả tôn giáo ở bên trong nó*. Tôn giáo đúng thật, tôn giáo của Tinh thần, phải có một đức tin, một nội dung như thế. | Tinh thần, về bản chất, là ý thức; và, vì thế, là ý thức về nội dung đã được biến thành đối tượng. | Nếu [chỉ] là tình cảm, thì Tinh thần chỉ là bản thân nội dung *chưa* có tính khách quan (chỉ là sự “đau đớn quằn quại”^(a), để sử dụng một cách nói của Jakob Böhme)⁽³²⁾, và đó chỉ là cấp độ thấp nhất của ý thức, vâng, thậm chí, chỉ ở cấp độ mang hình thức của “giác hồn” cùng có chung với thú vật. Chính *tư duy* mới làm cho “giác hồn” – mà thú vật cũng có – trở thành Tinh thần; và triết học chỉ là một *ý thức* về nội dung, về Tinh thần và Chân lý ấy của giác hồn, chỉ có điều ở trong hình thái và phương cách có tính bản chất của riêng mình, phân biệt Tinh thần với thú vật thấp kém và làm cho Tinh thần có năng lực tôn giáo. Còn thái độ tín ngưỡng chỉ chuyên tập trung vào “trái tim” phải biến sự sám hối và hành xác của mình thành mômen cơ bản cho việc “phục sinh” của mình, nhưng nó đồng thời phải nhớ rằng nó phải làm việc với “trái tim” của một Tinh thần, [nghĩa là] phải để cho Tinh thần có quyền lực làm chủ “trái

(a) Art und Weise / the mode and type; (b) Gehalt / basic import.

(31) Xem: Homer, *Iliad* 1.401; 2.813; 14.290; 20-74.

(a) Qual / quale.

(32) Jakob Böhme (1575-1624).

tim”, và Tinh thần chỉ có thể là quyền lực này, trong chừng mực bản thân nó cũng đã được phục sinh. Sự phục sinh này của Tinh thần từ sự mê muội cũng như từ sai lầm tự nhiên có được là nhờ sự giáo dục và lòng tin vào *Chân lý khách quan*, lòng tin vào nội dung, nảy sinh từ sự làm chứng của Tinh thần. Sự phục sinh này của Tinh thần cũng là một sự phục sinh trực tiếp của “trái tim” ra khỏi sự tự phụ của giác tính phiến diện đã dẫn nó đến chỗ huênh hoang về những “nhận thức” theo kiểu cho rằng cái hữu hạn là khác với cái vô hạn, rằng triết học hoặc phải là thuyết đa thần, hoặc tinh tế hơn – là thuyết phiếm thần v.v... | Đó là sự phục sinh giải phóng ta ra khỏi những quan niệm thảm hại tương tự, những quan niệm cho phép lòng khiêm hạ ngoan đạo có thể đứng lên trên đầu cả triết học lẫn nhận thức thần học. Nếu thái độ tín ngưỡng cứ cố

thủ trong bề sâu tình cảm mà không có bề rộng [của nhận thức] và, do đó, không có Tinh thần, thì, tất nhiên, nó chỉ biết đến sự đối lập giữa một bên là hình thức làm hạn chế và bị hạn chế này của nó với bên kia là bề rộng tinh thần của giáo lý tôn giáo đúng nghĩa cũng như của học thuyết triết học*. Thế

S26 nhưng, Tinh thần tư duy không chỉ tự hạn chế trong việc **thỏa mãn** với tính tín ngưỡng “thuần túy”, nghĩa là đơn thuần dựa vào “trái tim”, trái lại, bản thân quan điểm ấy cũng là kết quả ra đời từ sự phản tư và “lý sự”. | Thật thế, nhờ dựa vào sự giúp đỡ của giác tính hời hợt mà thái độ tín ngưỡng ấy đã tự “giải

* [Chú thích của tác giả:] Đề trở lại một lần nữa với ông Tholuck, người được xem là đại biểu nhiệt thành của trào lưu “pietist”, tôi đặc biệt chú ý đến việc: luận văn của ông: “*Học thuyết về Tội lỗi*” (ấn bản lần 2, Hamburg, 1825) (mà tôi mới được xem) lại thiếu hẳn “*học thuyết*”! Tôi khá bất ngờ trước việc ông nghiên cứu về giáo thuyết “Tam vị nhất thể” hay “Chúa Ba Ngôi” trong quyển “*Học thuyết tư biện về Tam vị nhất thể ở phương đông hậu kỳ*” (Berlin, 1826). Tôi rất biết ơn ông vì đã cần cù cung cấp nhiều tư liệu lịch sử, nhưng ông lại gọi giáo thuyết này là một “*học thuyết kinh viện*”, trong khi thật ra giáo thuyết ấy cổ xưa hơn rất nhiều so với tất cả những gì được gọi là “*kinh viện*”. Ông đã chỉ xem xét nó ở mặt ngoài như thể nó ra đời về mặt lịch sử từ sự tư biện về một số đoạn trong Kinh Thánh dưới ảnh hưởng của triết học Platon và Aristoteles (tr. 41). Thế rồi, trong luận văn về Tội lỗi nói trên, có thể nói ông đã bàn về thuyết Tam vị nhất thể một cách khinh nhờn khi cho rằng nó chỉ là một “*bộ khung*” giả tạo để sắp xếp các giáo lý về đức tin (các giáo lý nào vậy?) cho có trật tự mà thôi (tr. 220), vâng, thậm chí ta phải nói về giáo điều này giống như một phép lạ [ở eo biển] Fata Morgana đối với người đứng trên bờ (tr. 219). Ông bảo giáo thuyết về Tam vị nhất thể (ông gọi là “*thuyết ba chân*”, tr. 221) “*không thể là cơ sở cho đức tin của ta được nữa*”. Ta thử hỏi ông: giáo thuyết này – như là giáo thuyết thiêng liêng nhất – tức không phải từ xưa (hay ít ra là từ bao giờ?) vẫn là nội dung chủ yếu của bản thân đức tin như là Kinh Kính tín, và Kinh Kính tín há không phải là nền tảng cho lòng tin chủ quan hay sao? Nếu không có tín điều này [về Chúa Ba Ngôi, Tam vị nhất thể] thì làm sao học thuyết về sự hòa giải – mà Tholuck, trong sách trên, đã hết sức nhiệt tình muốn mang lại cho “*tinh cảm*” – lại có thể có một ý nghĩa Kitô giáo chứ không chỉ một ý nghĩa đạo đức hay, thậm chí, ngoại đạo?

Rồi ngay cả những tín điều chuyên biệt khác cũng không hề có trong tác phẩm này của Tholuck. Chẳng hạn, ông chỉ dẫn người đọc đến sự khổ nạn và cái chết của đức Kitô chứ không đến chỗ Ngài sống lại và thăng lên ngôi bên phải của đức Chúa Cha, cũng không đến được sự tuôn trào của đức Thánh linh [Thần khí].

Một trong những sự quy định chính yếu trong học thuyết về sự hòa giải là việc *trùng phạt đối với tội lỗi*; nhưng trong luận văn của Tholuck (tr. 119 và tiếp), điều này chỉ là gánh nặng tự giác (cùng với sự kết án gắn liền với nó) và là nguồn suối duy nhất của sự cứu chuộc và linh thánh mà bất cứ ai *sống tách rời với Thượng đế* đều phải mang theo mình. Điều này có nghĩa: tội lỗi, ý thức về tội lỗi và sự kết tội không thể được *suy tưởng* tách rời nhau. Sự quy định này về việc *trùng phạt tội lỗi* chính là cái người ta gọi là sự *trùng phạt tự nhiên* đối với tội lỗi, và chính điều này (cũng như việc thờ ơ đối với học thuyết về Tam vị nhất thể) là kết quả và là học thuyết của lý tính và của sự khai minh mà bản thân Tholuck vốn thường kịch liệt phản đối. (tiếp trang sau).

S27 phóng” mình một cách tuyệt diệu ra khỏi hầu như mọi thứ học thuyết; và chính nhờ sử dụng lối tư duy mà nó đã bị tiêm nhiễm để hăng say chống lại triết học, nó mới bảo tồn được chính mình – bằng bạo lực cưỡng bách – ở ngay trên mũi nhọn mỏng manh và trống rỗng về nội dung của một trạng thái tình cảm trừu tượng. – Ở đây, tôi không thể ngăn mình trích dẫn vài lời hào hùng của *Franz von Baader* [chống lại] một hình thái của lòng sùng tín thuộc loại ấy, trong tập 5 của quyển *Fermenta Cognitionis*, Lời tựa, tr. IX và tiếp, [1823] của ông⁽³⁴⁾.

Ông viết:

10. “Bao lâu tôn giáo và các học thuyết của nó không giành lại được lòng kính trọng từ phía khoa học, một lòng kính trọng dựa trên sự tự do nghiên cứu, và, do đó, dựa trên

Trước đây ít lâu, Hạ viện nước Anh đã bác bỏ một dự luật về giáo phái của những người theo thuyết “Thần nhất vị” (Unitarier) [hay thuyết “Thần nhất thể”, phủ nhận thuyết Tam vị nhất thể – một Chúa ba Ngôi – và tin rằng Thiên chúa chỉ có một ngôi vị duy nhất mà thôi]. Nhân dịp này, một tờ nhật báo nước Anh [Morning Chronicle, 6.6.1825] đã công bố một tường thuật về số lượng lớn những người theo thuyết nhất vị này ở Châu Âu và Bắc Mỹ. Bài báo nói thêm: “Hiện nay, giáo phái Tin lành và giáo phái Thần Nhất vị hầu như đồng nghĩa với nhau ở lục địa Âu Châu”. Hãy để cho các nhà thần học quyết định xem giáo thuyết của Tholuck có khác với thần học thông thường của phong trào khai minh ở một hai điểm nào không, hay thậm chí, nếu xem xét kỹ, cả một, hai điểm này cũng không có⁽³³⁾.

⁽³³⁾ Hegel xem sự “khai minh” và giáo thuyết Pietismus [thuộc Tin lành] không phải là sự đối lập, mà đúng hơn là các biểu hiện khác nhau của cùng một lối tư duy thoát ly khỏi nội dung lịch sử, cụ thể, vì cả hai có cùng chung nguồn gốc: quay trở lại vào trong “ánh sáng nội tâm” (lumen internum).

⁽³⁴⁾ *Franz Xavier Baader* (1765-1841), nhà triết học tôn giáo nổi tiếng (phái Công giáo), phát triển một triết học và thần học tư biện-lãng mạn theo hướng của J. Böhme và Schelling. Hegel thấy Baader có nhiều chỗ nhất trí với ông, tuy ông không hoàn toàn nhất trí với Baader.

lòng xác tín đích thực... thì bấy lâu tất cả các bạn, có đạo hay không có đạo, với tất cả những điều răn và điều cấm, với mọi lời nói và việc làm... đều sẽ không có phương cách để chống lại điều ác, và bấy lâu nền tôn giáo không được kính trọng này cũng sẽ không được yêu quý, bởi người ta chỉ có thể yêu quý hết lòng cái gì người ta hết lòng kính trọng và nhận thức rõ ràng nó thật đáng kính trọng, cũng như người ta chỉ có thể hết lòng phục vụ tôn giáo với một *amor generosus* [tình yêu quảng đại] như thế... Nói khác đi: nếu các bạn muốn rằng việc hành trì tôn giáo được thịnh vượng trở lại, thì phải lo liệu sao cho chúng ta lại đạt đến được một lý thuyết *hợp lý tính* về nó, và không nhường lại hoàn toàn trận địa cho những đối thủ của các bạn (những người vô thần) với khẩu định *phân-lý tính* và *báng bổ* rằng: tuyệt nhiên không thể nghĩ tới một lý thuyết tôn giáo như thế, bởi đó là một điều không thể nào làm được, rằng tôn giáo chỉ đơn thuần là việc của “trái tim” mà nơi đó người ta có thể, thậm chí phải dẹp bỏ đầu óc của mình đi”^{*}.

- S28 11. Về sự nghèo nàn của nội dung, ta lưu ý thêm rằng: ta chỉ có thể nói về **điều này** như một hiện tượng thuộc về hoàn cảnh bên ngoài của tôn giáo trong một thời kỳ đặc thù mà thôi. Một thời kỳ như thế quả là đáng phàn nàn, vì nhu cầu bức bách lúc bấy giờ chỉ là tạo nên đức tin đơn thuần đối với Thượng đế – một nhu cầu mà ngay cả một triết gia kiệt xuất như *Jacobi* cũng rất xem trọng – và cũng chỉ để đánh thức một đức tin Kitô giáo lấy tình cảm làm trung tâm điểm. | Dù vậy, ta đồng thời không thể không

thừa nhận những nguyên tắc cao hơn cũng được thể hiện ở trong đó (xem: Dẫn nhập, §64). Và lại, trước mắt khoa học là cả một nội dung phong phú mà nhiều thế kỷ và nhiều thiên niên kỷ của hoạt động nhận thức đã mang lại cho nó; và nội dung này không bày ra trước mắt khoa học như một mớ sử liệu đơn thuần chỉ để cho *những người khác* chiếm hữu, còn đối với chúng ta thì chỉ như cái gì đã khô cứng của quá khứ chỉ dành cho việc rèn luyện trí nhớ và thẩm định chính xác sử liệu chứ không phải là một chủ đề cho việc nhận thức về Tinh thần và cho sự quan tâm [thuần lý] đến Chân lý. [Vì lẽ] những gì cao cả nhất, sâu sắc nhất và uyên mật nhất đều đã được mang ra ánh sáng trong những nền tôn giáo, triết học và tác phẩm nghệ thuật, dù dưới những hình thái ít hay nhiều thuần khiết, ít hay nhiều sáng tỏ hay tối tăm, thậm chí rất thường khi trong những hình thái rất đáng sợ. Cho nên, ta có thể xem như là một công hiến đặc biệt của *Franz von Baader* khi ông không chỉ tiếp tục giúp ta nhớ lại những hình thái ấy mà, với tinh thần tư biện sâu sắc, còn nâng nội dung thực chất của chúng lên tầm vẻ vang của khoa học bằng cách khai triển và khẳng định Ý niệm triết học từ nội dung ấy. Đặc biệt, sự sâu thẳm của *Jakob Böhme* mang lại cơ hội và những hình thức cho việc làm này. Danh

^{*} [Chú thích của tác giả:] Ông *Tholuck* trích dẫn nhiều đoạn trong luận văn *Cur Deus homo* của Thánh *Anselm*, và, ở trang 127 [quyển “*Học thuyết về tội lỗi*” / “*Die Lehre von der Sünde*”], ông còn ca ngợi “lòng khiêm hạ sâu xa của nhà đại tư tưởng này”. | Thế nhưng, tại sao ông lại không nghĩ tới và không trích dẫn đoạn sau đây cũng từ luận văn ấy (mà tôi đã dẫn lại ở trong tiêu mục §77 của quyển *Khoa học Lôgic*, *Bách khoa thư I* này): “*Negligentia mihi videtur si... non studemus quod credimus, intelligere*” [latinh: “Theo tôi, thật là ngu muội... nếu không chịu nghiên cứu để hiểu những gì mình tin”]. Quả thật, nếu *Kinh Kính tín* (*Credo*) bị thu gọn lại thành một vài chương thôi thì chẳng còn có chất liệu gì nhiều để nhận thức và cũng chẳng rút ra được gì từ nhận thức ấy cả!

hiệu “nhà triết học không lồ” (philosophus teutonicus) quả là xứng đáng để dành cho tinh thần dũng mãnh này. | J. Böhme, một mặt, đã mở rộng nội dung thực chất của tôn giáo thành Ý niệm phổ biến, để, trong nội dung ấy, ông phát biểu những vấn đề cao xa nhất của lý tính và đã nỗ lực nắm bắt Tinh thần và Tự nhiên trong những lĩnh vực và hình thái^(a) chính xác của chúng. | Sở dĩ J. Böhme làm được điều đó vì ông xuất phát từ luận điểm cơ bản rằng tinh thần của con người và mọi sự vật đều được sáng tạo theo hình ảnh của Thượng đế – tất nhiên, của Thượng đế như là Ba Ngôi [Tam vị nhất thể] –; và sự sống của tinh thần con người lẫn của vạn vật chỉ là tiến trình của việc hội nhập trở lại vào trong hình ảnh nguyên thủy sau khi đã đánh mất nó. | Nhưng, mặt khác, J. Böhme lại lý giải một cách khiên cưỡng những hình thức của những sự vật tự nhiên (chẳng hạn: lưu huỳnh, kali-nitrat v.v... hay cay, đắng v.v...) như là những hình thức tinh thần và những hình thức của tư tưởng. Cách lý giải kiểu “thần trí”^(a) của Franz von Baader gán cho những hình thái thuộc loại này [thật ra] cũng là một cách thức riêng biệt của ông để kêu gọi và thúc đẩy sự quan tâm triết học, nhằm mục đích chống lại sự thỏa mãn ở tính nông cạn trống rỗng về nội dung của lối lý sự mệnh danh là “khai minh”^(b), và cũng đồng thời chống lại lối sùng tín đơn thuần dựa vào tình cảm cuồng nhiệt. Nhưng, trong tất cả những tác phẩm của mình, Franz von Baader cho thấy ông hoàn toàn không cho rằng lối lý giải theo kiểu “thần trí” ấy là phương thức nhận thức độc tôn. Sự lý giải ấy, tự nó, có những điều bất tiện: Siêu hình học của nó không đủ sức làm việc với bản thân những phạm trù hay với sự phát triển có phương pháp của nội dung. Chỗ yếu của nó là: Khái niệm không phù hợp với những hình thức và hình thái hoang dại và tự phát theo kiểu ấy, hay nói tổng quát hơn, chỗ yếu của nó là ở chỗ: nó có nội dung tuyệt đối làm *tiền-giả định*, rồi mới có mang lại những sự giải thích, lập luận, phân bác xuất phát từ *tiền-giả định* ấy*.

(a) Gestaltungen / configurations.

(a) Gnosis / gnostic interpretation; (b) Aufklärerei / enlightened polemics.

* [Chú thích của tác giả:] Chắc chắn tôi rất vui mừng khi biết rằng Franz von Baader đồng ý với nhiều luận điểm của tôi – từ nội dung của một số công trình mới đây của ông cũng như những khi ông nhắc đích danh tôi. Còn về hầu hết những điểm ông tranh cãi – về đủ mọi thứ! – tôi thấy cũng không khó khăn gì để hiểu nhau, nghĩa là, để cho thấy, trong thực tế, không có gì sai biệt với ý kiến của ông. Tôi chỉ bàn đến một chỗ chê trách được ông trình bày trong quyển “*Bàn về một số luận điểm triết học chống tôn giáo ở thời đại chúng ta*” (Leipzig, 1824, tr. 5; tr. 56 và tiếp). Ở đó, ông bàn về một luận điểm đã ra đời từ trường phái triết học về Tự nhiên, đề ra một khái niệm sai lầm về vật chất bằng cách “xuất phát từ bản chất giả tạm – và sự suy tàn vốn ẩn chứa trong đó – của thế giới này để khẳng định rằng bản chất ấy đã và đang ra đời một cách *trực tiếp* và vĩnh cửu từ Thượng đế như là sự đi ra khỏi (sự xuất nhượng hay sự làm rộng mình) của Thượng đế *làm điều kiện vĩnh cửu* cho việc trở vào lại (như là Tinh thần) của Thượng đế”. Đối với phần đầu của quan niệm này, tức về việc “*ra đời*” (đây là một phạm trù mà tôi không hề dùng, vì nó chỉ là một cách nói hình tượng chứ không phải là một phạm trù) của Vật chất từ Thượng đế, tôi không thấy câu này có ý nghĩa gì khác hơn là hàm chứa trong sự quy định rằng Thượng đế là Đấng sáng tạo nên thế giới. | Nhưng, đối với phần thứ hai cho rằng sự ra đi khỏi vĩnh cửu là *điều kiện* cho sự đi trở vào lại của Thượng đế như là Tinh thần, thì tôi thấy Franz von Baader dùng chữ “*làm điều kiện*” ở đây là không đúng chỗ và cũng không phải là phạm trù mà tôi dùng để chỉ mối quan hệ này; tôi nhắc lại ở đây về điều tôi đã nói ở trên về việc tráo chỗ không phê phán đối với những quy định-tư tưởng. Xét xem việc vật chất ra đời một cách *trực tiếp* hay được *trung giới* chỉ dẫn đến những sự quy định hoàn toàn có tính hình thức mà thôi. Còn về khái niệm Vật chất mà bản thân von Baader đề ra ở trang 54 và tiếp, thì tôi không thấy có gì sai lệch với những sự quy định của tôi; chỉ có điều tôi không hiểu là: có ích lợi gì cho nhiệm vụ tuyệt đối là nắm bắt sự sáng tạo nên thế giới như là *Khái niệm* khi von Baader (ở trang 58) cho rằng vật chất “không phải là sản phẩm trực

S30 **12. Có thể** nói rằng ta có *đủ* và thậm chí *quá thừa* những hình thái – ít hay nhiều thuần khiết hoặc mờ mờ – về chân lý ở trong những tôn giáo, thần thoại hay trong những nền triết học “thần trí” hay thần bí hóa ở thời xưa lẫn thời nay. | Ta có thể thích thú *phát hiện* Ý niệm ở trong những hình thái ấy và hài lòng nhận thấy rằng chân lý triết học không phải là một cái gì cô độc, lẻ loi, trái lại, tác động mạnh mẽ của nó đã từng có mặt – ít ra là như một sự gây men – ở trong những hình thái ấy. Thế nhưng, sự tự phụ ầu trĩ muốn “hâm nóng” lại những sản phẩm của công cuộc “gây men” ấy – như trường hợp những ai muốn bắt chước Franz von Baader – nhất định sẽ dễ dàng rơi vào chỗ trì trệ và bắt lực trong tư duy khoa học và nâng lối lý giải “thần trí” ấy lên thành phương thức nhận thức độc tôn. | Bởi, đắm mình vào những hình thái tượng trưng ấy, rồi rút ra những tín điều triết học có tính khẳng quyết (assertonisch) từ chúng là việc quá dễ dàng so với việc phải vất vả đảm nhiệm sự phát triển của Khái niệm, và buộc tư duy lẫn tâm thức [“trái tim”] của mình phải phục tùng sự tất yếu lôgic của Khái niệm. Cũng thế, một con người tự phụ sẽ dễ dàng gán cho mình những gì đã học được từ những người khác, và càng dễ dàng tin vào điều ấy khi ra tay công kích hay hạ thấp đối phương, trong khi sự thật là: sở dĩ con người tự phụ ấy “nổi cáu” lên chỉ vì tất cả những gì người ấy biết đều vay mượn từ những người khác.

S31 **13. Mặc dù** dưới dạng bị bóp méo, nhưng động lực của tư duy tự báo hiệu ở ngay trong những hiện tượng của thời đại mà ta đã lưu ý trong Lời tựa này; và đó là lý do tại sao một khi tư tưởng đã được đào luyện lên cấp độ cao của Tinh thần, thì một nhu cầu tự-mình và cho-mình (cho nhà tư tưởng lẫn cho thời đại) sẽ là: những gì đã được khai thị như một huyền nhiệm ở trong thời xa xưa thì bây giờ phải được khai mở ra cho bản thân tư duy (đối với tư tưởng đơn thuần hình thức thì huyền nhiệm vẫn mãi mãi là một cái gì bí mật, dù hình thái của chúng có thuần khiết đến mấy trong sự khai thị, và càng bí mật hơn trong những hình thái mờ mờ). | Vì thế, chỉ duy có nhiệm vụ ấy mới xứng đáng đối với khoa học của chúng ta, và, trong thẩm quyền tuyệt đối của sự tự do của mình, tư duy kiên quyết khẳng định rằng nó chỉ *hòa giải* với nội dung vững chắc, trong chừng mực nội dung ấy đồng thời có khả năng *tự mang lại cho chính nó hình thái xứng đáng nhất của nó*. Đó là hình thái của Khái niệm, là hình thái của sự tất yếu ràng buộc tất cả, nghĩa là ràng buộc cả nội dung lẫn tư duy, và chính điều này mới làm cho tư duy được tự do. Nếu ta phải làm

tiếp của sự thống nhất [nhất thể] mà là sản phẩm của *những nguyên tắc* của nhất thể ấy (của những kẻ được ủy toàn quyền, tức Chư Thần / Elohim) mà *nhất thể ấy đã tìm đến* cho mục đích này”. Câu này (vì không thật rõ trong cấu trúc ngữ pháp) phải chăng có nghĩa: vật chất là sản phẩm của những nguyên tắc, hoặc, có nghĩa: chính vật chất đã tìm đến những nguyên tắc (Elohim) này cho chính mình và để cho những nguyên tắc này “sản xuất” ra chính mình. | Thế thì, trong mọi trường hợp, những nguyên tắc hay Chư thần [Elohim] đều phải được thiết định trong một mối quan hệ với Thượng đế. Và mối quan hệ này không hề được làm sáng tỏ chút nào bằng việc đưa vào đây những “Elohim” ấy ⁽³⁵⁾.

⁽³⁵⁾ Chú thích này cho thấy: theo Hegel, ngay cả một nhà tư tưởng tư biện như von Baader cũng hiểu mối quan hệ giữa Thượng đế và Tự nhiên một cách thô thiển, cứng nhắc. Theo Hegel, vật chất không “ra đời” từ Thượng đế, và việc “đi ra khỏi Thượng đế” (diễn ra trong việc sáng tạo nên giới Tự nhiên) cũng không phải là điều kiện để “lại quay trở về trong Thượng đế”. Đó chỉ là những “sự quy định hoàn toàn hình thức” đưa từ bên ngoài vào cho Sự việc chứ không phải tự phát triển từ Sự việc.

mới lại cái gì đã cũ – và tôi nói rằng chỉ có hình thái là cũ, còn bản thân nội dung thực chất thì mãi mãi tươi trẻ – thì có lẽ hình thái của Ý niệm mà *Plato*, và, *càng sâu hơn nữa là Aristoteles*, đã mang lại mới đáng cho chúng ta ghi nhớ một cách vô hạn [so với bất kỳ huyền nhiệm nào khác]. | Và sở dĩ như thế là vì việc phát hiện Ý niệm thông qua việc chiếm lĩnh nó cho sự đào luyện trí tuệ của ta không chỉ là việc hiểu được Ý niệm ấy mà còn là một sự tăng tiến của bản thân khoa học. Nhưng, tất nhiên, việc hiểu những hình thức ấy của Ý niệm [nơi *Plato* và *Aristoteles*] không dễ dàng hơn như khi nắm bắt những huyền cảnh của “thần trí”, pháp thuật, và càng không thể phát triển chúng cho thời đại chúng ta một cách tự phát bằng việc khám phá và nhận diện những dư âm của Ý niệm trong những huyền cảnh ấy.

14. Cái Đúng thật [Chân lý] quả là *index sui et falsi* [latin: bao gồm cả bản thân nó lẫn cái sai]⁽³⁶⁾, nhưng không thể xuất phát từ cái sai để nhận thức được cái đúng thật. | Cũng thế, Khái niệm là việc hiểu chính bản thân nó lẫn hiểu hình thái vô-khái niệm, nhưng hình thái vô-khái niệm thì không thể xuất phát từ chân lý nội tại của nó [sự vô-khái niệm] để hiểu Khái niệm. Khoa học hiểu được tình cảm và đức tin, nhưng bản thân khoa học chỉ có thể được đánh giá bằng Khái niệm, tức bằng nền tảng của nó. | Và bởi lẽ khoa học là sự tự-phát triển của Khái niệm, nên việc đánh giá khoa học bằng Khái niệm không phải là một sự phán đoán về nó cho bằng một sự đồng hành để tiến lên cùng với nó. Tôi không mong muốn gì hơn là một sự **phán đoán** như thế cho nỗ lực hiện nay, và chỉ có loại phán đoán ấy mới có thể được tôi tôn trọng và quan tâm.

S32

Berlin, 25 tháng Năm, 1827.

⁽³⁶⁾ Xuất phát từ câu của Spinoza: “*Verum norma sui et falsi*” (xem Đạo đức học, 2, 43). Theo Hegel, “Khái niệm” có năng lực làm chuẩn mực, vì nó là “việc hiểu bản thân nó và cái khác với nó”, tức hiểu cả “hình thái vô-khái niệm”, “tình cảm và lòng tin đơn thuần”. Đối với triết học, Khái niệm không chỉ là chuẩn mực ngoại tại, vì triết học tiến lên thông qua Khái niệm và không gì khác hơn là sự “tự-phát triển” của Khái niệm.

CHÚ GIẢI DẪN NHẬP

LỜI TỰA CHO LẦN XUẤT BẢN THỨ HAI (1827)

Triết học trong quan hệ với lịch sử của triết học và với tôn giáo

Lời Tựa II được viết dài nhất trong ba Lời Tựa, có nội dung phong phú, phức tạp như là *cuong linh* tóm tắt của triết học Hegel, đồng thời mang nhiều ẩn ý và ám chỉ. Để tìm hiểu, ta nên đọc chậm rãi và thử từng bước “tháo rời” nó ra giống như lần lượt... bóc vỏ một củ hành thành một số bước ngắn gọn sau đây:

- Sau khi nhắc lại ý nghĩa của nhan đề “*Bách khoa thư các Khoa học triết học*” như đã làm ở Lời Tựa I, Hegel nói ngay đến “nhiều tình huống” và “sự kích thích” buộc ông phải lên tiếng về những vấn đề “có khi khá phong phú, có khi lại quá nghèo nàn về tinh thần” vốn nằm bên ngoài hoạt động triết học của ông (S13, 2). Điều hơi khó hiểu là tại sao việc làm này là “hữu ích và cần thiết” trong khi ông bảo “việc bàn luận và lên tiếng về chúng chẳng giúp tăng tiến gì cho sự hiểu biết khoa học vốn là cái duy nhất có thể mang lại nhận thức đích thực”? Phải chăng ông xem đó là cơ hội để làm rõ *cuong linh* của chính mình (“nhận thức khoa học về Chân lý”), bác bỏ mọi trào lưu khác với quan niệm của ông về triết học, để “giữ vững ý chí và lòng dũng cảm hướng đến Chân lý” (S14, 3) (lặp lại một khẩu hiệu nổi tiếng đã được ông nêu trong *Diễn văn nhậm chức và khai giảng* ở đại học Berlin ngày 22.10.1818)?
- Hegel bắt đầu bằng một sự “bắt mạch” đối với thời đại. Với khoảng cách 10 năm kể từ lần xuất bản thứ nhất, Hegel nhìn lại phong trào khai minh ở Đức như là một thời kỳ có sự “hài hòa mong manh và hời hợt” giữa tôn giáo với “sự khai minh của giác tính”, với pháp quyền tự nhiên (tức: học thuyết về pháp quyền tự nhiên) và chính trị, cũng như giữa vật lý học thường nghiệm và triết học tự nhiên. (Ông sẽ bàn kỹ hơn về “sự mâu thuẫn đã phát triển” giữa khai minh và tôn giáo trong phần *Dẫn nhập*: “Lập trường thứ hai của tư tưởng đối với tính khách quan” §§37-60). “*Thế nhưng, ở trong triết học, Tinh thần đã hân hoan chào mừng sự hòa giải của nó với chính mình*” (S15, 4): với câu này, Hegel ca ngợi sự tái sinh hay hồi phục của *triết học tự biện* với Fichte, Schelling và bản thân ông, và hiểu “sự hòa giải” này là việc lý tính vượt bỏ những sự đối lập của giác tính phân tư.
- Hegel lặp lại các công kích đã nêu ở Lời Tựa I chống lại một bên là triết học phê phán (Kant) và bên kia là triết học về lòng tin (Jacobi), nhưng ông bổ sung thêm luận điểm:

cả hai lập trường chỉ là hai mặt của cùng một sự việc, vì, theo Hegel, cả hai đã chỉ rút ra những hệ quả khác nhau từ kết quả tiêu cực, phủ định của Triết học phê phán rằng giác tính không thích hợp cho việc nhận thức về Chân lý. Cùng với những người phê phán Kant, Hegel cho rằng việc không nhận thức được Vật-tự thân đồng nghĩa với việc không nhận thức được Chân lý. (Xem: *Chú giải dẫn nhập* cho §§40-60).

- Hegel mở rộng lập luận khi đưa cả Triết học-đồng nhất của trường phái Schelling vào vòng luận chiến khi cho rằng cả Triết học phê phán (thuộc giác tính) và Triết học-đồng nhất cũng chỉ là *hai phương diện* của cùng một cái toàn bộ. Hegel lặp lại sự phê phán đối với Kant rằng, trong Biện chứng pháp siêu nghiệm của quyển *Phê phán lý tính thuần túy* và trong quyển *Phê phán năng lực phán đoán*, tuy Kant đã nhận ra *cấu trúc* của Ý niệm, nhưng vẫn dừng lại ở sự đối lập giữa lý tính và giác tính, tức ở sự mâu thuẫn giữa Ý niệm và việc sử dụng các phạm trù. Còn Triết học-đồng nhất của Schelling và trường phái của ông thì cũng không vượt qua được sự đối lập ấy. Triết học này đơn thuần đối lập Ý niệm với tư duy giác tính, khiến cho Ý niệm “bị biến thành một sự đồng nhất trừu tượng, vô-tinh thần”, trong khi đó, theo Hegel, vấn đề là phải nắm bắt Ý niệm này như là sự *thống nhất cụ thể*, tức, như sự thống nhất các mặt đối lập giữa chủ thể và đối tượng, giữa cái hữu hạn và cái vô hạn, giữa giác tính và lý tính, và, từ đó, về mặt phương pháp, vượt ra khỏi những quy định của giác tính. (Xem thêm: *Chú giải dẫn nhập* cho §§40-60).
- Trong các tiểu đoạn tiếp theo, Hegel nêu ra những ý kiến hết sức quan trọng của mình về mối quan hệ của triết học với *Lịch sử của triết học* và với *tôn giáo*, bắt đầu bằng một luận chiến chống lại nhà thần học F. A. G. Tholuck, là người đã gửi công trình “*Học thuyết về Tam vị nhất thể*” / “*Trinitätslehre*” của mình cho Hegel vào năm 1826. Cuộc luận chiến khá ác liệt khiến người đọc ngày nay như chúng ta khó hiểu hết nội tình. Hegel cảm thấy cá nhân mình bị xúc phạm khi Tholuck khẳng định rằng Triết học-đồng nhất (tên gọi khác đương thời của Triết học tư biện của Schelling và Hegel thời trẻ) xóa bỏ cả sự phân biệt giữa Thiện và Ác. Hegel không chỉ bất bình vì thái độ “kê cả” của Tholuck khi “rộng lượng” cho rằng điều này có thể “tha thứ” được! Điều Hegel thực sự lo lắng là bị mặc nhiên lên án đã theo “chủ nghĩa Spinoza”, một sự lên án đã làm cho Fichte bị mất ghế giáo sư ở Jena nhân vụ “tranh luận về thuyết vô thần” năm 1799! Lúc bấy giờ, “chủ nghĩa Spinoza” bị xem là “chủ nghĩa phiếm thần” = chủ nghĩa vô thần! Vì thế, Hegel đã ra sức bênh vực cho học thuyết Spinoza (S21-22), với lập luận chủ yếu:

- bảo rằng trong “triết học này (triết học Spinoza và cả triết học-đồng nhất), mọi thứ đều là Một cả, và Thiện và Ác cũng đều ngang bằng nhau” là cách hiểu xuyên tạc. Trong cái Nhất thể ấy [Thượng đế], không có việc cái Thiện và cái Ác là một, trái lại, cái Ác bị loại trừ. Sự phân biệt giữa Thiện và Ác tuyệt nhiên không ở trong Thượng đế xét như là Thượng đế, vì sự phân biệt này chỉ có mặt trong cái gì bị phân đôi; do đó, trong triết học Spinoza vẫn có sự phân biệt: con người là khác với Thượng đế, và cái Ác chỉ có trong mối quan hệ giữa con người với Bản thể, thông qua “những đam mê, sự nô lệ và sự tự do của con người”. Và, nền luân lý có tính thuần túy sẽ là hệ quả của hệ thống ấy, “mà nguyên tắc của nó là tình yêu trong sáng đối với Thượng đế”! (S22, 7).

Vì thế, Hegel viết: “Lessing đã nói rằng trong thời của ông, người ta đã đối xử với Spinoza như đối xử với *một con chó chết*, và ta không thể nói rằng người ta đã đối xử khá hơn với thuyết Spinoza, hay đúng hơn, với triết học tư biện trong thời gian gần đây! Bởi, rõ ràng là những ai bàn thảo và đưa ra những đánh giá về nó đều chưa hề có nỗ lực nào để nắm bắt Sự việc một cách đúng đắn hay trình bày và tường thuật về nó một cách trung thực! Trong khi đây là một sự công bằng tối thiểu và triết học có thể đòi hỏi sự công bằng này trong bất kỳ trường hợp nào” (nt).

- Tiếp theo, Hegel trình bày quan niệm của ông về một môn *Lịch sử của triết học* có tính triết học thực sự, điều mà Hegel cho rằng không thể tìm thấy trong các công trình gọi là lịch sử triết học đương thời, chẳng hạn của J. J. Brucker (S22, 6). Ông sẽ trình bày lịch sử “đích thực” của triết học trong một loạt bài giảng nổi tiếng về sau. Khi Hegel viết: “Lịch sử của triết học là câu chuyện khám phá *những tư tưởng* về cái Tuyệt đối vốn là đối tượng [nghiên cứu] của nó” (S22, 8), ta thấy Hegel cố tình nói về “câu chuyện *khám phá* những tư tưởng” chứ không phải câu chuyện hay lịch sử những tư tưởng về cái Tuyệt đối, điều này có nghĩa: với ông, những tư tưởng là cái gì *khách quan*, còn tư duy có thể hoặc không thể *khám phá* được chúng. Theo cách hiểu đặc biệt ấy, bản thân lịch sử triết học tuân theo một tính khách quan của riêng nó, mà nhận thức về tính khách quan ấy tiền-giả định về phía chủ thể một “*nhận thức được đào luyện* về những mối quan hệ-tư tưởng”, bấy giờ “việc phát hiện Ý niệm thông qua việc chiếm lĩnh nó cho sự đào luyện trí tuệ của ta không chỉ là việc hiểu được Ý niệm ấy mà còn là một sự tăng tiến của bản thân khoa học” (S31, 13). Cách viết khá bí hiểm ấy muốn nói: *ta cần phải có một Triết học đúng thật trước đã, rồi mới có thể xử lý lịch sử của triết học một cách khoa học được.*

Sau đó, Hegel chuyển sang chủ đề “*tôn giáo*” một cách khá đột ngột (S23 và tiếp). Nhưng điều này có thể hiểu được, vì, sau khi trở lại với Tholuck bằng hai chú thích, Hegel nhận thấy Tholuck là đại biểu cho một môn Thần học tin rằng có thể tự tồn mà *không cần đến triết học*. Luận điểm nền tảng của Hegel là: có sự đồng nhất về “*nội dung thực chất*” (*Gehalt / Import*) giữa Tôn giáo và Triết học, đồng thời có sự khác biệt về *hình thức*. Ông hiểu sự khác biệt về hình thức này như là một sự khác biệt về *ngôn ngữ*, tức, giữa một ngôn ngữ “của tình cảm, của biểu tượng và của tư duy làm tổ trong những phạm trù hữu hạn và trong những sự trừu tượng phiến diện của giác tính” với “ngôn ngữ của Khái niệm cụ thể” (S24). Đối với Hegel, điều rõ ràng là: không chỉ tình cảm tôn giáo mà cả nền Thần học nào không thực sự trở thành một *Triết học về tôn giáo* theo nghĩa của ông thì đều thuộc về “ngôn ngữ trước”, “ngôn ngữ của người phạm trần phù du chúng ta”, và chỉ có “ngôn ngữ” sau mới đích thực là “ngôn ngữ của Chư Thần” (nt).

Điều bị Hegel chống lại kịch liệt nhất trong đời sống tín ngưỡng ở thời đại ông là việc thu mình vào trong “lòng sùng đạo hay tình cảm” (S24), với giá phải trả là sự vô-nội dung. Ta không ngạc nhiên khi quan niệm như thế gặp phải phản ứng quyết liệt của *Schleiermacher*, nhà thần học nổi tiếng đương thời, chủ trương một nền “Thần học-tình cảm mang tính lãng mạn” (trong tác phẩm: “*Về Tôn giáo*” / “*Über die Religion*”, 1799), xem tôn giáo khác với Siêu hình học và Đạo đức học ở chỗ có “cảm thức và sở thích đối với cái Vô hạn”, đặt cơ sở trong “tình cảm về sự nương cậy, phụ thuộc tuyệt đối”. Từ năm 1818, Hegel là đồng nghiệp của *Schleiermacher*, nhưng điều này không ngăn cản Hegel (1822) viết trong Lời Tựa cho công trình về “Triết học tôn giáo” của môn sinh là Hinrich những lời như sau: “Nếu tôn giáo trong con người chỉ dựa vào tình cảm, và tình cảm ấy không có tính chất gì khác hơn là tình cảm về sự nương cậy, tùy thuộc thì ắt hẳn con chó là người Kitô hữu tốt nhất, vì nó mang tính chất này sâu đậm hơn cả và sống chủ yếu trong tình cảm này!” (“*Berliner Schriften*” / Các tác phẩm ở Berlin, 1818-1831, Suhrkamp, 11, 58). Hậu quả: *Schleiermacher* đã tìm mọi cách ngăn cản để Hegel suốt đời không được kết nạp vào “Viện Hàn Lâm khoa học Phổ”!

Hegel kiên quyết bảo vệ nội dung tinh thần của tôn giáo, và xem việc biến đổi nội dung này thành hình thái thuần lý của lý tính là *nhiệm vụ của triết học về tôn giáo* (ông sẽ triển khai trong “*Các bài giảng về triết học về tôn giáo*”, gồm ba tập 16, 17, 18 trong Tác phẩm 20 tập của NXB Suhrkamp), và sở dĩ tôn giáo còn có lý do tồn tại bên cạnh triết học thì chỉ là vì không phải ai ai cũng có thể trở thành triết gia được! (S23 và tiếp).

- Khi bảo vệ “tính thuần lý” của tôn giáo, Hegel tán đồng với nhà triết học tôn giáo (Công giáo) nhiều ảnh hưởng là *Franz von Baader* (S26 và tiếp), nhưng, đi vào chi tiết, ông không hoàn toàn nhất trí với Baader. Theo Hegel, nhiệm vụ của triết học về tôn giáo là “*phát hiện Ý niệm [thuần lý] ở trong những hình thái ấy [của tôn giáo, thần thoại hay trong những nền triết học “thần trí” hay thần bí hóa từ xưa đến nay] và hài lòng nhận thấy rằng chân lý triết học không phải là một cái gì cô độc, lẻ loi, trái lại, tác động mạnh mẽ của nó đã từng có mặt – ít ra là như một sự gây men – ở trong những hình thái ấy*” (S30, 12). Như thế, nối gót Kant (với tác phẩm lừng danh và gây nhiều sóng gió: “*Tôn giáo bên trong các ranh giới của lý tính đơn thuần*” / *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*”, 1793), Hegel trở thành người đồng sáng lập một môn *triết học về tôn giáo* độc lập với Thần học. Vấn đề trở nên phức tạp hơn nhiều: nếu trước đây, trong thời kinh viện, triết học trở thành “con sen của Thần học”, nghĩa là phải phục tùng yêu sách về Chân lý của tôn giáo, thì nay dường như có một sự “trả đũa”: tôn giáo phải phục tùng yêu sách về Chân lý của triết học: “Tôn giáo có thể không cần có triết học, nhưng triết học không thể không có tôn giáo, vì nói đúng hơn, *triết học bao hàm cả tôn giáo ở bên trong nó*”. “Tinh thần, về bản chất, là ý thức, và, vì thế, là ý thức về nội dung đã được biến thành đối tượng. | Nếu [chỉ] là *tình cảm* [tôn giáo], thì Tinh thần chỉ là bản thân nội dung *chưa có* tính khách quan” (S24, 9). Ông còn viết rõ hơn: ... “những gì đã được khai thị như một huyền nhiệm ở trong thời xa xưa thì bây giờ phải được khai mở ra cho bản thân tư duy”..., và, “đó là hình thái của Khái niệm, là hình thái của sự tất yếu ràng buộc tất cả, nghĩa là ràng buộc cả nội dung lẫn tư duy, và chính điều này mới làm cho tư duy được tự do” (S30, 12, S31, 13). Tuy nhiên, không ai chịu ai! Nếu với Hegel, “cái đúng thật là cái Toàn bộ” (HTHTT, Lời Tựa) có nghĩa là triết học đứng vững hay sụp đổ với yêu sách của nó về tính toàn thể, thì yêu sách ấy tất yếu bao trùm cả tôn giáo, do đó, quan điểm của Tholuck và Schleiermacher, dưới mắt Hegel, là một sự tấn công vào bản thân triết học. Ngược lại, nếu thực chất của cuộc tranh luận không chỉ xoay quanh mối quan hệ giữa “tình cảm” và “tư duy” mà còn liên quan đến sự tự trị của tôn giáo và thần học đối với triết học, thì, luận điểm của Hegel rằng: người có tín ngưỡng nhất thiết phải “hiều” những gì mình tin, phải nâng lòng tin lên thành tư duy khái niệm, tức... phải trở thành môn đồ của Hegel ắt khó có thể được các nhà thần học cam tâm chấp nhận!
- Lời Tựa II kết thúc bằng cách xuất phát từ câu châm ngôn nổi tiếng của Spinoza: *Verum est index sui et falsi* / *Cái Đúng thật [Chân lý] bao gồm cả bản thân nó lẫn cái sai*, “nhưng không thể xuất phát từ cái sai để nhận thức được cái đúng thật” để cho

thấy một sự bất đối xứng giữa “Khái niệm” và “hình thái vô-khái niệm” (S31, 14), hay giữa một bên là tư duy triết học và bên kia là tình cảm và lòng tin tôn giáo: “Khoa học hiểu được tình cảm và đức tin, nhưng bản thân khoa học chỉ có thể được đánh giá bằng Khái niệm, tức bằng nền tảng của nó” (nt). Nói cách khác, Hegel chỉ “tôn trọng và quan tâm” đến quyền uy phê phán nào “cùng đồng hành với khoa học” bằng sự tự-phát triển của Khái niệm chứ không phải từ sự đánh giá dựa theo những tiêu chuẩn xa lạ. Mối quan hệ giữa triết học và tôn giáo là một chủ đề lớn (Hegel dành tiểu đoạn cuối cùng § 573 trong Bách khoa thư III cho vấn đề này). Chính mối quan hệ phức tạp và hàm hồ này là mối bận tâm lớn đối với các môn đồ của Hegel về sau và thái độ bối rối của họ đã góp phần dẫn đến sự phân hóa và chia rẽ của “trường phái Hegel”.

Thư Viện Online

LỜI TỰA

CHO LẦN XUẤT BẢN THỨ BA (1830)

1. Trong lần xuất bản thứ ba này, chúng tôi đã cải tiến rất nhiều chỗ và nhất là đã cố gắng tăng cường sự rõ ràng và chính xác trong việc trình bày. Tuy nhiên, do mục đích của giáo trình này là một bộ cương yếu, nên văn phong của nó vẫn giữ nguyên tính cô đọng, hình thức và trù tượng. | Quyển sách không thay đổi nhiệm vụ [nguyên thủy] của nó, vì thế, việc giảng thêm để làm sáng tỏ sẽ được trình bày bằng miệng.
2. Kể từ lần xuất bản thứ hai [1827] đến nay đã có khá nhiều những nhận xét về phương pháp nghiên cứu triết học của tôi, – nhưng tiếc thay, tuyệt đại bộ phận những nhận xét ấy đều cho thấy rõ tính không chuyên nghiệp. | Những phản ứng thiếu thận trọng như thế trước những công trình đã được nghiên ngẫm thấu đáo suốt bao năm trời và đã được thực hiện với tất cả sự nghiêm chỉnh mà đối tượng nghiên cứu lần sự trình bày khoa học đòi hỏi thật chẳng mang lại cho ta chút niềm vui nào khi phải nhìn thấy toàn là những động cơ không tốt lành của sự tự phụ, ngạo mạn, ghen tỵ và khinh thường v.v... đang đổ dồn vào cho chúng, và càng không thể học hỏi thêm được chút gì từ những nhận xét ấy. Trong quyển II của bộ *Tusculanae disputationes* (II, 4), Cicero đã viết: “Est philosophia paucis contenta iudiciis, *multitudineus* consulto ipsa fugiens, eique ipsi et *invisa* et *suspecta*; ut, si quis universam velit vituperare, *secundo id populo* facere possit”. [Latinh: “Triết học chỉ vừa lòng với một số rất ít những người phán xử mà thôi và nó cố tình tránh né *đám đông*: trước mắt *đám đông*, triết học vừa *khả nghi* vừa *bị cảm ghét*, nên ai muốn đã phá triết học một cách toàn bộ, có thể dễ dàng làm điều ấy với *sự ủng hộ của đám đông quần chúng*”]. Việc đã phá triết học càng nông cạn và thiếu nghiêm chỉnh bao nhiêu, càng dễ thu phục lòng người bấy nhiêu! Sự mê cuồng nhỏ mọn ấy càng dễ nhận ra trong dư âm phản hồi từ nhiều người khác, và tất nhiên, cũng song hành với sự thiếu hiểu biết tương tự của những người này. Những đối tượng khác thì đập ngay vào mắt hay được mang lại trong toàn cảnh trực quan dành cho sự hình dung bằng biểu tượng, nên người ta thấy cần thiết phải hiểu biết – dù chút ít – về những đối tượng ấy mới có thể chõ miệng vào, đó là chưa nói đến việc chúng được “lý trí lành mạnh” của con người dễ nhận ra hơn, bởi chúng hiện diện trong sự quen thuộc, vững chắc. Nhưng, vì lẽ triết học thiếu tất cả những điều ấy nên người ta đã không ngưng ngừng dùng chính việc thiếu này để chống lại triết học, hay đúng hơn, để chống lại một hình ảnh trống rỗng, bịa đặt nào đó về triết học do chính sự dốt nát về nó đã tưởng tượng ra. | Sự dốt nát này không có gì [“cụ thể”] trước mắt để tự định hướng, do đó, cứ lẩn quẩn mãi trong lối ăn nói bất định, trống rỗng và vô nghĩa. Ở nơi khác⁽²⁶⁾, tôi đã phải

⁽²⁶⁾ trong “*Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik*” / *Niên giám phê bình khoa học* (1829), trong các số 10, 11, 13 và 14, Hegel đăng hai bài điểm sách về các tác phẩm bàn về triết học của ông.

làm công việc bất đắc dĩ và tốn công vô ích là vạch trần thực chất của một số trong những hiện tượng ấy, những hiện tượng đã được dệt nên toàn bằng sự mê cuồng và dốt nát.

3. Trong thời gian gần đây, dường như đã có dấu hiệu cho thấy một nỗ lực nghiên cứu nghiêm chỉnh hơn về Thượng đế, về những điều thiêng liêng và lý tính ở trong một quy mô khoa học rộng hơn xuất phát từ cơ sở của thần học và cả của kinh nghiệm tôn giáo⁽²⁷⁾. Nhưng ngay khởi điểm của phong trào này đã không cho phép ta hy vọng được gì nhiều ở kết quả của nó, bởi động lực của phong trào xuất phát từ “*những cá nhân*”, và, do đó, từ cả hai phía: phía cáo buộc (là những người xiển dương sự sùng tín từ “trái tim”) lẫn phía bị cáo buộc (là những người chủ trương sự tự do của lý tính) đều không phía nào nâng mình lên được đến “*bản thân Sự việc*”, và càng không đi đến được ý thức rằng: *muốn bàn về bản thân Sự việc này, phải bước vào mảnh đất của triết học*. Sự đả kích cá nhân ấy – dựa trên những chi tiết hết sức ngoại tại của tôn giáo – thể hiện rõ trong yêu sách kinh khủng của những người tự cho mình có toàn quyền để sẵn sàng “khai trừ” những người khác ra khỏi Kitô giáo và đóng vào trán họ dấu ấn của sự trừng phạt ở trên thế gian và đời đời. Dante, nhờ vào cảm hứng thi ca thần thánh, đã tự cho mình có quyền nắm lấy chìa khóa Thiên đàng của Thánh Phêrô để kết án đích danh nhiều người đương thời – kể cả nhiều Giáo hoàng và vua chúa – phải bị trừng phạt trong Hỏa ngục, nhưng họ đều là những người đã quá cố! Một trong những trách cứ có tính phi báng chống lại một nền triết học hiện đại nào đó là cho rằng trong đó cá nhân con người tự thiết định chính mình như là Thượng đế⁽²⁸⁾, nhưng so sánh với trách cứ dựa trên một sự suy diễn sai lầm ấy thì tham vọng tự cho mình có vai trò làm người phán xử trên thế gian, có quyền tước bỏ tinh thần Kitô^(a) nơi những cá nhân khác và phán truyền lời kết tội về họ lại là một tham vọng thuộc loại hoàn toàn khác. Khẩu hiệu lỗi thời của thứ quyền uy tuyệt đối này là “*nhân danh Đức Kitô*” và sự *khẳng quyết* rằng Đức Kitô ngụ ở trong tim những người phán xử ấy. [Thế nhưng], chính Đức Kitô đã nói (xem: Tin mừng theo Thánh Mathiêu 7: 20, Tân Ước): “Cứ xem họ sinh hoa quả nào, thì biết họ là ai”, và, quả thật, sự láo xược kinh khủng của việc kết án và trừng phạt nói trên nhất định không phải là một thứ hoa quả tốt. Đức Kitô nói tiếp: “Không phải bất cứ ai thưa với Thầy: “*Lạy Chúa! Lạy Chúa!*” là được vào Nước Trời cả đâu! (...) Trong ngày ấy, nhiều người sẽ thưa với Thầy rằng: “*Lạy Chúa, lạy Chúa, nào chúng tôi đã chẳng từng nhân danh Chúa mà nói tiên tri, nhân danh Chúa mà trừ quỷ, nhân danh Chúa mà làm nhiều phép lạ đó sao?*” Và bấy giờ Thầy đã tuyên bố với họ: *Ta không hề biết các người; xéo đi cho khuất mắt Ta, hỡi bọn làm điều gian ác!*” (nt, 7.21, 22). Những ai cam kết với ta rằng họ chiếm hữu độc quyền tinh thần Kitô và đòi hỏi cùng một đức tin như thế từ những người khác đã không hề mang đức tin của mình để trừ quỷ, trái lại, giống như những kẻ tin vào thầy bói, có xu

(27) Ám chỉ cuộc tranh luận giữa tờ báo *Evangelische Kirchenzeitung* / Nhật báo giáo hội Tin lành và một số đại diện của phân khoa thần học tại đại học Halle (1830).

(a) *Christlichkeit* / Christianity.

(28) đây là trách cứ thường dành cho chính triết học Hegel, vì trong đó, con người được xem như có năng lực vươn tới bản thân Tri thức tuyệt đối.

hướng vui mừng thấy mình giao hảo được với đám đông ma quỷ mà họ vốn sợ hãi, thay vì đã phá và dẹp bỏ những lời dối trá ấy của một thứ mê tín phản-Kitô đầy tinh thần nô lệ. Họ cũng không hề có năng lực nói lên được những lời hiền minh, và hoàn toàn không đủ sức làm được điều gì lớn lao về nhận thức **và khoa học** vốn là sứ mệnh và bổn phận của họ: sự uyên bác suông thì chưa phải là khoa học. Vì chỉ quá bận tâm với vô số nhiều điều bề ngoài, không quan trọng của đức tin, trong khi chỉ biết đơn giản “nhân danh Chúa Kitô” trong những gì liên quan đến nội dung thực chất và trí tuệ của bản thân đức tin, nên họ đã cố tình xem nhẹ việc phát triển học thuyết vốn là cơ sở cho đức tin của giáo hội Kitô giáo. | Một khi sự khai triển [của học thuyết] một cách khoa học, nghĩa là đầy tính tinh thần và tư duy, bị phá rối, thậm chí bị ngăn cấm và triệt tiêu, thì sự tự phụ chủ quan tha hồ huênh hoang về những cam kết vô-tinh thần và vô-kết quả – toàn là những hoa quả xấu xa – rằng họ là kẻ chiếm hữu – và chiếm hữu độc quyền – tinh thần Kitô giáo. Trong *Kinh Thánh*, “việc khai triển tinh thần” mà tôi vừa nói được phân biệt một cách có ý thức đầy đủ nhất với “đức tin” đơn thuần. *Đức tin chỉ trở thành Chân lý bằng sự khai triển này*. Đức Kitô nói: “Ai trọn lòng tin vào tôi thì từ lòng người, sẽ tuôn chảy *những dòng nước hằng sống*” (Tin mừng theo Thánh Gio-an, 7: 38, Tân Ước). Rồi lập tức, điều này được giải thích và xác định rõ ở câu 39: không phải đức tin đơn giản vào nhân cách hiện tiền, cảm tính, nhất thời của đức Kitô có thể mang lại phép lạ này, bởi Ngài chưa phải là Chân lý xét như là Chân lý. Trong câu 39, đức tin vừa nói được xác định như sau: đức Kitô nói ở đây về *Tinh thần [Thần khí]* mà những ai tin vào Ngài *ắt sẽ được lãnh nhận*, bởi đức Thánh linh *đã chưa có mặt ở đây*, bởi bản thân đức Giêsu *đã chưa được tôn vinh*. Hình thái vẫn chưa được tôn vinh của đức Kitô là nhân cách hiện diện *một cách cảm tính* ở trong thời gian trước đây hay được hình dung ở trong thời gian sau này (thực ra là cùng một nội dung). | Đó chính là đối tượng *trực tiếp* của lòng tin. Trong sự hiện diện [lịch sử] này, bản thân đức Kitô khai thị bản tính vĩnh hằng của Ngài cho những môn đồ bằng lời nói. | Ngài cũng khai thị sứ mệnh của Ngài là hòa giải Thượng đế với bản thân Ngài và giữa Ngài với con người, cũng như khai thị cả con đường của sự cứu chuộc và học thuyết về đạo đức. | Thế nhưng, cho dù đức tin ấy có kiên cố đến *mấy đi nữa* thì vẫn bị tuyên bố rằng đó *chỉ mới là sự bắt đầu*, mới là điều kiện cơ bản chứ chưa được hoàn chỉnh. Những ai đã tin vào điều ấy thì vẫn *chưa có được Tinh thần [Thần khí]*; họ vẫn còn phải [làm nhiệm vụ để] “*lãnh nhận*” nó nữa. Tinh thần, bản thân Chân lý, [tức] Tinh thần dẫn ta đến toàn thể Chân lý chỉ đến *sau* đức tin này. Song, những tín đồ tân tông của chúng ta lại cứ đứng yên trong sự xác tín vốn chỉ mới là điều kiện; và sự xác tín này – bản thân chỉ là sự xác tín chủ quan – chỉ mang lại hoa quả chủ quan của sự *cam kết, khẳng quyết* đơn thuần hình thức, và cùng với nó, là sự kiêu ngạo, phi báng và kết án người khác. Trái ngược lại với Kinh Thánh, họ chỉ khư khư bám giữ sự xác tín và chống lại Tinh thần, trong khi Tinh thần mới là sự “khai triển” của nhận thức, và chỉ có như thế mới là Chân lý.

4. Lòng sùng mộ [đơn thuần] chia sẻ sự nồng nặc về nội dung tinh thần và khoa học cùng với trào lưu bị nó biến thành đối tượng trực tiếp của sự cáo buộc và lên án: sự “khai minh” của giác tính^(a). Bằng lối tư duy trừu tượng và đơn thuần hình thức, thiếu hẳn mọi nội dung thực chất, sự “khai minh” này đã tước bỏ hết mọi nội dung của tôn giáo, chẳng khác gì lòng sùng mộ ấy đã làm bằng cách quy giảm đức tin vào khẩu hiệu cũ rích: “*Lạy Chúa! Lạy Chúa!*” Về phương diện này, chẳng có bên nào hay hơn bên nào, và vì lẽ cả hai đương đầu với nhau trong một sự đối kháng đơn giản, nên chẳng còn có chút chất liệu nào để hai bên có thể tiếp cận được với nhau, có thể tìm được một mảnh đất chung để có thể cùng đi vào một sự nghiên cứu hầu kỳ cùng đạt tới nhận thức và chân lý. Về phần mình, thần học-khai minh⁽²⁹⁾ có thủ trong chủ nghĩa hình thức của riêng nó, nghĩa là, nó viện đến sự *tự do* lương tâm, *tự do* tư tưởng, *tự do* giảng dạy, và cả *tự do* cho lý tính và khoa học nữa. Dĩ nhiên, sự *tự do* này là phạm trù thuộc về *quyền vô hạn* của Tinh thần, và, với tư cách ấy, nó là *điều kiện đặc thù* khác của Chân lý vốn đi cùng với đức tin như là điều kiện đầu tiên. Thế nhưng, lương tâm *tự do* và đích thực *chứa đựng* những gì xét như những quy định và lẽ luật hợp lý tính; đức tin và tư tưởng *tự do* có những gì để giảng dạy như là *nội dung* của nó thì vấn đề thực chất này không được đề cập đến. Họ chỉ có thủ chủ nghĩa hình thức của cái phủ định và cố thủ sự *tự do* để *tự do* lấp đầy tùy theo tư kiến và ý thức của họ, còn bản thân nội dung, về nguyên tắc, thì không được đếm xỉa đến. Một lý do khác cắt nghĩa tại sao phía [khai minh] này không thể đến gần được với bất kỳ nội dung nào, đó là: cộng đồng Kitô giáo phải và luôn phải được hợp nhất bằng sợi dây liên kết của một nguyên tắc giáo lý hay một sự tuyên tín, trong khi đó, “giòng nước vô hồn” của giác tính, với những cái phổ biến chung chung và thuyết duy lý trừu tượng của nó^(a) không thể dung thứ đặc trưng của một nội dung và nguyên tắc giáo lý Kitô giáo được phát triển đầy đủ và xác định một cách nội tại. Ngược lại, phía bên kia thì chỉ biết dựa vào công thức “*Lạy Chúa! Lạy Chúa!*” như là câu thần chú “*Vùng ơi, mở cửa ra!*” hoàn toàn xem nhẹ việc lấp đầy lòng tin với tư cách là Tinh thần, nội dung thực chất và Chân lý.
- S37
5. Thế là một đám bụi mù của lòng kiêu ngạo, ác tâm và sự lạm dụng của cá nhân nhất định sẽ bị khuấy lên cùng với những điều phổ biến chung chung, trống rỗng, trong khi đức tin chẳng có được kết quả nào: nó đã không thể bao chứa được nội dung, nó cũng không thể dẫn đến thực chất và sự nhận thức. Triết học ắt có thể rất hài lòng thấy mình được đứng ngoài cuộc chơi này.

(a) die Verstandesaufklärung / the enlightenment of understanding.

(29) Âm chỉ cuộc tranh biện giữa phái thủ cựu chỉ biết dựa vào văn tự của Kinh Thánh với phái những nhà thần học chịu ảnh hưởng của phong trào Ánh sáng. Hegel cho rằng cả hai phía đều sai lầm, và việc lý giải Kinh Thánh từ cả hai phía đều thiếu nội dung tư biện (triết học). (Xem thêm: HTHTT, Cuộc đấu tranh của sự Khai sáng)

(a) die Allgemeinheiten und Abstraktionen des abgestandenen, nicht lebendigen rationalistischen Verstandeswassers / the lifeless water of the understanding, with its generalities and its abstract rationalism.

chống lại sự mê tín §§541-573, Sđd, BVNS, tr. 1089 và tiếp). [Lưu ý: trước đây, chúng tôi dịch chữ *Aufklärung / Enlightenment* là “*Khai sáng*”; từ nay đề nghị đổi lại là “*Khai minh*” cho chính xác hơn về ngữ nghĩa Hán-Việt. Xin cáo lỗi cùng bạn đọc về sự thiếu nhất quán này, BVNS].

Chỗ đứng của triết học là ở bên ngoài mảnh đất của những tham vọng ép uổng như thế, của óc cá nhân lẫn của những cái phổ biến chung chung, trừu tượng, bởi, nếu giả sử bị lôi cuốn vào mảnh đất thuộc loại ấy, nó ắt sẽ chỉ gặt hái được những kết quả không thích thú và không bổ ích gì.

6. Khi mối quan tâm lớn nhất và vô-điều kiện của bản tính con người bị suy tàn ngay trong nội dung thực chất sâu xa và phong phú của nó, và khi thái độ tôn giáo – cả thái độ sùng tín ngây thơ lẫn thái độ phản tư [của “thần học khai minh”] – đi đến chỗ thỏa mãn tối đa với cái gì không có nội dung, thì triết học đã trở thành một nhu cầu chủ quan, bất tất. Trong cả hai loại hình của thái độ tôn giáo nói trên, sự quan tâm vô-điều kiện đã được thiết lập trong khuôn khổ của “lý sự” [hữu hạn] khiến cho người ta thấy không cần đến triết học nữa để đáp ứng sự quan tâm ấy. | Thậm chí, đối với sự hài lòng mới được tạo ra trên cơ sở hạn hẹp như thế thì triết học không tránh khỏi bị xem là kẻ quấy rầy. Thế là, triết học hoàn toàn bị phó mặc cho nhu cầu được cảm thấy là hoàn toàn tự do của chủ thể. | Không còn có một sự thúc bách nào đối với chủ thể, trái lại, mỗi khi có nhu cầu, nó có thể hiện ngang chống lại mọi sự nghi ngờ và cảnh cáo. | Nhu cầu ấy chỉ hiện hữu như là một tất yếu nội tâm, mạnh hơn cả chủ thể [bởi] từ đó, Tinh thần của chủ thể được thôi thúc không ngừng nghỉ “phải vượt qua chính mình” và có thể mang lại sự thỏa mãn xứng đáng cho sự thôi thúc của lý tính. Bây giờ, không còn chịu sự thúc ép của bất kỳ quyền uy nào, kể cả quyền uy tôn giáo (thậm chí còn bị quyền uy này xem như là trò xa xỉ thừa thãi, nguy hiểm hay ít ra là đáng ngờ!), nên việc nghiên cứu của chúng ta về khoa học [Triết học] này càng tự do hơn vì chỉ dựa vào sự quan tâm đến bản thân Sự việc và đến Chân lý mà thôi. Nếu, như *Aristoteles* đã nói, *lý thuyết (Theoria)* là cái *thiên phúc đệ nhất*, và là cái *Tối hảo* trong mọi cái tốt lành [Siêu hình học XII, 7, 1072b 24], thì những ai được tham dự vào sự thụ hưởng này ắt sẽ biết mình có được gì trong đó: sự thỏa mãn cho tính tất yếu của bản tính tinh thần của chính mình. | Họ không cần phải đòi hỏi gì nơi người khác về điều này và cứ để cho những người khác đi theo những nhu cầu của họ và những sự thỏa mãn mà họ tự tìm thấy cho những nhu cầu này của mình. Điều cần phải suy tưởng về sự thôi thúc phải làm công việc của triết học mà không cần kêu gọi ai cả như đã nói trên, đó là: càng ồn ào bao nhiêu thì càng ít thích hợp với công việc này. Tham dự càng sâu và càng nghiêm chỉnh vào triết học thì càng cô đơn trong nội tâm và càng tĩnh lặng đối với bên ngoài. | Sự huênh hoang và hời hợt thì nhanh nhẩu và dễ khiến ta vội vã “chỗ miệng” vào đủ mọi chuyện. Trong khi đó, sự quan tâm nghiêm chỉnh về một Sự việc – vốn to tát trong bản thân nó và đòi hỏi một lao động lâu dài và gian khổ mới phát triển trọn vẹn được – thì phải đắm mình bền bỉ để theo đuổi nó trong sự tĩnh lặng.
7. Ấn bản lần thứ hai [1827] của *Bộ Bách khoa thư* này đã sớm cạn nhanh chóng – dù với đặc điểm đã nói: không giúp cho việc nghiên cứu triết học được dễ dàng hơn! – khiến tôi hài lòng nhận thấy rằng: đứng ngoài sự ồn ào náo nhiệt của sự khoa trương và nông cạn, một sự tham dự thâm lặng hơn nhưng đáng tưởng thưởng hơn vào triết học quả đã xảy ra. | Tôi mong mỗi điều ấy cũng sẽ được tiếp tục đối với ấn bản mới lần này.

Berlin, 19 Tháng Chín, 1830.

CHÚ GIẢI DẪN NHẬP

LỜI TỰA CHO LẦN XUẤT BẢN THỨ BA (1830)

“Triết học... trong sự cô đơn và tự do”

Lời Tựa III có giọng điệu còn gay gắt hơn cả hai Lời Tựa trước! Vị “chua chát” trong Lời Tựa này hé lộ phần nào tư thế phải lui về “phòng ngự” của Hegel, dù ông đang ở trên đỉnh cao của danh vọng và hết sức thành công trong sự nghiệp giảng dạy. Lời Tựa III được viết sáng sủa, nên ta chỉ lưu ý một vài điểm ngắn gọn:

- Trước hết, ông nặng lời đả kích mọi nhận xét, mọi bài điểm sách đối với “công trình đã được nghiền ngẫm thấu đáo suốt bao năm trời và đã được thực hiện với tất cả sự nghiêm chỉnh” của ông (S32, 2) vì không thấy gì trong chúng ngoài “những động cơ không tốt lành của sự tự phụ, ngạo mạn, ghen tỵ và khinh thường v.v...”. Như đã làm quen sơ bộ với Hegel qua hai Lời Tựa trước, ta biết rằng mọi phê phán đối với hệ thống của ông đều bị ông hiểu như là sự thù địch đối với triết học *nói chung*. Điều này là dĩ nhiên và tất yếu khi Hegel không bao giờ chấp nhận việc phân biệt giữa triết học *của ông* với bản thân triết học. Nếu bậc tiền bối của ông là Kant đã khiêm tốn bao nhiêu trong chủ trương rằng “*Triết học nói chung*” (*die Philosophie*) bao giờ cũng chỉ là một “*Ý niệm đơn thuần*” để vươn tới, vì thế “ta chỉ có thể học cách *triết lý* (*philosophieren*) để hướng theo “nguyên mẫu lý tưởng ấy”, và, “trong ý nghĩa cao cả này, thật quá tự cao nếu tự xưng mình là triết gia và dám cho rằng mình đã đứng ngang hàng với hình ảnh nguyên mẫu của bậc triết nhân chỉ có thể có trong *Ý niệm*” (PPLTTT, B866-867), thì, một quan niệm như thế về “Triết học” và “Triết gia” không thể được Hegel chấp nhận!
- Sau đó, ông bàn sâu và rất gay gắt về cuộc tranh luận gọi là “cuộc tranh luận ở thành phố Halle” từ năm 1830 giữa phái “Pietist” [Kiên tín] và phái các nhà duy lý trong “*Nhật báo giáo hội Tin lành*”, và qua cuộc tranh luận ấy, hai giáo sư thần học bị tố cáo là “nhà duy lý” và “nhà vô thần”! Mặc dù Hegel bảo rằng: “Triết học ắt có thể rất hài lòng thấy mình được đứng ngoài cuộc” (S37) và cá nhân ông không dính líu gì đến cuộc tranh cãi này, nhưng ông vẫn thấy cần thiết phải lên tiếng, vì vấn đề tỏ ra rất thiết thân với ông. Tại sao ông cảm thấy mình cũng bị tấn công? Đó lại là ý đồ muốn kết án việc nghiên cứu nội dung của sự khái thị bằng triết học là “vô-tín ngưỡng”. Ở đây, ông không chỉ tự vệ bằng cách vạch rõ rằng không ai có quyền và có tư cách để phán xét

về “lòng tin ngưỡng” của người khác, nhất là của những triết gia. Ông còn nhắc lại và nhấn mạnh hơn nữa (bằng nhiều dẫn chứng và trích dẫn từ Thánh kinh) về sự cần thiết và tất yếu phải “mở rộng” nội dung của đức tin bằng *nhận thức tư biện* mới có thể đạt đến Chân lý đích thực: “Đức tin chỉ trở thành Chân lý bằng sự khai triển này” (S35).

- Sau đó, ở S16, 4, ông đưa ra dự báo về kết quả của cuộc tranh cãi này bằng cách nhắc lại luận điểm đã trình bày trong *Hiện tượng học Tinh thần*, rằng tư duy trừu tượng của sự Khai minh của giác tính lẫn sự xác tín bằng “Lòng tin” đơn thuần tình cảm, thiếu vắng mọi nội dung cụ thể, phong phú của nhận thức đều chỉ là *một thứ giống hệt nhau* mà thôi: “về phương diện này, chẳng có bên nào hay hơn bên nào, và vì lẽ cả hai đương đầu với nhau trong một sự đối kháng đơn giản, nên chẳng còn có chút chất liệu nào để hai bên có thể tiếp cận được với nhau, có thể tìm được một mảnh đất chung để có thể cùng đi vào một sự nghiên cứu hâu kỳ cùng đạt tới nhận thức và chân lý” (S36, 4).
- Cuối cùng, “trong đám bụi mù của lòng kiêu ngạo, ác tâm và sự lạm dụng” ấy, ông lại thấy mở ra một lối thoát: “bây giờ, không còn chịu sự thúc đẩy của bất kỳ quyền uy nào, kể cả quyền uy tôn giáo (thậm chí còn bị quyền uy này xem như là trò xa xỉ thừa thãi, nguy hiểm hay ít ra là đáng ngờ), nên việc nghiên cứu của chúng ta về khoa học [Triết học] này càng tự do hơn vì chỉ dựa vào sự quan tâm đến bản thân Sự việc và đến Chân lý mà thôi” (S37, 6). Cho nên, triết học càng nghiêm chỉnh bao nhiêu trong công việc của mình, thì càng “cô đơn trong nội tâm và càng tĩnh lặng đối với bên ngoài” (nt). Ta chợt nhớ đến câu châm ngôn cũng nổi tiếng đương thời của W. Humboldt về nghiên cứu khoa học: “*Cô đơn và Tự do*”! Dù sao, so với những lời lẽ hùng hồn đầy hăm hở của Hegel hơn một thập niên trước đó khi ông nồng nhiệt “chào mừng ánh bình minh của một Tinh thần đã tươi trẻ lại” và thiết tha kêu gọi “đũng khí và tinh thần của tuổi trẻ” trong *Diễn văn nhậm chức và Khai giảng* ở Berlin năm 1818, thì việc sẵn sàng quay về lại trong cái “*bios theoretikos*” (*cuộc sống trong “Lý thuyết”*) cô đơn và tĩnh lặng và nhìn ra trong đó cái “*thiên phúc đệ nhất*” như Aristoteles đã nói, không khỏi thoáng chút dư vị ngậm ngùi của nền... “triết học-tuyệt đối”.

§1

Triết học thiếu cái thuận lợi mà các ngành khoa học khác được hưởng đó là nó *không thể tiên-giả định những đối tượng* của mình như là được mang lại một cách trực tiếp bằng [sự hình dung bằng] *biểu tượng*^(a). | Cũng thế, đối với sự bắt đầu và tiến lên của nó, nó không thể *tiên-giả định phương pháp* nhận thức như là cái gì đã được chấp nhận. Đúng là thoát đầu, triết học có chung những đối tượng cùng với tôn giáo. Cả hai đều có đối tượng là *chân lý* trong ý nghĩa cao nhất của từ này, nghĩa là: *Thượng đế và chỉ duy Thượng đế mới là chân lý*. Sau đó, cả hai cũng bàn về lĩnh vực của cái hữu hạn, về *giới tự nhiên* và *tinh thần con người*, về mối quan hệ giữa chúng với nhau và với Thượng đế như là với chân lý của chúng. Vì thế, lẽ tất nhiên, triết học có thể tiên-giả định một *sự quen thuộc*^(b) với các đối tượng của mình, vâng, nó *phải tiên-giả định* điều này cũng như phải tiên-giả định một sự quan tâm đến các đối tượng ấy. | Sở dĩ như thế là vì theo trình tự thời gian, ý thức tạo ra *những biểu tượng* về những đối tượng trước khi tạo ra *những khái niệm* về chúng; và vì *tinh thần tư duy*^(c) chỉ tiến lên được *sự nhận thức và thấu hiểu bằng tư duy*^(d) bằng cách *kinh qua* sự hình dung bằng biểu tượng, rồi quay lưng lại với sự hình dung này⁽³⁰⁾. Nhưng, nơi sự xem xét bằng tư duy, ta sẽ sớm nhận ra rằng sự xem xét ấy bao hàm đòi hỏi phải chỉ ra *tính tất yếu* của nội dung của nó, cũng như không chỉ phải *chứng minh sự tồn tại* mà cả những sự quy định của những đối tượng của nó. Bất kỳ sự quen thuộc nào với những đối tượng này đều tỏ ra là không đầy đủ, và việc khẳng định giá trị hiệu lực cho các *tiên-giả định* lẫn các *cam kết* là điều không được phép làm. Sự khó khăn của việc tạo nên một *sự bắt đầu*^(a) lập tức nảy sinh, bởi một sự bắt đầu – như là một cái gì trực tiếp – lại tạo nên một tiên-giả định, hay đúng hơn, bản thân là một tiên-giả định như thế.

(a) Vorstellung / representation; (b) Bekantschaft / familiarity; (c) denkender Geist / the thinking spirit; (d) denkendes Erkennen und Begreifen / thinking cognition and comprehension.

(30) Theo Hegel, *sự hình dung bằng biểu tượng* và *tư duy* khác nhau ở ba điểm chính sau đây (xem: Bách khoa thư III, §§465-468): a) biểu tượng là cấp độ trung gian giữa trực quan (cảm giác, tri giác với sự hiện diện trực tiếp của đối tượng) và tư duy Khái niệm. Nó là cái gì “của tôi”, chủ quan, trong khi tư duy (và tư tưởng) là không liên quan đến riêng ai (impersonal) và khách quan. b) Biểu tượng tiếp cận với tư tưởng nhưng vẫn không phải là tư tưởng *thuần túy* (chẳng hạn: Lượng, Chất...). Biểu tượng về màu đỏ là một biểu tượng của tư tưởng về Chất, hay chỉ là “ẩn dụ”

(a) ein Anfang / a beginning; (b) denkende Betrachtung / thinking consideration; (c) begreifendes Erkennen / conceptually comprehensive cognition; (d) an sich / in-itself.

của tư tưởng thuần túy, chẳng hạn biểu tượng về Thượng đế là một ẩn dụ của tư tưởng về cái Tuyệt đối. Do đó, nói chung, tôn giáo là hình thức của biểu tượng; nghệ thuật là hình thức của trực quan, còn triết học là hình thức của tư duy Khái niệm). c) Nội dung của biểu tượng là cô lập với những biểu tượng khác, là “trực tiếp”, còn tư tưởng gắn liền và được rút ra từ những tư tưởng khác.

§2

S42 Trước hết, triết học có thể được định nghĩa một cách khái quát như là một sự *xem xét bằng tư duy*^(b) về những đối tượng. Nếu đúng rằng (và quả đúng như thế) *con người* khác với *con vật* là ở tư duy, thì tất cả những gì mang tính người sở dĩ và chỉ có thể mang tính người là do được tư duy tác động. Song, vì lẽ triết học là một phương thức đặc thù của tư duy, [tức] một phương cách qua đó tư duy trở thành nhận thức và trở thành nhận thức thấu hiểu bằng khái niệm^(c), nên tư duy của triết học cũng có một chỗ *khác biệt* với tư duy đang hoạt động trong tất cả những gì mang tính người và làm cho những gì mang tính người thực sự là tính người, cho dù tư duy này cũng đồng nhất với tư duy kia, vì, về mặt *tự mình*^(d), chỉ có *Một* tư duy. Sự dị biệt này gắn liền với sự kiện rằng nội dung mang tính người của ý thức - dựa trên tư duy - thoát tiên không xuất hiện ra ngay lập tức *trong hình thức của tư tưởng* mà như là tình cảm, trực quan, biểu tượng, tức *những hình thức*^(a) cần phải được phân biệt với bản thân tư duy xét như là *hình thức*^(b).

Có một định kiến xa xưa, một câu nói đã trở thành sáo ngữ rằng con người khác với con vật là do tư duy; câu này quả là một sáo ngữ tâm thường, nhưng lại tỏ ra đáng chú ý khi ta có nhu cầu phải gọi lại niềm tin cổ xưa này. Nhu cầu ấy có thật khi xét đến định kiến hiện nay khi người ta tách rời *tình cảm* và *tư duy*, làm cho chúng trở thành đối lập, thậm chí thù địch nhau đến nỗi cho rằng tình cảm - nhất là tình cảm tôn giáo - bị tư duy làm cho ô nhiễm, đồi bại hay thậm chí hoàn toàn bị phá hủy; và rằng tôn giáo cũng như tín ngưỡng không có gốc rễ và không chỗ đứng ở trong tư duy⁽³¹⁾. Khi tách rời như thế, người ta quên rằng chỉ có con người là có năng lực tôn giáo, còn con vật không có tôn giáo và càng không có pháp quyền và luân lý gì cả.

S43 Khi khẳng định một sự tách rời tôn giáo với tư duy, người ta thường nghĩ tới [loại] tư duy có thể được gọi là *sự suy niệm* – tức [loại] tư duy *phản tư* lấy những tư tưởng – xét như là tư tưởng – làm *nội dung* của mình và có ý thức về chúng. Vì lẽ không biết và không lưu ý *đến sự phân* biệt về tư duy được triết học xác định một cách rạch ròi, nên đã nảy sinh ra những hình dung và trách cứ thô thiển nhất chống lại triết học. [Họ không biết rằng] tôn giáo, pháp quyền và đời sống đạo đức [xã hội] chỉ thuộc về con người mà thôi, và sở dĩ chỉ như thế là do con người là thực thể tư duy. | Chính vì thế, *tư duy*, trong nghĩa rộng của nó, tuyệt nhiên không phải là không hoạt động tích cực trong các lĩnh vực ấy, dù là ở cấp độ của tình cảm và lòng tin hay của biểu tượng; hoạt động và những sự tác tạo của tư duy đều *hiện diện* và được *bao hàm* ở trong chúng. Chỉ có điều: có những tình cảm và biểu tượng được *tư duy quy định* và *thấm nhuần* là một chuyện, còn có

(a) Formen / forms; (b) Denken als Form / thinking itself as form.

(31) Âm chỉ và đã kích quan niệm của Schleiermacher. Hegel còn đề cập lại ý này trong Lời Tựa cho quyển *Tôn giáo trong mối quan hệ nội tại với khoa học* (Berlin, 1822) của một môn đồ là H. W. F. Hinrich. (Xem lại: *Chú giải dẫn nhập* cho Lời Tựa II).

những *tư tưởng về chúng* lại là một chuyện khác. Những *tư tưởng về các phương thức trên đây của ý thức* – được sản sinh bởi *sự suy niệm* – là những gì được gọi là *sự phản tư, sự lập luận và cả triết học nữa*.

Chính bối cảnh ấy đã thường làm nảy sinh sự ngộ nhận rằng *sự suy niệm* như thế là điều kiện hay thậm chí là con đường duy nhất để ta có thể đi đến sự hình dung và sự xác tín về cái Vĩnh hằng và cái Đúng thật. Chẳng hạn, *các luận cứ siêu hình học (nay đã lỗi thời) để chứng minh sự hiện hữu của Thượng đế* đều được xem như thế, làm như thể việc hiểu biết và xác tín về chúng là điều kiện thiết yếu và duy nhất khiến ta tin và xác tín về sự hiện hữu của Thượng đế. Các khẳng định như thế không khác gì bảo rằng ta không thể ăn trước khi có kiến thức về những đặc tính hóa học, thực vật học hay động vật học về thực phẩm, và ta phải dời việc tiêu hóa lại cho tới khi ta học xong các môn cơ thể học và sinh lý học! Nếu quả đúng như thế, ắt các môn khoa học này, trong lĩnh vực của chúng, cũng như triết học, trong lĩnh vực của mình, có sự hữu ích rất lớn; vâng, thậm chí sự hữu ích của chúng còn được tăng lên thành sự cần thiết tuyệt đối và phổ biến, song, trong thực tế, tất cả chúng – thay vì cần thiết không thể thiếu – ắt đã không thể tồn tại! [vì con người đã chết đói hết cả].

S44

§3

Bất kể thuộc loại gì, nội dung^(a) lấp đầy ý thức của ta là những gì tạo nên tính quy định^{(b)(32)} của những tình cảm,

trực quan, hình ảnh, biểu tượng, mục đích, nghĩa vụ v.v... và của những tư tưởng và khái niệm của ta. | Như thế, trong chừng mực đó, tình cảm, trực quan, hình ảnh v.v... đều là những hình thức của nội dung này, và nội dung ấy vẫn chỉ là một và là chính nó cho dù nó được cảm nhận, được trực quan, được hình dung, được mong muốn hoặc cho dù nó chỉ được cảm nhận hay được cảm nhận, được trực quan pha trộn với những tư tưởng v.v... hoặc hoàn toàn được suy tưởng [bằng khái niệm] một cách không bị pha trộn [với bất cứ cái gì khác]⁽³³⁾. Trong bất kỳ cái nào của các hình thức này hay trong sự pha trộn của nhiều hình thức thì nội dung vẫn là đối tượng của ý thức. Nhưng, trong tính đối tượng này, những sự quy định của các hình thức ấy cũng chuyển hóa thành nội dung, khiến cho mỗi một hình

(a) Inhalt / content; (b) Bestimmtheit / determinacy.

(32) “*Sự quy định*”, “*tính quy định*”: trong thuật ngữ Hegel, *sự quy định* (Bestimmung / determination) tương đương với *Khái niệm về / của sự vật*, còn *tính quy định* (Bestimmtheit / determinacy) là đặc điểm về chất, luôn gắn liền với sự phủ định, nói lên bản tính của một cái gì để phân biệt với cái khác (vd: con người khác với pho tượng vì nó có “*tính quy định*” (về chất) của một con người (vd: có lý trí), đồng thời con người chỉ là “*con người thực sự*” khi thực hiện trọn vẹn “*sự quy định*” (hay “*Khái niệm*”) về / của con người, đó là khi *thực sự* suy nghĩ và hành động có lý trí. Xem thêm các chú thích 231, 233 của BVNS cho quyển HTHTT (tr. 301, 303).

(33) Hegel có lẽ muốn phân biệt ba cấp độ: a) nội dung ở trong tình cảm, trực quan v.v... được tư duy (không phản tư) thẩm nhuần; b) nội dung trong tình cảm, trực quan v.v... được pha trộn với tư tưởng phản tư; và c) nội dung ở trong tư tưởng thuần túy. Trong cả ba, bao giờ cũng “*có mặt*” và có “*chỗ đứng*” của tư duy.

thức có vẻ như làm nảy sinh một đối tượng đặc thù, và, cái vốn là Một về mặt tự-mình lại có thể tỏ ra như là một nội dung khác.

Vì lẽ những sự quy định của tình cảm, trực quan, ham muốn, ý chí v.v... được gọi chung là *những biểu tượng*, trong chừng mực chúng ta *biết* đến chúng, nên có thể nói một cách khái quát rằng triết học đặt *những tư tưởng* và *phạm trù*, – hay, chính xác hơn, đặt *những khái niệm* – thay chỗ cho những biểu tượng [những hình dung của ta thành hình ảnh]. [Vì thế], có thể xem những biểu tượng nói

S45 chung như là *những ẩn dụ*^(a) cho tư tưởng và khái niệm⁽³⁴⁾. Thế nhưng, khi ta có những biểu tượng thì ta chưa biết đến ý nghĩa của chúng đối với tư duy, chưa biết đến những tư tưởng và khái niệm về chúng. Ngược lại, có những tư tưởng và khái niệm là một chuyện, còn biết những biểu tượng, trực quan và tình cảm nào tương ứng với chúng lại là một chuyện khác. Một phương diện của những gì được gọi là *tính khó hiểu* của triết học liên quan đến điều vừa nói. Khó khăn một phần nằm ở chỗ không có năng lực tư duy trừu tượng (thực ra chỉ là do *không có thói quen*), nghĩa là không có năng lực nắm chắc những tư tưởng thuần túy và vận động ở trong chúng. Trong ý thức thông *thường của ta*, những tư tưởng thường bị tác động và kết hợp với chất liệu khả giác lẫn tinh thần; và trong sự suy niệm, phản tư và lập luận, ta lại *pha trộn* những tình cảm, trực quan, biểu tượng với tư tưởng (trong bất kỳ một câu nói nào có nội dung hoàn toàn cảm tính, chẳng hạn: “chiếc lá này màu xanh” thì đã có pha trộn các phạm trù: *tồn tại, tính cá biệt*). Làm cho bản thân những tư tưởng trở thành đối tượng một cách không bị pha trộn với bất kỳ cái gì khác là một công việc hoàn toàn khác. - Phương diện khác của tính khó hiểu của triết học là sự thiếu kiên nhẫn, mong muốn có ngay trong phương thức hình dung bằng biểu tượng những gì ở trong ý thức của ta với tư cách là tư tưởng và khái niệm. Có một câu nói rằng khi ta đã nắm bắt được một khái niệm, ta vẫn không biết phải *suy nghĩ* gì với nó. | Nhưng, không có gì được suy nghĩ với một khái niệm cả ngoại trừ bản thân khái niệm! Ý thức của câu nói ấy chính là lòng khao khát một biểu tượng *đã được biết, đã quen thuộc*; ý thức cảm thấy mình như thể bị hụt chân khi không còn được ở trong phương thức biểu tượng, là nơi nó có chỗ đứng vững chắc và thân thuộc. Cho nên, khi thấy mình bị đặt vào trong vương quốc thuần túy của khái niệm, nó không biết nó *đang ở đâu* trong thế giới! Đó là lý do khiến cho những nhà văn, nhà truyền giáo, nhà diễn thuyết v.v... – nói với độc giả hay thính giả của mình những điều họ vốn đã nhập tâm, đã quen thuộc và “tự chúng đã sáng tỏ” – chính là những người *dễ hiểu nhất*.

^(a) Metapher / metaphors.

⁽³⁴⁾ Vd: biểu tượng về Thượng đế là ẩn dụ cho tư tưởng về cái Tuyệt đối. Xem chú thích (41).

§4

Trong quan hệ với ý thức thông thường của chúng ta, triết học trước hết phải cho thấy hay thậm chí phải đánh thức *nhu cầu về phương thức nhận thức đặc thù, riêng biệt*. Còn trong quan hệ với những đối tượng của tôn giáo, với *chân lý* nói chung, triết học phải chứng minh rằng ta có *năng lực* để tự mình đạt tới được việc nhận thức về chúng; và, sau cùng, trong quan hệ với bất kỳ *tính khác biệt* nào nảy sinh giữa những biểu tượng tôn giáo và những quy định của triết học, triết học phải *biện minh* cho những quy định khác biệt này của mình.

§5

S46 Để đạt được một sự thỏa thuận tạm thời về sự phân biệt đã nêu ở trên và về sự nhìn nhận gắn liền với sự phân biệt ấy, tức thỏa thuận rằng *nội dung* đích thực của ý thức chúng ta vẫn được *bảo lưu* khi nó được “phiên dịch” sang hình thức của tư tưởng và khái niệm, thậm chí, chỉ có như thế mới được đặt vào trong ánh sáng đúng đắn, ta có thể thoải mái nhớ đến một định kiến khác, cũng cũ xưa không kém, đó là: để trải nghiệm được cái gì là *đúng thật* nơi những đối tượng và sự kiện, cũng như nơi những tình cảm, trực quan, tư kiến, biểu tượng v.v..., cần phải có sự *suy niệm*. Sự suy niệm có thể làm công việc tối thiểu là biến đổi^(a) những tình cảm, biểu tượng v.v... thành *những tư tưởng*.

Nhưng vì lẽ triết học yêu sách rằng chính *tư duy* là *hình thức* riêng có trong công việc của nó, trong khi đó, bất kỳ con người nào – do bản tính tự nhiên của mình – đều có thể tư duy được cả, nên khả năng trừu tượng này vứt bỏ sự phân biệt đã nêu ở mục §3 trên đây và làm nảy sinh điều hoàn toàn ngược lại với sự phân nân đã nói về *tính khó hiểu* của triết học. Môn khoa học [triết học] này thường bị khinh rẻ bởi những người nhầm tưởng rằng – dù họ không hề có chút nỗ lực nào để nắm vững triết học – họ đã hiểu triết học một cách hoàn toàn tự phát^(a), và rằng họ có thể làm triết học và phán đoán về triết học mà chỉ cần dựa vào những gì họ đã được học ở cấp độ phổ thông, nhất là từ các tình cảm tôn giáo của họ. Đối với các ngành khoa học khác, người ta thừa nhận rằng cần phải học chúng mới có thể biết về chúng, và người ta chỉ có thẩm quyền phán đoán về chúng khi đã có kiến thức thuần thực. Người ta thú nhận rằng để đóng một đôi giày, người ta phải học và tập luyện, dù ai ai cũng có sẵn ni tắc nơi bàn chân của mình và có đôi tay đủ khéo léo tự nhiên để làm việc đó. Chỉ có bản thân việc làm triết học là không cần đến học hành và nỗ lực gì hết! – Ý kiến thoải mái này càng nhận được sự xác nhận thông qua học thuyết về cái biết trực tiếp, [tức] cái biết bằng trực quan⁽³⁵⁾.

^(a) verwandeln / change.

^(a) von Haus aus / quite spontaneously; ^(b) Gehalt / basic import.

⁽³⁵⁾ Âm chỉ và phê phán chủ trương nhận thức bằng “trực quan trí tuệ” của Schelling. Xem *Hiện tượng học Tinh thần*, LỜI TỰA, §15 và tiếp (Sđd, NXB Văn học, 2006, tr. 26 và tiếp) và nhất là của Jacobi (như sẽ được bàn kỹ ở §§61-78 trong sách này).

Ở phía khác, cũng quan trọng không kém, là cho rằng triết học là dễ hiểu, vì nội dung của nó không gì khác hơn là nội dung cơ bản^(b) được tạo ra một cách nguyên thủy và tự tạo ra chính mình ở trong lĩnh vực của tinh thần sống động, tức nội dung được biến thành *thế giới*, thế giới bên trong và thế giới bên ngoài của ý thức; hay nói cách khác, nội dung của triết học là *hiện thực*^(a). Ý thức đầu tiên [sát cận nhất] về nội dung này được ta gọi là *kinh nghiệm*^(b). Bên trong vương quốc rộng rãi của cái đang tồn tại ở bên trong và ở bên ngoài này, một sự xem xét sáng suốt về thế giới vốn đã phân biệt cái gì chỉ là *hiện tượng*^(c) nhất thời và không quan trọng với cái gì đích thực và xứng đáng được mang danh là *hiện thực*. Vì lẽ triết học chỉ phân biệt về hình thức với các phương cách có ý thức khác về cùng một nội dung cơ bản này, nên sự trùng hợp, nhất trí của nó với hiện thực và kinh nghiệm là cần thiết. Thật thế, sự trùng hợp, nhất trí này ít ra có thể được xem như là hòn đá thử bên ngoài về chân lý của một nền triết học, cũng như ta phải xem mục đích tối cao và tối hậu của khoa học là mang lại sự hòa giải giữa lý tính tự giác [có-ý thức-về-chính mình] với lý tính đang [ở trong môi trường của sự] *tồn tại*^(d), tức, với hiện thực nhờ vào sự nhận thức về sự trùng hợp, nhất trí này.

Trong *Lời tựa* của quyển *Triết học pháp quyền* của tôi⁽³⁶⁾, có hai câu sau đây:

*Cái gì hợp lý tính thì hiện thực
và cái gì là hiện thực thì hợp-lý tính*

Hai câu nói đơn giản này đã gây nên sự sững sốt và thù địch nơi nhiều người, kể cả nơi những người không sẵn sàng từ bỏ [quyền] chiếm hữu triết học và tất nhiên, cả tôn giáo nữa. Trong bối cảnh này, ta không cần bàn về tôn giáo, bởi các học thuyết của tôn giáo về sự ngự trị của Thượng đế đối với thế gian đã diễn đạt hai câu nói trên một cách quá dứt khoát. Nhưng, về ý nghĩa triết học của chúng thì ta cần phải tiên-giả định rằng người đọc có đủ trình độ văn hóa để biết rằng không chỉ có Thượng đế mới là hiện thực – rằng Người là cái gì hiện thực nhất, rằng chỉ có Người là hiện thực một cách đích thực – mà nói chung (xét về phương diện hình thức), tất cả những gì đang tồn tại đều có một phần là *hiện tượng* và chỉ *có một phần* là hiện thực. Trong đời sống thông thường, ta có thể gọi bất kỳ một ý kiến bất chợt nào, một sai lầm, một cái xấu hay những thứ tương tự như thế là “hiện thực”, cũng như cho là “hiện thực” mọi sự hiện hữu dù là héo úa và phù du đến mấy. Nhưng, ngay trong cảm nhận thông thường của ta, một sự hiện hữu bất tất quả không xứng đáng để được gọi là cái gì hiện thực trong ý nghĩa mạnh mẽ của từ này: cái gì hiện hữu một cách bất

S48

(a) Wirklichkeit / actuality; (b) Erfahrung / experience; (c) Erscheinung / appearance; (d) seiende Vernunft / reason that is.

(36) Xem Hegel, *Đại cương các nguyên lý của triết học về pháp quyền / Grundlinien der Philosophie des Rechts im Grundriss* (1821), Bùi Văn Nam Sơn dịch và chú giải, NXB Tri Thức (sắp xuất bản).

tất thì không có giá trị gì lớn hơn so với cái gì *có thể có*; đó là một sự hiện hữu mà (dù đang tồn tại) cũng có thể *không* [cần phải] *tồn tại*. Nhưng, khi tôi nói về hiện thực, tất nhiên, mọi người nên nghĩ đến ý nghĩa được tôi dùng về từ này, lưu ý rằng tôi cũng đã bàn về hiện thực trong *bộ Khoa học Logic* cặn kẽ hơn nhiều và tôi đã phân biệt nó một cách chính xác không chỉ với những gì bất tất – là cái vẫn có sự hiện hữu – mà còn với sự tồn tại-hiện có^(a), sự hiện hữu [nói chung]^(b) và với các sự quy định khác nữa.

Quan niệm cho rằng những Ý niệm, những lý tưởng không gì khác hơn là những ảo ảnh và, vì thế, triết học là một hệ thống gồm những sản phẩm hoang đường của đầu óc đối lập trực diện với *hiện thực của cái gì hợp lý tính*; ngược lại, quan niệm cho rằng những Ý niệm và lý tưởng là những gì quá siêu tuyệt để có thể mang tính hiện thực hay tương đương với những gì quá bất lực để có thể có được hiện thực thì đều chống lại hiện thực đúng nghĩa. Sự tách rời hiện thực ra khỏi Ý niệm là việc làm đặc biệt được yêu thích của giác tính vốn xem những giấc mơ của mình (tức những sự trừ tượng) như là cái gì đích thực và huênh hoang về *cái Phải là*^(a) mà nó thích áp đặt, nhất là trong lĩnh vực chính trị - làm như thể thế giới đã phải chờ có nó mới có thể biết được mình *phải là* gì! Thử hỏi, nếu giả thử thế giới quả là “cái Phải là” ấy thì sự thông thái rờm về “cái Phải là” ấy sẽ ở đâu? Khi giác tính quay sang chống những đối tượng, những định chế, những trạng thái tầm thường, ngoại tại và có thể bị tiêu vong bằng cái “Phải là” của mình – những đối tượng có thể có một tầm quan trọng tương đối trong một thời gian nào đó và cho một phạm vi nào đó – nó có thể hoàn toàn có lý, nhưng ngay trong các trường hợp ấy, nó cũng có thể bất gặp rất nhiều thứ không tương ứng với những quy định đúng đắn, phổ biến. | Ai lại không đủ khôn ngoan để có thể nhìn thấy chung quanh mình vô số những điều, trong thực tế, không “là” như chúng “phải là”? Nhưng, sự khôn ngoan này đã sai lầm khi nó có ảo tưởng rằng, khi làm việc với những đối tượng thuộc loại S49 ấy và với cái “Phải là” của chúng, nó đang làm việc bên trong những điều quan tâm [đích thực] của khoa học triết học. Triết học chỉ làm việc với Ý niệm mà thôi: Ý niệm không quá bất lực để chỉ đơn thuần là “cái Phải là” chứ không phải là hiện thực, và do đó, để chỉ làm việc với một hiện thực mà với nó, mọi đối tượng, thiết chế, trạng thái v.v... chỉ là lớp vỏ ngoài hời hợt.

§7

Nói chung, tư duy suy niệm^(b) thoát đầu bao hàm nguyên tắc của triết học (tức theo nghĩa của sự bắt đầu), và (từ thời Cải cách của Luther), nó đạt tới sự hưng thịnh trong tính độc lập tự chủ của mình, khiến cho tên gọi triết học được mang lại một ý nghĩa rộng rãi hơn nhiều. | Sở dĩ như thế vì ngay từ đầu, tư duy suy niệm của ta đã không chịu khép mình trong

^(a) Dasein / being-there; ^(b) Existenz / existence.

* [Chú thích của tác giả:] Xem [Đại] *Khoa học Logic / Wissenschaft der Logik*, quyển 2, chương 3: “Hiện thực” / Wirklichkeit [tức tập 6, bản Suhrkamp, tr. 186 và tiếp]. [Xem thêm: chú thích (10) của BVNS về chữ “Hiện thực”, HTHTT, Sđd, tr. 6-8 và *Chú giải dẫn nhập* cho §142 (và tiếp) trong sách này].

^(a) Sollen / the “ought”; ^(b) Nachdenken / meditative thinking.

phương thức đơn thuần trừu tượng như nó đã từng làm như thế trong các buổi đầu của triết học nơi các triết gia cổ Hy Lạp, trái lại, nó đã đồng thời tự khép mình vào trong chất liệu tưởng như vô hạn độ của thế giới hiện tượng. | Từ đó, tên gọi “*triết học*” được gán cho mọi thứ tri thức làm việc với sự nhận thức về Hạn độ cố định^(a) và với cái gì là *phổ biến* trong biển cả của những dữ liệu thường nghiệm cá biệt và với cái gì là *tất yếu*, với những *quy luật* trong mớ hỗn độn của khối lượng vô tận những gì là bất tất. | Kết quả là: “*triết học*” đồng thời đã nắm lấy *nội dung* của mình từ sự trực quan và tri giác *của riêng mình* về cái bên ngoài và cái bên trong, từ *sự hiện diện* của giới Tự nhiên cũng như từ *sự hiện diện* của tinh thần và từ đáy lòng của con người.

S50 Nguyên tắc của *kinh nghiệm* chứa đựng sự quy định cực kỳ quan trọng, đó là: để cho một nội dung được chấp nhận và được xem là đúng thật, bản thân con người phải đích thân *có mặt cùng với nó*; nói chính xác hơn, con người phải thấy nội dung ấy là một và là thống nhất với *sự xác tín về chính mình*. Bản thân con người phải tham gia vào với nó, hoặc *chỉ với các* giác quan bên ngoài của mình, hoặc với tinh thần sâu hơn, cũng như với Tự-ý thức cơ bản của mình. Đó cũng chính là nguyên tắc ngày nay được gọi là lòng tin, là cái biết trực tiếp, là sự khái thị ở trong [thế giới] bên ngoài, và trên hết là ở trong [thế giới] bên trong của *riêng ta*. Ta gọi các ngành khoa học được mang tên “*triết học*” là các khoa học *thường nghiệm* bởi vì điểm xuất phát của chúng. Nhưng, mục đích và kết quả cơ bản của chúng lại là *những quy luật, những nguyên tắc phổ biến*, là một *lý thuyết*, nghĩa là, *những tư tưởng* về cái đang tồn tại. Vì thế, vật lý học của Newton được gọi là triết học về Tự nhiên, trong khi Hugo Grotius, chẳng hạn, đã lập nên một lý thuyết có thể được gọi là triết học về luật quốc tế⁽³⁷⁾ vì đã phân loại các cách hành xử của các dân tộc đối với nhau và đã đề ra các nguyên tắc phổ biến dựa trên cơ sở lập luận thông thường. – Tên gọi “*triết học*” vẫn mang sự quy định này một cách phổ biến nơi người Anh, và Newton vẫn tiếp tục được tôn vinh như là triết gia vĩ đại nhất. | Thậm chí, trong danh mục [chào hàng] của các nhà sản xuất dụng cụ, những dụng cụ nào - chẳng hạn như nhiệt kế, phong vũ biểu v.v... không được xếp vào loại máy móc điện hay từ - thì đều được gọi là những “*dụng cụ triết học*”! Tất nhiên, chỉ có *tư duy* mới đáng được gọi là dụng cụ của triết học chứ không phải một hỗn hợp nào đó giữa gỗ và sắt v.v...!*

(a) Erkenntnis des festen Maßes / cognition of fixed measure.

(37) Tên tác phẩm của Grotius là *Về luật của Chiến tranh và Hòa bình / On the Law of War and Peace* (Paris 1625). Còn Newton, tất nhiên, đặt tên cho tác phẩm của mình là *The Mathematical Principles of Natural Philosophy* (London, 1687).

* [Chú thích của tác giả:] Ngay cả tờ báo do Thomas Thomson ấn hành cũng mang nhan đề là “*Annals of Philosophy or Magazine of Chemistry, Mineralogy, Mechanics, Natural History, Agricultur and Arts*” [16 tập, London 1813-1826]. Từ đó, ta có thể hình dung loại chất liệu nào được gọi là “*triết học*”. – Trong số các sách mới được quảng cáo, tôi vừa tìm được câu sau đây trong một tờ nhật báo Anh: “*Nghệ thuật bảo tồn tóc, trên các Nguyên tắc triết học; sách in đẹp, khổ 8, giá 7 Shillings*” / *The Art of Preserving the Hair, on Philosophical Principles, neatly printed in post octavo, price 7sh*. Các nguyên tắc “*triết học*” để bảo tồn tóc nói ở đây có lẽ là các nguyên tắc hóa học hay sinh lý học gì đấy. [Thomas Thomson (1773-1852) là giáo sư hóa học nổi tiếng. *Quyển Nghệ thuật bảo tồn tóc* in nặc danh ở London, 1825. Hegel đọc tin này trong tờ Morning Chronicle].

S51 **Đặc biệt**, môn khoa học ra đời gần đây nhất của chúng ta là môn kinh tế chính trị học cũng được gọi là triết học – tức môn học mà ta thường quen gọi là môn kinh tế chính trị học *thuần lý* hay *trí tuệ*^{**}.

§8

Nhận thức này tuy có thể hài lòng, thỏa mãn trong lĩnh vực riêng của nó, nhưng, trước hết, còn có một phạm vi khác, gồm các đối tượng không được bao hàm trong lĩnh vực này: Tự do, Tinh thần, Thượng đế. Sở dĩ ta không thể tìm thấy các đối tượng này trong miếng đất nói trên không phải là vì chúng không thuộc về kinh nghiệm: đúng là chúng không được trải nghiệm bằng các giác quan, nhưng bất kỳ những gì có ở trong ý thức thì đều được trải nghiệm cả; điều này thậm chí chỉ là một mệnh đề lặp thừa mà thôi. Lý do chính là ở chỗ các đối tượng này lập tức thể hiện ra như là vô hạn, xét về mặt nội dung của chúng.

S52 Có một câu nói cổ xưa thường được gán (một cách sai lầm) cho Aristoteles – như thể nó nói lên quan điểm của triết học của ông, đó là: “*Nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu*”⁽³⁸⁾ [latin: không có gì ở trong tư duy mà trước đó không ở trong kinh nghiệm của giác quan]. Nếu triết học tư biện từ chối thừa nhận nguyên tắc này thì đó chỉ có thể là một sự ngộ nhận. Nhưng, ngược lại, triết học [tư biện] lại cũng đồng thời khẳng định: “*Nihil est in sensu, quod non fuerit in intellectu*” [latin: không có gì ở trong giác quan mà trước đó không ở trong tư duy], theo nghĩa hoàn toàn khái quát rằng chính *nous* [Hy Lạp: Tinh thần], và trong nghĩa sâu sắc hơn, chính *Tinh thần*^(a) mới là nguyên nhân của thế giới, và theo nghĩa chính xác hơn nữa (xem §2), các tình cảm liên quan đến pháp quyền, đạo đức, tôn giáo đều là một tình cảm - và, do đó, là một kinh nghiệm - về loại nội dung có nguồn gốc và trú sở chỉ ở trong tư duy mà

^{**} [Chú thích của tác giả:] Khi bàn về các nguyên tắc phổ biến của kinh tế chính trị học, các chính trị gia Anh thường dùng chữ “các nguyên tắc triết học”, kể cả trong các diễn văn công khai. Trong Hạ viện Anh, ngày 2.2.1825, Brougham, trong lời đáp từ thông điệp của Đức vua, đã nói về “những nguyên tắc triết học xứng đáng với một chính khách về nền thương mại tự do – vì quả thật chúng có tính triết học – mà Đức vua hôm nay đã chúc mừng Nghị viện vì đã thông qua nó”. Không phải chỉ có thành viên này của phái đối lập mà ngay trong buổi tiệc thường niên (trong cùng tháng ấy) do Hiệp hội chủ tàu tổ chức dưới sự chủ tọa của đệ nhất bộ trưởng, Bá tước Liverpool, – ngồi hai bên là bộ trưởng Canning và Sir Charles Long, vị tướng quân trị quân đội –, bộ trưởng Canning đã đáp từ lời chúc sức khỏe như sau: “Một thời kỳ vừa mới bắt đầu, trong đó các bộ trưởng có quyền áp dụng các châm ngôn đúng đắn của nền triết học sâu xa vào cho việc quản lý nhà nước đối với đất nước này...”. Dù triết học Anh có khác với triết học Đức đến thế nào đi nữa, thì bao giờ cũng thật vui khi nghe danh hiệu Triết học được phát biểu một cách trân trọng như thế từ miệng các vị bộ trưởng nước Anh, trong khi ở nơi khác, nó chỉ được dùng như là một tên gọi để chế giễu, nhục mạ hay như cái gì đáng căm ghét!

⁽³⁸⁾ Thật ra, câu này được sử dụng (một cách đúng đắn!) như là tóm tắt lập trường của Aristoteles (xem chính tác phẩm của Aristoteles: *De Anima / Về linh hồn* 2.8.432 a). Nhưng về sau, Leibniz đã bổ sung thêm một vế để giảm nhẹ tính triệt để của câu nói này: “*Nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu, nisi intellectus ipse*” (“không có gì ở trong tư duy mà trước đó không ở trong giác quan – ngoại trừ bản thân tư duy!”). (Xem Leibniz: *Neue Abhandlungen / Các luận văn mới*, 2:1, 2). Jacobi đã lưu ý đến câu này trong Lời Tựa cho *Tập hợp các tác phẩm* của ông (Tác phẩm, 2:16).

^(a) der Geist / Spirit; ^(b) für sich / on its own account; ^(c) für sich / intrinsically; ^(d) das spekulative Denken / speculative thinking; ^(e) Begriff / Concept.

thôi.

§9

Thứ hai, lý tính chủ quan còn cần có một sự thỏa mãn thêm nữa về mặt hình thức; hình thức này là tính tất yếu nói chung (xem §1). Trong loại khoa học đã kể ở trên [xem §7], cái phổ biến (loài, v.v...) – được chứa đựng trong đó – không được quy định bởi chính nó^(b) và cũng không được nối kết bởi chính nó^(c) với cái đặc thù, trái lại, cái phổ biến và cái đặc thù đều là ngoại tại đối với nhau và đều là bất tất, cũng như những cái đặc thù – được nối kết – đều ngoại tại đối với nhau và đều là bất tất. Thật thế, những cái khởi đầu ấy đều là những cái trực tiếp, những cái được tìm thấy, hay những cái được tiên-giả định. Trong cả hai phương diện, đều thiếu hình thức của sự tất yếu. Sự suy niệm, trong chừng mực nhằm thỏa ứng yêu cầu này, chính là tư duy triết học đích thực, chính là tư duy tư biện^(d). Do đó, với tư cách là sự suy niệm – vừa có tất cả những điểm chung với loại suy niệm [khoa học thường nghiệm] trước đây, vừa đồng thời có chỗ khác biệt với nó –, tư duy triết học có những hình thức riêng biệt của mình, độc lập với những hình thức chúng có chung với nhau. | Hình thức phổ biến của tư duy triết học chính là Khái niệm^(e).

Như thế, mối quan hệ của khoa học tư biện với các ngành khoa học khác chỉ là điều sau đây: khoa học tư biện không gạt bỏ nội dung thường nghiệm của các ngành khoa học khác, trái lại, thừa nhận và sử dụng nó. | Cũng thế, nó thừa nhận và sử dụng những gì là phổ biến ở trong các ngành khoa học này, [tức] những quy luật, những sự phân loại [những “loài” / Gattungen] v.v... cho nội dung của chính mình, nhưng đồng thời du nhập các phạm trù khác vào trong những cái phổ biến này và mang lại giá trị hiệu lực cho chúng. Vậy, sự khác biệt giữa khoa học tư biện và các khoa học khác chỉ liên quan đến việc biến đổi này đối với các phạm trù. Lôgic học tư biện bao hàm Lôgic học cụ truyền và Siêu hình học; nó bảo lưu những hình thức tư tưởng, những quy luật và đối tượng ấy, nhưng phát triển và biến đổi chúng cùng với các phạm trù mới.

Cần phân biệt “khái niệm” theo cách gọi thông thường với *Khái niệm* theo nghĩa tư biện. Sự khẳng định được lập đi lập lại hàng nghìn lần cho đến khi trở thành một định kiến rằng cái Vô hạn^(a) là không thể nắm bắt được bằng các khái niệm chỉ là sản phẩm của ý nghĩa thông thường hay phiên diện này [của chữ “khái niệm”] mà thôi.

§10

Bản thân tư duy theo phương thức nhận thức triết học này cần phải được nắm bắt trong sự tất yếu của nó, cũng như cần được biện minh về năng lực của nó trong việc nhận thức các đối tượng tuyệt đối. Nhưng, bản thân một sự thức nhận^(b) như thế [vốn đã] là nhận thức triết học, vì thế, chỉ có thể có ở bên trong triết học. Cho nên, bất kỳ một sự giải thích tạm thời nào

^(a) das Unendliche / the Infinite; ^(b) Einsicht / insight.

ất cũng sẽ đều là một sự giải thích vô-triết học và không thể có giá trị gì hơn một tấm thảm được dệt từ toàn những tiền-giả định, những cam kết và lý sự; nghĩa là, từ những khẳng quyết bất tất mà, để bác lại, người ta cũng hoàn toàn có quyền dùng các cam kết ngược lại.

S54 Một quan điểm chủ yếu của Triết học-*Phê phán*⁽³⁹⁾ là: trước khi đi đến việc nhận thức về Thượng đế, về bản chất của những sự vật v.v..., phải khảo sát bản thân *quan năng nhận thức* để xem nó có đủ sức làm điều như thế không; [nói khác đi], người ta phải hiểu biết về *công cụ* trước khi bắt tay vào công việc được giả định là sẽ hoàn tất nhờ vào công cụ ấy, bởi nếu công cụ là không thích hợp thì ất mọi nỗ lực đều hoài công. Ý tưởng này đã tỏ ra quá *hợp lý* đến độ nó gợi lên được sự ngưỡng mộ và tán thành lớn nhất và đã hướng dẫn nhận thức của ta từ chỗ quan tâm đến những *đối tượng* và làm việc với chúng đi đến chỗ quay trở lại với *bản thân nó*, tức quay trở lại với phương diện *hình thức* của bản thân việc nhận thức.

Tuy nhiên, nếu ta không để mình bị lừa bịp bởi ngôn từ thì rõ ràng là, các công cụ khác, tất nhiên, có thể được khảo sát và đánh giá bằng nhiều cách khác hơn là thông qua việc đảm nhiệm công việc riêng biệt vốn dành cho chúng. Nhưng, việc nghiên cứu về nhận thức không thể diễn ra bằng cách nào khác hơn là tiến hành *một cách nhận thức*^(a); đối với cái gọi là công cụ ấy, việc khảo sát nó không gì khác hơn là nhận thức về nó. Song, muốn có được nhận thức trước khi nhận thức là điều cũng phi lý không khác gì quyết tâm khôn ngoan của Scholasticus muốn *học bơi trước khi dám nhảy vào nước*⁽⁴⁰⁾.

Reinhold⁽⁴¹⁾, do đã nhận ra sự rối rắm ngay ở chỗ khởi đầu này, đã đề nghị một giải pháp cứu chữa, đó là: ta cần bắt đầu tạm thời với một cách triết lý *giả thuyết* và *nghĩ vấn* và tiếp tục với điều này – có Trời mới biết phải làm sao! – cho tới khi, trên con đường này, xảy ra tình huống rằng ta đã đạt tới được cái *Đúng thật nguyên thủy*^(a). Nếu xét kỹ hơn, con đường này kỳ cùng dẫn tới phương cách thông thường, đó là phân tích một cơ sở thường nghiệm hoặc phân tích một giả định tạm thời đã được biến thành một định nghĩa. Ta không được phép bỏ qua một ý thức đúng đắn ở trong đề nghị này của Reinhold rằng bước đi thông thường của những tiền-giả định và những khẳng quyết tạm thời là một phương thức giả thuyết và nghĩ vấn. Nhưng, sự thức nhận đúng đắn này không hề làm thay đổi tính chất của phương thức ấy mà chỉ trực tiếp nói lên sự bất túc của nó.

^(a) Erkennend / cognitively.

⁽³⁹⁾ Âm chỉ chung từ thuyết duy nghiệm phê phán bắt đầu từ John Locke, nhưng chủ yếu là I. Kant với quyển *Phê phán lý tính thuần túy* (B7-9; 22-27) và các đoạn mở đầu của quyển *Sơ luận* (*Prolegomena*).

⁽⁴⁰⁾ “Scholasticus” là nhân vật của câu chuyện kể (thường được gán cho Hierocles, triết gia phái Pythagore) trong một sách giáo khoa dạy cho trẻ em ở Hy Lạp cổ đại.

⁽⁴¹⁾ Karl Leonhard Reinhold (1754-1823) trong: *Beiträge zur leichtern Übersicht des Zustandes der Philosophie beim Anfange des 19. Jahrhunderts / Các đóng góp để dễ có cái nhìn tổng quan về tình hình của triết học đầu thế kỷ 19*, Hamburg 1801.

^(a) das Urwahre / the original Truth.

Nhu cầu của triết học có thể được xác định chính xác hơn theo cách sau đây. | Với tư cách là cảm xúc và trực quan, tinh thần có cái cảm tính làm đối tượng của mình, cũng như với tư cách là trí tưởng tượng, nó có những hình ảnh, và với tư cách là ý chí, có những mục đích v.v... | Nhưng, để *đổi lập lại*, hay đơn thuần để *phân biệt với các hình thức ấy* của những đối tượng trong môi trường của sự tồn tại, tinh thần cũng cần phải thỏa mãn **cho tính nội tại** tối cao của nó, tức cho *tư duy*, và có được tư duy làm đối tượng cho mình. Bằng cách ấy, tinh thần *trở về với chính mình*, trong nghĩa sâu xa nhất của từ này, bởi nguyên tắc của nó, tính tự ngã không bị pha trộn của nó là tư duy. Nhưng, khi tiến hành công việc theo cách ấy, điều xảy ra là tư duy tự vướng vào những mâu thuẫn, nghĩa là, tự đánh mất mình vào trong tính không-đồng nhất cố định giữa những tư tưởng, và do đó, nó không đạt tới được chính mình, mà đúng hơn, bị cột chặt vào cái đối lập của nó [tức trong thế giới của những đối tượng]. Nhu cầu cao hơn đi ngược lại cái kết quả đã đạt được bằng lối tư duy chỉ thuộc về giác tính; nhu cầu cao hơn ấy đặt cơ sở trong sự kiện rằng: tư duy sẽ không chịu đầu hàng, mà vẫn mãi mãi trung thành với chính mình cả trong sự mất mát có ý thức về việc không còn tồn tại ở-trong-nhà-nơi-chính-mình^(a), “ *khiến cho nó có thể vượt qua được*”⁽⁴²⁾, và có thể – trong bản thân tư duy – hoàn thành việc giải quyết những mâu thuẫn của chính nó.

Sự thức nhận rằng bản tính tự nhiên của bản thân tư duy là phép biện chứng, rằng, với tư cách là giác tính, tư duy phải rơi vào trong cái đối lập của chính nó, rơi vào các mâu thuẫn, là một phương diện chủ yếu của Lôgic học. Khi tư duy tuyệt vọng trong việc có thể *từ nguồn lực của chính mình*^(b) mang lại sự giải quyết cho mâu thuẫn trong đó nó tự đặt mình vào, nó bèn quay trở lại với những giải pháp và sự bình tĩnh mà tinh thần đã có phần tham dự trong những phương thức và hình thức khác của nó. Nhưng, nó không nhất thiết phải để cho việc quay trở lại này suy sụp vào trong *căn bệnh thù ghét lý tính*^(c) mà Plato đã trải nghiệm⁽⁴³⁾; nghĩa là tư duy không cần phải hành xử theo kiểu tranh biện^(d) chống lại chính mình như đã xảy ra khi cái gọi là *cái biết trực tiếp* được khẳng quyết là hình thức *đặc quyền* của ý thức về chân lý.

(a) Beisichsein / being at home with itself; (b) aus sich / from its own resources; (c) Misologie / misology; (d) Polemisch / polemic; (e) rasonierend / argumentativ.

(42) “khiến cho nó có thể vượt qua được”: câu của Aristoteles trong De Anima / Về linh hồn, 3.4.429a 19.

(43) Plato: đối thoại *Phaedon*, 89d-90e, khi Socrates phản đối xu hướng lẫn lộn khuyết tật của một mảng lý luận đặc thù với sự bất lực nói chung của toàn bộ lý tính con người. Nicolin và Pöggeler còn lưu ý đến đối thoại *Laches* 188c-e và *Politeia* (Cộng hòa) 411d.

S56 Sự ra đời của triết học từ nhu cầu nói trên lấy *kinh nghiệm*, lấy ý thức mang tính trực tiếp và lý sự^(e) làm *điểm xuất phát*. Với nhu cầu này như là một sự kích thích, tư duy hành xử một cách cơ bản theo cách tự *nâng* mình lên trên ý thức tự nhiên, cảm tính và lý sự để đi vào trong môi trường không bị pha trộn của **chính mình**, và thoát đầu, giữ một mối *quan hệ phủ định*, có khoảng cách với cái khởi đầu ấy. Như thế, tư duy tìm thấy sự thỏa mãn đầu tiên ở trong chính mình, – tức ở trong Ý niệm về *Bản chất phổ biến* của những hiện tượng này; Ý niệm ấy (cái Tuyệt đối, Thượng đế) có thể là ít hay nhiều trừu tượng. Ngược lại, các khoa học thường nghiệm lại có sự kích thích là phải thắng vượt cái *hình thức*, trong đó sự phong phú về nội dung của chúng chỉ được mang lại như là cái gì đơn thuần trực tiếp, được tìm thấy, tức như một cái đa tạp được đặt *bên cạnh nhau*, do đó, là cái gì hoàn toàn bất tất. | Các khoa học ấy được kích thích để nâng nội dung lên [cấp độ của] sự tất yếu: chính sự kích thích này đã kéo tư duy ra khỏi tính phổ biến [trừu tượng] nói trên và ra khỏi sự thỏa mãn chỉ được đảm bảo một cách *tự mình, mặc nhiên*^(a), và thúc đẩy tư duy hãy *tự phát triển bởi chính* [những phương tiện của] *mình*^(b). Một mặt, sự phát triển này chỉ là một sự tiếp thu cái nội dung và những sự quy định mà nội dung này đã bày ra; nhưng, mặt khác, mang lại cho những sự quy định này hình thái của sự tiếp tục phát triển một cách tự do (theo nghĩa của tư duy căn nguyên) tương ứng với sự tất yếu của bản thân Sự việc mà thôi.

Dưới đây ta sẽ trực tiếp bàn một cách cặn kẽ hơn về mối quan hệ giữa *sự trực tiếp* và *sự trung giới*^{(c)(44)} ở bên trong ý thức. Ở đây, ta chỉ sơ bộ lưu ý rằng: cho dù hai mômen⁽⁴⁵⁾ này có vẻ như là khác nhau, nhưng *không thể thiếu một mômen nào trong cả hai* và rằng: chúng ở trong sự nối kết *không thể tách rời*. – Thật thế, cái biết về Thượng đế – cũng như cái biết về mọi cái *Siêu-cảm tính* nói chung, về bản chất là một sự *nâng lên* khỏi cảm giác hay trực quan cảm tính: chính việc nó chứa đựng một thái độ *phủ định* đối với cái thứ nhất, thì, trong nghĩa đó, nó đã tiến hành một *sự trung giới*. Bởi vì sự trung giới là một sự bắt đầu và một sự đã-tiến tới một cái gì đã đi đến với nó từ cái gì khác so với cái thứ hai. Nhưng, việc biết về Thượng đế cũng không kém độc lập tự chủ đối với phương diện thường nghiệm ấy; nó thậm chí mang lại cho chính mình sự độc lập tự chủ này của nó, về cơ bản, là thông qua sự phủ định và sự nâng lên này. – Nếu sự trung giới được nhấn mạnh một cách phiến diện và bị biến thành một điều kiện, thì ta có **thể nói rằng** triết học hàm ơn *kinh nghiệm* (cái *hậu nghiệm*) về việc ra đời lần đầu tiên của mình. | Nhưng điều này cũng

(a) an sich / implicitly; (b) von sich aus / by its own means; (c) Unmittelbarkeit und Vermittlung / immediacy and mediation.

(44) *sự trung giới*: xem chú thích (58) của BVNS trong HTHTT (sđd, tr. 39-40).

(45) *mômen* (*Moment*): xem chú thích (8) của BVNS trong HTHTT (Sđd, tr. 4-5).

S57

chẳng có ý nghĩa gì nhiều lắm, bởi tư duy, trong thực tế, về bản chất, là sự phủ định đối với cái gì được mang lại một cách trực tiếp, cũng giống như ta biết ơn thực phẩm cho việc ăn của ta, vì không có thực phẩm thì ta đã không thể ăn: nhưng, việc ăn, trong mối quan hệ này, quả là được hình dung như là sự vô ơn, bởi ăn là tiêu hóa cái gì mình phải biết ơn. Trong nghĩa đó, tư duy cũng vô ơn không kém!

Nhưng, *sự trực tiếp* của riêng tư duy (tư duy là cái gì tiên nghiệm / a priori) lại là cái đã được phản tư vào trong chính mình, và do đó, là đã được trung giới ở bên trong; sự trực tiếp ấy là *tính phổ biến*, là sự tồn tại-ở-trong-nhà-nơi chính mình nói chung của tư duy^(a). | Trong tính phổ biến ấy, tư duy được thỏa mãn ở trong chính mình, và, trong chừng mực đó, nó thừa hưởng một sự dừng dung đối với việc *đặc thù hóa*, tức, dừng dung đối với sự phát triển của mình. Giống như tôn giáo – cho dù được phát triển nhiều hơn hoặc ít hơn, được phát triển thành ý thức khoa học hoặc đứng yên trong đức tin ngây thơ và trong lòng mà thôi – vẫn sở hữu cùng một sự hài lòng và hạnh phúc mạnh mẽ. Nếu tư duy dừng lại ở *tính phổ biến* của những Ý niệm – giống như đã diễn ra một cách tất yếu nơi các nền triết học đầu tiên (chẳng hạn, ở sự *Tồn tại* của trường phái Eleate, ở sự *Trở thành* của Heraclitus, và v.v...) – thì việc chê trách về *chủ nghĩa hình thức* nơi nó là chính đáng. | Ngay cả trong một nền triết học đã phát triển, vẫn có thể có việc lĩnh hội những mệnh đề hay những sự quy định đơn thuần trừu tượng, chẳng hạn: “trong cái Tuyệt đối, tất cả đều là một” hay “sự đồng nhất giữa cái chủ quan và cái khách quan”, còn đối với những gì đặc thù, thì cùng những nguyên tắc và những sự quy định ấy nhưng chỉ đơn giản được lặp lại mà thôi⁽⁴⁶⁾.

S58

Đối với tính phổ biến trừu tượng đầu tiên của tư duy, quả có một ý nghĩa cơ bản và đúng đắn rằng sự *phát triển* của triết học là nhờ vào kinh nghiệm. Một mặt, các khoa học thường nghiệm không dừng lại ở việc tri giác những tính cá biệt của hiện tượng, trái lại, thông qua tư duy, chúng đã chuẩn bị^(a) chất liệu cho triết học bằng cách tìm ra những sự quy định phổ biến, những loài và những định luật. | Bằng cách ấy, chúng chuẩn bị *nội dung của cái* đặc thù để có thể được tiếp thu vào trong triết học. Mặt khác, chúng chứa đựng sự mời gọi đối với tư duy để tiếp tục tiến lên tới những sự quy định cụ thể này. Việc tiếp thu nội dung này, – qua đó tính trực tiếp vốn còn gắn liền với nội dung và sự tồn tại được mang lại của nội dung được tư duy vượt bỏ – cũng đồng thời là một sự *phát triển* của tư duy ra khỏi chính mình. Như thế, trong khi triết học biết ơn các khoa học thường nghiệm về sự phát triển của mình, thì nó cũng mang lại cho nội dung của các khoa học ấy hình thái cơ bản nhất của sự *tự do* của tư duy (hay của cái gì tiên nghiệm) cũng như *giá trị hiệu lực* của sự tất yếu (thay vì sự chứng

(a) sein Beisichsein überhaupt / the overall being-at-home-with-itself of thinking.

(a) entgegengearbeitet / prepare.

(46) Ở đây, Hegel ám chỉ và phê phán triết học của Schelling về sự Đồng nhất tuyệt đối và so sánh nó với cái khởi đầu tất yếu mang tính “hình thức” đơn thuần của sự tự biện ở Hy Lạp cổ đại. Xem thêm: Lờì Tựa cho quyển *Hiện tượng học Tinh thần*, Sđd, tr. 1-126.

thực rằng nó chỉ hiện hữu như cái gì được tìm thấy và chỉ vì nó là một sự kiện của kinh nghiệm). | Chính trong sự tất yếu này mà *sự kiện* trở thành sự trình bày và sự mô phỏng về tính hoạt động nguyên thủy và hoàn toàn độc lập tự chủ của tư duy.

§13

Trong hình thái riêng biệt của *lịch sử bề ngoài*, sự ra đời và phát triển của triết học được hình dung như là *lịch sử của môn khoa học* này. Hình thái này mang lại cho các cấp độ phát triển của tinh thần hình thức của một sự tiếp diễn *ngẫu nhiên* và của *tính khác biệt* đơn thuần giữa các nguyên tắc và việc thực hiện các nguyên tắc ấy trong nhiều nền triết học khác nhau của các cấp độ nói trên. Thế nhưng, tổng công trình sư^(a) của [toàn bộ] lao động này hàng bao thiên niên kỷ lại là *Một* Tinh thần sống động [duy nhất], mà bản tính tư duy của tinh thần ấy là làm sao có ý thức về tinh thần ấy là gì; và khi việc tinh thần ấy là gì đã trở thành đối tượng theo cách ấy, tinh thần lập tức được nâng lên cao hơn điều này, và, bên trong chính mình^(b), đã ở vào một cấp độ cao hơn. Nơi các nền triết học tỏ ra khác nhau ấy, *lịch sử của triết học* một mặt cho thấy rằng chỉ có *Một* triết học ở các giai đoạn hình thành khác nhau, và, mặt khác, cho thấy rằng các *nguyên tắc* đặc thù làm nền tảng cho từng mỗi một hệ thống đều chỉ là các *chi nhánh* của một và cùng một cái toàn bộ. Nền triết học ra đời muộn nhất về mặt thời gian là kết quả của mọi nền triết học ra đời trước đó, và, vì thế, chứa đựng các nguyên tắc của tất cả chúng; cho nên, nếu nó quá xứng đáng với danh hiệu triết học, thì nó là nền triết học được khai triển nhiều nhất, phong phú nhất và cụ thể nhất⁽⁴⁷⁾.

- S59 **Khi ta đối** diện với quá nhiều các nền triết học *khác nhau* ấy, cái *phổ biến* phải được phân biệt với cái *đặc thù* dựa theo sự quy định đích thực của nó. Nếu cái phổ biến bị nắm lấy một cách hình thức và bị đặt *bên cạnh* cái đặc thù, bản thân cái phổ biến cũng trở thành cái gì đặc thù. Lập trường như thế tỏ ra là không phù hợp và kỳ khôi ngay đối với những đối tượng trong đời sống bình thường, giống như thể một ai đó muốn ăn trái cây nhưng lại từ chối anh đào, lê, nho v.v... bởi vì chúng là anh đào, lê, nho, chứ *không* phải là trái cây! Thế nhưng, đối với triết học, ta lại tự cho phép mình biện minh việc từ khước triết học chỉ vì có quá nhiều nền triết học khác nhau và mỗi cái là *một* nền triết học chứ không phải *triết học* [nói chung] – như thể anh đào cũng không phải là trái cây vậy⁽⁴⁸⁾. Cũng có

(a) Werkmeister / the master workman; (b) in sich / inwardly.

(47) Tiêu đoạn trên đây thường được xem là “tuyên ngôn” nổi tiếng của Hegel về lịch sử triết học và về *Một* hệ thống triết học duy nhất.

(a) in sich konkret / inwardly concrete; (b) Idee / Idea; (c) die Idee / the Idea; (d) das Absolute / the Absolute.

(48) Ta nhớ rằng kể từ Kant, luôn có nhu cầu “đứng lên trên mọi xung đột của các trường phái”. Vì thế, Fichte, Schelling, Hegel luôn nói đến “Triết học” như một từ “số ít”. Đó là mãnh lực đồng thời cũng là chỗ cục đoan, độc đoán của chủ nghĩa duy tâm Đức.

trường hợp một nền triết học – mà nguyên tắc của nó là cái phổ biến – được đặt *bên cạnh* một nền triết học khác mà nguyên tắc là cái đặc thù, thậm chí được đặt bên cạnh các chủ thuyết khẳng định rằng không hề có triết học, theo nghĩa rằng cả hai đều *chỉ là các cái nhìn khác nhau* về triết học, làm như thể ánh sáng và bóng tối chỉ là hai loại ánh sáng *khác nhau*.

§14

Cùng một sự phát triển của tư duy được trình bày ở trong lịch sử của triết học thì cũng được trình bày ở trong bản thân triết học, nhưng đã được giải phóng khỏi tính lịch sử bề ngoài, [nghĩa là được trình bày] *một cách thuần túy ở trong môi trường của tư duy*. Tư tưởng tự do và đúng thật thì *cụ thể ở trong chính mình*^(a), và, vì thế, nó là *Ý niệm*^(b), và trong toàn bộ tính phổ biến của nó, là *bản thân Ý niệm*^(c) hay là *Cái Tuyệt đối*^(d). Khoa học về cái Tuyệt đối, về bản chất, là *Hệ thống*, bởi cái Đúng thật – một cách *cụ thể* chỉ là như thế khi tự triển khai ở trong chính mình và được tập hợp và giữ vững trong nhất thể^(a), tức như là *tính toàn thể*^(b). | Và chỉ thông qua việc phân biệt và xác định những sự dị biệt của nó, cái Đúng thật [một cách] *cụ thể* mới có thể là sự tất yếu của những sự dị biệt này và là sự tự do của cái toàn bộ^(c).

S60 **Một nỗ lực** triết lý mà *không có hệ thống* thì tuyệt nhiên không thể có tính khoa học. | Một nỗ lực triết lý như thế tự nó họa chăng chỉ diễn đạt một sự cảm nhận mang nhiều tính chủ quan, và là bất tất xét về nội dung. Một nội dung chỉ có được sự biện minh như là một mômen của cái toàn bộ, còn ngoài điều đó ra thì nó chỉ là một tiên-giả định không có cơ sở hay một sự xác tín chủ quan mà thôi. | Nhiều tác phẩm triết học tự giới hạn mình như thế, tức chỉ nói lên *những cảm nhận* và những tư kiến. Thật sai lầm khi hiểu một “Hệ thống” là một nền triết học có một nguyên tắc bị hạn chế và bị phân biệt [theo nghĩa tách rời] với các nguyên tắc khác; trái lại, Hệ thống là nguyên tắc của triết học đúng thật, chứa đựng mọi nguyên tắc đặc thù ở bên trong nó.

§15

Mỗi một bộ phận của triết học là một cái toàn bộ triết học, là một vòng tròn khép kín trong chính mình, nhưng trong mỗi bộ phận ấy, Ý niệm triết học hiện diện trong một tính quy định hay yếu tố đặc thù. Sở dĩ vòng tròn riêng lẻ ấy cũng phá vỡ do sự giới hạn của yếu tố của nó, chính là vì nó là [tính] toàn thể ở bên trong nó và nó đặt cơ sở cho một phạm vi tiếp theo. | Cho nên, cái toàn bộ thể hiện ra như một vòng tròn của những vòng tròn; mỗi vòng tròn của nó là một mômen thiết yếu [tất yếu và cần thiết], khiến cho Hệ thống của những yếu tố^(d) riêng biệt ấy của nó tạo nên Ý niệm toàn bộ – và Ý niệm này cũng xuất hiện ra trong mỗi một vòng tròn riêng lẻ.

(a) ... “als sich in sich entfaltend und in Einheit zusammennehmend und- haltend” / ... “in its inward self-unfolding and in taking and holding itself together in unity”; (b) Totalität / totality; (c) das Ganze / the whole; (d) Elemente / elements.

Với tư cách là bộ *Bách khoa thư*, Khoa học không được trình bày trong sự phát triển đầy chi tiết của sự đặc thù hóa của nó, trái lại, được giới hạn ở những chỗ bắt đầu và những khái niệm cơ bản của các khoa học đặc thù.

S61

Bao nhiêu phần đặc thù là cần thiết để tạo nên một môn khoa học đặc thù là điều không được xác định, trong chừng mực bộ phận không nhất thiết chỉ là một mômen cá lẻ, bị cô lập, trái lại, để trở thành một cái gì đúng thật, bản thân nó phải là một cái toàn thể. Vì thế, cái toàn bộ của triết học thực sự tạo nên *Một* khoa học, nhưng nó cũng có thể được xét như là một cái **toàn bộ được** tạo nên từ nhiều ngành khoa học đặc thù. – *Bách khoa thư triết học* khác với một bộ sách bách khoa thông thường ở chỗ cái sau là một thứ *tập hợp hỗn tạp*^(a) các ngành khoa học, được tập hợp lại một cách bất tất và thường nghiệm; và trong đó, có một số là các “khoa học” chỉ trên tên gọi vì bản thân chúng không gì khác hơn là một bộ sưu tập đơn thuần những kiến thức. Trong một sự tập hợp hỗn tạp như thế, vì lẽ các khoa học trong đó được tập hợp lại một cách ngoại tại, nên bản thân sự thống nhất – trong đó các khoa học được gắn kết lại với nhau – cũng là một sự thống nhất *ngoại tại*, tức, là *một trật tự*. Vì lý do đó, và cũng vì những chất liệu là có tính chất bất tất, nên trật tự ấy vẫn mãi mãi là một *thử nghiệm* và bao giờ cũng cho thấy có các mặt không phù hợp.

Ngoài ra, *Bách khoa thư triết học* trước hết phải loại trừ những sự tập hợp hỗn tạp đơn thuần những kiến thức, chẳng hạn như môn ngữ văn học^(b) khi mới thoát nhìn. | Thứ hai, cũng kiên quyết loại bỏ những tập hợp chỉ dựa trên sự tùy tiện đơn thuần, chẳng hạn như môn huy hiệu học^(c); các khoa học thuộc loại này đều có *tính nhân định*^(d) từ đầu đến cuối. Thứ ba, các khoa học khác cũng được gọi là *nhân định*, tuy có một cơ sở và một sự bắt đầu thuần lý. Ở đây, phần thuần lý là thuộc về triết học, còn *phương diện nhân định* là thuộc về tính chất riêng của chúng. Những gì là “nhân định” trong các khoa học thì có nhiều loại khác nhau:

1. Sự bắt đầu thuần lý một cách mặc nhiên của các ngành khoa học chuyển thành cái bất tất, bởi vì các khoa học này có nhiệm vụ hạ thấp cái phổ biến xuống thành *tính cá biệt* và *tính hiện thực thường nghiệm*. Trong lĩnh vực của tính biên dịch và tính bất tất này, không phải *Khái niệm* mà chỉ các *căn cứ* hay *lý do*^(a) là được tính tới mà thôi. Chẳng hạn, khoa luật học hay hệ thống của thuế trực thu và gián thu đòi hỏi những quyết định *chính xác tối hậu* nằm bên ngoài *sự tồn tại được quy định một cách tự-mình và cho-mình của Khái niệm*, và vì thế, cho phép có một biên độ rộng rãi về sự quy định của chúng – biên độ này có thể xác định bằng cách này dựa trên một lý do cũng như có thể xác định bằng cách kia dựa trên một lý do khác và không thể có một biên độ chắc chắn cuối cùng. Cũng theo **cách như thế**, Ý niệm về giới *tự nhiên*

^(a) Aggregat / aggregate; ^(b) Philologie; ^(c) Heraldik / heraldry; ^(d) positiv.

^(a) Gründe / grounds; ^(b) endlich / finite.

lạc lối trong sự cá biệt hóa thành những cái bất tất; và môn *lịch sử tự nhiên, địa lý học, y học* v.v... rơi vào trong những sự quy định của sự hiện hữu, trong những giống, những sự phân biệt v.v... được xác định một cách ngoại tại bởi sự ngẫu nhiên, bởi “trò chơi” [của những hoàn cảnh] chứ không phải bởi lý tính. Ngay cả môn *sử học* cũng thuộc về loại này, trong chừng mực Ý niệm tuy là bản chất của nó nhưng sự biểu hiện ra của Ý niệm lại ở trong tính bất tất và trong lĩnh vực của sự tự do lựa chọn.

2. Các khoa học thuộc loại này cũng là có tính *nhân định*, trong chừng mực chúng không chịu thừa nhận rằng những sự quy định của chúng là *hữu hạn*^(b), cũng không chỉ ra được sự quá độ của những quy định này và của toàn bộ lĩnh vực sang một cấp độ cao hơn, trái lại, xem những quy định này là cái gì *có giá trị một cách tuyệt đối*.
3. Tính hữu hạn này của *hình thức* cũng như tính hữu hạn trên kia là tính hữu hạn về *chất liệu* gắn liền với tính hữu hạn thứ ba là cơ sở nhận thức. | Cơ sở nhận thức này một phần là lập luận, phần khác là tình cảm, lòng tin, quyền uy của những cái khác, và nói chung, quyền uy của trực quan bên trong hay bên ngoài. Triết học nào muốn đặt cơ sở trên nhân loại học, trên các sự kiện của ý thức⁽⁴⁹⁾, trên trực quan bên trong hay trên kinh nghiệm bên ngoài đều thuộc về loại này cả.

[4] Cũng còn có thể là: chỉ có *hình thức của việc trình bày khoa học* là có tính thường nghiệm, nhưng một trực quan có giá trị thức nhận [sâu xa] lại sắp đặt những gì vốn chỉ là những hiện tượng đúng theo trình tự bên trong của Khái niệm. Trong một sự trình bày thường nghiệm thuộc loại này, những tình huống *bất tất, ngoại tại* của những điều kiện đều được vượt bỏ bởi sự đối lập và tính đa tạp của những hiện tượng được đặt lại bên nhau, và kết quả là *cái phổ biến* trình diện ra trước đầu óc. Một môn vật lý học thực nghiệm, hay một môn lịch sử v.v... có ý nghĩa sâu sắc sẽ trình bày khoa học thuần lý về tự nhiên và về những sự biến cũng như những hành động của con người theo cách này như là một hình ảnh ngoại tại [nhưng] phản chiếu Khái niệm⁽⁵⁰⁾.

§17

Đối với sự bắt đầu mà triết học phải tạo ra, có vẻ như nó cũng bắt đầu với một tiên-giả định chủ quan giống như các ngành khoa học khác, đó là, phải tạo nên một đối tượng đặc thù – ở đây là *tư duy* – làm đối tượng cho

⁽⁴⁹⁾ - Chữ “*nhân loại học*” / *Anthropologie* dùng ở đây theo nghĩa của Kant và của các triết gia sau Kant, khác với cách hiểu ngày nay. Trong triết học Hegel về tinh thần chủ quan, “*nhân loại học*” là bộ phận đầu tiên, tiếp theo là “*hiện tượng học*” và “*tâm lý học*”. (Xem Hegel, *Bách khoa thư các khoa học triết học III* (Triết học về Tinh thần)). Nhân loại học theo cách hiểu của Hegel là môn học nghiên cứu các phương diện của tâm lý học gắn liền với những điều kiện sinh lý học.

- “*Các sự kiện của ý thức*” (*Tatsachen des Bewußtseins*): là cơ sở cho triết học của Reinhold và các triết gia chấp nhận phương pháp của David Hume.

⁽⁵⁰⁾ Âm chỉ và đánh giá cao các công trình khoa học tự nhiên của J. W. Goethe.

tu duy, tương tự không gian, con số v.v... trong các ngành khoa học khác.

S63 Chỉ có điều: ở đây là một hành vi tự do của tư duy đặt chính mình vào trong chỗ đứng nơi đó tư duy tồn tại cho chính mình, qua đó *tạo ra đối tượng riêng của mình cho chính mình và mang lại đối tượng cho chính mình*^(a). Ngoài ra, bên trong khoa học, chỗ đứng [trong hành vi đầu tiên] – có vẻ như là chỗ đứng có tính *trực tiếp* ấy – phải tự biến chính mình thành *kết quả* và hơn thế, là *kết quả tối hậu* của khoa học, trong đó khoa học đạt tới trở lại cái bắt đầu của mình và quay trở lại vào trong chính mình. Bằng cách ấy, triết học tự cho thấy như là một vòng tròn quay trở lại vào trong chính mình; vòng tròn ấy không có sự bắt đầu theo nghĩa của các ngành khoa học khác, khiến cho sự bắt đầu chỉ có một mối quan hệ với chủ thể – với tư cách là chủ thể lấy quyết định làm công việc triết lý – chứ không phải có mối quan hệ với khoa học, xét như là khoa học. Hay, cũng đồng nghĩa như thế, khái niệm về Khoa học, và do đó, khái niệm đầu tiên – và vì lẽ nó là khái niệm đầu tiên nên chứa đựng sự phân ly giữa một bên là tư duy như là đối tượng cho một chủ thể và bên kia là chủ thể tư duy triết học như là cái gì ở bên ngoài tư duy – phải được bản thân Khoa học nắm bắt. Điều này thậm chí là mục đích, việc làm và mục tiêu duy nhất của Khoa học: đó là, đạt tới được Khái niệm về khái niệm của mình, và, như thế, đạt được sự quay trở về lại [vào trong chính mình] và sự thỏa mãn.

§18

Giống như không thể mang lại một hình dung tạm thời, khái quát về một nền triết học, vì chỉ có *cái toàn bộ* của Khoa học mới là sự trình bày về Ý niệm, thì, việc *phân chia* [nội dung của triết học] cũng thế; nó chỉ có thể được thấu hiểu từ sự trình bày toàn bộ; cho nên ở đây sự phân chia chỉ là cái gì có tính dự đoán. Nhưng, Ý niệm tự cho thấy như là tư duy tuyệt đối đồng nhất với chính mình, và điều này lập tức tự cho thấy là hoạt động tự thiết định chính mình đối lập lại với chính mình để tồn tại cho-mình; và chỉ tồn tại ở-trong-nhà-nơi-chính-mình trong cái [tồn tại] khác này^(a). Như thế, Khoa học [Triết học tư biện] chia ra làm ba phần:

I. *Lôgic học*, Khoa học về Ý niệm tự-mình và cho-mình

II. *Triết học về Tự nhiên* như là Khoa học về Ý niệm trong sự tồn tại-khác của nó [của Ý niệm]

S64 III. *Triết học về Tinh thần* như là Khoa học về Ý niệm quay trở về lại vào trong chính mình từ sự tồn tại-khác của nó.

Trong §15 trước đây, ta đã lưu ý rằng sự phân biệt giữa các khoa học triết học đặc thù [Khoa học Lôgic, Triết học về Tự nhiên, Triết học về Tinh

^(a) ... wo es für sich selber ist und sich hiermit seinen Gegenstand selbst erzeugt und gibt / ... Where it is for its own self, producing its own ob-ject for itself thereby, and giving it to itself.

^(a) ... zugleich als die Tätigkeit, sich selbst, um für sich zu sein, sich gegenüberzustellen und in diesen Anderen nur bei sich selbst zu sein / ... at once shows itself to be the activity of positing itself over against itself, in order to be for-itself, and to be in this other, only at home with itself; ^(b) Elemente; ^(c) die Idee in der Form der Entäußerung / the Idea in the form of [its] uttering.

thân] chỉ là những sự quy định của bản thân Ý niệm, và chỉ có Ý niệm mới tự trình bày chính mình trong các môi trường^(b) khác nhau này mà thôi. Trong giới Tự nhiên, không phải ta nhận thức một cái gì khác hơn là Ý niệm mà chính là nhận thức về Ý niệm trong hình thức của *sự xuất nhượng*^(c) của nó; cũng thế trong [triết học về] Tinh thần, cũng chính là nhận thức về Ý niệm như là cái *tồn tại cho-mình* và *đang trở thành tự-mình-và-cho-mình*. Một sự quy định như thế – trong đó Ý niệm xuất hiện ra – đồng thời là một mômen *đang trôi chảy*, vì thế, từng khoa học cá biệt cũng giống như vậy, tức, nó nhận thức nội dung của mình như là đối tượng đang tồn tại trong môi trường của *sự hiện hữu đơn thuần*^(a), rồi trong sự tồn tại ấy, lập tức nhận thức sự quá độ sang một vòng tròn cao hơn của nó. Do đó, *sự hình dung về việc phân chia* [các khoa học] sẽ là sai lầm, nếu đặt các bộ phận đặc thù hay các môn khoa học này đơn thuần *bên cạnh nhau*, như thế chúng chỉ là các bộ phận bất động và có sự phân biệt mang tính bản thể giống như sự phân biệt giữa *các giống*^(b) [ở trong môn sinh vật học].



NHÀ XUẤT BẢN TRI THỨC

^(a) als seiender Gegenstand / as an ob-ject that is; ^(b) Arten / species.

CHÚ GIẢI DẪN NHẬP: §§1-18

... “Ý niệm tự cho thấy như là *tư duy tuyệt đối đồng nhất với chính mình*, và điều này lập tức tự cho thấy là hoạt động *thiết định chính mình đối lập lại với chính mình để tồn tại cho-mình* và chỉ *tồn tại ở-trong-nhà-nơi-chính-mình* trong cái *tồn tại khác* này. Như thế, khoa học [Triết học tư biện] chia ra làm ba phần”...

- Phần “*Dẫn nhập*” (§§1-18) đúc kết ở cao điểm là tiểu đoạn §18, do đó, chúng ta cần tập trung tìm hiểu tiểu đoạn then chốt này. Tiểu đoạn này giúp ta xác định vị trí của *Khoa học Lôgic* trong tổng thể các “*Khoa học triết học*”, theo quan niệm của Hegel trong bộ *Bách khoa thư*. Nhiệm vụ khó khăn, vì, để làm được điều đó, cần phải có một sự *phân chia (Einteilung)* tổng quát nội dung của triết học thành những bộ phận khác nhau. Thế nhưng, việc phân chia ấy tiên-giả định rằng ta đã có một cái nhìn *toàn bộ* ngay trước khi trình bày có hệ thống. Điều ấy, theo Hegel, là không ổn: không có nền triết học nào có thể mang lại một sự hình dung sơ bộ mà thỏa đáng cả, vì, xét kỹ cùng, nội dung chỉ được biện minh bằng chính tiến trình hình thành có hệ thống, tuần tự và tất yếu của bản thân việc trình bày khoa học. Và lại, như ta sẽ thấy, theo Hegel, triết học là Khoa học về Ý niệm, nên chỉ có cái *toàn bộ* của khoa học mới là *sự trình bày (Darstellung / presentation)* đích thực về Ý niệm chứ không chỉ là *việc hình dung (Vorstellung / representation)*, kiểu sơ đồ cho nhu cầu tìm hiểu theo trực quan và biểu tượng của ta. Vì thế, việc phân chia triết học thành những khoa học đặc thù chỉ có thể được “nhận thức” hay được “thấu hiểu bằng khái niệm” (*begriffen*) – chứ không phải chỉ “được hình dung” – là từ bản thân Ý niệm trong sự phát triển toàn bộ của nó. Cho nên, nếu phần *Dẫn nhập* này thử đưa ra một sự “phân chia” nội dung (sự *tự-phân chia* của Ý niệm sẽ chỉ diễn ra từ §244 và §376 bắt đầu tập II và tập III của Bộ *Bách khoa thư*) thì chỉ là một việc làm bất đắc dĩ hiểu như một sự “phân chia” *trừu tượng* về các mômen của Ý niệm mà thôi.

Để hiểu sơ bộ về sự phân chia các khoa học triết học và vị trí của khoa học lôgic, trước hết, cần làm rõ thuật ngữ then chốt: “*Ý niệm*”, “*Ý niệm tuyệt đối*”.

- “*Ý niệm là tư duy tuyệt đối đồng nhất với chính mình*”...

Để phân nào hiểu được nội dung tư biện của chữ “Ý niệm” của Hegel, ta có thể liên tưởng đến chữ “*Nous*” của Anaxagoras (500-425 tr. CN)*, đến “Ý niệm” hay “*Linh tượng*” của Plato hay đến chữ “*Logos*” của phái khắc kỷ cổ đại. Chúng ta cũng có thể nghĩ đến Ý niệm thứ ba của lý tính thuần túy nơi Kant (còn gọi là Ý niệm thần học hay Ý thể / *das Ideal*). Tuy nhiên, cần lưu ý rằng, nơi Hegel, hồ thẳm “một trời một vực” giữa Ý niệm tự-thân và thế giới hiện tượng (nơi Kant) không còn nữa, nên, với Hegel, Ý niệm là hoàn toàn khách quan, và, giống với Descartes và nhất là Spinoza, Ý niệm là đối tượng đích thực của cái *Cogito [Tôi-tư duy]* trong chừng mực *Cogito* vươn tới các kích thước của tư duy thuần túy (thậm chí, của tư duy thần thánh). Vậy, Ý niệm là tính khả niệm [*tính có thể suy tưởng được, có thể hiểu được*] (*Intelligibilität*) của mọi sự vật, là tư duy kích hoạt tất cả, và tất cả đều là một sự phản ánh, một sự tham dự vào tư duy. Hay nói ngược lại cũng thế: Ý niệm chính là cái toàn bộ trong tính khả niệm của nó. Ý niệm là toàn bộ mọi sự vật với tư cách là hình thức khả niệm trong suốt đối với tư duy và là bản thân sự trong suốt ấy. Do đó, nó là cái “Eidos”, cái “Idea” theo cả ba nghĩa cùng một lúc: chủ quan, khách quan và tuyệt đối của kẻ nhìn, cái được nhìn và bản thân việc nhìn! Ở phần *Giảng thêm* cho §236 gần cuối sách này, Hegel đưa ra định nghĩa: “Đó là cái *noēsis noēseōs* mà Aristoteles đã gọi là hình thức cao nhất của Ý niệm”, nghĩa là: đó là *tư duy tự suy tưởng*, và, do đó, suy tưởng về tất cả những gì có thể suy tưởng được (khả niệm), tức, toàn bộ mọi sự vật. Tư duy là nền tảng của mọi sự, nên, ở bên ngoài nó (thật ra không thể có cái gì ở bên ngoài nó cả!), tất cả những cái còn lại (thật ra cũng không có cái gì còn lại!) đều là “sai lầm, hỗn loạn, tư kiến trống rỗng, việc làm tùy tiện và ảo tượng phù du: chỉ duy có Ý niệm-tuyệt đối mới là sự Tồn tại, là sự sống bất diệt, là chân lý tự biết về chính mình và là toàn bộ chân lý” (*Đại “Khoa học Lôgic”, II, 484a*). Nói cách khác, Ý niệm trước hết là một cái Phổ biến, là cả một Vũ trụ mà ta không bao giờ ra khỏi nó được. Nó là Tư duy – và bất kể nó là gì và đang suy tưởng gì – thì vẫn luôn tự khẳng định chính mình như là Tư duy và, như thế, là bao giờ cũng *đồng nhất* với chính mình. Hiểu trong sự thuần túy và trừu tượng như là tính khả niệm thuần túy, Ý niệm chính là đối tượng (nghiên cứu) của *Khoa học [về] “Lôgic”,* nghĩa là khoa học về Ý niệm xét như là *Logos* phổ biến, hay, nói như Hegel, về *Ý niệm tự-mình-và-cho-mình* (chữ “tự-mình-và-cho-mình” ngụ cả hai ý: tính trừu tượng và thuần túy lẫn tính toàn thể, không có sự phiến diện).

* Ta có một định nghĩa về “*Nous*” của Anaxagoras: “*Nous* là không bị giới hạn, tự chủ và không trộn lẫn với vật khác. Chỉ có nó là tồn tại tự-mình và cho-mình”. (Đoạn văn 12, *Simplikios* trong *Phys*, 164, 24 và 15b, 13, xem: *Die vorsokratischen Philosophen, Einführung, Texte und Kommentare / Các triết gia trước Socrate: Dẫn nhập, văn bản và chú giải* (tiếng Đức) của G.S. Kirk / J. E. Raven / M. Sohofield, 2001, tr. 397-398, câu 476.

- ... “đồng thời thiết định chính mình đối lập lại với chính mình để tồn tại-cho mình”...

Khi định nghĩa Ý niệm như là Tư duy đồng nhất với chính mình thì nó không chỉ có nghĩa là *tính phổ biến lô gíc* giản đơn ($A=A$) của Tư duy. Ngay trong cách nói: “đồng nhất với chính mình” (nhất là liên từ “với”) đã ngụ ý là có một *tiến trình* của việc *đồng nhất hóa* với chính mình, nghĩa là, khi Tư duy là đồng nhất với chính mình, nó phân biệt (phủ định) chính nó và rồi lại phủ định sự phân biệt hay khác biệt này đi. Như ta sẽ thấy sau này, nơi Hegel, mọi *sự khẳng định* đúng thật (“đồng nhất với chính mình”) chỉ có được thông qua sự phủ định của phủ định. Cũng giống như cái Vô hạn không gì khác hơn là sự phủ định của cái hư vô vốn là cái hữu hạn, thì sự đồng nhất với chính mình của Tư duy không gì khác hơn là sự phủ định đối với sự khác biệt của nó với chính nó! Chỉ có như thế, nó mới là cái “tồn tại-cho mình” (như sẽ rõ hơn ở §96).

Qua việc đồng nhất hóa với chính mình này, tức việc phân biệt hay giữ khoảng cách giữa mình với chính mình mà Ý niệm thể hiện ra như là *giới Tự nhiên* và, qua đó, đặt cơ sở cho *Triết học về Tự nhiên* (tập II của Bách khoa thư). Triết học này, trong thuật ngữ Hegel, sẽ là *khoa học về Ý niệm trong sự tồn tại-khác của nó*, nghĩa là, về Ý niệm trong tính khác biệt với chính nó, trong sự xa cách với chính nó, trong tính “đặc thù” của nó (Besonderheit / particularity) (với nghĩa từ nguyên: trong việc “phân ly” / ”đặc thù” / ”Sonderung / separation / partition).

- ... “và chỉ tồn tại ở-trong-nhà-chính-mình trong cái tồn tại-khác này”...

Ngay trong bản thân việc “đồng nhất hóa với chính mình” của Tư duy, bây giờ nhấn mạnh đến chữ “*chính mình*”: đó là nói đến tiến trình của việc *quay trở lại* với chính mình, tức thoát khỏi sự khác biệt, phân ly để trở lại hợp nhất một cách *tích cực, khẳng định* với chính mình, và bây giờ, Ý niệm tự hình thành như là *Tinh thần* (*Geist / Spirit / Esprit*) và, qua đó, làm cơ sở cho *Triết học về Tinh thần*, tức, khoa học về *Tinh thần quay trở về lại với chính mình từ cái tồn tại-khác của nó*. Với tư cách là Tinh thần, khoa học về Ý niệm không còn ở trong tính phổ biến lôgíc (trừu tượng), cũng không còn ở trong tính đặc thù (của Tự nhiên) mà ở trong *tính cá biệt* (*Einzelheit / Singularity / Singularité*) tinh thần của hành vi làm chủ chính mình một cách trọn vẹn.

Ở bước “dự đoán sơ bộ” này, đó là các sự phân chia khái quát nhất về nội dung của “Khoa học triết học”. Và ta cũng mới tạm thời định nghĩa Khoa học Lôgíc như là khoa học về *Ý niệm tự-mình-và-cho-mình*. Hegel giải thích rõ thêm ở phần “*Nhận xét*” mà ta cần lưu ý kỹ để tránh lẫn lộn.

- Phần Nhận xét (§18):

... và chỉ có Ý niệm mới [chính là cái] tự trình bày chính mình trong các môi trường (Elemente) khác nhau (...) mà thôi”

- Logos, Tự nhiên và Tinh thần là phiên bản đặc thù của Hegel về ba “Ý niệm siêu nghiệm” hay ba “Ý niệm của lý tính” nơi Kant: Thượng đế, Vũ trụ và Linh hồn (con người). Chỗ khác biệt cơ bản giữa Kant và Hegel là: trong khi với Kant, ba Ý niệm này chỉ có giá trị “điều hành” (*regulativ*), tức *định hướng* cho nhận thức khi ta muốn vươn đến những gì tuyệt đối, toàn vẹn, chứ tuyệt nhiên không có giá trị *cấu tạo* (*konstitutiv*) nên nhận thức, thì nơi Hegel, chúng lại có giá trị nhận thức, thậm chí là nhận thức bản thể học tuyệt đối. Ở đây, ta không bàn về tính khả thi của quan niệm này mà chỉ cố gắng tìm hiểu những gì Hegel muốn nói.

a) Logos, Tự nhiên, Tinh thần chỉ là *ba mômen* bộ phận và tạm thời của Ý niệm tuyệt đối *duy nhất* mà tính toàn thể của nó phản ánh trong từng Ý niệm *nhất định* ấy. Vậy, trong Tự nhiên, không có gì khác hơn là chính bản thân Ý niệm, nhưng chỉ có điều: nó tồn tại trong hình thức của cái tồn tại-khác của nó, hay, chính xác hơn, trong hình thức của *sự xuất nhượng* (*Entäußerung / uttering / désappropriation / extériorisation*)* của nó. Cũng thế, trong Tinh thần, cũng không gì khác hơn là chính Ý niệm với tư cách là Ý niệm *tồn tại-cho mình và trên đường trở thành tự-mình-và-cho-mình*. Điều này có nghĩa là gì?

b) Ta đã thấy rằng Logos là Ý niệm tự-mình-và-cho-mình, và Lôgic học là khoa học về Ý niệm như thế, nghĩa là khoa học về Ý niệm thuần túy, về tính khả niệm thuần túy trong *sự trừu tượng* của tư duy đơn thuần của nó về chính mình. Vậy, Khoa học về Ý niệm vừa không thiên về một cái tự-mình *tự nhiên* lẫn của một

* *Entäußerung*: nguyên là một phạm trù của *Tâm lý học* (của Hegel) mà ta sẽ gặp khi chú giải cho §177. Nói chung, nó nói lên việc: một cái gì đó *tự từ bỏ* cái sở hữu của mình, nghĩa là thiết định bên trong chính mình *một cái ngoại tại* để, qua đó, trở lại với chính mình một cách dễ dàng hơn, tốt hơn. Chẳng hạn, trong tâm lý học, chủ thể “nội tâm hóa” đối tượng *được trực quan* bằng cách, từ bên trong chính mình, mang lại cho nó tính ngoại tại của một “*tên gọi*” để tái tạo ra đối tượng ấy ở trong ký ức chứ không còn cần đến một trực quan hay một hình ảnh nhất thời nữa. Vậy, ở đây, ta tạm hiểu sơ bộ rằng: đây là mômen khi Tư duy thiết định *bên trong chính mình* một tính ngoại tại, trong đó nó tự từ bỏ, tự “*nhượng lại*” sở hữu của mình” để *đi đến với chính mình* một cách tốt hơn. Theo đó, ở trong bản thân Ý niệm tuyệt đối, giới Tự nhiên được xem như là mômen khi Ý niệm thiết định một sự khác biệt triệt để (trong đó nó tự từ bỏ sự thuần túy và sự nội tại đơn thuần lôgic) để qua đó, trở lại với chính mình và “*thụ hưởng*” chính mình với tư cách là Tinh thần.

Thuật ngữ này có thể được dịch là “*ngoại tại hóa*”, “*dị thể hóa*”, nhưng chúng tôi đề nghị dịch là “*sự xuất nhượng*” để muốn nói rõ hơn hành vi “*tự-từ bỏ*”, “*tự nhượng lại*” sở hữu của mình”. (Xem thêm: “*sự xuất nhượng*” và “*sự tha hóa*” (*Entfremdung*) trong *Hiện tượng học Tinh thần*. Chú giải dẫn nhập: 8.3.1. Sđd, BVNS, tr. 1061-1066).

cái cho-mình *ting thân* mà vẫn còn ở yên trong sự “không thiên vị” của cái tự-mình-và-cho-mình *lôgíc*. Nói cách khác, Ý niệm tuyệt đối – với tư cách là Ý niệm lôgíc – là Ý niệm tự suy tưởng chính mình như là Ý niệm *thuần túy* ở bên ngoài thời gian và không gian, ở bên ngoài con người và lịch sử. Nhưng, trong sự vận động ấy, nó đã *mặc nhiên* mang dấu ấn của mômen tự nhiên (là sự đối lập của mình với chính mình) và mômen *ting thân* (quay trở lại với chính mình một cách tích cực). Như thế, là Tư duy hay Tư tưởng tự suy tưởng, nó là chủ thể (Tư duy, Tư tưởng), đồng thời là đối tượng (“tự” suy tưởng chính nó) và hành vi tuyệt đối của suy tưởng. Nhưng, trong Lôgíc học, hai mômen khác của Ý niệm (mômen tự nhiên và *ting thân*) chỉ mới được suy tưởng trong tính phổ biến lôgíc, trong tính ý thể *thuần túy*: mômen trước sẽ là “*tính khách thể*” (*Objektivität*), mômen sau sẽ là “*tính chủ thể*” (*Subjektivität*) hay *Khái niệm về Ý niệm-tuyệt đối*. Vì thế, ta sẽ thấy *Khái niệm*, *Khách thể* và *Ý niệm* sẽ là ba mômen *lôgíc* của Ý niệm tuyệt đối (từ §162). Còn giới *Tự nhiên* và *Ting thân* (tập II và III của Bách khoa thư) không gì khác hơn là sự hiện hữu *thực tồn* (*real*), tự trị, và chừng mực nào đó là bị tách rời, phân lập, của hai mômen chủ quan và khách quan của Ý niệm tuyệt đối. Nếu Ý niệm lôgíc là Ý niệm-tuyệt đối hiện hữu một cách tự do (hay, đúng hơn, trong trạng thái tự do) trong mômen *phổ biến* của tính khả niệm *thuần túy* tự suy tưởng tự-mình-và-cho-mình, thì giới *Tự nhiên* cũng chính là Ý niệm-tuyệt đối ấy nhưng hiện hữu một cách tự do trong mômen *đặc thù* và *mâu thuẫn* của tính khách quan hay của cái tự-mình, nghĩa là, của sự đồng nhất trực tiếp và tĩnh tại với chính mình (nơi tính động *thuần túy* của Ý niệm tự xuất nhượng) và *Ting thân* cũng chính là Ý niệm-tuyệt đối ấy, nhưng hiện hữu một cách tự do trong mômen *cá biệt* của cái tồn tại-cho mình, tức của việc giải phóng tích cực đối với chính mình và quay trở lại tích cực với chính mình nhờ vào việc thiết định chính mình bởi chính mình.

- c) Rồi *Ting thân* – trong sự phát triển của nó với tư cách là *Ting thân-tuyệt đối* – sẽ lại hiện thân trong nghệ thuật, tôn giáo và triết học trong tính khả niệm *thuần túy* của nó và, trải qua mọi thăng trầm của lịch sử thế giới và sự tự do của con người, trở lại nhận biết về Ý niệm-tuyệt đối trong cái tự-mình-và-cho-mình với sự trong suốt về lôgíc đối với chính mình. Vì thế, *Ting thân* không chỉ là Ý niệm với tư cách là cái gì cho-mình mà còn là Ý niệm với tư cách *đang trở thành* tự-mình-và-cho-mình. Từ đó, Hệ thống *Bách khoa thư các khoa học triết học* kết thúc bằng cách quay trở lại điểm xuất phát, tức, quay trở lại Khoa học Lô gíc

như khoa học về Ý niệm tự-mình-và-cho-mình, nhưng với sự khác biệt so với trước: nếu Ý niệm lôgic lúc ban đầu còn là *khả thể* của mọi sự thì bây giờ, qua Hệ thống, hoàn tất và trở thành *thực tại bản thể* của mọi sự, là chỗ kết thúc tối hậu, trong đó *tính phiến diện* của cả hai mômen (khách quan và chủ quan, tức Tự nhiên (Ý niệm tự-mình) và Tinh thần hữu hạn (Ý niệm cho-mình và trên đường trở thành tự-mình-và-cho-mình) tiêu trầm đi trước cái tự-mình-và-cho-mình của Ý niệm lôgic nay đã trở thành phổ biến *một cách tuyệt đối*.

- Logos, Tự nhiên và Tinh thần đều không gì khác hơn là Ý niệm-tuyệt đối cho thấy tính liên tục và “trôi chảy” của việc chúng “quá độ” sang nhau. Chân lý của Hệ thống, vì thế, là Ý niệm-tuyệt đối *duy nhất*. Ý niệm này *không* hiện hữu một cách trừu tượng ở bên ngoài ba lĩnh vực ấy mà chỉ “vượt bỏ” từng mỗi lĩnh vực như một mômen trừu tượng của chính mình. Vì thế, mỗi một khoa học cá biệt (Lôgic học, triết học về Tự nhiên, triết học về Tinh thần) không chỉ có nhiệm vụ nhận thức nội dung của riêng mình như là một đối tượng *đang tồn tại đơn thuần* (*seiend / simply ist / qui est*), tức như một đối tượng mang đặc điểm của sự trực tiếp, sự tĩnh tại và sự đồng nhất trực tiếp của cái gì “tồn tại”, mà còn phải lập tức nhận thức trong mỗi nội dung ấy cái mômen “trôi chảy” (*fliessendes / fluide*) hay sự quá độ sang lĩnh vực cao hơn. Lôgic học không chỉ nhận thức Logos như là Logos mà còn như là sự quá độ của Logos sang giới Tự nhiên (§244). Triết học về Tự nhiên không nhận thức Tự nhiên như là Tự nhiên mà còn như là sự quá độ của Tự nhiên sang Tinh thần (§376), còn triết học về Tinh thần cũng thế, không chỉ nhận thức Tinh thần như là Tinh thần, mà còn như là Tinh thần-tuyệt đối quay trở lại với tư tưởng thuần túy của nguyên tắc lôgic nguyên thủy của nó (§574).

Do đó, *sự hình dung bằng biểu tượng* phân chia tổng thể của khoa học thành ba bộ phận cứng nhắc là không đúng, trong chừng mực nó đặt chúng *bên cạnh nhau*, thay vì chỉ ra *tính trôi chảy* ngay trong lòng của Ý niệm toàn thể duy nhất.

(Trong §§575-577 của tập III, với học thuyết về các suy luận của triết học, Hegel sẽ cho thấy: cần nắm bắt Hệ thống không chỉ theo *trình tự* Logos-Tự nhiên-Tinh thần mà cả theo *trình tự kép*: Tự nhiên-Tinh thần-Logos và Tinh thần-Logos-Tự nhiên. Ở đây, ta chưa có điều kiện để đi sâu vào vấn đề khó khăn và phức tạp này về “*cấu trúc*” của hệ thống Hegel).

PHẦN THỨ NHẤT

KHOA HỌC LÔGÍC

S67

KHÁI NIỆM SƠ BỘ

§19

Lôgíc học là Khoa học về Ý niệm thuần túy, tức là, về Ý niệm trong môi trường^(a) trừu tượng của tư duy.

Đối với các khái niệm sơ bộ về triết học nói chung cũng như đối với mọi sự quy định được chứa đựng trong phần Khái niệm Sơ bộ này, điều có giá trị chung là: chúng đều là những sự quy định được rút ra từ cái toàn bộ và sau khi có cái nhìn tổng quan về cái toàn bộ.

Tất nhiên, người ta có thể bảo rằng Lôgíc học là khoa học về tư duy, về những sự quy định và những quy luật của nó, nhưng tư duy như là tư duy chỉ tạo nên tính quy định phổ biến hay môi trường làm cho Ý niệm mang tính [hình thức] lôgíc mà thôi. Còn Ý niệm mới là tư duy, nhưng không phải như là tư duy đơn thuần hình thức^(b), trái lại, như là cái toàn thể tự phát triển của những sự quy định và quy luật của riêng nó mà tư duy không phải đã có và thấy chúng có sẵn ở trong chính mình, ngược lại, tư duy mang lại cho chính mình⁽⁵¹⁾.

Lôgíc học là môn khoa học khó nhất trong chừng mực nó không làm việc với những trực quan, càng không phải như môn hình học được làm việc với những biểu tượng cảm tính trừu tượng mà phải làm việc với những sự trừu tượng thuần túy, và đòi hỏi nơi ta một năng lực được rèn luyện để [biết] quay trở lại vào trong những tư tưởng thuần túy, giữ vững chúng và vận động ở bên trong chúng. Nhưng mặt khác, nó cũng có thể được xem là môn học dễ nhất, bởi nội dung không gì khác hơn là tư duy của chính chúng ta với những quy định thông thường của nó; những quy định này đồng thời là những quy định đơn giản nhất và sơ đẳng nhất. Chúng cũng còn là những gì quen thuộc nhất nữa, nào là: tồn tại, hư vô v.v..., tính quy

(a) Element; (b) formal / merely formal.

(51) “tư duy như là tư duy chỉ tạo nên tính quy định phổ biến hay môi trường làm cho Ý niệm mang tính [hình thức] lôgíc mà thôi”: xét đơn thuần như là một thuộc tính của con người, tư duy chỉ là tính quy định về chất để phân biệt với những sinh vật khác. Còn Ý niệm mới là tư duy đúng nghĩa như là cái toàn thể tự phát triển những sự quy định. (Xem lại sự phân biệt giữa “tính quy định” / Bestimmtheit / determinacy và “sự quy định” / Bestimmung / determination ở chú thích 43).

định, độ lớn v.v..., tồn tại tự-mình, tồn tại cho-mình, cái một, cái nhiều v.v... Song, chính sự quen thuộc này lại làm cho việc nghiên cứu lôgic học càng khó khăn thêm, bởi một mặt, ta dễ cho rằng thật chẳng đáng tốn công để tiếp tục nghiên cứu về cái gì đã quá quen thuộc; mặt khác, những gì ta sẽ làm là phải làm quen lại với nó theo một phương cách hoàn toàn khác, thậm chí trái ngược lại với phương cách mà ta đã quen sử dụng trước nay đối với nó.

- S68 *Sự hữu ích* của Lôgic học liên quan đến mối quan hệ với chủ thể, trong chừng mực ta muốn có được một trình độ đào luyện nào đó để phục vụ cho các mục đích khác. Sự đào luyện của chủ thể thông qua Lôgic học là ở chỗ được rèn luyện ở trong tư duy, vì khoa học này là tư duy về tư duy nhằm có được những tư tưởng và biết rằng chúng là những tư tưởng ở trong đầu óc mình. Nhưng, trong chừng mực cái Lôgic^(a) là hình thức tuyệt đối của chân lý, và thậm chí còn hơn thế nữa, là bản thân chân lý thuần túy, nên nó là cái gì hoàn toàn khác hơn là cái *hữu ích* đơn thuần. Tuy nhiên, nếu cái kỳ tuyệt nhất, cái tự do nhất và cái độc lập tự chủ nhất cũng là cái hữu ích nhất thì cũng có thể hiểu cái Lôgic như thế. Song, bây giờ, sự hữu ích của nó phải được đánh giá bằng thước đo khác hơn là việc tập luyện đơn thuần hình thức về [năng lực] tư duy.



NHÀ XUẤT BẢN TRẺ

^(a) das Logische / the Logical.

Giảng thêm 1:

Câu hỏi đầu tiên là: đối tượng của khoa học của chúng ta là gì? Câu trả lời đơn giản nhất và dễ hiểu nhất cho câu hỏi này là: đối tượng này là *chân lý*. Chân lý là một từ cao cả, và bản thân Sự việc ấy còn cao cả hơn nữa. Khi tinh thần và tâm hồn con người còn khỏe mạnh thì khi nghe điều này, tim trong lồng ngực ắt phải đập mạnh hơn! Nhưng lại sớm nảy sinh một chữ “*nhưng*”, đó là: liệu chúng ta có đủ sức nhận thức được chân lý hay không. Có vẻ có một điều không tương ứng giữa những con người bị giới hạn của chúng ta và chân lý tồn tại tự-mình-và-cho-mình; và nảy sinh câu hỏi về nhịp cầu giữa cái hữu hạn và cái vô hạn. Thượng đế là chân lý; nhưng làm thế nào ta nhận thức được Người? Đức khiêm hạ và lòng khiêm tốn dường như mâu thuẫn lại với một ý đồ như thế.

Nhưng, ta cũng hỏi phải chăng có thể có một nhận thức nào về chân lý để biện minh cho việc ta tiếp tục hài lòng với tính hèn mọn của những mục đích hữu hạn của ta. Lòng khiêm hạ thuộc loại này cũng chẳng có giá trị gì lắm! Cách nói: “làm sao một loài sâu bọ thảm hại như tôi lại có thể nhận thức được cái đúng thật?” đã thuộc về quá khứ; thay vào đó là lòng kiêu ngạo và sự tưởng tượng, và người ta đã tưởng rằng mình đang trực tiếp ở trong cái đúng thật. – Người ta đã làm cho tuổi trẻ tin rằng họ đã sở hữu cái đúng thật (trong tôn giáo và đạo đức) giống như họ đang đi và đứng vậy. Nhất là, cũng từ cách nhìn ấy, người ta cho rằng toàn bộ những người lớn đều đã suy đồi, tẻ liệt, hóa thạch ở trong sự không-chân lý. Một bình minh rực rỡ đang đón chào tuổi trẻ, còn thế giới cũ bị chìm đắm trong **vũng lầy** của đời thường. Người ta bảo rằng các khoa học đặc thù là những gì ta nhất định phải chiếm lĩnh, nhưng chỉ như là phương tiện cho các mục đích bên ngoài của đời sống. Ở đây, không phải lòng khiêm tốn ngăn ta không tìm hiểu và nhận thức về chân lý, mà đúng hơn là lòng tin chắc nịch rằng ta đã sở hữu trong tay chân lý tự-mình-và-cho-mình. Người lớn tuổi từ nay đặt hết hy vọng vào tuổi trẻ, vì chính tuổi trẻ sẽ tiếp tục tạo nên sự tiến bộ cho thế giới và trong khoa học. Nhưng, ta chỉ có thể đặt hết hy vọng vào tuổi trẻ, trong chừng mực tuổi trẻ không dừng lại ở chỗ đứng hiện nay mà trái lại, gánh vác lao động nhọc nhằn của tinh thần.

Còn có một hình thái khác của tính khiêm tốn trước chân lý. Đó là thái độ cao ngạo chống lại chân lý như ta đã thấy nơi Piatô khi ông ta đối diện với đức Kitô. Piatô đã hỏi: “chân lý là gì?” [Tân ước, Gio-an 18, 38] theo nghĩa của kẻ đã làm xong hết mọi việc, và chẳng còn gì là có ý nghĩa nữa, – cũng cùng một ý nghĩa như khi Salomon bảo: “Tất cả đều là hư huyền!” [Ecc les. 1:2]. Ở đây, những gì còn sót lại chỉ là sự huênh hoang chủ quan mà thôi. Thêm vào đó, tính rụt rè nhút nhát cũng là trở lực đối với nhận thức về chân lý. Một trí óc trì độn dễ dàng nói rằng: “Ta đừng nên quá nghiêm chỉnh trong việc triết lý. Tất nhiên, vẫn cứ đi nghe các bài giảng logic, nhưng chúng chẳng làm cho ta chuyển biến gì!” Người ta nghĩ rằng hễ tư duy vượt ra khỏi vòng quen thuộc thì nhất định sẽ rơi vào sai lầm; vì bây giờ ta sẽ bị đẩy ra biển cả để bị bao làn

sóng tư tưởng xô đẩy tới lui và rút cục lại trôi giạt một lần nữa vào bờ cát phù du⁽⁵²⁾ mà ta đã rời bỏ chẳng để làm gì và đã hoài công vô ích. Cách nhìn như thế sẽ dẫn đến đâu là điều ta đang thấy: người ta có thể sở đắc được một số kỹ năng và kiến thức, trở thành một viên chức “sớm vác ô đi tối vác về”, và, bằng mọi cách, rèn tập mình cho những mục đích cá nhân đặc thù. Nhưng, việc đào luyện tinh thần cho điều cao hơn và nỗ lực vì nó lại là một chuyện khác hẳn. Ta có quyền hy vọng rằng trong thời đại của chúng ta, lòng khao khát một điều gì tốt đẹp hơn đã bùng phát trong lòng tuổi trẻ và họ sẽ không vừa lòng với rom rác đơn thuần của một thứ nhận thức bì phu, hời hợt.

Giảng thêm 2:

Ta đều đồng ý rằng *tư duy* là đối tượng của môn Logic học. Nhưng, về tư duy, ta cũng có thể có một quan niệm rất thấp cũng như rất cao về nó. Thật thế, một mặt, ta bảo rằng: “Đó *chỉ* là một tư tưởng mà thôi!” và ta hiểu tư tưởng là cái gì chủ quan, tùy tiện và ngẫu nhiên chứ không phải là bản thân Sự việc, không phải là cái đúng thật và cái hiện thực. Nhưng, mặt khác, ta cũng có một nhận định rất cao về tư tưởng và hiểu nó theo nghĩa rằng chỉ có tư tưởng mới đạt tới được **cái gì tối cao**, đến bản tính của Thượng đế và rằng không thể có nhận thức về Thượng đế nếu chỉ nhờ vào các giác quan. Ta nói rằng Thượng đế là Tinh thần và rằng ý chí của Người là muốn ta tôn thờ Người ở trong tinh thần và trong chân lý [Tân ước, Giô-an, 4:24]. Nhưng, ta thú nhận rằng cái được cảm nhận và cái cảm tính không phải là cái tinh thần, trái lại, chỗ thâm sâu nhất của tinh thần là tư tưởng, và chỉ có tinh thần mới có thể nhận thức được tinh thần. Tất nhiên, tinh thần cũng có thể hành xử như cái gì đang cảm nhận (chẳng hạn, trong tôn giáo) nhưng cảm nhận xét như là cảm nhận, như là *phương cách* cảm nhận là một chuyện, còn *nội dung* của sự cảm nhận lại là một chuyện khác. Cảm nhận hay tình cảm^(a), xét như bản thân nó, nói chung là hình thức của cái cảm tính mà ta có chung với thú vật. Hình thức ấy tuy có thể làm chủ nội dung cụ thể, nhưng nội dung này lại không thuộc về hình thức ấy: hình thức của tình cảm là hình thức thấp kém nhất đối với nội dung tinh thần. Chỉ ở trong tư duy và với tư cách là tư duy thì nội dung này, [tức] bản thân Thượng đế mới tồn tại ở trong chân lý của mình. Vì thế, trong nghĩa đó, tư tưởng không phải *chỉ* là tư tưởng đơn thuần, mà đúng hơn là phương thức cao nhất – và xét một cách chặt chẽ –, là phương thức duy nhất để có thể nắm bắt cái vĩnh cửu và cái tồn tại tư-mình-và-cho-mình.

Cũng giống như đối với tư tưởng, người ta cũng có thể có một quan niệm cao và thấp đối với *khoa học* về tư tưởng. Người ta cho rằng bất kỳ ai cũng có thể tư duy mà không cần đến môn Logic học cũng giống như có thể tiêu hóa mà không cần học môn sinh lý học. Cho dù ta có học môn logic đi nữa thì sau đó ta vẫn cứ suy nghĩ như trước nay – có lẽ có phương pháp hơn, nhưng chẳng

⁽⁵²⁾ Chữ của Shakespeare trong vở kịch Macbeth (hồi I, cảnh 7): “But here, upon this bank and shoal of time, we’d jump the life to come”.

^(a) Gefühl / feeling.

có thay đổi gì nhiều. Nếu Logic học không làm việc gì khác hơn là giúp ta làm quen với hoạt động tư duy đơn thuần hình thức, ắt hẳn nó chẳng mang lại được gì ngoài những điều ta vẫn thường làm tốt bấy lâu nay. Trong thực tế, môn Logic học cổ truyền đã chẳng làm gì được hơn thế. Dù sao, việc làm quen với tư duy như một hoạt động đơn thuần chủ quan cũng đã mang lại vinh dự và sự quan tâm đối với con người: khi con người biết mình là ai và mình làm gì, con người tự phân biệt mình với con vật.

Nhưng, mặt khác, ngày nay Logic học – với tư cách là khoa học về tư duy – cũng đã có một thế đứng cao hơn, trong chừng mực chỉ có tư tưởng mới có thể trải nghiệm về cái tối cao, cái đúng thật. Cho nên, nếu Khoa học logic xem xét tư duy trong hoạt động và trong sự sản sinh của nó (và tư duy không phải là hoạt động không có nội dung, bởi vì nó sản sinh ra những tư tưởng và bản thân Tư tưởng^(a)), thì nội dung của nó, nói chung, là thế giới siêu-cảm tính, và việc nghiên cứu thế giới ấy [có nghĩa] là cư lưu ở bên trong thế giới ấy. Toán học làm việc với những sự trừu tượng về con số và không gian, nhưng chúng vẫn còn là những cái gì cảm tính, dù là cái cảm tính trừu tượng và không có sự hiện hữu trần trụi. Trong khi đó, tư tưởng cũng chia tay luôn cái cảm tính sau cùng này và là tự do, ở-trong-nhà-nơi-chính-mình; nó từ bỏ cảm năng bên trong lẫn bên ngoài, xa lìa với mọi sự quan tâm và xu hướng **đặc thù**. Bao lâu Logic học có được miếng đất này, ta phải suy tưởng về nó một cách xứng đáng hơn cách người ta quen làm.

S71

Giảng thêm 3:

Nhu cầu hiểu Logic học trong một nghĩa sâu xa hơn so với khoa học của tư duy đơn thuần hình thức này sinh từ lợi ích của tôn giáo, nhà nước, pháp quyền và đời sống đạo đức [xã hội]. Xưa kia, người ta không thấy có nguy cơ gì trong khi tư duy và sử dụng đầu óc mình một cách thật tươi tắn, hạnh phúc. Người ta đã suy tưởng về Thượng đế, giới tự nhiên và nhà nước, và xác tín rằng chỉ thông qua tư tưởng người ta mới đi đến chỗ nhận thức được chân lý là gì, chứ không phải bằng các giác quan hay bằng một sự hình dung và tư kiến ngẫu nhiên. Khi người ta cứ thế mà tiếp tục suy tư, thì nảy sinh ra vấn đề: các mối quan hệ lớn lao nhất trong đời sống, qua đó, đều bị vạch trần. Thông qua tư duy, những gì là thực định [hay nhân định]^(a) đều bị tước mất sức mạnh. Các hiến chương của nhà nước trở thành nạn nhân của tư tưởng; tôn giáo bị tư tưởng tấn công; những biểu tượng vững chắc về tín ngưỡng – được xem là có giá trị tuyệt đối như là những khái thị – đều bị chôn vùi, và lòng tin xưa cũ bị sụp đổ trong lòng người. Chẳng hạn, các triết gia Hy Lạp [cổ đại] đối lập lại với tôn giáo cựu truyền và phá hủy những biểu tượng của nó. Vì

^(a) das Denken... produziert Gedanken und den Gedanken / for it produces thoughts and Thought itself.

^(a) positiv.

thế, các triết gia bị lưu đày và sát hại vì lật đổ tôn giáo và nhà nước⁽⁵³⁾ (cả hai vốn luôn gắn chặt với nhau). Bằng cách ấy, tư duy khẳng định giá trị của mình trong [thế giới] hiện thực và gây nên tác động lớn lao nhất. Và cũng qua đó, người ta để ý đến sức mạnh này của tư duy, bắt đầu xem xét kỹ các yêu sách của nó và tìm cách vạch ra rằng tư duy có tham vọng quá nhiều nhưng không đủ sức hoàn thành những gì nó đã làm. Thay vì nhận thức về bản chất của Thượng đế, của giới tự nhiên và tinh thần, nói ngắn, thay vì nhận thức chân lý, tư duy này chỉ nhằm lật đổ nhà nước và tôn giáo. Vì lý do đó, cần có một sự biện minh cho tư duy về các kết quả của nó, và việc nghiên cứu về bản tính của tư duy và về thẩm quyền chính đáng của nó chính là những gì tạo nên phần lớn mối quan tâm của triết học hiện đại.

§20

Nếu ta hiểu tư duy theo hình dung gần gũi nhất về nó, ắt nó xuất hiện ra:

- a) trước hết, trong ý nghĩa chủ quan thông thường, như là một trong các hoạt động tinh thần hay quan năng *bên cạnh* các hoạt động hay các quan năng khác như cảm giác, trực quan, tưởng tượng v.v..., ham muốn, ý chí v.v... *Sản phẩm* của nó – tính quy định hay hình thức của tư tưởng – là cái *phổ biến*, cái trừu tượng nói chung. **Như thế, tư duy – với tư cách là hoạt động – là cái phổ biến hoạt động^(a), nói rõ hơn, là cái phổ biến tự-hoạt động, vì hành vi hay cái được tạo ra chính là cái phổ biến. Còn nếu tư duy được hình dung như là *chủ thể* thì đó là *chủ thể đang tư duy*, và cách diễn tả đơn giản về chủ thể, với tư cách là người đang tư duy này, là “*cái Tôi*”.**

Những sự quy định được nêu ra ở đây và ở trong các tiểu đoạn (§§) tiếp theo không nên được hiểu như là những khẳng quyết hay như là *những tư kiến^(b)* của tôi về tư duy, trái lại, vì lẽ trong phần bản sơ bộ này không có chỗ cho sự diễn dịch hay chứng minh, nên chúng có thể được xem như là những “*sự kiện*”^(c) theo nghĩa: khi ai đó có những tư tưởng và xem xét chúng, thì thấy có tính chất phổ biến – cũng như những quy định nói tiếp theo sau – ở trong những tư tưởng của mình và như thế được mang lại trong ý thức của mình một cách thường nghiệm. Tất nhiên, vẫn cần phải có một năng lực tập trung chú ý cũng như năng lực trừu tượng được rèn luyện để nhận ra được những “*sự kiện*” của ý thức của chính mình cũng như của những biểu tượng của mình.

Ngay trong sự trình bày sơ bộ này, ta phải nói về sự phân biệt giữa cái cảm tính, biểu tượng và tư tưởng; sự phân biệt này là có ý nghĩa quyết định để ta có thể nắm bắt bản tính của nhận thức và các loại hình của nhận thức, cho nên, để làm sáng tỏ vấn đề, ngay ở đây, ta cần phải lưu ý đến sự phân biệt này:

⁽⁵³⁾ Ám chỉ việc Anaxagoras (khoảng 500-425 tr. CN) bị lưu đày khỏi Athens; Socrate (khoảng 470-399 tr. CN) bị xử tử và Protagoras (khoảng 480-410 tr. CN) bị truy bức, kiện cáo. Trong mọi trường hợp, sự “bất kính” là lý do được nêu ra để trừng trị các triết gia.

^(a) das tätige Allgemeine / the active universal; ^(b) Meinungen / opinions; ^(c) Facta.

- Để hiểu rõ cái *cảm tính*^(a), trước hết ta cần xét đến nguồn gốc từ bên ngoài của nó, đến cảm quan hay các giác quan. Nhưng, chỉ nêu tên giác quan không thôi cũng chưa đủ để hiểu về cái cảm tính. Cái cảm tính phân biệt với tư tưởng chính là ở chỗ: sự quy định của cái cảm tính chính là *tính cá biệt*^(b), và vì lẽ cái cá biệt (gọi một cách hoàn toàn trừu tượng: nguyên tử) cũng nằm trong một môi liên kết, nên cái cảm tính là một cái ở *bên ngoài nhau* mà các hình thức trừu tượng gần gũi của nó là cái ở *bên cạnh nhau* và cái *tiếp theo nhau*.
- Còn *sự hình dung*^(c) lại lấy chất liệu cảm tính như thế làm nội dung, nhưng nội dung ấy được thiết định trong sự quy định là *của tôi* – tức nội dung được hình dung ấy là ở *trong tôi* –, và là *tính phổ biến*, là sự *quan hệ với chính nó* hay, là *tính đơn giản*. – Tuy nhiên, ngoài cái cảm tính [được *giác quan mang* lại], sự hình dung cũng có nội dung là chất liệu bắt nguồn từ tư duy tự giác như những biểu tượng⁽⁵⁴⁾ về công lý, đạo đức, tôn giáo hay về bản thân tư duy, và thật không dễ dàng để thấy sự phân biệt giữa các *biểu tượng này* và các *tư tưởng* về các nội dung nói trên nằm ở đâu. Ở đây, nội dung là một tư tưởng, và hình thức của tính phổ biến cũng có mặt, vì hình thức ấy vốn thuộc về một nội dung tồn tại ở *trong tôi*, hay nói thật khái quát, nội dung ấy là một biểu tượng. Tuy nhiên, nói chung, đặc điểm riêng có của biểu tượng chính là ở trong sự kiện sau đây: ở trong nó, nội dung bao giờ cũng đứng cô lập, bị cá biệt hóa. Pháp quyền và các quy định tương tự khác về pháp lý chắc chắn không đứng ngoài nhau một cách cảm tính ở trong *không gian*. Về mặt thời gian, chúng tuy có vẻ nối tiếp theo nhau, nhưng bản thân nội dung không được hình dung như là bị tác động bởi thời gian như là tiêu vong và biến đổi bên trong thời gian. Tuy vậy, các quy định này – tự chúng là có tính tinh thần – vẫn đồng thời đứng *cô lập* với nhau trong mảnh đất rộng của tính phổ biến nội tại, trừu tượng của sự hình dung nói chung. Trong sự cô lập hay cá biệt hóa ấy, chúng là *đơn giản [nhất phiến]*: pháp quyền, nghĩa vụ, Thượng đế. Sự hình dung hoặc cứng nhắc trong yêu sách rằng pháp quyền là pháp quyền, Thượng đế là Thượng đế, hoặc (một cấp độ phát triển hơn), nó nêu thêm các quy định [khác], chẳng hạn, Thượng đế là đấng Sáng tạo nên thế giới, là toàn trí, toàn năng v.v...; ở đây, cũng thế, một loạt những quy định đơn giản, bị cá biệt hóa được sắp lại bên cạnh nhau, và vẫn mãi mãi là ở bên ngoài nhau, bất chấp sự nối kết phải có ở trong chủ thể của chúng. Ở đây, sự hình dung trùng hợp với *giác tính*^(a), và giác tính chỉ khác với sự hình dung ở chỗ giác tính thiết định các mối quan hệ giữa cái phổ biến và cái đặc thù hay giữa nguyên nhân và kết quả v.v..., và qua đó thiết định các mối quan hệ của tính tất yếu vào bên trong các quy định bị cô lập của sự hình dung, trong khi sự hình dung để cho các quy định này cứ ở *bên cạnh nhau* trong cái không gian bất định của nó và chỉ được nối lại với nhau bằng một cái “*Cũng*” đơn thuần. – Sự phân biệt giữa biểu tượng và tư tưởng còn có

(a) das Sinnliche / the sensible; (b) Einzelheit / singularity; (c) das Vorstellen / representation.

(54) *vorstellen / represent* (động từ): hình dung, sự hình dung; *Vorstellung / representation*: biểu tượng (sản phẩm của sự hình dung).

(a) Verstand / understanding.

tầm quan trọng lớn lao hơn nữa, vì ta có thể nói một cách khái quát rằng triết học không làm việc gì khác hơn là biến những biểu tượng thành những tư tưởng, mặc dù, tất nhiên, triết học còn phải tiếp tục biến tư tưởng đơn thuần thành Khái niệm nữa.

S74

Và chẳng, nếu các quy định như *tính cá biệt* và tồn tại ở bên ngoài nhau là đặc điểm của cái cảm tính, thì có thể bổ sung thêm rằng ngay bản thân các quy định này cũng lại là các tư tưởng và các cái phổ biến. | Trong Lôgíc học, ta sẽ thấy rằng tư tưởng và cái phổ biến có đặc điểm là: nó vừa là nó vừa là cái khác nó, vượt lên khỏi cái khác này và không có gì trốn thoát khỏi nó được cả. Vì lẽ ngôn ngữ là thành quả của tư tưởng, nên ngay trong ngôn ngữ, ta cũng không thể nói được điều gì mà không có tính phổ biến. Điều gì tôi chỉ “cho rằng”^(a), là của tôi, là thuộc về tôi như là thuộc về cá nhân đặc thù này, nhưng, vì ngôn ngữ chỉ diễn đạt cái phổ biến, nên tôi không thể nói ra điều tôi chỉ “cho rằng”. Và, điều gì không thể nói ra được, chẳng hạn, tình cảm, cảm giác, thì không phải là cái kỳ tuyệt nhất, cái đúng thật nhất mà là cái gì vớ vẩn nhất, ít đúng thật nhất. Khi tôi nói: “cái cá biệt”, “cái cá biệt này”, “ở đây”, “bây giờ”, thì tất cả chúng đều là những tính phổ biến; mỗi cái và mọi cái đều là một cái cá biệt, một cái này; cho dù nó là cảm tính, ở đây, bây giờ. Cũng thế khi tôi nói: “Tôi”, tôi “cho rằng” hay tôi muốn nói về Tôi như là về con người này, loại trừ mọi con người khác; nhưng điều tôi nói: “Tôi” cũng là bất kỳ người nào, một cái “Tôi” loại trừ mọi người khác ra khỏi chính nó⁽⁵⁵⁾. Kant đã sử dụng một cách nói vụng về, rằng cái Tôi đi kèm theo mọi biểu tượng của tôi, kể cả những cảm giác, ham muốn, hành vi v.v...⁽⁵⁶⁾. “Tôi”

S75

là cái phổ biến tự-mình-và-cho-mình, và tính tập thể cũng là một hình thức, nhưng là một hình thức ngoại tại của tính phổ biến. Mọi người khác đều có chung với tôi ở điểm đều là “cái Tôi”, cũng như có chung với mọi cảm giác, biểu tượng... của tôi ở chỗ đều là “của tôi” cả. Nhưng, “Tôi”, xét một cách trừu tượng như bản thân nó, là mối quan hệ thuần túy với chính mình, trong đó được trừu tượng hóa khỏi sự hình dung, cảm giác, khỏi mọi trạng thái cũng như mọi tính đặc thù của bản tính, của tài năng, kinh nghiệm v.v... Trong chừng mực đó, “Tôi” là sự hiện hữu của tính phổ biến hoàn toàn trừu tượng, là cái Tự do trừu tượng. Vì thế, cái Tôi là tư duy với tư cách là Chủ thể, và vì lẽ Tôi hiện hữu trong mọi cảm giác, biểu tượng, trạng thái v.v..., nên tư tưởng hiện diện khắp nơi và xuyên suốt mọi sự quy định này như là phạm trù [của chúng]⁽⁵⁷⁾.

(a) meine.

(55) Xem thêm: Hegel, *Hiện tượng học Tinh thần*, Chương I: Sự xác tín cảm tính hay là “cái này” và “sự cho rằng” [tư kiến của tôi về “cái này”] §90-110. (Bùi Văn Nam Sơn dịch và chú giải, NXB Văn học, 2006, tr. 229-278).

(56) I. Kant, *Phê phán lý tính thuần túy*, B132 và tiếp (Bùi Văn Nam Sơn dịch và chú giải, NXB Văn học, 2004, tr. 285 và tiếp). Wallace (bản tiếng Anh, 1873 / 1892 / 1975, tr. 300-301) nhận xét đúng rằng: “Những gì Kant thực sự nói trong *Phê phán lý tính thuần túy*, là: “Cái “Tôi-tư duy” phải có thể đi kèm theo mọi biểu tượng của tôi”. Ở đây, cũng như nhiều chỗ khác, Hegel hình như chỉ trích dẫn từ trí nhớ, do đó thường thiếu chính xác”. Wallace cũng lưu ý rằng việc Hegel trích dẫn Kant ở đây là khá “lông lẻo”, vì thực ra chính lý giải của Fichte về cái “Tôi-tư duy” hình thức mới là điểm cốt yếu cho sự phát triển của chủ nghĩa duy tâm Đức.

(57) Học thuyết về cái “tự ngã tư duy” như là “Phạm trù” (Kategorie) được Hegel quảng diễn trong các trang đầu của chương V quyển *Hiện tượng học Tinh thần*, Sđd, tr. 539 và tiếp.

Giảng thêm:

Khi ta nói về “tư duy”, thoát tiên có vẻ như đó là một hoạt động chủ quan, như là một quan năng trong nhiều quan năng khác, chẳng hạn như ký ức, hình dung, ý chí và các quan năng tương tự. Nếu giả sử tư duy đơn thuần là một hoạt động chủ quan, và, với tư cách ấy, là đối tượng của Logic học thì ắt môn học này - giống như các môn học khác - có đối tượng được xác định của nó. Trong trường hợp ấy, dường như là một sự tùy tiện khi ta biến tư duy thành đối tượng của một khoa học đặc thù [Logic học] chứ không phải ý chí, sự tưởng tượng v.v... Sở dĩ tư duy được dành cho vinh dự này có lẽ là vì ta thừa nhận một quyền uy nào đó cho nó và ta xem nó như cái gì tạo nên bản tính đích thực của con người và làm cho con người khác với con vật.

Và cũng không phải là không lý thú khi ta làm quen với tư duy dù chỉ như là một hoạt động đơn thuần chủ quan. Bây giờ, những quy định chính xác hơn của nó sẽ là những quy tắc và quy luật mà ta biết được thông qua kinh nghiệm. Trong viễn tượng ấy, tư duy được xem xét dựa theo những quy luật của nó là nội dung thông thường của môn Logic học. *Aristoteles* là người thiết lập nên khoa học ấy. Ông đã có sức mạnh trí tuệ để xác định cho tư duy những gì thuộc về nó. Tư duy của ta là rất cụ thể, nhưng, trong nội dung đa tạp của nó, ta phân biệt những gì [thực sự] thuộc về bản thân tư duy hay thuộc về hình thức trừu tượng của hoạt động [tư duy]. Một sợi dây tinh thần âm thầm, tức hoạt động tư duy, kết nối tất cả nội dung này lại, và *Aristoteles* chính là người đã nêu bật sợi dây này - tức hình thức xét như là hình thức - và xác định nó. Cho tới tận ngày hôm nay môn Logic học này của *Aristoteles* vẫn là nội dung của Logic học, và chỉ được mở rộng thêm nhờ các nhà kinh viện thời trung cổ⁽⁵⁸⁾. Họ không gia tăng về chất liệu mà chỉ tiếp tục phát triển nó rộng hơn. Còn công trình logic học trong thời cận đại thì chủ yếu là bỏ bớt nhiều quy định logic do *Aristoteles* và các nhà kinh viện đề ra và bổ sung thêm nhiều chất liệu tâm lý học. Điểm then chốt của môn học này là làm quen với phương pháp tiến hành của tư duy hữu hạn, và khoa học này là đúng khi nó tương ứng với đối tượng đã được tiên-giả định của nó. Việc nghiên cứu môn Logic hình thức này tất nhiên là có lợi, vì qua đó, như người ta thường nói, đầu óc được quét dọn sạch sẽ: ta học cách tập hợp các tư tưởng của ta, học cách trừu tượng hóa. | Trong khi ý thức thông thường làm việc với những biểu tượng cảm tính; những biểu tượng này thường đan cài vào nhau và gây nên sự lẫn lộn, thì, trái lại, nơi sự trừu tượng, tinh thần tập trung vào *một* điểm và qua đó, ta có được thói quen làm việc với cái gì nội tại ở trong ta. Ta có thể sử dụng việc làm quen với các hình thức của tư duy hữu hạn như là phương tiện rèn luyện để đi đến các khoa học thường nghiệm vốn là các khoa học tiến hành theo các hình thức này, và, trong nghĩa đó, người ta đã gọi môn Logic học là môn Logic học “công cụ”. Tất nhiên, ta có thể khoáng đạt hơn và nói

⁽⁵⁸⁾ Hegel trình bày cặn kẽ hơn về lịch sử của Logic học từ sau *Aristoteles* trong Lời Dẫn nhập của bộ *Khoa học Lô gíc* [Đại-lôgic học].

rằng nghiên cứu logic học không phải vì sự hữu ích của nó mà vì bản thân nó. Điều này hẳn nhiên là đúng, nhưng mặt khác, cái gì tuyệt vời thì cũng là cái hữu ích nhất, bởi nó là cái gì thực chất, tự mình đứng vững và vì thế, là cái gì nâng đỡ, hỗ trợ và làm cho các mục đích đặc thù của ta có thể thành tựu. Ta không nên xem các mục đích đặc thù này là cái thứ nhất, bởi chính cái tuyệt vời ấy sẽ hỗ trợ chúng. Chẳng hạn, tôn giáo có giá trị tuyệt đối nơi tự thân nó, đồng thời các mục đích khác cũng sẽ được nó nâng đỡ và hỗ trợ. Đức Kitô nói: “Trước hết hãy tìm đến nước Chúa đi đã, rồi người sẽ có được mọi thứ khác” [Tân Ước, Mathio, 6, 33]. Các mục đích đặc thù chỉ có thể đạt được, khi đã đạt được cái gì tồn tại tự-mình-và-cho-mình.

§21

- b) Nếu tư duy được nắm lấy như là hoạt động trong quan hệ với những đối tượng, tức như là *sự suy niệm về một cái gì*^(a), thì cái phổ biến – như là sản phẩm của hoạt động ấy – chứa đựng giá trị của *Sự việc*, chứa đựng cái bản chất, cái bên trong, cái đúng thật.

Trong §5, ta đã nhầm đến niềm tin cổ xưa rằng cái gì là đúng thật^(b) nơi những đối tượng, những tính chất cấu tạo của chúng, những gì xảy ra với chúng [như] cái bên trong, cái bản chất, cái sự việc cốt yếu đều không được tìm thấy một cách *trực tiếp* ở trong ý thức, không phải là cái do cái nhìn đầu tiên và ấn tượng bất chợt mang lại mà là cái gì ta *phải suy niệm* mới đến được với tính chất cấu tạo của đối tượng, và, nhờ có suy niệm mà mục tiêu này mới đạt được.

S77

Giảng thêm:

Ngay *trẻ con* cũng đã được ban cho khả năng suy nghĩ về sự vật. Chẳng hạn khi ta yêu cầu chúng nối kết vị ngữ với chủ ngữ⁽⁵⁹⁾. Ở đây, chúng phải chú ý và phân biệt: chúng nhớ một quy tắc và áp dụng nó vào trường hợp đặc thù. Quy tắc không gì khác hơn là một cái phổ biến, và trẻ con phải làm cho cái đặc thù phù hợp với cái phổ biến.

Ngoài ra, trong đời sống, ta còn có những *mục đích* nữa. Ta phải suy nghĩ làm cách nào để đạt được chúng. Ở đây, mục đích là cái phổ biến, là yếu tố chế ngự và ta có các phương tiện và công cụ mà hoạt động của chúng được ta hướng cho tương hợp với mục đích. – Cũng tương tự như thế, ta suy nghĩ về các *hoàn cảnh đạo đức*. Ở đây, suy nghĩ có nghĩa là nhớ lại điều phải, nghĩa vụ, hay nói cách khác, nhớ lại cái phổ biến để làm cho hành vi đặc thù của ta phù hợp với quy tắc cố định ấy. Vậy, quy định phổ biến được nhận thức và được hàm chứa trong phương pháp hành động đặc thù của ta. – Ngay trong quan hệ của ta với những

^(a) Nachdenken über etwas / the thinking-over of something; ^(b) das Wahrhafte / what is genuine.

⁽⁵⁹⁾ Thật ra, ở đây Hegel muốn nói đến việc dạy trẻ con biết phân biệt, chẳng hạn phân biệt *màu sắc: quả táo màu đỏ*, tức gắn “vị ngữ” (đỏ) với “chủ ngữ” (quả táo) chứ không phải là dạy ngữ pháp.

hiện tượng tự nhiên, ta cũng thấy như thế. Chẳng hạn, ta ghi nhận hiện tượng sấm và chớp. Hiện tượng này quen thuộc với ta và ta thường tri giác nó. Nhưng, con người không vừa lòng với sự quen thuộc đơn thuần, với hiện tượng đơn thuần cảm tính, trái lại, ta muốn nhìn ở phía sau hiện tượng, muốn biết nó là gì, muốn thấu hiểu nó. Vì thế, ta suy nghĩ, muốn biết nguyên nhân như là một cái gì khác với hiện tượng, muốn biết cái bên trong trong sự khác biệt của nó với cái bên ngoài đơn thuần. Như thế là ta nhân đôi hiện tượng, bẻ nó ra làm hai thành cái bên trong và cái bên ngoài, lực và biểu hiện ra của lực, nguyên nhân và kết quả. Ở đây, cái bên trong, lực, lại là cái phổ biến, cái thường tồn chứ không phải tia chớp này hay tia chớp kia, cây này hay cây nọ mà là cái thường tồn trong tất cả chúng. Cái cảm tính là một cái cá biệt và tiêu biến, còn cái thường tồn trong đó thì ta biết được nhờ suy nghĩ. Giới tự nhiên cho ta thấy một số lượng vô tận những hình thái và hiện tượng riêng lẻ. Ta có nhu cầu mang lại sự thống nhất trong tính đa tạp này; vì thế, ta so sánh và tìm cách nhận thức cái phổ biến trong mỗi cái riêng lẻ ấy. Những cá thể sinh ra và mất đi; loài là cái thường tồn ở trong chúng, là cái trở đi trở lại trong tất cả chúng và cái này chỉ tồn tại cho sự suy nghĩ mà thôi. Cũng thuộc về loại này là những quy luật, chẳng hạn những quy luật về sự vận động của các thiên thể. Ta thấy các ngôi sao hôm nay ở đây, ngày mai ở đằng kia; sự mất trật tự này là cái gì không phù hợp với tinh thần, không được tinh thần tin cậy vì tinh thần có niềm tin vào một trật tự, vào một sự quy định đơn giản, hằng cửu và phổ biến. Chính trong niềm tin này mà tinh thần hướng sự suy nghĩ đến những hiện tượng và đã nhận ra những quy luật của chúng, đã xác định sự vận động của các thiên thể một cách phổ biến, khiến cho, từ quy luật này, ta có thể xác định và nhận biết về mỗi sự thay đổi vị trí của chúng.

S78

- Cũng hết như thế với những quyền lực ngự trị hành động của con người trong tính đa tạp vô tận của mình. Ở đây, con người cũng có lòng tin vào một cái phổ biến chế ngự tất cả. – Từ tất cả các ví dụ ấy, ta rút ra cách thức làm thế nào để trong khi suy nghĩ về những sự vật, ta luôn đi tìm cái gì cố định, trường tồn, được quy định từ bên trong và ngự trị cái đặc thù. Cái phổ biến này không thể được nắm bắt bằng các giác quan, và cái phổ biến có giá trị như là cái bản chất và cái đúng thật. Chẳng hạn, nghĩa vụ và điều phải là cái bản chất của những hành vi, và chân lý của chúng là ở chỗ phù hợp với những quy định *phổ biến* ấy.

Khi ta xác định cái phổ biến như thế, ta thấy rằng nó tạo nên sự đối lập với một cái khác, và cái khác này là cái trực tiếp đơn thuần, cái bên ngoài và cái cá biệt ngược lại với cái được trung giới, cái bên trong và cái phổ biến. Cái phổ biến này không hiện hữu một cách ngoại tại như là cái phổ biến: ta không thể tri giác loài, xét như là loài; những quy luật về sự vận động của các thiên thể không được viết lên trên bầu trời. Ta không thể nghe và cũng không thể nhìn thấy cái phổ biến, trái lại, nó chỉ tồn tại cho tinh thần. Tôn giáo dẫn ta đến một cái phổ biến bao hàm hết mọi cái khác ở bên trong nó, và cái Tuyệt đối này không tồn tại cho giác quan mà chỉ cho tinh thần và cho tư tưởng.

- c) Chính thông qua sự suy nghĩ hay suy niệm^(a) mà có một sự biến đổi nơi phương thức xuất hiện thoát đầu của nội dung ở trong cảm giác, trực quan, biểu tượng; do đó, chỉ nhờ thông qua sự trung giới của một sự biến đổi mà cái bản tính đúng thật của đối tượng mới đi đến với ý thức được.

Giảng thêm:

Những gì do sự suy nghĩ mang lại là một sản phẩm của tư duy chúng ta. Chẳng hạn, những luật lệ mà Solon đề ra cho dân Athens là do ông ta tạo ra từ cái đầu của chính mình⁽⁶⁰⁾. Tuy nhiên, cũng có một mặt khác, đó là ta xem cái phổ biến và những quy luật như là cái đối lập lại với một cái gì đơn thuần chủ quan và nhận ra trong đó cái bản chất, cái đích thực và cái khách quan của sự vật. Để biết được cái đúng thật ở trong sự vật thì sự chú ý không thôi là không đủ mà còn cần cả hoạt động chủ quan của ta để cải biến cái trực tiếp có sẵn. Điều ấy thoát nhìn thật ngược đời và đi ngược lại với mục đích là nhận thức sự vật. Dù vậy, ta có thể nói rằng sự xác tín vững chắc của mọi thời vẫn là: chỉ nhờ thông qua sự biến đổi cái trực tiếp do tác động trung giới của sự suy nghĩ, ta mới đạt được cái bản thể thực chất. Ngược lại, chủ yếu là từ thời cận đại mới nảy sinh sự nghi ngờ và sự phân biệt giữa những gì là sản phẩm của tư duy chúng ta và những gì tồn tại nơi tự thân sự vật. Người ta bảo rằng cái tự thân của sự vật là cái gì hoàn toàn khác với những gì ta tạo ra từ nó. Quan điểm về sự tồn tại tách rời này đặc biệt được khẳng định bởi Triết học Phê phán chống lại lòng tin chắc của toàn bộ thế giới trước đây vốn xem sự trùng hợp giữa Sự việc và tư tưởng là cái gì đã được đảm bảo. Sự quan tâm của triết học cận đại xoay quanh sự đối lập này. Thế nhưng, lòng tin tự nhiên của con người cho rằng sự đối lập này không phải là sự đối lập đúng thật. Trong đời sống hàng ngày, ta suy nghĩ – mà không có sự phân tư đặc biệt nào – rằng qua đó cái đúng thật sẽ ra đời; ta suy nghĩ một cách không hề ngần ngại và trong lòng tin vững chắc về sự trùng hợp giữa tư tưởng và Sự việc; và lòng tin này là cực kỳ quan trọng. Căn bệnh của thời đại chúng ta là đã dẫn đến chỗ tuyệt vọng rằng nhận thức của ta chỉ là một nhận thức chủ quan và rằng cái chủ quan này là tiếng nói cuối cùng. Thế nhưng, chân lý là cái khách quan và chân lý này phải là quy tắc cho sự xác tín vững chắc của mọi người, khiến cho sự xác tín của mỗi người riêng lẻ là sai, trong chừng mực không phù hợp với quy tắc này. Nhưng, theo quan điểm hiện đại, sự xác tín xét như bản thân nó, [tức] hình thức đơn thuần của việc tin chắc đã là tốt (bất kể nội dung là gì) bởi không có tiêu chuẩn nào cho chân lý của nó cả.

Trước đây ta đã nói: lòng tin cũ xưa của con người cho rằng sứ mệnh của tinh thần là biết về chân lý. | Điều này còn hàm ý rằng những đối tượng, – thế giới tự nhiên bên ngoài lẫn bản tính tự nhiên bên trong –, hay khách thể nói chung, tồn

^(a) Nachdenken.

⁽⁶⁰⁾ Vào khoảng năm 594 tr. CN, vua Solon đề ra một “hiến pháp” cho Athens (và được dân Athens chấp nhận). Hegel dựa vào các thông tin về “cuộc đời” của Solon nơi Plutarch và Diogenes Laertius.

tại tự thân như thế nào thì cũng tồn tại như thế ấy ở trong tư tưởng, và rằng tư duy là chân lý của cái gì mang tính đối tượng [khách quan]. Công việc của triết học chỉ là ở chỗ mang lại cho ý thức một cách minh nhiên những gì con người đã xem là có giá trị hiệu lực đối với tư duy từ thời xa xưa. Vì thế, triết học không đề ra một điều gì mới mẻ cả; những gì chúng ta mang lại ở đây thông qua sự phản tư chính là những gì mọi người đã xem là được đảm bảo mà không có sự phản tư nào hết.

S80

§23

- d) Vì lẽ trong sự suy niệm^(a), bản tính đích thực [của đối tượng] xuất hiện ra ánh sáng, đồng thời sự suy niệm này cũng là hoạt động của tôi, nên bản tính đích thực ấy cũng là sản phẩm của tinh thần tôi, nghĩa là, của một chủ thể đang tư duy. | Nó là của tôi dựa theo tính phổ biến đơn giản của tôi như là [tính phổ biến] của cái “Tôi” tồn tại-trong nhà-nơi-chính-mình một cách tuyệt đối^(b), hay nói khác đi, nó là sản phẩm của sự tự do của tôi.

Ta có thể thường nghe đến thuật ngữ “*tự-tư duy*”^{(c)(61)} như thể từ ấy đã nói lên một điều gì quan trọng. Song, trong thực tế, chẳng có ai tư duy hộ cho người khác được hết, cũng như không thể ăn hay uống hộ người khác, nên từ ấy là một sự dùng thừa chữ!

Sự *tự do* trực tiếp nằm ngay trong tư duy, bởi tư duy là hoạt động của cái phổ biến, là một sự tự quan hệ với chính mình và do đó là trừu tượng^(d), là một sự tồn tại nơi chính mình nhưng không có sự quy định nào cả xét về mặt tính chủ thể; và sự tồn tại ấy, xét về mặt *nội dung* của nó, chỉ đồng thời tồn tại trong [*bản thân*] *Sự việc* và trong những sự quy định của [*bản thân*] *Sự việc* mà thôi. Vì thế, khi ta nói về lòng khiêm hạ hay tính khiêm tốn hoặc nói về sự ngạo mạn liên quan đến việc làm triết học, và khi lòng khiêm hạ hay tính khiêm tốn này có nghĩa là không gắn bất kỳ *tính đặc dị*^(a) nào của khí chất và hành vi vào cho tính chủ thể của con người, thì bấy giờ quả công việc triết lý ít ra cũng thoát khỏi sự ngạo mạn, bởi tư duy chỉ là đích thực xét về mặt nội dung của nó trong chừng mực nó đắm mình vào trong *Sự việc*, còn xét về mặt hình thức, là trong chừng mực nó không phải là một tồn tại hay việc làm *đặc dị* của chủ thể, trái lại, ý thức tự hành xử như một “cái Tôi” trừu tượng, được *thoát ly* khỏi mọi tính đặc dị của tính cách, trạng thái v.v... và chỉ tập trung làm cái gì có tính phổ biến, trong đó nó đồng nhất với mọi cá nhân khác. – Khi Aristoteles kêu gọi ta⁽⁶²⁾ hãy tự xem mình là *xứng đáng* với một lối hành xử như thế, thì tính xứng đáng mà ý thức dành cho chính mình không gì khác hơn là từ

(a) Nachdenken; (b) des schlechthin bei sich seienden Ichs / of the “I” being simply at home with itself;
(c) Selbstdenken / thinking for oneself; (d) ein hiermit abstraktes Sichaufsichbeziehen / a self-relating that is therefore abstract.

(61) Âm chỉ và chầm biếm Schleiermacher. Nhưng thực ra, đây là thuật ngữ của Fichte và đã ảnh hưởng mạnh đến các triết gia duy tâm Đức sau Kant.

(a) Besonderes / particularity; (b) die Wesenheiten der Dinge / the essentialities of the things.

(62) Xem Aristoteles, *Siêu hình học*, Quyển I, Chương II (I, 2, 982a2 và tiếp).

bỏ những tư kiến và những sự tưởng thật có tính *đặc dị* của ta đi và hãy để cho [bản thân] Sự việc cai quản chính ta.

§24

S81 Tương ứng với các quy định này, những tư tưởng cũng có thể được gọi là những tư tưởng *khách quan*, trong đó ta kể cả những hình thức vốn thoát đầu được xem xét ở trong môn **Lôgic học thông thường** và thường chỉ được xem như là những hình thức của tư duy *có ý thức*. Vì thế, **Lôgic học** trùng khít với **Siêu hình học**, tức với khoa học về những sự vật được nắm bắt ở trong *tư tưởng*, tức trong những gì được xem là để diễn tả *những tính bản chất của sự vật*^(b).

Mối quan hệ giữa các hình thức như khái niệm, phán đoán và suy luận với các hình thức khác như tính nhân quả v.v... chỉ có thể tự xác lập ở bên trong bản thân Lôgic học. Nhưng, một cách sơ bộ, ta cũng có thể thấy rằng: vì lẽ tư tưởng tìm cách hình thành một *khái niệm* về những sự vật, nên khái niệm này (cùng với phán đoán và suy luận như là các hình thức trực tiếp nhất của nó) không thể có ở trong những quy định và những mối quan hệ xa lạ và ở bên ngoài sự vật. Sự suy niệm, như đã nói ở trên, dẫn đến cái *phổ biến* trong những sự vật; nhưng bản thân cái phổ biến này là một trong các mômen của khái niệm. Bảo rằng giác tính, lý tính tồn tại ở trong thế giới là đồng nghĩa với những gì chứa đựng trong thuật ngữ “tư tưởng khách quan”. Nhưng, sở dĩ thuật ngữ ấy là bất tiện là bởi vì *tư tưởng* vốn quá thường khi được xem là chỉ thuộc về tinh thần, thuộc về ý thức, và cũng thế, cái khách quan thoát tiên chỉ được dùng để chỉ cái gì không có tính tinh thần.

Giảng thêm 1:

Nếu ta nói rằng tư tưởng – với tư cách tư tưởng *khách quan* – là cái bên trong của thế giới, thì có vẻ như thế ý thức được đem gán vào cho những sự vật tự nhiên. Nhưng, ta cảm nhận một sự đề kháng chống lại việc lĩnh hội hoạt động bên trong của sự vật như là tư duy, bởi ta nói rằng con người khác với cái gì đơn thuần tự nhiên chính là ở tư duy. Theo cách nhìn này, ắt ta phải nói về giới tự nhiên như là một hệ thống của tư tưởng *không có ý thức*, như về một trí tuệ đã bị hóa thạch, theo cách nói của Schelling⁽⁶³⁾. Vì thế, để tránh hiểu lầm, thay vì dùng thuật ngữ: “*những tư tưởng*”, tốt hơn, ta nên dùng chữ “*những quy định tư duy*”^(a). Dựa theo những gì đã nói cho tới nay, [ta thấy] cái Lôgic phải được tìm thấy như một hệ thống những quy định tư duy, nơi đó sự đối lập giữa cái chủ quan và cái khách quan (trong ý nghĩa thông thường của nó) mất đi. Ý nghĩa này của tư duy và của những quy định của nó đã được diễn

^(a) Denkbestimmungen / thought-determinations.

⁽⁶³⁾ Schelling đã dùng chữ “*trí tuệ bị hóa thạch*” trong một bài thơ in trong *Zeitschrift für spekulative Physik / Tạp chí về Vật lý học tư biện*, 1800. Xem Schelling, Tác phẩm, tập 4, tr. 546.

S82 đạt chính xác hơn nhiều khi người xưa nói **rằng chính** *Nous* [Hy Lạp: tinh thần] ngự trị thế giới, – hay khi ta bảo rằng lý tính tồn tại ở trong thế giới, ta muốn nói rằng lý tính là linh hồn của thế giới, cư trú trong thế giới, là cái nội tại, là bản tính riêng biệt nhất, thâm sâu nhất, là cái phổ biến của nó. Một ví dụ có ngay trước mắt ta, đó là khi ta nói về một con vật nhất định, ta đều nói nó là [một] “con vật”. *Con vật xét như là con vật* là điều không thể chỉ ra được, trái lại bao giờ cũng là một con vật nhất định. “Con vật”^(a) [nói chung] không hiện hữu, mà là bản tính phổ biến của những con vật cá biệt; và mỗi con vật đang hiện hữu là một cái gì nhất định, có tính cụ thể hơn nhiều, một cái được đặc thù hóa. Còn việc “là con vật”, tức loài như là cái phổ biến, là thuộc về con vật nhất định và tạo nên tính bản chất nhất định của nó. Nếu ta tước bỏ tính thù vật ra khỏi con chó thì ắt sẽ không nói được nó là gì. Những sự vật nói chung đều có một bản tính bên trong, thường tồn và một tồn tại hiện có^(b) ở bên ngoài. Chúng sống và chết, sinh ra và mất đi, còn tính bản chất, tính phổ biến của chúng là loài^(c), và cái này không thể được lý giải đơn thuần như là cái gì có chung giữa chúng.

Nếu tư duy tạo nên bản thể^(d) của những sự vật bên ngoài, nó cũng là bản thể phổ biến của cái gì mang tính tinh thần. Trong mọi trực quan của con người đều có mặt tư duy; cũng thế, tư duy là cái phổ biến trong mọi biểu tượng, ký ức và, nói chung, trong bất kỳ hoạt động tinh thần nào, trong mọi ý chí, mong muốn v.v... Tất cả những cái này đều chỉ là những sự dị biệt hóa tiếp tục của tư duy mà thôi. Nếu ta hiểu tư duy như thế, nó sẽ tỏ ra hoàn toàn khác so với khi ta nói một cách đơn giản rằng: ta có quan năng tư duy *trong số* và *bên cạnh* các quan năng khác như trực quan, hình dung, ham muốn v.v... Nếu ta xem xét tư duy như là cái phổ biến đúng thật của tất cả những gì là tự nhiên lẫn của tất cả những gì là tinh thần, thì tư duy bao trùm hết tất cả chúng và là cơ sở của tất cả chúng. Bước tiếp theo, ta có thể thêm vào cho cách lý giải này về tư duy trong ý nghĩa khách quan của nó (như là *Nous* / Tinh thần) những gì là tư duy theo nghĩa chủ quan. Trước hết, ta nói: con người tư duy, – nhưng đồng thời ta cũng nói con người ấy trực quan, ham muốn v.v... Con người tư duy và là cái gì phổ biến, nhưng con người chỉ tư duy khi cái phổ biến [hiện diện] *cho*^(a) con người. Con vật *tự-mình* (*an sich*) cũng là cái gì phổ biến, nhưng cái phổ biến xét như cái phổ biến^(b) lại không [hiện diện] *cho* nó, trái lại bao giờ cũng chỉ có cái cá biệt [là hiện diện “cho” nó]. Con vật thấy một cái cá biệt, chẳng hạn, thấy đồ ăn của nó, thấy một con người v.v... Nhưng, tất cả những điều này cũng chỉ là cái gì cá biệt “cho” nó. Ngay cả cảm giác bao giờ cũng chỉ là cái cá biệt (con đầu *này*, miếng ăn ngon *này*). Giới tự nhiên không tự có ý thức về *Nous* (Tinh thần); chỉ có con người mới tự nhân đôi chính mình bằng cách bản thân là cái phổ biến hiện diện *cho* cái phổ biến. Điều này xảy ra lần đầu tiên khi con người biết mình như là cái *Tôi*. Khi tôi nói “*Tôi*”, tôi muốn nói về tôi như cái cá biệt này, **tức như một** con người nhất định. Tuy nhiên, trong thực tế, qua đó, tôi không phát biểu cái gì đặc thù về tôi cả. “*Tôi*” cũng là bất

(a) das Tier / the Animal; (b) Dasein / thereness; (c) Gattung / the kind, genus; (d) Substanz.
(a) für / for; (b) als solches / as such.

kỳ người nào khác, và khi tôi gọi bản thân tôi là “Tôi”, tuy tôi muốn nói đến tôi, đến con người cá biệt này, nhưng tôi đồng thời nói ra một cái gì hoàn toàn phổ biến.

“Tôi” là cái tồn tại-cho-mình thuần túy, trong đó mọi cái đặc thù đều được phủ định và vượt bỏ, [tức chỉ còn có] cái tối hậu, cái đơn giản và cái thuần túy này của ý thức. Ta có thể nói: “Tôi” và tư duy là một, – hay chính xác hơn: “Tôi” là tư duy như là cái gì đang tư duy. Cái gì tôi có ở trong ý thức của tôi, là cho tôi. “Tôi” là cái trống rỗng này, là cái chỗ tiếp nhận mọi cái và mỗi cái, là cái mà tất cả đều tồn tại cho nó và là cái bảo tồn tất cả ở bên trong nó. Mỗi một con người là một thế giới toàn bộ của những biểu tượng bị chôn vùi trong đêm tối của cái “Tôi”. Như thế, “Tôi” là cái phổ biến, trong đó được trừu tượng hóa khỏi mọi cái đặc thù, nhưng đồng thời trong đó tất cả đều hiện diện tuy bị che đậy. Vì thế, nó không phải là tính phổ biến đơn thuần trừu tượng mà là tính phổ biến chứa đựng tất cả bên trong nó. Thoạt đầu ta dùng chữ “cái Tôi” một cách hoàn toàn tầm thường, nhưng rồi phải đợi đến sự phản tư triết học mới biến nó thành đối tượng của sự nghiên cứu. Trong cái “Tôi”, ta có tư tưởng hiện diện trong tính hoàn toàn thuần túy của nó. Con vật không thể nói “Tôi”, mà chỉ con người mới nói, vì con người là tư duy. Trong cái “Tôi”, có nội dung bên ngoài và bên trong rất đa tạp, và tùy theo tính chất của nội dung này mà ta hành xử như là đang trực quan cảm tính, đang hình dung, đang hồi tưởng v.v... Nhưng, cái “Tôi” có mặt trong tất cả chúng, hay nói khác đi, tư duy có mặt khắp nơi. Vì thế, con người luôn tư duy, kể cả khi chỉ đơn thuần trực quan; khi con người xem xét một cái gì, bao giờ cũng xem xét nó như là một cái phổ biến, cố định hóa cái cá biệt, nêu bật nó lên, qua đó không còn chú ý đến cái khác, nắm lấy nó như là một cái trừu tượng và phổ biến, dù chỉ như là cái phổ biến hình thức.

Với những biểu tượng của ta, có thể có hai trường hợp: hoặc *nội dung* là cái gì được tư duy nhưng *hình thức* thì không; hoặc, ngược lại, hình thức thuộc về tư duy, còn nội dung thì không. Chẳng hạn, khi tôi nói: “giận dữ”, “hoa hồng”, “hy vọng”, tôi quen thuộc với tất cả chúng thông qua cảm giác, nhưng tôi lại phát biểu nội dung này theo một cách phổ biến, trong hình thức của tư tưởng; nơi chúng, tôi đã gạt bỏ nhiều cái đặc thù và chỉ mang lại nội dung như là cái phổ biến, song, nội dung ấy vẫn là cảm tính. Ngược lại, nếu tôi hình dung về Thượng đế, thì tuy nội dung là cái gì thuần túy được suy tưởng, nhưng hình thức vẫn còn là cảm tính như tôi đã tìm thấy nó một cách trực tiếp ở bên trong tôi. Vì thế, trong các biểu tượng này, nội dung không phải là cái gì đơn thuần cảm tính như khi tôi trực quan một cái gì; trái lại, nội dung hoặc là cảm tính, trong khi hình thức thuộc về tư duy, hoặc ngược lại. Trong trường hợp trước, chất liệu là được mang lại, còn hình thức thuộc về tư duy; còn trong trường hợp sau, tư duy là nguồn gốc của nội dung, nhưng, thông qua hình thức, nội dung trở thành cái gì được mang lại, vì thế, nó đến với tinh thần từ bên ngoài.

Giảng thêm 2:

Trong Logic học, ta phải làm việc với những tư tưởng thuần túy hay với những quy định tư duy thuần túy. Nơi tư tưởng theo nghĩa thông thường, ta luôn hình dung cái gì không phải là tư tưởng thuần túy, bởi ý đồ của ta là muốn có cái gì được suy tưởng nhưng phải có một nội dung thường nghiệm. Còn trong Logic học, những tư tưởng được nắm bắt theo cách chúng không có nội dung nào khác hơn là nội dung thuộc về bản thân tư duy và được tạo ra bởi tư duy. Cho nên, những tư tưởng này là những tư tưởng *thuần túy*. Ở đây, tinh thần ở-trong-nhà-nơi-chính mình một cách thuần túy, và do đó, là tự do, vì tự do chính là ở chỗ: ở-trong-nhà-nơi-chính mình trong cái khác của mình, phụ thuộc vào chính mình, là sự quy định của chính mình. Trong mọi động lực bản năng, tôi bắt đầu với một cái khác, với một cái bên ngoài đối với tôi. Trong trường hợp đó, ta nói về tính lệ thuộc. Còn tự do chỉ hiện diện ở đâu không có cái gì khác cho tôi mà không phải chính bản thân tôi. Con người tự nhiên, – chỉ bị quy định bởi những động lực bản năng của mình –, là không tồn tại ở-trong-nhà-nơi-chính mình; và cho dù có thể là tự-ý mình, nhưng *nội dung* của ý muốn và tư kiến không phải là của riêng người ấy, và tự do của người ấy chỉ là một sự tự do [đơn thuần] *hình thức*^{(a)(64)}. Khi tôi tư duy, tôi từ bỏ tính đặc thù của tôi, đắm mình sâu vào trong [bản thân] Sự việc, để cho tư duy tự đi con đường của nó; và tôi sẽ tư duy tôi mỗi khi tôi thêm thắt vào cái gì của riêng tôi.

Nếu, dựa theo những gì đã nói, ta xét Logic học như là hệ thống của những quy định tư duy *thuần túy* thì, ngược lại, các khoa học triết học khác – Triết học về Tự nhiên và Triết học về Tinh thần – tỏ ra là môn Logic học ứng dụng, theo nghĩa, Logic học là linh hồn sống động của chúng. Như thế, mối quan tâm của các môn khoa học khác này chỉ là nhận ra những hình thức logic trong hình thái của Tự nhiên và Tinh thần, tức các hình thái chỉ như là một

(a) formell.

(64) Trong thuật ngữ Hegel, chữ “formell” và “formal” thường được dùng lẫn lộn với nghĩa là: có tính hình thức. Tuy nhiên, “formell” thường có nghĩa tiêu cực: nó nói lên sự vắng mặt của nội dung, tương đương với chữ bloß formal / merely formal: đơn thuần hình thức. Còn chữ “formal” diễn tả sự hiện diện của một hình thức, dù đôi khi cũng có nghĩa tiêu cực như là “bị nắm lấy một cách tách rời và trừu tượng” (§19, Nhận xét 2). Khi gặp chữ “formell”, chúng tôi sẽ dịch là: [đơn thuần] hình

(a) Schluss / syllogism.

thức. Câu: ... “Con người [...] cho dù có thể là tự-ý mình, nhưng *nội dung* của ý muốn và tư kiến không phải là của riêng người ấy, và tự do của người ấy chỉ là một sự tự do [đơn thuần] hình thức” có nguồn gốc từ truyền thống “duy trí” (intellektualistische) về khái niệm “ý chí” hay “ý muốn” trong đối thoại *Gorgias* của Platon. Quan niệm này được truyền thống Platon-Platon mới và truyền thống Aristoteles-kinh viện trung cổ tiếp thu và phát triển. Trong đối thoại *Gorgias* (466a9 – 467e5), lần đầu tiên Platon đề ra quan niệm về một sự ham muốn hay ý chí “*thuần lý*”: con người có khi không thực sự làm những gì họ “muốn” mà chỉ làm theo xu hướng cảm năng đang tác động. Platon dùng chữ “*muốn*” (*boulesthai*) cho nỗ lực thuần lý: một người như thế không chỉ *không làm chủ* được ý chí mà còn *không tuân theo* ý chí [đích thực, thuần lý] của mình. Xem thêm: Kant, *Phê phán lý tính thực hành*, NXB Tri thức, 2007, Chú giải dẫn nhập của BVNS: 2.2.7: Ý chí (Will) và sự tự do lựa chọn (Willkür) – Ý chí và quan năng ham muốn cao cấp, tr. 96-99.

phương cách diễn đạt đặc thù của các hình thức của tư duy thuần túy. Chẳng hạn, nếu ta xét “suy luận”^(a) (không theo nghĩa của Logic học hình thức cổ truyền, mà trong chân lý của nó), thì nó là sự quy định rằng cái đặc thù là cái trung gian “kết luận” hai đối cực là cái phổ biến và cái cá biệt lại với nhau. Hình thức suy luận này là một hình thức phổ biến của mọi sự vật. Mọi sự vật đều là những cái đặc thù “kết luận” [tổng hợp] bản thân chúng như là cái gì phổ biến với cái cá biệt. Nhưng, nó là hệ quả của sự bất lực của giới tự nhiên không thể trình bày những hình thức logic một cách thuần túy. Một sự trình bày bất lực như thế về “suy luận” thể hiện chẳng hạn nơi nam châm: nó mang hai cái đối cực lại với nhau ở “chỗ giữa”, ở tại điểm tro^(a) của nó, và kết quả là, các đối cực, tuy được phân biệt, đều trực tiếp là một⁽⁶⁵⁾. Trong vật lý học **cũng thế**, ta làm quen với cái phổ biến, tức cái bản chất; và sự phân biệt chỉ là ở chỗ Triết học về Tự nhiên làm cho ta có ý thức về những hình thức đích thực của khái niệm ở trong những sự vật tự nhiên.

- Do đó, Logic học là tinh thần sống động cho mọi ngành khoa học, và những quy định tư duy được chứa đựng trong Logic học là những tinh thần thuần túy^{(b)(66)}; chúng là cái gì nội tại nhất, nhưng, đồng thời, cũng là những gì ở ngay đầu môi của ta, nên dường như là cái gì quá quen thuộc. Song, cái quá quen thuộc như thế thường là cái gì không được biết đến nhiều nhất. Thật thế, chẳng hạn “*tôn tại*” là một quy định tư duy thuần túy, nhưng nó không bao giờ khiến ta biến cái “*Là*” thành đối tượng cho việc nghiên cứu cả. Ta thường giả định rằng cái Tuyệt đối phải nằm xa ở phía bên kia, nhưng nó chính là cái hoàn toàn hiện tiền, cái mà chúng ta, với tư cách là con người tư duy, luôn mang theo mình và sử dụng dù ta không hề có ý thức mình nhiên về nó. Những quy định tư duy như thế lắng đọng ở trong ngôn ngữ. Vì thế, việc dạy ngữ pháp cho trẻ em có vai trò ích lợi là làm cho chúng chú ý một cách không ý thức đến những sự phân biệt diễn ra trong tư duy.

Ta thường nói rằng Logic học chỉ làm việc với *những hình thức*, và rằng *nội dung* của chúng phải được lấy từ nơi khác. Những tư tưởng logic không phải là cái “*chỉ là*” so với mọi nội dung khác, trái lại, mọi nội dung khác mới chỉ là một cái “*chỉ là*” so với chúng. Chúng là nền tảng tồn tại tự-mình-và-cho-mình của tất cả mọi sự. – Cho nên, làm việc với những quy định tư duy thuần túy như thế rõ ràng phải tiên-giả định một trình độ giáo dục cao hơn nhiều. Việc xem xét chúng một cách tự-mình-và-cho-mình còn có nghĩa là ta rút chúng ra từ bản thân tư duy và xem xét từ [sự phát triển của] chúng phải chẳng chúng là *đích thực*. Ta không tiếp thu chúng một cách ngoại tại, rồi định nghĩa hay cho thấy giá trị và tính hiệu lực của chúng bằng cách so sánh chúng với cách chúng diễn ra như thế nào ở trong ý thức. Nếu ta làm như thế, ắt ta phải xuất phát từ sự quan sát và kinh nghiệm. Ta ắt sẽ nói, chẳng hạn: “ta thường dùng

^(a) Indifferenzpunkt; ^(b) reine Geister.

⁽⁶⁵⁾ Sự “bất lực” của nó là ở “chỗ giữa” hiểu theo nghĩa không gian.

⁽⁶⁶⁾ Xem thêm Hegel, *Hiện tượng học Tinh thần*, Lời Tựa, §59.

“lực” theo cách như thế”. Ta gọi một định nghĩa thuộc loại ấy là đúng nếu nó trùng hợp với cái gì quả đã xảy ra với đối tượng của nó ở trong ý thức thông thường của ta về nó. Tuy nhiên, bằng cách này, một khái niệm không được xác định tự-mình-và-cho-mình, trái lại, dựa theo một tiên-giả định, và tiên-giả định này trở thành tiêu chuẩn, thước đo cho sự đúng^{(a)(67)}. Tuy nhiên, ta không cần sử dụng một thước đo như thế; ta có thể đơn giản để cho những quy định sống động trong chính chúng tự đi con đường của chúng. Câu hỏi về chân lý hay sự thật của những quy định tư duy ắt tỏ ra lạ lùng đối với ý thức thông thường, vì, theo nó, những quy định tư duy có vẻ chỉ có được chân lý khi được áp dụng vào cho những đối tượng được mang lại, và, từ giả định này, thật vô nghĩa khi hỏi về chân lý của chúng, độc lập với việc áp dụng này. Trong khi đó, chính câu **hỏi này mới** là *điểm cốt yếu cần bàn*. Thật thế, khi nêu câu hỏi ấy, ta cần phải biết *chân lý có nghĩa là gì?* Thông thường, ta gọi chân lý là sự trùng hợp của một đối tượng với sự hình dung của ta. Ở đây, ta tiên-giả định một đối tượng, rồi sự hình dung của ta về nó phải phù hợp với nó.

- Ngược lại, trong ý nghĩa triết học, chân lý, diễn tả một cách trừu tượng nói chung, là *sự trùng hợp của một nội dung với chính bản thân nó*. Như thế, đây là một ý nghĩa hoàn toàn khác về chân lý so với định nghĩa nói ở trên. Và chẳng, ý nghĩa (triết học) sâu xa hơn này về chân lý phần nào cũng đã có sẵn trong việc sử dụng ngôn ngữ thường ngày của ta. Chẳng hạn ta nói về một người bạn “*đích thực*”, và với cách nói ấy, ta hiểu rằng đó là một người mà cách hành động là phù hợp với khái niệm về tình bạn; và cũng thế, khi ta nói về một tác phẩm nghệ thuật “*đích thực*”. Ở đây, không đích thực có nghĩa là dở, là xấu, là có sự không tương hợp nội tại. Trong nghĩa đó, một nhà nước tồi tệ là một nhà nước không đúng thật; và cái tồi tệ, cái không đúng thật nói chung là ở sự mâu thuẫn giữa sự quy định hay Khái niệm với sự hiện hữu của một đối tượng. Ta có thể có một hình dung *đúng*^(a) về một đối tượng tồi tệ như thế, nhưng nội dung của biểu tượng này lại là một cái gì không-đúng thật trong chính nó^(b). Ta có thể có trong đầu óc vô số những cái đúng, nhưng đồng thời không-đúng thật như thế!
- Chỉ duy có Thượng đế là sự trùng hợp đúng thật giữa Khái niệm và thực tại; còn mọi sự vật hữu hạn khác đều có một tính không-chân lý tự mình^(c); chúng có một Khái niệm và một sự hiện hữu, nhưng sự hiện hữu này không phù hợp với Khái niệm của chúng. Vì thế, chúng phải tiêu vong, và qua sự việc ấy, bộc lộ tính không phù hợp giữa Khái niệm và sự hiện hữu của chúng. Con vật – như là cái cá biệt – có Khái niệm của nó ở trong loài của nó, và loài^(d) tự giải

^(a) Richtigkeit / correctness.

⁽⁶⁷⁾ Cần phân biệt giữa “sự đúng” (Richtigkeit / correctness) với “sự đúng thật” hay “chân lý” (Wahrheit / truth) như Hegel sẽ nói rõ ở đoạn tiếp theo. Đây là điểm mấu chốt trong quan niệm của Hegel về chân lý: “Thông thường, ta gọi chân lý là sự trùng hợp của một đối tượng với sự hình dung của ta” [Hegel gọi đó là “sự đúng”] ... “ngược lại, trong ý nghĩa triết học, chân lý... là *sự trùng hợp của một nội dung với chính bản thân nó*” [Hegel gọi đó là “Chân lý”, “sự đúng thật”].

^(a) richtig / correct; ^(b) ein in sich Unwahres / something inwardly untrue; ^(c) an sich; ^(d) Gattung / genus.

thoát khỏi tính cá biệt bằng cái chết.

- Việc xem xét về chân lý trong nghĩa đã giải thích ở đây, tức về sự trùng hợp với chính mình, tạo nên mỗi quan tâm đích thực của cái Logic. Trong ý thức thông thường, câu hỏi về chân lý của những quy định tư duy không hề xuất hiện. Vì thế, công việc của Logic học cũng có thể diễn đạt như sau: trong Logic học, những quy định tư duy được xem xét, trong chừng mực có năng lực nắm bắt cái đúng thật. Như thế, câu hỏi trung tâm trở thành: những quy định nào trong chúng là những hình thức của cái Vô hạn, và những quy định nào là những hình thức của cái hữu hạn. Trong ý thức thông thường, ta không thấy có gì sai nơi những quy định tư duy hữu hạn và chúng được xem là có giá trị hiệu lực mà không cần thắc mắc. Song, tất cả mọi ảo tưởng của ta đều nảy sinh từ việc tư duy và hành động dựa theo những quy định hữu hạn này.

Giảng thêm 3:

Ta có thể nhận thức cái đúng thật bằng nhiều cách khác nhau; và các cách nhận thức này phải được xem chỉ như là những hình thức. Như thế, ta tất nhiên có thể nhận thức cái đúng thật bằng kinh nghiệm, nhưng kinh nghiệm S87 này chỉ là một hình thức. Đối với kinh nghiệm, vấn đề cốt yếu là ta tiếp cận hiện thực với “*cảm quan*”^(a) nào. Một cảm quan vĩ đại tạo nên những kinh nghiệm vĩ đại và nhìn được vào điểm cốt yếu trong trò chơi đầy màu sắc của hiện tượng. Ý niệm là cái gì đang hiện diện và hiện thực, chứ không phải cái gì ở bên trên và ở đằng sau. Cảm quan lớn – như cảm quan của một Goethe chẳng hạn – khi nhìn vào tự nhiên và lịch sử, gặt hái được những kinh nghiệm lớn lao, nhận ra cái hợp lý tính và phát biểu nó ra. Hơn nữa, ta cũng có thể nhận thức được cái đúng thật ở trong sự phản tư và xác định nó bằng những mối quan hệ của tư tưởng. Thế nhưng, trong cả hai cách nói trên, cái đúng thật tự-mình-và-cho-mình chưa hiện diện trong hình thức đích thực của nó. Cách hoàn hảo nhất của sự nhận thức là cách thức ở trong hình thức thuần túy của tư duy. Ở đây, con người hành xử theo cách thực sự tự do. Bảo rằng hình thức của tư duy là hình thức tuyệt đối và rằng chân lý xuất hiện trong hình thức ấy đúng như nó tồn tại tự-mình-và-cho-mình, chính là khẳng định của triết học nói chung. Chứng minh điều này trước hết có nghĩa là cho thấy rằng những hình thức khác này của nhận thức đều là những hình thức hữu hạn. Thuyết hoài nghi cao viễn của thời cổ đại đã thực hiện được điều này khi chỉ ra rằng nơi mọi hình thái đều có chứa đựng một sự mâu thuẫn ở bên trong chúng. Nhưng khi thuyết hoài nghi này cũng được áp dụng vào cho những hình thức của lý tính, thì trước hết, nó lén lút đưa vào trong chúng cái gì đó hữu hạn để nắm bắt chúng theo cách ấy⁽⁶⁸⁾. Toàn bộ những hình thức của tư duy hữu hạn

^(a) Sinn / mind.

⁽⁶⁸⁾ Từ bài viết năm 1802 của Hegel về thuyết hoài nghi, ta biết rằng với Hegel, bậc thầy của thuyết hoài nghi “cao viễn” nói ở đây chính là Plato trong đối thoại *Parmenides*. Còn việc áp dụng “sai lầm” thuyết hoài nghi vào cho “*những hình thức của lý tính*” bắt đầu trong trường phái hoài nghi của Sextus Empiricus (khoảng 200-250 s. CN).

sẽ xuất hiện trong diễn trình của sự phát triển lôgic, và nói chính xác hơn, sẽ xuất hiện trong trật tự tất yếu của chúng: ở đây (trong khuôn khổ dẫn nhập sơ bộ), chúng được tiếp thu thoạt đầu trong một phương cách không-khoa học như là những gì đã được mang lại. Trong bản thân việc nghiên cứu lôgic học, không chỉ mặt tiêu cực, phủ định của những hình thức này mà cả mặt tích cực, khẳng định của chúng cũng sẽ được bộc lộ rõ.

- Khi ta so sánh những hình thức khác nhau của việc nhận thức, thì hình thức đầu tiên, hình thức của cái biết trực tiếp dễ dàng tỏ ra là hình thức thích hợp nhất, đẹp đẽ nhất và cao nhất. Nó bao hàm tất cả những gì được gọi là sự hỗn nhiên vô tội trong lĩnh vực luân lý cũng như tình cảm tôn giáo, lòng tin cậy trong sáng, tình yêu, lòng chung thủy và niềm tin tự nhiên. Cả hai hình thức khác – trước hết, là hình thức nhận thức phản tư và tiếp theo là nhận thức triết học – đi ra khỏi cái nhất thể tự nhiên và trực tiếp ấy. Trong chừng mực cả hai có chung điều này [đi ra khỏi cái nhất thể] thì phương cách muốn nắm bắt cái đúng thật bằng tư duy dễ tỏ ra như là một niềm tự hào của con người khi muốn nhận thức cái đúng thật bằng chính sức mạnh của mình. Quan điểm này về sự phân ly phổ biến chắc hẳn có thể bị xem như là nguồn gốc của mọi cái xấu, ác, **như là tội lỗi** nguyên thủy, và, theo cách nhìn này, dường như tư duy và nhận thức phải được từ bỏ đi để quay trở về lại [với cái nhất thể] và đạt tới sự hòa giải. Liên quan đến việc từ bỏ cái nhất thể tự nhiên, sự phân đôi S88 kỳ diệu này của cái tinh thần vốn là điều được mọi dân tộc có ý thức từ thời xa xưa. Trong giới tự nhiên không có một sự phân đôi nội tại như thế và những sự vật tự nhiên không làm điều ác. Ta có một hình dung cổ xưa về nguồn gốc và các hậu quả của sự phân đôi này trong thần thoại Do thái về sự *Sa đọa*⁽⁶⁹⁾. Nội dung của thần thoại này tạo nên cơ sở cho một học thuyết cơ bản về đức tin, tức cho học thuyết về tính tội lỗi tự nhiên của con người và của việc con người cần có sự giúp đỡ để khắc phục. Thật thích hợp để xem xét thần thoại về sự sa đọa ngay trong điểm khởi đầu của Lôgic học, vì Lôgic học liên quan đến việc nhận thức và thần thoại này cũng bàn về nhận thức, về nguồn gốc và ý nghĩa của nó. Triết học không nên e ngại trước tôn giáo và không nên chọn thái độ như thể đành hài lòng với việc được tôn giáo dung thứ. Song mặt khác cũng nên từ bỏ quan niệm cho rằng các thần thoại và các cách trình bày mang tính tôn giáo đều là cái gì lạc hậu cả, vì lẽ nói gì thì nói, chúng đã được tôn sùng hàng thiên niên kỷ nơi những dân tộc thế giới.

Bây giờ, ta hãy xem xét kỹ hơn thần thoại về sự Sa đọa. | Như đã lưu ý ở trên, điều được diễn đạt ở đây là mối quan hệ chung của sự nhận thức đối với đời sống tinh thần. Trong hình thái trực tiếp của nó, đời sống tinh thần thoạt đầu xuất hiện ra như là sự hỗn nhiên vô tội và lòng tin cậy trong sáng; nhưng bản chất của tinh thần lại là phải vượt bỏ trạng thái trực tiếp này đi, vì đời sống tinh thần phân biệt với đời sống tự nhiên và, gần gũi hơn, với đời sống thú vật

⁽⁶⁹⁾ Xem thêm lý giải của Hegel về “sự sa đọa” hay “phạm tội tổ tông” trong *Hiện tượng học Tinh thần* (§§748 và tiếp) và trong *Các bài giảng về Triết học tôn giáo*.

chính là ở chỗ nó không ở mãi trong sự tồn tại tự-mình của nó^(a), mà là *cho-mình*^(b). Kế tiếp sau đó, quan điểm này về sự phân ly cũng phải được vượt bỏ giống như thế, và tinh thần, bằng sức lực của chính mình, phải quay trở về lại và hợp nhất với chính mình. Sự hợp nhất^(c) này bây giờ là một sự hợp nhất mang tính tinh thần và nguyên tắc của việc quay trở về lại ấy nằm trong bản thân tư duy. *Chính tư duy vừa gây ra vết thương vừa chữa lành nó.* – Bây giờ, trong thần thoại ấy của chúng ta có nói rằng Adam và Eva, hai con người đầu tiên hay con người nói chung, thấy mình đang trong một ngôi vườn, trong đó có một cây của sự sống và một cây tri thức về cái thiện và cái ác. Ta được cho biết Thượng đế đã ngăn cấm con người không được ăn quả của cây thứ hai, và ở chỗ này, không thấy nói gì thêm về cây sự sống thứ nhất. Như thế, điều muốn nói là con người không nên đi đến sự nhận thức mà nên tiếp tục ở trong trạng thái hỗn nhiên vô tội. Ngay trong ý thức sâu xa của nhiều dân tộc khác, ta cũng thấy có quan niệm rằng trạng thái đầu tiên của con người đã là một trạng thái của sự hỗn nhiên vô tội và của sự hợp nhất. Điều đúng ở trong đó là ngụ ý rằng sự phân ly – mà ta thấy nơi mọi cái gì mang tính người – chắc chắn có thể không phải là trạng thái chung quyết, nhưng ngược lại, sẽ không đúng nếu cho rằng nhất thể trực tiếp, tự nhiên mới là trạng thái đúng. Tinh thần không đơn thuần là một cái trực tiếp mà về bản chất, chứa đựng mômen của sự trung giới ở bên trong nó. Sự hỗn nhiên vô tội trẻ thơ đúng là một cái gì hấp dẫn và xúc động, nhưng chỉ trong chừng mực nó gọi lại cho ta nhớ đến những gì đã phải được tạo ra bởi tinh thần. Sự hợp nhất ấy, mà ta có thể nhìn thấy trong trẻ thơ như là sự hợp nhất tự nhiên, phải là kết quả của lao động và của sự đào luyện của tinh thần. Đức Kitô bảo: ... “trừ khi các ngươi hãy trở thành như trẻ nhỏ” ... v.v... [Kính Thánh, Mathiơ 18:3], chứ Ngài không hề bảo rằng ta hãy cứ phải mãi mãi là trẻ nhỏ.

S89

- Trong thần thoại Do Thái ấy của chúng ta, còn kể thêm rằng duyên cớ của việc đi ra khỏi cái nhất thể là do một sự khuyến khích từ bên ngoài (con rắn) đối với con người. Nhưng thật ra, việc đi vào trong cái đối lập, việc tinh thức của ý thức là nằm trong bản thân con người và đó là câu chuyện được lặp đi lặp lại trong mọi con người. Con rắn giải thích rằng thần tính là ở chỗ biết về thiện và ác, và, trong thực tế, nhận thức này sở dĩ được dành cho con người là vì con người đã đoạn tuyệt với tính nhất thể của sự tồn tại trực tiếp của mình, là vì con người đã thương thức trái cấm. Sự phản tư đầu tiên của ý thức đã được thức tỉnh là khi con người nhận ra rằng mình đang trần truồng. Đó là một nét hết sức hỗn nhiên và sâu sắc. Sự phân ly của con người với cái tồn tại tự nhiên và cảm tính của mình chính là ở trong sự xấu hổ này. Con vật không đi tới được sự phân ly này nên không biết xấu hổ. Ta phải tìm nguồn gốc tinh thần mà đạo đức của việc mặc áo quần là ở trong tình cảm xấu hổ này của con người, còn nhu cầu đơn thuần của thân thể [giữ ấm], ngược lại, chỉ là cái gì thứ yếu.

^(a) Ansichsein / being-in-itself; ^(b) für sich / for itself; ^(c) Einigkeit / resulting union.

- Rồi tiếp theo là cái gọi là “lời rửa sà” của Thượng đế áp đặt lên con người. Điều nổi bật ở đây liên quan chủ yếu đến sự đối lập của con người đối với giới tự nhiên. Người đàn ông phải lao động đến đổ mồ hôi trán, còn người đàn bà phải chịu đau đớn khi sinh nở. Những gì nói về lao động ở đây, một cách chính xác hơn, đó là: lao động vừa là kết quả của sự phân ly; vừa là khắc phục sự phân ly ấy. Con vật tìm thấy một cách trực tiếp những gì nó cần để thỏa mãn các nhu cầu của nó; con người, ngược lại, hành xử với những phương tiện để thỏa mãn nhu cầu như là với những gì do mình tạo ra và nhào nặn nên. Con người cũng hành xử với chính mình trong tính ngoại tại ấy.

- Câu chuyện thần thoại vẫn chưa kết thúc với việc xua đuổi con người ra khỏi thiên đàng. Nó còn kể tiếp: “Thiên Chúa đã nói: hãy xem, Adam **đã trở thành** một người như chúng ta, vì hắn biết cái gì là thiện và ác”. [Cựu Ước. Sáng thế ký, 3:22]. Ở đây, nhận thức được xem như là cái gì linh thánh chứ không phải là điều không nên làm như trước đây. Và ở đây cũng chính là sự phản bác lời nói nhảm nhí rằng triết học chỉ thuộc về tính hữu hạn của tinh thần; triết học là sự nhận thức, và chỉ thông qua sự nhận thức, thiên chức nguyên thủy của con người – là hình ảnh của Thiên Chúa – mới được thực hiện. – Và khi câu chuyện còn tiếp tục kể rằng Thiên Chúa đã trục xuất con người ra khỏi vườn Địa đàng để cho con người không ăn luôn cả cây sự sống thì ý muốn nói rằng con người, về phương diện tự nhiên của mình, là hữu hạn và hữu tử, nhưng là *vô hạn ở trong sự nhận thức*.

- Học thuyết ai cũng biết của Nhà Thờ cho rằng con người có bản tính ác và trạng thái ác tự nhiên này được gọi là Tội lỗi nguyên thủy hay Tội tổ tông. Nhưng, trong sự kết nối này, ta phải từ bỏ quan niệm hời hợt rằng Tội lỗi nguyên thủy chỉ do trong một hành vi ngẫu nhiên của hai con người đầu tiên. Thật ra, nó nằm ngay trong Khái niệm về tinh thần rằng con người là ác từ bản tính tự nhiên, và ta không thể tưởng tượng rằng điều này có thể khác được. Trong chừng mực con người là một hữu thể tự nhiên và hành xử với tư cách ấy thì đó là một quan hệ [giữa người và tự nhiên] không thể như thế được. Tinh thần phải được tự do và nó là cái gì là đều thông qua bản thân nó. Đối với con người, giới tự nhiên chỉ là điểm xuất phát mà con người phải cải tạo. Đối lập lại với học thuyết sâu xa của Nhà Thờ về tội lỗi nguyên thủy là học thuyết của sự khai minh hiện đại cho rằng con người là thiện từ bản tính tự nhiên và vì thế phải trung thành với tự nhiên. Việc con người đi ra khỏi cái tồn tại tự nhiên của mình là sự phân biệt thế giới tự giác của mình với thế giới bên ngoài. Nhưng, quan điểm phân ly vốn thuộc khái niệm về tinh thần này cũng không phải là chỗ con người được phép dừng lại. Tất cả mọi tính hữu hạn của tư duy và ý chí đều rơi vào bên trong quan điểm này về sự phân ly. Ở đây, con người tạo ra những mục đích từ chính bản thân mình và cũng từ bản thân mình mà rút ra chất liệu cho hành động. Trong chừng mực con người lấy các mục đích này làm ranh giới tối hậu, chỉ biết bản thân mình và chỉ ham muốn ở trong tính đặc thù của mình và loại trừ cái phổ biến, bấy giờ con người là ác và cái ác này là tính chủ thể của con người. Thoạt nhìn, ta có một cái ác được nhân đôi ở đây, nhưng trong thực tế, cả hai chỉ là một. Trong

chừng mực con người là tinh thần, con người không phải là một sinh vật tự nhiên; trong chừng mực con người hành xử như một sinh vật tự nhiên và chạy theo những mục đích của sự ham muốn, con người *muốn* là một sinh vật tự nhiên. Như thế, cái ác tự nhiên của con người không giống như cái tồn tại tự nhiên của thú vật. Việc con người thuộc về tự nhiên được quy định rõ hơn bởi sự kiện: con người tự nhiên là một cá thể xét như là cá thể, bởi giới tự nhiên luôn nằm **trong vòng đai** của sự cá biệt hóa. Còn trong chừng mực con người muốn trạng thái tự nhiên này, con người *muốn* tính cá biệt. Nhưng, tất nhiên, việc hành động dựa trên những động lực và xu hướng vốn là đặc điểm của tính cá biệt tự nhiên bấy giờ sẽ xung đột với quy luật hay với sự quy định phổ biến. Quy luật này có thể là một sức mạnh bên ngoài hoặc có thể mang hình thức của quyền uy thần linh. Con người ở trong sự nô lệ trước quy luật, bao lâu cứ ở mãi trong sự hành xử một cách tự nhiên của mình. Bên trong những xu hướng và xúc cảm của mình, con người vẫn có thể có những xu hướng tốt lành và mang tính xã hội vượt ra khỏi tính cá biệt vị kỷ – như lòng trắc ẩn, tình thương v.v... Nhưng, trong chừng mực những xu hướng này là có tính trực tiếp, thì nội dung của chúng – tuy có tính phổ biến một cách mặc nhiên, tự-mình^(a) – vẫn có hình thức của tính chủ quan; ở đây lòng tự kỷ và tính bất tất vẫn còn có vai trò tác động.

§25

Thuật ngữ “những tư tưởng khách quan” biểu thị Chân lý, và Chân lý phải là đối tượng tuyệt đối chứ không chỉ đơn thuần là mục tiêu của triết học. Nhưng đồng thời, thuật ngữ này luôn biểu thị một sự đối lập, và chính sự quy định lẫn giá trị hiệu lực của sự đối lập này là trung tâm điểm của sự quan tâm triết học của chúng ta hiện nay và cũng là trung tâm điểm của câu hỏi về chân lý và về việc nhận thức nó. Nếu những quy định tư duy bị gắn chặt với một sự đối lập cứng nhắc, nghĩa là, nếu chúng chỉ có bản tính hữu hạn, thì chúng không tương ứng với Chân lý vốn tồn tại tự-mình-và-cho-mình một cách tuyệt đối, và chân lý không thể đi vào trong tư duy. Tư duy chỉ tạo ra những quy định hữu hạn và tự vận động ở bên trong những quy định như thế gọi là giác tính^(a) (trong nghĩa chính xác hơn của từ này). Tính hữu hạn của những quy định tư duy được lĩnh hội bằng hai cách sau đây: thứ nhất, chúng chỉ mang tính chủ quan và mãi mãi đối lập với cái khách quan; thứ hai, với tư cách là nội dung bị hạn chế, chúng mãi ở trong sự đối lập đối với nhau và càng đối lập hơn nữa đối với cái Tuyệt đối. Để làm rõ ý nghĩa của Logic học và để dẫn đến quan điểm được mang lại ở đây cho Logic học, ta cần phải xem xét các lập trường đã có đến nay của tư duy đối với tính khách quan như là phần dẫn nhập bổ sung.

^(a) an sich / implicitly.

^(a) Verstand / understanding; ^(b) formell; ^(c) Gehalt / basic import.

S92

Trong quyển *Hiện tượng học Tinh thần* của tôi⁽⁷⁰⁾ – chính vì lý do vừa nói mà nó được gọi là phần thứ nhất của Hệ thống khoa học –, phương pháp tiến hành là bắt đầu từ hiện tượng đầu tiên và đơn giản nhất của tinh thần, đó là từ *ý thức trực tiếp* và phát triển phép biện chứng của nó cho tới tận quan điểm của khoa học triết học mà sự tất yếu của quan niệm này được chỉ rõ thông qua diễn trình tiến lên này. Nhưng, vì mục đích này không thể dừng lại ở phương diện [đơn thuần] hình thức^(b) của ý thức đơn thuần, và vì quan điểm của cái biết triết học đồng thời là quan điểm cụ thể nhất và có nội dung thực chất^(c) phong phú nhất ở bên trong nó, nên khi nó xuất hiện ra như là kết quả [của sự phát triển], nó cũng đã tiên-giả định các hình thái cụ thể của ý thức như luân lý, trật tự đạo đức, nghệ thuật và tôn giáo [tức các phần sau của quyển *Hiện tượng học Tinh thần*]. Do đó, sự phát triển của *nội dung thực chất*, của những chủ đề của các bộ phận riêng của khoa học triết học rơi trực tiếp vào bên trong sự phát triển của ý thức vốn thoát đầu có vẻ như bị giới hạn ở mặt [đơn thuần] hình thức, còn sự phát triển có thể nói là diễn ra ở đằng sau lưng ý thức, trong chừng mực nội dung quan hệ với ý thức như là cái gì đang tồn tại *mặc nhiên, tự-mình*^(a). Điều này làm cho việc trình bày thêm phức tạp, và những gì thuộc về các bộ phận cụ thể [của Hệ thống] cũng đã có phần nào trong sự dẫn nhập ấy [tức trong *Hiện tượng học Tinh thần*].

- Phần xem xét tiếp theo đây càng có chỗ bất tiện lớn hơn ở chỗ nó chỉ có thể trình bày một cách mô tả theo kiểu lịch sử^(b) và lý luận; nhưng mục đích chủ yếu của nó là để giúp làm sáng tỏ rằng những câu hỏi về bản tính của *nhận thức*, của *lòng tin* v.v... được đặt ra trong khuôn khổ của việc hình dung bằng biểu tượng^(c) và được xem là hoàn toàn *cụ thể* thì trong thực tế đều bị quy về những quy định tư duy *đơn giản* mà sự nghiên cứu đích thực về chúng chỉ có thể hoàn tất ở trong bản thân Khoa học lôgic mà thôi.

S93

A

⁽⁷⁰⁾ Xem Hegel, *Hiện tượng học Tinh thần*, Bùi Văn Nam Sơn dịch và chú giải, NXB Văn học, 2006.

^(a) an sich; ^(b) historisch / descriptively; ^(c) Vorstellung / [in the realm of] representation.

LẬP TRƯỜNG THỨ NHẤT CỦA TƯ TƯỞNG ĐỐI VỚI TÍNH KHÁCH QUAN

SIÊU HÌNH HỌC

§26

Lập trường đầu tiên là phương thức tiến hành *ngây thơ*, và, do còn chưa có ý thức về sự đối lập của tư duy ở bên trong nó và chống lại bản thân nó, nên mang theo *lòng tin* rằng, bằng *sự suy niệm*^(a) về những đối tượng, *chân lý* được nhận thức và những gì là đúng thật nơi đối tượng sẽ được mang lại trước ý thức. Trong lòng tin này, tư duy đến thẳng với những đối tượng, tái tạo nội dung của những cảm giác và trực quan [nội dung của kinh nghiệm cảm tính] từ bản thân mình thành một nội dung của tư tưởng và thỏa mãn với nội dung này như là chân lý. Mọi triết học trong buổi khởi đầu, mọi ngành khoa học, vâng, thậm chí bản thân việc làm và nỗ lực thường ngày của ý thức đều sống trong lòng tin ấy.

§27

Do chỗ không có ý thức về sự đối lập của bản thân mình nên tư duy này – xét về nội dung thực chất^(b) của nó – vừa *có thể* là nỗ lực triết lý mang tính *tư biện* đích thực mà cũng vừa có thể ở bên trong những quy định tư duy *hữu hạn*, nghĩa là, ở bên trong sự đối lập *vẫn chưa được giải quyết*. Ở đây, trong phần dẫn nhập sơ bộ, ta chỉ có thể quan tâm xem xét lập trường này của tư duy dựa theo [chỗ] giới hạn^(a) của nó⁽⁷¹⁾, vì thế, ta sẽ bắt đầu với việc tìm hiểu phương thức [hữu hạn] này của việc *triết lý*^(b).

- Trong hình thức phát triển rõ rệt nhất của nó và cũng gần với chúng ta nhất, phương thức tư duy này chính là *môn Siêu hình học trong thời kỳ trước đây*, được hình thành ở ta trước khi có triết học Kant. Siêu hình học này *chỉ thuộc về quá khứ* là xét trong quan hệ với lịch sử của triết học

(a) Nachdenken; (b) Gehalt / basic import.

(a) Grenze / limit; (b) Philosophieren / philosophising; (c) Manier / procedure; (d) an sich / in-themselves.

(71) Grenze / limit: ở §27, Hegel dùng chữ “Grenze” được chúng tôi dịch là “giới hạn” hay “ranh giới” (và “begrenzt” / Anh: limited là “bị giới hạn”). Trong phần Giảng thêm của §28, Hegel còn dùng chữ “Schranke” (động từ: beschränken / Anh: to restrict), được dịch là “hạn chế”. Chữ “hạn chế” có nghĩa mạnh hơn “giới hạn”. Trong quan hệ với việc “phải” vượt qua ranh giới, “giới hạn” (Grenze) trở thành “hạn chế” (Schranke). Vd: một thực thể hữu hạn có một “ranh giới”, “giới hạn” (Grenze) về chất và lượng. Ranh giới ấy không nhất thiết “hạn chế” (beschränken / restrict) nó, vì nó dừng dừng với các ranh giới của nó và không có xu hướng vượt qua giới hạn ấy (vd: một thửa đất, một khu vực...). Trái lại, một hạt mầm hay một con người có xu hướng vượt ra khỏi giới hạn của mình. Trong trường hợp đó, “Grenze” trở thành “Schranke”. Hegel gắn liền khái niệm “hạn chế” (Schranke) với khái niệm “phải là” (Sollen / ought), vì một Schranke là một Grenze theo nghĩa phải vượt qua; ngược lại, bảo điều gì đó phải xảy ra, ngụ ý rằng hiện trạng là một Schranke. Trạng thái nhằm đến chính là “sự quy định” hay “vận mệnh” của nó (Bestimmung / determination).

thôi, còn tự thân nó, nó vẫn luôn có mặt như là phương thức dùng *giác tính đơn thuần* để nhìn về những đối tượng của lý tính, Vì thế, việc xem xét kỹ lưỡng hơn về phương cách^(c) và nội dung chủ yếu của nó cũng đồng thời lôi cuốn sự quan tâm hiện nay của chúng ta.

S94

§28

Khoa học này [Siêu hình học cổ truyền] đã xem xét những quy định tư duy như là những *quy định cơ bản của sự vật*. | Với tiên-giả định rằng cái gì *tồn tại*, một khi *được suy tưởng* thì cũng được nhận thức nơi *tự thân*^(d) nó, Siêu hình

học đứng ở vị trí cao hơn so với cách triết lý phê phán về sau. Nhưng [có hai điểm cần chú ý]:

1. Trước hết, những quy định nói trên được nắm lấy – trong sự trừu tượng của chúng – như là có giá trị hiệu lực nơi bản thân chúng^(a) và có năng lực như là *những thuộc tính của cái đúng thật*. Trong mọi trường hợp, môn Siêu hình học này tiên-giả định rằng nhận thức về cái Tuyệt đối là có thể đạt được bằng cách *gán những thuộc tính* cho nó; và vì thế, đã không hề nghiên cứu về phương diện nội dung và giá trị riêng biệt của những quy định này của giác tính, cũng như không hề nghiên cứu xem liệu hình thức quy định này về cái Tuyệt đối – gán những thuộc tính cho nó – có đúng hay không.

Các thuộc tính thuộc loại ấy chẳng hạn là: sự *hiện hữu*^(b), như trong câu “*Thượng đế hiện hữu*” [“*có sự hiện hữu*”]; *tính hữu hạn* hay *tính vô hạn* như trong câu hỏi thế giới là hữu hạn hay vô hạn; *đơn giản* hay *phức hợp* như trong câu: “*linh hồn là đơn giản*” [đơn tố]; rồi cả: “*sự vật là cái Một*, là một cái *toàn bộ*” v.v... và v.v... Người ta đã không hề tự hỏi: liệu các thuộc tính như thế có phải là cái đúng thật một cách tự-mình-và-cho-mình hay không; và cũng không tự hỏi liệu hình thức của phán đoán [gán thuộc từ cho chủ từ] có thể là hình thức của chân lý hay không.

Giảng thêm:

Tiên-giả định của Siêu hình học cổ truyền là tiên-giả định về một lòng tin ngây thơ nói chung, đó là: tư duy nắm bắt được những *vật-tự thân*, và những gì là đúng thật nơi sự vật chỉ [có thể] là những gì được suy tưởng mà thôi. Tâm thức của con người và giới tự nhiên là cái gì luôn biến dịch^(a), và một sự suy nghĩ rất tự nhiên là: sự vật, như nó đang tự trình hiện một cách trực tiếp, không phải là những vật-tự thân. – Quan điểm nói trên của Siêu hình học cổ truyền đối lập lại với quan điểm được rút ra từ Triết học Phê phán. Ta có thể nói rằng theo quan điểm sau, con người chỉ còn được hưởng rom rác và cặn

^(a) für sich / on their own account; ^(b) Dasein / being there.

^(a) nguyên văn: “là vị thần Proteus luôn tự biến hóa”; ^(b) in sich; ^(c) beschränkt / restricted.

bã mà thôi!

Nhưng, nếu xét kỹ phương thức của Siêu hình học cổ truyền, ta cần lưu ý rằng nó đã không đi ra khỏi tư duy đơn thuần [mang tính] *giác tính*. Nó đã tiếp thu trực tiếp những quy định tư duy trừu tượng và xem chúng là có giá trị như là những thuộc tính của cái đúng thật. Khi nói về tư duy, ta phải phân biệt tư duy *hữu hạn*, đơn thuần *giác tính* với tư duy *vô hạn* [của] *lý tính*. Những quy định tư duy – như chúng được mang lại một cách trực tiếp, bị cô lập – là những quy định *hữu hạn*. Trong khi đó, cái đúng thật lại là cái vô hạn trong chính mình^{(b)(72)} và không thể được diễn tả và mang lại cho ý thức bằng cái gì hữu hạn.

- Nếu ta bám chặt quan niệm của thời cận đại rằng tư duy luôn bị hạn chế^(c) thì thuật ngữ “*tư duy vô hạn*” có thể tỏ ra thật đáng ngạc nhiên. Nhưng, trong thực tế, tư duy, về bản chất, là có tính vô hạn trong chính mình. Diễn tả một cách [đơn thuần] hình thức, hữu hạn là cái gì có một sự kết thúc; tức cái gì *tồn tại* nhưng không còn tồn tại khi nó gắn liền với cái khác của nó, và, như thế, bị cái khác ấy hạn chế. Vậy, cái hữu hạn là ở trong mối quan hệ với cái khác của nó; cái khác này là sự phủ định của nó và thể hiện ra như là giới hạn hay ranh giới^(a) của nó. Thế nhưng, tư duy là ở-trong-nhà-nơi-chính-mình; nó tự quan hệ [mình] với chính mình và có chính mình làm đối tượng. Trong chừng mực đối tượng của tôi là một tư tưởng, tôi ở-trong-nhà-nơi-chính-mình. Như thế, cái Tôi hay tư duy là vô hạn, vì nó quan hệ ở trong tư duy với một đối tượng là bản thân nó. Một đối tượng xét như đối tượng nói chung là một cái khác, là một cái phủ định đối diện với tôi. Nhưng, nếu tư duy tư duy chính mình, thì tư duy có một đối tượng, đồng thời đối tượng ấy không phải là một đối tượng, nghĩa là, một đối tượng đã được vượt bỏ, một đối tượng có tính ý thể^{(b)(73)}. Như thế, tư duy xét như là tư duy, tư duy trong tính thuần túy của nó, không có bất kỳ sự hạn chế^(c) nào ở trong chính mình.

Tư duy chỉ là tư duy hữu hạn trong chừng mực nó ở yên bên trong những

⁽⁷²⁾ *in sich*: trong thuật ngữ Hegel, *in sich* khác với *an sich*. *An sich* được dịch là *tự-mình* (*mặc nhiên*) trái nghĩa với *für sich*: *cho-mình*. Còn *in sich* được dịch là *trong chính mình* hay *đi vào trong mình*, tùy theo văn cảnh (vd: phản tư vào trong mình / Reflexion in sich). Tính từ: *insichseiend* được dịch là *tồn tại trong chính mình*; danh từ: *Insichsein*: sự tồn tại trong chính mình. Trong phép biện chứng của *Chất* (*Qualität*) (xem §§86 và tiếp), ta sẽ thấy nó là cái đối lập với *tồn tại-cho-cái khác* / *Sein für anderes*.

^(a) Grenze / limit; ^(b) ideell; ^(c) Schranke / restriction.

⁽⁷³⁾ *ideell* / Anh: *ideal*: trong thuật ngữ Hegel, *Idee* chỉ cái Tuyệt đối, trong chừng mực nó là tiến trình toàn bộ của việc tự-hiện thực hóa ý nghĩa, như là *Khái niệm* được hiện thực hóa, và được dịch là *Ý niệm* (viết hoa). Nếu nó được dùng ở dạng số nhiều hay đặc thù hóa (vd: “ý niệm về...”), sẽ không viết hoa. Cái gì được nhận thức như là một mômen ở trong Ý niệm được gọi là *ideell* (dịch là: *có tính ý thể*); và *Idealität* (danh từ) là thuộc về cái gì có tính ý niệm (dịch là: *tính ý thể*). “*Tính ý thể*” hay “*ý thể tính*” là sự thật hay chân lý của thực tại, của cái gì hữu hạn; tức, đồng nghĩa với chữ “*bị thủ tiêu, thái hời*” (*das Aufgehobene* / *the sublated*), và việc nhận thức “*tính ý thể*” này là “*thuyết duy tâm*” (*Idealismus*) theo nghĩa của Hegel (theo cách dịch thông dụng, thay vì “*thuyết ý niệm*”). Xem §95, Nhận xét 2).

quy định bị hạn chế, nhưng lại được nó xem là một cái tối hậu. Ngược lại, tư duy vô hạn hay tư biện cũng tạo nên những quy định giống như thế, song, khi quy định, giới hạn, nó lại thủ tiêu sự khiếm khuyết này đi. Tính vô hạn không được hiểu như trong quan niệm thông thường về nó như là một cái gì trừu tượng, ở bên kia và mãi mãi lùi xa, trái lại phải được hiểu theo cách đơn giản như đã nói trên⁽⁷⁴⁾.

- Tư duy của Siêu hình học cổ truyền đã là tư duy *hữu hạn*, vì nó vận động trong những quy định tư duy mà những sự hạn chế của chúng bị xem là cái gì cố định đối với chúng và cái cố định này đã không được phủ định một lần nữa. Chẳng hạn, khi hỏi: “Thượng đế có *sự hiện hữu* không? thì sự hiện hữu^(a) được đối xử như cái gì thuần túy “tích cực”^(b), như cái gì tối hậu và tuyệt vời. Nhưng, sau này ta sẽ thấy rằng, sự hiện hữu [theo nghĩa: “có đó”, “tồn tại hiện có”] tuyệt nhiên không phải là một quy định đơn thuần tích cực, mà là một quy định quá thấp kém dành cho Ý niệm và không xứng đáng đối với Thượng đế. – Hay cũng hết như thế, khi người ta đặt câu hỏi về tính hữu hạn hay tính vô hạn của thế giới. Ở đây, tính vô hạn bị đặt ở thế đối lập cứng nhắc với tính hữu hạn, và ta dễ dàng thấy rằng nếu cả hai bị đặt đối lập với nhau, thì tính vô hạn – được giả định như là cái toàn bộ – tỏ ra chỉ là *một* phương diện và bị giới hạn^(c) bởi cái hữu hạn.
- S96 - Nhưng, bản thân một tính vô hạn bị giới hạn cũng chỉ là một cái hữu hạn mà thôi. Chính **trong nghĩa đó** khi người ta đã hỏi linh hồn là đơn giản hay phức hợp. Như thế, tính đơn giản [hay tính đơn thuần, tính đơn tố] cũng đã được xem là có giá trị như là một quy định tối hậu, có năng lực nắm bắt cái đúng thật. Song, “đơn giản” hay “đơn thuần” là một quy định cũng nghèo nàn, trừu tượng và phiến diện giống như “sự hiện hữu”, tức một quy định mà sau này ta sẽ thấy rằng bản thân nó là không đúng thật và không có năng lực nắm bắt cái đúng thật. Nếu linh hồn chỉ được xem xét như là “đơn thuần”, thì, qua sự trừu tượng như thế, nó sẽ bị quy định một cách phiến diện và hữu hạn.
- Như thế, Siêu hình học cổ truyền đã bận tâm đến việc nhận thức xem các thuộc tính thuộc loại như thế có thể được gán cho các đối tượng của nó hay không. Tuy nhiên, các thuộc tính này là các quy định bị hạn chế của giác tính, chỉ diễn tả được một sự hạn chế chứ không diễn tả cái gì đúng thật.
- Ta phải đặc biệt lưu ý đến việc: phương pháp siêu hình học đã “gán” các thuộc tính cho đối tượng của nhận thức, chẳng hạn, cho Thượng đế, như thế nào. Đây chỉ là một sự phản tư ngoại tại về đối tượng, vì lẽ các quy định (các thuộc tính) đã có sẵn một cách hoàn tất ở trong sự hình dung của tôi rồi được đem gán vào cho đối tượng từ bên ngoài. Trong khi đó, ngược lại, nhận thức đúng thật về một đối tượng phải theo *cách* như sau: đối tượng tự quy

(a) Dasein; (b) positiv; (c) begrenzt / limited.

(74) Về “tính vô hạn” hay “Vô tận”, xem: Chú thích 290 của BVNS trong HTHTT (Sđd, tr. 378-379).

định bản thân nó từ trong chính mình^(a), chứ không sở đắc các thuộc tính của mình bằng cách ngoại tại như thế. Bởi, nếu ta tiến hành bằng cách gán thuộc tính, tinh thần ắt sẽ cảm nhận về tính không bao giờ có thể tát cạn hết được của các thuộc tính.

- Chính từ cách nhìn này mà người Đông phương đã hoàn toàn có lý khi gọi Thượng đế là Hữu thể có *nhiều-tên gọi* hay có vô hạn-tên gọi. Tâm thức con người không thỏa mãn với bất kỳ một quy định hữu hạn nào trong số ấy cả, khiến cho nhận thức ở phương Đông chính là việc đi tìm các thuộc tính như thế một cách không ngừng nghỉ. Đối với những sự vật hữu hạn, lẽ tất nhiên là đúng khi chúng phải được xác định nhờ vào các thuộc tính hữu hạn, và đây chính là chỗ “dụng võ” đúng đắn của giác tính bằng hoạt động của nó. Bản thân là cái hữu hạn, nên giác tính cũng chỉ nhận thức được bản tính của cái hữu hạn mà thôi. Cho nên, nếu ta gọi một hành vi là “ăn trộm” chẳng hạn, thì hành vi qua đó được xác định đúng theo nội dung bản chất của nó, và nhận thức về điều này là đủ đối với ông quan tòa. Cũng cùng một cách như thế, những sự vật hữu hạn hành xử như là “nguyên nhân” và “kết quả”, như là “lực” và “sự biểu hiện của lực”, và khi chúng được nắm bắt dựa theo các quy định này, chúng được nhận thức trong tính hữu hạn của chúng. Nhưng, những đối tượng của lý tính thì không thể được xác định thông qua các thuộc tính hữu hạn như thế, và nỗ lực làm công việc xác định [hữu hạn] ấy chính là chỗ thiếu sót của Siêu hình học cổ truyền.

§29

S97 Các thuộc tính như thế, tự nơi chúng^{(a)(75)}, là một nội dung bị hạn chế, và chúng tự cho thấy là không phù hợp với sự phong phú hay sự tròn đầy^(b) của biểu tượng (về Thượng đế, giới tự nhiên, tinh thần v.v...) và tuyệt nhiên không tát cạn được biểu tượng ấy. Trong trường hợp đó, chúng được nối kết lại với nhau chỉ vì chúng là các thuộc tính của một chủ thể, nhưng chúng lại khác nhau thông qua nội dung của chúng, khiến cho chúng được tiếp thu từ bên ngoài và trong sự đối lập lại với nhau.

Những người Đông phương tìm cách khắc phục sự khiếm khuyết thứ nhất, chẳng hạn nơi việc xác định về Thượng đế, bằng cách gán nhiều tên gọi cho Người, nhưng đồng thời, những tên gọi này phải là nhiều một

^(a) aus sich selbst / from within itself.

^(a) für sich / on their own account; ^(b) Füll / fullness.

⁽⁷⁵⁾ *für sich* / on its own account / by itself: chữ “für sich” nơi Hegel có hai nghĩa khác nhau:

- a) đối lập lại với “an sich” (tự-mình), có nghĩa cái gì đã trở nên “được thiết định” (gesetzt / posited) hay trở nên minh nhiên (explizit), tức đã đạt đến một cấp độ phát triển, và trong đó thường có một yếu tố [tự]-ý thức. Trong nghĩa này, được dịch là “cho-mình”.
- b) diễn tả một sự tự túc tự mãn, là cái gì tồn tại (hay làm) không có sự can thiệp từ bên ngoài. Trong nghĩa này, *für sich* đồng nghĩa với *an ihm selbst* / in its own right; on its own account hay với *an und für sich* / tự nó và cho nó theo nghĩa thông thường, không phải của Logic học. Chữ “für sich” ở đây được hiểu theo nghĩa b và được dịch là *tự nơi nó* hay *tự nơi chúng*.

cách vô hạn.

§30

2. Thứ hai là, tuy những đối tượng của Siêu hình học này, một cách tự chúng và cho chúng⁽⁷⁶⁾, quả là những tính toàn thể thuộc lý tính, thuộc tư duy về cái phổ biến *cụ thể* trong chính mình: *linh hồn, thế giới, Thượng đế*; nhưng Siêu hình học này đã tiếp thu chúng từ sự hình dung bằng *biểu tượng*, và khi nó áp dụng các quy định của giác tính vào cho chúng, nó lấy chúng làm cơ sở như là những chủ thể *hoàn tất, được mang lại*; và thước đo chung nhất cho việc các thuộc tính ấy có phù hợp và thỏa đáng hay không chỉ là sự hình dung bằng biểu tượng ấy.

§31

Trước tiên, các biểu tượng về linh hồn, thế giới, Thượng đế dường như đảm bảo cho tư duy một *chỗ dựa vững chắc*. Nhưng, ngoài việc chúng bị pha trộn với một tính chủ quan đặc thù, và, do đó chúng có thể có một ý nghĩa hết sức khác nhau, cho nên điều chúng càng cần hơn nữa là có được sự quy định vững chắc chỉ thông qua tư duy. Bất kỳ mệnh đề nào cũng diễn tả nhu cầu này, vì trong nó, chủ thể, tức biểu tượng ban đầu, là gì là điều phải được biểu thị chỉ bằng *thuộc tính* mà thôi (nghĩa là, trong triết học, bằng quy định tư duy).

S98 Trong mệnh đề: “Thượng đế là hằng cửu” v.v..., ta bắt đầu với biểu tượng “Thượng đế”. | Nhưng Thượng đế là gì thì chưa được *biết*; chỉ có thuộc tính [hằng cửu] mới nói rõ Thượng đế là gì. Vì thế, trong tư duy lôgic học [tư biện], là nơi nội dung chỉ hoàn toàn được quy định trong hình thức của tư tưởng mà thôi, thì trước hết, thật là thừa khi phải biến các quy định này thành những thuộc tính cho các mệnh đề với chủ thể [hay chủ ngữ] là *Thượng đế hay* còn mơ hồ hơn, là cái Tuyệt đối; và thêm vào đó là sự bất lợi khi làm như thế, bởi nó đã đẩy ngược ta trở lại với một thước đo [tiêu chuẩn] khác với bản tính của bản thân tư tưởng. Trong mọi trường hợp, hình thức của mệnh đề, hay nói chính xác hơn, hình thức của phán đoán [gán thuộc từ cho một chủ ngữ dưới dạng S là P. ND] là không đủ năng lực để diễn tả cái cụ thể – mà cái đúng thật là cụ thể – và cái tư biện; vì lẽ do hình thức của nó, phán đoán là phiến diện^(a) và, trong chừng mực đó, là sai⁽⁷⁷⁾.

Giảng thêm:

⁽⁷⁶⁾ *an und für sich*: ở đây hiểu theo nghĩa thông thường, tương đương với chữ *für sich* (tự nơi chúng), vì thế không được dịch là “tự-mình-và-cho-mình”.

^(a) *einseitig / one-sided*.

⁽⁷⁷⁾ Xem thêm: về “mệnh đề tư biện” trong Lời Tựa quyền *Hiện tượng học Tinh thần*, Sđd, §§58-62.

Siêu hình học này đã không phải là một tư duy khách quan và tự do, bởi nó đã không để cho đối tượng tự quy định chính mình một cách tự do, trái lại, đã tiền-giả định nó [đối tượng] như là cái gì có sẵn, hoàn tất.

- Về tư duy tự do, [ta thấy] triết học Hy Lạp [cổ đại] đã tư duy một cách tự do, còn triết học kinh viện thì không thể, bởi triết học kinh viện đã tiếp thu nội dung này của nó hầu như là một nội dung có sẵn, được mang lại, và đó là được mang lại bởi Nhà Thờ.
- Những người hiện đại chúng ta, do toàn bộ quá trình đào tạo, đã được khai tâm bằng toàn những biểu tượng nên việc vượt qua chúng là cực kỳ khó khăn, bởi những biểu tượng ấy có một nội dung hết sức sâu sắc. Ta cần hình dung những triết gia cổ đại như là những người hoàn toàn đứng bên trong trực quan cảm tính và không có một tiền-giả định nào ngoài bầu trời ở trên đầu và mặt đất ở chung quanh, vì những biểu tượng thần thoại đã được vớt bỏ sang một bên. Trong khung cảnh kiện tính [tĩnh táo]^(a) như vậy, tư tưởng là tự do và đã quay trở lại vào trong chính mình, thoát ly khỏi mọi chất liệu [được mang lại] và thuần túy ở-trong-nhà-nơi-chính-mình. Khi ta tư duy một cách tự do, khi ta dong thuyền ra biển cả, không có gì ở trên đầu và ở dưới chân, trong sự cô đơn, chỉ có mình với chính mình, bấy giờ ta tồn tại-ở-trong-nhà-nơi-chính-mình một cách thuần túy^(b).

§32

3. Thứ ba là, Siêu hình học này đã trở thành *thuyết giáo điều*, vì – do bản tính của những quy định hữu hạn – nó đã phải giả định rằng trong *hai khẳng quyết đối lập nhau* (thể hiện trong các mệnh đề), khẳng quyết này phải là *đúng thật*, còn khẳng quyết kia phải là *sai*.

Giảng thêm:



Thuyết *giáo điều* có sự đối lập đầu tiên của nó nơi thuyết *hoài nghi*. Các nhà hoài nghi cổ đại gọi chung bất kỳ nền triết học nào là “thuyết giáo điều” trong chừng mực nó đề ra những luận điểm khẳng định. Trong nghĩa rộng này thì đối với thuyết hoài nghi, triết học tư biện đích thực cũng bị xem là có tính giáo điều. Nhưng, trong nghĩa hẹp, “giáo điều” chính là ở chỗ bám chặt lấy những quy định phiến diện của giác tính để loại trừ những quy định đối lập. Nói chung, đó là cái “*hoặc là - hoặc là*” nghiêm ngặt, theo đó chẳng hạn: **thế giới hoặc là hữu hạn hoặc là vô hạn**, nhưng *chỉ một* trong hai mà thôi.

S99 Ngược lại, cái đúng thật, cái tư biện chính là cái gì không có một sự quy định phiến diện như thế nơi chính mình, và qua đó, không được tát cạn bởi quy

^(a) in dieser sachlichen Umgebung / in this simply factual environment; ^(b) rein Beisichsein / purely at home with ourselves.

định ấy, mà như là tính toàn thể^(a) chứa đựng những quy định được hợp nhất bên trong chính mình, những quy định mà thuyết giáo điều xem là cố định và đúng thật ở trong tình trạng bị tách rời khỏi nhau.

- Trong triết học, thường xảy ra trường hợp rằng tính phiến diện tự đặt mình bên cạnh tính toàn thể với khẳng định rằng mình là một cái gì đặc thù, cố định đối lập lại với tính toàn thể. Nhưng, trong thực tế, cái phiến diện không phải là một cái cố định và cái tự tồn tự nơi nó^(b), trái lại, như là cái gì đã được vượt bỏ^(c) ở trong cái toàn bộ^(d). Thuyết giáo điều của Siêu hình học của giác tính là ở chỗ bám chặt lấy những quy định tư tưởng trong sự cô lập của chúng, trong khi đó, ngược lại, thuyết duy tâm của triết học tư biện có nguyên tắc về tính toàn thể và tự cho thấy có năng lực bao trùm^(e) tính phiến diện của những quy định trừu tượng của giác tính. Như thế, thuyết duy tâm sẽ nói: “linh hồn không phải chỉ hữu hạn cũng không phải chỉ vô hạn, trái lại, về bản chất, nó không chỉ là cái này mà còn là cái kia và do đó, vừa không phải cái này vừa không phải cái kia, nghĩa là: các quy định trong sự cô lập như thế là vô hiệu và chỉ có giá trị như là cái gì đã được vượt bỏ.
- Ngay trong ý thức bình thường của chúng ta cũng có mặt thuyết duy tâm. Theo đó, ta nói về những sự vật cảm tính rằng chúng là biến dịch, nghĩa là chúng vừa có sự tồn tại lẫn sự không-tồn tại.
- Chỉ có điều, đối với những quy định của giác tính, ta còn ngoan cố hơn nữa. Những quy định này – với tư cách là những quy định tư duy – có giá trị như là một cái gì cố định, vâng, thậm chí như là một cái gì cố định một cách tuyệt đối. Ta xem chúng như là tách rời khỏi nhau bởi một hố thẳm vô tận đến nỗi những quy định đứng đối lập lại với nhau không bao giờ có thể đạt tới nhau được. Cuộc đấu tranh của lý tính chính là ở chỗ vượt qua những gì giác tính đã cố định cứng nhắc.

§33

Trong hình thái có trật tự, Siêu hình học này có phần thứ nhất là Bản thể học^(a) – tức học thuyết về những quy định trừu tượng của bản chất. Trong tính đa tạp và giá trị hiệu lực hữu hạn, những quy định này thiếu một nguyên tắc; vì thế, chúng phải được kể ra một cách thường nghiệm và bất tất; và nội dung chính xác hơn của chúng chỉ có thể dựa trên sự hình dung bằng biểu tượng, [tức là] dựa trên sự cam kết rằng người ta tư duy chính xác về nội dung này bằng một từ, hay có lẽ, dựa trên từ nguyên^(b) của từ này. Như thế, ở đây, người ta chỉ có thể đơn thuần làm việc với sự đúng [hay tính đúng đắn]^(c) của việc phân tích xem nó có trùng hợp với việc sử dụng ngôn ngữ hay không và với sự hoàn chỉnh thường nghiệm, chứ không phải làm việc với chân lý và sự tất yếu của những quy định này một

(a) Totalität / totality; (b) für sich Bestehendes / subsist on its own account; (c) aufgehoben / sublated;
(d) das Ganze / the whole; (e) übergreifend / to overgrasp.

(a) Ontologie / Ontology; (b) Etymologie / Etymology; (c) Richtigkeit / correctness.

S100 cách tự-mình-và-cho-mình.

Nếu câu hỏi là phải chăng tồn tại, tồn tại-hiện có, hay tính hữu hạn, tính đơn giản, sự phức hợp v.v... là các *khái niệm đúng thật một cách tự-mình-và-cho-mình*, thì thật đáng ngạc nhiên khi người ta cho rằng ta chỉ có thể đơn thuần nói về chân lý của một *mệnh đề*, và rằng, câu hỏi duy nhất có thể được đặt ra liên quan đến một *khái niệm* là phải chăng (như người ta nói) nó có thể được “*gán*” một cách đúng thật cho một chủ thể hay không. Trong trường hợp đó, sự không phải chân lý hóa ra phụ thuộc vào sự mâu thuẫn được tìm thấy giữa chủ thể của biểu tượng với khái niệm được gán vào cho nó. Song, vì lẽ Khái niệm là cái gì cụ thể, và vì lẽ bản thân nó là một tính quy định có đặc điểm bản chất ở bên trong chính nó là một sự thống nhất của những quy định khác nhau, do đó, nếu giả sử chân lý không gì khác hơn là việc không có sự mâu thuẫn, thì, với mỗi khái niệm, ắt ta trước tiên phải xem xét phải chăng tự nơi nó, nó không chứa đựng một mâu thuẫn nội tại thuộc loại như thế.

§34

Phần thứ hai là môn tâm lý học thuần lý hay tâm linh học^(a) bàn về bản tính siêu hình học của linh hồn, nghĩa là, của tinh thần [được nắm lấy] như là một sự vật.

Sự bắt từ [của linh hồn] được đi tìm trong lĩnh vực diễn ra sự phức hợp^(b), thời gian, sự biến đổi về chất, sự tăng hay giảm về lượng.

Giảng thêm:

Tâm lý học đã được gọi là “thuần lý” [là để] đối lập lại với cách xem xét thường nghiệm về những biểu hiện ra bên ngoài của linh hồn. Tâm lý học thuần lý xem xét linh hồn dựa theo bản tính siêu hình học của nó, tức xem nó được quy định như thế nào thông qua tư duy trừu tượng. Nó muốn nhận thức bản tính bên trong của linh hồn đúng như nó đang tồn tại tự-mình^(c), đang tồn tại cho tư tưởng⁽⁷⁸⁾.

- Ngày nay, trong triết học, người ta ít nói về “linh hồn” mà chủ yếu nói về “tinh thần”. Tinh thần khác với linh hồn, vì linh hồn hầu như là khâu trung gian giữa tính thể xác và tinh thần, hay nói khác đi, là sợi dây nối kết giữa hai bên. Linh hồn chính là tinh thần bị chìm đắm trong tính thể xác và là cái gì kích hoạt thể xác.

^(a) rationelle Psychologie / Pneumatologie / Rational Psychology or Pneumatology; ^(b) Zusammensetzung / compositeness; ^(c) an sich / in-itself.

⁽⁷⁸⁾ Trong thuật ngữ Hegel, tồn tại “tự mình” (*an sich*) đồng nghĩa với tồn tại “cho cái khác”, ở đây là “cho” tư tưởng.

Siêu hình học cổ truyền đã xem xét linh hồn như là một sự vật. Nhưng, “sự vật” là một từ rất hàm hồ. Trước hết, ta hiểu sự vật là cái gì đang hiện hữu
S101 một cách trực tiếp mà ta hình dung một cách cảm tính, và người ta đã nói về linh hồn trong nghĩa ấy. Dựa theo cách hiểu ấy, người ta đặt câu hỏi: linh hồn có trú sở ở đâu. Nhưng, là cái gì có một trú sở thì linh hồn ắt được hình dung ở trong không gian và một cách cảm tính. Và cũng vì quan niệm về linh hồn như về một sự vật, nên người ta cũng hỏi nó là đơn giản [đơn tố] hay phức hợp. Câu hỏi này đặc biệt quan trọng liên quan đến tính bất tử của linh hồn, trong chừng mực tính bất tử được xem là do tính đơn giản của linh hồn quy định. Tuy nhiên, trong thực tế, tính đơn giản [đơn tố] trừu tượng là một quy định cũng không phù hợp với bản chất của linh hồn chẳng khác gì tính phức hợp.

Về mối quan hệ của tâm lý học thuần lý đối với tâm lý học thường nghiệm, thì cái trước đứng cao hơn cái sau, do tâm lý học thuần lý tự xem có nhiệm vụ nhận thức tinh thần bằng tư duy và chứng minh được những gì nó tư duy, trong khi đó tâm lý học thường nghiệm xuất phát từ tri giác và chỉ mô tả và kể lể những gì có trong tay. Chỉ có điều, nếu ta muốn tư duy về tinh thần, ta tuyệt nhiên không được quá thô thiển như thế trước các đặc điểm riêng có của nó. Tinh thần là hoạt động theo nghĩa mà các nhà kinh viện học đã nói về Thượng đế rằng Người là “tính hoạt động” tuyệt đối⁽⁷⁹⁾. Nhưng, vì tinh thần là hoạt động, nên điều này bao hàm rằng nó tự biểu hiện ra bên ngoài. Do đó, ta không nên xem xét tinh thần như là một cái *ens* [latinh: sự vật] không có tiến trình, như đã xảy ra trong Siêu hình học cổ truyền khi tách rời tính nội tại không tiến trình với tính ngoại tại [biểu hiện ra bên ngoài] của nó. Về bản chất, tinh thần cần được xem xét trong hiện thực cụ thể của nó, trong “năng lực” của nó, nghĩa là, những biểu hiện ra bên ngoài của nó có thể được nhận thức như là được quy định bởi tính nội tại [có tiến trình].

§35

Bộ phận thứ ba, vũ trụ học bàn về thế giới, với tính bất tất, tính tất yếu, tính vĩnh cửu, với sự tồn tại bị giới hạn trong không gian và thời gian, với những quy luật hình thức và những biến đổi của chúng, cũng như bàn cả về sự tự do của con người và về nguồn gốc của cái ác.

Trong bối cảnh ấy, các sự đối lập sau đây được xem là có giá trị hiệu lực tuyệt đối: giữa sự bất tất và sự tất yếu; giữa sự tất yếu bên ngoài và sự tất yếu bên trong; giữa những nguyên nhân tác động và những nguyên nhân mục đích hay giữa tính nhân quả nói chung và mục đích; giữa bản chất hay bản thể với hiện tượng; giữa hình thức và chất liệu; giữa tự do và tất yếu; giữa hạnh phúc và đau khổ; giữa thiện và ác.

⁽⁷⁹⁾ *Aktuosität*: các nhà chú giải đều không biết Hegel lấy chữ này từ đâu. Có lẽ từ một quyển lịch sử triết học nào đó hoặc khi ông đọc Baader, Böhme và huyền học Đức. Trong *Triết học về tôn giáo*, Hegel lại dùng chữ này một lần nữa (1827). Ở đây, có thể tạm dịch là “tính hoạt động”.

S102 Giảng thêm:

Đối tượng của môn vũ trụ học bao gồm cả giới tự nhiên lẫn tinh thần (khi tinh thần vướng vào trong những biểu hiện ngoại tại hay trong hiện tượng của nó), tức, nói ngắn, đối tượng của vũ trụ học là tổng thể những cái gì hữu hạn. Thế nhưng, vũ trụ học xem xét những đối tượng này của nó không phải như một cái toàn bộ cụ thể, mà chỉ dựa theo những quy định trừu tượng. Vì thế, ở đây, người ta bàn về những vấn đề, chẳng hạn: sự ngẫu nhiên hay sự tất yếu ngự trị trong thế giới? Thế giới là vĩnh hằng hay được sáng tạo nên? Và cũng từ đó, mối quan tâm chủ yếu của môn học này là nêu lên những quy luật gọi là những quy luật vũ trụ học phổ biến; chẳng hạn, trong giới Tự nhiên, không có bước nhảy. Ở đây, bước nhảy có nghĩa đại khái là sự phân biệt về chất và sự biến đổi về lượng, xuất hiện ra như là không được trung giới^(a), trong khi đó, ngược lại, cái tuân tự theo độ^(b) (về lượng) lại thể hiện như cái gì được trung giới.

Đối với phương cách xuất hiện của tinh thần ở trong thế giới, các câu hỏi chủ yếu do môn vũ trụ học này nêu ra là các câu hỏi liên quan đến sự tự do của con người và nguồn gốc của cái ác. Các câu hỏi này, tất nhiên, là hết sức đáng quan tâm, nhưng để trả lời chúng một cách thỏa đáng thì điều trước hết là ta không được bám chặt vào những quy định trừu tượng của giác tính như thể chúng là cái gì tối hậu, nghĩa là, như thể mỗi một trong hai quy định của một cặp đối lập có một sự tự tồn nơi nó và được xem xét trong sự cô lập ấy như là một cái gì có tính bản thể và đúng thật. Song, đó lại là quan điểm của Siêu hình học cổ truyền và cũng là khuôn khổ chung khi bàn về các vấn đề vũ trụ học. | Vì lý do đó, việc bàn luận ấy không đạt được mục đích, đó là thấu hiểu được những hiện tượng của thế giới. Chẳng hạn, sự phân biệt giữa tự do và tất yếu cũng đã được mang ra nghiên cứu, và các quy định này được áp dụng vào cho giới tự nhiên và tinh thần theo kiểu: những tác động của tự nhiên được xem là phục tùng sự tất yếu, trong khi những tác động của tinh thần thì tự do. Sự phân biệt này tất nhiên là có ý nghĩa cơ bản và có cơ sở ở trong chỗ cốt lõi của tinh thần, nhưng nếu bị xem xét một cách trừu tượng bằng cách đối lập lại với nhau như thế, tự do và tất yếu chỉ thuộc về tính hữu hạn và chỉ có giá trị trên mảnh đất này. Một sự tự do mà không có sự tất yếu ở bên trong nó; cũng như một sự tất yếu đơn thuần, không có tự do đều là các quy định trừu tượng và, vì thế, là không đúng thật. Sự tự do, về bản chất, là cụ thể, được quy định một cách hằng cửu bên trong chính mình, và do đó, đồng thời là tất yếu. Khi người ta nói về sự tất yếu, thoạt đầu nó chỉ thường được hiểu như là sự quy định từ bên ngoài; chẳng hạn, trong môn cơ học hữu hạn, một vật thể chỉ chuyển động khi nó bị đẩy bởi một vật thể khác, và vận động theo đúng hướng mà sự va chạm này đã dành cho nó. Tuy nhiên, đó chỉ đơn thuần là một sự tất yếu bên ngoài, chứ không phải một sự tất yếu **bên trong**

(a) unvermittelt / without mediation; (b) das (quantitative) Allmähliche / what is (quantitatively) gradual.

đích thực, bởi sự tất yếu bên trong đích thực chính là sự tự do⁽⁸⁰⁾.

S103

- Tình hình cũng như thế đối với sự đối lập giữa *thiện* và *ác*, một sự đối lập tiêu biểu và sâu sắc của thế giới hiện đại. Quả là hoàn toàn đúng khi xem xét cái ác như là cái gì cố định nơi chính nó, là cái gì không phải là cái thiện, – tức thừa nhận sự đối lập này – nhưng, chỉ vì lẽ tính chất đơn thuần tương đối và ở về ngoài của nó không được nắm lấy theo kiểu cho rằng ở trong cái Tuyệt đối, ác và thiện là *một*, hay, như gần đây, cho rằng cái ác chỉ là cái gì ở trong mắt của ta mà thôi [tức: trong cái Tuyệt đối, nó là một với cái thiện]. Chỗ sai lầm ở đây là: cái ác được xem như cái gì cố định và khẳng định, trong khi nó là cái phủ định, không tự tồn nơi chính nó, trái lại chỉ *muốn* tự tồn nơi chính nó, và trong thực tế, chỉ là về ngoài^(a) tuyệt đối của tính phủ định ở trong chính mình mà thôi^(b).

§36

Phần thứ tư, môn thần học tự nhiên hay thần học tự biện đã xem xét khái niệm về Thượng đế hay về khả thể của khái niệm ấy, về các luận cứ chứng minh cho sự hiện hữu-hiện có^(a) của Thượng đế và những thuộc tính của Người.

- a) Điều quan trọng hàng đầu trong cách xem xét Thượng đế từ quan điểm của giác tính như thế là: xem những thuộc tính nào là phù hợp hay không phù hợp với *hình dung của ta* về “Thượng đế”. Ở đây, sự đối lập giữa [tính] thực tại và sự phủ định [không phải thực tại] là tuyệt đối; cho nên, kỳ cùng, điều còn sót lại cho *khái niệm* – được nắm lấy bởi giác tính – chỉ là một sự trừu tượng trống rỗng về cái *Bản chất*^(b) bất định, về tính thực tại hay tính khẳng định thuần túy, [tức] chỉ còn là sản phẩm chết cứng của phong trào *khai minh* hiện đại^{(c)(81)}.
- b) Nói chung, phương thức *chứng minh* của nhận thức hữu hạn này cho thấy một kiểu làm lộn ngược khi đòi hỏi phải nêu ra một căn cứ khách quan về sự tồn tại của Thượng đế, làm cho sự tồn tại này thể hiện ra như một cái gì *được trung giới* bởi một cái khác. Sự chứng minh này – lấy tính đồng nhất của giác tính làm nguyên tắc – bị vướng vào sự khó khăn là phải tạo nên sự quá độ từ cái *hữu hạn* sang cái *vô hạn*. Vì thế,

^(a) Schein / semblance; ^(b) Negativität in sich / inward negativity.

⁽⁸⁰⁾ Ở đây ta lưu ý đến quan niệm hoàn toàn khác nhau giữa Kant và Hegel về *sự tự do*. Với Kant, sự tự do chỉ có thể là siêu nghiệm và siêu-cảm tính, còn trong Tự nhiên, chỉ có sự tất yếu. (Xem Kant, *Phê phán lý tính thuần túy*, B570 và tiếp).

^(a) Dasein / being-there; ^(b) Wesen / essence [chữ *Wesen* vừa có thể được dịch là “hữu thể” / Anh: being hay “bản chất”. Nơi Hegel, nhiều dịch giả đề nghị dịch là “bản chất” / Anh: essence]; ^(c) Aufklärung / Enlightenment [chúng tôi đề nghị dịch là “khai minh” đúng theo ngữ pháp Hán-Việt, thay vì “khai sáng”].

⁽⁸¹⁾ Xem thêm: *Hiện tượng học Tinh thần*; §§ 574-581 (Sđd, tr. 1141 và tiếp).

hoặc là nó không thể giải phóng Thượng đế ra khỏi tính hữu hạn của thế giới đang hiện tồn, khiến cho phải được quy định như là bản thể trực tiếp của thế giới (thuyết phiếm thân); hoặc Thượng đế mãi mãi như là một khách thể đối lập lại với chủ thể; qua cách làm ấy và cũng vì hiểu như thế nên Thượng đế [cũng] là một cái hữu hạn (thuyết nhị nguyên).

- S104 c) **Sau cùng**, những *thuộc tính* – vốn phải là những thuộc tính xác định và khác nhau – thực ra đều bị tiêu biến hết trong những khái niệm trừu tượng về thực tại thuần túy, về cái bản chất bất định. Tuy nhiên, trong chừng mực thế giới hữu hạn vẫn cứ là một tồn tại *đúng thật* và Thượng đế là cái gì đối lập lại với thế giới ấy ở trong sự hình dung, thì sự hình dung vẫn phải hình dung về các mối quan hệ khác nhau giữa Thượng đế với thế giới; các mối quan hệ này – được xác định như các thuộc tính – một mặt, phải như là các mối quan hệ với các trạng thái hữu hạn; nghĩa là bản thân thuộc tính này cũng phải có tính hữu hạn (chẳng hạn: công chính, lòng thành, đầy quyền năng, sáng suốt v.v...), nhưng mặt khác, đồng thời cũng phải là vô hạn. Dựa trên cách nhìn này, sự mâu thuẫn ấy chỉ có thể được giải quyết một cách mơ hồ, tối tăm: bằng sự tăng cường về lượng, đẩy các thuộc tính này thành cái gì không có quy định, thành cái *sensus eminentior* [latin: cái cảm quan trác tuyệt, cực điểm]⁽⁸²⁾. Nhưng, qua đó, trong thực tế, thuộc tính bị thủ tiêu hoàn toàn và chỉ còn lại là một danh xưng đơn thuần.

⁽⁸²⁾ Nguồn gốc của “cảm quan trác tuyệt” (*sensus eminentior*) có lẽ ở trong thuyết Plato-mới. Một tiên đề của Siêu hình học kinh viện cho rằng “nguyên nhân” phải “chứa đựng” kết quả. Nhưng, một “nguyên nhân” thần linh hay trí tuệ (như Thượng đế hay trí tuệ con người) chỉ có thể chứa đựng những kết quả “vật lý” hay “vật chất” trong một “cảm quan trác tuyệt”. Nói cách khác, với tư cách là đấng Sáng tạo, Thượng đế “chứa đựng” thế giới một cách trác tuyệt, cực độ (*eminent*). Ta thấy quan niệm này được chấp nhận nơi Thánh Thomas Aquino (*Summa theologiae*, 1:4, 2) và cả Descartes (Siêu niệm thứ ba, trong “Các suy niệm siêu hình học”). Ở đây, Hegel bàn và phê phán về quan niệm này chủ yếu trong Siêu hình học của Leibniz và Ch. Wolff. Xem Wolff: *Theologia Naturalis*, phần I, §§1096, 1098, 1099, 1066, 1068 và phần II, chương 2; §§158-59 và Leibniz: *Theodicae*, §4, 192; Đơn từ luận, §41; Các nguyên tắc của Tự nhiên và Ân sủng, §9.

Giảng thêm:

Vấn đề trung tâm của bộ phận này [Thần học thuần lý] trong Siêu hình học cổ truyền là xác định xem lý tính, nơi chính nó, có thể đi xa đến đâu trong việc nhận thức về Thượng đế. Dùng lý tính để nhận thức Thượng đế tất nhiên là nhiệm vụ tối thượng của khoa học. Thoạt đầu, chính tôn giáo chứa đựng những biểu tượng về Thượng đế. Những biểu tượng này – như được tập hợp lại trong sách giáo lý – đã được trao truyền lại cho ta ngay từ tuổi nhỏ như là các học thuyết của tôn giáo; và trong chừng mực một cá nhân tin vào các giáo lý này và xem chúng là chân lý thì cũng đủ để trở thành một tín đồ Ki-tô giáo. Thế nhưng, thần học lại là khoa học về đức tin này. Nếu thần học chỉ mang lại một sự kể lể ngoại tại và một sự tập hợp các học thuyết tôn giáo, nó vẫn chưa phải là khoa học. Ngay cả công việc được yêu thích ngày nay, đó là khảo sát đơn thuần có tính lịch sử về đối tượng nghiên cứu (chẳng hạn kể lại những gì bậc giáo phụ này hay bậc giáo phụ kia đã nói), thần học cũng chưa có được đặc điểm của tính khoa học. Điều này chỉ có một khi tiến lên đến cấp độ của tư duy thấu hiểu bằng Khái niệm^(a), mà đó là công việc của triết học. Như thế, thần học đích thực, về bản chất, đồng thời phải là triết học về tôn giáo, và tình hình cũng đã là như thế ở thời trung cổ.

S105 Nếu ta xét kỹ hơn môn *thần học thuần lý* của Siêu hình học cổ truyền, ta có thể thấy rằng nó là một khoa học về Thượng đế *không* dựa trên *lý tính* mà chỉ dựa trên *giác tính*, và tư duy của nó chỉ đã vận động trong những quy định trừu tượng. Trong khi ở đây vấn đề phải bàn là *Khái niệm* về Thượng đế thì chính *biểu tượng* về Thượng đế lại là cái **tạo nên thước đo** hay tiêu chuẩn cho việc nhận thức. Song, tư duy phải vận động một cách tự do ở bên trong chính mình; đồng thời, cũng phải lưu ý ngay rằng kết quả của tư duy tự do này nhất trí với nội dung của tôn giáo Kitô giáo, vì tôn giáo này là một sự khải thị^(a) của lý tính. Thế nhưng, thần học thuần lý của Siêu hình học cổ truyền đã không đạt được bất kỳ một sự nhất trí nào như thế. Vì lẽ nó có tham vọng xác định biểu tượng về Thượng đế bằng tư duy, nhưng kết quả mang lại – xét như Khái niệm về Thượng đế – chỉ là cái trừu tượng về tính khẳng định hay tính thực tại nói chung, loại trừ sự phủ định, và, theo đó, Thượng đế được định nghĩa như là cái *Bản chất có tính thực tại cao nhất*^{(b)(83)}. Nhưng, ta dễ dàng thấy rằng, do sự phủ định bị loại trừ ra khỏi nó, nên cái Bản chất có tính thực tại Cao nhất này chính là cái đối lập với cái gì Bản chất ấy lẽ ra phải là và với những gì giác tính muốn rằng nó phải là. Thay vì là cái gì phong phú nhất và tròn đầy viên mãn một cách tuyệt đối, thì, do việc lĩnh hội trừu tượng ấy, chỉ còn là cái gì nghèo nàn nhất và trống rỗng nhất. Tâm

^(a) begreifendes Denken / thinking that involves comprehension.

^(a) Offenbarung / revelation; ^(b) das allerrealste Wesen / Supremely Real Essence; ^(c) Bestimmtheit / determinacy.

⁽⁸³⁾ *Das allerrealste Wesen / latin: Ens realissimum*: thuật ngữ kinh viện chỉ bản tính của Thượng đế. Xem thêm: I. Kant, *Phê phán lý tính thuần túy*, B604 và tiếp (Sđd, Bùi Văn Nam Sơn, tr. 917 và tiếp).

thức có lý khi khao khát một nội dung cụ thể; nhưng một nội dung như thế chỉ có thể có khi nó chứa đựng tính quy định⁽⁸⁴⁾, tức là, chứa đựng sự phủ định ở bên trong mình. Nếu khái niệm về Thượng đế chỉ đơn thuần được lĩnh hội như là khái niệm về một Bản chất trừu tượng hay có tính thực tại cao nhất, thì, qua đó, Thượng đế trở thành một cái gì đơn thuần ở phía bên kia đối với ta, và không thể tiếp tục nói đến một nhận thức về Thượng đế; bởi ở đâu không có tính quy định, thì ở đó không thể có nhận thức. Ánh sáng thuần túy là bóng tối thuần túy.

- Mỗi quan tâm thứ hai của thần học thuần lý này liên quan đến các luận cứ chứng minh về sự hiện hữu của Thượng đế. Điểm cốt yếu ở đây là: một luận cứ chứng minh – do giác tính mang lại – là sự phụ thuộc của một quy định này vào một quy định khác. Trong kiểu chứng minh này, một điều cố định nào đó được tiên-giả định và từ đó một cái khác tiếp theo sau. Ở đây, điều được chứng minh là sự phụ thuộc của một quy định vào một tiên-giả định. Nhưng, nếu ta cho rằng, bằng cách này, có thể chứng minh rằng Thượng đế hiện hữu, thì điều này có nghĩa sự hiện hữu của Thượng đế phải phụ thuộc vào những quy định khác, do đó, chúng tạo thành cơ sở hay căn cứ cho sự hiện hữu của Thượng đế. Và chính ở đây ta thấy ngay rằng điều này là không ổn, vì Thượng đế phải tuyệt đối là cơ sở của Tất cả và không phụ thuộc vào một cái gì khác. Rồi trong bối cảnh này, thời gian gần đây người ta lại bảo rằng sự hiện hữu của Thượng đế là không thể chứng minh được mà phải được nhận thức một cách trực tiếp. Trong khi đó, lý tính hiểu việc chứng minh khác hẳn với giác tính và lương năng thông thường. Việc chứng minh của lý tính tuy cũng lấy một cái khác với Thượng đế làm điểm xuất phát, nhưng tiến trình chứng minh của nó không bỏ lại cái khác này trong tư thế của cái gì trực tiếp và đơn thuần tồn tại, thay vào đó, vì lẽ tiến trình chứng minh trình bày cái khác này như là được trung giới và được thiết định, nên điều này lập tức cho thấy Thượng đế phải được xem xét như là chứa đựng sự trung giới đã được vượt bỏ ở bên trong chính mình, do đó, mới đích thực là trực tiếp, căn nguyên và [chi] dựa vào chính mình.

S106

- Khi ta nói: “Hãy xem xét giới tự nhiên, vì nó sẽ dẫn bạn đến với Thượng đế, và bạn sẽ tìm thấy một cứu cánh tuyệt đối, tối hậu”, điều này không có nghĩa rằng Thượng đế là được trung giới, mà chỉ có nghĩa rằng *chính ta* thực hiện chuyển lữ hành từ một cái khác để đi đến Thượng đế, theo nghĩa rằng, Thượng đế, như là kết quả, thì đồng thời là cơ sở tuyệt đối của cái mà ta đã xuất phát, khiến cho vị trí của cả hai được đảo ngược: cái gì xuất hiện ra như là kết quả cũng tự cho thấy chính mình là cơ sở, [là nguyên nhân], trong khi cái gì tự thể hiện như là cơ sở để xuất phát lại bị quy giảm thành [địa vị của] kết quả. Và đó chính là con đường đi của luận cứ chứng minh của lý tính⁽⁸⁴⁾.

⁽⁸⁴⁾ Trong *Hiện tượng học Tinh thần*, “tính tuần hoàn” này cũng thể hiện rõ trong việc lý giải về “Tinh thần” trong quan hệ với những “hình thái” của nó như một nguyên tắc phương pháp luận của lý tính: việc đặt cơ sở (hay lý giải, chứng minh) cho một sự kiện hay hiện tượng không gì khác hơn là quay trở lại với chính “cơ sở” (Grund) của nó. Trong suốt quyển *Hiện tượng học Tinh thần*, Tinh thần xuất hiện

Nếu ta nhìn trở lại một lần nữa những gì đã bàn về phương pháp của Siêu hình học này nói chung, ta thấy rõ rằng phương pháp của nó chủ yếu là ở chỗ nắm bắt những đối tượng của lý tính bằng những quy định *trừu tượng*, hữu hạn của giác tính và lấy tính đồng nhất *trừu tượng* làm nguyên tắc [chính]⁽⁸⁵⁾. Nhưng, tính vô hạn này của giác tính, cái Bản chất thuần túy này [Thượng đế] bản thân là cái gì hữu hạn, bởi tính đặc thù đã bị loại trừ ra khỏi nó, và chính sự loại trừ này hạn chế và phủ định nó. Thay vì đạt được tính đồng nhất cụ thể, môn Siêu hình học này bám chặt lấy tính đồng nhất trừu tượng; nhưng, điều hay ho và đúng đắn ở đây, đó là ý thức rằng chỉ duy có tư tưởng mới tạo nên tính bản chất của cái gì tồn tại. Chất liệu cho môn Siêu hình học này được cung cấp từ các triết gia cổ đại và nhất là từ các triết gia kinh viện. Tất nhiên, giác tính là một mômen của triết học tư biện, nhưng nó là một mômen mà ta không được phép dừng lại. Plato không phải là một nhà Siêu hình học thuộc loại ấy và Aristoteles cũng không như thế, mặc dù người ta vẫn thường tin vào điều ngược lại.

ra như một hiện tượng chỉ có thể được lý giải bằng cách phải thông qua toàn bộ tiến trình của ý thức từ sự xác tín cảm tính cho đến lý tính (tức từ “cái khác” của Tinh thần), nhưng, trong thực tế, chính qua quá trình lý giải mới phát hiện ra “cơ sở” để lý giải tất cả những hình thái ý thức ấy lại chính là “Tinh thần”! Hegel viết: ... “Một cách cô lập, chúng [các hình thái ý thức] có vẻ ngoài (Schein) như thể là những yếu tố thực sự tồn tại, nhưng chính *sự tiến lên rồi quay về lại trong nền tảng và bản chất của chúng* [chúng tôi nhấn mạnh] đã cho thấy chúng chỉ đơn thuần là những yếu tố hay những “lượng” đang tiêu biến đi và *bản chất này* chính là sự vận động và sự phân rã [giải thể] của những yếu tố ấy” (HTHTT, §440). Quan niệm này của Hegel có ảnh hưởng lớn đến đời sau, nhất là trong các hệ thống lý luận chính trị-xã hội thuộc truyền thống mác xít khi “xã hội” được thay thế cho “Tinh thần” để lý giải những hiện tượng ý thức không phải trên cơ sở lý luận nhận thức hay luân lý “trừu tượng” mà phải đặt chúng trên những cơ sở [lý luận] xã hội. Xem *Hiện tượng học Tinh thần*, §440 và tiếp; Chú giải dẫn nhập của Bùi Văn Nam Sơn, Sdd, 8.1.2.d, tr. 907 và tiếp.

⁽⁸⁵⁾ Hai chữ “*trừu tượng*” trong câu trên đây có nghĩa khác nhau: chữ trước liên quan đến sự tách rời một cách cứng nhắc giữa các quy định của giác tính; chữ sau chỉ sự vắng mặt của mọi sự phủ định và, do đó, của mọi quy định. Về sau, ta sẽ càng rõ hơn về các cách sử dụng chữ “*trừu tượng*” trong *Khoa học Logic* của Hegel.

B

LẬP TRƯỜNG THỨ HAI CỦA TƯ TƯỞNG ĐỐI VỚI TÍNH KHÁCH QUAN

I. THUYẾT DUY NGHIỆM

§37

Thuyết duy nghiệm⁽⁸⁶⁾ là kết quả đầu tiên của một nhu cầu kép: trước hết là nhu cầu về một nội dung cụ thể, đối lập lại với các lý thuyết trừu tượng của giác tính vốn không thể, tự chính mình, đi từ những cái phổ biến [chung chung] tiến đến việc đặc thù hóa và quy định; và thứ hai, là nhu cầu về một chỗ dựa vững chắc đối lập lại khả thể chứng minh được mọi thứ trong lĩnh vực và theo phương pháp của những quy định hữu hạn. |

S107 Thay vì đi tìm cái đúng thật ở trong bản thân tư tưởng, thuyết duy nghiệm tìm cách rút nó ra từ kinh nghiệm, từ những gì đang hiện diện ở bên trong lẫn bên ngoài.

Giảng thêm:

Thuyết duy nghiệm ra đời là nhờ vào nhu cầu đã nêu ở §37 trên đây về một nội dung cụ thể và một chỗ dựa vững chắc, một nhu cầu mà nền Siêu hình học trừu tượng của giác tính không thể thỏa ứng được. Tính cụ thể của nội dung có nghĩa là những đối tượng của ý thức phải được biết như là những gì được quy định ở bên trong chúng và như là sự thống nhất của nhiều quy định khác nhau. Nhưng, như ta đã thấy, điều này tuyệt nhiên không thể có được nơi Siêu hình học dựa theo nguyên tắc của giác tính. Tư duy đơn thuần giác tính bị hạn chế ở hình thức của cái phổ biến trừu tượng và không có năng lực tiến tới việc đặc thù hóa cái phổ biến này. Chẳng hạn, Siêu hình học cổ truyền nỗ lực – bằng tư duy – để tìm hiểu bản chất hay quy định cơ bản của linh hồn là gì và cho rằng linh hồn là đơn giản [đơn tột]. Ở đây, tính đơn giản được gán cho linh hồn có ý nghĩa của tính đơn giản trừu tượng, loại trừ mọi sự phân biệt – như là tính phức hợp – vốn được xem là quy định cơ bản của thể xác và rời của vật chất nói chung. Thế nhưng, tính đơn giản trừu tượng này là một quy định quá nghèo nàn, qua đó không nắm bắt được^(a) sự phong phú của linh hồn cũng như của tinh thần. Vì lẽ tư duy siêu hình học trừu tượng tự chứng tỏ là bất túc như thế, nên người ta đã buộc phải tìm chỗ ẩn nấp trong tâm lý học thường nghiệm. Tình hình tương tự cũng xảy ra trong

⁽⁸⁶⁾ Thuyết duy nghiệm (*Empirismus / empiricism*) nói ở đây bao gồm khá rộng, từ F. Bacon và Locke đến thời Hegel. Tuy nhiên, đối tượng được Hegel trực tiếp bàn đến là các phái duy nghiệm ở Đức, từ các người theo phái “Common Sense” [lương thức thông thường] Scotland và các nhà hoài nghi theo phái David Hume như G. E. Schulze.

^(a) erfassen / to capture.

môn vật lý học thuần lý. Chẳng hạn, nếu bảo rằng không gian là vô tận, và rằng giới tự nhiên không làm những bước nhảy v.v..., các điều khẳng định này hoàn toàn không thỏa đáng khi ta xét đến sự phong phú tròn đầy và sự sống của giới Tự nhiên.

§38

S108 Một mặt, thuyết *duy nghiệm* có chung nguồn gốc này với bản thân môn Siêu hình học, khi Siêu hình học cũng lấy những biểu tượng – tức, nội dung đến trước hết từ kinh nghiệm – như là cái đảm bảo cho việc xác nhận những định nghĩa của nó (những tiên-giả định cũng như nội dung được xác định rõ hơn của nó). Nhưng, mặt khác, **tùng tri giác** riêng lẻ được phân biệt với kinh nghiệm, và thuyết duy nghiệm nâng nội dung vốn thuộc về tri giác, cảm xúc và trực quan lên thành *hình thức* của những *biểu tượng, nguyên tắc và quy luật phổ biến* v.v... Tuy nhiên, điều này chỉ diễn ra theo nghĩa những quy định phổ biến này (ví dụ: lực) không được phép có ý nghĩa và tính giá trị hiệu lực^(a) nào khác nơi chính chúng^(b) ngoài những gì được nắm lấy từ tri giác, và không được phép có sự biện minh nào ngoài sự nối kết có thể được chứng minh ở trong hiện tượng [kinh nghiệm]. Về phương diện *chủ quan*, nhận thức thường nghiệm có được một chỗ dựa vững chắc từ sự kiện sau đây: ý thức có được *sự hiện diện trực tiếp của riêng nó* và có *sự xác tín ở trong tri giác*.

Trong thuyết duy nghiệm có một nguyên tắc lớn, đó là: cái gì là đúng thật phải tồn tại trong hiện thực và phải tồn tại ở đó cho sự tri giác của ta. Nguyên tắc này đối lập lại với cái “phải là”^(c), tức với cái qua đó, sự phân tư tự thôi phồng chính mình và nhìn cái gì đang tồn tại hiện thực và đang hiện diện bằng cái nhìn khinh miệt, nhân danh một cái “ở phía bên kia”^(d) vốn chỉ có trú sở và sự hiện hữu ở trong giác tính chủ quan [của con người]. Triết học, cũng giống như thuyết duy nghiệm, chỉ nhận thức (xem lại §7) cái gì đang tồn tại, đang *là*, chứ không biết đến cái gì chỉ *phải là*, tức cái gì không *hiện diện*.

- Vì thế, về phương diện chủ quan, ta phải thừa nhận nguyên tắc quan trọng về *sự tự do* ở trong thuyết duy nghiệm; nghĩa là, những gì con người được phép xem là có giá trị ở trong cái biết của mình là những gì phải *chính mắt mình* nhìn thấy và biết *chính mình* như là *hiện diện* trong đó. Nhưng, việc thực hiện *triệt để* thuyết duy nghiệm, trong chừng mực nó chỉ tự hạn chế ở cái gì hữu hạn, xét về mặt nội dung, ắt sẽ phủ nhận cái Siêu-cảm tính nói chung hay ít ra là phủ nhận sự nhận thức và tính quy định của cái Siêu-cảm tính và chỉ dành lại cho tư duy sự trừu tượng, [tức] tính phổ biến hình thức và tính đồng nhất.
- Ảo tưởng nền tảng trong thuyết duy nghiệm khoa học bao giờ cũng là: nó sử dụng các phạm trù siêu hình học như vật chất, lực, cũng như các phạm trù về cái một, cái nhiều, tính phổ biến, cái vô hạn v.v..., rồi tiếp

(a) Gültigkeit / validity; (b) für sich / on their own account; (c) “Sollen” / “the ought”; (d) ein Jenseits / a Beyond.

S109

tục rút ra những *kết luận* dựa theo manh mối hướng dẫn của các phạm trù ấy, qua đó tiên-giả định và áp dụng các hình thức của suy luận trong diễn trình của mình. | Nó làm tất cả những điều ấy **nhưng không** biết rằng qua đó bản thân nó cũng bao hàm một Siêu hình học và dẫn thân vào đó cũng như sử dụng các phạm trù và những sự nối kết của chúng một cách hoàn toàn không phê phán và không có ý thức.

Giảng thêm:

Từ thuyết duy nghiệm vang lên lời kêu gọi: “Hãy đừng quẩn quanh trong những sự trừu tượng trống rỗng nữa; hãy nhìn vào những gì trong tay bạn, nắm bắt cái ở *đây* của con người và của giới tự nhiên; hãy thụ hưởng cái hiện tiền”! – Và ta không thể phủ nhận rằng trong lời kêu gọi ấy có một yếu tố chính đáng cơ bản. Cái Ở đây và Bây giờ, cái thế giới ở phía Bên này phải được thay thế cho cái Bên kia trống rỗng, cho những màng nhện và bóng hình hư ảo của giác tính thuần túy. Đó chính là cách để có được chỗ dựa vững chắc mà Siêu hình học cổ truyền đã không có được, tức, có được sự quy định vô hạn. Giác tính chỉ nhật ra được những quy định hữu hạn; những quy định này, tự mình^(a), là không có chỗ dựa và chao đảo; và tòa nhà được xây dựng trên chúng sụp đổ tan tành. Tìm ra được một sự quy định vô hạn bao giờ cũng là động lực của lý tính, nhưng thời gian chưa chín muồi để tìm thấy được điều ấy ở trong tư duy. Vì thế, động lực này nắm bắt lấy cái hiện tiền, cái ở đây, cái này, tức, những cái có hình thức vô hạn một cách tự mình, mặc nhiên^(a), cho dù chưa phải trong sự hiện hữu đúng thật của hình thức này. Cái ngoại tại, [xét về mặt] tự mình^(a), là cái đúng thật, vì cái đúng thật là hiện thực^(a) và phải hiện hữu. Cho nên, tính quy định vô hạn mà lý tính đi tìm, hiện hữu ở trong thế giới, cho dù còn ở trong hình thái^(b) cá biệt một cách cảm tính, chứ không ở trong chân lý của nó.

- Chính xác hơn, chính *tri giác*^(c) là hình thức được giả định của sự thấu hiểu, và đó chính là chỗ thiếu sót của thuyết duy nghiệm. Tri giác, xét như là tri giác, bao giờ cũng là một cái cá biệt và nhất thời; và sự nhận thức không dừng lại ở đó, trái lại, đi tìm cái phổ biến và cái thường tồn ở trong cái cá biệt được tri giác, và đó chính là tiến trình tiến lên từ sự tri giác đơn thuần đến kinh nghiệm.
- Để có được những kinh nghiệm, thuyết duy nghiệm sử dụng chủ yếu hình thức của sự *phân tích*. Trong tri giác, ta có một cái cụ thể đa tạp mà những quy định của nó phải được tháo rời ra giống như ta bóc các lớp vỏ của một củ hành. Như thế, sự tháo rời [phân tích] này có nghĩa là ta tháo lỏng, tách biệt những quy định vốn đã cùng gắn chặt vào nhau^(d) và không thêm gì vào đó ngoài hoạt động chủ quan của việc tháo rời. Tuy nhiên, phân tích là sự

^(a) an sich / in itself.

^(a) wirklich / actual; ^(b) Gestalt / schape; ^(c) Wahrnehmung / perception; ^(d) zusammengewachsen / coalesced; ^(e) an sich / in themselves.

tiến lên từ tính trực tiếp của tri giác đến tư tưởng, trong chừng mực những quy định – hợp nhất ở trong đối tượng được phân tích – qua việc được tách rời với nhau, có được hình thức của tính phổ biến. Thuyết duy nghiệm, khi phân tích những đối tượng, rơi vào sai lầm khi cho rằng mình để yên những đối tượng đúng như chúng đang là, vì, trong thực tế, đã biến cái cụ thể thành một cái trừu tượng. Qua đó, đồng thời khiến cho cái sống động bị giết chết, bởi chỉ có cái cụ thể, cái Một mới là cái sống thật. Tất nhiên phải có sự phân chia để có thể thấu hiểu được và bản thân tinh thần là sự phân chia nơi chính nó^(a). Song, đó chỉ là một phương diện, và công việc chính yếu vẫn là ở chỗ tái hợp nhất cái đã bị phân chia. Trong chừng mực sự phân tích [của thuyết duy nghiệm] dừng lại trên quan điểm của sự phân chia, ta có thể áp dụng vào cho nó mấy lời sau đây của nhà thơ:

“Hóa học gọi đó là “Thiên nhiên học vận hành”
Hóa học đâu có hay nó phi báng chính mình
Và sẽ có trong tay các cấu thành chi tiết
Nhưng lại thiếu, hỡi ôi! Sợi-dây-hồn liên kết!”⁽⁸⁷⁾

- Việc phân tích bắt đầu với cái cụ thể, và, trong chất liệu này, việc phân tích có thể mạnh hơn nhiều so với tư duy trừu tượng của Siêu hình học cổ truyền. Bản thân việc phân tích cố định hóa những sự phân biệt và điều này có tầm quan trọng rất lớn, song, bản thân những sự phân biệt này lại cũng chỉ là những quy định trừu tượng, tức, những tư tưởng. Và vì lẽ những tư tưởng này được xem như là những đối tượng nơi tự-thân chúng^(a), nên ta gặp lại ở đây tiên-giả định của Siêu hình học cổ truyền, đó là cho rằng những gì đúng thật ở trong sự vật đều nằm ở trong tư tưởng.

Bây giờ ta hãy đẩy xa hơn một chút việc so sánh giữa quan điểm của thuyết duy nghiệm với quan điểm của Siêu hình học cổ truyền về phương diện nội dung. | Như ta đã thấy trước đây, nội dung của Siêu hình học cổ truyền là những đối tượng phổ biến của lý tính: Thượng đế, linh hồn và thế giới nói chung; nội dung này là được tiếp thu từ sự hình dung bằng biểu tượng^(b) và công việc của triết học là đưa nó về lại với hình thức của tư tưởng. Tình hình cũng hết như thế trong triết học kinh viện; với nó, các tín điều của Nhà thờ Kitô giáo đã tạo nên nội dung được tiên-giả định và công việc của nó là xác định và hệ thống hóa nội dung này một cách chính xác hơn nhiều bằng tư duy.

- Nội dung được tiên-giả định của thuyết duy nghiệm thuộc loại hoàn toàn khác. Đó là nội dung cảm tính về giới tự nhiên và nội dung của tinh thần

(a) an sich / in themselves; (b) Vorstellung / representation.

(87) Hegel dẫn bốn câu thơ của thi hào J. W. Goethe trong vở kịch thơ Faust, phần I, cảnh trong “Phòng làm việc”. Hegel đảo ngược trật tự của bốn câu: câu 1940-1941 và 1938-1939 (xem: Faust, bản dịch của Quang Chiển, NXB Văn học, 2001, tr. 93). (“Thiên nhiên học vận hành”: latin: Encheiresin naturae).

hữu hạn. Ở đây, ta có một chất liệu hữu hạn, trong khi ở Siêu hình học cổ truyền, ta có cái gì vô hạn (và rồi chính nó bị biến thành hữu hạn thông qua hình thức hữu hạn của giác tính). Trong thuyết duy nghiệm, ta có cùng một tính hữu hạn về hình thức; và, thêm vào đó, nội dung bây giờ cũng trở thành hữu hạn. Và chẳng, phương pháp trong hai lẽ lối triết lý lại là giống nhau, trong chừng mực cả hai đều bắt đầu với các tiên-giả định được nắm lấy như cái gì cố định. Với thuyết duy nghiệm, cái đúng thật là cái gì hoàn toàn ngoại tại, và cho dù có thừa nhận một cái gì Siêu-cảm tính, thì một nhận thức về nó được giả định là không thể có được, trái lại, ta phải tự khép mình trong những gì thuộc về tri giác mà thôi. Song, thực hiện triết để nguyên tắc này sẽ dẫn đến cái về sau gọi là *thuyết duy vật*. Với thuyết duy vật, vật chất, xét như là vật chất, là cái khách quan đúng thật. Thế nhưng, bản thân vật chất đã là một cái trừu tượng, và, xét như bản thân nó, là không thể tri giác được. Vì thế, ta có thể nói rằng không có vật chất, bởi khi nó hiện hữu, nó bao giờ cũng là một cái gì nhất định, cụ thể. Dù thế, cái “vật chất” trừu tượng này được giả định là nền tảng của mọi cái cảm tính, tức, cái cảm tính nói chung, sự cá biệt hóa tuyệt đối nơi chính nó và, do đó, là cái tồn tại ở bên ngoài nhau. Vì lẽ, với thuyết duy nghiệm, lĩnh vực cảm tính này là và mãi là cái gì được mang lại, nên đó là một học thuyết về sự không-tự do, bởi tự do chính là ở chỗ tôi không có bất kỳ cái gì khác một cách tuyệt đối đối với tôi, trái lại, tôi phụ thuộc vào một nội dung là chính bản thân tôi. Thêm nữa, từ quan điểm này, lý tính và vô-lý tính chỉ mang tính chủ quan; nói khác đi, [theo đó] ta phải hài lòng với cái gì được mang lại cho ta mà thôi, chứ không có quyền hỏi phải chăng và trong chừng mực nào cái được mang lại ấy là có tính lý tính bên trong bản thân nó^(a).

§39

Khi phản tư một cách đúng đắn về nguyên tắc này, trước hết ta thấy rằng, trong cái gọi là “kinh nghiệm” và cái gì được phân biệt với những tri giác đơn thuần cá biệt về những sự kiện riêng lẻ, có hai yếu tố^(b): một bên là *chất liệu đa tạp* đến vô tận bị cô lập nơi chính nó; một bên là *hình thức*, [tức] các quy định về *sự phổ biến* và *sự tất yếu*. Đúng là sự quan sát thường nghiệm cho thấy có nhiều, thậm chí vô số những tri giác giống nhau, nhưng *sự phổ biến* lại là cái gì hoàn toàn khác với một số lượng nhiều như thế. Và cũng đúng rằng sự quan sát thường nghiệm cũng mang lại cho ta những tri giác về sự biến đổi *tiếp diễn theo nhau* và về những đối tượng *nằm bên cạnh nhau*, nhưng không hề cho thấy một sự nối kết của *sự tất yếu*. Vì lẽ tri giác vẫn cứ được xem là nền tảng của những gì được xem là chân lý, nên *sự phổ biến* và *sự tất yếu* tỏ ra là cái gì *không biện minh được*, là một tính bất tất chủ quan, một thói quen đơn thuần mà nội dung của nó có thể được cấu tạo theo kiểu này hoặc theo kiểu khác.

^(a) in sich vernünftig / rational within itself; ^(b) Elemente / elements.

S112 Một hệ quả trầm trọng của điều này là: trong cách tiếp cận duy nghiệm, những quy định và quy luật pháp lý và đạo đức cũng như nội dung của tôn giáo cũng tỏ ra là cái gì bất tất và ta phải từ bỏ tính khách quan lẫn chân lý nội tại của chúng.

Cần phải phân biệt kỹ lưỡng giữa thuyết hoài nghi của Hume⁽⁸⁸⁾ – mà sự phân tư trên đây chủ yếu xuất phát từ nó – với thuyết hoài nghi của *Hy Lạp cổ đại*. Trong thuyết hoài nghi của Hume, *chân lý* của cái thường nghiệm, chân lý của cảm xúc và trực quan được xem là nền tảng, và, từ nền tảng ấy, ông đã kích mọi quy định và quy luật phổ biến, vì cho rằng chúng không có được sự biện minh chính đáng nào bằng tri giác cảm tính. Ngược lại, trong thuyết hoài nghi cổ đại, tuyệt nhiên không có việc biến cảm xúc hay trực quan thành nguyên tắc của chân lý, mà đúng hơn, chủ yếu quay sang đã kích cái cảm tính. (Về thuyết hoài nghi hiện đại so sánh với thuyết hoài nghi cổ đại, xin xem: *Kritisches Journal der Philosophie* / Tạp chí phê phán về triết học của Schelling và Hegel, 1802, tập I, số 2)⁽⁸⁹⁾.

II

TRIẾT HỌC PHÊ PHÁN

§40

Triết học Phê phán có điểm chung với thuyết duy nghiệm, đó là xem kinh nghiệm là cơ sở duy nhất của những nhận thức [của chúng ta], nhưng nó không xem chúng là những chân lý mà chỉ là nhận thức về những hiện tượng mà thôi.

Sự phân biệt giữa các yếu tố được tìm thấy ở trong việc phân tích kinh nghiệm – tức *chất liệu cảm tính* và *những mối quan hệ phổ biến* của chất liệu này – là điểm xuất phát đầu tiên. Kết hợp với điều này, ta có sự phân tư – như đã nêu ở mục [§39] trên đây, rằng chỉ có cái *cá biệt* và chỉ có cái *đang xảy ra*, xét một cách tự nơi chính nó^(a), là được chứa đựng ở trong tri giác. | Nhưng, đồng thời, Triết học Phê phán *kiên định với sự kiện* rằng *sự phổ biến* và *sự tất yếu* cũng là các quy định cơ bản được tìm thấy ở trong cái gọi là kinh nghiệm. Và, vì lẽ yếu tố này không bắt nguồn từ bản thân kinh nghiệm, nên nó thuộc về tính tự khởi^(b) của *tư duy*, hay, nói

S113

⁽⁸⁸⁾ Đây là lần thứ nhất trong bốn lần nhắc đến David Hume trong sách này (xem thêm: §§47, 50, 53). Trong bốn lần ấy, Hegel xem Hume là hệ hình (paradigm) tiêu biểu của “thuyết hoài nghi ngây thơ” chỉ tin cậy vào kinh nghiệm và vứt bỏ “Siêu hình học”. Tuy nhiên, Hegel thừa nhận công lao của Hume là đã “đánh thức” Kant khỏi “giấc ngủ giáo điều”. Trong §53, ông xem cả Hume lẫn thuyết hoài nghi cổ đại là những nhà “trương đối luận” về văn hóa, liên quan đến các nguyên tắc đạo đức. Có thể Hegel đã đọc các quyển “Inquiry”, “Natural History of Religion” và “History of England” của D. Hume, nhưng chủ yếu dựa vào các tường thuật của Schulze và các quyển sách giáo khoa về lịch sử triết học.

⁽⁸⁹⁾ Tạp chí này được in lại đầy đủ trong tập IV của toàn tập Hegel.

^(a) für sich / on its own account; ^(b) Spontaneität / spontaneity; ^(c) a priori.

khác đi, là tiên nghiệm^(c). – Các quy định tư duy hay các khái niệm [thuần túy] của giác tính [các phạm trù] tạo nên tính khách quan cho những nhận thức của kinh nghiệm. Nói chung, chúng chứa đựng các mối quan hệ và vì thế, qua chúng, hình thành nên những phán đoán tổng hợp tiên nghiệm⁽⁹⁰⁾ (tức là những quan hệ căn nguyên của những hạn từ đối lập).

Thuyết hoài nghi kiểu Hume không phủ nhận sự kiện rằng các quy định về sự phổ biến và tất yếu là được tìm thấy ở trong nhận thức. Trong triết học Kant cũng thế, điều này không gì khác hơn là một sự kiện được tiên-giả định; trong ngôn ngữ thông thường của các ngành khoa học, ta có thể nói rằng triết học này [triết học Kant] đã chỉ đề xuất một sự giải thích khác về sự kiện này mà thôi.

§41

Trước hết, Triết học Phê phán buộc các khái niệm của giác tính – được sử dụng không chỉ trong Siêu hình học mà cả trong các ngành khoa học khác và trong việc hình dung thông thường – phải phục tùng một sự khảo sát về giá trị hiệu lực của chúng. Tuy nhiên, bản thân sự phê phán này không bàn về nội dung hay về mối quan hệ nhất định giữa các quy định-tư duy này với nhau, trái lại, nó xem xét chúng dựa theo sự đối lập giữa tính chủ quan [hay tính chủ thể] và tính khách quan nói chung. Theo cách được nắm lấy ở đây, sự đối lập này liên quan đến sự phân biệt giữa các yếu tố ở bên trong kinh nghiệm (xem mục trên đây [§40]). Trong bối cảnh ấy, “tính khách quan” có nghĩa là yếu tố về sự phổ biến và sự tất yếu, tức, về bản thân các quy định-tư duy, – tức cái gọi là tiên nghiệm⁽⁹¹⁾. Nhưng, Triết học Phê phán mở rộng sự đối lập đến nỗi kinh nghiệm, trong toàn bộ của nó, đều rơi vào bên trong tính chủ thể; nghĩa là, cả hai yếu tố ấy [tính chủ quan và tính khách quan] đều có tính chủ quan, và không còn có gì đối lập lại với tính chủ thể nữa ngoại trừ Vật-tự thân^(a).

S114 Các hình thức chi tiết hơn của cái tiên nghiệm, tức, của tư duy – mà bất chấp tính khách quan của nó – được lý giải như là một hoạt động đơn thuần chủ quan, sẽ được lần lượt trình bày sau đây theo một trình tự hệ thống (cần phải lưu ý ngay rằng trình tự ấy chỉ dựa trên các cơ sở tâm lý học-lịch sử).

Giảng thêm 1:

Buộc những quy định của Siêu hình học cổ truyền phải phục tùng một sự kiểm tra quả thật là một bước đi rất quan trọng. [Lối] tư duy ngây thơ đã đi

⁽⁹⁰⁾ Xem Kant, *Phê phán lý tính thuần túy*, nhất là *Lời dẫn nhập* (B1-29), Sđd, Bùi Văn Nam Sơn, tr. 77-109.

^(a) Ding-an-sich / Thing-in-itself; ^(b) für sich / on their own account.

⁽⁹¹⁾ Xem Kant, *Phê phán lý tính thuần túy*, B2; *Sơ luận*, §§18-19.

vào những quy định-tư duy do nó trực tiếp và tự phát tạo ra mà không có một chút bản khoản nào. Ở giai đoạn ấy, không ai đặt câu hỏi xem những quy định ấy – tự nơi chúng^(b) – có giá trị và có hiệu lực đến mức độ nào. Trước đây ta đã lưu ý rằng tư duy tự do là tư duy không có một tiên-giả định nào cả. Sở dĩ tư duy của Siêu hình học cổ truyền là không tự do là vì những quy định của nó được xem là có giá trị như một cái được tiên-giả định, như một cái tiên nghiệm mà không hề được sự phản tư thẩm tra.

Trong khi đó, Triết học Phê phán tự đặt ra nhiệm vụ khảo sát xem, nói chung, những hình thức của tư duy có năng lực đến đâu trong việc giúp ta nhận thức được chân lý. Nói chính xác hơn, chính quan năng nhận thức^(a) phải được khảo sát trước khi việc nhận thức bắt đầu. Chỗ đúng đắn của công việc làm này là: bản thân những hình thức của tư duy phải trở thành đối tượng của việc nhận thức, chỉ có điều nó sớm lén lút phạm sai lầm khi muốn có được nhận thức trước khi nhận thức, hay không chịu xuống nước trước khi học bơi. Tất nhiên, những hình thức của tư duy không nên được sử dụng mà không có sự thẩm tra nào, *nhưng bản thân tiến trình thẩm tra cũng là một tiến trình nhận thức. Do đó, hoạt động của những hình thức tư duy và việc phê phán nó phải được hợp nhất lại ở trong việc nhận thức*^(b). Những hình thức tư duy phải được xem xét một cách tự-mình-và-cho-mình^(c); chúng là đối tượng và hoạt động của bản thân đối tượng; chúng tự thẩm tra chính mình; chúng phải tự quy định lấy những giới hạn của mình nơi chính chúng và tự cho thấy chỗ thiếu sót của mình. Đó mới chính là hoạt động của tư duy mà sau đây sẽ được nghiên cứu một cách đặc biệt như là *phép biện chứng*^(d); và ở đây chỉ có thể lưu ý sơ bộ rằng *phép biện chứng không phải được mang lại cho những quy định-tư duy từ bên ngoài, mà đúng hơn, phải được xét như là ở ngay trong chính chúng*.

Vì thế, nhiệm vụ đầu tiên trong triết học Kant là hãy để cho bản thân tư duy tự thẩm tra xem nó có năng lực nhận thức đến đâu. Ngày nay, chúng ta đã đi ra khỏi triết học Kant và ai ai cũng muốn tiếp tục đi xa hơn. Tuy nhiên, **S115 hai cách** để đi xa hơn: ta có thể đi tới hoặc đi lùi. Nhìn một cách tường tận, nhiều nỗ lực triết học của ta vẫn không gì khác hơn là phương pháp [sai lầm] của Siêu hình học cổ truyền, tức một sự tư duy nhắm mắt đi tới một cách không phê phán mà ai ai cũng có thể làm được.

Giảng thêm 2:

Việc nghiên cứu của Kant về những quy định-tư duy vấp phải một thiếu sót cơ bản, đó là chúng không được xem xét một cách tự-mình-và-cho-mình mà chỉ dưới giác độ là *chủ quan* hay *khách quan* mà thôi. Trong sự sử dụng ngôn ngữ ở đời sống hàng ngày, ta hiểu cái *khách quan* là cái hiện diện ở bên ngoài ta và được mang lại cho ta từ bên ngoài thông qua sự tri giác. Kant phủ nhận

^(a) Erkenntnisvermögen / the faculty of cognition; ^(b) do chúng tôi nhấn mạnh và in nghiêng; ^(c) an und für sich / in and for themselves; ^(d) Dialektik / dialectic.

rằng các quy định-tư duy (chẳng hạn: nguyên nhân và kết quả) là có tính khách quan theo nghĩa vừa nói, tức là, phủ nhận rằng chúng được mang lại ở trong tri giác, trái lại, xem xét chúng như là thuộc về bản thân tư duy của chúng ta hay thuộc về tính tự khởi của tư duy, và, trong nghĩa này, là chủ quan. Nhưng rồi Kant lại gọi cái được suy tưởng – nói chính xác hơn, gọi cái phổ biến và cái tất yếu – là cái khách quan, còn gọi cái chỉ được cảm giác là cái chủ quan. Qua đó, dường như việc sử dụng ngôn ngữ nói trên đây đã bị đảo ngược, và, vì thế, người ta đã trách Kant là làm rối loạn ngôn ngữ, song, việc chê trách ấy là rất oan cho ông. Thật ra, vấn đề là như thế này: đối với ý thức thông thường, cái đối lập lại với nó, tức cái có thể tri giác được một cách cảm tính (vd: con vật này, ngôi sao kia v.v...) có vẻ như là cái gì tự tồn, độc lập-tự chủ nơi chính nó, còn ngược lại, những tư tưởng thì lại tỏ ra là cái không độc lập-tự chủ^(a) và là cái phụ thuộc vào một cái khác. Thế nhưng, trong thực tế, cái có thể được tri giác một cách cảm tính lại là cái thực sự không độc lập-tự chủ và là cái hạng hai, còn chính những tư tưởng mới là cái độc lập-tự chủ đúng thật và là cái hạng nhất. Chính trong nghĩa đó mà Kant đã gọi cái gì có tính tư tưởng (cái phổ biến và tất yếu) là cái *khách quan*, và ông hoàn toàn có lý. Mặt khác, cái có thể tri giác được một cách cảm tính chỉ là cái *chủ quan* trong chừng mực nó không có chỗ dựa trong chính mình và đồng thời là phù du, tiêu biến, trong khi tư tưởng lại có tính chất bền vững và sự tự tồn nội tại. Ngày nay, sự quy định vừa nói và được Kant khẳng định về sự phân biệt giữa cái khách quan và cái chủ quan có mặt trong ngôn ngữ của ý thức đã được đào luyện cao hơn: chẳng hạn, khi thẩm định về một tác phẩm nghệ thuật, ta đòi hỏi rằng nó phải có tính khách quan chứ không được chủ quan, và ta hiểu đòi hỏi đó theo nghĩa tác phẩm không được xuất phát từ cảm giác ngẫu nhiên, cá lẻ và sự hứng khởi nhất thời mà phải nắm bắt được các giác độ phổ biến và có cơ sở trong bản chất của nghệ thuật. Và cũng trong nghĩa đó mà khi nghiên cứu khoa học, ta có thể phân biệt giữa một sự quan tâm khách quan với một sự quan tâm chủ quan.

Song, ngay bản thân tính khách quan của tư duy theo nghĩa của Kant cũng chỉ lại là chủ quan trong hình thức của nó, bởi, theo Kant, những tư tưởng, tuy là những quy định phổ biến và tất yếu, nhưng vẫn *chỉ là* những tư tưởng của ta và tách biệt với *Vật-tự thân* bằng một vực thẳm không thể vượt qua được. Trong khi đó, [theo Hegel], tính khách quan đúng thật của tư duy chính là ở chỗ: những tư tưởng này không phải đơn thuần là những tư tưởng của ta mà đồng thời là cái *Tự-thân* của những sự vật và của bất kỳ cái gì mang tính đối tượng-khách quan nói chung^(a).

- “Khách quan” và “chủ quan” là các thuật ngữ thuận tiện được ta quen sử dụng, nhưng việc sử dụng ấy cũng có thể rất dễ gây nên sự lẫn lộn. Theo những gì đã trình bày, chữ “tính khách quan” có ba ý nghĩa:

^(a) das Selbstständige – das Unselbstständige / independent, self-standing – not independent / not self-standing.

^(a) das Gegenständliche überhaupt / whatever else ist ob-jective.

- *trước hết*, nó có nghĩa là cái gì hiện diện ở bên ngoài, như là cái phân biệt với những gì *chỉ* có tính chủ quan, tư kiến hay mơ mộng v.v...,
- *thứ hai*, nó có nghĩa – theo Kant – là cái gì phổ biến và tất yếu, phân biệt với cái bất tất, đặc thù và chủ quan thuộc về cảm giác; và
- *thứ ba*, có ý nghĩa là *cái tự thân được suy tưởng* như vừa nói trên của cái đang tồn tại, phân biệt với cái chỉ được *ta* suy tưởng và, do đó, không phải của bản thân Sự việc hay của *Vật-tự thân*.

§42

a. Quan năng lý thuyết; sự nhận thức xét như là sự nhận thức:

Triết học này [triết học Kant] xem sự *đồng nhất nguyên thủy* của cái *Tôi* trong tư duy (sự thống nhất siêu nghiệm của Tự-ý thức)⁽⁹²⁾ là *cơ sở* quy định cho các khái niệm của giác tính. Những biểu tượng được xúc cảm và trực quan mang lại là một cái *đa tạp* về mặt *nội dung* của chúng. | Chúng cũng *đa tạp* thông qua hình thức [hay mô thức], tức, thông qua sự [tồn tại] ở *bên ngoài nhau* của cảm năng trong hai hình thức của cảm năng là không gian và thời gian⁽⁹³⁾, mà bản thân là tiên nghiệm với tư cách là các hình thức [thuần túy] (cái phổ biến) của trực quan. Do cái *Tôi* liên hệ cái *đa tạp* này của cảm giác và trực quan với chính mình và *hợp nhất* nó lại bên trong chính mình như bên trong *một* ý thức (Thông giác thuần túy), cái *đa tạp* này được đưa vào trong một sự đồng nhất, một sự nối kết nguyên thủy. Các phương thức của việc liên hệ này là các khái niệm thuần túy của giác tính, hay, *các phạm trù*⁽⁹⁴⁾.

S117

Ta cũng biết rằng triết học Kant đã tỏ ra rất dễ dàng trong việc *tìm ra các phạm trù*. Cái *Tôi*, sự thống nhất của Tự-ý thức, là hoàn toàn trừu tượng và hoàn toàn bất định, vậy làm sao nó đi đến được *các quy định* của cái *Tôi*, đi đến được các phạm trù? Thật may mắn là trong môn Logic học thông thường đã có sẵn *các dạng phán đoán khác nhau*. Nhưng, phán đoán là *tư duy* về một đối tượng nhất định. Do đó, những cách phán đoán khác nhau – đã được kể ra sẵn – mang lại *các quy định* khác nhau của *tư duy*.

- Công hiến sâu sắc và trường tồn của triết học Fichte [1762-1814] là đã nhắc nhở ta rằng những *quy định-tư duy* phải được trình bày trong *sự tất yếu* của chúng, và rằng, về cơ bản, chúng là được *rút ra* [hay được

⁽⁹²⁾ Một cách chính xác, Kant gọi đó là “sự thống nhất siêu nghiệm của Thông giác” / “transzendente Einheit der Apperzeption”, xem *Phê phán lý tính thuần túy*, B132 và tiếp.

⁽⁹³⁾ Xem *Phê phán lý tính thuần túy*, phần “Cảm năng học siêu nghiệm”.

⁽⁹⁴⁾ Bảng các phạm trù và việc “diễn dịch” chúng, xem *Phê phán lý tính thuần túy*, phần “Phân tích pháp siêu nghiệm”.

“diễn dịch” ra] từ tư duy⁽⁹⁵⁾.

- Triết học này [của Fichte] ít ra đã gây được tác động này lên phương pháp trình bày một nghiên cứu về Logic học: đó là, những quy định-tư duy nói chung, hay chất liệu thông thường của Logic học như các *loại* khái niệm, phán đoán, suy luận không còn được nắm lấy từ sự quan sát, và, do đó, không còn được nắm bắt một cách đơn thuần thường nghiệm nữa, trái lại, phải được rút ra [hay được diễn dịch] từ bản thân tư duy. Nếu tư duy phải có năng lực chứng minh một điều gì đó, nếu Logic học đòi hỏi rằng những *chứng minh* phải được mang lại, và nếu nó muốn dạy cho ta biết làm thế nào để chứng minh [điều gì đấy], thì trước hết và trên hết, nó phải có năng lực chứng minh về chính nội dung riêng biệt nhất của nó và có năng lực nhìn thấu được sự tất yếu của nội dung ấy.

Giảng thêm 1:

Như thế, khẳng định của Kant là: những quy định-tư duy có nguồn gốc ở trong cái Tôi và, theo đó, cái Tôi mang lại các quy định như sự phổ biến và sự tất yếu.

- Nếu ta xem xét những gì ta có trước hết trong tay, thì, đó là một cái đa tạp, còn những phạm trù là những tính đơn giản [những hạn từ đơn giản]^(a) mà cái đa tạp ấy quan hệ^(b). Ngược lại, cái cảm tính [vừa] là cái ở bên ngoài nhau, [vừa] cái ở bên ngoài chính mình; và đó chính là quy định cơ bản đích thực của cái cảm tính. Chẳng hạn, cái “bây giờ” chỉ có sự tồn tại là trong mối quan hệ với một cái “trước đó” và một cái “sau đó”. Cũng thế, màu đỏ chỉ có trong chừng mực màu vàng và màu xanh đứng đối lập lại với nó. Cái khác này ở bên ngoài cái cảm tính; và cái cảm tính chỉ có trong chừng mực nó không phải là cái khác và chỉ trong chừng mực có cái khác ấy.
- Hoàn toàn ngược lại với cái cảm tính ở bên ngoài nhau và ở bên ngoài chính mình, chính là *tư duy* hay là cái Tôi. Tư duy hay cái Tôi là cái đồng nhất một cách nguyên thủy^(c), là một với chính mình và ở-trong-nhà-noi-chính-mình một cách tuyệt đối. Khi tôi nói “Tôi”, thì đó là sự quan hệ trừu tượng với chính mình, và cái gì được thiết định trong sự thống nhất này đều được sự thống nhất này lây nhiễm và biến thành sự thống nhất ấy. Vậy, cái Tôi hầu như là lò nấu kim loại và lò lửa qua đó tính đa tạp đứng dưng bị hấp thu và quy giảm thành một nhất thể. Đó chính là cái được Kant gọi là “*Thông giác*”

⁽⁹⁵⁾ Xem J. G. Fichte, *Học thuyết khoa học / Wissenschaftslehre*, 1794 và hai Lời dẫn nhập cho Học thuyết khoa học năm 1797. Nhân đây, ta cũng nhớ rằng quyển *Hiện tượng học Tinh thần* của Hegel thực chất cũng là một sự “diễn dịch các phạm trù” phù hợp với đề án của Fichte về một học thuyết về ý thức *thuần lý*. (Xem Sdd, Bùi Văn Nam Sơn: “Mấy lời giới thiệu và lưu ý của người dịch”, 5.3, Sdd, tr. XXXV và tiếp). Ngay *Khoa học lô gíc* của Hegel cũng không gì khác hơn là sự “diễn dịch siêu hình học” đã được Kant dự kiến khi nói về một môn “Logic học siêu nghiệm”. (Xem *Phê phán lý tính thuần túy*, Chú giải dẫn nhập, 8.2.6; Sdd, Bùi Văn Nam Sơn, tr. 266 và tiếp).

^(a) Einfachheiten / simple terms; ^(b) beziehen / relate; ^(c) ursprünglich Identische / originally identical.

thuần túy” để phân biệt với thông giác thông thường, tức cái thông giác chỉ tiếp thu vào mình cái đa tạp xét như cái đa tạp, còn Thông giác thuần túy phải được xem như hoạt động để biến đổi tượng thành đối tượng của tôi.

- Điều này quả đã diễn đạt được một cách đúng đắn bản tính của mọi ý thức. Nỗ lực của con người, nói chung, là nhận thức thế giới, chiếm lĩnh và khuất phục nó; và vì mục đích ấy, thực tại của thế giới hầu như phải bị chà nát, nghĩa là, phải được ý thể hóa^(a). Nhưng, đồng thời cần phải lưu ý rằng: không phải hoạt động chủ quan của Tự-ý thức là cái mang sự thống nhất tuyệt đối vào trong tính đa tạp. Đúng hơn, sự đồng nhất này là cái Tuyệt đối, là bản thân cái đúng thật. Đó hầu như là lòng tốt của cái Tuyệt đối để cho những cái [tồn tại] cá biệt được thưởng thức bản thân mình và rồi chính nó đẩy chúng về lại vào trong sự thống nhất hay nhất thể tuyệt đối.

Giảng thêm 2:

Các thuật ngữ như “*sự thống nhất siêu nghiệm của Tự-ý thức*” nghe có vẻ khó khăn, dường như có ẩn giấu một điều gì ghê gớm lắm nhưng thật ra sự việc là đơn giản hơn nhiều. Kant hiểu chữ “*siêu nghiệm*”^(b) là từ sự phân biệt chữ này với chữ “*siêu việt*”^{(c)(96)}. “*Siêu việt*” ở đây (nói rất khái quát) là cái gì vượt ra khỏi tính quy định của giác tính, và, trong nghĩa ấy, xuất hiện trước hết trong toán học. Chẳng hạn, môn hình học bảo ta phải hình dung chu vi của một hình tròn bao gồm một số lượng vô hạn của những đường thẳng nhỏ cũng một cách vô hạn. Như thế, ở đây, những quy định vốn tuyệt đối khác nhau đối với giác tính (thẳng và cong) lại được thiết định một cách dứt khoát như là đồng nhất. Một cái siêu việt như thế cũng là cái Tự-ý thức đồng nhất với chính mình và vô hạn bên trong chính mình, phân biệt với ý thức thông thường được quy định bởi chất liệu hữu hạn. Nhưng, Kant chỉ biểu thị sự thống nhất hay nhất thể ấy của Tự-ý thức như là “*siêu nghiệm*” và hiểu chữ này theo nghĩa: sự thống nhất ấy chỉ là chủ quan chứ không thuộc về bản thân những đối tượng như những đối tượng tự thân.

Giảng thêm 3:

Bảo rằng phải xem xét các *phạm trù* chỉ như là các phạm trù thuộc về ta (như S119 là “*chủ quan*”) là **điều ắt tỏ** ra rất kỳ quái đối với ý thức tự nhiên [thông thường], và ở đây, quả có điều gì không ổn. Tất nhiên, khẳng định ấy có mặt đúng, đó là các phạm trù không được chứa đựng ở trong cảm giác trực tiếp. Chẳng hạn, ta xét một viên đường: nó cứng, trắng và ngọt v.v... Ta bảo rằng

^(a) idealisieren / make ideal (tức biến thành cái gì bị thủ tiêu, thái hời. Xem lại định nghĩa về “*tính ý thể*”, chú thích 84); ^(b) transzendental / transcendental; ^(c) transzendent / transcendent.

⁽⁹⁶⁾ Xem Kant, *Phê phán lý tính thuần túy*, B352-53, 383, 593, 671, 893-94.

tất cả các thuộc tính ấy được hợp nhất lại trong *một* đối tượng và sự *thống nhất* này không có ở trong cảm giác. Tình hình cũng thế, khi ta xem xét hai sự kiện như là ở trong mối quan hệ nguyên nhân và kết quả đối với nhau; điều tri giác được ở đây là hai sự kiện riêng lẻ, tiếp theo nhau trong thời gian. Nhưng, bảo rằng sự kiện này là nguyên nhân còn sự kiện kia là kết quả (tức có mối quan hệ nhân quả giữa cả hai) là điều không tri giác được mà chỉ có cho tư duy của ta mà thôi. Thế nhưng [sau đây là quan điểm của Hegel], tuy rằng các phạm trù (ví dụ: nhất thể, nguyên nhân và kết quả v.v...) thuộc về tư duy xét như là tư duy, song từ đó tuyệt nhiên không thể suy ra rằng chính vì thế mà chúng chỉ đơn thuần là một cái gì của riêng chúng ta chứ không phải cũng là những quy định của bản thân những đối tượng. Song, chính đó lại là quan niệm của Kant, và triết học của ông là *thuyết duy tâm chủ quan*, trong chừng mực cái *Tôi* (chủ thể nhận thức) vừa mang lại *hình thức* lẫn *chất liệu* của nhận thức: cái trước với tư cách là chủ thể *tư duy*, còn cái sau với tư cách là chủ thể *cảm giác*.

- Đối với nội dung của thuyết duy tâm chủ quan ấy, ta không cần phải đụng chạm tới. Thoạt nhìn người ta có thể cho rằng do sự thống nhất của những đối tượng được đặt vào trong chủ thể, nên qua đó những đối tượng sẽ bị tước bỏ mất thực tại của chúng. Song, việc đơn thuần gán sự *tôn tại* cho đối tượng cũng chẳng giúp cho đối tượng lẫn cho ta có thêm được chút gì. Vấn đề cốt yếu là ở *nội dung*, tức, liệu đó có phải là một nội dung *đúng thật* hay không. Chứ còn để cho sự vật đơn thuần *tôn tại*, chẳng giúp ích được gì cho nó cả. Bởi, đứng lên trên cái *tôn tại đơn thuần* còn có thời gian, và thời gian sẽ làm cho nó cũng trở thành cái *không tôn tại*.
- Ta cũng có thể bảo, theo thuyết duy tâm chủ quan, con người tự đánh giá quá cao về *chính mình*. Chỉ có điều: nếu thế giới của con người là một khối lượng khổng lồ những trực quan cảm tính thì con người cũng chẳng có lý do gì để tự hào về một thế giới như thế cả. Vấn đề cốt yếu không phải là ở sự phân biệt giữa tính chủ quan và tính khách quan, mà là ở nội dung; và nội dung này vừa là chủ quan vừa là khách quan. Một tội ác cũng là “khách quan” theo nghĩa của sự “hiện hữu” đơn thuần, nhưng là một sự hiện hữu vô hiệu bên trong chính nó^(a), – và chính sự vô hiệu này sẽ “hiện hữu” ở trong hình phạt!

§43

Một mặt, chính các phạm trù nâng tri giác đơn thuần lên thành tính khách quan, thành *kinh nghiệm*; nhưng mặt khác, chính các khái niệm ấy, với tư cách là các đơn vị thống nhất^(b) đơn thuần của ý thức chủ quan S120 cũng bị điều kiện hóa bởi chất liệu được mang lại. | Chúng là trống rỗng nơi chính chúng^(c) và có sự áp dụng cũng như sử dụng chỉ ở trong kinh

^(a) eine in sich nichtige Existenz / its existence is inwardly null; ^(b) Einheiten / unities; ^(c) für sich / on their own account.

nghiệm mà thôi, trong khi bộ phận cấu thành khác của kinh nghiệm – là những quy định của xúc cảm và trực quan – cũng là một cái gì chủ quan⁽⁹⁷⁾.

Giảng thêm:

Khẳng định rằng các phạm trù, tự nơi chúng, là trống rỗng là một khẳng định không có cơ sở, bởi chúng lúc nào cũng có một nội dung, trong chừng mực chúng là những gì được *quy định* [nhất định]⁽⁹⁸⁾. Tất nhiên, tuy nội dung của các phạm trù không phải là một nội dung có thể tri giác được một cách cảm tính, không phải là một nội dung [mang tính] không-thời gian, chỉ có điều không nên xem đó là một khuyết điểm, mà đúng hơn, là một ưu điểm. Điều này cũng tìm thấy sự thừa nhận ngay trong ý thức thông thường, chẳng hạn khi ta nói về một quyển sách hay một bài nói rằng nó *đầy nội dung*, nghĩa là trong đó ta tìm thấy nhiều ý tưởng, nhiều kết quả phổ biến v.v...; cũng thế, sở dĩ ta gọi một quyển sách, hay cụ thể hơn, một quyển tiểu thuyết là “đầy nội dung” không phải vì trong ấy chôn cất một số lượng lớn những sự kiện, những tình huống cá biệt. Như thế, rõ ràng ngay ý thức thông thường cũng thừa nhận rằng nội dung là cái gì *nhiều hơn* chất liệu cảm tính: cái *nhiều hơn* này là những tư tưởng, và ở đây, trước hết, là những *phạm trù*.

- Nhân đây cần lưu ý rằng: khẳng định rằng các phạm trù là trống rỗng cũng có một nghĩa đúng đắn trong chừng mực ta không được phép dừng lại với chúng và với tính toàn thể của chúng (ý niệm lôgic) mà phải tiếp tục tiến lên đến các lĩnh vực thực tồn^(a) của giới tự nhiên và của tinh thần⁽⁹⁹⁾. | Tuy nhiên, việc tiến lên này không được phép hiểu như thể qua đó Ý niệm lôgic nhận được một nội dung xa lạ từ bên ngoài, trái lại, việc tiến lên này là hoạt động riêng của chính Ý niệm lôgic để tiếp tục tự quy định chính mình và tự khai triển^(b) thành giới tự nhiên và tinh thần.

⁽⁹⁷⁾ Ở đây, Hegel quy chiếu đến câu nổi tiếng của Kant: “Những tư tưởng không có nội dung thì trống rỗng; những trực quan mà không có khái niệm thì mù quáng” (*Phê phán lý tính thuần túy*. B75). Lôgic học của Hegel dựa trên tiền đề: những “tư tưởng thuần túy” có một “nội dung” của riêng chúng (như phần “*Giảng thêm*” cho §43 ngay sau đây sẽ nói rõ). Nhưng cả hai (Kant, Hegel) đều cho rằng “tư tưởng thuần túy” nào cũng phải có sự áp dụng hiện thực ở trong “kinh nghiệm”. (Xem thêm: Kant, *Phê phán lý tính thuần túy*, 102, 122-123; *Sơ luận* §§18-19).

⁽⁹⁸⁾ Ở đây, ta chú ý đến quan niệm hoàn toàn khác nhau giữa Kant và Hegel về “phạm trù”: với Kant, phạm trù là mô thức thuần túy tiên nghiệm của giác tính để “cấu tạo” nên tính đối tượng khách quan của kinh nghiệm, trong khi Hegel xem phạm trù là quy định tư duy nằm trong bản thân sự vật.

^(a) reel / real; ^(b) sich entfalten / to unfold itself.

⁽⁹⁹⁾ Hegel muốn nói đến Triết học về Tự nhiên và Triết học về Tinh thần như là phần “*Triết học thực tồn*” / *Realphilosophie* (xem *Bách khoa thư các khoa học triết học*, phần II và III).

Vì thế, các phạm trù không có năng lực để trở thành những sự quy định của cái Tuyệt đối vốn là cái không được mang lại ở trong một sự tri giác; cho nên giác tính, hay nhận thức bằng các phạm trù, không có năng lực nhận thức những *Vật-tự thân*.

S121 *Vật-tự thân* (ở đây, chữ “vật” bao gồm cả Thượng đế lẫn tinh thần)⁽¹⁰⁰⁾ *diễn tả đối tượng*, trong chừng mực tất cả những gì tồn tại cho ý thức, tất cả những quy định cảm xúc cũng như mọi tư tưởng nhất định về đối tượng ấy đều được *trừu tượng hóa* [lược bỏ] hết. Ta dễ dàng thấy rằng, cái còn sót lại, đó là cái *trừu tượng hoàn toàn*, cái *trống rỗng* toàn bộ và chỉ còn được quy định như là cái gì ở *phía bên kia*; cái *phủ định* đối với sự hình dung, với cảm xúc, với tư duy nhất định v.v... Và cũng đơn giản

không kém khi suy nghĩ rằng bản thân cái *caput mortuum*⁽¹⁰¹⁾ này chỉ là *sản phẩm* của tư duy, hay chính xác hơn, của tư duy đã tiến lên tới chỗ trừu tượng thuần túy, của cái Tôi trống rỗng, [tức] cái Tôi biến sự đồng nhất trống rỗng này của chính mình thành *đối tượng* cho chính mình. Chính sự quy định *tiêu cực*, *phủ định* mà sự đồng nhất trừu tượng này nhận được làm đối tượng cũng được nêu ra như thế trong các phạm trù của Kant, và nó cũng là điều hoàn toàn quen thuộc giống như bất kỳ một sự đồng nhất trống rỗng nào. – Cho nên, ta chỉ ngạc nhiên khi được đọc đi đọc lại rằng ta không biết *Vật-tự thân* là gì, trong khi không có gì dễ dàng hơn là biết được nó⁽¹⁰²⁾.

⁽¹⁰⁰⁾ So sánh với chính những phát biểu của Kant về *Vật-tự thân* trong *Phê phán lý tính thuần túy*: BXXVI-VII; B294 và tiếp, B313, B343, B603-604.

⁽¹⁰¹⁾ *caput mortuum* (latin): thuật ngữ trong môn giả kim (Alchemie) chỉ phần kết tủa “đã chết cứng” còn sót lại khi mọi “tinh thần sống” đều đã được chiết xuất hay bị tiêu tan hết. Xem thêm: *Hiện tượng học Tinh thần*, §328: “nếu não bộ là cái đầu “sống” (*caput vivum*) thì hộp sọ là cái đầu “chết” (*caput mortuum*)”, Sdd, Bùi Văn Nam Sơn, tr. 696.

⁽¹⁰²⁾ So sánh với câu sau đây của Kant trong *Phê phán lý tính thuần túy*: B333-334: “... Nếu phản nản rằng: ta không thể nhận thức được bản tính bên trong của sự vật cũng không khác gì phản nản rằng, ta không thể dùng giác tính thuần túy để hiểu sự vật đang xuất hiện cho ta cũng chính là vật-tự thân; lời phản nản đó không hợp lý và hoàn toàn không chấp nhận được; bởi vì như vậy là muốn rằng người ta có thể nhận thức, cũng như có thể trực quan sự vật mà không cần có *giác quan*; tức là muốn ta có một quan năng nhận thức hoàn toàn khác với quan năng của con người, không chỉ khác về mức độ, trái lại, - về mặt trực quan và phương cách trực quan -, *ta không phải là con người nữa mà thuộc về loại những sinh vật nào khác*. | Sinh vật này có thể có chăng, bản tính và cấu tạo của nó như thế nào lại là những điều ta không có cách gì nhận thức được. Sự quan sát và phân tích hiện tượng thâm nhập vào bên trong của giới tự nhiên, và người ta không thể biết được sự thâm nhập này có thể đi xa đến đâu theo dòng thời gian. Thế nhưng, những câu hỏi siêu nghiệm vượt ra khỏi tự nhiên, ta không bao giờ có thể giải đáp được, cho dù ta đã khám phá được toàn bộ tự nhiên, vì ta chưa từng được mang lại điều gì [quan năng gì] để quan sát bản thân tâm thức của mình bằng trực quan nào khác hơn là trực quan của giác quan bên trong. *Cái bí ẩn về nguồn gốc của quan năng cảm năng của chúng ta là nằm trong giác quan bên trong này*. Mọi quan hệ của cảm năng với đối tượng, và đầu là cơ sở siêu nghiệm của sự thống nhất này [giữa chủ quan và khách quan], không nghi ngờ gì, là điều nằm ẩn giấu rất sâu đối với ta là những người thậm chí chỉ biết nhận thức về chính mình bằng giác quan bên trong, tức như là hiện tượng, nhưng lại tưởng rằng có thể dùng một công cụ không thích hợp như thế để mong khám phá những gì khác hơn là những cái rút cục bao giờ cũng lại là những hiện tượng, mà nguyên nhân phi cảm tính của chúng là điều chúng ta hết sức khao khát muốn tìm hiểu”.

§45

Bây giờ, chính lý tính^(a), quan năng về cái Vô-điều kiện, nhận ra cái có-điều kiện của mọi kiến thức hay ý thức thường nghiệm^(b) này. Ở đây, cái gọi là đối tượng của lý tính, cái Vô-điều kiện hay cái Vô-hạn, không gì khác hơn là cái ngang bằng-với-chính mình^(c) hay là sự đồng nhất nguyên thủy của cái Tôi ở trong tư duy như đã nói ở §42. Lý tính chính là cái Tôi trừu tượng này hay tư duy biến sự đồng nhất thuần túy này thành đối tượng hay mục đích của chính mình. (Xem phần Nhận xét của mục trên [§44]). Những nhận thức thường nghiệm^(d) của chúng ta không phù hợp với sự đồng nhất hoàn toàn không có quy định này, bởi chúng luôn là những nội dung nhất định. Khi một cái Vô-điều kiện như thế được chấp nhận là cái Tuyệt đối và cái Đúng thật [Chân lý] của lý tính (hay như là Ý niệm), thì những kiến thức hay ý thức thường nghiệm^(e) bị xem là cái không-đúng thật, bị xem [chỉ] là những hiện tượng.

Giảng thêm:

S122 Kant là người đầu tiên nhấn mạnh đích xác đến sự phân biệt giữa giác tính và lý tính⁽¹⁰³⁾, xác lập đối tượng của giác tính là cái hữu hạn và cái có-điều kiện, còn đối tượng của lý tính là cái vô hạn và cái vô-điều kiện. Cần phải thừa nhận rằng một kết quả hết sức quan trọng của triết học Kant là đã xác lập tính hữu hạn của nhận thức chỉ dựa đơn thuần vào kinh nghiệm, thuộc về giác tính và đã gọi nội dung của nó là “hiện tượng”. | Nhưng, ta không được phép dừng lại ở kết quả tiêu cực này hay quy giảm tính chất vô-điều kiện của lý tính vào sự đồng nhất đơn thuần trừu tượng, loại bỏ sự phân biệt. Vì lẽ, theo cách nhìn ấy, lý tính được xem xét như là việc đơn thuần vượt ra khỏi cái hữu hạn và tính chất có-điều kiện của giác tính, qua đó bản thân lý tính cũng bị hạ thấp xuống thành một cái hữu hạn và có-điều kiện, bởi cái vô hạn đích thực không phải là một cái [ò] Bên kia đơn thuần của cái hữu hạn, trái lại, chứa đựng cái hữu hạn trong chính mình như là cái gì đã được vượt bỏ^(a). Điều ấy cũng đúng đối với Ý niệm, là cái tuy cũng đã được Kant phục hồi danh dự khi chứng minh rằng nó thuộc về lý tính và phân biệt nó với những quy định trừu tượng của giác tính và với những biểu tượng đơn thuần cảm tính (tất cả những quy định và biểu tượng này đều thường được gọi là “những ý niệm” trong đời sống thường ngày). | Nhưng, đối với bản thân Ý niệm, Kant cũng đã dừng lại ở khía cạnh tiêu cực, phủ

(a) Vernunft / reason; (b) Erfahrungskennntnisse / empirical awareness of things; (c) das Sich-selbst-Gleiche / the self-equivalent; (d) Erfahrungs-Erkenntnisse / empirical cognitions; (e) Erfahrungskennntnisse / empirical awareness of things.

(103) Xem *Hiện tượng học Tinh thần*, Chú giải dẫn nhập 7.2.1: “Giác tính” và “lý tính” trước và trong Hegel, Sdd, tr. 563 và tiếp.

(a) aufgehoben / sublated; (b) Sollen / Ought; (c) “es” chứ không phải là “er” như trong bản Suhrkamp.

định và ở một cái “phải là”^(b) đơn thuần⁽¹⁰⁴⁾.

- Còn đối với việc lý giải những đối tượng của ý thức trực tiếp của ta, tức những đối tượng tạo nên nội dung của nhận thức thường nghiệm, như là những *hiện tượng* đơn thuần, dù sao vẫn phải được xem như là một kết quả rất quan trọng [khác] của triết học Kant. Đối với ý thức thông thường của chúng ta (tức, ý thức ở cấp độ cảm tính và giác tính), những đối tượng mà nó^(a) biết, được xem là độc lập tự chủ và tự đặt cơ sở trên chính mình trong sự cô lập giữa chúng với nhau; và khi chúng cho thấy là có quan hệ với nhau và điều kiện hóa bởi nhau, sự phụ thuộc qua lại của chúng được xem là cái gì ở bên ngoài đối tượng và không thuộc về bản chất của chúng. Cần phải khẳng định ngược lại rằng [từ đây là quan điểm của Hegel], những đối tượng mà ta biết một cách trực tiếp là những hiện tượng đơn thuần, có nghĩa là chúng không có cơ sở cho sự tồn tại của chúng ở trong bản thân chúng mà ở trong một cái khác. Do đó, vấn đề cốt yếu tiếp theo là phải làm thế nào xác định được cái khác này. Theo triết học Kant, những sự vật mà ta biết chỉ là những hiện tượng *cho ta*, và cái *tự thân* của chúng, đối với ta, vẫn mãi mãi là một cái gì ở phía bên kia mà ta không đạt đến được.
- Ý thức ngây thơ [ý thức tự nhiên, thông thường] đã có lý khi phản đối thuyết duy tâm chủ quan như thế, theo đó nội dung của ý thức chúng ta là cái gì *chỉ* của chúng ta, là cái gì được thiết định chỉ thông qua *chúng ta*. Trong thực tế, tình hình đúng thật lại là: những sự vật mà ta biết một cách trực tiếp quả là những hiện tượng đơn thuần không chỉ *cho ta* mà còn *tự mình*^(a) nữa, và **quy định riêng** của những sự vật theo nghĩa là những sự vật hữu hạn này chính là ở chỗ không có cơ sở của sự tồn tại của chúng bên trong bản thân chúng^(b) mà ở trong ý niệm thần linh phổ biến. Quan niệm này cũng phải được gọi là thuyết duy tâm, nhưng, khác với thuyết duy tâm chủ quan của Triết học Phê phán, nó là *thuyết duy tâm tuyệt đối*. | Thuyết duy tâm tuyệt đối ấy tuy vượt ra khỏi ý thức duy thực thông thường, nhưng, về bản thân Sự việc, khó có thể được xem là đặc điểm riêng tư của triết học, bởi, đúng hơn, nó cũng tạo nên cơ sở của mọi ý thức tôn giáo, trong chừng mực tôn giáo cũng xem toàn bộ những gì đang tồn tại, nói ngắn, cả thế giới hiện tồn nói chung, đều do Thượng đế sáng tạo và ngự trị⁽¹⁰⁵⁾.

⁽¹⁰⁴⁾ Xem quan niệm của Kant về “Ý niệm” (Idee): *Phê phán lý tính thuần túy*, B367 và tiếp. (Sđd, tr. 607 và tiếp).

^(a) an sich / in themselves; ^(b) in sich selbst / within themselves.

⁽¹⁰⁵⁾ Đây là chỗ Hegel xác định khá rõ về ý nghĩa của chữ “*chủ nghĩa duy tâm tuyệt đối*” của chính mình.

§46

Nhưng rồi lại nảy sinh nhu cầu phải nhận thức về sự đồng nhất này hay về cái *Vật-tự thân* trống rỗng. Nhận thức không có nghĩa gì khác hơn là biết về một đối tượng dựa theo nội dung *nhất định* của nó. Song, nội dung nhất định chứa đựng bên trong chính nó *sự nối kết*^(a) đa tạp, và là cơ sở cho những sự nối kết với nhiều đối tượng khác. [Nhưng], để quy định cái vô hạn hay cái *Vật-tự thân* ấy, lý tính này [của triết học Kant] không có gì ngoài các phạm trù; và khi nó muốn sử dụng chúng cho mục đích này, lý tính *bay bổng* (và trở thành “*siêu việt*”)^(b).

Ở đây bắt đầu phương diện thứ hai của công cuộc Phê phán lý tính, và phương diện thứ hai này còn quan trọng hơn cả phương diện thứ nhất. Phương diện thứ nhất là quan niệm đã bàn ở trên, rằng các *phạm trù* có nguồn gốc ở trong sự thống nhất của Tự-ý thức, rằng nhận thức bằng các phạm trù, trong thực tế, không chứa đựng điều gì khách quan cả và bản thân tính khách quan được gán cho chúng (§§40, 41) cũng chỉ là cái gì *chủ quan* mà thôi. Nếu tất cả chỉ có thế thì sự Phê phán của Kant chỉ là một thuyết duy tâm *chủ quan* (nông cạn), một thuyết duy tâm không ăn nhập gì đến *nội dung* cả và chỉ có trước mắt nó các hình thức trừu tượng về tính chủ quan và tính khách quan và đứng yên một cách phiến diện ở quy định đầu tiên, tức tính chủ quan, như là quy định tối hậu và hoàn toàn có tính khẳng định. Nhưng, nếu ta xem xét điều gọi là *sự áp dụng* các phạm trù ấy bởi lý tính trong việc nhận thức các đối tượng của lý tính, thì nội dung của các phạm trù trở nên một chủ đề đáng bàn đối với một số các quy *định của chúng* hay tối thiểu cũng là cơ hội để một sự thảo luận như thế có thể diễn ra. Một điều đặc biệt thích thú là xem Kant đánh giá thế nào về *việc áp dụng các phạm trù vào cho cái vô-điều kiện*, tức, đánh giá bản thân môn Siêu hình học. Ở đây, ta chỉ có thể trình bày và phê phán ngắn gọn về phương pháp của ông.

S124

§47

1. - Cái *Vô-điều kiện đầu tiên* được Kant xem xét là *linh hồn* (xem §34)⁽¹⁰⁶⁾.

- Trong ý thức của tôi, tôi luôn thấy mình:

a) như là *chủ thể [đang] quy định*;

b) như là *một ngôi số ít* hay đơn giản *một cách trừu tượng*;

c) như là *Một và chính nó* trong tất cả mọi cái *đa tạp* mà tôi có ý thức, tức như cái gì *đồng nhất*;

(a) Zusammenhang / connection; (b) wird sie überfliegend (transzendent) / it flies off (and becomes “transcendent”).

(106) Trong tiểu đoạn này, Hegel tóm lược phần được Kant gọi là “*Các vông luận của lý tính thuần túy*”. Xem Kant, *Phê phán lý tính thuần túy*, Biên chứng pháp siêu nghiệm, quyển 2, chương I, A348-405 và B399-431, Sđd, Bùi Văn Nam Sơn, tr. 651-739.

d) như là một cái gì phân biệt tôi như là cái đang tư duy với tất cả những gì ở bên ngoài tôi.

Phương pháp của Siêu hình học cổ truyền được trình bày một cách đúng đắn khi bảo rằng nó đã đặt các phạm trù tương ứng hay các quy định-tư duy thay chỗ cho các quy định thường nghiệm trên đây, qua đó tạo ra bốn mệnh đề sau:

a: linh hồn là bản thể;

b: linh hồn là bản thể đơn giản [đơn tố];

c: linh hồn là đồng nhất về số lượng đối với mọi thời điểm khác nhau của sự hiện hữu của nó;

d: nó ở trong mối quan hệ với cái gì mang tính không gian.

Kant đã lưu ý đến sự sai lầm nơi bước chuyển này: đó là đã lẫn lộn hai loại quy định với nhau (*võng luận*), nghĩa là, đã lẫn lộn các quy định thường nghiệm với các phạm trù; và việc suy luận từ các cái trước sang các cái sau, hay, nói chung, việc thay các cái trước bằng các cái sau là hoàn toàn không thể biện minh được. Ta thấy rằng sự Phê phán này không nói lên điều gì khác hơn là điều Hume đã lưu ý trong §39 trên đây, rằng các quy định-tư duy nói chung – sự phổ biến và sự tất yếu – không được tìm thấy ở trong tri giác, rằng cái thường nghiệm – về nội dung lẫn hình thức – là khác với quy định của tư tưởng.

S125

Nếu cái thường nghiệm có nhiệm vụ chứng thực cho tư tưởng, thì điều cần thiết là tư tưởng phải có thể được minh chứng ở trong những tri giác của chúng ta.

- Trong công cuộc phê phán của Kant đối với môn tâm lý học siêu hình học [thuần lý], lý do duy nhất khiến tính bản thể, tính đơn tố, tính đồng nhất với chính mình và tính độc lập tự chủ được bảo tồn trong quan hệ với thế giới vật chất không thể được gán cho linh hồn là vì: những quy định mà ý thức về linh hồn cho ta có kinh nghiệm về nó không phải đích xác là những quy định do tư duy tạo ra về nó. Nhưng, dựa theo sự trình bày trên đây [của ta], bản thân Kant làm cho việc nhận thức nói chung, thậm chí cả kinh nghiệm chỉ là ở chỗ những tri giác của ta được suy tưởng, nghĩa là, những quy định thoát đầu thuộc về tri giác, được chuyển hóa thành những quy định-tư duy.
- Nhưng, phải kể là một thành công lớn của sự phê phán của Kant, đó là: việc triết lý về tinh thần đã được giải thoát khỏi những sự vật [về] linh hồn, giải thoát khỏi các phạm trù và, cùng với chúng, khỏi các câu hỏi về tính đơn tố hay tính phức hợp, tính vật chất v.v... của linh hồn.
- Nhưng, ngay cả với lý trí con người bình thường, kỳ cùng, khía cạnh đúng thật của tính không thể chấp nhận được của các hình thức này [tính đơn tố, tính bản thể...] không phải là vì chúng là những tư tưởng mà đúng hơn, là vì những tư tưởng ấy – tự mình và cho mình – không chứa đựng chân lý.

- Nếu tư tưởng và hiện tượng không hoàn toàn tương ứng với nhau, thì trước hết, ta phải lựa chọn: bên nào bị xem là có lỗi. Trong thuyết duy tâm của Kant, trong chừng mực liên quan đến cái lý tính, thì lỗi bị đẩy về phía tư tưởng; chúng sở dĩ bị xem là không thỏa ứng được vì chúng không tương ứng với những gì được tri giác, hay với một ý thức tự hạn chế trong khuôn khổ của tri giác, khiến cho những tư tưởng này không được tìm thấy trong một ý thức thuộc loại ấy. Còn nội dung của tư tưởng, xét nơi chính nó^(a), thì không được bàn đến ở đây.

Giảng thêm:

S126 Về cơ bản, các *võng luận*^(b) là các suy luận sai lầm; và sai lầm của chúng nằm ở chỗ áp dụng cùng một từ với nghĩa khác nhau ở trong hai tiền đề. Theo Kant, phương pháp của Siêu hình học cổ truyền trong môn Tâm lý học thuần lý là dựa trên các võng luận thuộc loại này; nói chính xác hơn, ở đây, các quy định đơn thuần thường nghiệm về linh hồn được môn Tâm lý học này xem như là thuộc về linh hồn một cách tự-mình-và-cho-mình.

- Và chẳng, điều hoàn toàn đúng đắn là: các thuộc tính như *tính đơn tố, tính bất biến* v.v... không thể đem gán cho linh hồn, song không phải từ lý do mà Kant nêu ra, đó là qua đó lý tính ắt sẽ vượt ra khỏi giới hạn đã dành cho nó, trái lại, là vì các quy định trừu tượng như thế của *giác tính* là quá tồi đối với linh hồn, và linh hồn còn là cái gì hoàn toàn khác với cái đơn thuần đơn giản, bất biến v.v... Chẳng hạn, tuy linh hồn là sự đồng nhất đơn giản với chính mình, nhưng đồng thời linh hồn, với tư cách là cái gì hoạt động, lại tự phân biệt ở trong chính mình, trong khi cái gì *chỉ* là đơn giản, tức đơn giản theo kiểu trừu tượng thì, [cũng vì thế] đồng thời là cái gì chết cứng.
- Qua việc phê phán Siêu hình học cổ truyền, Kant đã loại bỏ các thuộc tính ấy ra khỏi linh hồn và tinh thần; đó phải được xem là một kết quả lớn lao, nhưng, nơi ông, cái “tại sao” [lý do khiến ông làm như thế] lại là hoàn toàn sai lầm.

§48

2. Khi nỗ lực nhận thức về cái Vô-điều kiện của đối tượng thứ hai (§35), tức về *thế giới*, lý tính rơi vào các *nghịch lý*^{(a)(107)}, nghĩa là, rơi vào việc khẳng định hai mệnh đề *đối lập* về cùng một đối tượng, và nó thấy rằng mỗi mệnh đề trong cả hai phải được khẳng định với sự tất yếu ngang nhau. Kết quả là: nội dung của “thế giới” này – mà các quy định của nó rơi vào

^(a) für sich selbst / on its own account; ^(b) Paralogismen / paralogisms.

^(a) Antinomien / antinomies; ^(b) für sich / on their own account.

⁽¹⁰⁷⁾ Kant giới thiệu và bàn về bốn nghịch lý nảy sinh từ Ý niệm thuần lý về “thế giới” trong *Phê phán lý tính thuần túy*, Biện chứng pháp siêu nghiệm, Quyển 2, Chương 2 (B432 và tiếp). Hegel bàn thêm về các nghịch lý này trong *Các bài giảng về lịch sử triết học*.

sự mâu thuẫn như thế – không thể là *tự thân* mà chỉ có thể là hiện tượng mà thôi. Việc *giải quyết* [nghịch lý] cho thấy rằng mâu thuẫn không rơi vào trong đối tượng tự-mình-và-cho-mình, mà chỉ thuộc về lý tính và nhận thức của nó về đối tượng.

Điều được trình bày minh nhiên ở đây là: chính bản thân nội dung, nói rõ hơn, chính các phạm trù, tự nơi chúng^(b), dẫn đến sự mâu thuẫn. Tư tưởng cho rằng sự mâu thuẫn – được thiết định bởi những quy định của giác tính nơi cái lý tính – là có *tính bản chất* và *tất yếu*, phải được xem như là một trong những bước tiến bộ quan trọng nhất và sâu sắc nhất của triết học cận kim. Cách nhìn sâu sắc bao nhiêu thì sự giải quyết lại tầm thường bấy nhiêu; nó chỉ là một sự âu yếm đối với những sự vật ở trong thế giới. Vết nhơ của sự mâu thuẫn không được phép tồn tại ở trong bản chất của những gì ở trong thế giới mà *chỉ* thuộc về lý tính tư duy, về *bản chất của tinh thần*. Ta tuyệt nhiên không hề phản bác rằng thế giới [xuất hiện ra như] *hiện tượng* cho thấy những mâu thuẫn đối với tinh thần đang quan sát nó, – thế giới hiện tượng nói ở đây là thế giới như nó đang tồn tại cho tinh thần chủ quan, cho *cảm năng* và *giác tính*. Nhưng, bây giờ, nếu ta so sánh *bản chất* thế giới với *bản chất* tinh thần, ta không khỏi ngạc nhiên trước khẳng định khiêm tốn được đề ra và được lặp đi lặp lại một cách ngây thơ rằng không phải bản chất thế giới mà chính bản chất tư duy – tức lý tính – mới là cái có tính mâu thuẫn nội tại. Chẳng giúp ích được gì khi diễn tả điều này bằng cách nói rằng lý tính *chỉ* rơi vào mâu thuẫn là do *áp dụng các phạm trù*⁽¹⁰⁸⁾. Bởi đàng nào cũng đã khẳng định rằng việc áp dụng này là *tất yếu*, và, để nhận thức, lý tính chẳng có các quy định nào khác ngoài các phạm trù. Trong thực tế, nhận thức là tư duy làm công việc *xác định*^(a) và là tư duy *nhất định*^(b); nếu lý tính chỉ là tư duy trống rỗng, không xác định, thì nó *không* tư duy *gì hết*. Nhưng, nếu kỳ cùng lý tính bị quy giảm vào sự *đồng nhất trống rỗng* ấy (xem mục § tiếp theo sau đây) thì, cũng kỳ cùng, nó sẽ may mắn được giải thoát khỏi sự mâu thuẫn chỉ bằng cách hy sinh nhẹ nhàng tất cả mọi nội dung và thực chất.

Ngoài ra cũng cần lưu ý rằng việc thiếu một sự xem xét sâu sắc hơn về các Nghịch lý đã khiến Kant chỉ nêu lên *bốn* Nghịch lý. Ông đi đến chúng bằng cách tiên-giả định bằng các phạm trù giống như ông đã làm đối với cái gọi là các vông luận. | Khi làm như thế, ông đi theo cung cách^(c) – về sau đã trở nên được yêu thích –, đó là đặt những quy định của một đối tượng vào dưới một *sơ đồ* đã hoàn tất thay vì diễn dịch hay rút chúng ra từ Khái niệm. Các chỗ thiếu sót khác khi bàn về các nghịch lý [của

(a), (b) bestimmende und bestimmtes Denken / determining and determinate thinking; (c) Manier / procedure.

(108) Xem Kant, *Phê phán lý tính thuần túy*, B433, 448, 452.

Kant], tôi đã có chỉ ra ở những đoạn thích hợp ở trong bộ *Khoa học lôgic* của tôi⁽¹⁰⁹⁾.

- S128
- Điểm chính cần lưu ý là: Nghịch lý không chỉ được tìm thấy trong bốn đối tượng đặc thù **được rút ra** từ môn Vũ trụ học [thuần lý] mà đúng hơn, ở trong *mọi* đối tượng thuộc *mọi* chủng loại, trong *mọi* biểu tượng, khái niệm và ý niệm. Biết điều này và nhận thức những đối tượng trong đặc tính ấy thuộc về phân bản chất [cốt yếu] của nghiên cứu triết học; đặc tính này tạo nên cái sẽ tự xác định tiếp theo đây như là mômen *biện chứng* của tư duy lôgic học.

Giảng thêm:

Quan điểm của Siêu hình học cổ truyền cho rằng, khi nhận thức rơi vào những sự mâu thuẫn, thì đó chỉ là một sự nhầm lẫn ngẫu nhiên và dựa trên một sai lầm chủ quan trong khi suy luận và lập luận. Ngược lại, theo Kant, việc rơi vào mâu thuẫn (các Nghịch lý) là nằm trong bản tính của bản thân tư duy, khi tư duy muốn nhận thức cái vô hạn. Nhưng, cho dù – như đã lưu ý ở mục §48 trên đây – việc vạch ra các Nghịch lý phải được xem là một bước tiến rất quan trọng của nhận thức triết học trong chừng mực qua đó thuyết giáo điều xơ cứng của nền Siêu hình học của giác tính bị dẹp bỏ và hướng sự chú ý đến vận động biện chứng của tư duy, thì đồng thời cũng phải nhận xét rằng, ở đây, Kant cũng đã dừng lại ở kết quả đơn thuần phủ định, tiêu cực về tính không thể nhận thức được đối với cái tự thân của sự vật, chứ không thâm nhập được vào việc nhận thức ý nghĩa đúng thật và khẳng định, tích cực về các Nghịch lý. Ý nghĩa đúng thật và khẳng định, tích cực của các Nghịch lý chính là ở chỗ: mọi cái hiện thực đều chứa đựng bên trong chúng những quy định đối lập, và, do đó, nhận thức, và, chính xác hơn, thấu hiểu một đối tượng chung quy có nghĩa là có ý thức về nó như về một nhất thể cụ thể của những quy định đối lập. Như đã cho thấy trước đây, khi làm việc với nhận thức siêu hình học về những đối tượng mà nó quan tâm, Siêu hình học cổ truyền đã tiến hành công việc bằng cách sử dụng một loạt những quy định trừu tượng của giác tính và loại trừ những quy định đối lập lại với chúng, thì Kant, ngược lại, đã tìm cách chứng minh rằng các sự khẳng định khác về nội dung đối lập cũng có thể được đề ra để chống lại kết quả của phương pháp này với sự tất yếu và chính đáng không thua kém. Khi trình bày các Nghịch lý này, Kant đã tự hạn chế trong môn Vũ trụ học của triết học cổ truyền, và trong sự tranh biện của ông chống lại nó, Kant đã lấy sơ đồ về các phạm trù làm cơ sở để tạo ra *bốn* Nghịch lý:

- Nghịch lý *thứ nhất* liên quan đến câu hỏi: thế giới phải được suy tưởng như là bị giới hạn trong không gian và thời gian hay không;

(109) Xem Hegel, *Khoa học Lô gíc* [Đại Lôgic học], tập I (Học thuyết về Tồn tại), quyển I, chương I (1812 và 1816). (Toàn tập, 11:113-20).

- S129 - Nghịch lý thứ hai bàn về song đề^(a) phải chăng vật chất phải được xem là có thể phân chia đến vô tận hay được cấu thành từ những nguyên tử [bất khả phân];
- Nghịch lý thứ ba liên quan đến sự đối lập giữa tự do và tất yếu, trong chừng mực câu hỏi được đặt ra là: liệu ở trong thế giới, tất cả đều phải được xem như là có điều kiện bởi sự nối kết nhân quả hay liệu cũng có thể giả định một Bản chất tự do, nghĩa là các khởi điểm tuyệt đối của hành động ở trong thế giới;
 - Rồi sau cùng, thêm một Nghịch lý thứ tư nữa, đó là song đề phải chăng thế giới có một nguyên nhân hay là không.
 - Phương pháp được ông sử dụng khi thảo luận về các Nghịch lý này là như sau: trước hết, ông xác lập các quy định đối lập được chứa đựng trong chúng như là *chính đề* và *phản đề* và chứng minh cả hai, nghĩa là tìm cách trình bày chúng như là các kết quả tất yếu của sự suy niệm. | Khi làm như thế, ông cố ý chống lại sự cáo buộc rằng ông đã tìm đủ mọi mánh khóe để đưa ra “luận cứ chứng minh” kiểu của trạng sư [tức thiên vị, không khách quan]. Nhưng, trong thực tế, các luận cứ chứng minh được Kant nêu ra cho các chính đề và phản đề ấy phải được xem như là các luận cứ giả đơn thuần, bởi những gì phải được chứng minh thì đã được chứa đựng sẵn trong các tiên-giả định xuất phát và chỉ tạo ra vẻ ngoài của một sự trung giới thông qua phương pháp dài dòng, có tính phản chứng^(a) mà thôi. Nhưng dù sao, việc nêu ra các Nghịch lý này vẫn mãi mãi là một kết quả rất quan trọng và đáng ghi nhận của Triết học Phê phán, trong chừng mực qua đó (dù thoạt đầu chỉ có tính chủ quan và trực tiếp) đã phát biểu lên được tính thống nhất thực sự của các quy định ấy, vốn đã bị giác tính bám chặt lấy trong sự tách rời của chúng. Chẳng hạn, trong Nghịch lý thứ nhất của các Nghịch lý vũ trụ học đã nêu, ta thấy rằng không gian và thời gian không chỉ được xem xét như là liên tục mà còn cả như là bất liên tục, gián đoạn nữa, trong khi Siêu hình học cổ truyền đã dừng lại ở tính liên tục đơn thuần và, theo đó, thế giới đã được xem như là không bị giới hạn trong không gian và thời gian. Hoàn toàn đúng rằng ta có thể đi ra khỏi bất kỳ một không gian *nhất định* nào cũng như bất kỳ thời gian *nhất định* nào, chỉ có điều cũng không kém phần đúng đắn rằng không gian và thời gian chỉ là hiện thực thông qua tính [được] quy định (tức như là ở *đây* và *bây giờ*), và rằng tính quy định này nằm trong chính Khái niệm của chúng. Điều ấy cũng đúng cả cho các Nghịch lý còn lại, chẳng hạn, cho Nghịch lý về *tự do* và *tất yếu*, là cái,

^(a) Dilemma / dilemma.

^(a) apagogisch / apagogic (chứng minh gián tiếp bằng cách chỉ vạch ra chỗ không đúng của đối phương chứ không tự chứng minh được một cách thuyết phục).

xét kỹ hơn, có tình hình là: những gì giác tính hiểu về tự do và tất yếu, trong thực tế, chỉ là các mômen mang tính ý thể^(a) của sự tự do đúng thật và của sự tất yếu đúng thật, và cả hai sẽ không có chân lý trong khi bị tách rời khỏi nhau.

S130

§49

3. **Đôi tượng thứ ba của lý tính là Thượng đế** (xem §36); Thượng đế phải được nhận thức, nghĩa là phải được *quy định bằng tư duy*. Nhưng, như là sự đối lập lại với sự *đồng nhất* đơn giản, mọi quy định đối với giác tính chỉ là một sự *hạn chế*, tức là, một sự phủ định xét như là sự phủ định. | Cho nên, mọi [tính] thực tại chỉ có thể được nắm lấy khi không có sự hạn chế nào, tức, được nắm lấy một cách *bất định* [không được quy định]; và Thượng đế, xét như là tổng thể của mọi thực tại hay như cái Bản chất thực tồn tối cao, trở thành sự *trừu tượng đơn giản*, trong khi quy định duy nhất còn lại cho Thượng đế chỉ còn là quy định tuyệt đối trừu tượng, đó là sự *tồn tại*. Sự *đồng nhất* trừu tượng – ở đây cũng được gọi là “khái niệm” – và sự *tồn tại* là hai mômen mà lý tính tìm cách hợp nhất lại; sự hợp nhất này là Ý thể^(b) của lý tính⁽¹¹⁰⁾.

§50

Có hai *con đường* hay hai hình thức để đạt được sự hợp nhất này: hoặc có thể bắt đầu từ sự *tồn tại* [của thế giới] rồi từ đó quá độ tiến lên đến cái *trừu tượng của tư duy* [Thượng đế], hoặc ngược lại, sự quá độ có thể được thực hiện xuất phát từ cái trừu tượng đến sự tồn tại.

Nếu bắt đầu với sự tồn tại, thì sự tồn tại này, như là cái trực tiếp, thể hiện ra như là một sự tồn tại được quy định một cách đa tạp đến vô tận, như là một thế giới với tất cả sự phong phú của nó. Thế giới này có thể được xác định rõ hơn như là một sự tập hợp của nhiều cái bất biến nói chung đến vô tận (trong luận cứ chứng minh *vũ trụ học* [về sự hiện hữu của Thượng đế]) hoặc như là một tập hợp của nhiều *mục đích* và nhiều mối quan hệ *hợp mục đích* (trong luận cứ chứng minh *thần học-vật lý*)⁽¹¹¹⁾.

- *Tư duy* về sự tồn tại phong phú này có nghĩa là gạt bỏ hình thức của những tính cá biệt và bất tất ra khỏi nó, và nắm bắt^(a) nó như là một tồn tại phổ biến, tất yếu tự-mình-và-cho-mình, tự-quy định và hoạt động chủ động^(b) phù hợp với những mục đích phổ biến và khác với sự tập hợp

(a) *ideelle / ideal* (một mômen ở trong Ý niệm / Idee); (b) *das Ideal / the Ideal* [Thượng đế].

(110) Kant bàn về Thượng đế như là “Ý thể của lý tính thuần túy”. Xem *Phê phán lý tính thuần túy*, Biện chứng pháp siêu nghiệm, Quyển II, Chương III (B595 và tiếp; nhất là B604).

(a) *fassen / to grasp, grasping*; (b) *tätig / activ*; (c) *Übergang / transition, passage*; (d) *an ihnen als solchen / as such and in themselves*.

(111) Về “luận cứ chứng minh vũ trụ học”, xem Kant, *Phê phán lý tính thuần túy*, Biện chứng pháp siêu nghiệm, Quyển 2, Chương 3, mục 5; và “luận cứ chứng minh thần học-vật lý” (hay còn gọi là luận cứ chứng minh mục đích luận), xem mục 6 tiếp theo, *Phê phán lý tính thuần túy*, B631-658.

ngẫu nhiên và cá biệt kia, [có nghĩa là], nắm bắt nó như là *Thượng đế*.

- S131 - Sự phê phán [của Kant] đối với cách làm này chủ yếu là chống lại việc nó là một sự suy luận, một sự quá độ^(c) [từ một sự tồn tại này (của thế giới) sang một sự tồn tại khác (của Thượng đế)]. Vì lẽ những *tri giác* của ta, xét như những tri giác nơi bản thân chúng^(d), và sự hỗn hợp của chúng, tức: thế giới, không hề cho thấy tính phổ biến được rút ra từ việc tẩy sạch hết nội dung [đa tạp] ấy bằng tư duy, nên tính phổ biến này không hề được biện minh bởi quan niệm thường nghiệm như thế về thế giới. Việc nâng tư tưởng lên [bằng cách đi] từ biểu tượng thường nghiệm về thế giới đến Thượng đế cũng đi ngược lại quan điểm của David Hume (giống như với các võng luận trước đây, xem §47) – tức quan điểm cho rằng *tư duy* về những tri giác của ta là không thể chấp nhận được, nghĩa là, không thể rút ra cái phổ biến và cái tất yếu từ những tri giác này.

Vì con người là hữu thể tư duy, nên lý trí con người lành mạnh cũng như triết học đều không thể từ bỏ việc tự nâng mình lên từ cái nhìn thường nghiệm về thế giới đến Thượng đế. Việc nâng lên này không có cơ sở nào khác hơn là sự xem xét thế giới bằng *tư duy* chứ không phải chỉ bằng giác quan như thú vật. *Bản chất, bản thể, quyền năng phổ biến* và sự *quy định mục đích* của thế giới hiện diện cho tư duy và *chỉ* cho tư duy mà thôi. Cái gọi là các luận cứ chứng minh về sự hiện hữu của Thượng đế chỉ nên hiểu là các sự *trình bày* và *phân tích* về cuộc *hành trình nội tâm của tinh thần*; đó là một cuộc hành trình mang tính *tư duy* và nó tư duy về cái cảm tính. Việc *nâng* tư duy lên khỏi cái cảm tính, việc tư duy *đi ra khỏi* cái hữu hạn để đến cái vô hạn, bước *nhảy* cắt đứt chuỗi cảm tính sang cái Siêu-cảm tính, tất cả các điều ấy là bản thân tư duy và bước chuyển này *chỉ* là tư duy mà thôi. Bảo rằng bước chuyển này không nên diễn ra thì cũng có nghĩa là bảo rằng không được tư duy. Trong thực tế, thú vật không làm bước chuyển như thế; chúng đứng yên trong cảm giác và trực quan cảm tính, vì thế, chúng không có tôn giáo. Nói chung cũng như nói riêng, có thể có hai nhận xét về sự phê phán này đối với việc nâng tư duy lên khỏi cái cảm tính. Thứ nhất, khi việc nâng lên này mang hình thức của *suy luận* (cái gọi là các *luận cứ chứng minh* về sự hiện hữu của Thượng đế), *điểm xuất phát* bao giờ cũng là cách nhìn về thế giới như là được quy định một cách nào đó thành một hỗn hợp của những cái bất tất hay của những mục đích và những quan hệ *hợp mục đích*. Trong tư duy, khi nó xây dựng các *suy luận*, điểm xuất phát này dường như vẫn *mãi* là và còn *cứ* là *nền tảng vững chắc*; nền tảng này cũng mang tính thường nghiệm giống như bản thân chất liệu xuất phát [thế giới cảm tính bất tất]. Bằng cách ấy, mỗi quan hệ giữa điểm xuất phát với đích đến được hình dung chỉ như là một mối quan hệ *khẳng định*, như một sự suy luận từ *một* [thực tại] đang và *mãi* tồn tại với một [thực tại] khác *cũng* tồn tại *như thế*. Nhưng, quả là một sai lầm lớn khi muốn nhận thức về bản tính của tư duy chỉ trong hình thức này của giác tính. Đúng hơn, tư duy về thế giới thường nghiệm có nghĩa cơ bản là cải biến hình thức thường nghiệm này của thế giới và biến hình thức ấy thành một cái phổ biến; nghĩa là tư duy cũng đồng thời tiến hành một hoạt động *phủ định* đối

S132

với nền tảng nói trên; và, chất liệu được tri giác, một khi được quy định bằng tính phổ biến, *không còn đứng nguyên* trong hình thái thường nghiệm đầu tiên của nó nữa. Với việc rút bỏ và *phủ định* lớp vỏ, nội dung thực chất^(a) bên trong của những gì được tri giác mới được nêu bật lên (xem §§13, 23). Sở dĩ các luận cứ chứng minh siêu hình học về sự hiện hữu của Thượng đế là những lý giải và mô tả thiếu sót về việc nâng tinh thần lên khỏi thế giới đề đến với Thượng đế là vì chúng không diễn đạt được, hay đúng hơn, không nêu bật được cái mômen của sự *phủ định* vốn bao hàm trong việc nâng lên này, bởi khi cho rằng thế giới là *bất tất* thì cũng ngụ ý rằng nó chỉ là một cái *sa đọa*, cái hiện tượng, cái *vô hiệu* và *vô nghĩa* tự-mình-và-cho-mình. Ý nghĩa của việc nâng lên này của tinh thần là: tuy thế giới được gán cho sự tồn tại, nhưng tồn tại ấy chỉ là về ngoài^(b) chứ không phải là tồn tại đúng thật, không phải là chân lý tuyệt đối; vì, chân lý tuyệt đối là ở phía bên kia hiện tượng bên ngoài ấy, và chỉ ở bên trong Thượng đế, và chỉ duy Thượng đế mới là sự tồn tại đúng thật. Trong khi việc nâng lên này là *bước quá độ* và sự *trung giới*^(c) thì nó cũng đồng thời là việc *vượt bỏ* bước quá độ và sự trung giới, bởi, cái qua đó Thượng đế tưởng như có thể được trung giới, tức thế giới, thì đúng hơn được xem là cái vô hiệu và vô nghĩa; chỉ có tính vô hiệu vô nghĩa^(d) này của sự *tồn tại* của thế giới là đường dây của việc nâng lên khiến cho cái làm nhiệm vụ trung giới cũng tiêu biến, và, trong sự trung giới này, bản thân sự trung giới bị thủ tiêu [hay vượt bỏ]^(e).

S133

- Trong khi đã phá cách thức tiến hành các luận cứ chứng minh nói trên của giác tính, Jacobi **tập trung** chủ yếu vào mối quan hệ [giữa thế giới và Thượng đế] được nắm bắt như là mối quan hệ chỉ có tính khẳng định giống như mối quan hệ giữa hai cái đang tồn tại^(a), ông đã phản bác đúng đắn rằng trong phương pháp này, *các điều kiện* (thế giới) được tìm ra cho cái Vô-điều kiện, và rằng, bằng cách này, cái Vô hạn (Thượng đế) được hình dung như là *có cơ sở* và *phụ thuộc* [vào cái hữu hạn]. Thật ra, ngay bản thân việc nâng lên này – như nó diễn ra trong tinh thần – đã cải chính về về ngoài này; hay nói đúng hơn, toàn bộ nội dung thực chất của nó là sự cải chính về ngoài ấy. Thế nhưng, Jacobi đã không nhận ra bản tính đúng thật của tư duy căn cơ, [đó là:] trong sự trung giới của nó, nó vượt bỏ bản thân sự trung giới; và do đó, Jacobi đã phạm sai lầm khi xem sự phản bác đúng đắn của ông đối với giác tính chỉ đơn thuần suy niệm như là sự phản bác đối với tư duy nói chung – và, do đó, cả với tư duy của *lý tính*.

Để làm rõ việc bỏ qua mômen *phủ định*, ta có thể lấy việc phê phán học thuyết Spinoza là thuyết phiếm thần và thuyết vô thần làm ví dụ. *Bản thể tuyệt đối* của Spinoza đúng là chưa phải Tinh thần tuyệt đối, và cũng đúng khi ta đòi hỏi rằng Thượng đế phải được xác định như là Tinh thần tuyệt đối. Thế nhưng, nếu sự quy định của Spinoza bị hình

(a) Gehalt / import; (b) Schein / semblance; (c) Vermittlung / mediation; (d) Nichtigkeit / nullity: null and void; (e) aufgehoben / sublated.

(a) zwei Seienden / two beings; (b) affirmative Realität / affirmative reality.

S134

dung như thể ông trộn lẫn Thượng đế với giới tự nhiên, với thế giới hữu hạn và biến thế giới thành Thượng đế, thì qua đó đã tiên-giả định rằng thế giới hữu hạn có hiện thực đúng thật, có *tính thực tại khẳng định*^(b). Với tiên-giả định như thế, sự thống nhất giữa Thượng đế và thế giới ngụ ý rằng cả Thượng đế cũng bị hoàn toàn hữu hạn hóa và bị hạ thấp xuống thành tính đa tạp ngoại tại, đơn thuần hữu hạn của sự hiện hữu. [Có hai điều phân bác lại cách lý giải ấy:] [thứ nhất:] Độc lập với việc Spinoza không hề định nghĩa Thượng đế như là sự thống nhất giữa Thượng đế và thế giới mà như là sự thống nhất giữa *tư duy* và quảng tính (thế giới vật chất), thì, [thứ hai là], ngay sự thống nhất này cũng đã ngụ ý – cho dù có được hiểu theo cách hết sức vụng về trên đây – rằng, ngược hẳn lại, thế giới, trong hệ thống Spinoza, được xác định như là một hiện tượng đơn thuần *không có tính thực tại* đúng thật, khiến cho hệ thống này lẽ ra phải được xem là *thuyết vô-vũ trụ*^(a) [hơn là thuyết vô thần]⁽¹¹²⁾. Dù sao, một triết học khẳng định rằng Thượng đế, và *chỉ* có Thượng đế, là *tồn tại* thì cũng không thể bảo là thuyết vô thần được. Và chẳng, ta vẫn dành chữ “tôn giáo” cả cho những dân tộc tôn thờ khi, bò, tượng đá, tượng đồng v.v... Nhưng, bên trong phương thức hình dung bằng biểu tượng này^(b), cũng khó làm cho người ta từ bỏ tiên giả định – vốn là đặc điểm riêng của phương thức ấy – rằng sự hỗn hợp này của họ về tính hữu hạn – được gọi là “*thế giới*” – có tính thực tại hiện thực^(c). Với lối hình dung này, bảo rằng “*không có thế giới*” là điều hoàn toàn vô lý hay ít ra là ít vô lý hơn khi người ta có thể nghĩ trong đầu rằng “*không có Thượng đế*”. Người ta dễ dàng tin – dù chẳng về vang gì cho chính họ – vào một hệ thống [triết học] phủ nhận Thượng đế hơn là phủ nhận thế giới; họ thấy dễ hiểu hơn khi Thượng đế bị phủ nhận chứ không phải là thế giới.

Nhận xét *thứ hai* liên quan đến việc phê phán *nội dung thực chất* mà sự nâng lên của tư duy thoát đầu đã thu hoạch được. Nội dung này, nếu nó chỉ gồm những quy định như là: *bản thể* của thế giới; *bản chất tất yếu* của nó, một *nguyên nhân hợp mục đích đặt định* và *hướng dẫn* nó v.v... thì quả là không tương xứng với những gì được hiểu hay cần được hiểu về chữ “*Thượng đế*”. Tuy nhiên, nếu tạm gạt sang một bên cách thức tiên-giả định này về một hình dung như thế về Thượng đế

(a) Akosmismus / acosmism; (b) Aber im Sinne der Vorstellung / But within this representational mode; (c) wirkliche Realität / actual reality.

(112) “*thuyết vô-vũ trụ*” / *Akosmismus*: (từ gốc Hy Lạp: akosmos: “vô trật tự”, “không có thế giới”). Là học thuyết tôn giáo và triết học phủ nhận sự hiện hữu độc lập-tự chủ của toàn bộ thực tại, tức của toàn bộ những đối tượng hữu hạn. Theo đó, chỉ có Thượng đế, tức một Hữu thể siêu việt, mới là “hiện thực” theo nghĩa tuyệt đối, còn thế giới chỉ là một hình thức xuất hiện không độc lập-tự chủ của Hữu thể tuyệt đối. Theo Hegel, thuyết phiếm thần của Spinoza là thuyết vô-vũ trụ, vì trong đó Thượng đế là thực tại duy nhất, còn thế giới của những đối tượng hữu hạn không có tính thực tại và tính hiện thực tuyệt đối. Sau đây là một số phát biểu khá mơ hồ của *Spinoza* trong quyển *Ethica* (Đạo đức học): Thượng đế, hay Bản thể, bao gồm tùy thể vô hạn, mỗi cái diễn tả bản chất vĩnh cửu và vô hạn. Nhưng, Spinoza chỉ nêu “hai tùy thể”: tư tưởng là một tùy thể của Thượng đế; quảng tính là một tùy thể của Thượng đế. Ông nói thêm: “Mọi tùy thể mà Bản thể có thì bao giờ cũng có chung, không có tùy thể nào sinh ra tùy thể nào” và “Bản thể tư duy và bản thể có quảng tính là một và cùng một Bản thể, được hiểu khi thì dưới tùy thể này, khi thì dưới tùy thể khác” (*Ethica*, 2.7).

S135

cũng như việc đánh giá về kết quả dựa theo tiền-giá định ấy, các quy định trên đây quả thật cũng đã có một giá trị lớn và là các mômen tất yếu trong Ý niệm về Thượng đế. Thế nhưng, nếu ta muốn đi theo con đường ấy để mang lại được một nội dung thực chất cho tư duy trong sự quy định đúng thật của nó, tức Ý niệm đúng thật về Thượng đế, thì ta không được phép chọn điểm xuất phát từ một nội dung thứ yếu như thế. Những sự vật *đơn thuần bất tất* của thế giới là một sự quy định quá trừu tượng. Những hình thái hữu cơ và những quy định mục đích của chúng [còn] thuộc về một **phạm vi cao hơn**, đó là *sự sống*. Chỉ có điều, việc xem xét giới tự nhiên có sự sống và việc đặt những sự vật hiện có vào mối quan hệ với *những mục đích* có thể bị làm ô nhiễm bởi tính tầm thường nhỏ mọn của những mục đích và những quan hệ có tính mục đích của chúng, cho nên, trong thực tế, bản thân giới tự nhiên đơn thuần có sự sống cũng chưa phải là cái gì để từ đó có thể nắm bắt được *sự quy định* đúng thật về Ý niệm Thượng đế. | Thượng đế là cái gì nhiều hơn sự sống; Thượng đế là Tinh thần. Chỉ duy có bản tính *tinh thần* mới là *điểm xuất phát* xứng đáng nhất và đúng thật nhất đối với tư duy về cái Tuyệt đối, trong chừng mực tư duy chọn một điểm xuất phát và muốn có một điểm xuất phát thiết cận nhất^(a).

§51

Con đường khác của sự hợp nhất [xem lại đầu §50], qua đó **Ý thể** [khái niệm của lý tính về Thượng đế] được hình thành nên, đi từ *cái trừu tượng của tư duy* tiến tới sự quy định nơi đó chỉ duy nhất còn lại *sự tồn tại* mà thôi; đó chính là *luận cứ chứng minh bản thể học về sự hiện hữu của Thượng đế*. Sự đối lập xuất hiện ở đây là sự đối lập giữa *tư duy* và *tồn tại*, bởi trong con đường thứ nhất [luận cứ vũ trụ học và luận cứ thần học vật lý], *sự tồn tại* là có chung ở cả hai phía, và sự đối lập [trong các trường hợp ấy] chỉ là sự đối lập liên quan đến cái bị cá biệt hóa và cái phổ biến. Những gì giác tính phản đối con đường khác này thì tự nó cũng chính là điều đã vừa nêu ở trên, đó là: giống như cái phổ biến không thể hiện diện ở trong cái thường nghiệm, thì ngược lại cũng thế, trong cái phổ biến [Ý thể về Thượng đế] cũng không thể chứa đựng cái [tồn tại] nhất định; và cái nhất định ấy ở đây là sự tồn tại. Hay nói cách khác, sự “tồn tại” không thể được rút ra hay được phân tích ra từ khái niệm.

Lý do tại sao sự phê phán của Kant đối với luận cứ chứng minh bản thể học đã được tiếp thu và tán thành với sự thuận lợi vô điều kiện rõ ràng là do Kant đã dùng ví dụ về *một trăm đồng Taler*⁽¹¹³⁾ để làm rõ sự đi

^(a) den nächsten Ausgangspunkt / the closest starting point.

⁽¹¹³⁾ Taler: đơn vị tiền cổ của Đức vào thế kỷ 18 (thời Kant). Xem Kant, *Phê phán lý tính thuần túy*, Biện chứng pháp siêu nghiệm, Quyển II, Chương III, tiết 4: Phê phán luận cứ bản thể học (B620 và tiếp). Về “một trăm đồng Taler”, xem B627:... “Và như vậy, cái hiện thực [về mặt phân tích lôgic] không chứa đựng cái gì nhiều hơn là cái đơn thuần có thể có. Một trăm đồng Taler hiện thực không chứa đựng cái gì nhiều hơn một trăm đồng có thể có [...] Nhưng, trong tình trạng tài sản của tôi, khi có một trăm đồng Taler thật, tôi giàu hơn là khi chỉ có khái niệm đơn thuần về chúng (tức là chỉ có khái niệm về khả thể của chúng!). Bởi (...) sự tồn tại [thực] của chúng ở bên ngoài khái niệm của tôi không hề làm tăng thêm gì cho bản thân một trăm đồng Taler *được suy tưởng cả*”...

biệt giữa tư duy và tồn tại. | Về mặt *khái niệm*, một trăm đồng Taler vẫn là một trăm đồng Taler dù nó là khả hữu hay hiện thực, nhưng nó chỉ tạo nên một sự dị biệt cơ bản cho tình trạng tài sản *của tôi* mà thôi.

- S136 - **Không có gì** rõ ràng hơn sự kiện: những gì tôi tư duy hay hình dung thì chưa phải là *hiện thực*; nghĩa là, không có gì rõ ràng hơn sự kiện: biểu tượng [sản phẩm của sự hình dung] hay cả khái niệm nữa đều không đủ để trở thành sự tồn tại.
- Việc gọi những thứ như “một trăm đồng Taler” là một “khái niệm” tuy đúng là một sự “man rợ”, nhưng độc lập với việc ấy, những ai luôn lặp đi lặp lại trong phản bác của họ chống lại Ý niệm triết học khi cho rằng *tư duy* và *tồn tại* là *dị biệt* chắc hẳn đã tiên-giả định ngay từ đầu rằng những triết gia cũng quá quen thuộc với sự kiện ấy: thử hỏi trong thực tế còn có một kiến thức nào tầm thường và hiển nhiên hơn thế? Song, ta cũng phải luôn ghi nhớ rằng khi ta nói về “Thượng đế”, ta quy chiếu đến một đối tượng thuộc loại hoàn toàn khác với một trăm đồng Taler hay với *bất kỳ* một khái niệm, một biểu tượng đặc thù nào khác, với bất kỳ tên gọi nào. Trong thực tế, tất cả mọi cái *hữu hạn* đều có đặc điểm và *chỉ* có đặc điểm sau đây: *sự hiện hữu của nó là khác với Khái niệm của nó*. Ngược lại, Thượng đế dứt khoát phải là cái gì chỉ có thể “*được suy tưởng như là đang hiện hữu*”⁽¹¹⁴⁾ mà thôi, là nơi Khái niệm bao hàm sự tồn tại ở bên trong nó. Chính sự thống nhất của Khái niệm và sự tồn tại mới tạo nên Khái niệm về Thượng đế.
 - Tất nhiên, đây vẫn còn là một sự quy định hình thức về Thượng đế, vì thế, trong thực tế, mới chỉ chứa đựng bản tính tự nhiên của bản thân *Khái niệm* mà thôi. Thế nhưng, thật dễ nhận thấy rằng ngay cả khi được hiểu theo nghĩa hoàn toàn trừu tượng thì khái niệm [vốn] bao hàm *tồn tại* ở bên trong nó. Vì lẽ, Khái niệm, dù có thể được tiếp tục quy định như thế nào đi nữa, thì bản thân nó ít ra cũng là mối *quan hệ trực tiếp* với chính nó nảy sinh bởi việc vượt bỏ sự trung giới của nó, và tồn tại không gì khác hơn là điều này.
 - Tất nhiên, người ta có thể bảo rằng thật kỳ khôi khi chỗ uyên áo nhất của Tinh thần, [tức] Khái niệm hay thậm chí cái Tôi hoặc cao hơn hết là cái toàn thể cụ thể là Thượng đế lại không đủ phong phú đến nỗi phải chứa đựng trong lòng nó một quy định nghèo nàn như là sự *tồn tại*, bởi tồn tại đúng là quy định nghèo nàn nhất và trừu tượng nhất trong mọi quy định. Đối với tư tưởng, quả không có gì có thể nghèo nàn hơn về nội dung thực chất cho bằng sự *tồn tại*. **Có lẽ chỉ có** sự hình dung khi ta nghe đến chữ “tồn tại”, tức đến sự hiện hữu *cảm tính, ngoại tại* (giống như sự hiện hữu của tờ giấy tôi đang có trước mặt tôi đây) là

S137

⁽¹¹⁴⁾ Hegel đặt các chữ “*được suy tưởng như là đang hiện hữu*” trong dấu ngoặc và in nghiêng có lẽ là do ông trích dẫn từ câu sau đây của Spinoza (xem Chú thích của Hegel cho §76): ... “*cujus natura non potest concipi nisi existens*” [latinh: ... “mà bản tính tự nhiên của nó không thể được quan niệm cách nào khác ngoại trừ như là đang hiện hữu”]. Như thế, rõ ràng Hegel ủng hộ quan niệm của Spinoza (và Descartes như sẽ thấy ở §76) và chống lại sự phê phán luận cứ bản thể học của Kant. Xem *Phê phán lý tính thuần túy*, Chú giải dẫn nhập của Bùi Văn Nam Sơn, 13.3.2, tr. 962 và tiếp.

nghèo nàn hơn mà thôi, nhưng [ở đây] thật ra ta không hề muốn nói đến sự hiện hữu cảm tính của một sự vật bị hạn chế và phù du như thế.

- Và chẳng, nhận xét thậm tầm thường của sự Phê phán rằng tư tưởng và tồn tại là khác nhau cùng lắm chỉ có thể cản trở chứ không hề xóa bỏ được sự vận động của tinh thần con người đi từ *tư tưởng* về Thượng đế đến sự xác tín rằng Thượng đế *tồn tại*. Thật thế, bước quá độ này và tính tuyệt đối không thể tách rời giữa tư tưởng về Thượng đế và sự tồn tại của Thượng đế cũng đã khôi phục lại vị trí chính đáng của nó ở trong quan niệm về “*cái biết trực tiếp*” hay trong “*đức tin*” mà ta sẽ đề cập đến sau [xem §61 và tiếp].

§52

Đối với tư duy đi theo con đường này [luận cứ bản thể học], cho dù nó có đạt đến điểm cao nhất thì *tính quy định* vẫn mãi là cái gì *ngoại tại*, và nó vẫn chỉ đơn thuần là *tư duy trừu tượng* dù bao giờ cũng được gọi ở đây là “*lý tính*”. Kết quả là: “*lý tính*” này chẳng mang lại được gì ngoài sự *thống nhất hình thức* nhằm đơn giản hóa và hệ thống hóa những kinh nghiệm; nó là một *bộ Chuẩn tắc*^(a) chứ không phải là một *bộ Công cụ*^(b) về *chân lý*; nó không thể mang lại một *học thuyết*^(c) về cái Vô hạn mà chỉ cung cấp một sự *Phê phán về nhận thức*⁽¹¹⁵⁾. Sự Phê phán này, xét đến kỳ cùng, chỉ bao gồm sự *cam kết* rằng tư duy, bên trong bản thân nó, chỉ là sự *thống nhất bất định* và là sự *hoạt động* của sự *thống nhất bất định* này mà thôi.

Giải thích thêm:

Tất nhiên, Kant đã hiểu lý tính như là quan năng về cái Vô-điều kiện, nhưng khi lý tính bị quy giảm đơn thuần thành sự đồng nhất trừu tượng, thì đó đồng thời cũng là việc từ khước tính vô-điều kiện của mình, và bấy giờ, trong thực tế, lý tính không còn gì khác hơn là giác tính trống rỗng. Lý tính chỉ là vô-điều kiện khi nó không bị quy định từ bên ngoài bởi một nội dung xa lạ với nó, mà đúng hơn, tự quy định chính mình và qua đó, ở-trong-nhà nơi chính nội dung của mình^(a). Thế nhưng, theo Kant, hoạt động của lý tính

^(a) Kanon / canon: bộ Chuẩn tắc nhằm đề ra các nguyên tắc tiên nghiệm để ràng buộc lý tính phải sử dụng đúng đắn một quan năng nhận thức, chứ không để mở rộng nhận thức; ^(b) Organon / organon: bộ Công cụ (phương pháp) là tổng thể các nguyên tắc nhờ đó mọi nhận thức thuần túy có thể được hình thành và mang lại cho ta (xem Kant, *Phê phán lý tính thuần túy*, B823 và tiếp); ^(c) Doktrin / doctrine: “học thuyết có hệ thống” về một đối tượng sau khi đã được phê phán (xem *Phê phán lý tính thuần túy*, B303, 869).

⁽¹¹⁵⁾ Xem Kant, *Phê phán lý tính thuần túy*, Dẫn nhập, mục 7, B24-26.

^(a) (ist) in ihrem Inhalt bei sich selbst / at home with itself in its content; ^(b) Widerspruchslosigkeit / noncontradiction.

rõ ràng chỉ ở việc hệ thống hóa chất liệu được tri giác mang lại bằng cách áp dụng các phạm trù, nghĩa là, ở việc mang nó vào một trật tự ngoại tại, và, do đó, nguyên tắc của nó [của lý tính] chỉ còn đơn thuần là nguyên tắc về sự không mâu thuẫn mà thôi^(b).

S138

§53

- b) *Lý tính thực hành*⁽¹¹⁶⁾ được [Kant] nắm bắt như là ý chí tự quy định chính mình; và nó làm điều ấy bằng một cách *phổ biến*, tức, như là ý chí [đang] *tư duy*. Lý tính thực hành có nhiệm vụ mang lại những quy luật khách quan, có tính mệnh lệnh về Tự do, nghĩa là, những quy luật nói lên những gì *phải diễn ra*. Sự biện minh rằng ở đây, tư duy được giả định như là hoạt động *tự quy định một cách khách quan* (nghĩa là, trong thực tế, như một “*lý tính*” đúng nghĩa), được thiết định trong việc: sự tự do thực hành có thể được *chứng minh bằng kinh nghiệm*, tức, được chứng minh ở trong hiện tượng của Tự-ý thức⁽¹¹⁷⁾. Chống lại kinh nghiệm này ở trong ý thức, có đủ thứ luận cứ (cũng từ kinh nghiệm) do thuyết tất định mang lại, nhất là sự quy nạp hoài nghi chủ nghĩa (kể cả của Hume) về *tính khác biệt vô tận* trong những gì con người xem là công chính và nghĩa vụ, tức trong những quy luật lẽ ra phải là khách quan của sự Tự do.

§54

Một lần nữa, những gì được tư duy thực hành biến thành quy luật của nó, với tư cách là tiêu chuẩn cho *sự tự-quy định nội tại* của mình, rút cục cũng chẳng còn lại gì ngoài *sự đồng nhất trừu tượng* giống hệt như trước đây của giác tính, nghĩa là: trong sự quy định này, phải không được có sự mâu thuẫn; vì thế, lý tính *thực hành* không đi ra khỏi chủ nghĩa hình thức vốn đã được giả định là tiếng nói sau cùng của lý tính *lý thuyết*.

Thế nhưng, lý tính thực hành này thiết định quy định phổ biến – tức *sự Thiện* – không chỉ ở bên trong [nội tâm] của nó, mà còn – đúng nghĩa là “*thực hành*” – đòi hỏi rằng sự Thiện cũng phải có sự hiện hữu [thực tế] ở trong thế giới^(a), phải có tính khách quan ngoại tại, nghĩa là, đòi hỏi rằng tư tưởng không chỉ có tính *chủ quan* mà còn là hoàn toàn *khách quan* nữa. Ta sẽ bàn sau về định đề này của lý tính thực hành.

Giảng thêm:

⁽¹¹⁶⁾ Xem I. Kant, *Phê phán lý tính thực hành / Kritik der praktischen Vernunft*, Bùi Văn Nam Sơn dịch và chú giải, NXB Tri thức, 2007.

⁽¹¹⁷⁾ Âm chỉ quan niệm về “*Sự kiện [hiển nhiên] của lý tính*” (*Faktum der Vernunft*), tức ta bắt gặp sự hiện diện của quy luật luân lý ở bên trong ta. Xem *Phê phán lý tính thực hành*, A9.

^(a) weltliches Dasein habe / should be there in the world; ^(b) Eudämonismus / eudaemonism.

Điều bị Kant phủ nhận đối với lý tính lý thuyết – tức sự tự quy định tự do của lý tính – được Kant dành cho lý tính thực hành. Đây chính là phương diện của triết học Kant đã nhận được sự ái mộ lớn lao và, tất nhiên, là hoàn toàn chính đáng. Để ghi nhận đúng đắn cống hiến của Kant trong phương diện này, trước hết ta cần nhớ lại hình thái của triết học thực hành, nhất là của triết học luân lý đang còn ngự trị khi Kant bước lên diễn đàn. Nói khái quát, học thuyết đang ngự trị lúc bấy giờ là hệ thống của *thuyết duy hạnh phúc*^{(b)(118)} đã trả lời cho câu hỏi về sứ mệnh^(a) của con người rằng con người phải đặt *hạnh phúc* của chính mình làm mục đích. Trong chừng mực hạnh phúc được hiểu là sự thỏa mãn những xu hướng đặc thù của con người, những mong muốn, nhu cầu v.v..., thì những gì là bất tất và có tính cá nhân bị biến thành nguyên tắc cho ý chí và hành động của con người. Đối lập lại với thuyết duy hạnh phúc vốn thiếu cơ sở vững chắc và mở toang cửa cho mọi loại tùy tiện và tùy hứng này, Kant đã xác lập lý tính thực hành và qua đó, nói lên đòi hỏi về một sự quy định của ý chí mang tính phổ biến và có giá trị ràng buộc như nhau đối với mọi con người.

Trong khi theo Kant, như đã lưu ý trong các tiểu đoạn trước đây, lý tính lý thuyết chỉ là quan năng tiêu cực, phủ định về cái Vô hạn và vì nó không có một nội dung tích cực, khẳng định cho riêng mình, nên cần phải bị hạn chế vào việc nhận thức cái hữu hạn của nhận thức thường nghiệm, thì ông đã công khai thừa nhận tính vô hạn khẳng định, tích cực của lý tính thực hành, nhất là bằng cách gán cho *ý chí* quan năng tự quy định chính mình một cách phổ biến, nghĩa là, thông qua *tư duy*. Tất nhiên, Ý chí có được quan năng này, và điều cực kỳ hệ trọng là nhận biết rằng con người chỉ là tự do trong chừng mực sở hữu ý chí ấy và sử dụng nó khi hành động, nhưng sự thừa nhận quan năng này vẫn chưa trả lời được câu hỏi về *nội dung* của ý chí hay của lý tính thực hành. Nếu bảo rằng con người phải lấy *sự Thiện* làm nội dung cho ý chí của mình, thì câu hỏi lập tức nảy sinh về nội dung, tức về tính quy định của nội dung này; [do đó], với nguyên tắc đơn thuần về sự trùng hợp giữa ý chí với chính mình và với đòi hỏi rằng phải thực hiện nghĩa vụ chỉ vì nghĩa vụ⁽¹¹⁹⁾, ta vẫn không tiến lên được một bước nào cả.

(118) *thuyết duy hạnh phúc*: học thuyết đạo đức học được Hegel bàn kỹ trong các trang mở đầu *quyển Tin và biết / Glauben und Wissen*. Đây là truyền thống kéo dài

(a) *Bestimmung / vocation of man*.

từ Aristoteles cho tới các triết gia thời Ánh sáng (xem *Hiện tượng học Tinh thần*, §§560-561, §581 và bài dẫn luận của Bùi Văn Nam Sơn cho quyển *Phê phán lý tính thực hành* của Kant (Sđd, 2007).

(a) *Idee / Idea*.

(119) “thực hiện nghĩa vụ chỉ vì nghĩa vụ”: xem Kant, *Phê phán lý tính thực hành*, A145 và tiếp, 158, 211.

- c) Nguyên tắc của một *giác tính trực quan*⁽¹²⁰⁾ được gán cho *năng lực phán đoán phản tư*⁽¹²¹⁾; nghĩa là một *giác tính* trong đó cái *đặc thù* là cái *gì bất tất đối với cái phổ biến* (nghĩa là: sự đồng nhất trừu tượng) và không thể được rút ra từ cái *phổ biến*, [nhưng] lại được quy định bởi bản thân cái *phổ biến*, – đó là những gì được trải nghiệm trong những sản phẩm của *nghệ thuật* và của giới *Tự nhiên hữu cơ*.

S140

Công hiến xuất sắc của quyển *Phê phán năng lực phán đoán* là ở chỗ trong đó Kant **đã diễn đạt** sự hình dung, vâng, thậm chí diễn đạt tư tưởng về *Ý niệm*^(a). Sự hình dung [hay biểu tượng] về một *giác tính trực quan*, về *tính hợp mục đích nội tại* v.v... chính là *cái phổ biến* được suy tưởng đồng thời như là *cụ thể* nơi chính nó. Chỉ trong chính các biểu tượng như thế mà triết học Kant tự cho thấy là có *tính tư biện*. Nhiều người, nhất là Schiller⁽¹²²⁾, đã tìm thấy trong *Ý niệm* về cái đẹp nghệ thuật, hay về sự thống nhất *cụ thể* giữa tư tưởng và biểu tượng cảm tính, một lối thoát ra khỏi *những cái trừu tượng* của [loại] *giác tính phân ly*; – còn những người khác đã tìm thấy trong đó *trực quan* và *ý thức* về *tính sinh thể sống động*^(a) nói chung, dù đó là *tính sinh thể sống động* của *tự nhiên* hay *trí tuệ*⁽¹²³⁾.

- Tất nhiên, cả hai – sản phẩm của nghệ thuật và tính cá thể [hữu cơ] sống động – đều bị hạn chế trong nội dung của chúng; nhưng *Ý niệm* bao trùm cả về mặt nội dung đã được Kant xác lập như là sự hài hòa được định đề hóa giữa *tự nhiên* (hay sự tất yếu) với *mục đích* của *tự do*, nghĩa là, như *mục đích tối hậu* của thế giới được suy tưởng như là đã được hiện thực hóa. Tuy nhiên, khi làm việc với *Ý niệm* tối cao này, thì sự lười nhác của *tư tưởng* – như ta có thể gọi như thế – tìm thấy trong cái “phải là”^(b) một lối thoát quá dễ dàng đối lập lại với sự thực tại hóa một

(120) “*giác tính trực quan*” / *anschauernder Verstand*: xem Kant, *Phê phán năng lực phán đoán / Kritik der Urteilskraft*, Bùi Văn Nam Sơn dịch và chú giải, NXB Tri thức, 2007, §77, B345 và tiếp: một *giác tính* không cần đi từ cái *phổ biến* đến cái *đặc thù*, rồi từ đó đi đến cái *cá biệt* (thông qua những khái niệm). Đây là loại *giác tính* của “*thần linh*”, nhưng con người *giả định* mình cũng có *năng lực* tương tự bằng cách dựa vào “*năng lực phán đoán phản tư*” (xem chú thích 108 tiếp theo).

(121) “*năng lực phán đoán phản tư*” / *reflektierende Urteilskraft*: xem Kant, *Phê phán năng lực phán đoán*, BL, LII, LVII, XLI, 311, 313, 333 và tiếp: cần phân biệt với “*năng lực phán đoán xác định*” (thâu gồm cái *đặc thù* vào dưới cái *phổ biến đã có*. Vd: từ các *trực quan đặc thù* về cái *bàn*, ta thâu gồm chúng vào khái niệm *phổ biến* “*cái bàn*”. Ngược lại, trong *năng lực phán đoán phản tư*, ta phải đi tìm cái *phổ biến* cho những cái *đặc thù* được mang lại, đó là trường hợp *phán đoán* về những sản phẩm của cái *đẹp* và của đời *sống hữu cơ*: ta gán cho chúng (một cách chủ quan) *tính hợp mục đích* để “*hiểu*” chúng. Xem: Kant, *Phê phán năng lực phán đoán*, Sdd, 2007.

(a) *Lebendigkeit* / *living vitality*; (b) *Sollen* / “*ought*”; (c) *wirkliche Realisierung* / *the actual realisation*; (d) *Gegenwart* / *presence*;

(122) Tất cả các luận văn của F. Schiller về mỹ học đều lấy cảm hứng từ quyển *Phê phán năng lực phán đoán* (Phần I: *Phê phán phán đoán thẩm mỹ*) của Kant. Ở đây, Hegel ám chỉ đặc biệt các bức thư (thư số 5 và số 6) của Schiller trong quyển *Về việc giáo dục thẩm mỹ cho con người*.

(123) Ám chỉ Jacobi, Fichte, Schelling, đặc biệt là quyển về Spinoza của Jacobi.

cách hiện thực^(c) của mục đích tối hậu; [nói khác đi] chính sự lười nhác ấy đã cho phép bám chặt vào sự phân ly giữa Khái niệm và thực tại. Nhưng, sự *hiện tiền*^(d) của những tổ chức có sự sống và của cái đẹp nghệ thuật cho thấy rõ [tính] *hiện thực* của *Ý niệm*, kể cả đối với *giác quan* và *trực quan*. Đó là lý do tại sao các sự phản tư của Kant về những [loại] đối tượng ấy là đặc biệt thích hợp để dẫn ý thức đi vào việc nắm bắt và tư duy về *Ý niệm cụ thể*.

§56

S141 Ở đây, tư tưởng về một mối quan hệ giữa *cái phổ biến* của giác tính với *cái đặc thù* của trực quan được xác lập một cách khác so với mỗi quan hệ được đặt làm nền tảng trong học thuyết về lý tính thuần túy và thực hành. [Chỉ tiếc rằng] mỗi quan hệ ấy không được gắn liền với sự thức nhận^(a) rằng cái phổ biến này là cái *đúng thật*, thậm chí, là bản thân *chân lý*. Ngược lại, sự thống nhất này [nơi Kant] chỉ đơn thuần được đón nhận chỉ như nó đang hiện hữu trong những hiện tượng hữu hạn và **thể hiện ra** ở bên trong *kinh nghiệm*. Trước hết, ở bên trong chủ thể [phán đoán], kinh nghiệm thuộc loại này được đảm bảo một phần bằng *tài năng thiên bẩm*^(b) hay bằng năng lực tạo ra những *Ý niệm* thẩm mỹ, tức những biểu tượng được tạo ra bởi *trí tưởng tượng* tự do có chức năng phục vụ cho một *Ý niệm* và mang lại chất liệu cho *tư duy*, nhưng nội dung này lại không được diễn đạt trong một *Khái niệm* hay có khả năng được diễn đạt như thế; – phần khác kinh nghiệm ấy được mang lại bằng *phán đoán về sở thích*, bằng cảm nhận về sự *nhất trí hài hòa* giữa những *trực quan* hay biểu tượng (trong tất cả sự tự do của chúng) với *giác tính* (trong tính hợp quy luật của nó).

§57

Thêm nữa, đối với những *sản phẩm có sự sống của Tự nhiên* [những sinh thể hữu cơ], nguyên tắc của năng lực phán đoán phản tư được xác định như là mục đích^(c), [tức, theo Hegel] như là *Khái niệm* hoạt động, như là cái phổ biến được quy định ở bên trong nó và [đồng thời] tự quy định. Đồng thời, điều cần loại bỏ ở đây là việc hình dung [như Kant] về một *tính hợp mục đích ngoại tại hay hữu hạn*, là nơi mục đích chỉ là một hình thức ngoại tại đối với phương tiện và đối với chất liệu trong đó mục đích tự thực hiện. Ngược lại [với quan điểm ấy của Kant về mục đích luận], ở trong *sinh thể sống động*, mục đích là sự quy định và là hoạt động nội tại ở bên trong chất liệu [thể xác] của nó, và tất cả mọi bộ phận [thể xác] của chúng đều vừa là phương tiện vừa là mục đích cho nhau.

§58

^(a) Einsicht / insight; ^(b) Genius / genius [xem Kant, *Phê phán năng lực phán đoán*, Phần I: §§46-50, Sdd, tr. 264 và tiếp, và tác phẩm này bắt đầu với “phán đoán sở thích” (§§1-22); ^(c) Zweck / purpose [xem Kant, *Phê phán năng lực phán đoán*, Phần II, §§61-84].

Trong một Ý niệm như thế, mối quan hệ giữa mục đích và phương tiện, giữa tính chủ quan và tính khách quan – như được quy định bởi giác tính – đều được vượt bỏ. | Thế nhưng, mâu thuẫn hẳn lại với điều ấy, mục đích lại bị [Kant] giải thích như là một nguyên nhân chỉ tồn tại và hoạt động như là *biểu tượng*, tức như một *cái gì chủ quan*; và, do đó, sự quy định về mục đích cũng bị xem là một nguyên tắc phán đoán chỉ thuộc về giác tính của ta mà thôi⁽¹²⁴⁾.

S142 Ngay cả sau khi Triết học Phê phán đã đi đến kết quả tối hậu rằng lý tính chỉ có thể nhận thức được những *hiện tượng* mà thôi, thì, đối với giới Tự nhiên có sự sống, ít ra cũng còn có một sự lựa chọn giữa hai cách tư duy – tuy đều mang *tính chủ quan như nhau* –, cũng như còn có sự bắt buộc – theo chính cách trình bày của Kant – là không được nhận thức về những sản phẩm tự nhiên chỉ đơn thuần dựa theo các phạm trù [cứng nhắc của giác tính] như chất, **nguyên nhân** và kết quả, sự phức hợp, những bộ phận cấu thành v.v... Giá như nguyên tắc về *tính hợp mục đích nội tại*^(a) được giữ vững và phát triển trong sự áp dụng khoa học, ắt đã có thể dẫn đến một cách xem xét hoàn toàn khác và cao hơn về tính hợp mục đích này.

§59

Nếu giá như nguyên tắc này được tuân theo một cách hoàn toàn không có sự hạn chế nào, Ý niệm ắt sẽ là: tính phổ biến được quy định bởi lý tính, [tức] mục đích tự thân tuyệt đối^(a), *sự Thiện*, sẽ được hiện thực hóa ở trong thế giới và sở dĩ như thế là nhờ thông qua một cái thứ ba, thông qua một quyền năng đích thân thiết định mục đích tự thân này và thực hiện nó; đó chính là *Thượng đế*, và vì Thượng đế là chân lý tuyệt đối, nên trong Thượng đế các sự đối lập này giữa tính phổ biến và tính cá biệt, giữa tính chủ quan và tính khách quan đều được giải quyết và đều được tuyên bố là không [tự tồn một cách] độc lập tự chủ và không đúng thật.

§60

Tuy nhiên, *sự Thiện* – trong đó mục đích tự thân của thế giới được thiết định – ngay từ đầu đã được [Kant] xác định chỉ như là *sự Thiện của chúng ta mà thôi*, hay như là quy luật của lý tính thực hành của chúng ta, khiến cho sự thống nhất không đi xa hơn việc tương ứng của trạng thái của thế giới (và những gì xảy ra trong đó) với luân lý của chúng ta*.

^(a) innere Zweckmäßigkeit / inner purposiveness.

⁽¹²⁴⁾ Xem Kant, *Phê phán năng lực phán đoán*, §75.

^(a) Endzweck / final purpose.

* *Chú thích của tác giả*: Hãy đọc chính lời của Kant trong *Phê phán năng lực phán đoán* (§88): “Mục đích-tự thân đơn thuần là một khái niệm của lý tính thực hành của chúng ta và không thể được suy ra từ bất kỳ dữ liệu nào của kinh nghiệm cho việc phán đoán lý thuyết về Tự nhiên, và cũng không thể được áp dụng cho việc nhận thức về Tự nhiên. Không thể có được sự sử dụng nào về khái niệm này ngoại trừ

S143 Ngoài ra, cũng do sự hạn chế này, *mục đích tự thân* hay sự Thiện, là một sự trừu tượng thiếu hẳn mọi sự quy định, và điều này cũng giống hệt như thể đối với cái gọi là *nghĩa vụ*. Xét kỹ hơn, sự đối lập – bị thiết định trong nội dung của nó như là *không đúng thật* – lại được làm sống dậy và được tái khẳng định chống lại sự hài hòa này, khiến cho sự hài hòa được **định nghĩa** như một cái gì đơn thuần *chủ quan*, – như một cái gì chỉ đơn thuần *phải là*, nghĩa là, cái đồng thời *không có [tính] thực tại*. | Nó là một điều gì *được tin*, nên chỉ có sự xác tín chủ quan chứ không phải chân lý, nghĩa là, *không phải tính khách quan tương ứng với Ý niệm*. – Nếu sự mâu thuẫn này tỏ ra có thể được che đậy bằng cách chuyển việc thực hiện Ý niệm vào trong *thời gian*, vào trong một tương lai – là nơi Ý niệm [được giả định rằng] cũng tồn tại –, thì [ta phải nói rằng] bất kỳ một điều kiện cảm tính nào như thế – ở đây là thời gian – quả thật là cái đối lập lại với một sự giải quyết mâu thuẫn; và sự hình dung của giác tính tương ứng với điều này, tức, *diễn trình tiến lên đến vô hạn*^(a), thực ra^(b) không gì khác hơn là bản thân sự mâu thuẫn bị thiết định một cách miên viễn.

Có thể đưa ra một nhận xét chung khác về kết quả mà Triết học Phê phán đã thu hoạch được về bản tính của sự *nhận thức*; kết quả này đã lớn mạnh trở thành một tiên kiến^(c), tức, thành những tiên-giả định chung của thời đại chúng ta.

Trong bất kỳ hệ thống nhị nguyên nào, nhưng đặc biệt là trong hệ thống của Kant, khuyết điểm cơ bản của nó bộc lộ thông qua sự thiếu nhất quán hay thiếu triệt để^(d) trong việc *hợp nhất* những gì mà mới trước đó đã được tuyên bố là độc lập tự chủ, tức như là *không thể hợp nhất với nhau* được. Cũng thế, mới trước đó, cái được hợp nhất được tuyên bố là cái đúng thật, thì bây giờ lại bảo rằng chính *cả hai mômen* (mà sự tự tồn nơi chính chúng đã bị phủ nhận khi khẳng định rằng sự hợp nhất của chúng mới là chân lý của chúng) chỉ có chân lý và hiện thực khi bị tách rời, do đó, chính sự tách rời này mới là đúng thật. Lỗi triết lý này thiếu cái ý thức đơn giản rằng, với việc nói tới nói lui như thế, ngay bản thân từng mỗi sự quy định riêng lẻ ấy [phải] được xem là không thỏa mãn; và khuyết điểm nằm chính ở chỗ không có năng lực mang hai tư tưởng – mà về mặt hình thức, chỉ có *hai* – lại với nhau. Vì thế, việc thiếu nhất quán lớn nhất là, một mặt, thú nhận rằng giác tính chỉ nhận thức được những hiện tượng, nhưng mặt khác, lại khẳng định rằng nhận thức này là *cái gì tuyệt đối, tức là bảo rằng*: nhận thức *không thể* đi xa hơn được nữa, rằng đó là sự hạn chế^(a) *tự nhiên*, tuyệt đối của

việc sử dụng nó cho lý tính thực hành dựa theo những quy luật luân lý; và *mục đích-tự thân của sự Sáng tạo* là đặc tính cấu tạo của thế giới hòa hợp với cái duy nhất mà ta có thể nêu ra một cách xác định dựa theo những quy luật, đó là, với mục đích-tự

(a) der unendliche Progreß / the infinite progress; (b) unmittelbar [eo ipso] / simply; (c) Vorurteil / prejudice; (d) Inkonsequenz / inconsistency.

thân của lý tính thực hành thuần túy của ta, trong chừng mực nó phải là thực hành”. [các chữ in nghiêng là do Hegel nhấn mạnh] (Xem Sđd, Bùi Văn Nam Sơn, B432-433, tr. 497).

(a) Schranke / restriction.

S144

cái biết của con người. Những sự vật tự nhiên là bị hạn chế, và chúng chính là những sự vật tự nhiên trong chừng mực chúng *không biết* gì về sự *hạn chế* phổ biến của chúng, trong chừng mực tính quy định của chúng chỉ là một sự hạn chế *cho ta* chứ không phải *cho chúng*. Một điều gì đó chỉ được biết hay thậm chí chỉ mới được cảm nhận là một sự *hạn chế*, hay một thiếu sót, khi người ta đồng thời [đã] *vượt ra khỏi* nó. So với những sự vật vô tri vô giác không có sự sống, những vật có sự sống có đặc quyền về sự đau đớn; với chúng, một tính quy định *riêng lẻ* trở thành một cảm giác về một cái *phủ định*, bởi, với tư cách là sinh thể, chúng có bên trong chúng *tính phổ biến* của tính sinh thể sống động, *vượt ra khỏi* cái cá biệt; và bởi chúng vẫn tự bảo tồn chính mình ngay trong cái phủ định của mình và cảm nhận sự *mâu thuẫn* này như là đang hiện hữu ở bên trong mình. Sự mâu thuẫn này chỉ ở bên trong chúng, trong chừng mực cả hai: một bên là tính phổ biến của cảm xúc của chúng ^(a) và bên kia là tính cá biệt vốn phủ định lại cảm xúc này đều ở trong cùng *Một* chủ thể. Sự hạn chế, khuyết điểm của nhận thức cũng chỉ được xác định *như là* hạn chế, khuyết điểm thông qua sự *so sánh* với Ý niệm *có sẵn* về cái phổ biến, về một cái toàn bộ và hoàn chỉnh. Vậy, chỉ có sự thiếu ý thức ^(b) mới không nhận ra được rằng ngay việc biểu thị một điều gì đó như là một cái hữu hạn hay bị hạn chế thì cũng đã chứa đựng bằng chứng về sự *hiện diện hiện thực* của cái Vô hạn, cái không-bị hạn chế; rằng cái biết về sự giới hạn chỉ có thể có được, trong chừng mực cái không-bị giới hạn là có mặt trong ý thức và có mặt ở *phía bên này* ^(c) [của ý thức]. Còn một *nhận xét nữa* có thể được bổ sung về kết quả [mà triết học Kant đã đạt được] về sự nhận thức, đó là: triết học Kant không thể có một ảnh hưởng nào đối với phương cách khi ta làm việc với các khoa học. *Nó để yên các phạm trù và phương pháp của sự nhận thức thông thường mà hoàn toàn không tranh biện gì cả*. Nếu trong các công trình nghiên cứu khoa học của thời kỳ ấy thỉnh thoảng có bắt đầu bằng các mệnh đề của triết học Kant, thì, diễn trình tiếp theo của bản thân các công trình ấy cho thấy các mệnh đề ấy chỉ là một món trang sức thừa thãi, còn nội dung thường nghiệm của chúng vẫn *cứ xuất hiện*, cho dù tất cả các trang viết thừa thãi ban đầu ấy có bị lược bỏ hết đi*.

S145

^(a) Lebensgefühl / sense of vitality; ^(b) Bewußtlosigkeit / lack of consciousness; ^(c) dieseits / on this side # jenseits / beyond: ở phía bên kia, siêu việt khỏi ý thức.

* *Chú thích của tác giả*: Thậm chí trong *Sổ tay về phép làm thơ / Handbuch der Metrik* của [Gottfried] Hermann [Leibzig, 1799] cũng được bắt đầu với một vài tiểu đoạn rút ra từ triết học Kant. | Vâng, chẳng hạn trong §8, kết luận được rút ra về quy luật của nhịp điệu phải là a) một quy luật *khách quan*; b) một quy luật *hình thức*; và c) một quy luật tiên nghiệm *nhất định*. Nếu ta so sánh việc nghiên cứu về bản thân khuôn khổ bài thơ với các đòi hỏi này cũng như với các nguyên tắc sau đó về quan hệ nhân quả và quan hệ tương tác [cũng là các phạm trù của Kant], ta thấy các nguyên tắc đơn thuần hình thức ấy chẳng có chút ảnh hưởng nào cả!

Còn về việc so sánh chính xác hơn giữa triết học Kant với *thuyết duy nghiệm “siêu hình học”*⁽¹²⁵⁾, ta cần lưu ý rằng mặc dù thuyết duy nghiệm *ngây thơ* bám chặt lấy tri giác cảm tính, nhưng nó vẫn thừa nhận một hiện thực mang tính tinh thần, một thế giới siêu-cảm tính, bất kể *nội dung* của thế giới ấy là như thế nào, bất kể liệu nó bắt nguồn từ tư tưởng hay từ sự tưởng tượng v.v... Về mặt *hình thức*, nội dung này có được sự xác nhận ở trong quyền uy tinh thần⁽¹²⁶⁾, cũng giống như nội dung khác của cái biết thường nghiệm có được sự xác nhận ở trong quyền uy của sự tri giác bên ngoài. Nhưng, thuyết duy nghiệm *phản tư* và đẩy nguyên tắc của nó đến chỗ *triệt để* lại công kích thuyết nhị nguyên ấy đối với nội dung tối hậu và tối cao, đồng thời phủ nhận sự độc lập tự chủ của nguyên tắc tư duy và của một thế giới tinh thần tự phát triển ở bên trong nguyên tắc ấy. Hệ thống *triệt để* của thuyết duy nghiệm chính là *thuyết duy vật* hay *thuyết duy nhiên*.

- Triết học Kant đặt nguyên tắc của tư duy và của sự tự do đối lập triệt để với thuyết duy nghiệm này [thuyết duy vật, thuyết duy nhiên], và liên minh với thuyết duy nghiệm trước [thuyết duy nghiệm ngây thơ] mà không thoát ra được chút nào khỏi nguyên tắc phổ biến của thuyết duy nghiệm. Một phương diện của thuyết nhị nguyên của triết học Kant vẫn là thế giới của tri giác và của giác tính phản tư về tri giác. Tất nhiên, thế giới này được tuyên bố là một thế giới của *những hiện tượng*. Song, đó chỉ là danh hiệu suông, chỉ là một sự quy định đơn thuần hình thức^(a), vì nguồn gốc, nội dung thực chất^(b) và phương thức xem xét vẫn hoàn toàn giống hệt [với thuyết duy nghiệm]. Ngược lại, phương diện khác là sự độc lập tự chủ của tư duy tự nắm bắt chính mình, là **nguyên tắc của sự Tự do** lại là nguyên tắc mà triết học này có chung với Siêu hình học cổ truyền quen thuộc, nhưng nó làm rỗng tất cả mọi nội dung và không thể mang lại một nội dung nào mới để thay vào đó. Bị tước đoạt hết mọi sự quy định, tư duy này, bây giờ được mệnh danh là “*lý*

S146

⁽¹²⁵⁾ Thuyết duy nghiệm “siêu hình học hóa” / metaphysizierender Empirismus: Hegel dùng chữ “siêu hình học hóa” theo nghĩa mỉa mai (*metaphysizierender*) để chỉ thuyết duy vật máy móc hay thuyết duy nhiên (Naturalismus) của các triết gia Pháp (theo xu hướng của J. Locke) như Condillac, D’Holbach, La Metrie... (Hegel sẽ đề cập đến ở các dòng sau). Theo Hegel, thuyết duy vật máy móc hay thuyết duy nhiên chỉ là “phương diện cực đoan” của thuyết duy nghiệm nói chung (mà ông gọi là “thuyết duy nghiệm ngây thơ” / unbefangener Empirismus của J. Locke và – ở hình thức hoàn thiện – của D. Hume (đã bàn kỹ ở §§37-39). Thuyết duy nghiệm nói chung hay “ngây thơ”, về cơ bản, là phân-siêu hình học, vì thế, triết học phê phán của Kant là cần thiết để nhấn mạnh vai trò tiên nghiệm của tư duy trong việc thiết lập kinh nghiệm. Nhưng, khi thuyết duy nghiệm này lại tìm cách làm “siêu hình học” theo kiểu của mình, bằng cách khẳng định vai trò tuyệt đối của tri giác cảm tính, ngoại tại, thì nó suy đồi thành thuyết duy vật máy móc hay thuyết duy nhiên (thuyết tất định tự nhiên).

⁽¹²⁶⁾ “*Quyền uy tinh thần*” / *geistige Autorität* nói ở đây không phải là quyền uy ngoại tại (chẳng hạn của Kinh Thánh hay Nhà thờ), trái lại, muốn nói đến quyền uy của “*giác quan bên trong*”. Đây là khái niệm của Jacobi, mở rộng học thuyết của D. Hume về “lòng tin” (belief) bao gồm cả đức tin (faith) và Thượng đế. (Thật ra, sự mở rộng này bắt đầu từ Hamann, nhưng chính Jacobi mới là “*hình thái*” / *Gestalt* tiêu biểu của chủ trương về “*cái biết trực tiếp*” sẽ được bàn tiếp ở mục C sau đây (§§61-78)). Thuyết duy nghiệm “siêu hình học” là “*triệt để*”, “*nhất quán*” theo nghĩa nó là *nhất nguyên luận* (*monistic*). Nó chỉ cho phép có một hình thức duy nhất của “lòng tin đích thực” và biến khái niệm “*vật chất*” [cơ giới] thành “*nội dung tối hậu và tối cao*” của nó như Hegel sẽ nói rõ ở câu tiếp theo sau.

^(a) formell / merely formal; ^(b) Gehalt / import.

tính”, cũng bị truất bỏ hết mọi *quyền uy*. Tác động chủ yếu của triết học Kant đã là ở chỗ: đánh thức được ý thức về tính nội tại tuyệt đối này. | Do sự trừu tượng của nó, tuy tính nội tại này không thể tự phát triển chính mình thành cái gì cả và cũng không thể tự mình tạo ra được bất kỳ sự quy định nào, dù là những nhận thức hay những quy luật luân lý; nhưng dù sao nhìn chung, nó cũng dứt khoát từ chối không cho phép điều gì có tính chất *ngoại tại* được tự tồn và có giá trị hiệu lực ở bên trong nó. Từ nay, nguyên tắc về *sự độc lập của lý tính*, về sự tự trị nội tại tuyệt đối của lý tính phải được xem như là nguyên tắc phổ biến của triết học cũng như của một trong những định luật^(a) của thời đại chúng ta.

Giảng thêm 1:

Triết học Phê phán có sự cống hiến lớn, xét về mặt tiêu cực vì đã xác lập sự xác tín vững chắc rằng những quy định của giác tính là hữu hạn và rằng nhận thức vận động bên trong chúng sẽ không đạt được chân lý. Nhưng, sự phiến diện của triết học này cũng là ở chỗ cho rằng tính hữu hạn của những quy định này của giác tính chỉ thuộc về tư duy chủ quan của ta thôi, còn Vật-tự thân được giả định mãi mãi là một cái Bên kia tuyệt đối đối với nó. Thật ra, sự hữu hạn của những quy định của giác tính không nằm trong tính chủ quan của chúng, ngược lại, chúng là hữu hạn một cách tự-mình^(b), và tính hữu hạn của chúng phải được phơi bày ra trong bản thân những quy định này. Ngược lại, với Kant, sớ dĩ những gì chúng ta tư duy là sai chi vì chính *ta* tư duy chúng.

- Cũng phải xem là một khuyết điểm khác của triết học này ở chỗ nó chỉ mang lại một sự mô tả lịch sử [có tính thông tin đơn thuần]^(c) về tư duy và một sự kết toán đơn thuần về những mômen của ý thức. Tất nhiên, sự kết toán này về cơ bản là đúng đắn, nhưng lại không bàn gì về sự tất yếu của những gì được lĩnh hội một cách thường nghiệm như thế⁽¹²⁷⁾. Rồi kết quả của những sự phản tư về các cấp độ^(a) khác nhau của ý thức được phát biểu ra, rằng nội dung của tất cả những gì chúng ta biết được đều chỉ là hiện tượng. Ta phải đồng ý với kết quả này, nhưng chỉ đến điểm sau đây mà thôi: tư duy hữu

^(a) Vorurteil / assumption [chữ này thường được dịch là “tiên kiến”, nhưng ở đây được hiểu theo nghĩa tích cực là “định luận”]; ^(b) an sich / in themselves; ^(c) historische Beschreibung / informative description.

⁽¹²⁷⁾ Khi bảo rằng Kant chỉ mang lại một sự “mô tả có tính lịch sử”, có lẽ Hegel nghĩ tới “phương pháp đơn thuần lịch sử” của Locke (Essay, Dẫn Nhập, §2) đồng thời đến bản thân cách làm của Kant. Trong *Phê phán lý tính thuần túy*, Kant khẳng định rằng mình “có tình tránh né việc đi vào định nghĩa về các phạm trù” (B108, và nhắc lại ở A241 và A224-246) cũng như không lý giải do tại sao ta chỉ có hai mô thức trực quan tiên nghiệm là không gian-thời gian và mười hai phạm trù, vì Kant không muốn sa vào cách lý giải “tư biện” của Siêu hình học cổ truyền. Mặt khác, Kant cũng bác bỏ lối tư duy đơn thuần “lịch sử” theo nghĩa “kể về thông tin” mà không tự mình suy nghĩ (xem Sđd, B864).

^(a) Stufen / stages; ^(b) Land / land; ^(c) sich aus sich selbst bestimmte / determines itself from within; ^(d) nur formellerweise / merely formal way; ^(e) das Inwiefern / extend; ^(f) erregt / aroused; ^(g) Anstoß / schock.

hạn lẽ cố nhiên chỉ có thể làm việc với những hiện tượng! Nhưng, cấp độ này của **hiện tượng chưa phải** là chỗ kết thúc của nó, trái lại, vẫn còn có một S147 mảnh đất^(b) cao hơn, nhưng, với triết học Kant, mảnh đất này mãi mãi là một cái gì ở phía bên kia không vươn đến được.

Giảng thêm 2:

Thoạt đầu, trong triết học Kant, nguyên tắc cho rằng tư duy tự quy định chính mình từ chính mình^(c) được xác lập theo một cách đơn thuần hình thức^(d), còn cái “*Làm thế nào*” và cái “*Trong chừng mực nào*” [phạm vi]^(e) của việc tự quy định này của tư duy thì chưa được Kant minh chứng. | Ngược lại, chính *Fichte* là người đã nhận ra chỗ khiếm khuyết này, và khi ông nêu lên đòi hỏi về một sự diễn dịch về các phạm trù thì ông cũng đồng thời cố gắng mang lại một sự diễn dịch như thế trong thực tế. Triết học *Fichte* biến cái Tôi làm khởi điểm của sự phát triển [tư duy] triết học, và các phạm trù được giả định là kết quả của hoạt động của cái Tôi. Nhưng, ở đây, [trong triết học *Fichte*], cái Tôi không xuất hiện ra như là hoạt động tự do, tự khởi đúng thật, bởi nó được xem như là chỉ được phát khởi^(f) thông qua một cú hích^(g) từ bên ngoài⁽¹²⁸⁾; như thế, cái Tôi được giả định như là phản ứng lại trước cú hích này và đạt được ý thức về chính mình thông qua sự phản ứng ấy.

- Với cách nhìn ấy, bản tính của cú hích vẫn mãi là cái gì ở bên ngoài không được nhận thức, và cái Tôi bao giờ cũng là một cái có-điều kiện, có một cái khác đối lập lại với chính mình. Như thế, ngay *Fichte* cũng đã dừng lại ở kết quả của triết học Kant, rằng chỉ có cái hữu hạn là nhận thức được, trong khi cái Vô-hạn vượt ra khỏi tư duy. Cái mà nơi Kant có tên là “*Vật-tự thân*” thì nơi *Fichte* là cú hích từ bên ngoài, là sự trừu tượng này của một cái gì khác với cái Tôi và không có quy định nào khác hơn là quy định rằng nó là cái phủ định, hay là cái Không-Tôi nói chung. Cái Tôi bị xem là ở trong mối quan hệ với cái Không-Tôi, và chỉ có cái Không-Tôi mới kích thích [hay phát khởi] hoạt động tự-quy định của cái Tôi, và nó làm điều này theo kiểu: cái Tôi chỉ là hoạt động liên tục của việc tự giải phóng ra khỏi cú hích [từ bên ngoài], mà không bao giờ đi đến được sự giải phóng hiện thực, bởi, với sự ngừng lại của cú hích thì bản thân cái Tôi – mà tồn tại của nó đã chỉ là hoạt động [phản ứng lại cú hích] này của chính nó – ắt cũng sẽ ngừng theo. Và lại, nội dung mà hoạt động của cái Tôi mang lại không gì khác hơn là nội dung thông thường của kinh nghiệm, chỉ với điều bổ sung thêm rằng nội dung này chỉ là hiện tượng đơn thuần.

⁽¹²⁸⁾ *Cú hích*: xem *Fichte*, *Học thuyết khoa học / Wissenschaftslehre*, Tác phẩm (tiếng Đức), I, tr. 279-281.

LẬP TRƯỜNG THỨ BA CỦA TƯ TƯỞNG ĐỐI VỚI TÍNH KHÁCH QUAN

CÁI BIẾT TRỰC TIẾP⁽¹²⁹⁾

§61

Trong Triết học Phê phán, tư duy được lý giải như cái gì có tính *chủ quan*; và quy định *tối hậu*, không thể vượt qua được của nó là *tính phổ biến trừu tượng*, là sự đồng nhất đơn thuần hình thức; như thế, tư duy được đặt đối lập lại với chân lý, [tức] với tính phổ biến cụ thể một cách nội tại^(a). Trong sự quy định tối cao này của tư duy – quy định này là lý tính –, các phạm trù đều không được xét đến⁽¹³⁰⁾. – Từ một quan điểm đối lập, tư duy lại được lý giải như là hoạt động chỉ của *cái đặc thù*, và, bằng cách ấy, nó cũng được tuyên bố là không có năng lực nắm bắt được chân lý.

§62

Với tư cách là hoạt động của cái đặc thù, tư duy chỉ có các *phạm trù* làm sản phẩm và nội dung của mình. Theo cách mà giác tính cổ thủ nơi chúng, các phạm trù này là những quy định *bị hạn chế*, là những hình thức của cái gì *có-điều kiện*, *bị phụ thuộc*, và *bị trung giới*. Cái Vô-hạn, hay cái đúng thật không có [mặt] đối với một tư duy bị hạn chế như thế. | Nó không thể làm được một bước chuyển nào sang cái Vô-hạn được cả (không giống như các luận cứ chứng minh về sự hiện hữu của Thượng đế). Các quy định-tư duy [các phạm trù] này cũng còn được gọi là các “*khái niệm*”; và việc *thấu hiểu* một đối tượng không có nghĩa gì khác hơn là nắm bắt nó trong hình thức của cái gì *có-điều kiện* và *bị trung giới*; và trong chừng mực đối tượng ấy là cái đúng thật, là cái Vô-hạn, cái Vô-điều kiện, thì nó bị chuyển hóa thành một cái có-điều kiện và bị trung giới, và, thay vì nắm bắt cái đúng thật bằng tư duy, đối tượng ấy bị đảo ngược thành cái không-đúng thật.

Lập trường cho rằng Thượng đế và cái Đúng thật chỉ có thể được nhận

^(a) in sich konkrete Allgemeinheit / inwardly concrete universality.

⁽¹²⁹⁾ Đại diện tiêu biểu cho *lập trường thứ ba* này (“Cái biết trực tiếp” / “das unmittelbare Wissen”) là F. H. Jacobi (1743-1819) (xem §62). Jacobi cho rằng con đường trực tiếp đi đến với thực tại là ở trong Lòng tin. Không phải hoạt động của giác tính mà là tình cảm và lý tính – được hiểu như quan năng nhận thức siêu-cảm tính về “những toàn thể tính” (Ganzheiten) – mới dẫn đến nhận thức. Ở đây, Hegel phê phán Jacobi nhẹ nhàng hơn so với trong quyển *Tin và Biết / Glauben und Wissen* (1802).

⁽¹³⁰⁾ Ý nói: trong Triết học phê phán (Kant), các phạm trù chỉ có giá trị trong phạm vi của giác tính, còn trong lý tính, chỉ có các ý niệm siêu nghiệm và chúng không mang lại nhận thức đích thực.

thức một cách trực tiếp chỉ đưa ra được một luận cứ đơn giản, duy nhất mà thôi. Trước đây, những hình dung gọi là “nhân hình học”^(a) đủ mọi loại về Thượng đế **đều bị bác** bỏ vì chúng bị xem là hữu hạn và, vì thế, là không xứng đáng đối với cái Vô-hạn và vì qua đó, Thượng đế cũng bị trở thành một cái gì trống rỗng. Tuy nhiên, dù sao, nhìn chung, thì những quy định tư duy cũng vẫn chưa bị xem là có tính nhân hình học, trái lại, tư duy còn được xem là đã gạt bỏ được tính hữu hạn ra khỏi những biểu tượng về cái Tuyệt đối; và, tương ứng với định kiến của mọi thời đại, – như được nêu trên đây [§5] –, ai cũng cho rằng chỉ thông qua sự suy niệm [tư duy phản tư]^(b), ta mới đạt được chân lý. Nhưng, bây giờ, rút cục, ngay cả những quy định-tư duy nói chung cũng bị xem là có tính nhân hình học, và bản thân tư duy là hoạt động *chỉ làm cho đối tượng trở thành hữu hạn*^(a) mà thôi.

- Trong Phụ lục VII của “*Các lá thư về Spinoza*”^{*}, Jacobi đã trình bày luận cứ tranh biện này một cách rõ ràng nhất, được rút ra từ bản thân triết học Spinoza nhưng rồi dùng nó để tấn công nhận thức nói chung. Trong cuộc tranh biện này, nhận thức được hiểu chỉ như là nhận thức về cái hữu hạn, như là diễn trình tiến lên của tư duy thông qua *các chuỗi* của cái *có-điều kiện* này đến cái *có-điều kiện* khác, trong đó bản thân mỗi điều kiện lại chỉ trở thành một cái có-điều kiện. Nói khác đi, nhận thức là tiến trình tiến lên thông qua *những điều kiện có-điều kiện*. Vì thế, việc giải thích và thấu hiểu có nghĩa là chỉ ra rằng một cái gì đó là được *trung giới* qua một *cái khác*, cho nên mọi nội dung đều chỉ là một nội dung *đặc thù, phụ thuộc và hữu hạn*, còn cái Vô-hạn, cái Đúng thật, Thượng đế thì nằm ở bên ngoài cơ chế nối kết^(b) như thế, một cơ chế đã hạn chế sự nhận thức.
- Trong khi triết học Kant thiết định sự hữu hạn của các phạm trù chủ yếu trong sự quy định hình thức của *tính [chủ thể] chủ quan* của chúng, thì điều quan trọng trong luận cứ tranh biện [của Jacobi] là bàn về [bản thân] các phạm trù dựa theo tính quy định của chúng, và phạm trù – xét như là phạm trù – được nhận thức như là hữu hạn.
- Jacobi chắc hẳn đã nhớ đến những thành công chói của các ngành khoa học tự nhiên (gọi là các “*sciences exactes*” [tiếng Pháp trong nguyên bản: *các khoa học chính xác*])⁽¹³¹⁾ trong việc nhận thức về những lực và những định luật của **tự nhiên**. Tất nhiên, không thể tìm thấy cái Vô-hạn một cách nội tại ở trong miếng đất này của cái hữu

(a) anthropopathisch / anthropomorphisch; (b) Nachdenken / [reflective] thinking.

(a) verendlichen / making [the object] finite; (b) Mechanismus solchen Zusammenhangs / mechanism of connection of this kind.

* (Chú thích của tác giả) Xem Friedrich Heinrich Jacobi; *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn / Về học thuyết Spinoza* trong hình thức các lá thư gửi cho ông Moses Mendelssohn, (1785), ấn bản mới, 1789.

(131) “các khoa học chính xác”, theo Jacobi, đó là của Copernicus, Kepler, Newton, Laplace v.v... Với Hegel, mô hình “khoa học chính xác” là toán học của Lagrange.

S150 hạn, giống như *Lalande*⁽¹³²⁾ đã bảo rằng ông ta đã lục tìm khắp bầu trời mà chẳng tìm thấy Thượng đế ở đâu cả! (Xem thêm phần Nhận xét cho §60). Kết quả cuối cùng có thể được mang lại từ miếng đất [hữu hạn] này là *cái phổ biến* xét như là hỗn hợp *bất định* của cái hữu hạn ngoại tại, đó là *vật chất*; và Jacobi hoàn toàn có lý khi thấy rằng con đường tiến lên đơn thuần dựa vào những *sự trung giới* [từ cái có-điều kiện này đến cái có-điều kiện kia] không thể mang lại một kết quả nào khác.

§63

Đồng thời [Jacobi] cũng khẳng định rằng *chân lý là [tồn tại] cho Tinh thần đến nỗi chỉ duy có lý tính là cái qua đó con người tồn tại và lý tính là cái biết về Thượng đế. Nhưng vì lẽ cái biết được trung giới được xem là bị hạn chế vào nội dung hữu hạn, nên lý tính là cái biết trực tiếp, là lòng tin.*

Biết, Tin, Tư duy, Trực quan là các phạm trù có mặt trong quan điểm này, song vì lẽ chúng đều được *tiền-giả định như là đã quá quen thuộc* nên rất thường khi chúng được sử dụng một cách tùy tiện dựa theo những sự hình dung và phân biệt theo kiểu đơn thuần tâm lý học, còn bản tính và Khái niệm của chúng – vốn là điều duy nhất hệ trọng ở đây – lại không được khảo sát đến. Thật thế, ta thấy *Biết* rất thường được đem đối lập lại với *Tin*, trong khi *Tin* đồng thời được định nghĩa là cái biết trực tiếp, tức nó cũng được thừa nhận là một [loại] cái biết. Ta cũng thấy như một sự kiện thường nghiệm rằng những gì ta tin là ở trong ý thức của ta, nghĩa là ít ra ta cũng *biết* về nó, cũng thế, những gì ta tin thì có mặt trong ý thức của ta như cái gì *chắc chắn*, tức ta cũng *biết* nó.

- Thêm nữa, *Tư duy* chủ yếu được đặt đối lập lại với cái biết trực tiếp, nhất là với trực quan. [Nhưng] khi trực quan được xác định là có tính “*trí tuệ*” thì nó không thể là gì khác hơn là trực quan đang *tư duy*, trừ khi – *kể cả ở* đây khi Thượng đế là đối tượng – ta vẫn cứ muốn hiểu “*trí tuệ*” chỉ là những hình ảnh và biểu tượng của sự tưởng tượng của ta mà thôi. Trong ngôn ngữ của lối triết lý này, người ta cũng nói đến lòng tin trong quan hệ với những sự vật thông thường có mặt một cách *cảm tính*. Jacobi bảo rằng ta *tin* rằng ta có một *cơ thể*⁽¹³³⁾, ta tin vào sự *hiện hữu* của những sự vật *cảm tính*. Nhưng, khi ta nói về lòng tin vào cái gì đúng thật và hằng cửu, hay về Thượng đế được khảo thị hay được mang lại trong cái biết và trong trực quan trực tiếp, thì đó không phải là một sự vật cảm tính mà là một nội dung *phổ biến bên trong chính nó*, nghĩa là, những đối tượng chỉ [hiện diện] cho *Tinh thần-tư duy*.

S151

(132) *Joseph Jérôme Lalande* (1732-1807): nhà thiên văn học Pháp.

(a) *Persönlichkeit / personality*; (b) *in sich allgemein / inwardly universal*.

(133) Xem Jacobi, “*Các lá thư về Spinoza*” (1785): “Bằng lòng tin, ta tin rằng ta có một cơ thể và rằng những cơ thể khác hay những hữu thể tư duy khác cũng hiện diện ở bên ngoài ta” (Tác phẩm, 4.1, tr. 211).

Cũng thế, khi *tính cá biệt* được hiểu như là cái Tôi, khi bản thân nhân cách^(a) được hiểu không phải như một cái Tôi thường nghiệm, mà là một nhân cách *đặc thù*, nhất là khi ngôi vị^(a) của Thượng đế hiện diện cho ý thức, thì đây là đang nói về ngôi vị *thuần túy*, nghĩa là ngôi vị phổ biến ở bên trong nó^(b); và một điều như thế chính là tư tưởng và chỉ thuộc về Tư duy mà thôi.

- Và chẳng, *trực quan* thuần túy cũng hoàn toàn giống hệt như *tư duy* thuần túy. “Trực quan” và “tin” thoát tiên diễn tả những biểu tượng nhất định mà chúng ta nối kết với các từ ấy ở trong ý thức thông thường của ta, và đúng là chúng khác với tư duy và hầu như ai ai cũng có thể hiểu được sự phân biệt này. Nhưng khi “tin” và “trực quan” cần phải được nắm lấy trong một nghĩa cao hơn – như là đức tin vào Thượng đế, như là trực quan trí tuệ về Thượng đế – thì điều này có nghĩa ta phải trừ tượng hóa hay phải lược bỏ những gì tạo nên sự khác biệt giữa trực quan, tin và tư duy. Khi chúng được đặt vào trong khu vực cao hơn này, ta không thể nói tin và trực quan còn khác với tư duy như thế nào nữa. Người ta cứ tưởng rằng với những sự phân biệt nay đã trở nên trông rộng ấy, người ta đã nói và đã khẳng định được điều gì rất hệ trọng, [nhưng thực ra] những quy định mà người ta định công kích thì cũng giống hệt như những quy định mà người ta muốn khẳng định.
- Tuy nhiên, chữ “*lòng tin*” mang theo mình một điều thuận lợi đặc biệt, vì chữ ấy gợi nhớ đến *đức tin có tính tín ngưỡng Kitô giáo*; và có vẻ như nó bao hàm *cả đức tin* ấy và dễ được xem là đồng nhất với đức tin ấy, làm cho cách triết lý đây lòng tin này tỏ ra sùng đạo và ngoan đạo, và dựa vào sự sùng tín ấy mà mang lại cho mình sự tự do tha hồ đưa ra những cam kết đầy tham vọng và quyền uy. Nhưng, ta chớ nên để cho mình bị lừa bịp bởi vẻ ngoài chỉ có được do sự tương tự về ngôn từ ấy, trái lại, cần phải giữ vững sự phân biệt sau đây. Đức tin Kitô giáo bao hàm một quyền uy của Nhà Thờ, còn ngược lại, lòng tin của lập trường triết học này đúng ra chỉ là quyền uy của sự khải thị chủ quan riêng mà thôi. Ngoài ra, đức tin Kitô giáo kia là một nội dung khách quan, phong phú ở bên trong, là một hệ thống về học thuyết và nhận thức, còn nội dung bên trong của lòng tin này là bất định đến nỗi vừa cho phép có được nội dung nói trên, lại vừa có thể chứa đựng cả lòng tin rằng Đạp lai lật ma, con bò đực, con khỉ v.v... đều là Thần linh cả, hoặc cũng có thể, về phần mình, tự hạn chế vào một Thượng đế *nói chung*, một “*Bản chất tối cao*”^{(a)(134)}. Vậy, bản thân lòng tin – trong ý nghĩa muốn tỏ ra là triết học ấy – không gì khác hơn là cái *trừ tượng* khô khan của cái biết trực tiếp, một sự quy định hoàn toàn có tính đơn

S152

(a) das höchste Wesen / the highest essence; (b) ganz formell / total formal.

(134) “*Das höchste Wesen*” thông thường được dịch là “Hữu thể tối cao”, nhưng trong thuật ngữ Hegel, chữ “Wesen” có nghĩa khác với “hữu thể” hay “tồn tại”, vì thế buộc phải dịch là “Bản chất”. Ở đây, Hegel quy “lòng tin” của Jacobi vào “sự thật của sự khai sáng”, hiểu Thượng đế đơn thuần như là “*Être-suprême*” đơn thuần trừ tượng của “triết gia”. Xem Hegel, *Hiện tượng học Tinh thần*, §§574-581).

thuần hình thức^(b) không được phép nhận làm hay trộn lẫn với sự phong phú về tinh thần của đức tin Kitô giáo, cả về phương diện lòng sùng tín và đức Thánh linh cư ngụ ở trong đó, lẫn về phương diện học thuyết với tất cả nội dung phong phú của nó.

Vả chẳng, cái ở đây gọi là lòng tin và cái biết trực tiếp thì cũng giống hết với những gì còn được gọi là lòng “hứng cảm”, là sự khai thị của trái tim, tức một nội dung do Tự nhiên gieo cấy vào trong con người, và đặc biệt cũng giống hết với cái gọi là “lý trí con người lành mạnh”, “*common sense*” [tiếng Anh trong nguyên bản]. Tất cả các hình thức này đều giống hết nhau ở chỗ lấy tính trực tiếp – tức, phương cách mà một nội dung được tìm thấy ở trong ý thức và là một “sự kiện” ở trong đó – làm nguyên tắc của mình.

S153

§64

Điều mà cái biết trực tiếp này biết được là: cái Vô hạn, cái Vĩnh hằng, Thượng đế – có mặt trong sự hình dung bằng biểu tượng của ta – cũng tồn tại; – rằng bên trong ý thức của ta, sự xác tín về sự tồn tại ấy gắn liền một cách trực tiếp và không thể tách rời với biểu tượng này.

Điều tối thiểu mà triết học muốn làm là nói ngược lại với các mệnh đề trên đây của cái biết trực tiếp; nếu không, ắt triết học tự chúc mừng về sự việc: chính các mệnh đề cũ xưa của mình để diễn đạt toàn bộ nội dung phổ biến đã, bằng cách nào đó, trở thành những định kiến chung của thời đại bởi một cách thức hoàn toàn phản triết học như thế! Điều đáng ngạc nhiên hơn là: ai đó lại có thể cho rằng chính các mệnh đề này lại đối lập lại với triết học, tức các câu: “điều gì được xem là đúng thật thì “nội tại” ở trong tinh thần” (xem §63) và “chân lý là [tồn tại] cho tinh thần” (nt). Về phương diện [đơn thuần] hình thức, mệnh đề cho rằng sự tồn tại của Thượng đế là gắn liền một cách trực tiếp và không thể tách rời với tư tưởng về Thượng đế, và rằng tính khách quan đi liền với tính chủ quan mà tư tưởng có lúc đầu, quả là đặc biệt thú vị. Thật thế, triết học về cái biết trực tiếp đi quá xa trong sự trừu tượng của mình đến nỗi cho rằng sự quy định về “hiện hữu” là gắn liền không thể tách rời không chỉ riêng với tư tưởng về Thượng đế mà còn (ở trong trực quan) với biểu tượng hay sự hình dung về cơ thể của tôi và về những sự vật bên ngoài.

- Khi triết học nỗ lực chứng minh một sự thống nhất như thế, nghĩa là khi muốn cho thấy rằng bản tính của tư tưởng hay của tính chủ quan có đặc điểm là không thể tách rời với sự tồn tại hay với tính khách quan, thì, bất kể các chứng minh ấy như thế nào, triết học, trong mọi trường hợp, cũng phải hoàn toàn hài lòng với sự khẳng định và sự chứng minh rằng các mệnh đề của mình cũng là những sự kiện của ý thức, và, do đó, là trùng hợp, nhất trí với kinh nghiệm.
- Sự khác biệt giữa các khẳng định của cái biết trực tiếp và của triết học

S154

kỳ cùng chỉ là ở chỗ: cái biết trực tiếp tự ban cho mình **một vị trí độc tôn**, hay, nói cách khác, nó đặt mình đối lập lại với cách làm của triết học.

- [Ta cần nhớ rằng] mệnh đề “*Cogito, ergo sum*” [Tôi tư duy, vậy, tôi tồn tại] – có thể nói là đứng ở ngay trung tâm điểm của toàn bộ mối quan tâm của triết học hiện đại – cũng đã được chính tác giả của nó [René Descartes] phát biểu ra trong phương thức của sự trực tiếp. Ai xem mệnh đề này là một “suy luận” [một “tam đoạn luận”]^(a) thì nên hiểu biết nhiều hơn về bản tính của “suy luận” hơn là chỉ thấy có chữ “*ergo*” [“vậy”] xuất hiện ở trong đó! Bởi, thử hỏi, ở đây, cái *medius terminus* [cái “hạn từ thứ ba” hay “hạn từ trung giới”] nằm ở đâu? Đối với một “suy luận” [dạng tam đoạn luận], cái “hạn từ thứ ba” này là thiết yếu hơn nhiều so với chữ “*ergo*” [“vậy”]. Nhưng, nếu đề biện minh cho cái tên gọi, ta có thể gọi sự nối kết này nơi Descartes là một suy luận *không-được trung giới*^(b) [tức cũng đồng nghĩa với “trực tiếp”], bởi hình thức [nói] thừa thãi này không biểu thị điều gì khác hơn là một sự *nối kết* giữa các quy định *khác nhau* mà *không được trung giới bởi cái gì cả*. Và, trong trường hợp đó, sự nối kết giữa tồn tại với các biểu tượng của ta – được diễn tả trong mệnh đề của cái biết trực tiếp – cũng là một suy luận không hơn không kém.

- Tôi lấy các câu trích dẫn sau đây, trong đó bản thân Descartes tuyên bố rõ ràng mệnh đề “*Cogito, ergo sum*” *không* phải là một suy luận, từ luận án tiến sĩ của ông Hotho về triết học Descartes công bố năm 1825⁽¹³⁵⁾. Các đoạn trích dẫn này là sự trả lời của Descartes cho các “*Chất vấn thứ hai*” trong “*Các suy niệm siêu hình học*”; trong *De Methodo IV* [“Luận văn về phương pháp”, phần IV] và *Ep. 1.118* [Thư từ của Descartes]⁽¹³⁶⁾. Tôi trích dẫn câu nói chính xác hơn từ tài liệu đầu tiên. Descartes nói: bảo rằng chúng ta là những hữu thể tư duy thì đó là “*prima quaedam notio quae ex nullo syllogismo concluditur*” [latin: “một khái niệm cơ bản không được rút ra từ một suy luận nào cả”], và nói tiếp: “*neque cum quis dicit: ego cogito, ergo sum sive existo, existentiam ex cogitatione per syllogismum deducit*” [latin: “**nếu** ai nói rằng: tôi tư duy, vậy tôi tồn tại hay hiện hữu, thì người ấy không rút sự hiện hữu ra từ tư duy bằng một suy luận]. Vì lẽ Descartes biết rõ những gì thuộc về một suy luận [tam đoạn luận], nên ông nói thêm rằng, nếu trong mệnh đề ấy quả có một sự diễn dịch từ một suy luận, ắt phải có thêm đại-tiền đề^(a): “*illud omne, quod cogitat, est sive existit*” [latin: “tất cả những gì tư duy thì đều tồn tại hay hiện hữu”]. Thế nhưng, thật ra, chính câu sau này lại là một câu mà ta chỉ rút ra được từ câu thứ nhất trước đó [tức câu “*Cogito, ergo sum*”]. Những gì

S155

^(a) Schluss / syllogism; ^(b) un-mittebar / un-mediated = directe, immediate.

⁽¹³⁵⁾ H. G. Hotho, *De Philosophia Cartesiana* [latin: Về triết học Descartes], Berlin 1826.

⁽¹³⁶⁾ trích trong “*Lettres de M. Descartes*” / *Những bức thư của Descartes*, 3 tập (Paris 1647), đặc biệt lá thư số 440 trong “*Oeuvres*” [Các tác phẩm].

^(a) Obersatz / major premise.

Descartes muốn nói về mệnh đề: sự tồn tại của tôi là không thể tách rời với tư duy của tôi là: sự nối kết này được chứa đựng và được biểu thị trong *trực quan đơn giản* của ý thức; và sự nối kết này tuyệt đối là cái thứ nhất, tức là nguyên tắc, là cái gì chắc chắn nhất và hiển nhiên nhất đến nỗi ta không thể tưởng tượng rằng có một thuyết hoài nghi nào dù cực đoan đến mấy lại có thể không thừa nhận nó⁽¹³⁷⁾. Các khẳng định ấy là quá hùng hồn và chính xác khiến cho các luận điểm hiện đại của Jacobi và các người khác về sự nối kết trực tiếp này không thể có giá trị gì hơn là những sự lặp lại thừa thãi.

§65

Quan điểm này không chịu vừa lòng với việc chỉ ra rằng cái biết *được trung giới* [gián tiếp], nếu nắm lấy một cách *cô lập*, là không thích hợp cho [việc nhận thức về] chân lý; chỗ đặc biệt của nó còn là cho rằng chỉ có cái biết *trực tiếp* mới có thể có chân lý như là nội dung của nó, khi được nắm lấy một cách *cô lập*, với sự *loại trừ* sự trung giới.

- [Nhưng] bản thân các việc loại trừ như thế lại cho thấy rõ rằng quan điểm này là một sự rơi trở lại vào trong [loại] giác tính siêu hình học, vào trong cái *Hoặc là-Hoặc là* của nó; và, trong thực tế, thực sự là rơi trở lại vào trong mỗi quan hệ của sự trung giới ngoại tại, tức mỗi quan hệ dựa trên việc bám chặt lấy cái hữu hạn, nghĩa là, bám chặt các quy định phiến diện mà quan điểm ấy nhằm tưởng rằng mình đã thoát ra khỏi. Nhưng, thôi, chúng ta chưa vội khai triển về điểm này; ở đây, trong phần Dẫn nhập, ta chỉ ghi nhận cái biết trực tiếp có tính loại trừ này như là một *sự kiện* mà thôi, nghĩa là, chỉ ghi nhận nó về phương diện phản tư ngoại tại. Vấn đề có tầm quan trọng tự thân là cái [tư duy] *lôgic*^(a) về sự *đối lập* giữa tính trực tiếp và sự trung giới. Thế nhưng, quan niệm ấy lại từ chối việc xem xét bản tính của vấn đề, tức của Khái niệm, bởi một sự **S156** xem xét như thế sẽ dẫn tới sự trung giới, và thậm chí, đến sự nhận thức [đúng thật]. Việc xem xét đích thực về chủ đề này, tức về cái [tư duy] lôgic, sẽ có chỗ đứng riêng của nó ở trong bản thân môn Khoa học [lôgic].

Toàn bộ phần thứ hai của [quyển] Lôgic học này, – phần Học thuyết về *Bản chất* – sẽ bàn về sự thống nhất tự-thiết định chính mình một cách cơ bản giữa sự trực tiếp và sự trung giới.

⁽¹³⁷⁾ đây cũng chính là câu của Descartes trong “*Luận văn về phương pháp*” / *Discours de la Methode*, phần 4.

^(a) das Logische / logical thinking.

§66

Như thế, ta dừng lại ở việc nắm lấy cái biết trực tiếp như là một *sự kiện*. Nhưng, điều này có nghĩa việc xem xét của ta hướng đến lĩnh vực của *kinh nghiệm* và dẫn đến một hiện tượng có tính *tâm lý học*.

- Trong phương diện này, ta cần lưu ý đến một trong những kinh nghiệm thông thường nhất, đó là: những chân lý – mà chúng ta biết rất rõ như là kết quả của những công cuộc tìm tòi hết sức phức tạp, hết sức được trung giới – cũng đều có thể hiện diện một cách *trực tiếp* ở trong ý thức của những ai đã thông thạo với loại nhận thức này. Giống như bất kỳ ai đã được đào tạo trong một ngành khoa học, một nhà toán học có ngay *lập tức* những lời giải [nhưng] thật ra đã đạt được bởi một sự phân tích rất phức tạp; bất kỳ người có học nào cũng có vô số những quan điểm và những nguyên tắc tổng quát hiện diện một cách *trực tiếp* trong cái biết của mình, song chúng chỉ được nảy sinh từ việc suy niệm về rất nhiều điều và từ kinh nghiệm sống suốt bao năm dài. Sự thông thạo mà ta đạt được trong bất kỳ cái biết nào, kể cả trong nghệ thuật và tay nghề kỹ thuật, thực ra chính là ở chỗ: khi một tình hình xảy ra, ta có ngay những kiến thức, những cách thức hành động một cách *trực tiếp* ở trong ý thức của ta, thậm chí ở trong hoạt động hướng ra bên ngoài và trong cả tứ chi của cơ thể ta nữa.
- Vậy, tính trực tiếp của cái biết không những không loại trừ sự trung giới của nó trong tất cả những trường hợp ấy, mà những trường hợp này còn được nối kết lại là nhờ cái biết trực tiếp thật ra là sản phẩm và là kết quả của cái biết gián tiếp, được-trung giới.

S157

Sự nối kết giữa sự *hiện hữu* trực tiếp với sự trung giới của nó cũng là một nhận thức quá hiển nhiên, tầm thường: bào thai, bố mẹ là một sự hiện hữu trực tiếp, đầu tiên so với con cái v.v..., vì con cái là sản phẩm được tạo ra. Nhưng, bào thai, bố mẹ – dù đang hiện diện một cách *trực tiếp* đến mấy đi nữa, thì bản thân cũng là những gì được tạo ra; còn con cái v.v... bất kể việc hiện hữu của chúng là được trung giới thì bây giờ vẫn là trực tiếp, bởi chúng *đang tồn tại*. Việc tôi *đang có mặt* ở Berlin, tức sự hiện diện *trực tiếp* này của tôi, là được *trung giới* bởi cuộc hành trình của tôi đến đây v.v...

§67

Còn đối với *cái biết trực tiếp về Thượng đế, về điều công chính, đạo đức* – và về tất cả những quy định khác của bản năng, của những ý niệm được gieo cấy hay bẩm sinh, của lương thức thông thường, của lý trí tự nhiên v.v... đều thuộc về cùng một phạm trù này –, thì, bất kể yếu tố ban đầu này được mang hình thức gì, kinh nghiệm phổ biến vẫn là: để cho những gì được chứa đựng trong chúng đến được với ý thức, thì thiết yếu cần có *sự giáo dục, sự phát triển* (kể cả để “*hồi tưởng lại*” theo kiểu Plato^{(a)(138)}). |

^(a) Platonische Erinnerung / Platonic reminiscence; ^(b) Sakrament / sacrament; ^(c) Bildung / culture.

Mặc dù phép rửa tội của Kitô giáo là một bí tích^(b) thì tự nó, vẫn bao hàm trách nhiệm phải tiếp tục mang lại một sự giáo dục Kitô giáo. | Điều này có nghĩa: tất cả những gì đối với tôn giáo và đời sống đạo đức là công việc của *đức tin*, hay của cái biết *trực tiếp*, thì đều tuyệt đối phải phục tùng điều kiện của *sự trung giới* dưới tên gọi: sự phát triển, sự giáo dục, sự đào luyện^(c).

S158

Những người khẳng định rằng có những ý niệm *bẩm sinh* và những người phủ nhận điều ấy đều bị ngự trị bởi một sự đối lập giữa các quy định loại trừ lẫn nhau, giống hệt với sự đối lập ta vừa bàn trên đây, đó là: sự đối lập giữa một bên là những gì có thể được diễn đạt như là sự nối kết cơ bản, *trực tiếp* của một số những quy định phổ biến nào đó với *tâm hồn*, và bên kia là sự nối kết khác được giả định là diễn ra một cách ngoại tại và được trung giới bởi những đối tượng và biểu tượng *được mang lại*. Sự phản bác có tính thường nghiệm đối với khẳng định về những ý niệm *bẩm sinh* là: nếu như thế, **át mọi con** người đều có những ý niệm ấy, chẳng hạn, họ đều phải có nguyên tắc về sự [không] mâu thuẫn ở trong ý thức của họ và biết về nguyên tắc ấy, bởi nguyên tắc này và các nguyên tắc tương tự được tính vào trong số những ý niệm *bẩm sinh*. Có thể nói rằng sự phản bác này dựa trên một sự ngộ nhận, bởi, cho dù các quy định đang bàn có là *bẩm sinh* đi chăng nữa thì chúng cũng không nhờ thế mà đã ở trong *hình thức* của những ý niệm, của những biểu tượng hay của những gì đã được biết. Nhưng, sự phản bác này là hoàn toàn đúng đắn khi nó nhằm chống lại cái biết *trực tiếp*, trong chừng mực vì cái biết này khẳng định dứt khoát rằng các quy định này là có mặt ở trong ý thức.

- Nếu quan điểm về cái biết *trực tiếp* cũng phải thừa nhận rằng, đặc biệt đối với đức tin Kitô giáo, một sự phát triển và một nền giáo dục Kitô giáo hay tôn giáo [nói chung] là *thiết yếu*, thì thật là tùy tiện khi muốn tâng lờ điều này đi khi đề cập đến đức tin; và cũng thật là vô-tư tưởng^(a) khi không biết rằng một khi đã thừa nhận sự cần thiết của giáo dục thì cũng tức là đã nói lên đòi hỏi *thiết yếu* về sự trung giới rồi.

Giảng thêm:

Trong triết học Plato, khi bảo rằng ta *nhớ lại* những Ý niệm [đã được chiêm ngưỡng trước khi sinh ra đời] thì điều này có nghĩa: những Ý niệm là tồn tại "*tự-mình*" [mặc nhiên]^(b) trong [tâm hồn] con người chứ không phải (như các nhà Ngụy biện khẳng định) là cái gì xa lạ đến với tâm hồn con người từ bên ngoài. Nhưng dù sao, lối lý giải về nhận thức như là sự "hồi tưởng" cũng không loại trừ sự phát triển của những gì "*tự-mình*" ở trong tâm hồn con người, và sự phát triển này không gì khác hơn là sự trung giới. Tình hình cũng giống như thế đối với những "ý niệm *bẩm sinh*" nơi Descartes và các

(138) Xem Plato: *Phaedros* 246-51; *Phaedo* 75, *Menon* 81.

(a) Gedankenlosigkeit / sheer mindlessness; (b) an sich / implicit; (c) Anlage / aptitude.

triết gia Scotland; những ý niệm này thoát đầu cũng chỉ là “tự-mình” [mặc nhiên] và phải được xem như là hiện diện trong con người theo kiểu của *tố chất*^{(c)(139)}.

§68

S159 Trong các kinh nghiệm vừa nêu, ta viện dẫn đến những gì tự cho thấy là *gắn liền* với cái biết trực tiếp. Mặc dù sự nối kết này thoát đầu có thể được nắm lấy chỉ như một sự nối kết *ngoại tại* hay thường nghiệm, nó vẫn tự cho thấy là thiết yếu và không thể tách rời, cả khi nó chỉ được xem xét một cách thường nghiệm, **vì sự nối kết ấy là bất biến**. Nhưng, ngoài ra, nếu dựa theo kinh nghiệm mà cái biết trực tiếp này được nắm lấy nơi chính nó, trong chừng mực nó là cái biết về Thượng đế và về cái Thần linh, thì một ý thức thuộc loại này được diễn đạt phổ biến như là một sự *nâng lên khỏi* cái cảm tính và cái hữu hạn, cũng như lên khỏi những ham muốn và xu hướng trực tiếp của trái tim tự nhiên của con người. | Việc nâng lên này chuyển hóa thành đức tin vào Thượng đế và vào cái Thần linh và nó kết thúc ở đây, khiến cho đức tin này là một cái biết và một sự tin chắc^(a) trực tiếp, mặc dù, trong thực tế, nó vẫn có tiến trình này của sự trung giới như là tiền-giả định và là điều kiện [tiên quyết] của nó.

Ta đã lưu ý rằng cũng cái gọi là “các luận cứ chứng minh về sự hiện hữu của Thượng đế” – xuất phát từ sự tồn tại hữu hạn – đều diễn tả sự nâng lên này và không phải là những phát kiến của một sự phản tư giả tạo, mà là các sự trung giới tất yếu thuộc về tinh thần, – mặc dù các sự trung giới này không có được sự diễn đạt đúng đắn và hoàn chỉnh ở trong hình thức cổ truyền của các luận cứ nói trên.

§69

Chính bước quá độ hay bước chuyển, – được nêu ở §64 –, từ Ý niệm chủ quan sang sự tồn tại đã tạo nên mối quan tâm chính yếu đối với quan điểm về cái biết trực tiếp; sự quá độ này là cái gì được khẳng định một cách cốt yếu như là một sự nối kết nguyên thủy, không có sự trung giới. Nếu hoàn toàn không xét đến những sự liên kết có vẻ thường nghiệm thì điểm trung tâm này tự bộc lộ sự trung giới *ngay bên trong chính nó*, tức sự trung giới trong sự quy định đúng thật của nó chứ không phải như một sự trung giới cùng với và thông qua cái gì ở bên ngoài, trái lại, là

⁽¹³⁹⁾ Học thuyết của Plato về sự “hồi tưởng” (sự tồn tại của linh hồn ở trong vương quốc của những Ý niệm trước khi sinh ra, xem: chú thích 149), được các nhà theo phái Plato ở Anh (phái Cambridge) phát biểu thành những “Khái niệm bẩm sinh” trong tinh thần con người. Hình thức lý luận này bị *J. Locke* (trong “Essay”) chế nhạo, nhưng lại được *Leibniz* bảo vệ (trong “Nouveaux Essais”). Các triết gia

^(a) Fürwahrhalten / persuasion.

Scotland nói ở đây là *Thomas Reid*, *James Oswald* và *James Beattie*. Reid phát triển một phiên bản có tính cách “common-sense” cho học thuyết về những “ý niệm bẩm sinh” (“innate ideas”).

một sự trung giới tự quyết ngay bên trong bản thân mình^(a).

§70

Quan điểm [về sự nhận thức trực tiếp] ấy khẳng định rằng: *Ý niệm*, như là một tư tưởng chủ quan *đơn thuần*, lẫn một sự tồn tại đơn thuần nơi chính nó đều không phải là cái đúng thật, bởi sự tồn tại – chỉ nơi chính nó – là một tồn tại không phải của ý niệm mà là tồn tại cảm tính, hữu hạn của thế giới. Thế rồi đồng thời lại khẳng định một cách trực tiếp rằng: Ý niệm chỉ là cái đúng thật khi nó được trung giới bởi tồn tại và ngược lại, tồn tại chỉ là cái đúng thật khi được trung giới bởi Ý niệm.

S160 [Hẳn nhiên], nguyên tắc của cái biết trực tiếp có lý khi không muốn là một tính trực tiếp trống rỗng, bất định, không muốn là tồn tại trừu tượng hay sự thống nhất thuần túy nơi chính nó, mà muốn là sự thống nhất giữa *Ý niệm* với tồn tại. Nhưng, phải thật là “vô-tư tưởng” mới không thấy rằng sự thống nhất của những quy định *khác biệt* với nhau không phải là một sự thống nhất trực tiếp đơn thuần trống rỗng, nghĩa là, hoàn toàn bất định, mà trái lại, điều được thiết định ở trong sự thống nhất ấy là: một trong các quy định này chỉ có chân lý thông qua sự trung giới của cái khác, – hay, nói khác đi, mỗi cái trong chúng được trung giới với chân lý chỉ nhờ thông qua cái khác.

- Qua đó, quy định về sự trung giới được hàm chứa ngay trong bản thân tính trực tiếp ấy là điều được thấy rõ như là *Sự kiện hiển nhiên*^(a) mà giác tính [đúng nghĩa] – phù hợp với chính nguyên tắc riêng của cái biết trực tiếp – cũng không được phép có bất kỳ sự phản bác nào. Chỉ có [thứ] giác tính trừu tượng thông thường mới nắm lấy các quy định về sự trực tiếp và sự trung giới một cách tuyệt đối, mỗi cái nơi chính nó, và tưởng rằng dựa vào đó, mình có trong tay một sự phân biệt *vững chắc*^(b), rồi tự tạo ra cho mình một sự khó khăn không thể vượt qua nổi là hợp nhất chúng lại, – một sự khó khăn mà như đã chỉ rõ, vừa không hề có ở trong *Sự kiện*, vừa sẽ tiêu biến đi trong Khái niệm tư biện.

§71

Tính phiên diện của quan điểm này mang theo những quy định và hậu quả mà các đặc điểm chủ yếu của chúng sẽ còn được đề cập đến; ở đây ta chỉ khảo sát về cơ sở của chúng mà thôi.

- [a] *Trước hết*, vì lẽ cái được đề ra làm tiêu chuẩn cho chân lý không phải là *bản tính của nội dung* mà là *sự kiện của ý thức*, cho nên hai điều sau đây: cái biết chủ quan và việc khẳng định rằng tôi tìm thấy một nội dung nhất định nào đó ở trong ý thức của tôi, là cơ sở cho cái được gọi là đúng thật.

^(a) als sich in sich selbst beschließend / as one that comes to its own inward resolve.

^(a) Faktum / factum; ^(b) etwas Festes von Unterscheidung / an example of a firm distinction: chữ *fest* / *firm* ở đây vừa có nghĩa “*vững chắc*” vừa có nghĩa “*cứng nhắc*”, “*cố định*”.

Qua đó, những gì tôi tìm thấy trong ý thức của tôi được cường điệu lên thành cái gì có mặt trong ý thức của mọi người và được tuyên bố là bản tính của ý thức.

- S161 Xưa kia, *consensus gentium* [latin: sự đồng thuận phổ biến] – mà Cicero cũng đã viện dẫn đến⁽¹⁴⁰⁾ – được nêu lên trong số các luận cứ chứng minh về sự hiện hữu của Thượng đế. *Consensus gentium* là một quyền uy quan trọng, và thật dễ dàng để làm một bước chuyển từ chỗ cho rằng một nội dung được tìm thấy trong ý thức của mọi người đến chỗ khẳng định nội dung ấy nằm ngay trong bản tính của bản thân ý thức và là tất yếu đối với ý thức. [Thế nhưng], ngay bên trong phạm trù này về “sự đồng thuận *phổ biến*” cũng đã mặc nhiên có sẵn ý thức rất cơ bản mà người ít được đào luyện nhất cũng không tránh được, đó là [biết rằng] bất kỳ ý thức cá nhân nào cũng đồng thời là một cái gì *đặc thù, bất tất*. Nếu bản tính của bản thân ý thức này không được nghiên cứu, nghĩa là, nếu những gì là đặc thù và bất tất trong nó không bị tách biệt hẳn ra – đây là một việc làm vấp vả của sự phản tư và là cách duy nhất để tìm ra được cái gì là phổ biến tự-mình và cho-mình ở trong ý thức này –, thì chỉ khi nào mọi người đều đồng thuận về một nội dung mới đặt cơ sở được cho một định kiến đáng kính trọng rằng nội dung ấy thuộc về bản tính của bản thân ý thức. Nhưng, đối với nhu cầu của tư duy để biết cái gì tỏ ra đang có mặt một cách *phổ biến* ấy là *tất yếu*, thì *consensus gentium* là chưa đủ. | Bởi ngay cả khi chấp nhận rằng tính phổ biến của sự kiện là một luận cứ chứng minh thỏa đáng đi nữa, thì *consensus gentium* cũng không còn được xem là một luận cứ chứng minh cho đức tin vào Thượng đế, bởi kinh nghiệm cho thấy vẫn có những cá nhân và những dân tộc nơi đó không hề tìm thấy đức tin vào Thượng đế! Cho nên, thật chẳng có gì dễ dàng và thuận tiện
- S162

⁽¹⁴⁰⁾ trong Cicero: De natura Deorum, 1.43; 2.12. Nhưng nguyên tắc về “sự đồng thuận phổ biến” (consensus) là có từ trước Cicero, như chính Cicero đã viết: “Vì có dân tộc nào hay bộ lạc nào lại không có một quan niệm sơ bộ nào đó về những Thần linh mà không cần phải được truyền dạy? Điều này được Epikur gọi là *Prolepsis*, tức một thông tin đã có từ trước ở trong tâm hồn” (De natura Deorum, 1.43), và: [Theo phái Khắc kỷ], “bất kỳ ai ở bất kỳ dân tộc nào thì cũng có một sự đồng thuận chính yếu: sự đồng thuận ấy là bẩm sinh và được khắc ghi trong tâm trí rằng có những Thần linh” (Sđd. 2). (Aristoteles cũng có một câu nói “thuần lý” hơn về sự đồng thuận: “Điều gì ai ai cũng có chung, đó là chúng ta đều cùng nói chữ “Là” [tồn tại]”).

* (Chú thích của tác giả) Để biết thuyết vô thần hay đức tin vào Thượng đế cái nào được phổ biến rộng hơn hay hẹp hơn ở trong kinh nghiệm, điều cốt yếu là liệu ta có vừa lòng với một sự quy định về một Thượng đế *nói chung* hay không hay đòi hỏi một nhận thức chính xác hơn về Thượng đế. Trong thế giới Kitô giáo, ít ra thì người ta cũng không chịu thừa nhận rằng những vị thần của người Trung quốc, người Ấn độ, và càng ít đối với những vị thần của người châu Phi, cả những vị thần của người Hy Lạp là Thượng đế; ai tin vào những vị thần ấy tức là không tin vào Thượng đế. Trái lại, nếu ta xét trong lòng tin về các vị thần linh ấy cũng *mặc nhiên* [tự mình] có lòng tin vào Thượng đế *nói chung*, giống như trong cá thể đặc thù có “loài” (Gattung) vậy, thì việc sùng bái ngẫu tượng cũng có giá trị như là một lòng tin không chỉ vào một ngẫu tượng mà vào Thượng đế. Trong khi đó những người Athens [cổ đại] lại xem thi sĩ và triết gia nào cho rằng thần Zeus [thần “Đốt”] v.v... chỉ là các đám mây và khẳng định về một Thượng đế *nói chung* đều là những kẻ vô thần⁽¹⁵²⁾. – Vậy, vấn đề cốt yếu không phải ở chỗ cái gì được bao hàm một cách *tự-mình, mặc nhiên* ở trong một đối tượng mà là cái gì *được rút ra từ đó* cho ý thức. Nếu ta có thể chấp nhận việc hoán chuyển các quy định này là có giá trị, thì bất kỳ trực quan cảm tính nào của con người, kể cả trực quan bình thường nhất, đều có thể là tôn giáo, vì trong chúng và trong bất kỳ cái gì có tính tinh thần đều *mặc nhiên* chứa đựng cái nguyên tắc mà nếu được phát triển và làm cho trong sạch sẽ tự nâng lên thành tôn giáo. Nhưng, có *năng lực* trở thành tôn giáo là

hơn là đưa ra một sự *khẳng quyết* đơn giản rằng: tôi tìm thấy một nội dung trong ý thức của tôi cùng với sự xác tín [của tôi] về chân lý của nó, vì thế, sự xác tín này không thuộc về tôi với tư cách chủ thể đặc thù này mà thuộc về bản tính của bản thân tinh thần!

§72

[b] *Thứ hai, từ chỗ cho rằng cái biết trực tiếp là tiêu chuẩn của chân lý sẽ nảy sinh hậu quả là mọi thứ mê tín dị đoan và sùng bái ngẫu tượng đều được tuyên bố là chân lý, và nội dung bất chính nhất và vô đạo đức nhất của ý chí đều được biện minh. Không phải nhờ vào cái gọi là cái biết được trung giới, tức nhờ vào lập luận và suy luận mà người Ấn độ xem con bò, con khỉ, người tu sĩ Ấn độ giáo hay vị Lạt ma là “Thần” mà vì họ tin như thế. Những ham muốn và xu hướng tự nhiên áp đặt những lợi ích của chúng lên ý thức một cách trực tiếp, và những mục đích vô luân lý cũng có mặt trong đó một cách hoàn toàn trực tiếp. | Tính cách thiện hay ác diễn tả [một] sự tồn tại nhất định của ý chí; cái tồn tại này được biết tới trong những lợi ích và mục đích của nó, và vì thế, được biết theo kiểu trực tiếp nhất.*

S163

§73

[c] *Sau cùng, cái biết trực tiếp về Thượng đế chỉ có thể triển khai đến mức độ [khẳng định] rằng Thượng đế tồn tại [là], chứ không biết Thượng đế là gì, bởi điều sau ắt phải là một sự nhận thức và dẫn đến cái biết được trung giới. Vì thế, Thượng đế, xét như đối tượng của tôn giáo, rõ ràng bị hạn chế vào Thượng đế nói chung, vào cái Siêu-cảm tính bất định; và, tôn giáo trong nội dung của nó, bị quy giảm vào cái tối thiểu.*

Nếu thực sự cần thiết là làm sao giữ gìn cho được lòng tin rằng “có một Thượng đế”, hay thậm chí, để gây

một chuyện (và bất kỳ cái tự-mình / mặc-nhiên nào cũng diễn tả năng lực và khả thể), còn có được tôn giáo là chuyện khác. – Trong thời gian gần đây, có nhiều nhà du hành (chẳng hạn các thuyền trưởng Ross và Parry⁽¹⁵³⁾) đã lại tìm thấy các bộ lạc (người Eskimos) và hai ông cho rằng các bộ lạc này không hề có tôn giáo, kẻ cả không có một dấu vết ít ỏi nào của tôn giáo như đã tìm thấy nơi những “phù thủy” Châu Phi (“những người làm phép lạ” của Herodotus⁽¹⁵⁴⁾). Trong khi đó, ở phía ngược lại, một người Anh đã ở tại Roma trong mấy tháng đầu tiên của năm lễ hội vừa qua, trong du ký của mình về những người La mã ngày nay, cho biết rằng quần chúng bình dân thì sùng tín còn những ai biết đọc biết viết đều toàn những người vô thần cả. – Lý do chính tại sao trong thời gian gần đây việc tố cáo thuyết vô thần ngày càng trở nên hiếm thấy là vì nội dung và đòi hỏi về tôn giáo đã được rút giảm lại ở mức tối thiểu (xem §73).

(152) Thật ra chỉ có các triết gia (Protagoras chủ trương bất khả tri và Anaxagoras chủ trương độc thần) mới bị lên án là “bất kính” trước khi Socrate bị ra tòa. Aristophanes (“thi sĩ”) chỉ mô tả Socrate như là người tuyên bố rằng “các đám mây” đã thay chỗ cho Thần Zeus.

(153) Sir John Ross (1777-1856), *A voyage of discovery... for the purpose of exploring Baffin's Bay...*, London 1819; Sir William Edward Parry (1790-1855): nhiều bài du ký.

(154) Herodotus, *Histories*, 2: 33.

được lòng tin ấy thì điều duy nhất đáng ngạc nhiên là sự nghèo nàn của thời đại [chúng ta] vì đã xem một [hình thức] ít ỏi nhất như thế trong cái biết tôn giáo là một thắng lợi, và đi đến chỗ – trong Nhà Thờ của mình – quay trở lại bàn thờ mà từ xưa ở *Athens* đã dành cho vị *Thượng đế vô danh, không được biết đến*.

§74

Bây giờ cần phải nói ngắn gọn về bản tính chung của *hình thức của sự trực tiếp*. Vì chính bản thân hình thức này – do tính *phiến diện* của nó – làm cho bản thân nội dung của nó trở thành phiến diện và, do đó, hữu hạn. Nó [hình thức] mang lại cho *cái phổ biến* tính phiến diện của một sự *trừu tượng*, khiến cho Thượng đế trở thành một bản chất thiếu hết mọi sự quy định, trong khi đó, Tinh thần chỉ có thể mang danh Thượng đế, trong chừng mực được biết như là cái gì *tự trung giới trong chính mình với chính mình*^(a). Chỉ có như thế, Thượng đế mới là cụ thể, sống động và là Tinh thần; như thế cái *biết* về Thượng đế – như là Tinh thần – chứa đựng sự trung giới bên trong chính mình.

- Hình thức của tính trực tiếp mang lại cho cái *đặc thù* sự quy định về *tồn tại*, hay về sự *quan hệ chính mình với chính mình*. Thế nhưng, cái đặc thù lại chính là cái tự quan hệ với cái khác bên ngoài nó; [nên] thông qua hình thức ấy, *cái hữu hạn* được thiết định như là tuyệt đối. Trở thành hoàn toàn trừu tượng, hình thức này *dứng dưng* trước *bất kỳ nội dung nào*, và cũng chính vì thế, *sẵn sàng tiếp* nhận bất kỳ nội dung nào: nó có thể chấp thuận một nội dung sùng bái ngẫu tượng và vô đạo đức cũng như dễ dàng chấp thuận nội dung ngược lại. Chỉ có sự thức nhận^(b) rằng nội dung này là không độc lập tự chủ mà *được trung giới thông qua một cái khác* đã quy giảm nội dung ấy thành tính hữu hạn và vô-chân lý. Sự thức nhận như thế – bởi nội dung mang theo nó sự trung giới – [cũng] là một cái biết chứa đựng sự trung giới. Nhưng, một nội dung chỉ có thể được nhận thức [hay thừa nhận]^(a) là cái đúng thật, trong chừng mực nó không trung giới với một cái khác, không phải hữu hạn, nghĩa là, [phải] trung giới với chính mình, và, như thế, cả hai: sự trung giới và sự tự quan hệ trực tiếp là *một*.
- Vậy là, cùng một [thứ] giác tính cho rằng mình đã tự giải phóng khỏi cái biết hữu hạn, khỏi *sự đồng nhất của giác tính* [vốn là nguyên tắc của] siêu hình học [cổ truyền] và của thời Khai minh, đã lập tức biến *sự trực tiếp này*, tức, sự *tự quan hệ trừu tượng* hay sự tự-đồng nhất thành nguyên tắc và tiêu chuẩn của chân lý một lần nữa. *Tư duy trừu tượng* (hình thức của Siêu hình học phản tư) và *trực quan trừu tượng* (hình thức của cái biết trực tiếp) cũng là một và một cái mà thôi.

^(a) als sich in sich selbst mit sich vermittelnd / as inwardly mediating himself with himself; ^(b) Einsicht / insight.

^(a) erkannt / (re)cognised.

Giảng thêm:

Khi hình thức của sự trực tiếp được bám chặt lấy như là hình thức đối lập lại với hình thức của sự trung giới thì nó trở nên phiến diện; và tính phiến diện này cũng được chia phần cho bất kỳ nội dung nào chỉ quy về hình thức này mà thôi. Nói chung, sự trực tiếp là sự quan hệ trừu tượng với chính mình, và, do đó, đồng thời là sự đồng nhất trừu tượng, tính phổ biến trừu tượng. Cho nên, nếu cái phổ biến tự-mình và cho-mình chỉ được nắm lấy trong hình thức của sự trực tiếp, thì bản thân nó cũng chỉ là cái phổ biến trừu tượng; và Thượng đế – từ quan điểm này – mang ý nghĩa của cái Bản chất tuyệt đối không có sự quy định nào. Trong trường hợp ấy, nếu người ta còn nói về Thượng đế như là Tinh thần thì đó chỉ là một từ trống rỗng, bởi, với tư cách vừa là ý thức vừa là Tự-ý thức, Tinh thần bao giờ cũng là một sự phân biệt chính mình với chính mình và với một cái khác, và qua đó, lập tức là sự trung giới.

§75

S165 Việc *đánh giá* về lập trường thứ ba này – tức lập trường cho rằng tư duy có thể đi đến chân lý – chỉ có thể được tiến hành theo cách mà bản thân quan điểm này đã nêu ra và đã thừa nhận một cách trực tiếp. Bảo rằng có^(a) một cái biết trực tiếp, tức một cái biết không có sự trung giới (dù với cái khác hay ở bên trong với chính mình) là điều đã được vạch rõ là sai về mặt sự kiện [thực tế]^(b). Cũng thế, [ta] tuyên bố là sai về mặt sự kiện khi cho rằng tư duy chỉ tiến lên thông qua những quy định hữu hạn và có-điều kiện được trung giới bởi cái khác; và cũng là sai khi cho rằng bản thân sự trung giới này không tự vượt bỏ^(c) chính mình ở trong sự trung giới. Về Sự kiện [hiển nhiên]^(d) của một sự nhận thức [tự biện] như thế, tức một nhận thức tiến lên không ở trong tính trực tiếp phiến diện lần không ở trong sự trung giới phiến diện, chính là bản thân môn [khoa học] Lôgic; và chính toàn bộ triết học là điển hình [của điều này].

§76

Nếu ta xem xét nguyên tắc của cái biết trực tiếp trong quan hệ với điểm xuất phát trên đây của ta, tức với nền Siêu hình học được ta gọi là “ngây thơ”, thì sự so sánh cho thấy rằng nguyên tắc này là sự quay trở lại với khởi điểm mà nền Siêu hình học này đã tạo ra trong thời cận đại, đó là triết học Descartes. Cả hai đều khẳng định:

1. Tính không thể tách rời đơn giản giữa *tư duy* và *tồn tại* của chủ thể tư duy; *cogito ergo sum* chính xác là cùng một thứ với việc: tồn tại, thực tại, sự hiện hữu của Tôi đều được phơi mở ra cho tôi ở trong ý thức (Descartes

^(a) es gebe / there is; ^(b) faktisch / factually; ^(c) selbst aufhebe / to sublimate itself; ^(d) Faktum / Factum.

đồng thời giải thích rõ trong “*Principia philosophiae*” [latin: “Nguyên tắc của triết học”] I, 9, (88) rằng ông hiểu “*tư duy*” là *ý thức* nói chung, xét như là *ý thức*; và rằng tính không thể tách rời ấy tuyệt đối là nhận thức *đầu tiên* (không được trung giới hay chứng minh) và là nhận thức *chắc chắn nhất*⁽¹⁴¹⁾.

2. Cũng giống như thế là tính không thể tách rời giữa biểu tượng về *Thượng đế* và sự *hiện hữu* của *Thượng đế*, khiến cho sự hiện hữu này được chứa đựng ngay trong bản thân biểu tượng về *Thượng đế*; biểu tượng ấy tuyệt nhiên không thể không có sự quy định về hiện hữu, do đó, sự hiện hữu là tất yếu và vĩnh hằng*.

S166 3. **Đối với** *ý thức* cũng có tính trực tiếp về sự hiện hữu của những sự vật *bên ngoài*, thì *ý thức* ấy không gì khác hơn là *ý thức cảm tính*; việc ta có một *ý thức* như thế là điều tối thiểu trong mọi nhận thức. | Điều đáng quan tâm là biết rằng cái biết trực tiếp này về sự *tồn tại* của những sự vật bên ngoài

(141) Nguyên văn đoạn văn ấy như sau (xem: Descartes, *Principia philosophiae* / Nguyên tắc của triết học): “Tôi hiểu “*tư tưởng*” là tất cả những gì ta có *ý thức* như là đang diễn ra bên trong ta, trong chừng mực ta có *ý thức* về nó. Như thế, ở đây, *tư duy* không chỉ đơn thuần được đồng nhất hóa với giác tính, *ý chí* và sự tưởng tượng mà cả với *ý thức cảm tính* nữa. Bởi, nếu tôi nói: “Tôi đang nhìn, hay tôi đang đi, vậy tôi hiện hữu”, và đem điều này áp dụng vào cho việc nhìn và việc đi như là các hoạt động cơ thể, thì kết luận này không tuyệt đối chắc chắn. Sỡ dĩ như thế là vì, như vẫn thường xảy ra trong giấc ngủ, tôi có thể nghĩ rằng tôi đang nhìn hay đang đi, mặc dù mắt tôi đang nhắm và tôi không hề di chuyển gì cả; thậm chí, các *tư tưởng* như thế vẫn có thể có trong trường hợp tôi không có thể xác. Nhưng, nếu tôi lấy việc “nhìn” hay việc “đi” để áp dụng vào cho giác quan hiện thực hay cho *ý thức* về việc nhìn hay việc đi, thì kết luận ấy là hoàn toàn chắc chắn, vì nó liên hệ với tinh thần, vốn là cái duy nhất có cảm giác hay *tư tưởng* rằng nó đang nhìn hay đang đi”.

* (Chú thích của tác giả) Descartes, *Principia philosophiae* I, 15: “Magis hoc (ens summe perfectum) existere (credet, si attendat, nullius alterius rei ideam apud se inveniri, in qua eodem modo necessariam existentiam contineri animadvertat; [...] vintelliget, illam ideam exhibere veram et immutabilem naturam, quaeque non potest non existere, cum necessaria existentia in ea contineatur” [latin: “*ý thức* sẽ càng sẵn sàng chấp nhận điều này (nghĩa là chấp nhận sự hiện hữu của một *Hữu thể* hoàn hảo tối cao) nếu nó xét rằng nó không thể tìm thấy bên trong bản thân nó một *ý niệm* về bất kỳ một sự vật nào khác mà sự hiện hữu tất yếu được xem là được chứa

(a) Schein / semblance.

đựng trong *ý niệm* theo kiểu như thế. Và từ đó, *ý thức* hiểu rằng *ý niệm* về một *Hữu thể* hoàn hảo tối cao không phải là một *ý niệm* do *ý thức* tạo ra hay hình dung một ảo ảnh, trái lại, hình dung về một bản tính đúng thật và bất biến *không thể không hiện hữu*, vì *sự hiện hữu tất yếu được bao hàm ở trong đó*]. Một câu nói tiếp theo sau đó nghe có vẻ như một sự trung giới và một luận cứ chứng minh nhưng không làm thiệt hại gì đến khẳng định cơ bản đầu tiên này. Một điều giống hệt như thế cũng được tìm thấy trong Spinoza: *Bản chất* của *Thượng đế*, tức, *ý niệm* trừu tượng, bao hàm cả sự hiện hữu. Định nghĩa đầu tiên của Spinoza là định nghĩa về *causa sui* [nguyên nhân tự thân]: “*cujus essentia involvit existentiam; sive id cujus natura non protest concipi nisi existens*” [latin: rằng *Bản chất* của nó bao hàm cả sự hiện hữu, hay, bản tính của nó *không thể được quan niệm cách nào khác hơn là đang hiện hữu*]; tính không thể tách rời của khái niệm với tồn tại là sự quy định nền tảng và là tiền-giả định. Nhưng, đó là khái niệm nào để có sự không thể tách rời với tồn tại? Không phải là khái niệm về những sự vật *hữu hạn*, chúng chính là những cái mà sự hiện hữu của chúng là *bất tất* và thụ tạo. Định lý thứ 11 của Spinoza: “*Rằng Thượng đế hiện hữu một cách tất yếu*”, và giống như thế là định lý thứ 20: “*Rằng sự hiện hữu của Thượng đế và bản chất của Thượng đế là một và chỉ một mà thôi*” được rút ra từ một luận cứ chứng minh, đây là tàn tích thừa thãi của một chủ nghĩa hình thức của việc chứng minh [hình học], *Thượng đế* là *Bản chất* (là bản thể duy nhất), nhưng vì *Bản thể* là *causa sui* [nguyên nhân tự thân], vì thế *Thượng đế* tất yếu hiện hữu; câu này không có nghĩa gì khác hơn là: *Thượng đế* là cái duy nhất mà *Khái niệm* và *Tồn tại* là không thể tách rời khỏi nhau.

là lừa dối và sai lầm, và, không có chân lý ở trong cái cảm tính, xét như cái cảm tính; sự *tồn tại* của những sự vật bên ngoài này đúng hơn là cái gì ngẫu nhiên, nhất thời, là một *vẻ ngoài*^(a): về cơ bản, chúng là những gì có một sự hiện hữu tách rời với Khái niệm của chúng, hay với bản chất của chúng.

§77

Thế nhưng, cũng cần phải phân biệt hai quan điểm ấy [triết học Descartes và cái biết trực tiếp] ở các điểm sau:

1. Triết học Descartes đi từ những tiên-giả định không được chứng minh và không thể chứng minh được *tiến lên tới* nhận thức được phát triển tiếp tục, và, bằng cách này, mang lại cội nguồn cho các ngành khoa học của thời cận đại. Còn ngược lại, quan điểm gần đây hơn [ám chỉ của Jacobi v.v...] lại đi đến kết quả – tự nó là quan trọng (xem §62) – rằng một nhận thức tiến hành theo kiểu những suy niệm *hữu hạn* như thế chỉ nhận thức được cái gì hữu hạn mà thôi và **không chứa đựng** được chân lý; và cũng đòi hỏi rằng ý thức của ta về Thượng đế phải đứng vững trên lòng tin [trực tiếp] – mà, như đã nói, là một lòng tin hoàn toàn trừu tượng*.
2. Một mặt, quan điểm sau chẳng thay đổi được gì trong phương pháp nhận thức khoa học thông thường mà Descartes đã khởi xướng, và các ngành khoa học về những gì thường nghiệm và hữu hạn bắt nguồn từ phương pháp ấy cũng vẫn cứ được tiến hành theo cùng một kiểu. | Nhưng, mặt khác, quan điểm này lại vứt bỏ phương pháp ấy, và, thật ra, vứt bỏ *mọi* phương pháp, bởi nó không biết một phương pháp nào khác [phù hợp] để có cái biết về cái gì vô hạn xét về nội dung thực chất^(a). | Vì thế, nó buông xuôi cho sự tùy tiện hoang dại của những sự tưởng tượng và khẳng quyết, cho sự tự phụ về luân lý, sự ngạo mạn của cảm giác hay sự buông tuồng vô độ của những tư kiến và luận cứ, và tuyên bố rằng tất cả những điều ấy là sự đối lập kịch liệt nhất đối với triết học và những luận điểm triết học. Triết học không cho phép một sự khẳng quyết đơn thuần như thế, cũng như không thể chấp nhận việc tư duy chao đảo tới lui khi sử dụng lối “lý sự” tùy tiện này.

§78

Sự đối lập giữa một bên là sự trực tiếp có tính độc lập tự chủ của nội dung hay của cái biết với bên kia là một sự trung giới cũng độc lập tự chủ và không thể hòa giải với cái trước là cần phải dẹp bỏ đi. Sờ dĩ phải

^(a) Gehalt / import.

* (Chú thích của tác giả) Trong khi đó, [Thánh] Anselm nói ngược lại: “*Negligentiae mihi videtur, si postquam confirmati sumus in fide, non studemus, quod credimus, intelligere*” [latinh: “Một khi ta đã xác tín vững chắc ở trong đức tin, thì theo tôi, có vẻ chính sự buông thả đã khiến ta không nỗ lực tìm hiểu những gì ta tin”], (Traktat. Cur Deus homo I, 1). Qua đó, Anselm đã đặt ra cho nội dung cụ thể của học thuyết Kitô giáo *một nhiệm vụ nhận thức nặng nề*, hoàn toàn khác với những gì chứa đựng trong “đức tin” hiện đại này.

là điều đầu tiên cần dẹp bỏ, bởi lẽ sự đối lập ấy là một *tiền-giả định* đơn thuần và là sự *khẳng quyết* hay sự *cam kết* tùy tiện. Cũng thế, khi bước chân vào Khoa học, ta cũng phải từ bỏ hết mọi *tiền-giả định* hay *tiên kiến* khác, dù chúng xuất phát từ sự hình dung bằng biểu tượng hay từ tư duy. | Lý do là vì: chính Khoa học mới là nơi tất cả những quy định tương tự như thế được khảo sát, và cũng là nơi mà ý nghĩ và tính hiệu lực giá trị của chúng cũng như của những sự đối lập giữa chúng sẽ phải được nhận thức rõ.

- S168 Là một khoa học tiêu cực, phủ định, xuyên suốt mọi hình thức của nhận thức, *thuyết hoài nghi* xứng đáng làm một sự dẫn nhập để chứng minh tính vô hiệu của những *tiền-giả định* như thế. Nhưng, *thuyết hoài nghi* ắt không chỉ là một con đường buồn bã mà còn là thừa thãi nữa, bởi bản thân mômen *biện chứng* [xem §§79 và tiếp] chính là một mômen cơ bản của Khoa học khẳng định, tích cực như ta sẽ thấy trong phần tiếp theo đây. Và chẳng, *thuyết hoài nghi* chỉ tìm ra những hình thức hữu hạn theo một cách thường nghiệm và vô-khoa học và ghi nhận chúng như là những gì có sẵn được mang lại mà thôi. Trong khi đó, sự đòi hỏi [đúng đắn] phải có một *thuyết hoài nghi đã được thực hiện trọn vẹn* chính là đòi hỏi rằng Khoa học phải được đi trước bằng một sự *ngại ngờ đối với tất cả*, nghĩa là, bằng một *sự không-tiền-giả định gì hết*⁽¹⁴²⁾. Thật ra, đòi hỏi này được thực hiện trọn vẹn bằng sự tự do [của tư duy] trừu tượng hóa khỏi mọi sự, và nắm lấy sự trừu tượng thuần túy của riêng mình, nắm lấy tính đơn giản của tư duy – trong quyết định của ý chí là *hãy tư duy một cách thuần túy*.

(142) “ein vollbrachter Skeptizismus” / a consummate scepticism / thuyết hoài nghi đã được thực hiện trọn vẹn: còn được Hegel gọi là “thuyết hoài nghi tự thực hiện trọn vẹn” (xem: HTHTT, §78, Sđd, BVNS, tr. 181 và tiếp). Hegel phê phán một loại hoài nghi “chung chung”, chuyên cô lập tính phủ định ra khỏi nội dung vì đó không phải là con đường của sự hoài nghi đích thực. Ông cũng không dừng lại ở thái độ hoài nghi “tổng quát” kiểu Descartes, trái lại, trong HTHTT, là “sự phát triển hiện thực của ý thức” như con đường của sự ngại ngờ: mỗi hình thái ý thức tự đẩy mình đến chỗ “tuyệt vọng” về điều mình nhằm tưởng là sự thật để tiến lên một hình thái cao hơn. Còn trong Logic học, nó là sự tự do (tuyệt đối không có *tiền-giả định*) để tư duy trong môi trường của sự thuần túy.

CHÚ GIẢI DẪN NHẬP: §§19-78

Phần “*Khái niệm sơ bộ*” (*Vorbegriff / Preliminary Conception*) này khá dài và có thể chia làm ba phần:

- §§19-25: đưa ra “*định nghĩa*” về Logic học. Chúng ta sẽ tập trung tìm hiểu §19.
- §§26-78: xét “*ba lập trường của tư tưởng đối với tính khách quan*”, thực chất là phê phán một cách tóm lược và có hệ thống về nền triết học trước đó: Siêu hình học cổ truyền, thuyết duy nghiệm của Hume, triết học phê phán của Kant và chủ trương về cái biết trực tiếp của Jacobi. Đây là phần được Hegel viết sáng sủa và dễ đọc nhất, vì thế ta sẽ không đi vào chi tiết nhưng sẽ nêu một số nhận xét về *phương pháp tiếp thu và phê phán triết học*, hay, nói khác đi, về *phương pháp nghiên cứu lịch sử triết học* đặc trưng của Hegel: không đối thoại mà chỉ phê phán từ chỗ đứng tự cho là “cao hơn”.
- §§79-83: *ba phương diện* của cái Logic, xét về mặt hình thức của nó: *giác tính trừu tượng – biện chứng* (hay: *lý tính-phủ định*) – *tư biện* (hay: *lý tính-khẳng định*). Cần tìm hiểu kỹ để đi vào “*phép biện chứng*” của Hegel. Phần chú giải cho §§79-83 sẽ được đặt sau §83 để... đỡ nhức đầu!

1) - §19: “*Lôgic học là khoa học về Ý niệm thuần túy, tức là, về Ý niệm trong môi trường trừu tượng của tư duy*”...

- Như đã thấy ở phần trước, Logic học là khoa học về Ý niệm *tự-mình-và-cho-mình*. Ta cũng đã biết rằng thuật ngữ “*tự-mình-và-cho-mình*” ở đây có hai nghĩa đồng thời:
 - sự vắng mặt của tính phiến diện, và
 - sự trừu tượng của Ý niệm-lôgic với tư cách là tính khả niệm, suy tưởng về chính mình.

Chính phương diện của “*sự trừu tượng*” này là nổi bật khi ta nói: Logic học là Khoa học về Ý niệm-*thuần túy*. Có nghĩa: nó là khoa học về Ý niệm trong chừng mực Ý niệm là Tư tưởng về chính mình và *chỉ* về chính mình, chứ chưa phải với tư cách tự hiện thực hóa trong các hình thức cụ thể hơn của Tự nhiên và Tinh thần. Vậy, “*sự thuần túy*” ở đây trước hết có nghĩa là “*sự thiếu vắng*”, theo nghĩa: đó là khoa học về

Ý niệm trong môi trường *trừu tượng* của tư tưởng, hay, đúng hơn, của *tư duy* (*des Denkens / of thinking / du penser*): ta chỉ (mới) làm việc với *hình thức thuần túy* của Chân lý.

- Tuy nhiên, định nghĩa – cho dù đúng đi nữa – rằng Lôgíc học là khoa học về [sự] *tư duy*, về *những sự quy định* và *những quy luật* của tư duy có nguy cơ gây nên sự ngộ nhận rằng, trong định nghĩa ấy, ta chỉ chú ý đến *tư duy*, được hiểu một cách trừu tượng, chỉ trong *môi trường* hay trong sự quy định *khái quát* (*general*), tước bỏ hết mọi sự phong phú của nó. Không, trong môi trường trừu tượng này, chính Ý niệm đang tồn tại và đang *tự-vận động*. Đó là lý do tại sao Ý niệm-lôgíc – tuy ở trong môi trường trừu tượng của tư duy – vẫn có tính *cụ thể*. Nó là tư duy, nhưng không phải là tư duy *hình thức* – như trong Lôgíc học hình thức cổ truyền – mà là cái toàn thể trong sự phát triển những sự quy định và những quy luật do tư duy *tự mang lại* cho chính mình, tự sản sinh ra khi khai triển sự phong phú đang vận động và đang sống động của Ý niệm. Nói cách khác, tuy là *hình thức* tuyệt đối của chân lý và là bản thân chân lý *thuần túy*, tức, trong sự trừu tượng và thuần túy, nhưng Logos không phải là một thực thể đơn thuần hình thức, thiếu vắng *nội dung*. Tuy Logos là trừu tượng so với những thực tại *tự nhiên* và *tinh thần* (mà nó là bản chất thuần túy khả niệm), nó vẫn là *cụ thể* không chỉ vì nó là nền tảng khả niệm của những thực tại ấy mà, trước hết và trên hết, nó – nơi bản thân nó – là sự sống và sự vận động của Tư tưởng tự-suy tưởng về chính mình. (Ở đây, ta “buộc” phải chấp nhận quan niệm này của Hegel như một tiên-giả định để tiếp tục tìm hiểu mà chưa vội bàn cãi! Xem thêm: “*Mấy lời giới thiệu và lưu ý của người dịch: “Khoa học Lô gíc” và học thuyết của Hegel về Chân lý và Tự do*” ở đầu sách).

- *Một lưu ý để tránh nhầm lẫn:*

Ở đầu §86, khi thực sự bước vào nội dung của Lôgíc học, Hegel sẽ giới thiệu phạm trù đầu tiên của Lôgíc học là “*tồn tại thuần túy*” và ông gọi nó là “*tư tưởng thuần túy*” (*reiner Gedanke / pure thought / pure pensée*). Ta lưu ý rằng: ở cấp độ sơ khai ấy, phạm trù này nói lên sự *thuần túy* hay *trừu tượng* của **sản phẩm** đầu tiên của Tư duy (vì thế ông dùng chữ “*tư tưởng*”) chứ không phải của bản thân Tư duy. Qua quá trình phát triển và nhất là ở chỗ thành tựu của Lôgíc học, Logos sẽ cho thấy nó không còn chỉ là “*tư tưởng thuần túy*” mà như là *cái toàn thể được suy tưởng và tự-suy tưởng* của Ý niệm-tuyệt đối với tư cách là vũ trụ cụ thể của Tư duy tự-suy tưởng chính mình.

2) - §§26-78: “*Ba lập trường của tư tưởng đối với tính khách quan*” hay: về một cách viết lịch sử triết học kiểu Hegel:

- Ở tiêu đoạn §13, bằng cách viết rất hàm súc, Hegel đề ra học thuyết về mối quan hệ chặt chẽ giữa Hệ thống - hiểu như Hệ thống của cái Tuyệt đối, bao hàm tất cả – với sự triển khai của nó trong thời gian, tức mối quan hệ giữa *Triết học* và *Lịch sử triết học* (được công bố di cảo trong “*Các bài giảng về lịch sử triết học*”). Với Hegel, lịch sử triết học không đơn thuần là một tập hợp hỗn tạp những ý kiến khác nhau của *nhiều* nền triết học, trái lại, theo ông, chỉ có **Một** nền triết học triển khai trong thời gian, và triết học xuất hiện muộn nhất về mặt lịch sử phải là triết học phong phú nhất, bao hàm mọi cấp độ trước đó. Mặt khác, lịch sử triết học – như là sự trình bày lao động suy tưởng của Tinh thần với tư cách là “tổng công trình sư trên quy mô lịch sử thế giới – cũng phải minh chứng những cấu trúc cơ bản và phổ biến của Ý niệm-tuyệt đối được thể hiện trong Khoa học Lôgic. Nếu trước nay, lịch sử triết học được hiểu như là sự tường thuật về những học thuyết của các triết gia, thì bây giờ, nó có năng lực trở thành *khoa học*, vì bản thân nó cũng cho thấy những cấu trúc lôgic cơ bản của triết học xét như **Một** Hệ thống. Vậy, trên thực tế, Hegel là triết gia đầu tiên tiến hành nghiên cứu bản thân lịch sử triết học như là một môn khoa học triết học đúng nghĩa và đã gây ảnh hưởng mạnh mẽ đến việc viết lịch sử triết học ở thế kỷ XIX và thế kỷ XX. Nhìn một cách hệ thống, lịch sử triết học thuộc về học thuyết về “Tinh thần tuyệt đối”, trong đó bản thân triết học rút cục xuất hiện ra như là đối tượng nghiên cứu *của chính nó*: lịch sử triết học là triết học của triết học, hay, nói cách khác, là tư duy triết học tự nắm bắt chính mình, kết thúc “*vòng tròn của mọi vòng tròn*” để quay trở lại với sự trực tiếp đơn giản của Tồn tại là chỗ bắt đầu của tất cả.

Ở đây, Hegel sử dụng mô hình về sự quan hệ giữa triết học và lịch sử triết học để giúp người đọc dễ bước vào triết học tư biện của ông. Xuất phát từ sự trùng hợp giữa Hệ thống và Lịch sử, ba “*lập trường*” - được trình bày một cách tương đối dễ đọc nhất – giới thiệu ba hình thái tư tưởng nối tiếp và kế thừa nhau một cách tất yếu và được xem như là các “*mômen*” của toàn bộ triết học. Ta sẽ không khó khăn lắm để nhận ra ý đồ của Hegel muốn lý giải lịch sử triết học theo *mô hình tư biện cơ bản* của ông.

- Trước hết, cần làm rõ ý nghĩa chữ “*lập trường của tư tưởng*”: ở §25, Hegel giải thích: “*tư tưởng*” (*Gedanke*) ở đây không phải là hình dung mang tính tư tưởng chủ quan của ta về cái gì khách quan, mà là “*tư tưởng khách quan*” với tư cách là

“Chân lý và đó phải là *đối tượng* tuyệt đối chứ không chỉ đơn thuần là *mục tiêu* của triết học”. Theo Hegel, triết học, ngay từ buổi bình minh của nó, đã làm việc với Chân lý theo nghĩa nói trên, nghĩa là, nó tự vận động trên lĩnh vực “những tư tưởng khách quan” dù trong nhiều hình thái được phát triển khác nhau. Các “*lập trường của tư tưởng đối với tính khách quan*” không phải là một mối quan hệ *ngoại tại* giữa tư tưởng và tính khách quan, mà chỉ là các cấu hình khác nhau giữa các mômen chủ quan và khách quan ở trong bản thân những tư tưởng khách quan: *tính khách quan là một mômen của tư tưởng chứ không phải là cái gì để tư tưởng quan hệ từ bên ngoài*.

Ta không đi sâu vào phần trình bày khá sáng sủa của Hegel mà chỉ nêu ra vài nhận xét chủ yếu:

- a) “Lập trường thứ nhất của tư tưởng đối với tính khách quan” (§§26-36):

Theo Hegel, “lập trường” thứ nhất hiện thân trong hình thái của *Siêu hình học* mà Kant đã tiến hành phê phán: đó là triết học “trường ốc” của phái *Leibniz-Wolff* vào thế kỷ 18.

Một mặt, nó hoàn toàn được quy định bởi lòng tin (có tính tôn giáo) vào khả năng có thể nhận thức được cái Tuyệt đối (§26), đồng thời, nó không phải đã vĩnh viễn thuộc về quá khứ, trái lại, vẫn hiện diện như là loại hình: “*quan điểm đơn thuần của giác tính về những đối tượng thuần lý [hay những đối tượng của lý tính]*” (§27) và, vì thế, đáng được xem xét kỹ. “*Quan điểm của giác tính*” là gì? Đó là, trong nền *Siêu hình học* này, cái Tuyệt đối phải được nhận thức bằng những quy định trừu tượng, cứng nhắc, và, trong thực tế, đã tỏ ra bất lực. Theo Hegel, “sự phong phú của sự hình dung” về cái Tuyệt đối không thể nắm bắt được bằng những quy định hữu hạn (§29), mặt khác, bản thân *hình thức mệnh đề* (theo mô hình phán đoán đơn giản: $S=P$) là không phù hợp với nội dung được nhắm đến (§30): hình thức phán đoán ấy ($S=P$, vd: Thượng đế là vô hạn...) không thể nắm bắt được cái Đúng thật cụ thể mà phải là một cấu hình biện chứng của nhiều phán đoán – tức “*mệnh đề tư biện*” (đã được bàn ở *Lời tựa quyển Hiện tượng học Tinh thần**) – mới có thể làm được điều ấy.

Điều đáng ngạc nhiên trong phần này là:

- “Thuyết giáo điều” của *Siêu hình học* cổ truyền bị Kant phê phán lại được Hegel suy diễn (khá ngược lại thực tế lịch sử!) từ kinh nghiệm “bất lực” của *Siêu hình học*

* “*mệnh đề tư biện*” (*spekulativer Satz*): Xem Hegel, *Hiện tượng học Tinh thần*, *Lời Tựa*, §§54-67 và Chú giải dẫn nhập của BVNS, Sđd, tr. 151-171).

học với những “quy định giác tính” của nó. Chính Siêu hình học cổ truyền đã cho rằng những “quy định giác tính” (dựa vào kinh nghiệm cảm tính) mới bắt lực trong việc nắm bắt cái Tuyệt đối!

- Việc tư duy kiểu “giác tính” về cái Tuyệt đối tất yếu vướng vào các Nghịch lý (Antinomien) là phát hiện của Kant, và Kant đã hiểu “thuyết giáo điều” là việc đề ra các tham vọng nhận thức một cách thiếu phê phán khi rời bỏ phạm vi của kinh nghiệm khả hữu để phiêu lưu vào lĩnh vực của tư duy đơn thuần. Trong khi đó, Hegel lại lý giải “thuyết giáo điều” (thông qua việc trình bày Bản thể học như là Siêu hình học tổng quát / metaphysica generalis và ba bộ phận của Siêu hình học chuyên biệt / metaphysica specialis: tâm lý học thuần lý, vũ trụ học thuần lý, Thần học thuần lý vốn là các đối tượng phê phán của Kant, §§33-36) như là bị cột chặt trong phạm vi hữu hạn của “giác tính”!

- b) “Lập trường thứ hai của tư tưởng đối với tính khách quan” (§§37-60):

Về mặt hệ thống, theo Hegel, lập trường này hiện thân trong hình thái ý thức của thuyết duy nghiệm và trong triết học phê phán của Kant, nói lên sự đánh mất lòng tin siêu hình học ngây thơ và sự phân đôi giữa cái phổ biến và cái đặc thù ở trong tư duy, hay, nói cách khác, nói lên sự “tha hóa” của tính chủ thể – dựa vào sự tự trị của chính mình – đối với tính khách quan của chân lý (theo Hegel, thể hiện triệt để nhất trong thuyết hoài nghi của David Hume).

Hegel dành các tiểu đoạn §§40-60 khá cô đọng để tổng lược về cả ba quyển *Phê phán* của Kant với một giọng điệu rất đặc trưng: vừa khen vừa chê của một kẻ “bề trên”! Giọng điệu tỏ ra khá “trịch thượng” này có thể giải thích được: từ viễn tượng của một triết gia đã nắm trong tay một Hệ thống đã hoàn chỉnh, – sau khi đã hao tổn tâm sức để tìm cách “vượt” Kant – Hegel thấy mình có quyền “nhìn lại” triết học của bậc tiền bối như cái gì đã thuộc về quá khứ, đã được bỏ lại sau lưng! Vì thế, hai mươi tiểu đoạn bàn về triết học Kant thực ra đã nói về *bản thân Hegel* nhiều hơn là nói về... Kant, và người đọc cũng nên thận trọng để không vội xem đây là một sự trình bày hoàn toàn trung thực và một sự lý giải “sòng phẳng”. Trong chừng mực nào đó, ta có thể thấy Hegel đã “uốn cong” Kant cho phù hợp với các phạm trù của mình, và cũng đã phần nào làm cho Kant trở nên tầm thường để dễ bác bỏ! Một vài ví dụ:

- dù bản thân Kant đã nỗ lực bác bỏ thuyết hoài nghi của Hume (sau khi đã nhờ Hume thức tỉnh khỏi “giấc ngủ giáo điều”), nhưng, theo Hegel, Kant vẫn chưa rời bỏ miếng đất hoài nghi của Hume, vì triết học phê phán đã không xem nhận thức

là “có giá trị cho Chân lý mà chỉ có giá trị cho những hiện tượng” (§§40 và 45). Sở dĩ Kant giới hạn nhận thức vào những hiện tượng, tức vào những đối tượng của kinh nghiệm khả hữu là để có thể *kiểm chứng được* Chân lý của nhận thức, và, do đó, loại trừ nhận thức về “vật-tự thân”, thì Hegel lại đồng nhất hóa “vật-tự thân” của Kant với Thượng đế, với cái Tuyệt đối, với “Chân lý” theo nghĩa của Hegel (§44), từ đó kết luận rằng Kant đã không để cho nhận thức có giá trị như là “Chân lý” và, vì thế, còn nằm trong phạm vi của thuyết hoài nghi. Ở §46, Hegel đi đến luận điểm chung quyết rằng triết học phê phán của Kant “chỉ là một thuyết *duy tâm chủ quan* (nông cạn), một thuyết duy tâm không ăn nhập gì đến *nội dung* cả và chỉ có trước mắt nó các hình thức trừu tượng về tính chủ quan và tính khách quan và đứng yên một cách phiến diện ở quy định đầu tiên, tức tính chủ quan, như là quy định tối hậu và hoàn toàn có tính khẳng định”. Ta biết rằng Kant đã công khai và đã nỗ lực rất lớn để chống lại “*thuyết duy tâm chủ quan (nông cạn)*” (xem: PPLTTT, B274 và tiếp) – dù không phải đã thực sự thành công! –, nhưng với Hegel, bất kỳ triết học nào không thừa nhận là có thể nhận thức được cái Tuyệt đối như triết học của ông thì đều bị ông xem là “triết học duy tâm nông cạn” cả! Chính từ quan điểm “duy tâm tuyệt đối” của mình, Hegel đã không thừa nhận sự khác biệt giữa Hume và Kant.

- Nhưng, tất cả vấn đề có lẽ nằm ở cách hiểu về chữ “*Vật-tự thân*”. Kant đã gây không ít ngộ nhận khi viết khá mơ hồ về khái niệm “*Vật-tự thân*”, nhất là, có khi bảo rằng *Vật-tự thân* là “nguồn gốc hay nguyên nhân của hiện tượng” (PPLTTT, B344) như thể đó là nguyên nhân bản thể học (dễ bị hiểu như là Thượng đế!). Trong khi đó, nếu đọc kỹ, ta thấy “*Vật-tự thân*” phải được dùng theo nghĩa “số nhiều”: “**những** *Vật-tự thân*”, và nó chỉ là một *khái niệm giới hạn (Grenzbegriff)*, có tính phủ định để lưu ý rằng: mọi đối tượng khả hữu cho nhận thức của ta đều phục tùng các điều kiện nhận thức chủ quan của ta, nghĩa là, không bao giờ có cái gì “*tự thân*” được mang lại cho ta cả, tức, không bao giờ trong tính khách quan thuần túy của nó, và đó chính là khái niệm của Kant về “*hiện tượng*”. Khi nói về “*những nguyên nhân không biết được của những hiện tượng*”, Kant chỉ muốn lưu ý rằng nhận thức không bao giờ chỉ phụ thuộc đơn độc vào bản thân ta mà còn phải có một cái gì đó thêm vào nữa: cái thêm vào này thì ta không thể có được *một cách tiên nghiệm*. Kant nhận diện và đồng nhất hóa “cái mà ta không có được một cách tiên nghiệm” này với “*chất liệu*” được mang lại của những hiện tượng, trong khi hình thức hay mô thức của chúng thì có thể quy về cho trực quan và giác

tính của ta một cách tiên nghiệm. Như thế, theo Kant, trong “Vật-tự thân” (mà lý tính không thể nhận thức được), lý tính phê phán suy tưởng về *sự hữu hạn* của chính mình (Hegel cũng xác nhận như thế ở §44), còn bảo rằng nhận thức bị giới hạn ở những hiện tượng thì chỉ có nghĩa rằng: ta không thể triết lý trong viễn tượng hay từ quan điểm của cái Tuyệt đối. Trong khi đó, Hegel lại rút ra các hệ quả trái hẳn với tinh thần của Kant. Một mặt, như đã nói, Hegel đồng nhất hóa “Vật-tự thân” (số ít!) với cái Tuyệt đối (vốn không phải là chủ trương của Kant!) và, từ đó, khẳng định rằng, nếu cái Tuyệt đối – được suy tưởng như là Vật-tự thân – ắt trở thành đối tượng của nhận thức nhưng không có quy định nào hết: là “*cái trừu tượng hoàn toàn*”, là cái *Trống rỗng* toàn bộ, chỉ còn được xác định như là *cái ở phía bên kia*, là cái *phủ định* đối với sự hình dung, với cảm xúc, với tư duy nhất định”... (§44), và, kết luận: “Cho nên, ta chỉ ngạc nhiên khi được đọc đi đọc lại rằng ta không biết Vật-tự thân là gì, trong khi không có gì dễ dàng hơn là biết được về nó” (§44 và §§124 và tiếp). Ở đây, Hegel làm cho ta có cảm tưởng rằng Kant đã không biết phân biệt giữa *những* vật-tự thân với khái niệm về một “*đối tượng nói chung*” (“*Gegenstand überhaupt*”) (không có mọi quy định)*.

* Xem: “*Đối tượng siêu nghiệm*” hay “*khách thể siêu nghiệm*”, trong I. Kant, *Phê phán lý tính thuần túy*, Chú giải dẫn nhập của BVNS, 9.6.2, chú thích 1, NXB Văn học 2004 / tái bản 2005, tr. 577-579: “*Đối tượng siêu nghiệm*” (*transzendentaler Gegenstand*) hay “*khách thể siêu nghiệm*” (*transzendentales Objekt*) là từ rất khó, được Kant dùng theo *ba* ý nghĩa:

- a) là cấu trúc của một “*đối tượng nói chung*” được quy định bởi các phạm trù *thuần túy* (không được niệm thức hóa).
- b) là “*cái gì đó = X*” (Etwas = X) đồng nhất, *chung* cho *mọi* hiện tượng.
- c) là “*cơ sở*” hay “*nguyên nhân*” (Grund) siêu nghiệm riêng biệt - nhưng ta không biết được - của những đối tượng khác nhau.

Ba ý nghĩa này gắn liền với nhau: Ta đi từ ý nghĩa *a* sang ý nghĩa *b* khi ta xác định nội dung cho khái niệm về một “*đối tượng nói chung*” bằng cái đa tạp của trực quan. Bằng cách ấy ta nhận thức được một đối tượng *thường nghiệm*. Nhưng, nếu ta trừu tượng hóa (lược bỏ) mọi thuộc tính do cảm năng đem lại về đối tượng này, cái còn lại sẽ là *b*, tức “*biểu tượng về những hiện tượng dưới khái niệm của một “đối tượng nói chung”, của cái gì đó = X*” giống hệt nhau cho mọi hiện tượng, vì ta đã trừu tượng hóa tất cả những gì nhờ đó ta phân biệt được chúng. “*Đối tượng siêu nghiệm*” này, về mặt ý nghĩa, là “*độc lập*” với những biểu tượng của ta, vì ta đã lược bỏ mọi thuộc tính của chúng, thế nhưng, trong thực tế, nó không hề “*tách rời*” khỏi những dữ liệu cảm tính bởi nó vẫn là một đối tượng của *trực quan* cảm tính.

Chỉ có “*đối tượng siêu nghiệm*” theo nghĩa *c* (Kant còn gọi là “*đối tượng khả niệm*” - intelligible Gegenstände -) mới có thể là “*cơ sở*” cho từng hiện tượng riêng lẻ, nhưng ta không thể biết được nó có hay không. Tức là, sau khi trừu tượng hóa khỏi mọi thuộc tính, vẫn có thể “*còn lại*” một cái gì, không phải “*cho ta*” mà có thể chỉ dành cho một loại trí tuệ *khác* với ta, cho một loại “*trực quan “trí tuệ”, không-cảm tính*” nào đó mà ta hoàn toàn không thể biết được. Trong bản A, Kant gọi “*đối tượng siêu nghiệm*” này một mặt là “*Noumenon*”, mặt khác lại bảo rằng nó “*không thể là “Noumenon” được*”. Ở bản B, điều này dễ hiểu hơn khi ông phân biệt “*Noumenon*” theo nghĩa *tiêu cực* và “*Noumenon*” theo nghĩa *tích cực* như là *hai phương cách* để có hình dung

- Từ §46, Hegel dành nhiều trang để đánh giá phần *Biện chứng pháp siêu nghiệm* của Kant. Ta biết rằng sau Hegel, ít ra là từ Schopenhauer, giới triết học nói chung thường đánh giá phần phê phán “*thứ nhất*”, tức phân biệt giữa “hiện tượng” và “Vật-tự thân” (nói lên tính hữu hạn của nhận thức con người) là quan trọng hơn phần thứ hai. Trong khi đó, ngược lại, Hegel lại xem phần Phê phán thứ hai này là “quan trọng hơn phần thứ nhất”, bởi, sau khi xem phần thứ nhất này chỉ là “thuyết duy tâm chủ quan, nông cạn”, Hegel thấy phần Biện chứng pháp siêu nghiệm này mới đích thực là *bước chuẩn bị* cho phép biện chứng của chính ông như là *phương pháp tuyệt đối*. Trong §48, Hegel không tiếc lời ca ngợi học thuyết về các Nghịch lý (Antinomien) của Kant như là phát hiện lớn lao rằng: lý tính – nếu cố suy tưởng về cái Tuyệt đối, cái Vô-điều kiện bằng những quy định của giác tính – nhất định sẽ rơi vào các mâu thuẫn, thậm chí, ông xem đó là một trong “những bước tiến bộ quan trọng nhất và sâu sắc nhất của triết học trong thời hiện đại”. Nhưng, sau khi khen, Hegel liền cho rằng Kant đã sai lầm khi quy lỗi một cách phiến diện vào cho tư duy, trong khi dành “sự âu yếm cho những sự vật trong thế giới”, bởi theo Hegel, trong thực tế, không chỉ có bốn Nghịch lý như Kant nêu, trái lại, phải tư duy về nghịch lý tất yếu ở trong tất cả mọi đối tượng và chính điều này tạo nên “mômen *biện chứng* của cái Lôgíc”. Ở đây, ta không bàn về bản thân phép biện chứng của Hegel mà chỉ nên lưu ý đến sự khác biệt *cơ bản* giữa Kant và Hegel để hiểu rõ hơn về hai ông: nếu “tư tưởng khách quan” của Hegel” tất yếu tiên-giả định một sự *thống nhất giữa tư duy và nhận thức* (suy tưởng về sự mâu thuẫn, nghịch lý cũng đồng thời có nghĩa là *nhận thức* được nó), thì lập trường nguyên tắc của Kant là: phải dứt khoát *phân biệt giữa tư duy và nhận thức*: việc *suy tưởng* một cách tất yếu về sự mâu thuẫn không có nghĩa là *nhận thức* được sự mâu thuẫn, nghịch lý ngay trong bản thân sự vật. Đây cũng là điểm then chốt liên quan đến phần phê phán các luận cứ về sự tồn tại của Thượng

về “một đối tượng *tự thân*” (an sich selbst) (tức “Vật-tự thân” - Ding an sich), theo đó: “*Noumenon*” *theo nghĩa tiêu cực* là một đối tượng của *kinh nghiệm của chúng ta*, nhưng chỉ *trong chừng mực* ta trừu tượng hóa nó khỏi phương cách trực quan của ta, nó mới trở thành đối tượng không phải của trực quan cảm tính của ta. Ngược lại, một “*Noumenon*” *theo nghĩa tích cực* là cho rằng có thể có đối tượng cho loại trực quan trí tuệ (thần thánh) hoặc đối tượng hoàn toàn siêu việt, mà nếu quả có thật thì *chỉ* có mặt “khả niệm” thôi (vd: Thượng đế, linh hồn...).

Cả hai loại “*Noumena*” này đều được Kant gọi là “Vật-tự thân”. Nhưng, khái niệm này không gì khác hơn là khái niệm chung để phân biệt giữa *Noumena* theo nghĩa tiêu cực và tích cực. Mục đích chứng minh của Kant trong Chương này chỉ nhằm cho thấy chức năng thuần túy *tiêu cực* của chúng: những đối tượng của kinh nghiệm (của ta) *không* phải là những *Noumena* theo nghĩa tích cực và tổng thể của chúng không phải là một “thế giới khả niệm” Những sự phân biệt này chỉ có ý nghĩa giới hạn nhận thức chứ không có ý nghĩa bản thể học tích cực nào cả.

đế của Kant (phần cuối của Biện chứng pháp siêu nghiệm: phê phán Thần học thuần lý với Ý thể siêu nghiệm là Thượng đế). Ở phần này, Hegel đưa ra ba lập luận để “khôi phục” các luận cứ về sự tồn tại của Thượng đế (sẽ được triển khai trong “*Các bài giảng về triết học về tôn giáo*”):

- a) Hegel “liên minh” với ý thức tiên-phê phán và “lý trí con người lành mạnh” để cho rằng luận cứ đánh thép của Kant chống lại sự nâng mình lên đến nhận thức về Thượng đế không khác gì “ngăn cấm tư duy” (§50, S131), bởi vì, “chỉ có thú vật mới không có tôn giáo!”
- b) Hegel đồng ý với Kant rằng có sự khác biệt giữa *khái niệm* (vd: tam giác có ba góc) và *tồn tại* (hình tam giác hiện thực) (“trong thực tế, liệu có một sự hiểu biết nào tầm thường hơn thế?”, §51), nhưng, theo Hegel, sự khác biệt này nằm ngay trong bản thân “Khái niệm” và sẽ được vượt bỏ ở trong nó. Chữ “Khái niệm” (viết hoa!) của Hegel rõ ràng không liên quan gì đến quan niệm bình thường về “khái niệm” (viết thường!) của Kant và chắc hẳn Kant cũng không tài nào hiểu được làm sao có thể có được sự thống nhất biện chứng như thế giữa *tư duy* và *nhận thức*, chẳng hạn như khi Hegel viết: “Nhận xét thật tầm thường của sự Phê phán rằng tư tưởng và tồn tại là khác nhau cùng lắm chỉ có thể cản trở chứ không hề xóa bỏ được sự vận động của tinh thần con người đi từ *tư tưởng* về Thượng đế đến sự xác tín rằng Thượng đế *tồn tại*”. (Phần Nhận xét cho §51, S137). Câu hỏi nền tảng của triết học Kant bao giờ vẫn là: làm sao một sự “vận động” như thế có thể có được?
- c) Sau cùng, ở §60, Hegel đưa ra luận cứ nổi tiếng về “*ranh giới*”, một luận cứ tỏ ra rất hùng hồn để khắc phục việc “vạch ranh giới” của Kant. Luận cứ ấy như sau: khi ta vạch một ranh giới, tức là ta đã vượt ra khỏi ranh giới ấy; ta không thể suy tưởng về sự hữu hạn của ta nếu ta đồng thời không suy tưởng về sự vô hạn. Do đó, triết học về sự hữu hạn của Kant chỉ là “sự bất lực không tập hợp chung lại được hai tư tưởng vốn chỉ có mặt như thể là *hai*, về mặt hình thức mà thôi” (tức tư tưởng về sự hữu hạn và tư tưởng về sự vô hạn). Và Hegel viết tiếp: “Vây, chỉ có sự thiếu ý thức mới không nhận ra được rằng ngay việc biểu thị một điều gì đó như là một cái hữu hạn hay bị hạn chế thì cũng đã chứa đựng bằng chứng về sự *hiện diện hiện thực* của cái Vô hạn, cái Không-bị hạn chế; rằng cái biết về sự giới hạn chỉ có thể có được, trong chùng mực cái Không-bị giới hạn là có mặt trong ý thức và có mặt ở *phía bên này* [của ý thức]” (§60, phần Nhận xét). Sau này, *Wittgenstein* cũng có nói tương tự khi *tư duy* về ranh

giới: "... để rút ra được một ranh giới cho tư duy, ta phải có thể suy tưởng được về hai phía của ranh giới này (do đó, ta phải có thể suy tưởng cái không thể suy tưởng được"* . Thật ra, Kant, cũng như Wittgenstein, đều biết rằng *tư duy* về sự hữu hạn nhất thiết tiên-giả định tư duy về sự vô hạn và ngược lại, chỉ có điều: đó chỉ là... tư duy mà thôi! Theo Kant, tư duy thì tha hồ, nhưng nhận thức thì có-điều kiện; cả hai tuyệt nhiên không phải là một, nghĩa là: trong tư tưởng về ranh giới, tôi mặc nhiên đã suy tưởng đến một cái gì ở bên ngoài ranh giới ấy, nhưng đâu có nghĩa là tôi *nhận thức* được cái ở bên ngoài ấy! “Mơ Tiên hồ dễ mấy lần gặp Tiên!”. Do đó, luận cứ nổi tiếng về ranh giới của Hegel chỉ chấp nhận được với điều kiện có sự liên tục hay sự thống nhất giữa tư duy và nhận thức trên lập trường của một học thuyết *duy tâm tuyệt đối* mà ông muốn dẫn ta đến khi bàn về “lập trường thứ ba”. Điều có thể tạm thời đúc kết ở đây là: triết học của Kant và của Hegel, trong thực tế, là *hai mô hình* hoàn toàn khác biệt, buộc người đời sau phải lựa chọn, chứ không hẳn theo kiểu lý giải của Hegel: triết học Kant chỉ là bước chuẩn bị chưa hoàn chỉnh để chờ Hegel “phủ định”, “bảo lưu” và “nâng lên” như là một sự “vượt bỏ” (Aufheben) về triết học.

3) - §§61-78: “Lập trường thứ ba của tư tưởng đối với tính khách quan”:

- Về mặt hệ thống, đối với Hegel, “lập trường thứ ba” là hình thái ý thức gần gũi nhất với ông, nghĩa là, từ trình độ ấy, ta có thể bắt đầu biến triết học thành khoa học đúng nghĩa ở trong môi trường của “tư duy thuần túy”, tức, với tư cách là Khoa học Lôgíc. Về mặt lịch sử, Hegel thấy trình độ này đã được thể hiện trong “triết học về lòng tin” của *Friedrich Heinrich Jacobi (1743-1819)* đang có ảnh hưởng mạnh đương thời và được bản thân Hegel dành cho nhiều bài nghiên cứu có tính tranh luận (xem lại: *ba Lời Tựa* cho bộ *Bách khoa thư* ở đầu sách).
- Trong việc đánh giá về Jacobi, đã có một sự thay đổi lớn trong thái độ của Hegel. Nếu trong các cuộc tranh luận trước đây (xem: “Biết và Tin”, 1802 và bài điểm sách về Jacobi năm 1817), Hegel công kích dữ dội Jacobi, thì trong *Bách khoa thư* này, ông bàn về chủ trương của Jacobi như là bước chuẩn bị *trực tiếp* cho khoa học-tuyệt đối của ông, và, vì thế, ông dành khá nhiều trang viết cho chủ đề này (17 tiêu đoạn!).

* *Ludwig Wittgenstein*: “Tractatus logico-philosophicus” / “Luận văn Lôgíc-triết học, 1921.

- Lý do là vì: theo Hegel, Jacobi không còn khẳng định như Kant rằng Thượng đế hay cái Tuyệt đối là không thể nhận thức được, chỉ có điều Jacobi cho rằng tư duy khái niệm là không phù hợp với đối tượng này, vì thế, “cái Biết [lý tính] về Thượng đế... phải là cái Biết trực tiếp, là Lòng tin” (§63). Như thế, theo Hegel, “triết học về lòng tin”, về mặt lịch sử lẫn hệ thống, là “ưu việt” hơn triết học phê phán của Kant và là hình thái ý thức triết học *sau* Kant: trở lại với cái Tuyệt đối, vì thế, ông xem đó là cơ sở xứng đáng để cho trình độ phát triển hiện nay của Tinh thần dành cho nó “*sự quan tâm chủ yếu*” (§69), mặc dù nó có khuyết điểm là ở tham vọng nắm bắt cái Tuyệt đối chỉ bằng con đường của *sự trực tiếp*.
- Trong phần “*Lôgic học về Bản chất*” (phần II của sách này, từ §§122 và tiếp), Hegel mới có đầy đủ cơ sở lập luận để phê phán “lập trường thứ ba” này bằng cách vạch rõ cấu trúc của mối quan hệ giữa sự trực tiếp và sự trung giới. Ở đây, (§§69 và tiếp), lập luận chủ yếu của Hegel được tóm gọn trong nhận định: “*Tư duy trừu tượng* (hình thức của Siêu hình học phản tư) và *trực quan trừu tượng* (hình thức của cái Biết trực tiếp) là cùng một cái như nhau” (§74). Điều này có nghĩa: triết học về lòng tin (của Jacobi) – với nguyên tắc về cái Biết trực tiếp – là một sự thống nhất *trừu tượng* (vì bản thân còn là “trực tiếp”) giữa tư duy và trực quan, nhưng đó chính là chỗ mà Khoa học Lôgic (của Hegel) có thể lấy làm khởi điểm. Sở dĩ như thế, vì, theo Hegel, nó đã bỏ lại đằng sau sự đối lập của Kant giữa tư duy và trực quan, hay, đã bỏ lại đằng sau “sự đối lập của ý thức”, cho dù mới còn ở hình thức *trừu tượng*, trực tiếp.

(Điều đáng lưu ý là ở đây (§§76-77), Hegel mặc nhiên xem “Lập trường thứ ba” là một sự “khôi phục” trở lại “lập trường thứ nhất” (Siêu hình học) trên một cơ sở cao hơn, đúng theo cấu trúc “tư biện” quen thuộc của ông, và không xem trọng sự khác biệt nền tảng giữa Siêu hình học (lập trường thứ nhất) và triết học phê phán (lập trường thứ hai)).

QUAN NIỆM CHÍNH XÁC HƠN VỀ LÔGIC HỌC VÀ SỰ PHÂN CHIA NỘI DUNG CỦA NÓ

§79

Về mặt hình thức, cái *Lô gíc*^(a) có ba phương diện:

- a: phương diện của sự trừu tượng hay của giác tính*
- b: phương diện biện chứng hay lý tính phủ định [tiêu cực] [và]*
- c: phương diện tư biện hay lý tính khẳng định [tích cực]*

Ba phương diện này không tạo nên ba bộ phận của môn Lôgic học mà là các mômen của bất kỳ cái thực tồn-lôgic nào, nghĩa là, của bất kỳ Khái niệm hay của bất kỳ cái đúng thật nào nói chung. Tất cả ba mômen ấy đều có thể được đặt vào bên dưới mômen thứ nhất, mômen của *giác tính*, và qua đó, chúng có thể được tách rời nhau ra, nhưng như thế, chúng không được xem xét trong chân lý của chúng. – Giống như bản thân việc phân chia [nội dung của môn Lôgic học, xem §83], các nhận xét ở đây liên quan đến các quy định của cái Lôgic chỉ có tính cách dự đoán^(b) [sơ bộ] và [mô tả theo kiểu] lịch sử mà thôi.

§80

- S169 a) **Tư duy** – với tư cách là *giác tính* – dừng lại ở tính quy định cứng nhắc và ở sự phân biệt đối với những tính quy định khác; đối với *giác tính*, một sự trừu tượng bị hạn chế như thế lại có giá trị như một cái gì tự tồn nơi chính nó^(c) và tồn tại [đơn thuần]^(d).

Giảng thêm:

Khi ta nói về “tư duy” nói chung hay, chính xác hơn, về sự “lĩnh hội” [“nắm bắt bằng khái niệm”]^(a), ta thường đơn thuần nghĩ tới hoạt động của *giác tính*. Tất nhiên, tư duy thoát đầu chắc hẳn là hoạt động của *giác tính*, chỉ có điều nó không dừng lại ở đó, và Khái niệm không phải là một sự quy định đơn thuần của *giác tính*.

- Hoạt động của *giác tính*, nhìn chung, là ở chỗ ban cho nội dung của nó hình thức của tính phổ biến; và cái phổ biến được *giác tính* thiết định ấy, tất nhiên, là một cái phổ biến trừu tượng, được nắm chặt lấy trong sự đối lập lại với cái đặc thù. | Nhưng, qua đó, kết quả là: bản thân cái phổ biến này cũng lại được xác định như là một cái đặc thù. Vì lẽ *giác tính* hành xử với những đối tượng của nó bằng cách tách rời và trừu tượng hóa [chúng], vì thế, nó là cái đối lập lại với trực quan trực tiếp và với cảm giác, tức với những cái chỉ làm việc với

^(a) das Logische / the logical; ^(b) antizipiert und historisch / descriptive anticipations; ^(c) für sich bestehend / subsists on its own account; ^(d) seiend / [simply] is.

^(a) Begreifen [từ chữ “greifen” / nắm bắt → *Begriff* / khái niệm] / “comprehension”.

cái cụ thể và dừng lại ở cái cụ thể.

Những sự chê trách thường được lập đi lập lại để chống đối tư duy *nói chung* liên quan đến sự đối lập này giữa giác tính và kinh nghiệm cảm tính [của giác quan]. | Sự chê trách tự trung ở chỗ cho rằng tư duy là cứng rắn và phiến diện, và, nếu được theo đuổi một cách triệt để, ắt sẽ dẫn đến những kết quả tai hại và hủy hoại. Câu trả lời đầu tiên cho những chê trách này – trong chừng mực chúng là chính đáng về nội dung – là: những chê trách ấy không được áp dụng vào cho *tư duy nói chung*, chính xác hơn, vào cho tư duy *lý tính* mà chỉ đụng chạm đến tư duy của giác tính mà thôi.

Nhưng, cũng cần phải nói thêm rằng, trước hết ta cũng phải thừa nhận quyền và sự cố gắng của tư duy đơn thuần giác tính, chủ yếu là ở chỗ: nếu không có giác tính, cũng sẽ không có sự vững chắc và sự quy định [rõ ràng] trong lĩnh vực lý thuyết lẫn trong lĩnh vực thực hành. Thứ nhất, đối với việc nhận thức, thì nhận thức bắt đầu với việc lĩnh hội những đối tượng được mang lại trong những sự phân biệt nhất định của chúng. | Thật thế, chẳng hạn trong việc nghiên cứu Tự nhiên, những sự phân biệt được rút ra giữa những chất liệu, lực, loài v.v... và cố định hóa mỗi cái nơi chính nó trong sự cô lập [với những cái khác]. Ở đây, tư duy tiến hành với tư cách là giác tính; và nguyên tắc của nó là sự đồng nhất, sự quan hệ đơn giản với chính mình. Trước hết, chính sự đồng nhất này là điều kiện để nhận thức tiến lên từ một sự quy định này đến **một sự quy** định khác. Chẳng hạn, trong toán học, chính đại lượng là *sự* quy định để từ đó mà tiến lên, với sự gạt bỏ mọi quy định khác. Trong môn hình học, ta so sánh những hình thể với nhau bằng cách nêu bật cái đồng nhất nơi chúng. Cả trong các lĩnh vực khác của sự nhận thức, chẳng hạn trong luật học, cũng chính sự đồng nhất là phương tiện đầu tiên để tiến lên. Ở đây, từ một quy định này ta suy ra một quy định khác, và như thế, việc suy luận không gì khác hơn là một sự tiến lên dựa theo nguyên tắc của sự đồng nhất.

- Giống như trong lĩnh vực lý thuyết, *giác tính* cũng không thể thiếu được trong lĩnh vực thực hành. Tính cách là yếu tố thiết yếu cho hành động; và một con người có tính cách là một con người của giác tính, nghĩa là, với tư cách ấy, người đó có những mục đích nhất định ở trong đầu và kiên quyết theo đuổi chúng. Ai muốn làm được việc lớn, thì, như Goethe nói, phải biết tự giới hạn mình⁽¹⁴³⁾. Ngược lại, ai muốn làm đủ thứ chuyện thì thực sự chẳng muốn làm chuyện gì hết và chẳng được trò trống gì. Trên đời có khối điều thú vị: thi ca Tây Ban Nha, hóa học, chính trị, âm nhạc, tất cả chúng đều rất hay ho, và ta không thể trách ai đó đã thích thú chúng. | Nhưng, là một cá nhân ở trong một hoàn cảnh nhất định, nếu muốn làm nên việc gì thì phải

(143) Trích trong bài thơ “*Tự nhiên và Nghệ thuật*” của J. W. Goethe: “Muốn làm việc lớn, phải dồn sức; | Trong sự [tự] hạn chế mới rõ mặt kẻ anh tài, | Và chỉ có quy luật mới có thể cho ta sự Tự do” (“Wer Grosses will, muß sich zusammenraffen; | In der Beschränkung zeigt sich erst der Meister, | Und das Gesetz nur kann uns Freiheit geben”), trong Werke / Tác phẩm, Aufbau Verlag, Berlin, 1973. 2: 121.

nắm vững lấy một điều gì đó nhất định, chứ không thể vung vãi sức lực theo nhiều hướng. Cũng thế, chọn một nghề nghiệp là theo đuổi nó với giác tính. Chẳng hạn, ông quan tòa phải dựa trên luật pháp để theo đó mà phán xử chứ không được thiên lệch, không chấp nhận lời xin lỗi, không nghiêng ngó tứ phương. – Giác tính cũng còn là một yếu tố thiết yếu của việc đào luyện. Một con người có đào tạo không tự vừa lòng với những gì mơ hồ và bất định mà nắm những đối tượng trong tính quy định vững chắc của chúng, trong khi kẻ dốt nát thì chao đảo, thiếu tự tin, và ta thường mất rất nhiều công sức để làm cho người ấy hiểu ra sự việc và biết tập trung dứt khoát vào một điểm.

Trước đây ta đã thấy rằng *tư duy logic nói chung* không nên được hiểu đơn thuần theo nghĩa của một hoạt động chủ quan, mà đúng hơn, như là cái gì đồng thời có tính phổ biến nghiêm ngặt, do đó, là khách quan. Cần nói thêm rằng điều này cũng được áp dụng vào cho *giác tính*, hình thức đầu tiên của tư duy logic. Vì thế, giác tính phải được xem tương ứng với những gì ta thường gọi là “*lòng lành*” của Thượng đế, trong chừng mực ta hiểu đó là việc [Thượng đế để cho] những sự vật hữu hạn *tồn tại*, để cho chúng tự tồn. Chẳng hạn, ta nhận ra lòng lành của Thượng đế ở trong thiên nhiên từ việc có rất nhiều chủng loại thú vật cũng như cây cối được cung cấp tất cả những gì chúng cần thiết để tự bảo tồn và sinh sôi *này nở*. Tình hình cũng như thế đối với con người, – cá nhân lẫn tất cả các dân tộc – đều có được những gì thiết yếu cho việc tự tồn và phát triển. | Một phần đó là những gì có mặt trực tiếp (như khí hậu, tính chất và những sản phẩm của một đất nước v.v...), phần khác là những gì ta có dưới hình thức tổ chất, tài năng v.v... Nếu hiểu như thế, giác tính tự bộc lộ khắp nơi và trong mọi lĩnh vực của thế giới đối tượng; và sự “hoàn hảo” của một đối tượng, về cơ bản, ngụ ý rằng nguyên tắc của giác tính đang vận hành một cách đúng đắn ở trong đó. Chẳng hạn, một nhà nước là không hoàn hảo nếu chưa đạt được một sự phân biệt dứt khoát giữa các tầng lớp và các nghề nghiệp, và, cũng thế, nếu những chức năng chính trị và điều hành khác nhau, về một khái niệm, chưa được tổ chức thành những cơ quan đặc thù, giống như những chức năng cảm giác, vận động, tiến hóa v.v... ở trong một sinh thể hữu cơ đã phát triển.

- Ta cũng nhận thấy rằng ngay cả trong những lĩnh vực hoạt động vốn thông thường được xem là những gì xa cách nhất với giác tính, giác tính vẫn không thể vắng mặt, và bao lâu nó vắng mặt thì sự vắng mặt ấy phải được xem là một khiếm khuyết. Điều ấy đúng đối với nghệ thuật, tôn giáo và triết học. Chẳng hạn, trong nghệ thuật, giác tính thể hiện ở chỗ những hình thức của cái đẹp, về mặt khái niệm là khác nhau, phải được giữ vững và trình bày trong sự phân biệt rõ ràng. Điều này càng đúng đối với những tác phẩm nghệ thuật riêng lẻ. Vì thế, một đặc điểm của cái đẹp và của tính hoàn hảo của một vở kịch là ở chỗ tính cách cả các nhân vật khác nhau phải được thể hiện trong tính thuần túy và tính quy định của nó, cũng thế, những mục đích và lợi ích khác nhau của các nhân vật phải được diễn tả một cách rõ ràng và dứt khoát.

- Tiếp theo, trong lĩnh vực tôn giáo, tru điểm vượt trội của thần thoại Hy Lạp chẳng hạn so với thần thoại phương bắc (không kể đến sự dị biệt về nội dung và sự lý giải) chủ yếu là ở chỗ trong thần thoại Hy Lạp, mỗi một hình tượng của các vị thần linh được phát triển thành một tính quy định rõ ràng về mặt tạo hình, chứ không hòa lẫn vào nhau trong một màn sương mù của tính thiếu quy định như ở loại sau.
- và sau cùng, tưởng không cần phải nhắc nhiều rằng triết học không thể làm được gì nếu không có giác tính. Trên hết và trước hết, triết học đòi hỏi rằng mỗi một tư tưởng phải được nắm bắt trong sự chính xác hoàn toàn của nó và không một điều gì được phép tiếp tục mơ hồ và bất định.

S172 **Thế nhưng**, một lần nữa, ta lại thường nghe nói rằng giác tính không được phép đi quá xa. | Chỗ đứng trong lời nói ấy là: giác tính không thể có lời nói sau cùng. | Trái lại, nó là hữu hạn, và, chính xác hơn, nó là hữu hạn khi bị đẩy tới chỗ cực đoan và chuyển hóa thành cái đối lập của nó. Nó là cách làm của tuổi trẻ khi chạy lung tung trong những sự trừu tượng, còn người lão luyện thì không sa đà vào cái *Hoặc là-Hoặc là* trừu tượng, trái lại, nắm vững cái cụ thể⁽¹⁴⁴⁾.

§81

b) Mômen *biện chứng* là sự tự-thủ tiêu^(a) của chính những quy định hữu hạn ấy và là sự chuyển hóa của chúng sang những cái đối lập của chúng.

1. Cái biện chứng^(b), nếu bị giác tính nắm lấy một cách tách rời nơi chính nó^(c), tạo nên *thuyết hoài nghi*, nhất là khi được thể hiện ở trong những khái niệm khoa học. | Thuyết hoài nghi chứa đựng sự phủ định đơn thuần như là kết quả của cái biện chứng.
2. Phép biện chứng^(a) thường được xem như là một nghệ thuật ngoại tại tùy tiện tạo ra một sự hỗn loạn và một *vẻ ngoài đơn thuần của*

^(a) das eigene Sichaufheben / the self-sublation; ^(b) das Dialektische / the dialectical; ^(c) für sich abgesondert / seperately on its own.

⁽¹⁴⁴⁾ Hegel thường đối lập “*giác tính*” (*Verstand / Understanding*) với “*lý tính*” (*Vernunft / Reason*) như là giữa tư duy biện biệt cứng nhắc và tư duy tư biện-biện chứng. Nhưng, ông không đối lập chúng một cách trừu tượng, trái lại, đánh giá cao vai trò của giác tính, đồng thời hạn định phạm vi hiệu lực của nó trong cách nhìn “*biện chứng*”: “*Giác tính là lòng lành của Thượng đế, còn lý tính là quyền năng của Thượng đế*” (Giảng thêm I, S175). (Xem thêm: HTHTT, Lời Tựa, §13: “*Thông qua giác tính để đi đến cái Biết-Lý tính là đòi hỏi chính đáng của ý thức đang đi đến với khoa học*”, Sđd, BVNS, tr. 23 và tiếp).

^(a) die Dialektik / Dialectic; ^(b) ein Nichtiges / null and void; ^(c) Schaukelsystem / seesaw; ^(d) Raisonement / argumentation; ^(e) Reflexion / reflection; ^(f) das immanente Hinausgehen / the immanente transcending.

những sự mâu thuẫn ở trong những khái niệm nhất định, theo kiểu cho rằng chính về ngoài này chứ không phải những quy định ấy mới là một cái trống rỗng, vô hiệu^(b), còn ngược lại, cái gì thuộc giác tính mới là cái đúng thật. Phép biện chứng cũng thường được xem không gì hơn là một trò chơi cờ vua^(c) chủ quan của những lập luận tới lui, thiếu hẳn nội dung thực chất và che đậy sự trần trụi nông cạn bằng tài xảo biện đã tạo ra trò “lý sự”^(d) ấy⁽¹⁴⁵⁾.

- Tuy nhiên, trong tính quy định riêng có của nó, phép biện chứng thực ra là bản tính riêng, đúng thật của những quy định của giác tính, của những sự vật và của cái hữu hạn nói chung. Sự phản tư^(e) thoát đầu là sự vượt ra khỏi tính quy định bị cô lập và là một sự đặt quan hệ của tính quy định này, qua đó nó được thiết định vào trong mối quan hệ [với những tính quy định khác] nhưng vẫn được bảo tồn trong giá trị hiệu lực bị cô lập của nó. Ngược lại, phép biện chứng là việc vượt ra khỏi [một cách] *nội tại*^(f), trong đó tính phiến diện và tính bị hạn chế của những quy định của giác tính tự phô bày đúng như nó trong sự thật, nghĩa là, như là sự phủ định của chúng [của những quy định này]. Mọi cái hữu hạn là cái gì tự thù tiêu chính mình⁽¹⁴⁶⁾. **Vì thế, cái** biện chứng tạo nên linh hồn vận động của sự tiến lên của Khoa học và là nguyên tắc chỉ qua đó *sự nối kết [mạch lạc] nội tại*^(a) và *sự tất yếu* mới đi vào trong nội dung của Khoa học, cũng như chỉ trong đó mới tìm thấy được việc nâng lên khỏi cái hữu hạn một cách đúng thật, chứ không phải [đơn thuần] ngoại tại.
- S173

Giảng thêm 1:

Linh hội và nhìn nhận cái biện chứng một cách đúng đắn là điều quan trọng bậc nhất. Nói chung, nó là nguyên tắc của mọi vận động, mọi sự sống và mọi sự hoạt hóa^(b) ở trong [thế giới] hiện thực. Cũng thế, cái biện chứng cũng là linh hồn của mọi nhận thức khoa học đích thực. Trong ý thức thông thường của chúng ta, việc không dừng lại nơi những quy định trừu tượng của giác tính tỏ ra chỉ là lòng vô tư đơn thuần, dựa theo câu thành ngữ: “sống và để cho người khác sống”, khiến cho cái này cũng được mà cái kia cũng xong. Nhưng, nếu xét kỹ hơn, ta thấy rằng cái hữu hạn không chỉ bị hạn chế từ bên ngoài mà tự-thủ tiêu thông qua bản tính của chính mình và cũng thông qua chính mình mà chuyển hoá sang cái đối lập của mình. Chẳng hạn, ta nói: con người là hữu tử. | Nếu ta xem cái chết như là cái gì chỉ có căn nguyên ở trong những hoàn cảnh bên ngoài, thì, theo cách nhìn ấy, con người có hai thuộc tính đặc thù: sống và *cả* chết nữa. Nhưng, cách nhìn đúng đắn lại là: sự

(145) Đây là quan niệm cổ điển về từ “*biện chứng*” = Logic của ảo tưởng (Logik des Scheins). Xem: Kant, PPLTTT, B350 và tiếp, Sdd, BVNS, tr. 587 và tiếp.

(a) *immanenter Zusammenhang / immanent coherence*; (b) *Betätigungen / activations*.

(146) Nhớ lại câu của *Fichte*: “Không phải *ta* là kẻ phân tích, trái lại, chính cái *Biết tự phân tích bản thân nó*; và sở dĩ nó có thể làm được như thế vì trong toàn bộ sự tồn tại của nó, cái *Biết* là một cái *tồn tại-cho-mình*. (Xem: *Fichte*, Darstellung der Wissenschaftslehre / Trình bày về Học thuyết khoa học, 1801, Tác phẩm, 2: 37; Xem thêm: chú thích (154) về “*thuyết hoài nghi tự thực hiện trọn vẹn*”).

sống, xét như là sự sống, mang trong mình mầm mống của cái chết, và, nói chung, cái hữu hạn tự mâu thuẫn nội tại và do đó, tự thủ tiêu chính mình.

- Thêm nữa, phép biện chứng cũng không được lẫn lộn với sự *ngụy biện* đơn thuần. | Bản chất của sự ngụy biện chính là ở chỗ làm cho những quy định phiến diện và trừu tượng có giá trị hiệu lực nơi chính chúng, trong sự cô lập của chúng, tùy theo lợi ích của cá nhân ở từng thời điểm và trong từng hoàn cảnh. Chẳng hạn, trong quan hệ với hành động thì một yếu tố cơ bản là tôi phải hiện hữu và có phương tiện để hiện hữu. Nhưng, nếu tôi tách riêng phương diện này, tách riêng nguyên tắc về hạnh phúc bản thân một cách cô lập để rồi rút ra kết luận rằng tôi được phép ăn cắp hay phản bội lại tổ quốc tôi, thì đó là một sự ngụy biện. – Cũng thế, trong hành động, sự tự do chủ quan của tôi là một nguyên tắc cơ bản theo nghĩa khi tôi làm việc gì, tôi chỉ làm với những thức nhận và xác tín của chính tôi. Nhưng nếu tôi chỉ xuất phát *duy nhất* từ nguyên tắc ấy để lập luận, thì luận cứ của tôi lại là một sự ngụy biện và mọi nguyên tắc của đời sống đạo đức sẽ bị chà đạp hết. – Phép biện chứng khác cơ bản với các phương thức ấy, bởi nó liên quan đến việc xem xét những sự vật [đúng như chúng đang tồn tại] tự-mình và cho-mình, khiến cho tính hữu hạn của những quy định phiến diện của giác tính trở nên hiển nhiên.
 - Và chẳng, phép biện chứng không phải là điều gì mới lạ ở trong triết học.
- S174 Trong số những người xưa thì Plato được gọi là người khám phá ra phép biện chứng⁽¹⁴⁷⁾, và điều ấy là đúng trong chừng mực trong triết học Plato, phép biện chứng xuất hiện lần đầu tiên trong hình thức khoa học, tự do và do đó, đồng thời, trong hình thức khách quan. Nơi Socrates, cái biện chứng vẫn còn mang hình thái chủ yếu là chủ quan, phù hợp với đặc điểm chung của cách triết lý của ông, đó là *sự chiêm biếm*^(a). Socrates trước hết hướng phép biện chứng của ông vào việc chống lại ý thức thông thường nói chung, và rồi đặc biệt chống lại các nhà Ngụy biện. Trong các cuộc đối thoại của ông, Socrates có thói quen cho rằng ông thực sự muốn học một cách chính xác hơn về vấn đề đang được thảo luận, và rồi, trong mỗi quan hệ ấy, ông đã đặt ra đủ loại câu hỏi khiến cho người thảo luận với ông bị dẫn tới chỗ nói ngược lại với điều mà lúc đầu họ đã tưởng là đúng. Chẳng hạn, khi các nhà Ngụy biện tự xưng mình là những bậc thầy, thì Socrate, bằng một loạt những câu hỏi, đã đẩy nhà ngụy biện Protagoras đến chỗ phải thừa nhận rằng mọi việc học chỉ đơn thuần là sự nhớ lại⁽¹⁴⁸⁾.
- Và cũng nhờ dựa vào cách xử lý biện chứng, Plato, trong các đối thoại có tính khoa học thật nghiêm ngặt của mình, đã vạch rõ tính hữu hạn nói chung của mọi quy định cứng nhắc của giác tính. Chẳng hạn, trong đối thoại

⁽¹⁴⁷⁾ Có lẽ Hegel dựa vào *Diogenes Laertius*. Nhưng ông cũng biết rằng ngay trong *Diogenes Laertius*, một truyền thống khác cho biết Aristoteles đã gọi *Zeno* là người khám phá ra phép biện chứng.

^(a) Ironie / irony.

⁽¹⁴⁸⁾ Ở đây rõ ràng Hegel nhớ nhầm. Nhân vật ấy là *Meno* chứ không phải *Protagoras*.

“Parmenides”, ông rút cái Nhiều ra từ cái Một, và dù vậy, ông cho thấy bản tính của cái Nhiều chỉ tự quy định như là cái Một. Plato đã xử lý phép biện chứng trong một phương thức vĩ đại như thế.

- Trong thời gian gần đây, chính Kant là người chủ yếu đã làm cho mọi người nhớ lại phép biện chứng và đã phục hồi nó vào đúng vị trí danh dự như ta đã thấy trước đây (xem §48) khi ông tiến hành phân tích các cái gọi là Nghịch lý của lý tính⁽¹⁴⁹⁾. | Nơi các Nghịch lý, vấn đề không phải là một sự “cò cưa” tới lui giữa những lý lẽ [đối lập] nhau như là một việc làm đơn thuần chủ quan, mà, đúng hơn, vấn đề là cho thấy bằng cách nào mỗi một quy định trừu tượng của giác tính, nếu chỉ được nắm lấy nơi bản thân nó [một cách cô lập], cũng lập tức chuyển hóa thành cái đối lập của nó.
- Và cho dù giác tính, theo thói quen, có thể chống lại phép biện chứng đến mấy đi nữa, thì phép biện chứng tuyệt nhiên không thể được xem là chỉ hiện diện cho ý thức triết học mà thôi, trái lại, điều ta đang bàn ở đây có mặt trong mọi hình thức khác của ý thức cũng như trong kinh nghiệm chung của mọi người. Tất cả những gì ở quanh ta đều có thể được xem là một ví dụ của tính biện chứng. Ta biết rằng tất cả những gì hữu hạn, thay vì là một cái vững bền và tối hậu, đều là biến dịch và nhất thời; và điều này không gì khác hơn là phép biện chứng của cái hữu hạn, qua đó cái hữu hạn – vốn mặt nhiên [tự-mình] là cái khác của chính nó – bị đẩy ra khỏi cái nó đang tồn tại trực tiếp và chuyển hóa thành cái đối lập của nó. Nếu trước đây (xem §80) ta đã bảo rằng giác tính nên được xem là cái gì được chứa đựng trong ý niệm về “lòng lành” của Thượng đế, thì nay ta có thể nói thêm rằng: nguyên tắc của phép biện chứng tương ứng – trong cùng một ý nghĩa (khách quan) như thế – tương ứng với ý niệm về quyền năng của Thượng đế. Ta nói rằng tất cả mọi sự vật (tức mọi cái hữu hạn xét như cái hữu hạn) đều đi đến chỗ bị phán quyết; và, trong câu nói ấy, ta đã nhìn thấy rõ phép biện chứng như là quyền năng phổ biến không thể đề kháng được; và, đối diện với nó, không có cái gì – dù tự cho rằng mình là an toàn và vững chắc đến mấy – có thể tự tồn được cả. Tất nhiên, với sự quy định này, sự sâu thẳm của Bản chất thần linh hay Khái niệm về Thượng đế chưa thể được tát cạn hết, nhưng chắc hẳn đó là một yếu tố cơ bản trong mọi ý thức tôn giáo.
- Thêm nữa, phép biện chứng cũng khẳng định chính mình trong mọi lĩnh vực và hình thái đặc thù của thế giới tự nhiên và thế giới tinh thần. Chẳng hạn, trong sự vận động của những thiên thể. Một hành tinh bây giờ đang đứng ở vị trí này, thế nhưng, về mặt tự-mình [mặc nhiên], nó cũng tồn tại ở một vị trí khác; và nó làm cho cái tồn tại-khác này của nó trở thành sự hiện hữu [thực sự] bằng cách nó tự vận động. Cũng thế, những yếu tố vật lý tự chúng tỏ là có tính biện chứng, và diễn trình khí tượng học làm cho phép biện chứng của chúng xuất hiện rõ. Nguyên tắc ấy là cơ sở của mọi tiến trình khác

(149) Xem: Kant, PPLTTT, “Nghịch lý (Antinomie) của lý tính thuần túy”, B432 và tiếp, Sdd, BVNS, tr. 741 và tiếp.

của tự nhiên và cũng chính nhờ vào nguyên tắc này mà giới tự nhiên được đẩy ra khỏi chính mình. Còn về sự có mặt của phép biện chứng trong thế giới tinh thần, và, cụ thể hơn, trong lĩnh vực pháp quyền và đạo đức, thì ta chỉ cần nhớ đến việc, theo kinh nghiệm chung, cái cực điểm của một trạng thái hay của một việc làm thường chuyển hóa thành cái đối lập của nó; phép biện chứng ấy cũng được thừa nhận một cách đa tạp trong vô số những câu thành ngữ. Chẳng hạn câu: “*summum ius summa iniuria*” muốn nói rằng cái công chính trù tượng, bị đẩy đến chỗ cực độ, sẽ chuyển hóa thành cái không-công chính. Ta cũng thừa biết rằng, trong lĩnh vực chính trị, sự vô chính phủ cực đoan và sự chuyên chế cực đoan thường chuyển hóa ngược lại với nhau như thế nào. Ta cũng có thể tìm thấy ý thức về phép biện chứng trong lĩnh vực luân lý, đạo đức xuất hiện dưới hình thái cá nhân trong những câu thành ngữ mà ai cũng biết: “Kiêu [binh] tất bại”, “cực lạc sinh bi” v.v... – Ngay cả cảm giác, có thể cũng như tinh thần, đều có phép biện chứng của nó. Ai cũng biết đau đớn và sung sướng cực độ chuyển hóa sang nhau; lòng quá vui sẽ được làm vui đi bằng nước mắt; nỗi đau khổ lớn có khi được báo hiệu bằng một nụ cười.

Giảng thêm 2:

S176 Thuyết hoài nghi không nên chỉ được xem như một học thuyết về sự nghi ngờ, đúng hơn, nó tuyệt đối xác tín về chỗ cốt lõi của nó; đó là: tính hư vô của mọi cái hữu hạn. Ai chỉ nghi ngờ thôi thì còn hy vọng rằng sự nghi ngờ của mình sẽ được giải quyết, và khi chao đảo giữa các [cách nhìn] nhất định, vẫn hy vọng sẽ có được một cái gì vững chắc và đúng thật. Ngược lại, *thuyết hoài nghi đích thực là sự tuyệt vọng hoàn toàn đối với mọi cái gì chắc nịch của giác tính; và tâm thế^(a) nảy sinh từ đó là sự kiên định và sự an tĩnh nội tâm⁽¹⁵⁰⁾*. Đó chính là thuyết hoài nghi cổ đại, cao siêu như ta đã được thấy trình bày nơi Sextus Empiricus⁽¹⁵¹⁾ và như đã được phát triển trong thời La mã hậu kỳ như là một sự bổ sung cho các hệ thống giáo điều của các nhà khắc kỷ và các nhà theo phái Epikur. Ta không được lẫn lộn thuyết hoài nghi cổ đại cao siêu này với thuyết hoài nghi hiện đại như đã được bàn trước đây (xem §39), có phần ra đời trước Triết học Phê phán, có phần là hậu quả của nó. | Thuyết hoài nghi này đơn thuần phủ nhận rằng không có điều gì là đúng thật và chắc chắn cả để có thể nói về cái Siêu-cảm tính và, ngược lại, cho rằng chỉ có cái cảm tính và cái gì hiện diện trong kinh nghiệm thường nghiệm trực tiếp mới là cái gì ta cần nắm vững.

Tất nhiên ngay cả ngày nay, thuyết hoài nghi vẫn thường được xem là một

^(a) Gesinnung / disposition.

⁽¹⁵⁰⁾ Xem: Chú thích (154) và (158).

⁽¹⁵¹⁾ Xem: Luận văn của Hegel về “Thuyết hoài nghi và triết học” (1801). Ở đây, ông đánh giá cao “thuyết hoài nghi cổ đại” của Sextus và Cicero (so với trong luận văn nói trên). (Xem thêm: chú thích chi tiết về thuyết hoài nghi, trong HTHTT, Chú giải dẫn nhập, BVNS, Sđd, tr. 528-529).

địch thủ không khoan nhượng đối với mọi cái biết thực chứng, và, do đó, đối với cả triết học, trong chừng mực triết học cũng làm việc với nhận thức thực chứng. | Nhưng, thật ra, cần phải lưu ý rằng, trong thực tế, chỉ có [loại] tư duy hữu hạn và trừu tượng của giác tính mới sợ hãi trước thuyết hoài nghi và không thể kháng cự lại nó, trong khi đó, ngược lại, triết học chứa đựng thuyết hoài nghi như là một mômen ở bên trong chính mình – đặc biệt như là mômen biện chứng. Song, triết học cũng không chịu dừng lại ở kết quả đơn thuần tiêu cực, phủ định này của cái biện chứng như trong trường hợp của thuyết hoài nghi. Thuyết hoài nghi hiểu sai về kết quả của cái biện chứng, trong chừng mực nó bám chặt lấy kết quả này chỉ như là một sự phủ định đơn thuần, nghĩa là trừu tượng. Khi phép biện chứng lấy cái phủ định này làm kết quả của mình, thì, với tư cách là kết quả, cái phủ định này đồng thời là cái khẳng định, bởi nó chứa đựng cái khẳng định [đầu tiên] mà từ đó nó là kết quả như là đã được vượt bỏ ở trong chính nó và không thể tồn tại mà không có cái này. Nhưng, đó lại chính là quy định cơ bản của hình thức thứ ba của cái Logic, tức của cái tư biện hay cái [mômen] *lý tính-khẳng định*.

§82

c. **Cái [mômen] tư biện hay lý tính-khẳng định^(a) lĩnh hội^(b) sự thống nhất của những sự quy định ở trong sự đối lập của chúng, [tức lĩnh hội] cái khẳng định được chứa đựng trong sự giải thể^(c) và trong sự chuyển hóa của chúng.**

S177

1. Phép biện chứng có một kết quả *tích cực*, bởi vì nó có một *nội dung nhất định*, hay bởi vì kết quả của nó, một cách đúng thật, không phải là *cái hư vô trừu tượng, trống rỗng* mà là sự phủ định đối với *một số quy định [nhất định]*; các quy định này được chứa đựng ở trong kết quả chính là vì nó không phải là một *cái hư vô trực tiếp* mà là một kết quả.
2. Mặc dù là một cái gì được suy tưởng nên cũng là cái trừu tượng, nhưng sở dĩ cái [kết quả] lý tính này đồng thời là một *cái cụ thể*, bởi nó không phải là sự thống nhất *đơn giản*, [đơn thuần] *hình thức^(d)* mà là *sự thống nhất của những quy định được phân biệt với nhau^(e)*. Vì thế, triết học tuyệt nhiên không làm việc với những sự trừu tượng đơn thuần hay với những tư tưởng [đơn thuần] hình thức, mà chỉ làm việc với những tư tưởng cụ thể.
3. Logic học *đơn thuần của giác tính* được chứa đựng ở trong Logic học tư biện và có thể dễ dàng được tạo ra từ Logic học tư biện, bằng cách chỉ cần vứt bỏ cái biện chứng và cái lý tính đi; bằng cách ấy, nó trở thành cái được gọi là môn *Logic học thông thường*, [tức] một *sự sưu tập có tính*

^(a) das Spekulative oder Positiv-Vernünftige / the speculative or positively rational; ^(b) auffassen / to apprehend; ^(c) Auflösung / dissolution; ^(d) formell / merely formal; ^(e) unterschiedene Bestimmungen / distinct determinations.

mô tả [lịch sử]^(a) những quy định tư duy được tập hợp lại bằng nhiều cách khác nhau, và, trong tính hữu hạn của chúng, những quy định này được cho là có giá trị hiệu lực như là cái gì vô-hạn.

Giảng thêm:

- Về mặt *nội dung*, cái [mômen] lý tính không phải chỉ là sở hữu của triết học, mà đúng hơn phải nói rằng nó có mặt cho tất cả mọi người bất kể thuộc về cấp độ nào của sự đào tạo và phát triển tinh thần; trong nghĩa đó, thật chí lý khi từ xa xưa người ta đã biểu thị con người như là một hữu thể có lý tính. Phương cách thường nghiệm phổ biến để biết về cái lý tính thoát đầu là phương cách của định kiến và của tiên-giả định; và, như đã giải thích trước đây (xem §45), đặc tính chung của cái lý tính là một cái Vô-điều kiện, và do đó, chứa đựng tính quy định của mình ở trong chính mình. Trong nghĩa đó, con người, trước hết và trên hết, biết về cái lý tính, trong chừng mực biết về Thượng đế và biết về Người như cái gì tuyệt đối tự quy định chính mình. Cũng giống như thế, cái biết của một người công dân về đất nước mình và về những luật lệ của nó là một cái biết về cái lý tính, trong chừng mực những luật lệ này có giá trị hiệu lực đối với mình như là một cái Vô-điều kiện và đồng thời là một cái phổ biến mà bản thân mình, với ý chí cá nhân của mình, phải phục tùng; và cũng chính trong nghĩa đó, cái biết và cái muốn của một đứa trẻ cũng là có tính lý tính khi nó biết và muốn chính những ý muốn của cha mẹ.
- Còn về *cái tư biện^(a)* thì nói chung, nó không gì khác hơn là cái lý tính (chính xác hơn: cái lý tính-khẳng định), trong chừng mực nó được *suy tưởng [hay được tư duy]*. Trong đời sống thường ngày, thuật ngữ “*Spekulation*” thường được sử dụng theo một nghĩa rất mơ hồ và thứ yếu, chẳng hạn khi ta nói về “*Spekulation*” [“quyết định đi tới”] trong hôn nhân hay thương mại. | Người ta hiểu đại khái rằng đó là, một mặt, đi ra khỏi cái [tình trạng] được mang lại một cách trực tiếp, và, mặt khác, không dừng lại ở cái nội dung thoát đầu và chỉ là một cái chủ quan mà thực hiện nó hay phải chuyển nó thành tính khách quan.
- Nhận xét của ta trước đây về thuật ngữ “*Ý niệm*” trong cách sử dụng ngôn ngữ thông thường cũng đúng với trường hợp chữ “*tư biện*”. | Và điều này gắn liền với một nhận xét khác rằng: thường những người tự xếp mình vào loại có trình độ học vấn cao nhất lại hay nói nhất về chữ “*tư biện*” theo nghĩa là cái gì *đơn thuần* mang tính chủ quan. Điều họ muốn nói là: một cách hiểu nào đó về những sự việc hay những tình huống tự nhiên hay tinh thần có thể là hoàn toàn đúng và chính xác nếu nó được nắm lấy theo cách đơn thuần “*tư biện*”, nhưng nó lại không tương ứng với kinh nghiệm và chẳng có gì

^(a) eine Historie von mancherlei zusammengestellten Gedankenbestimmungen / a descriptive collection of determinations of thought put together in various ways.

^(a) das Spekulative / the speculative.

thuộc loại ấy có thể được chấp nhận trong thực tế cả. Trái ngược lại với cách hiểu ấy, thiết nghĩ cần phải nói rằng cái tư biện, trong ý nghĩa đúng thật của nó, tuyệt nhiên không phải là một cái gì đơn thuần có tính chủ quan – dù tạm thời hay chung quyết –, mà, đúng hơn, chính là cái gì chứa đựng các sự đối lập – mà giác tính đã dừng lại (vì thế, kể cả sự đối lập giữa cái chủ quan và cái khách quan) – như là đã được vượt bỏ ở trong chính mình, và chính vì thế, tự chúng tỏ như là cụ thể và như là tính toàn thể^(a). Vì lý do đó, một nội dung tư biện không thể được phát biểu ra trong một mệnh đề phiến diện. Chẳng hạn, khi ta nói rằng cái Tuyệt đối là sự thống nhất của cái chủ quan và cái khách quan thì tuy điều ấy là đúng, song lại phiến diện, trong chừng mực ở đây chỉ nói ra được *sự thống nhất* và nhấn mạnh nào đó, trong khi, trong thực tế, cái chủ quan và cái khách quan không chỉ là đồng nhất với nhau mà cũng còn khác biệt [được phân biệt] với nhau nữa⁽¹⁵²⁾.

- S179 - Về ý nghĩa của cái tư biện, ở đây cần nhắc thêm rằng nó còn được hiểu giống như điều mà xưa kia thường gọi là cái “*thần bí*”^(b), nhất là đối với ý thức tôn giáo và nội dung của nó. Ngày nay, khi ta nói về cái “*thần bí*”, nó thường được xem là đồng nghĩa với cái gì bí hiểm và không thể nào hiểu được; và, tùy theo sự dị biệt giữa văn hóa và cách cảm nhận, người thì xem cái bí hiểm và không thể hiểu nổi là cái gì đích thực và đúng thật, trong khi kẻ khác thì xem đó là lĩnh vực của sự mê tín và lừa bịp. Về điều này, trước hết, ta cần lưu ý rằng: “*cái thần bí*” chắc chắn là một cái gì bí hiểm, nhưng chỉ là bí hiểm đối với giác tính và sơ dĩ như thế là vì sự đồng nhất trừu tượng là nguyên tắc của giác tính. Nhưng, nếu nó được xem là đồng nhất với cái tư biện, thì cái thần bí là sự thống nhất cụ thể của chính những quy định vốn được xem là đúng thật đối với giác tính chỉ trong sự tách rời và đối lập của chúng. Vì thế, nếu những ai – nhìn nhận cái thần bí như là cái gì đích thực – bảo rằng cái thần bí là cái gì hoàn toàn có tính bí hiểm và dừng lại ở đó, thì, đối với họ, thực ra họ chỉ tuyên bố rằng: tư duy chỉ có ý nghĩa của một sự thiết định trừu tượng về sự đồng nhất, và vì thế, để đạt được chân lý, ta phải từ bỏ tư duy đi, hay, như cách họ thường nói, ta phải “*bắt giữ lý tính*” lại. Tuy nhiên, như ta đã thấy, tư duy trừu tượng của giác tính không phải là cái gì vững chắc và tối hậu, mà đúng hơn, tự cho thấy là sự vượt bỏ thường xuyên chính bản thân nó và như là sự chuyển hóa^(a) thành cái đối lập của nó, trong khi đó, ngược lại, cái lý tính, xét như cái lý tính, chính là ở chỗ: chứa đựng những cái đối lập như là những mômen có tính ý thể^(b) ở trong chính mình. Do đó, tất cả những cái lý tính đều có thể đồng thời được gọi là “*thần bí*”, nhưng chỉ theo nghĩa nó vượt ra khỏi giác tính chứ tuyệt nhiên không có nghĩa rằng nó phải được xem là cái gì mà tư duy không thể vươn tới và không thể hiểu nổi.

^(a) Totalität / totality; ^(b) das Mystische / the mystical.

⁽¹⁵²⁾ Xem thêm: “*mệnh đề tư biện*” / “*Spekulativer Satz*” trong Hegel, *Hiện tượng học Tinh thần*, Lời Tựa, §§61-67 (Bùi Văn Nam Sơn, Sđd, tr. 110-118 và chú giải dẫn nhập 1.4: Mệnh đề tư biện và phương pháp tư biện, tr. 151-171).

^(a) Umschlagen / overturning into; ^(b) ideelle Momente / ideal moments; ^(c) Begriff an sich / Concept in-itself; ^(d) das Fürsichsein / the being for-itself; ^(e) Schein / shine [or semblance]; ^(f) das Zurückgekehrtsein in sich selbst / the being-returned-into-itself.

Lôgic học chia ra làm ba phần:

- I. *Học thuyết về Tồn tại*
- II. *Học thuyết về Bản chất*
- III. *Học thuyết về Khái niệm và về Ý niệm*

Nói khác đi, nó được chia ra thành học thuyết về tư tưởng:

- I. trong *sự trực tiếp* của nó – [tức] học thuyết và *Khái niệm tự-mình*^(c)
- II. trong *sự phản tư* và trong *sự trung giới* – [học thuyết về] *sự tồn tại-cho-mình*^(d) và *về ngoài*^(e) của *Khái niệm*
- III. trong *sự tồn tại đã quay trở về lại vào trong chính mình*^(f) và trong *sự tồn tại ở-trong-nhà-nơi-chính mình đã được phát triển* của nó – [học thuyết về] *Khái niệm tự-mình* và *cho-mình*^(a).

Giảng thêm:

Giống như toàn bộ sự giải thích về tư duy cho tới nay, việc phân chia [nội dung] của môn Lôgic học được nêu ra ở đây phải được xem đơn thuần như là một sự dự đoán^(b); và việc biện minh hay minh chứng cho nó chỉ có thể là kết quả của việc nghiên cứu hoàn tất về bản thân tư duy; vì, trong triết học, *chứng minh có nghĩa là chỉ ra việc đối tượng – thông qua và bởi chính mình – biến chính mình thành cái là mình như thế nào* [ND nhấn mạnh].

- Mỗi quan hệ giữa ba cấp độ chính yếu của tư tưởng hay của Ý niệm lôgic với nhau như vừa nêu phải được hiểu khái quát như sau: Chỉ có *Khái niệm* mới là cái đúng thật, hay, nói rõ hơn, chính *Khái niệm* là chân lý của *Tồn tại* và của *Bản chất*. | Mỗi cái này, nếu bị bám chặt ở sự cô lập nơi chính nó, thì đều phải được xem là không đúng thật: *Tồn tại* [là không đúng thật, bởi] mới chỉ là cái *trực tiếp*, còn *Bản chất* [là không đúng thật] bởi nó vẫn chỉ là *cái được trung giới*. Ở đây, thoạt tiên có thể nảy sinh câu hỏi tại sao lại bắt đầu với cái không-đúng thật chứ không bắt đầu ngay lập tức với cái đúng thật. Xin trả lời rằng: chân lý, xét như là chân lý, phải *tự thử thách hay tự khẳng định giá trị hiệu lực*^(c), và ở đây, bên trong bản thân cái [tư duy] lôgic, sự thử thách ấy là ở chỗ: *Khái niệm tự chứng tỏ như là cái gì được trung giới thông qua chính mình và với chính mình, và, do đó, đồng thời như là cái trực tiếp đúng thật*. Mỗi quan hệ nêu ở đây giữa ba cấp độ của Ý niệm lôgic thể hiện trong hình thái thực tồn^(d) hơn và cụ thể hơn theo kiểu: Thượng đế, – là Chân lý, là ở trong chân lý này của Người, nghĩa là, như là Tinh thần tuyệt đối – chỉ được ta nhận thức trong chừng mực ta đồng thời nhận ra rằng thế giới do Thượng

^(a) Begriff an und für sich / Concept in-and for-itself; ^(b) Antizipation / anticipation; ^(c) [sich] bewähren / to validate itself; ^(d) real / real.

để sáng tạo nên – tức Tự nhiên và tinh thần hữu hạn – là không đúng thật trong sự phân biệt [tách rời] của chúng với Thượng đế.

ThuVienOnline

CHÚ GIẢI DẪN NHẬP: §§79-83

Quan niệm chính xác hơn về Logic học và sự phân chia nội dung của nó: §§79-83

- §79: Logic học là Khoa học về Logic, tức là về Logos hay Ý niệm thuần túy tự-mình-và-cho-mình. Ở §83, ta sẽ thấy rằng, xét về mặt nội dung, Logic học sẽ chia ra làm ba phần (Học thuyết về Tồn tại, về Bản chất và về Khái niệm), trong đó trình bày *toàn bộ* những quy định của tư tưởng. Nhưng, xét về mặt hình thức, trong bất kỳ mômen nào của Logic học, thì bản thân *cái logic* đều có ba phương diện hay ba khía cạnh: a) phương diện *trừu tượng* của *giác tính*; b) phương diện *biện chứng* hay *lý tính-phủ định* và c) phương diện *tư biện* hay *lý tính-khẳng định*. Ba tiểu đoạn tiếp theo (§§80-83) sẽ bàn sơ bộ về ba phương diện ấy.

Trong phần *Nhận xét* của §79, Hegel lưu ý ta rằng:

Ba phương diện hình thức trên đây của Logic *không* tạo nên ba *bộ phận* trình bày toàn bộ nội dung của Logic học. Đúng hơn, chúng là *các mômen* của *bất kỳ* cái “*thực tồn-lôgic*” nào (jedes Logisch-Reellen / everything logically real / toute réalité logique), nghĩa là, của mọi khái niệm lôgic và của mọi cái đúng thật nói chung.

Giống như mômen thứ nhất – mômen của giác tính trừu tượng, tức của sự *tách rời* những quy định của tư duy –, tất nhiên ta có thể đặt cả ba mômen hình thức ấy theo kiểu phân lập trừu tượng để làm cho mỗi mômen ấy tương ứng với một *bộ phận* nhất định của Logic học (Tồn tại, Bản chất, Khái niệm), nhưng bấy giờ chúng không còn được xem xét trong chân lý đúng thật của chúng và mất mọi ý nghĩa. Và chẳng, ở cấp độ hiện nay, các quy định hình thức (§§79-82) lẫn sự phân chia về nội dung của Logic học (§83) chỉ có tính “*dự đoán*” và mô tả theo kiểu “*lịch sử*”^{*} chứ chưa nói lên được sự tất yếu có tính tiến trình và nội tại.

* “*historisch*” / *Historie* (chứ không phải “*Geschichte*”): ở đây, theo nghĩa một sự *kể lể* ngoại tại, trong đó những sự kiện chỉ được đặt bên cạnh nhau một cách đơn giản (giống như sự “*kê khai*”, sự “*kết toán*” khi nói về “*lịch sử*” côn trùng hay thú vật...) chứ chưa phải sự phát triển nội tại của nó. Trường hợp sau, tiếng Đức dùng chữ “*Geschichte*”. (Không có chữ tương đương trong tiếng Anh và Pháp. Trong tiếng Việt, nên chẳng dịch là... “*sử lịch*”?!).

- §80: mômen “giác tính-trừu tượng”

Với tư cách là mômen giác tính-trừu tượng, tư duy (hay tư tưởng) bám chặt lấy những quy định cứng nhắc và bị phân lập của Logos và *phân biệt* chúng với những quy định khác. Một “cái trừu tượng bị hạn chế” (beschränktes Abstraktum) như thế vẫn có giá trị riêng của nó và giác tính tìm cách không để cho nó bị “ô nhiễm” bởi những phạm trù khác. Cần lưu ý rằng: chữ “giác tính” ở đây là một mômen của *tư tưởng lôgic* chứ không chỉ là một phương tiện của sự phản tư chủ quan của chúng ta. Bản thân tư duy lôgic là giác tính một cách *khách quan*, trong chừng mực nó thoát đầu đặt những quy định của tư tưởng dưới hình thức của những phạm trù bị đông cứng lại, bị cô lập một cách trừu tượng đối với nhau (cô khi Hegel còn gọi là “giác tính của bản thân sự vật”^{**}).

^{**} Xem thêm: Hegel, *Hiện tượng học Tinh thần*, Chú giải dẫn nhập 7.2.1: “Giác tính” và “Lý tính” trước và trong Hegel. Sđd, BVNS, tr. 563 và tiếp: ... “Đặc điểm nổi bật trong quan niệm của Hegel là: giác tính và nhất là lý tính không phải là các thao tác do chúng ta, như là kẻ quan sát ở bên ngoài, thực hiện đối với các khái niệm mà là *nội tại* nơi bản thân khái niệm hay Sự việc. Cũng thế, ông xem giác tính (hay “cái giác tính”) và lý tính (hay “cái lý tính”) là đặc điểm *nội tại* của những thực thể chứ không đơn thuần là của khái niệm của ta về chúng. Vậy, giác tính và lý tính vận hành trong bản thân sự vật như thế nào? Có hai cách chủ yếu:

- xét sự phát triển *theo thời gian*, một thực thể hiện tồn (vd: đế quốc La Mã) là một sản phẩm của giác tính [của sự vật]. Sự sụp đổ của nó (do phân biệt và tách rời giữa công dân và định chế, tức một đặc điểm cứng nhắc của “giác tính”) là kết quả của lý tính phủ định, rồi việc thiết lập một trật tự mới (vd: thời trung cổ Châu Âu) trên cơ sở của trật tự cũ là thành quả của lý tính khẳng định. Trật tự mới này, khi phát triển đến độ trưởng thành, lại trở thành một giai đoạn của giác tính để bắt đầu một tiến trình giải thể và khôi phục mới mẻ.
- xét theo trình tự *không mang tính thời gian*, một thực thể hiện tồn (vd: pháp nhân với các quyền trừu tượng) được xem như bị tiêu vong (lý tính phủ định) để được vượt bỏ hay tiêu gồm vào một toàn bộ cao hơn: đời sống đạo đức hay Nhà nước (lý tính khẳng định). Bản chất của thuyết duy tâm khách quan, tuyệt đối của Hegel chính là sự *khách thể hóa lý tính và giác tính*: ông xem những tiến trình và trật tự bản thể học của Tự nhiên và Tinh thần được ngự trị bởi một giác tính và lý tính nội tại. Giác tính và lý tính này, trong sự phát triển của chúng, *trương tự* với giác tính và lý tính trong đầu óc con người. Cho nên, tính hợp lý tính là ở chỗ làm cho lý tính của ta phục tùng và tương ứng với lý tính nội tại *trong sự vật*. Cụ thể là: trong nhận thức, ta phải đi theo biện chứng nội tại của những khái niệm, đối tượng và tiến trình; trong đời sống thực tiễn, ta phải sống tương ứng với tính hợp lý tính nội tại của xã hội, của “cái hiện thực”. Mặt khác, những đặc tính phi-lý tính hay phản-lý tính của tự nhiên và xã hội, trong thực tế, cũng đều là những yếu tố bản chất *bên trong* một tính hợp lý tính bao trùm, cũng như sai lầm không chỉ là một bước thiết yếu trên con đường đi đến chân lý mà còn là một bộ phận cấu thành có tính bản chất của nó”.

- §81: *mômen biện chứng hay lý tính-phủ định*

Đó là mômen khi những phạm trù bị cô lập và được đặt đối lập với nhau một cách trừu tượng tự-thủ hồi hay tự-thủ tiêu chính mình bằng sự vận động và chuyển sang những quy định hay những quy định đối lập của chúng. Vd, cái khẳng định – quy định hữu hạn mà giác tính bảo tồn một cách trừu tượng, chống lại cái phủ định – tự thủ tiêu chính nó bằng sự vận động nội tại và chuyển sang cái đối lập của nó là cái phủ định.

Phương diện này được gọi là “*biện chứng*” (*dialektisch*) vì đó là mômen *trung gian* hay *bắt cầu* (“*địa*”), qua đó Logos (“*logos*”) chuyển từ phạm trù này sang phạm trù khác. Nó còn được gọi là “*lý tính-phủ định*”, vì, trong chừng mực đối lập lại giác tính phân lập, lý tính nắm lấy sự thống nhất cụ thể của những cái đối lập, và việc làm của lý tính bắt đầu một cách phủ định bằng sự giải thể những quy định cứng nhắc và bằng sự quá độ của chúng sang những cái đối lập của chúng.

Phần *Nhận xét* của §81 lý giải rõ hơn ý nghĩa của chữ “*biện chứng*” theo cách hiểu của Hegel:

- Nếu mômen biện chứng cũng được nắm bắt một cách cô lập (tách rời với mômen thứ nhất của giác tính và mômen thứ ba của lý tính khẳng định), nhất là khi áp dụng vào các khái niệm khoa học, nó sẽ trở thành *thuyết hoài nghi của thời Cổ đại*. Nó trở thành sự phủ định trừu tượng đối với mọi quy định của tư tưởng. Thuyết hoài nghi, theo nghĩa đó, là một nhận thức *cao hơn* (và đó là công hiến của nó), nhưng chưa chứa đựng cái gì tích cực, khẳng định.
- Theo cách hiểu thông thường, “*biện chứng*” thường đồng nghĩa với sự lạm dụng (như một nghệ thuật ngụy biện) để tạo ra vẻ ngoài lừa dối của những sự mâu thuẫn, thay vì phát hiện những mâu thuẫn nội tại, đích thực. Do đó, theo Hegel, công hiến lớn của Kant là đã phục hồi ý nghĩa *khách quan* cho mômen biện chứng khi vạch rõ rằng một số quy định của tư tưởng, do chính bản tính của chúng, tất yếu phải mang tính mâu thuẫn và dẫn đến những ảo tưởng không thể khắc phục được nếu lý tính áp dụng chúng và cho những vật-tự thân. Nhưng, theo Hegel, đáng tiếc rằng Kant đã rút ra kết luận rằng: chính bản thân lý tính thuần túy bất lực chứ không phải bản thân những quy định hữu hạn!

- Theo Hegel, trong quy định đích thực, – trái với biện chứng chủ quan của thuyết hoài nghi và biện chứng (lừa dối) theo nghĩa của Kant –, biện chứng là bản tính đúng thật của mọi quy định của giác tính, của mọi sự vật và của cái hữu hạn nói chung, qua đó chúng tự thủ tiêu sự không-chân lý của chúng và chuyển sang cái đối lập để, cùng với cái đối lập, tạo nên một sự thống nhất cụ thể và đúng thật.
 - “Biện chứng” khác với sự phản tư. Sự phản tư chỉ là sự “vượt ra khỏi” (Hinausgehen / transcending / dépassement) quy định bị cô lập, đặt nó trong mối quan hệ với một cái khác (vẫn có giá trị một cách cô lập). Biện chứng, ngược lại, là sự vượt bỏ *nội tại*, trong đó bản tính phiến diện và bị hạn chế của những quy định hữu hạn của giác tính bộc lộ như là sự phủ định của chính bản thân chúng. Mọi sự quy định hữu hạn và hạn chế đều, với tư cách ấy, là một sự phủ định. Do đó, biện chứng là vận động nội tại qua đó những quy định hữu hạn tự thủ tiêu chính mình và chuyển sang những cái đối lập của chúng: cái khẳng định chuyển sang cái phủ định, cái hữu hạn sang cái vô hạn v.v... Biện chứng, vì thế, tạo nên cái “*linh hồn vận động*” (*die bewegende Seele / the moving soul / l'âme motrice*) của tiến trình khoa học vì nó đảm bảo sự thủ tiêu, vượt bỏ mọi phạm trù hữu hạn, đồng thời là sự nối kết và sự tất yếu nội tại trong nội dung của khoa học.
- §82: mômen tư biện hay lý tính-khẳng định**
- Mômen hình thức thứ ba của Lôgic học nắm bắt sự thống nhất của những quy định bên trong bản thân sự đối lập của chúng, nghĩa là, nắm bắt *cái khẳng định* được chứa đựng trong sự giải thể (Auflösung / dissolution) và sự quá độ sang cái đối lập của chúng. Lý tính vừa đối lập lại với giác tính trừu tượng, vừa với thuyết hoài nghi biện chứng thuần túy, không dừng lại ở sự khẳng định *trừu tượng* của giác tính và sự phủ định *trừu tượng* của biện chứng thuần túy, mà làm phong phú hơn cho sự vững chắc của giác tính bằng tính năng động của biện chứng và ngược lại: nó nắm bắt cái khẳng định được chứa đựng một cách hiện thực trong chính sự giải thể và sự quá độ sang nhau của những quy định hữu hạn. Chẳng hạn, như sẽ thấy ở phần *Học thuyết về Tôn tại*, lý tính nắm bắt sự thống nhất của Chất và Lượng ở trong Hạn độ và lĩnh hội tại sao ở trong Hạn độ, Chất là khẳng định khi chuyển sang cái đối lập của nó, tức khi được phủ định ở trong Lượng. Phần *Nhận xét* của §82 sẽ còn minh giải thêm mấy ý quan trọng.

- Ở đây, ta lưu ý ý nghĩa của chữ “*tư biện*” hay “*lý tính-khẳng định*”. Nó được gọi là “*tư biện*” (*spekulativ*), vì, khi thủ tiêu những sự đối lập hữu hạn của giác tính, phương diện này thâm nhập vào trong bản chất của lý tính và của mọi sự vật bằng một sự “huyền bí mà không có gì là bí mật cả”, đúng theo nguyên nghĩa Hy Lạp của chữ “*Theoria*” (*Theo-ria* / “*lý thuyết*”), tức của tư tưởng hợp nhất (những cái đối lập phản chiếu và làm cơ sở cho nhau) trong một “*tấm gương*” (*speculum*) khả niệm. Còn gọi là “*lý tính-khẳng định*”, vì trong đó lý tính – như là sự thống nhất cụ thể của những cái đối lập – không chỉ thể hiện một cách phủ định (giải thể những quy định của giác tính và chuyển sang những cái đối lập của chúng) mà còn một cách khẳng định bằng cách *bảo lưu* và *nâng cao* chúng. Cần lưu ý rằng: tính khẳng định này của lý tính luôn dựa trên tính phủ định tuyệt đối (còn gọi là phủ định của phủ định), vì, nơi Hegel, sự khẳng định đúng thật bao giờ cũng là sự khẳng định của cái phủ định, là sự trùng hợp với chính mình của tính phủ định tuyệt đối.

- Phần Nhận xét của §82

1. Dù mang tính phủ định, phép biện chứng có một kết quả *khẳng định*, vì nó có một *nội dung nhất định*, hay nói khác đi, kết quả không phải là một cái hư vô trống rỗng, trừu tượng, đơn giản và thuần túy mà là sự phủ định của *những quy định nhất định*, là một sự phủ định *nhất định* và là một cái hư vô *cụ thể* (chữ “kết quả” có nghĩa là “ra đời” từ sự phủ định những quy định nhất định, không phải là cái hư vô *trực tiếp* mà là một cái hư vô *được trung giới* bởi những quy định ấy và bởi sự phủ định của chúng).
2. Chữ “*cụ thể*” (*konkret / concret*), đúng theo nghĩa từ nguyên của chữ Latinh “*concrecere*”, là một thực tại *tập hợp* và *thống nhất* nhiều quy định. Lý tính là tư tưởng tư biện nhưng là tư biện *cụ thể, phức tạp* vì nó là *sự thống nhất của những quy định khác nhau*. Vì thế, trái với quan niệm thông thường, triết học, theo Hegel, không làm việc với những tư tưởng *hình thức*, những sự trừu tượng *đơn giản* mà chỉ làm việc với những tư tưởng *cụ thể, vận động* và *phức tạp*, nói ngắn, với những “*Khái niệm*”, hay, gọn hơn nữa, với: “*Khái niệm*” (*Begriff / Concept*), cũng theo nghĩa từ nguyên của chữ Đức “*Begreifen*” (nắm bắt toàn bộ) hay chữ Latinh: “*concipere*” và *con-capere*.
3. Logic học *hình thức* hay Logic học đơn giản của *giác tính* vẫn được bao hàm trọn vẹn trong Logic học tư biện, mặc dù chỉ như một “*lịch sử*”, một sự “*kết toán*”

(Historie) những quy định cứng nhắc của giác tính và, do sự hữu hạn của nó, thường bị lạm dụng và xem là có giá trị như cái gì vô hạn, tuyệt đối và bất biến.

(Hegel sẽ trở lại với vấn đề này sâu hơn khi Ý niệm-tuyệt đối suy tưởng về chính *phương pháp* của nó, §§238-242).

- §83 *Phân chia nội dung của Lôgic học*

Tiểu đoạn cuối cùng này của phần Dẫn nhập dự báo sơ bộ *nội dung* của Lôgic học gồm ba phần:

1. Học thuyết về Tồn tại
2. Học thuyết về Bản chất
3. Học thuyết về Khái niệm (và về Ý niệm)

- Ta biết rằng đối tượng (nghiên cứu) của Lôgic học là *tư tưởng* (*Gedanke / thought / pensée*) với tư cách là *sản phẩm* của *Tư duy thuần túy* (*Denken / Thinking / Penser*). Nó là khoa học về những tư tưởng thuần túy của Ý niệm tự-mình-và-cho-mình (§§18-19). Vậy, Lôgic học là Học thuyết về tư tưởng. Khi Lôgic học được chia thành Học thuyết về Tồn tại, về Bản chất và về Khái niệm, nó đồng thời là Học thuyết về tư tưởng ở ba cấp độ khác nhau:

1. trong *sự trực tiếp* của nó, *Khái niệm tự-mình*: Tồn tại
2. trong *sự phản tư* và *sự trung giới* của nó, – Tồn tại-cho-mình và về ngoài của Khái niệm: Bản chất (và Hiện tượng)
3. trong *sự tồn tại-đã-quay về-trong-chính-mình* và trong *sự-tồn-tại-nơi-chính-mình đã được phát triển*, – Khái niệm tự-mình và cho-mình: Khái niệm và Ý niệm.

- Phần I của Lôgic học (Học thuyết về Tồn tại) bàn về tư tưởng trong *sự trực tiếp* của nó, tức về tư tưởng trong sự vô-quy định, trong sự không-dị biệt hóa của nó. Ở đây muốn nói lên *vị trí* hay *môi trường* của tư tưởng: đó là tư tưởng ở *trong* sự trực tiếp nguyên thủy của nó. Nhưng, ngay trong môi trường hình thức này, tư tưởng vẫn là Logos tự nhận thức, tự phát triển và tự nắm bắt chính mình; nó là Khái niệm theo nghĩa của §82. Vì thế, ở bình diện nội dung, Học thuyết về Tồn tại không chỉ là học thuyết về tư tưởng trong sự trực tiếp của nó mà đúng hơn, còn là Học thuyết về *Khái niệm tự-mình*, tức về Khái niệm trong chừng mực nó còn khép kín trong sự đồng nhất nguyên thủy và trừu tượng với chính nó, *chưa*

có sự trung giới mình nhiên với cái gì khác hơn là với chính mình cũng như chưa quay về lại với chính mình.

- Phần hai của Lôgic học (Học thuyết về Bản chất) bàn về tư tưởng trong *sự phản tư* và trong *sự trung giới*, nghĩa là, về tư tưởng trong sự vận động qua đó nó đi ra khỏi sự trực tiếp ban đầu, vừa phản tư về chính mình, vừa trung giới với cái khác bản thân mình. Nó là mômen trung gian giữa mômen của Tồn tại và mômen của Khái niệm đúng nghĩa. Điều cần lưu ý ở đây là *tính hai mặt (Dualität)*: tư tưởng bắt đầu *tự-phản tư vào trong chính mình*, nhưng vẫn còn [phải] *được trung giới* bởi sự trực tiếp mà nó vừa thoát khỏi. Do đó, về mặt nội dung, nó vừa là Học thuyết về *Tồn tại-cho-mình*, vừa là Học thuyết về *về ngoài* của Khái niệm. Với tư cách là sự phản tư vào trong chính mình, Khái niệm đi ra khỏi cái tồn tại-tự-mình trực tiếp của nó, trở thành tồn tại-cho-mình như là bản chất tự tồn làm cơ sở cho mọi sự hiện hữu trực tiếp. Nhưng, chính vì nó chỉ mới là *tồn tại-cho-mình*, nghĩa là, còn trực tiếp, nên chưa phải là một cái-cho-mình tuyệt đối (như Khái niệm đúng nghĩa). Vì thế, nó vẫn còn ở trong *mối quan hệ* với cái tồn tại trực tiếp mà bây giờ nó xem là “về ngoài” để tự trung giới một cách ngoại tại (§112). (Chữ “*phản tư vào trong chính mình*” / *Reflexion-in-sich / reflection-into-itself / réflexion-dans-soi* nói lên bước đầu của tồn tại-cho-mình vô hạn của Khái niệm; còn “*sự trung giới*” là “*phản tư-vào-trong-cái khác*” / *Reflexion-in-anderes / reflection-in-the-other / réflexion-dans-de-l'autre* nói lên mối quan hệ với về ngoài và với sự hiện hữu hiện tượng).
- Phần ba của Lôgic học (Học thuyết về Khái niệm và Ý niệm) bàn về tư tưởng trong *sự tồn tại-đã-quay về-trong-chính-mình* và trong *sự tồn tại-nơi-chính-mình đã phát triển*, nghĩa là, về tư tưởng không còn chỉ ở trong sự vận động của việc phản tư-vào-trong-chính-mình mà *đã* quay về trong chính mình và nói kết tồn tại-tự-mình của mômen thứ nhất với tính phản tư của mômen thứ hai. Về mặt nội dung, đây là Học thuyết về Khái niệm đúng nghĩa hay về Khái niệm *cho-mình* và là cho-mình một cách *tuyệt đối*. Từ nay, Khái niệm tự-phát triển chứ không còn quan hệ với sự biến đổi của về ngoài hữu hạn như Bản chất nữa. Nhưng, trong cái cho-mình tự do này, Khái niệm tự-phát triển, có nghĩa là, khi tự phát triển để trở thành *tự-mình-và-cho-mình*, xuất phát từ cái cho-mình tự do, Khái niệm tự mang lại cho mình sự vững chắc của một cái tự-mình khách quan. Cái tự-mình ở đây không còn là cái tự-mình của Khái niệm trực tiếp nguyên thủy hay của Tồn tại nữa mà là cái tự-mình để Khái niệm tự quy định trước khi

trở thành Ý niệm. Khái niệm *tự-mình* (theo nghĩa vừa nói) sẽ là Khái niệm *khách quan* hay *khách thể (Objekt)**; nó tương ứng với *sự phát triển* của tồn tại-nơi-chính mình (hay tồn tại-ở-trong-nhà-của chính mình) *chủ quan* của tư tưởng. Còn Ý niệm – như là Chủ thể-Khách thể – là Khái niệm vừa tồn tại *cho-mình* lẫn *tự-mình*: nó là Khái niệm *tự-mình* và *cho-mình* và tương ứng với tư tưởng trong sự tồn tại-đã-quay-về-lại-vào-trong-chính-mình và trong sự tồn tại-ở-trong-nhà-của-chính-mình (Beisichsein / Being-at-home / Être-chez-soi) *đã phát triển*.

Sau đây, ta bắt đầu đi vào phần thứ nhất là Học thuyết về Tồn tại. Phần I này chỉ thực sự bắt đầu ở §86. Hai tiểu đoạn §§84-85 lại là một sự dẫn nhập bàn sơ bộ về toàn bộ lĩnh vực của Tồn tại (§84) và phát triển nội dung siêu hình học của những phạm trù nói chung (§85).

Thư Viện Online

* “*Tồn tại*” là cái *tự-mình* trực tiếp, nguyên thủy của Khái niệm, trong khi “*Khách thể*” là cái *tự-mình* trực tiếp *sau cùng* để Khái niệm tự khẳng định mình một cách tự do như là “*cho-mình*”.

KHOA HỌC LÔ GÍC

PHẦN I

HỌC THUYẾT VỀ TỒN TẠI

PHẦN I CỦA LÔ GÍC HỌC

HỌC THUYẾT VỀ TỒN TẠI

S181

§84

Tồn tại là Khái niệm [nhưng ở giai đoạn] chỉ là *tự-mình*^(a); những quy định của nó [đơn thuần] “là”^(b) mà thôi; còn trong sự phân biệt của chúng, chúng là *những cái khác* đối với nhau; và việc quy định tiếp tục về chúng (hình thức của cái biện chứng) [chỉ] là một sự *chuyển sang* [quá độ] *cái khác*^(c). Tiến trình tiếp tục quy định này vừa là một sự *thiết định-ra bên ngoài*^(d), do đó, là sự triển khai của Khái niệm đang tồn tại [đơn thuần] *tự-mình* này, vừa đồng thời là việc *đi vào-trong-chính-mình*^(e) của tồn tại, là một sự đào sâu của chính nó vào trong chính nó. Việc giải nghĩa [hay “minh nhiên hóa”]^(f) về Khái niệm trong lĩnh vực của Tồn tại trở thành tính toàn thể của Tồn tại cũng như qua đó, tính trực tiếp của Tồn tại hay hình thức của Tồn tại, xét như Tồn tại, được vượt bỏ^(g).

CHÚ GIẢI DẪN NHẬP: §84

- Tiểu đoạn §84 này mở đầu cho toàn bộ Lôgíc học nói chung và cho lĩnh vực Tồn tại nói riêng, nên ta cần tìm hiểu kỹ để dễ theo dõi các tiểu đoạn tiếp theo.
- Như đã chú giải cho tiểu đoạn trước, Tồn tại tuy là Khái niệm, nhưng mới ở giai đoạn là *tự-mình* và *chỉ là tự-mình*, nghĩa là: Khái niệm – mà sự vận động của nó sẽ hoàn toàn mang tính khái niệm – còn bị chìm đắm trong *sự trực tiếp* và trong

^(a) an sich / in-itself; ^(b) seiend / [simply] are; ^(c) ein Übergehen in Anderes / a passing-over into another; ^(d) ein Heraussetzen / a setting-fort; ^(e) das Insichgehen / the going-into-itself; ^(f) Explikation / explication; ^(g) aufgehoben / sublated.

trạng thái *tiềm năng* nguyên thủy của nó. Nói cách khác, sức mạnh tự-phát triển, tự-dị biệt hóa một cách tự do của Khái niệm chưa được bộc lộ, vì thoát đầu nó còn giấu mình trong *sự đồng nhất tĩnh tại*. Vì còn là *tự-mình*, nên Tồn tại chưa phải là lĩnh vực *Bản chất* (tức Khái niệm được thiết định trong sự dị biệt hóa và trong sự vận động minh nhiên, cho-mình: §112 và tiếp) và càng chưa phải là lĩnh vực của Khái niệm đúng nghĩa (tức Khái niệm trong sự tự do của việc *tự-dị biệt hóa* và tự-phát triển một cách tự-mình-và-cho mình: §160 và tiếp).

- Dù mới là tự-mình, nhưng nó vẫn là Khái niệm, nên Tồn tại (*viết hoa!*) được bàn ở phần I này là một *lĩnh vực rộng rãi* với tất cả sự phức tạp và phong phú, tuy chỉ mới triển khai trong hình thức bị hạn chế của cái *tự-mình*. Vậy, Tồn tại là *toàn bộ* Khái niệm – vì thế nó là một *lĩnh vực* của Logic học – nhưng cái toàn bộ này chỉ mới trong *hình thức* của sự trực tiếp.
- *Bên trong* cái tự-mình trực tiếp ấy, Khái niệm – với tư cách là Tồn tại –, như ta sẽ thấy, sẽ thiết định các quy định riêng của nó: tồn tại thuần túy (*viết thường!*), hư vô (thuần túy), sự trở thành, tồn tại-đang có v.v... và diễn ra trong ba phạm trù chủ yếu: Chất, Lượng và Hạn độ.
- Còn quá sớm để ta dự kiến nội dung của toàn bộ lĩnh vực Tồn tại, nhưng ta có thể ghi nhận một số đặc điểm tiêu biểu của Tồn tại, tức hình thức riêng biệt của những quy định của Tồn tại, nếu thử so sánh với những quy định của lĩnh vực Bản chất và Khái niệm.
- Hegel gọi những quy định của Tồn tại, tức những phạm trù của lĩnh vực Tồn tại là “*trực tiếp*” hay “*tồn tại đơn thuần*”, “*chỉ trong môi trường của sự Tồn tại*” (*Seiend / simply are / étantes*). Trong khi những tính quy định của Bản chất là *tương quan* với nhau một cách minh nhiên, còn những tính quy định của Khái niệm (đúng nghĩa) *tiếp diễn* với nhau một cách minh nhiên, thì những tính quy định của Tồn tại, giống như bản thân Tồn tại, “*chỉ đơn thuần tồn tại*”, chỉ là “*trực tiếp*”. Nói rõ hơn: vì lẽ Tồn tại là một lĩnh vực của Khái niệm và bản tính của Khái niệm là sự tự-dị biệt hóa, nên những sự khác biệt cũng xuất hiện giữa những tính quy định khác nhau của Tồn tại. Chỉ có điều: chúng không bao hàm bất kỳ mối quan hệ nào; những sự khác biệt giữa chúng là thuần túy ngoại tại, chúng không làm cơ sở cho nhau, không là điều kiện của nhau một cách tương hỗ, nói ngắn, không có một sự trung giới nào hết, trái lại, chỉ là *những cái khác đối với nhau* mà thôi.

- Vì thế, sự tiếp tục quy định cho chúng, nghĩa là vạch rõ sự thủ tiêu, thái hồi nhau và sự thế chỗ lẫn lượt cho nhau của những phạm trù đối lập – mà §81 đã gọi là hình thức *biện chứng* (phủ định) của Lôgíc – chỉ là một sự *chuyển sang cái khác*, một sự *quá độ thuần túy vào trong cái khác* (*ein reines Übergehen in Anderes / the pure passing-over into the other / un pure passage dans de l'Autre; une pure transition dans de l'Autre*). Vì lẽ, trong lĩnh vực Tồn tại, những quy định là những cái khác đối với nhau một cách tuyệt đối, nên diễn trình biện chứng ở đây có hình thức bất liên tục của một sự *quá-độ* (*über-gehen*) nhảy đột ngột qua (*über*) một phạm trù để chuyển sang một phạm trù khác. (Trong khi đó, như sẽ thấy, những quy định của *Bản chất* sẽ *phản tư* vào trong nhau, cái này *hiện ra* hay *hiện hình* trong cái kia, rồi trong *Khái niệm* đúng nghĩa, chúng tự tiếp diễn bởi sự đồng nhất của chúng với nhau ngay trong lòng những sự khác biệt của chúng, vì bản thân Khái niệm tự phát triển ở trong chúng và thiết định mọi quy định như một mômen của sự tự do của nó: §§112, 160, 161, 240).
- Diễn trình tiếp tục quy định của Tồn tại (kính qua toàn bộ lĩnh vực của Tồn tại) nghĩa là, việc lần lượt thiết định những phạm trù của Tồn tại bằng cách kéo chúng ra khỏi tính tiềm năng nguyên thủy của Khái niệm trực tiếp là một tiến trình duy nhất, nhưng là một sự vận động *gấp đôi*: thiết định ra bên ngoài (*Heraussetzen / a setting-fort / une ex-position en dehors*) và đi vào trong chính mình (*Insichgehen / going-into-itself / aller-dans-soi*).

“Thiết định ra bên ngoài” là khai triển Khái niệm trong trạng thái tự-mình. Còn “đi vào trong chính mình” là việc nội tại hóa, đào sâu vào trong chính mình, thâm nhập vào trong sự phong phú bị che giấu nhờ vào sự khai triển ấy, để từng bước *thủ tiêu*, *vượt bỏ* sự trực tiếp nguyên thủy của Tồn tại hay của *hình thức* của bản thân Tồn tại. “Đi vào trong chính mình” và khai thông chính nền tảng của mình, Tồn tại sẽ *tự-trung giới* với chính mình *bằng* việc phủ định sự trực tiếp ban đầu, qua đó Tồn tại tự-phản tư vào trong chính mình và trở thành *Bản chất* (là cái làm nền tảng cho Tồn tại).

Ta thấy rằng: vận động thứ nhất (“thiết định ra bên ngoài”) có chủ thể là tư tưởng lôgíc; trong khi vận động thứ hai (“đi vào trong chính mình”) có chủ thể là bản thân Tồn tại, dù cả hai là một tiến trình duy nhất và đồng nhất. Hegel dùng chữ “*Explication*” để chỉ diễn trình *gấp đôi* này, vừa theo nghĩa “minh nhiên hóa”

(Ex-plizitation) vừa theo nghĩa “nội tại hóa”, “làm cho sâu sắc hơn” (Explikation).

§85

Bản thân Tồn tại, cũng như những quy định tiếp theo (tức những quy định lôgic nói chung, chứ không phải chỉ những quy định của Tồn tại) có thể được xem như là những định nghĩa về cái Tuyệt đối, như là *những định nghĩa siêu hình học về Thượng đế*; tuy nhiên, chính xác hơn, bao giờ cũng chỉ là sự quy định đơn giản đầu tiên và rồi còn có sự quy định *thứ ba*, tức là sự quay trở lại từ sự khác biệt^(a) trở về mối quan hệ đơn giản với chính mình. Bởi vì, định nghĩa Thượng đế một cách siêu hình học có nghĩa là diễn tả bản tính của Thượng đế trong *những tư tưởng* xét như là những tư tưởng; nhưng Lôgic học bao hàm mọi tư tưởng, khi chúng vẫn còn ở trong hình thức của những tư tưởng. Ngược lại, những quy định *thứ hai* – tạo nên một lĩnh vực trong sự khác biệt của nó – là những định nghĩa về *cái hữu hạn*. Nhưng, nếu hình thức của những định nghĩa được sử dụng, ắt hình thức này sẽ tạo ra việc treo lơ lửng một cơ chất của biểu tượng [trước đầu óc], bởi ngay cả *cái Tuyệt đối* – như cái gì được giả định là diễn tả được Thượng đế theo ý nghĩa và trong hình thức của tư tưởng – , trong mối quan hệ với thuộc tính [hay thuộc từ] của mình (thuộc từ này là sự diễn tả hiện thực và xác định về Thượng đế trong tư tưởng), cũng sẽ chỉ là một tư tưởng của *tu kiến* [chủ quan]^(b), là một cái cơ chất^(c) không được xác định nơi chính nó. Bởi lẽ tư tưởng [hay] sự việc – là điều **duy nhất được** ta quan tâm ở đây – chỉ được chứa đựng ở trong thuộc tính [hay thuộc từ] mà thôi, nên hình thức mệnh đề cũng như chủ thể [hay chủ ngữ] [của mệnh đề] là cái gì hoàn toàn thừa thãi (xem lại §31 và xem thêm chương về phán đoán ở sau [tức các §§166-180]).

S182

Giảng thêm

Mỗi một lĩnh vực của Ý niệm lôgic tự chứng tỏ như là một toàn thể của những quy định, và như là một sự trình bày về cái Tuyệt đối. [Lĩnh vực] Tồn tại cũng thế, nó bao hàm ba cấp độ: *Chất*, *Lượng* và *Hạn độ*^{(a)(153)} ở trong nó. Trước hết, *Chất* là tính quy định đồng nhất với tồn tại, theo kiểu cái gì đó ngưng không còn là nó nữa khi nó mất đi *Chất* của mình. Ngược lại, *Lượng* là tính quy định ngoại tại, đứng dung đối với tồn tại. Chẳng hạn, một ngôi nhà vẫn là nhà, dù nó lớn hơn hay nhỏ hơn; và màu đỏ vẫn là màu đỏ, dù nó nhạt

^(a) Differenz / difference; ^(b) ein gemeinter Gedanke / what is meant to be a thought; ^(c) Substrat / substrate.

^(a) Maß / Measure; ^(b) qualitative Quantität / qualitativ quantity; ^(c) Grenze / limit.

⁽¹⁵³⁾ Chúng tôi dịch chữ *Maß / Measure* là *Hạn độ*, như là một cấp độ của Tồn tại để phân biệt với *Độ* (*Grad / degree*) như là một quy định của phạm trù *Lượng* (bàn ở §103).

hơn hay đậm hơn. Cấp độ thứ ba của Tôn tại, *Hạn độ*, là sự thống nhất của hai cái đầu tiên, là Lượng [mang tính] chất^(b). Mọi sự vật đều có Hạn độ của chúng, nghĩa là, chúng được xác định về lượng, còn tồn tại của chúng lớn bao nhiêu là đúng đúng đối với chúng, nhưng đồng thời tính đúng đúng này cũng có ranh giới^(c) của nó mà nếu bị vượt qua bằng một cái nhiều hơn hay ít hơn thì những sự vật ngừng không còn là cái mà chúng đã là. Từ Hạn độ sẽ tiếp tục tiến lên lĩnh vực chính yếu thứ hai của Ý niệm, đó là tiến tới *Bản chất*.

Vì lẽ chúng là những cái đầu tiên, nên ba hình thức vừa nêu của Tôn tại đồng thời là những hình thức nghèo nàn nhất [về nội dung], nghĩa là, trừu tượng nhất. Trong chừng mực hành xử như là tư duy, thì ý thức cảm tính trực tiếp bị hạn chế chủ yếu nơi những quy định trừu tượng của Chất và Lượng. Ý thức cảm tính này thường được xem là ý thức cụ thể nhất, và, do đó, đồng thời là phong phú nhất; nhưng đó chỉ là xét về mặt chất liệu^(a), chứ xét về mặt nội dung tư tưởng^(b), thì, trong thực tế, là cái ý thức nghèo nàn nhất và trừu tượng nhất.

CHÚ GIẢI DẪN NHẬP: §85

- Trước khi thực sự bắt đầu với phạm trù đầu tiên của Logic học ở tiểu đoạn sau: §86, Hegel dành tiểu đoạn §85 này để nêu ra một số lưu ý *sơ bộ* liên quan đến mọi phạm trù logic nói chung.
- “*Những quy định Logic nói chung (...) có thể được xem như là những định nghĩa về cái Tuyệt đối, như là những định nghĩa siêu hình học về Thượng đế*”... Câu này có nghĩa là gì?

Không chỉ những quy định hay những phạm trù của lĩnh vực Tôn tại nói riêng như ta sẽ tìm hiểu mà tất cả mọi quy định logic tiếp theo đều có thể được xem như là *những định nghĩa về cái Tuyệt đối*, bởi chúng đều thuộc về một loại chung, đó là mang lại những quy định *phổ biến* khác nhau về nội dung logic của Ý niệm tuyệt đối. Thật ra, nhận thức đích thực về cái Tuyệt đối *không* nằm trong những định nghĩa ấy mà chỉ nằm trong *toàn bộ sự vận động* của Khoa học Logic. Do đó, với Hegel, một định nghĩa bao giờ cũng chỉ là một mômen của nhận thức *hữu hạn* (xem: §229). Tuy nhiên, chúng vẫn có lợi cho *sự hình dung bằng biểu tượng* của ta. Chính trong ý nghĩa giới hạn ấy, những quy định logic nói chung có thể được xem là *những định nghĩa siêu hình học về Thượng đế*. Tại sao là “về Thượng đế”? Ta biết rằng, với Hegel, “Thượng đế” không phải là một phạm trù của triết học,

^(a) Stoffe / material; ^(b) Gedankeninhalt / thought-content.

trái lại, đó là tên gọi của Tinh thần-tuyệt đối ở trong lịch sử của sự khái thị tôn giáo (chỉ có Tinh thần-tuyệt đối hay cái Tuyệt đối mới là phạm trù của triết học, tức của Logic học). Theo nghĩa ấy, “Thượng đế” là sản phẩm của tư duy hình tượng, như là Tinh thần-tuyệt đối thể hiện trong nghệ thuật và tôn giáo, nghĩa là chưa phải là triết học. (Xem: *Bách khoa thư*, tập III, §§553-571). Cho nên, vì lẽ Siêu hình học là môn học diễn tả bản tính của mọi sự vật (kể cả Thượng đế!) bằng những tư tưởng thuần túy, nên những quy định logic chính là những định nghĩa *siêu hình học* (triết học) về Thượng đế (của tư duy biểu tượng). Vậy, định nghĩa Thượng đế một cách *siêu hình học* có nghĩa là không đi tìm những dấu vết của Tinh thần-tuyệt đối ở trong vũ trụ, trong lịch sử hay trong tôn giáo, mà diễn tả bằng *những tư tưởng* xét như là tư tưởng, vd: “Thượng đế là Hữu thể tuyệt đối, là cái Một vô hạn, là nguyên nhân tự thân, là chân, thiện, mỹ v.v... Và bởi lẽ Logic học chứa đựng và bao quát hết mọi tư tưởng như thế – tức những tư tưởng còn ở trong hình thức thuần túy của tư duy chứ không phải như đã được thực tại hóa ở trong Tự nhiên và đã được hiện thực hóa ở trong Tinh thần (xem tập II và III của *Bách khoa thư*), nên, từ giác độ ấy, mọi quy định logic là những định nghĩa siêu hình học về Thượng đế.

- Tuy nhiên, cần cần trọng lưu ý hai điểm:

1. Trong sự phát triển của từng lĩnh vực chung của Logic học (Tồn tại-Bản chất-Khái niệm) cũng như của từng phạm trù, ta cần phân biệt một bên là quy định *thứ nhất* và *thứ ba* với bên kia là quy định *thứ hai*, tức quy định trung gian. Nói chung, trong vận động “ba bước” (khẳng định, phủ định, phủ định của phủ định), quy định *thứ nhất* bao giờ cũng là quy định của một sự đồng nhất trực tiếp với chính nó và quy định *thứ ba* là quy định của việc quay trở về lại với chính mình, tức là của sự đồng nhất được trung giới và cụ thể với chính mình. Ngược lại, quy định *thứ hai* lúc nào cũng là mômen của sự khác biệt xét như sự khác biệt, tức mômen của sự giằng xé, đối lập. Cái Tuyệt đối, vì là cụ thể, nên đi vào trong sự khác biệt (hay phân biệt), nhưng, với tư cách là Tuyệt đối, nghĩa là cái gì vượt bỏ, “xá miễn” mọi sự đối lập, không phải là sự khác biệt xét như sự khác biệt mà chỉ là sự đồng nhất nguyên thủy được khôi phục từ sự khác biệt hay sự đồng nhất sau cùng mà sự đồng nhất nguyên thủy đã quay trở lại. Cho nên, những định nghĩa về cái Tuyệt đối (hay những định nghĩa siêu hình học về Thượng đế) phải là quy định đầu tiên còn tuyệt đối đơn giản và sau đó là quy định thứ ba, ra khỏi sự khác biệt, quay trở lại với chính

mình. Trong khi đó, các quy định *thứ hai* – là một lĩnh vực ở trong *sự khác biệt (Differenz)* và chưa vượt bỏ sự mâu thuẫn – là các quy định của *cái hữu hạn* xét như cái hữu hạn, nghĩa là của cái gì đối lập một cách trừu tượng với một cái khác, khác biệt với cái khác và tìm thấy ranh giới và giới hạn của mình trong cái khác ấy. Vậy, chỉ không được xem là những định nghĩa siêu hình học về Thượng đế những quy định nào *chỉ đơn thuần* là những quy định thứ hai, vd: như ta sẽ thấy, “đại lượng” (Quantum), “hiện tượng”, “bộ phận” v.v... đều là các quy định như thế. Tuy nhiên, vẫn có những quy định là quy định thứ hai trong một lĩnh vực nhưng lại là thứ nhất trong lĩnh vực riêng của nó, vd: Lượng là quy định thứ hai so với Chất (quy định thứ nhất) và Hạn độ (quy định thứ ba) nhưng bản thân Lượng là quy định thứ nhất trong bản thân sự phát triển của nó.

Điểm lưu ý thứ hai là: một định nghĩa thường được phát biểu trong hình thức của một mệnh đề gồm một chủ ngữ và một vị ngữ: vd: “Thượng đế là vô hạn”. Nhưng, nếu ta dùng hình thức định nghĩa ấy trong triết học mà không biết phê phán, thì hình thức này ngụ ý rằng chủ ngữ là một *cơ chất (Substrat) bất định* trôi nổi trước sự hình dung bằng biểu tượng, nghĩa là, tư tưởng theo ý nghĩ chủ quan của ta chứ hoàn toàn chưa được xác định. So sánh với vị ngữ diễn tả bản tính của Thượng đế bằng một tư tưởng xác định và hiện thực thì chủ ngữ chỉ là một từ trống rỗng, một cái X phiếm định làm chỗ dựa cho sự hình dung, tức chưa được suy tưởng. Do đó, tư tưởng – điều duy nhất quan trọng trong Logic học và Siêu hình học – chỉ chứa đựng ở trong vị ngữ, còn hình thức của mệnh đề và việc quy chiếu về một chủ ngữ của những định nghĩa ấy là cái gì hoàn toàn thừa thãi. (Hegel sẽ trở lại với “hình thức tư biện” đích thực của mệnh đề ở chương về phán đoán: §§167-169). Đối với tư tưởng, không có chủ ngữ hay chủ thể nào khác ngoài *bản thân sự vận động* của cái gì được suy tưởng ở trong *vị ngữ* cũng như khi nó, về sau, sẽ xuất hiện trong sự đồng nhất giữa *Bản thể được suy tưởng* và *Chủ thể suy tưởng*. (Xem: §158).

A

CHẤT

a. tồn tại⁽¹⁵⁴⁾

§86

Tồn tại thuần túy là cái bắt đầu, bởi nó không chỉ là tư tưởng thuần túy, mà còn là cái trực tiếp đơn giản, vô quy định; và [bởi vì] cái bắt đầu đầu tiên không thể là cái gì được trung giới và được quy định thêm gì hết.

Mọi sự nghi ngờ và thắc mắc có thể cố nhằm chống lại việc bắt đầu Khoa học với cái *tồn tại* trông rộng, trừu tượng đều được giải quyết bằng ý thức đơn giản về những gì vốn gắn liền với bản tính của việc bắt đầu. Tồn tại có thể được xác định như là Tôi = Tôi, như là sự *Bất phân biệt tuyệt đối*^(a) hay như là *sự đồng nhất* v.v... Ở đâu có nhu cầu phải bắt đầu với một cái gì tuyệt đối *chắc chắn*, nghĩa là, với sự xác tín về chính mình, hoặc với một định nghĩa hay trực quan về cái *đúng thật tuyệt đối*, thì các hình thức nói trên và các hình thức tương tự có thể được xem như các hình thức phải tồn tại đầu tiên. Nhưng, vì lẽ bên trong mỗi hình thức ấy đều đã có *sự trung giới*, nên chúng đều không đúng thật là cái đầu tiên, [vì] sự trung giới chính là việc đã đi ra khỏi một cái thứ nhất để đến với một cái thứ hai và nảy sinh từ những cái được phân biệt. Nếu Tôi = Tôi hay cả trực quan trí tuệ, được nắm lấy một cách đúng thật như là cái đầu tiên, thì, trong tính trực tiếp thuần túy này của nó, nó không gì khác hơn là *tồn tại*, cũng như ngược lại, tồn tại thuần túy, nếu nó không còn được nắm lấy như là tồn tại trừu tượng này mà như là tồn tại chứa đựng sự trung giới ở bên trong nó, thì nó chính là tư duy thuần túy hay trực quan thuần túy.

Nếu *tồn tại* được phát biểu ra như là thuộc từ của cái Tuyệt đối, thì ta có định nghĩa thứ nhất về cái Tuyệt đối như sau: “*Cái Tuyệt đối là tồn tại*”. Đó là định nghĩa (trong tư tưởng) tuyệt đối đầu tiên, trừu tượng nhất và nghèo nàn nhất. Đó là định nghĩa của các triết gia *Eleate*, nhưng đồng thời cũng là [khẳng quyết] quen thuộc rằng *Thượng đế là tổng thể mọi thực tại*^(a). Có nghĩa là, ta phải trừu tượng hóa khỏi tính hạn chế có mặt trong mọi thực tại, khiến cho Thượng đế chỉ là *cái thực tồn* ở trong mọi thực tại, là *cái Thực tồn nhất [hay cái Thực tồn tối cao]*^(b). Vì lẽ “thực tại” đã chứa đựng một sự trung giới, nên nó được diễn đạt một cách trực

^(a) die absolute Indifferenz / absolute Indifference.

⁽¹⁵⁴⁾ “tồn tại” (không viết hoa) ở đây không phải là Tồn tại (viết hoa) ở §84. Ở §84, đó là toàn bộ lĩnh vực của Tồn tại với tất cả những quy định của Khái niệm với tư cách là Tồn tại. Ở đây là tồn tại theo nghĩa hẹp, là khởi điểm của mọi quy định logic nói chung và của lĩnh vực Tồn tại nói riêng.

^(a) der Inbegriff aller Realitäten / the essential sum of all realities; ^(b) das Allerrealste / the Supremely Real [latinh: Ens Realissimum]; ^(c) das Principium des Seins in allem Dasein / principium of being in all that is there.

tiếp hơn trong điều mà Jacobi đã nói về Thượng đế của Spinoza, rằng Thượng đế là *căn nguyên của tồn tại trong mọi cái tồn tại-hiện có*^{(c)(155)}.

S184 **Giảng thêm 1:**

Khi bắt đầu tư duy, ta không có gì ngoài tư tưởng trong tính thuần túy không được quy định của nó, bởi để quy định, cần có một cái này và một cái khác, nhưng trong sự bắt đầu, ta chưa có cái khác nào cả. Cái không được quy định mà ta có ở đây là cái trực tiếp, không phải là một tính không được quy định được trung giới, cũng không phải là việc vượt bỏ mọi tính quy định mà là sự trực tiếp của tính không được quy định, là tính không được quy định trước mọi tính quy định, là cái không có quy định [vì] như là cái đầu tiên nhất. Nhưng đó là cái ta gọi là “tồn tại”. Đó là cái không cảm giác được, không trực quan được, không hình dung được, mà là tư tưởng thuần túy, và, với tư cách ấy, nó tạo nên điểm bắt đầu. Ngay Bản chất cũng là một cái không có quy định, nhưng là một cái không có quy định đã kinh qua sự trung giới; nó đã chứa đựng sự quy định như là đã được vượt bỏ bên trong nó.

Giảng thêm 2:

Ta tìm thấy các cấp độ khác nhau của Ý niệm logic ở trong lịch sử của triết học trong hình thức của những hệ thống triết học xuất hiện tiếp theo nhau, mà mỗi hệ thống đều lấy một định nghĩa đặc thù về cái Tuyệt đối làm cơ sở cho mình. Giống như sự triển khai của Ý niệm logic cho thấy là một diễn trình tiến lên từ cái trừu tượng đến cái cụ thể, thì cũng thế, trong lịch sử của triết học, các hệ thống sớm nhất là trừu tượng nhất, và, do đó, đồng thời là nghèo nàn nhất. Nhưng mối quan hệ của các hệ thống triết học sớm hơn với các hệ thống muộn hơn, nhìn chung, giống như mối quan hệ của các cấp độ sớm hơn với các cấp độ muộn hơn của Ý niệm logic; có nghĩa là, các hệ thống sớm hơn được bao hàm như là đã được vượt bỏ ở trong các hệ thống muộn hơn. Đó chính là ý nghĩa đúng thật của điều luôn diễn ra và bị ngộ nhận trong lịch sử triết học: hệ thống này bị hệ thống kia, hay đúng hơn, hệ thống trước bị hệ thống sau, phản bác.

Khi nói về việc phản bác một triết học, điều này thoát tiên thường bị hiểu trong nghĩa phủ định trừu tượng, như thế nền triết học bị phản bác không còn giá trị gì nữa, bị gạt sang một bên và bị vứt bỏ. Nếu quả như thế thì việc nghiên cứu lịch sử triết học ắt phải được xem là một công việc rất đáng buồn, bởi việc nghiên cứu ấy cho thấy tất cả mọi hệ thống triết học đã xuất hiện theo dòng thời gian đều bị bác bỏ hết. Nhưng,

⁽¹⁵⁵⁾ theo Jacobi: “*Những bức thư về Spinoza*”, Tác phẩm: 4: 1, 87. Ngoài ra, “Tôi = Tôi” là nguyên lý thứ nhất của Fichte; “sự bất phân biệt tuyệt đối hay sự Đồng nhất” là nguyên tắc của trường phái Schelling; trực quan về cái gì “chắc chắn tuyệt đối” là khởi điểm của triết học Descartes. Định nghĩa về Thượng đế như là “*Tổng thể của mọi thực tại*” quy chiếu đến sự phê phán luận cứ bản thể học của Kant trong *Phê phán lý tính thuần túy*, B605-610.

nếu một mặt, ta phải thừa nhận rằng mọi nền triết học đều bị bác bỏ, thì đồng thời mặt khác, cũng phải khẳng định rằng không nền triết học nào bị bác bỏ cả, thậm chí không thể bị bác bỏ. Ý sau có hai nghĩa: bất kỳ nền triết học nào xứng với tên gọi đều có Ý niệm nói chung **làm nội dung** của nó, và, thứ hai, bất kỳ hệ thống triết học nào cũng phải được xem như là sự trình bày về một

S185 mômen đặc thù hay về một cấp độ đặc thù trong tiến trình phát triển của Ý niệm. Do đó, việc phản bác một nền triết học chỉ có nghĩa rằng giới hạn của nó đã được vượt qua và nguyên tắc nhất định của nó đã được quy giảm thành một mômen có tính ý thể. Như thế, lịch sử của triết học – về mặt nội dung cơ bản của nó – không làm việc với cái gì đã qua, mà với cái vĩnh cửu và cái tuyệt đối là hiện tại; và ta có thể so sánh kết quả của nó không phải với một phòng trưng bày những lầm lạc của tinh thần con người mà với một đền thờ những hình thái thần linh. Song, những hình thái thần linh này là những cấp độ khác nhau của Ý niệm, như chúng xuất hiện tiếp theo nhau trong sự phát triển biện chứng. Trong khi ta dành cho lịch sử triết học công việc chứng minh rõ ràng hơn mức độ mà sự triển khai nội dung của triết học, một mặt, trùng hợp với sự triển khai biện chứng của Ý niệm lôgic thuần túy, và mặt khác, sai lệch với sự triển khai ấy, thì, ở đây, trước hết cần nhắc nhở rằng: khởi điểm của Lôgic học cũng chính là khởi điểm của lịch sử đích thực của triết học. Ta thấy sự bắt đầu này trong triết học Eleaten và, chính xác hơn, là trong triết học của *Parmenides*, người đã lĩnh hội cái Tuyệt đối như là tồn tại, khi ông nói: “Chỉ có tồn tại là có, còn hư vô là không có”⁽¹⁵⁶⁾. Sở dĩ câu nói này phải được xem là sự bắt đầu đích thực của triết học là vì triết học, xét như là triết học, là nhận thức nhò vào tư duy; và ở đây, tư duy thuần túy lần đầu tiên được nắm vững và trở thành [đối tượng] khách quan đối với chính mình^(a).

Tuy con người ngay từ ban đầu đã biết suy tưởng, vì chỉ thông qua tư duy, con người mới tự phân biệt mình với con vật, chỉ có điều, con người cần đến bao nhiêu thiên niên kỷ mới đi đến chỗ nắm bắt được tư duy trong tính thuần túy của nó và đồng thời nắm bắt nó như cái gì hoàn toàn khách quan. Các triết gia Eleaten vốn nổi tiếng là các nhà tư tưởng dũng mãnh, nhưng sự thần phục trừu tượng ấy [của ta dành cho họ] thường đi kèm với nhận xét rằng các triết gia này đã đi quá xa khi chỉ đơn thuần thừa nhận tồn tại là cái đúng thật, còn bác bỏ chân lý đối với tất cả những đối tượng khác của ý thức chúng ta. Tất nhiên, hoàn toàn đúng là ta không được dừng lại ở tồn tại đơn thuần, nhưng, cũng thật là “vô-tư tưởng” khi xem nội dung khác của ý thức chúng

⁽¹⁵⁶⁾ Từ *Bài thơ của Parmenides* (theo: Diels và Kranz: *Fragmente der Vorsokratiker / Các đoạn văn của các triết gia trước Socrate*, 28B): Đoạn văn 6: “Vì lẽ “nó là” là có thể có, còn “nó không là” là không thể có”; và đoạn văn 2: nữ thần

^(a) sich selbst gegenständlich geworden ist / became ob-jective for itself; ^(b) Nichts / nothing.

nói với Parmenides rằng: “Các con đường cho tư duy là: hoặc nó là và không thể không là, đó là con đường đúng để tìm chân lý, hoặc nó không là và cần thiết phải không là, nhưng ta nói cho người biết rằng đó là con đường hoàn toàn không đúng. Bởi người không thể biết cái gì không là, cũng như không thể phát biểu điều đó ra được. Bởi tư duy và tồn tại là cùng một cái”.

ta là có thể được phát hiện ra ở đâu đó “*bên cạnh*” và “*bên ngoài*” tồn tại, hay như là cái gì “*cũng*” có đó. Ngược lại, tình hình đúng thật lại là: tồn tại, xét như là tồn tại, không phải là một cái cứng nhắc và tối hậu, mà đúng hơn, như là cái gì chuyển sang cái đối lập của nó một cách biện chứng, – và, cái đối lập này, nếu cũng được nắm lấy theo cách trực tiếp như thế, chính là *hư vô*^(b). Như thế, kỳ cùng, tồn tại là tư tưởng thuần túy đầu tiên; và *bất kỳ* cái gì khác – có thể được biến thành chỗ bắt đầu (cái Tôi = Tôi; sự Bất-phân biệt tuyệt đối hay Bản thân Thượng đế) – đều thoát tiên chỉ là một cái gì được hình dung thành biểu tượng^(a) chứ không phải một cái gì được tư duy. | Xét về nội dung tư tưởng của nó, nó quả chỉ là *tồn tại* [thuần túy] mà thôi.

CHÚ GIẢI DẪN NHẬP: §86

“*Tồn tại thuần túy là cái bắt đầu*”...

- Phạm trù đầu tiên làm điểm xuất phát là “*tồn tại thuần túy*”. Khác với cách hiểu của Kant về chữ “thuần túy” (như là cái gì rất có “giá trị” vì hoàn toàn độc lập với mọi kinh nghiệm), Hegel hiểu chữ “thuần túy” ở đây theo nghĩa “tầm thường” của cái gì hoàn toàn “đơn thuần”, gọi lên cái gì cô lập, phân lập, trừu tượng. Tồn tại *thuần túy* chỉ “tồn tại” thôi, chứ không phải là gì khác, bị tước bỏ hết mọi sự quy định xa hơn. Cần lưu ý rằng, tồn tại ở đây không phải là Tồn tại (viết hoa!) ở §84 như là một lĩnh vực với tất cả những quy định trong đó Khái niệm khai triển với tư cách là Tồn tại. Nó là *tồn tại* (viết thường!) theo nghĩa hẹp như là điểm khởi đầu của mọi quy định lôgic trong phần I của Lôgic học: học thuyết về Tồn tại (theo nghĩa rộng của lĩnh vực Tồn tại nói chung).
- “*Cái tồn tại-thuần túy này là cái bắt đầu*”. Bắt đầu của cái gì? Tất nhiên là của Khoa học nói chung, nhưng đặc biệt là của Khoa học Lôgic. Trong toàn bộ khoa học thì Lôgic học “bao hàm tất cả mọi tư tưởng trong chừng mực chúng còn ở trong hình thức của những tư tưởng” (§85). Nói cách khác, tồn tại thuần túy là sự bắt đầu của *Lôgic học* vì nó là *tư tưởng thuần túy*, và, ngược lại, Lôgic học bắt đầu với tồn tại thuần túy, *trước hết* là vì nó là *tư tưởng thuần túy*. Nhận định này rất quan trọng để hiểu tại sao các phạm trù của Lôgic học được gọi là “những tư tưởng thuần túy” và Lôgic học lại bắt đầu với “tồn tại thuần túy”:

^(a) ein Vorgestelltes / something which is represented.

- chúng là những “tư tưởng thuần túy” trong chừng mực nhìn lại một cách *hồi cố*: khác với “*Hiện tượng học Tinh thần*”, hiểu như một sự dẫn nhập vào Hệ thống xuất phát từ sự phát triển của *ý thức* cảm tính trực tiếp, cái biết lôgic học triển khai ở bên ngoài sự đối lập của *ý thức* giữa một bên là sự xác tín chủ quan và bên kia là chân lý hay sự thật của sự xác tín ấy, nghĩa là tiến trình nhận thức bây giờ không còn bị ràng buộc với những hình thái cụ thể và ngoại tại của *ý thức* nữa, trái lại, gắn liền với một sự vận động *thuần túy* và nội tại của tư duy trong môi trường của sự đồng nhất giữa chủ thể suy tưởng và đối tượng được suy tưởng, hay, nói như Hegel, của “tư tưởng tự suy tưởng chính mình như là tư tưởng” trong sự *thuần túy* của nó.
- Chúng cũng là những “tư tưởng thuần túy” trong chừng mực nhìn về con đường *phía trước*: Lôgic học chỉ nghiên cứu tư tưởng trong *sự trừu tượng* hoàn toàn của nó, nghĩa là, trong chừng mực nó còn ở trong hình thức *trong suốt* của tư duy *đơn thuần*, chứ không nghiên cứu tư tưởng trong môi trường cụ thể của sự biến đổi ở trong không gian-thời gian, tức trong môi trường tạo nên hai lĩnh vực: Tự nhiên và Tinh thần sẽ là đối tượng của hai môn học “thực tồn” tiếp theo: Triết học về Tự nhiên và Triết học về Tinh thần (tập II và III của bộ *Bách khoa thư*).
- Và sở dĩ ta bảo Lôgic học bắt đầu *trước hết* với tồn tại thuần túy thì điều này cũng có hai nghĩa:
 1. Giống như mọi phạm trù khác của Lôgic học (Lượng, Chất, Bản chất, Hiện thực, Khái niệm v.v...), *trước hết*, tồn tại thuần túy cũng là một *tư tưởng thuần túy* chứ không phải một thực tại của Tự nhiên hay của Tinh thần. Tồn tại thuần túy, trong chừng mực đó, *không* phải là cái Tự nhiên trực tiếp của không gian (đối tượng của Triết học về Tự nhiên) hoặc cái Tinh thần trực tiếp của *ý thức* (đối tượng của Triết học về Tinh thần) mà là *tư tưởng thuần túy về cái trực tiếp* hay, cũng đồng nghĩa như thế, là *sự trực tiếp của tư tưởng thuần túy*.
 2. Nhưng, bảo rằng tồn tại-thuần túy là một tư tưởng thuần túy thì cũng chưa đủ để biện minh tại sao Lôgic học lại phải bắt đầu với nó, vì mọi phạm trù khác của Lôgic học đều là những tư tưởng thuần túy cả. Vậy, phải có lý do sau đây:

- Cái bắt đầu, đúng là cái bắt đầu (của Logic học và của Bách khoa thư nói chung) *không thể là cái gì đã được trung giới*, không thể là cái gì đã được quy định xa hơn tồn tại thuần túy, vì:
 - a) mọi sự trung giới đều *tiền-giả định* một sự vận động đi từ một cái thứ nhất còn nguyên thủy hơn nữa để đúng thật là cái bắt đầu. Bởi, như Hegel viết trong phần Nhận xét (§183): “sự trung giới chính là việc đã đi ra khỏi một cái thứ nhất để đến với một cái thứ hai và nảy sinh từ những cái được phân biệt”.
 - b) mọi quy định *xa hơn* đều bao hàm một sự đi ra khỏi cái trực tiếp nguyên thủy để hướng tới một giai đoạn phát triển tiếp theo của Ý niệm.
- “*Tồn tại thuần túy là cái trực tiếp, đơn giản*”: Nó không chỉ là *một* cái trực tiếp – vì cái gì cũng có một mômen của sự trực tiếp – mà là *bản thân* cái trực tiếp, là sự trực tiếp thuần túy và đơn giản. Chữ “*thuần túy*” có nghĩa: không có một nội dung nào, không có mối quan hệ, sự quy chiếu hay sự quy định nào hết; nó không gì hơn là chính nó, vì nói gì thêm là phải phủ định chính nó. Chữ “*đơn giản*” là đồng nghĩa với “sự vô-quy định”, “sự trực tiếp”, nhưng có vẻ còn mạnh hơn cả chữ “trực tiếp”, vì chữ “trực tiếp” hay “vô-quy định” vẫn còn gợi lên một sự “phản tư” (Reflexion) nào đó, tức một sự quy chiếu, một quan hệ đối lập lại với mọi sự quy định; vì thế, Hegel viết trong [Đại] Khoa học Logic, I, 54 c: “Trong sự diễn đạt đúng thật, sự trực tiếp *đơn giản* mới đúng là *tồn tại thuần túy*”.
- “*Do đó, cái khởi đầu đầu tiên chính là tồn tại thuần túy*”: Điều này muốn nói rằng ở điểm khởi đầu, bản thân tư tưởng cũng chưa được thiết định như là “*tư tưởng*” thuần túy, bởi bảo rằng đây là một sự trùng hợp hay ngang bằng trừu tượng với chính tư tưởng thì cách nói này cũng đã ngụ ý một cái gì đã được trung giới hay đã được phản tư, vì nó bao hàm một “vận động” của sự trùng hợp và một “quan hệ” ngang bằng với chính mình: sự ngang bằng hay tương ứng trực tiếp đích thực ở đây chỉ có thể là “*tồn tại thuần túy*”, thế thôi. Cho nên, định nghĩa đầu tiên về cái Tuyệt đối là: “*Tư duy hay cái Tuyệt đối là tồn tại*”. Ý niệm logic “là”; ta chỉ mới có thể nói như thế mà thôi. Chữ “*là*” này không có nghĩa phong phú của “*actus essendi*” của bản thể học truyền thống, chẳng nói lên một sự ngạc nhiên nguyên thủy trước những gì tồn tại mà chỉ là một phạm trù logic nói lên sự trùng hợp

trực tiếp của tư duy với chính nó, thế thôi. Nhưng, sự trực tiếp này là sự trực tiếp của tư duy, nghĩa là của *tính động thuần túy*. Nó sẽ lập tức chuyển sang cái đối lập với nó như sẽ thấy ở §87.

§87

Nhưng, tồn tại thuần túy này là sự trừu tượng thuần túy, và do đó, là cái phủ định-[một cách] tuyệt đối; cái này, nếu cũng được nắm lấy một cách trực tiếp, là hư vô⁽¹⁵⁷⁾.

1. Từ đó dẫn đến định nghĩa thứ hai về cái Tuyệt đối, rằng nó là *hư vô*; và, trong thực tế, định nghĩa này được hàm ý khi nói rằng Vật-tự thân là cái gì không được quy định, là cái hoàn toàn không có hình thức, và, do đó, cũng không có nội dung; – hoặc cũng như khi nói rằng Thượng đế *chỉ* là *Bản chất tối cao* và ngoài ra thì không còn là gì thêm nữa cả, vì với tư cách ấy, Thượng đế được phát biểu ra như là cùng một tính phủ định. Cái hư vô mà những người theo đạo Phật lấy làm nguyên tắc của mọi sự cũng như làm mục đích và mục tiêu tối hậu^(a) của mọi sự, là cùng một sự trừu tượng này.

2. Khi sự đối lập được diễn đạt trong tính trực tiếp này như là tồn tại và hư vô, thì có vẻ quá rõ ràng rằng sự đối lập này là chẳng có hiệu nghiệm gì hết^(a), do đấy người ta tất nhiên không thể không nỗ lực để cố định hóa tồn tại và giữ cho nó khỏi chuyển sang hư vô. Trong tình hình đó, bằng sự suy niệm, ta buộc phải bắt đầu đi tìm một quy định vững chắc cho tồn tại để qua đó, hy vọng nó được phân biệt với hư vô. Chẳng hạn, tồn tại được nắm lấy như cái gì thường tồn thông qua mọi sự thay đổi, tức như vật chất có thể được quy định một cách vô hạn và v.v...; hoặc thậm chí không cần sự suy niệm nào cả, tồn tại được nắm lấy như là bất kỳ một sự hiện hữu riêng lẻ nào đó^(b), như bất kỳ một cái cảm tính hay tâm linh nào có sẵn đó. Nhưng, tất cả những quy định xa hơn và cụ thể hơn đều không để cho tồn tại còn là tồn tại thuần túy như nó đang tồn tại ở đây một cách trực tiếp trong lúc bắt đầu. Chỉ có trong và do sự Vô-quy định thuần túy này mà tồn tại mới là hư vô, – là một cái gì không thể nói ra được; và sự khác biệt của nó [của tồn tại] với hư vô chỉ là một tư kiến [ý nghĩa chủ quan] đơn thuần^(c).

- Tất cả vấn đề ở đây là có ý thức về hai khái niệm đầu tiên ấy, đó là: chúng không gì khác hơn là những sự trừu tượng trống rỗng này; và mỗi cái là cũng

^(a) Letzter Endzweck und Ziel / ultimate end and goal.

⁽¹⁵⁷⁾ Xem thêm: [Đại] Khoa học Logic (I, Meiner, tr. 73): “Hư vô thường được đem đối lập lại với cái-gì-đó (Etwas / Something), nhưng cái-gì-đó đã là một cái tồn tại nhất định, phân biệt với một cái-gì-đó khác, cho nên đó cũng là một cái hư vô đối lập với cái-gì-đó, tức hư vô của một cái-gì-đó, một hư vô nhất định. Còn ở đây hư vô được hiểu trong tính đơn giản không hề được quy định gì hết của nó”.

^(a) nichtig / null and void / nullity (Wallace); ^(b) irgendeine einzelne Existenz / any single existence; ^(c) bloße Meinung / something merely meant; ^(d) Trieb / drive; ^(e) logische Ausführung / logical exposition / logical execution (Miller).

trống rỗng như cái kia; và động lực(d) đòi hỏi đi tìm trong tồn tại hay trong cả hai [tồn tại và hư vô] một ý nghĩa vững chắc chính là bản thân sự tất yếu được
S187 tồn tại và hư vô đi xa hơn và mang lại cho chúng một ý nghĩa đúng thật, nghĩa là, một ý nghĩa cụ thể. Việc tiến lên này là sự phát triển lôgic(e) và là diễn trình sẽ được trình bày tiếp theo đây. Sự suy niệm – tìm ra những quy định sâu hơn cho chúng – là tư duy lôgic, qua đó những quy định này tự tạo ra chính mình, không phải theo cách bất tất mà theo cách tất yếu.

- Do đó, mọi ý nghĩa tiếp theo mà chúng nhận được phải được xem như là một sự quy định chính xác hơn^(a) và là định nghĩa đúng thật hơn về cái Tuyệt đối. | Một quy định hay định nghĩa như thế đều không còn là một sự trừu tượng trống rỗng như tồn tại và hư vô nữa, mà là một cái cụ thể, trong đó cả hai – tồn tại và hư vô – đều là các mômen.

- Hình thức cao nhất của hư vô nơi chính nó ắt là sự tự do, nhưng nó⁽¹⁵⁸⁾ là tính phủ định, trong chừng mực nó tự đào sâu vào trong chính mình cho đến cường độ cao nhất, và chính như thế, nó là sự Khẳng định, và là sự Khẳng định tuyệt đối⁽¹⁵⁹⁾.

Giảng thêm:

Sự phân biệt giữa tồn tại và hư vô thoát đầu chỉ mới là *tự-mình* [mặc nhiên] chứ chưa được *thiết định*^(b), nghĩa là: chúng mới *được giả định là*^(a) phân biệt với nhau mà thôi⁽¹⁶⁰⁾. Bất cứ khi nào ta nói về một sự phân biệt thì ta có [trong đầu]

(a) eine nähere Bestimmung / a more articulate determination; (b) gesetzt / posited / actually made (Wallace).

(158) Chữ “nó” (“sie”) không thật rõ. Wallace hiểu “nó” là “sự tự do” (freedom), còn G-S-H hiểu là “hình thức tối cao này” (this highest form). Chúng tôi chọn cách hiểu của Wallace.

(159) Khi ta cố gắng phát biểu về “tồn tại thuần túy”, ta phải xác định nó bằng chủ ngữ và vị ngữ theo ngữ pháp. Nhưng, khi làm thế, ta rơi vào mâu thuẫn với sự kiện rằng nó là “thuần túy”, nghĩa là được ta suy nghĩ như cái gì tuyệt đối không có tính quy định nào hết. Vậy, khi suy nghĩ về “tồn tại” là không suy nghĩ về một cái gì xác định, là suy nghĩ về cái tuyệt đối phủ định hay cái hư vô (nihil absolutum). Như thế, nỗ lực đầu tiên để xác định cái Tuyệt đối – như là tồn tại thuần túy ở khởi điểm – dẫn đến một mệnh đề “đồng nhất”, nghĩa là một mệnh đề hoàn toàn không được xác định. Nhưng, tư duy về cái Tuyệt đối không dừng lại ở đó, vì mệnh đề “đồng nhất” này chứa đựng sự phủ định nhất định: tồn tại thuần túy chuyển sang hư vô thuần túy, nhưng hư vô – như là sự phủ định tuyệt đối đối với mọi tồn tại được xác định – cũng chính là tính vô-quy định giống hệt như tồn tại thuần túy, từ đó suy ra: tồn tại và hư vô là một thứ. Song, trong tư tưởng này cũng đã chứa đựng sự khác biệt giữa tồn tại và hư vô, bởi nếu không, ta không thể khẳng định được tính đồng nhất của chúng và do đó, sự quy định tiếp theo sẽ là sự thống nhất và đồng thời là sự khác biệt giữa tồn tại và hư vô: *sự trở thành* (*das Werden / Becoming*) (§88).

(a) sollen / supposed to / ought to; (b) gemeinte / meant to be; (c) Gattungen / kinds; (d) in seiner Bodenlosigkeit / has no basis / bottomlessness (Wallace).

(160) “*được thiết định*” (*gesetzt / posited*): trong thuật ngữ Hegel, “*thiết định*” / “*được thiết định*” thường có hai nghĩa tùy văn cảnh: a) cái *được thiết định* thì minh nhiên, đã được phát triển chứ không còn là mặc nhiên hay *tự-mình* nữa: vd, những gì là mặc nhiên, *tự-mình* ở trong hạt giống là *được thiết định* ở trong cái cây; b) là được tạo ra hay phụ thuộc vào cái khác, vd: hiện tượng (của bản chất) là *được thiết định*, trong khi tồn tại-đang có (Dasein, §89) thì không phải như thế. Theo nghĩa b), *thiết định* và *được thiết định* tương đương với *trung giới* và *được trung giới*. Sự thiết định như thế có thể

hai đơn vị, trong đó mỗi cái có một quy định mà cái kia không có. Nhưng, nay ta thấy, tồn tại chỉ là cái hoàn toàn không có quy định, và hư vô cũng là cùng một tính không có quy định như thế. Vì thế, sự phân biệt của hai cái này chỉ là một sự phân biệt được *tưởng ra* như thế^(b), là sự phân biệt hoàn toàn trừu tượng và đồng thời không phải là một sự phân biệt. Nơi mọi sự phân biệt khác, bao giờ ta cũng có một cái gì chung, bao hàm trong nó những cái được phân biệt. Chẳng hạn, khi ta nói về hai loài^(c) khác nhau, thì “loài” là cái chung của cả hai. Cũng thế, khi ta nói: có những thực thể tự nhiên và tinh thần. Ở đây, “thực thể” [hay “bản chất”] là một thuộc tính của cả hai. Ngược lại, nơi tồn tại và hư vô, sự phân biệt là ở trong tính không có nền móng của nó^(d), và vì thế nó không phải là một sự phân biệt, vì cả hai quy định [tồn tại, hư vô] đều cùng một tính không có nền móng ấy. Nếu ta muốn bác lại rằng, tồn tại và hư vô dù sao cũng là hai tư tưởng, và do đó, tư tưởng là cái có chung giữa hai cái, thì ta quên rằng tồn tại không phải là một tư tưởng nhất định, đặc thù, mà đúng hơn, là tư tưởng còn hoàn toàn bất định, và, vì thế, không thể được phân biệt với hư vô.

- S188 - Ta hẳn nhiên cũng hình dung tồn tại như là sự phong phú tuyệt đối, còn hư vô là **sự nghèo** nàn tuyệt đối. Thế nhưng, nếu ta xem xét toàn bộ thế giới và nói về nó rằng: “mọi sự đều tồn tại”, chứ không nói được gì thêm cả, thì tức là ta đã gạt bỏ mọi cái nhất định và bấy giờ, thay vì sự phong phú tuyệt đối, ta chỉ có sự trống rỗng tuyệt đối. Điều này cũng được áp dụng vào cho định nghĩa về Thượng đế như là về tồn tại đơn thuần. | Đối lập lại với định nghĩa ấy – và cũng có cùng một tính chính đáng, – là định nghĩa của những người theo đạo Phật rằng Thượng đế là hư vô, – từ đó dẫn đến hệ luận rằng con người trở thành Thượng đế bằng cách hư vô hóa [hay hủy diệt] chính mình.

CHÚ GIẢI DẪN NHẬP: §87

“Tồn tại thuần túy [...] là cái phủ định tuyệt đối, và nếu cái này cũng được nắm lấy một cách trực tiếp, là hư vô”.

- Như đã nói, tồn tại thuần túy không có tính quy định nào cả. Nó là cái vô-quy định một cách tuyệt đối. Thật ra, một cách mặc nhiên, nó cũng có một đặc tính, đó là tồn tại “thuần túy”. Nghĩa là: nó mặc nhiên chứa đựng một sự quy định, đó là không có quy định nào cả! Tình hình này còn mặc nhiên ở §86; bây giờ, ở §87, được bàn đến một minh nhiên, hay, được “thiết định”.
- Tồn tại thuần túy, chính vì nó là cái vô-quy định một cách tuyệt đối, nên là *sự trừu tượng* thuần túy (cái gì “cụ thể” đều có quy định!). Nghĩa là: nó tiến hành một sự trừu tượng hóa, hay, nói rõ hơn, chính tư duy tự suy tưởng đã làm một sự trừu tượng hóa khỏi mọi sự trung giới và mọi sự quy định. (Hành vi mặc nhiên này chỉ thực sự trở thành một “thao tác” của Ý niệm lôgic khi đi vào Học thuyết

mang tính vật thể hoặc khái niệm: nguyên nhân (vật thể) thiết định kết quả, nhưng kết quả (Khái niệm) lại thiết định nguyên nhân. Lại cũng có việc *tự thiết định chính mình*: các cấp độ trong Tự nhiên là sự *tự-thiết định* của Ý niệm đối với những gì vốn là mặc nhiên, tự mình của nó.

về Bản chất và Học thuyết về Khái niệm: §112; (Đại) Khoa học Lôgic, I, 85d, 86a), qua đó tư duy là cái phủ định một cách tuyệt đối, là sự trừ tượng phủ định: chính cái vô-quy định trực tiếp làm công việc *phủ định* mọi sự trung giới và giữ mình thoát khỏi mọi sự quy định. Nếu, giống như *tồn tại*, tư duy cũng nắm lấy hành vi này theo kiểu trực tiếp, nghĩa là cô lập và trừ tượng, thì cái phủ định một cách trực tiếp này, trong sự thuần túy của nó, là *hur vô* hay là cái không gì hết. Cũng do sự thuần túy và vô-quy định nguyên thủy, tồn tại thuần túy không là cái gì hết, là cái gì không thể nói ra được, là *hur vô*. Đó là *định nghĩa thứ hai* về Thượng đế hay về cái Tuyệt đối: Tư duy hay cái Tuyệt đối là *hur vô*, là không gì hết. (Câu hỏi đặt ra ở đây: tại sao phạm trù *thứ hai* của Lôgic học là *hur vô* lại được dùng làm thuộc từ cho một định nghĩa siêu hình học về Thượng đế, trong khi ở §85, như ta đã thấy: Hegel bảo rằng chỉ có quy định thứ nhất (tồn tại thuần túy) và thứ ba – tức phạm trù “*sự trở thành*” (*das Werden / the Becoming*) ở §88 – mới có thể tạo nên một định nghĩa? Câu trả lời nằm ở các giòng đầu tiên của phần Giảng thêm cho §88. Ở đó, Hegel giải thích rằng: thật ra, chỉ với phạm trù “*sự trở thành*” ta mới có tư tưởng *cụ thể* đầu tiên, nghĩa là mới có khái niệm và quy định lôgic đích thực đầu tiên; còn hai phạm trù trước (tồn tại thuần túy và *hur vô* thuần túy) đều là các sự trừ tượng trống rỗng, đều có thể được sử dụng như là thuộc từ cho tư tưởng được nắm lấy trong sự trực tiếp và sự vô-quy định nguyên thủy).

- Ta sẽ thấy, bảo Ý niệm lôgic là *hur vô* chính là cách nói nghèo nàn nhất, trực tiếp nhất về điều mà về sau sẽ phát triển thành sự siêu việt và *sự tự do cụ thể* của Ý niệm trong quan hệ (phủ định) với mọi nội dung bị quy định (bị hạn chế) của chính nó, hay như thuật ngữ Hegel, thành *sự phủ định tuyệt đối* (*absolute Negativität = sự phủ định của phủ định*) của nó. Vì lẽ cái Tuyệt đối (theo nghĩa đen của chữ Absolut là thoát ly khỏi mọi quan hệ, hạn chế), nên nó phủ định tất cả, kể cả chính mình. Nhưng, nếu – về mặt lôgic – sự phủ định tuyệt đối này bị nắm lấy trong tính trực tiếp nghèo nàn của nó, nó chỉ có một sự phủ định trừu tượng và thô thiển của cái “không”: *hur vô*. (Về quan hệ giữa “*hur vô*” và sự “*tự do*”, xem các dòng cuối cùng của phần *Nhận xét* cho §87. Ngoài ra, ta nên lưu ý: chữ “*hur vô*” ở đây không phải là cái *hur vô* (latin: nihil) siêu hình học của việc “*sáng tạo từ hư vô*” (ex nihilo). Nó chỉ là một quy định của tư duy, hay, chính xác hơn, của tư duy trong sự vô-quy định nguyên thủy của nó mà thôi).
- Nhận xét của Hegel về chữ “*hur vô*” trong Phật giáo phát xuất từ tình hình tư liệu và sự hiểu biết đương thời; ở đây chúng tôi không bàn thêm để tránh dẫn vấn đề đi quá xa.

§88

Tương tự như thế, nhưng ngược lại, *hur vô* – như là [hạn từ] trực tiếp, ngang bằng với chính mình – là y hệt như *tồn tại*. Vì thế, chân lý [hay sự thật] của *tồn tại* cũng như của *hur vô* là sự *thống nhất* của cả hai; sự thống nhất ấy là sự *Trở thành* ^{(a)(161)}.

^(a) das Werden / Becoming.

⁽¹⁶¹⁾ - “*chân lý [hay sự thật] của...*”: dụng ngữ tiêu biểu trong ngôn ngữ Hegel, luôn có nghĩa: cái thực thể (sau chữ “của”) không có sự hiện hữu đích thực nơi bản thân nó mà ở trong thực thể rộng hơn, chứa đựng nó như một mômen. Ở đây, tồn tại và *hur vô* chỉ hiện hữu thực sự và cụ thể ở trong sự thống nhất

1. Đối với *sự hình dung bằng biểu tượng* hay với giác tính, mệnh đề: “*tồn tại và hư vô là cùng một cái*” tỏ ra là một câu quá nghịch lý đến nỗi nó có lẽ không được xem là nghiêm chỉnh. Và quả thật đây là một trong những câu nói khó khăn nhất mà tư duy dám đề ra cho mình, vì tồn tại và hư vô là sự đối lập trong tất cả *tính trực tiếp* của nó, nghĩa là, không có bất kỳ một quy định nào *được thiết định* trước đó ở trong một cái chứa đựng mối quan hệ của nó với cái kia. Nhưng, như đã cho thấy ở tiểu đoạn trên [§87], chúng *quả có chứa đựng* sự quy định này, đó là: quy định giống hệt như thế ở trong cả hai. Trong chừng mực đó, việc diễn dịch [suy ra] sự thống nhất của chúng là hoàn toàn có tính *phân tích*; cũng như nói chung, toàn bộ diễn trình tiến lên của việc triết lý – như là diễn trình có phương pháp, nghĩa là *tất yếu* – không gì khác hơn là đơn thuần *thiết định* những gì đã được chứa đựng sẵn ở trong một Khái niệm.

- Nếu sự thống nhất giữa tồn tại và hư vô là đúng, thì *cũng* đúng [khi nói rằng] chúng là *tuyệt đối khác nhau*^(a): cái này *không* phải là cái kia. Chỉ có điều, vì lẽ ở đây, sự phân biệt^(b) chưa tự quy định chính mình, – do tồn tại và hư vô vẫn còn là cái trực tiếp –, nên sự phân biệt như thế trong tồn tại và hư vô là *cái gì không thể nói ra được*, chỉ là *tư kiến* hay *ý nghĩ chủ quan*^(c).

2. Không cần có quá nhiều trí khôn để biến câu nói trên đây: “*tồn tại và hư vô là cùng một cái*” thành trò cười hay để tạo ra những điều phi lý khi khẳng định sai lầm rằng những hệ luận và sự áp dụng câu nói này ắt là: nhà cửa của tôi, tài sản của tôi, không khí để thở, thành phố này, mặt trời, luật pháp, tinh thần, Thượng đế *tồn tại* hay *không tồn tại* thì đều là

của chúng, chứ không phải trong trạng thái cô lập. Vì, tồn tại thuần túy, xét cô lập, là hư vô; và hư vô thuần túy, xét cô lập, là cùng một thứ như tồn tại thuần túy. Chân lý (hay sự thật) của cả hai là sự *thống nhất* của chúng.

- “*sự thống nhất*”: (sẽ được bàn ở §100 và §102 trong Logic học về Lượng, tức trong lĩnh vực Tồn tại, nói lên sự quy định ngoại tại và dừng đọng). Vậy, sự thống nhất ở đây là lỏng lẻo, ngoại tại (giống như con số 10 tạo nên *một* chục). Hiểu theo nghĩa lỏng lẻo ấy, chân lý của tồn tại và hư vô là sự “*thống nhất*” của chúng: *sự trở thành*.

- “*sự Trở thành*”: ở đây được hiểu trong *sự vô-quy định* của nó, do đó:

- không nên đồng nhất hóa với sự “*chuyển biến*”, “*thay đổi*” (Veränderung / alteration) (chỉ xuất hiện từ §92) vì đó sẽ là một sự trở thành *cụ thể* (hai hạn từ của nó không còn là tồn tại và hư vô *thuần túy* nữa, mà là hai “*cái-gì-đó*” (Etwas / something, §89)) và càng không phải là sự *vận động*, vốn là một Khái niệm trong triết học về Tự nhiên chứ không phải của tư duy logic.

- không nên bị quy giản (theo thời gian của sự hình dung bằng biểu tượng) thành một trong hai hướng hay, đúng hơn, thành một trong hai mômen, là “*sinh ra*” (Entstehen / generatio) loại trừ mômen “*mất đi*” (Vergehen / corruptio) (Vì thế, chúng tôi không dịch là sự “*sinh thành*” như cách dịch phổ biến hiện nay ở nước ta). Cái Tuyệt đối, nếu được nắm lấy trong tính trực tiếp của nó, là sự trở thành *thuần túy*: sự xuất hiện và mất đi; điều này đã được minh chứng trong sự xuất hiện rồi mất đi của hai phạm trù đầu tiên của Logic học: tồn tại và hư vô.

^(a) schlechthin verschieden / absolutely diverse; ^(b) der Unterschied / the distinction; ^(c) bloße Meinung / what is merely meant / what we merely mean (Wallace).

một thứ như nhau! Trong các ví dụ thuộc loại ấy đã có lén lút chen vào những *mục đích đặc thù*, sự *hữu ích* mà cái gì đó có *cho tôi*. Bây giờ, tôi phải hỏi liệu sự việc hữu ích ấy tồn tại hay không tồn tại có ảnh hưởng gì đến tôi không. Trong khi đó, triết học, trong thực tế, chính là môn học nhằm giải thoát ta ra khỏi số lượng vô tận của những mục đích và ý đồ hữu hạn và làm cho ta dừng dung đối với chúng, đến nỗi những thứ ấy có tồn tại hay không thì đối với ta, quả là “cùng một cái”. Nhưng, bất cứ khi nào hay ở đâu, ta nói về một *nội dung*, thì một sự nối kết đã được thiết định với những sự tồn tại, những mục đích *khác* v.v..., được *tiền-giả định* như là có giá trị hiệu lực; và liệu sự tồn tại hay không-tồn tại của một *nội dung nhất định* có là “cùng một cái” hay không trở nên tùy thuộc vào *những tiền-giả định* này. [Nhu thế nghĩa là] một sự phân biệt *đầy tính nội dung* đã được lén lút đưa vào trong sự khác biệt trống rỗng của tồn tại và hư vô [mà ta đang bàn ở đây].

- Tất nhiên, cũng có những mục đích cơ bản tự thân, những sự hiện hữu tuyệt đối và những Ý niệm được thiết định đơn thuần dưới sự quy định: *tồn tại* hay không-tồn tại. Song, những đối tượng cụ thể như thế vẫn là cái gì hoàn toàn khác [hay nhiều hơn so] với những gì chỉ *tồn tại* hay *không-tồn tại*. | Các sự trừ tượng nghèo nàn như tồn tại và hư vô [bàn ở đây] – và sở dĩ chúng là nghèo nàn nhất vì đó chỉ mới là các quy định của lúc bắt đầu – là hoàn toàn không tương xứng với bản tính của những đối tượng [cụ thể] ấy: nội dung đích thực vốn từ lâu đã vượt ra khỏi bản thân các sự trừ tượng này cùng với sự đối lập giữa chúng.
- Như thế, khi bất cứ điều gì cụ thể được đưa vào cho tồn tại và hư vô [đang bàn] thì đó là công việc quen thuộc dành cho lối tư duy vô-tư tưởng: nó quen có một cái gì hoàn toàn khác xuất hiện ra trước sự hình dung của nó và nó nói về điều ấy như thể là điều ta đang bàn, trong khi ở đây, [trong cấp độ này], ta chỉ bàn đơn thuần về tồn tại và hư vô trừu tượng mà thôi.

- S190 3. Thật dễ dàng bảo rằng ta không *thấu hiểu* được [bằng khái niệm]^(a) sự thống nhất giữa tồn tại và hư vô. Thế nhưng, khái niệm về cả hai đã được nêu rõ trong các tiểu đoạn trên đây, và khái niệm ấy không có gì khác hơn ngoài những gì đã nêu; [cho nên] việc thấu hiểu nó cũng không gì khác ngoài việc nắm bắt những điều này. Thế nhưng, người ta lại hiểu chữ “thấu hiểu” [bằng khái niệm] còn là cái gì nhiều hơn là bản thân Khái niệm đích thực: điều người ta mong muốn là một ý thức phong phú hơn, đa tạp hơn, tức mong muốn có một biểu tượng để cho loại “khái niệm” ấy có thể được hình dung như là một trường hợp cụ thể của nó, nhờ đó tư duy, trong thực tiễn bình thường, cảm thấy quen thuộc hơn. Trong chừng mực việc không thể thấu hiểu nổi chỉ nói lên sự kiện rằng người ta không quen giữ vững những tư tưởng trừu tượng mà không có mọi sự pha trộn cảm tính nào, hay không quen nắm bắt những mệnh đề tư biện, thì tất cả những gì ta có thể nói là: cái biết triết học quả là khác hẳn với loại cái biết mà ta đã quen thuộc trong đời sống bình thường

^(a) begreifen / comprehend.

cũng như trong cả các ngành khoa học khác. Nhưng, nếu việc không-thấu hiểu được chỉ là ở chỗ người ta không thể *hình dung* được sự thống nhất giữa tồn tại và hư vô, thì thật ra không phải như thế, vì, ngược lại, người ta ai cũng có vô số những hình dung về sự thống nhất này, còn bảo rằng không có sự hình dung thì chỉ có nghĩa là người ta không nhận ra khái niệm ấy trong tất cả những gì người ta đang hình dung và không biết về chúng như là một ví dụ điển hình của khái niệm này mà thôi. Ví dụ gần gũi nhất về khái niệm này chính là sự *trở thành*. Ai ai cũng có một hình dung về sự trở thành và cũng đều thừa nhận rằng đó là *Một* biểu tượng, vì, nếu được phân tích, ta thấy quy định về *tồn tại* lẫn quy định về *hư vô* – tức cái khác hoàn toàn với tồn tại – cũng đều được chứa đựng ở trong đó; thêm nữa, thừa nhận rằng cả hai quy định này là không thể tách rời được ở trong cùng *Một* biểu tượng ấy; và, như thế, sự *trở thành* rõ ràng là sự thống nhất giữa tồn tại và hư vô.

S191

- Một ví dụ khác cũng thật gần gũi là *sự bắt đầu*: bản thân sự việc thì *chưa có* trong sự bắt đầu của nó, nhưng sự bắt đầu không phải đơn thuần là *hư vô* của nó, trái lại, *tồn tại* của nó cũng đã có trong đó rồi. Bản thân *sự bắt đầu* cũng là sự trở thành, song đã nói lên sự quy chiếu đến việc tiếp tục tiến lên nữa.
 - Để phù hợp với phương thức thông thường hơn của các khoa học, ta có thể bắt đầu Logic học với hình dung về sự bắt đầu được suy tưởng một cách thuần túy, tức về sự bắt đầu xét như sự bắt đầu, và phân tích biểu tượng này, ắt ta sẽ dễ dàng đi đến kết luận rằng tồn tại và hư vô tự cho thấy là không thể tách rời ở trong cùng *Một* Cái.
4. Tuy nhiên, cũng còn một điểm đáng lưu ý: cách nói: “tồn tại và hư vô là cùng *một cái*”, hay: “*sự thống nhất* giữa tồn tại và hư vô”, cũng như cách nói về tất cả những sự “*thống nhất*” khác cùng loại như thế (sự thống nhất giữa chủ thể và khách thể v.v...) đều có thể bị phản bác một cách có lý rằng: trong cách nói ấy, có cái gì không ổn và không đúng, bởi nó [quá] nêu bật *sự thống nhất*; và mặc dù sự khác nhau^(a) cũng được bao hàm trong đó (chẳng hạn, tồn tại và hư vô là khác nhau, còn sự thống nhất của chúng là được thiết định), nhưng sự khác nhau này lại đồng thời không được phát biểu và thừa nhận cùng với sự thống nhất, và như thế là nó bị bỏ qua một cách không đúng và dường như nó không được tính đến. Quả thật, một sự quy định *tu biện* không thể nào được diễn đạt một cách đúng đắn trong hình thức của một mệnh đề thuộc loại ấy; điều cần phải nắm bắt là sự thống nhất ở *trong* sự khác nhau; sự khác nhau này vừa *có mặt* vừa *được thiết định*. *Trở thành* là cách diễn đạt đúng thật về kết quả của tồn tại và hư vô như là thống nhất của chúng; kết quả ấy không chỉ là sự *thống nhất* giữa tồn tại và hư vô, mà còn là sự *biến động* hay sự *không-đứng yên*^(b) ở bên trong nó – [tức] một sự thống nhất, với tư cách là sự quan hệ-với chính mình, không đơn thuần là không vận động, trái lại, thông qua sự khác nhau giữa tồn tại và hư vô mà nó chứa đựng, đối lập lại với bản thân nó ngay trong bản thân nó.

^(a) die Verschiedenheit / diversity; ^(b) die Unruhe / unrest.

- Trái lại, [như ta sẽ thấy trong §89 tiếp ngay sau đây], *tồn tại-đang có* [hay *tồn tại-nhất định*]^(a) lại là sự *thống nhất* ấy hay là sự *trở thành* ở trong hình thức này của sự thống nhất, đó là lý do tại sao nó là *phiến diện* và *hữu hạn*. Sự đối lập hình như đã biến mất; nó chỉ được chứa đựng một cách *tự mình [mặc nhiên]* ở trong sự thống nhất, chứ không được *thiết định* [minh nhiên] ở trong sự thống nhất.

S192 5. Chống lại mệnh đề nói về sự *trở thành* rằng: “tồn tại là sự chuyển sang hư vô và hư vô là sự chuyển sang tồn tại” là câu nói: “*từ hư vô sẽ trở thành hư vô*” và “*cái gì đó chỉ trở thành từ cái gì đó*”; đó là **mệnh đề** về sự vĩnh cửu của vật chất, hay của thuyết phiếm thân. Những “người xưa”⁽¹⁶²⁾ đã đưa ra sự phản tư đơn giản rằng câu nói: “*cái gì đó chỉ trở thành từ cái gì đó*”, hay “*từ hư vô sẽ trở thành hư vô*” quả đã thủ tiêu sự trở thành, bởi: cái từ đó nó trở thành và cái sẽ trở thành là một và cùng một cái; đây chỉ là mệnh đề về sự đồng nhất trừu tượng của giác tính. Nhưng thật đáng ngạc nhiên khi thấy các câu nói: “*từ hư vô sẽ thành hư vô*” và “*cái gì đó chỉ trở thành từ cái gì đó*” lại được nêu ra một cách hoàn toàn ngây thơ ngay trong thời đại của chúng ta mà không hề biết rằng chúng là cơ sở của thuyết phiếm thân cũng như không hề biết rằng người xưa đã thực sự tát cạn [giải quyết] khi xem xét các mệnh đề này.

Giải thích thêm:

“Trở thành” là tư tưởng cụ thể đầu tiên, và do đó, là khái niệm đầu tiên; ngược lại, tồn tại và hư vô là những sự trừu tượng trống rỗng. Nếu ta nói về khái niệm tồn tại, khái niệm này chỉ có thể nằm ở chỗ là sự “trở thành”, bởi, với tư cách là tồn tại, nó là cái hư vô trống rỗng, còn với tư cách là hư vô thì nó là tồn tại trống rỗng. Vì thế, trong tồn tại ta có hư vô và trong hư vô có tồn tại; nhưng tồn tại này vẫn ở nơi chính mình^(a) trong hư vô, là sự trở thành. Trong sự thống nhất của “trở thành”, sự phân biệt không được phép bỏ mất, vì nếu không có sự phân biệt thì ắt ta lại quay trở về với tồn tại trừu tượng. “Trở thành” chỉ đơn giản là tồn tại-được-thiết định [hay sự được thiết định]^(b)

^(a) Dasein / Being-there (G-S-H) / Being Determinate (Wallace).

⁽¹⁶²⁾ Theo Wallace, có lẽ Hegel muốn nói đến câu sau đây của *Aristoteles* (trong *Vật lý học* 1.8.191 a 26 và tiếp): “Những người đầu tiên nghiên cứu khoa học đã lầm lạc trong khi đi tìm chân lý và bản tính của những sự vật do thiếu tinh tường, khiến họ hầu như bị xô đẩy sang một con đường khác. Họ bảo rằng không có sự vật đang tồn tại nào lại ra đời hay mất đi, bởi: cái gì ra đời thì phải ra đời từ cái đã tồn tại hoặc từ cái gì không tồn tại, cả hai đều vô lý. Vì lẽ: cái tồn tại thì không ra đời (vì nó đã tồn tại), còn từ cái không tồn tại thì không cái gì có thể ra đời (vì phải có một cái gì hiện diện như là cơ chất). Do đó, họ đã triệt để hóa kết luận này và đi xa đến độ phủ nhận cả sự *hiện hữu* của tính đa tạp của những sự vật và cho rằng chỉ có *bản thân Tồn tại* là hiện hữu mà thôi”. Ở đây, Hegel muốn dùng con đường *lôgic* (sự vượt bỏ biện chứng và tư biện đối với các lựa chọn loại trừ nhau nói trên) để tìm lối thoát cho vấn đề. Ông chủ trương một học thuyết lôgic về *sự phát triển*. (Ta lưu ý rằng tiểu đoạn (5) này – chống lại “thuyết phiếm thân” – là được thêm vào cho ấn bản năm 1830 trong bối cảnh phê phán thần học “tư biện” như đã phản ánh trong Lời Tựa 3 (1830).

^(a) bei sich bleibt / abides with itself; ^(b) das Gesetztsein / the positedness / the explicit statement (Wallace).

của cái gì là tồn tại trong chân lý [hay sự thật] của nó.

Ta rất thường được nghe khẳng định rằng tư duy là đối lập lại với tồn tại. Đối với sự khẳng định ấy, điều đầu tiên phải hỏi là: ở đây, “tồn tại” được hiểu như thế nào. Nếu ta nắm lấy “tồn tại” theo cách mà sự phản tư xác định nó, ta chỉ có thể nói về nó rằng nó là cái hoàn toàn đồng nhất và khẳng định. Và nếu ta xét đến “tư duy”, ta cũng không thể tránh khỏi cho rằng tư duy, ít nhất cũng giống như thế, là cái gì hoàn toàn đồng nhất với chính mình. Vậy là cùng một sự quy định được gán cho tồn tại và tư duy. Song, sự đồng nhất này giữa tồn tại và tư duy không được phép nắm lấy một cách cụ thể, và, do đó, không thể nói rằng hòn đá, trong chừng mực nó tồn tại, cũng là một thứ như con người tư duy. Một cái cụ thể bao giờ cũng là một cái gì hoàn toàn khác với quy định trừu tượng như thế. Trong trường hợp của “tồn tại” [mà ta bàn ở đây] ta không nói về một cái gì cụ thể cả, vì tồn tại chỉ là cái hoàn toàn trừu tượng. Theo đó, ngay cả câu hỏi về “tồn tại” của Thượng đế – vốn là cái cụ thể vô hạn trong chính mình – cũng thật chẳng đáng quan tâm gì mấy.

S193 Với tư cách là quy định tư duy cụ thể đầu tiên, “trở thành” cũng đồng thời là quy định tư duy đúng thật đầu tiên. Trong lịch sử của triết học, chính hệ thống của *Heraklitus* tương ứng với cấp độ này của Ý niệm lôgic. Khi Heraklit nói: “*Tất cả đều trôi chảy*” (Hy Lạp: *panta hrei*) thì đây chính là “trở thành” được phát biểu ra như là quy định nền tảng của tất cả những gì đang tồn tại, trong khi đó, ngược lại, như đã nói ở trên, các triết gia Eleaten đã nắm bắt tồn tại, [hay rõ hơn] tồn tại cứng nhắc, không có tiến trình, như là cái duy nhất đúng thật. Liên quan đến nguyên tắc này của phái Eleaten, Demokrit⁽¹⁶³⁾ nói tiếp: “*tồn tại không gì khác hơn là không-tồn tại*” (Hy Lạp: “*ouden mallon to on tou me ontos esti*) để diễn đạt chính xác tính phủ định của tồn tại trừu tượng cũng như của sự đồng nhất được thiết định trong “trở thành” của nó với hư vô trừu tượng và cũng không có cơ sở. Ở đây, ta đồng thời có được một ví dụ điển hình về sự phản bác đúng thật một hệ thống triết học bởi một hệ thống khác; sự phản bác ấy nằm ở chỗ: nguyên tắc của nền triết học bị phản bác được chỉ ra trong phép biện chứng của nó và được hạ thấp xuống thành một mômen có tính ý thể của một hình thức cụ thể, cao hơn của Ý niệm.

- Nhưng, bây giờ, đi xa hơn nữa, ngay cả “trở thành”, về mặt tự-mình và cho-mình, vẫn còn là một sự quy định cực kỳ nghèo nàn; và nó phải tiếp tục tự làm sâu sắc hơn ở bên trong nhiều hơn nữa và tự lấp đầy chính mình. Một sự làm sâu sắc hơn ở bên trong của sự “trở thành” là điều chúng ta có, chẳng hạn, trong *sự sống*. Sự sống là một sự trở thành, chỉ có điều, khái niệm của nó,

(163) Các bản dịch tiếng Anh (G-S-H và Wallace) đều cho rằng câu này là của Heraklit, đồng thời cũng cho biết nguồn trích dẫn của Hegel rõ ràng là từ *Aristoteles* (Siêu hình học: A.4.985 b4-10) như sau: “Leukippos và môn đệ là Demokritos nói rằng sự tròn đầy (to pleres) và sự trống rỗng (to kenon) là các yếu tố, gọi cái trước là tồn tại (to on), gọi cái sau là không-tồn tại (to me on), nghĩa là, gọi cái tròn đầy và vững chắc là tồn tại, gọi cái trống rỗng và là không-tồn tại (vì thế họ cũng cho rằng cái không-tồn tại cũng tồn tại không khác gì cái tồn tại, cũng như cái trống rỗng cũng tồn tại như cái tròn đầy), và xem chúng là các nguyên nhân vật chất của những sự vật”. Trong “*Các đoạn văn của các triết gia trước Socrate*” của Diels-Kranz, câu này là của Demokrit (B156).

qua đó, chưa được tít cạn. Ta tìm thấy sự “trở thành” trong một hình thức còn cao hơn nữa: ở trong *Tinh thần*. Tinh thần cũng là một sự trở thành, nhưng là một sự trở thành phong phú hơn, có cường độ mạnh hơn^(a), là sự trở thành đơn thuần lôgic. Các mômen – mà sự thống nhất của chúng là Tinh thần – không phải là những sự trừu tượng đơn thuần như “tồn tại” và “hur vô” nữa mà là [cả toàn bộ] hệ thống của Ý niệm lôgic và của giới Tự nhiên.

CHÚ GIẢI DẪN NHẬP: §88

... “*Chân lý [hay sự thật] của tồn tại cũng như của hur vô là sự thống nhất của cả hai; sự thống nhất ấy là Trở thành*”.

- Như đã có chú thích, cách viết: “*Chân lý [hay sự thật] của...*” là đặc trưng của ngôn ngữ Hegel. Nó luôn có nghĩa là: thực thể nằm phía sau chữ “*của*” không có sự tự tồn thực sự nơi bản thân nó mà ở trong một sự *thống nhất* cao hơn, chứa đựng nó (hay chúng) như là mômen. Vậy, ở đây, cách viết ấy có nghĩa: tồn tại và hur vô chỉ “tồn tại” một cách đúng thật và cụ thể ở trong sự thống nhất của cả hai, chứ không phải ở trong sự phân lập hay bị cô lập. Minh chứng cho điều ấy là ở tính chất của cả hai: tồn tại thuần túy, được nắm lấy nơi bản thân nó, là hur vô (§87), trong khi hur vô thuần túy, được nắm lấy nơi bản thân nó, cũng là một cái giống hệt như tồn tại (§88). Sự thống nhất của chúng là chân lý của chúng. Nhưng, trước khi đi vào sự thống nhất ấy, ta trở lại với sự chứng minh: “*Hur vô và tồn tại là cùng một cái*”.
- Hur vô – tức cái hur vô lôgic ở §87 – không phải là cái hur vô cụ thể, đã phát triển trong những hình thức phức tạp và phong phú của tính phủ định (Negativität / negativity) của những phạm trù về sau này. Ở đây là hur vô *trực tiếp, ngang bằng với chính mình* không khác gì tồn tại mà ta đã phân tích.
- trước hết, nó là *hur vô trực tiếp*, xét về mặt hồi cố lẫn về mặt hướng tới phía trước. Về mặt hồi cố, nó không có “quan hệ” nào với tồn tại thuần túy; về mặt hướng về phía trước, sự phủ định thuần túy ở đây được nêu trong sự trừu tượng hoàn toàn, chưa được kết hợp với khẳng định của tồn tại để mang lại một phạm trù phức hợp trong đó hur vô lẫn tồn tại có được một ý nghĩa cụ thể như những phạm trù khác về sau.
- *nó là ngang bằng với chính mình*: điều này nói lên “tính liên tục” của nó, nghĩa

^(a) intensiver / more intensive.

là giống hệt như tính liên tục của tồn tại. Cũng như tồn tại thuần túy, nó có cùng một “nội dung” hay đúng hơn, có cùng một *sự vắng mặt* của nội dung giống như tồn tại: nó cũng là sự trừ tượng thuần túy, cùng một sự vô-quy định, đơn giản, trực tiếp như tồn tại. Vì thế, trong [Đại] Khoa học Lôgíc, Hegel viết: “Hur vô có cùng một sự quy định hay đúng hơn, có cùng một sự vô-quy định, và do đó, nói một cách tuyệt đối, là cùng một cái như tồn tại thuần túy”. (I, 67b).

- Hur vô và tồn tại là “*cùng một cái*”. Chữ “cùng một cái” (dasselbe / the same / la même chose) chưa phải là một phạm trù được bàn ở đây. Nó sẽ chỉ xuất hiện trong học thuyết về Bản chất ở §118 với tên gọi là “sự [ngang] bằng nhau” (Gleichheit / equality) với định nghĩa khá nghịch lý: “sự ngang bằng nhau chỉ là một sự đồng nhất về từ ngữ của những cái *không* phải là *cùng một cái*”: có nghĩa: sự ngang bằng chỉ có nghĩa giữa những cái khác nhau! Vậy, cũng giống như phạm trù “sự ngang bằng nhau”, cách nói “cùng một cái” thực chất bao hàm một sự không-đồng nhất, hay, chính xác hơn, một sự khác nhau của những hạn từ mà nó so sánh. Cho nên, cũng chính xác khi nói: tồn tại và hur vô là khác nhau một cách tuyệt đối: cái này không phải là cái kia. Thật thế, tồn tại *muốn nói lên* (*meint / means / vise*) một sự khẳng định tuyệt đối, trong khi hur vô *muốn nói lên* một sự phủ định tuyệt đối. Nhưng, đó chỉ là một *ý nghĩ chủ quan, một tư kiến đơn thuần* (*Meinung / opinion / visée*), và cũng thế, sự khác biệt giữa chúng chỉ là một *ý nghĩ chủ quan*, bởi cả hai, tồn tại và hur vô đều mới là cái trực tiếp vô quy định mà ta chưa thể gán cho chúng bất kỳ một đặc tính nào về mặt khái niệm để phân biệt chúng. Quả là có một sự khác biệt giữa chúng, nhưng vì sự khác biệt ấy chưa được xác định và chỉ có mặt trên ngôn từ, nên đó là sự khác biệt *không nói ra được* mà chỉ là *ý nghĩ chủ quan đơn thuần*.

“Cùng một cái” ấy sẽ được định nghĩa hay quy định trong chân lý, tức trong sự *thống nhất* của chúng.

- Trở lại với chữ “*thống nhất*”. Ở cấp độ này, sự “thống nhất” cũng có cùng một tính trừ tượng như thế. Bản thân khái niệm “thống nhất” là một phạm trù tương đối bất định. Nó chỉ được bàn hai lần (ở §100 và §102) trong khuôn khổ của phạm trù *Lượng*, tức trong lĩnh vực của Tồn tại và, như ta sẽ thấy, là quy định ngoại tại và dừng dừng (trừ khi được bổ sung bằng từ ngữ đặc biệt: “sự thống nhất *tuyệt đối*”, “sự thống nhất *phủ định*” v.v...). Sự “thống nhất” cũng hơi hợm đúng như lĩnh vực mà nó xuất hiện. Nó chỉ nói lên sự kết hợp lỏng lẻo, ngoại tại (giống như

mười cái “một” thống nhất trong con số 10 tạo nên *một* chục, tức một tập hợp nói lên một sự “thống nhất” nào đó). Vì thế, diễn tả trong thuật ngữ còn mơ hồ và bất định, chân lý của tồn tại cũng như của hư vô là sự “*thống nhất của cả hai*”. Nói theo chân lý riêng biệt của nó, sự thống nhất này là sự *TRỞ THÀNH* (*das WERDEN / BECOMING / DEVENIR*). Ta nên hiểu từ này như thế nào?

- Trước hết, điều cực kỳ hệ trọng là cũng phải nắm lấy chữ “Trở thành” trong sự vô-quy định của nó, do đó:
 - chưa thể đồng hóa nó với chữ “*biến đổi*” (*Veränderung / changement*) chỉ xuất hiện ở §92, càng không phải là sự “*vận động*” (*Bewegung / movement*) vốn là một khái niệm của Triết học về Tự nhiên. Ở đây, ta chưa bàn đến sự vận động vốn là một thực tại của Tự nhiên chứ không phải của tư duy lôgic. Sự *trở thành* cũng không phải là sự biến đổi, vì biến đổi đã là một sự trở thành *cụ thể* mà hai hạn từ của nó không còn là tồn tại thuần túy và hư vô thuần túy nữa mà là hai “*cái-gì-đó*” (*Etwas / something / Quelque-chose*), trong đó cái này là cái khác của cái khác và ngược lại (§§90-91).
 - cũng không nên để cho sự hình dung bằng biểu tượng ám ảnh và lời kéo để đồng nhất sự Trở thành đơn thuần với sự *sinh ra* (*Entstehen, generatio*) trong khi lại loại trừ cái khác, là sự *mất đi* (*Vergehen, corruptio*). Vì thế, chúng tôi không dịch chữ “*Werden*” là “*sinh thành*” như thói quen trong các sách tiếng Việt hiện nay [xem: Lênin, Bút ký triết học, Toàn tập, tập 29, tr. 113 và tiếp] mà đề nghị dùng chữ “*sự trở thành*” trừu tượng và vô-quy định.
- Như đã nói, tồn tại và hư vô là khác nhau dù chúng ở trong một sự thống nhất, theo đó chúng là “*cùng một cái*”. Nếu ta nắm lấy sự phân biệt này, có thể nói rằng, trong sự thống nhất ấy, cái này thống nhất với cái kia. Vậy, sự Trở thành chứa đựng một sự thống nhất *gấp đôi* giữa tồn tại và hư vô:
 - xuất phát từ hư vô, sự thống nhất được hình thành bằng việc hư vô *chuyển sang* tồn tại: đó là sự “*sinh ra*”.
 - xuất phát từ tồn tại, sự thống nhất được hình thành bằng việc tồn tại *chuyển sang* hư vô: đó là sự “*mất đi*”. Cách nói này chỉ phù hợp khi ta trừu tượng hóa khỏi tính chất “*được quy định*” của cả hai phạm trù “*sinh ra*” và “*mất đi*”. Chúng chỉ là tư tưởng về một sự “*sinh, diệt*” *thuần túy*.
 - Cái Tuyệt đối, được nắm lấy trong sự trực tiếp của nó, là sự *trở thành*, sự trở

thành thuần túy, là sinh VÀ diệt. Điều này đã được chứng minh trong việc “ra đời” và “mất đi” của hai phạm trù đầu tiên của Lôgíc học: tồn tại và hư vô.

- Điều cần phải nắm lấy là sự thống nhất, nhưng là sự thống nhất trong sự khác nhau, có nghĩa sự khác nhau cũng *đồng thời* có mặt và được thiết định. Do đó, cách nói “sự thống nhất của cả hai” là chưa đủ vì chưa nổi rõ sự hiện diện của sự khác nhau. Chính chữ “*sự trở thành*” mới là cách nói (tư biện) đúng thật về sự thống nhất hình thành từ phép biện chứng của tồn tại và hư vô. Thật thế, sự trở thành nói lên một “tính động” không ngừng nghỉ, một sự “biến động” thuần túy của các mômen. Trong đó không có gì ổn định, được đông đặc hay tĩnh tại. Sự trở thành không phải là cái gì yên nghỉ nơi chính mình mà tự phủ định liên tục, do sự khác biệt hay phân biệt cũng có mặt trong nó. Trái lại, ở phạm trù tiếp theo, phạm trù “*tồn tại-hiện có*” (*Dasein / Being-there / être-là*) (§89) sẽ là cùng một sự thống nhất ấy của tồn tại và hư vô nhưng lần này đã được xác định trong hình thức *phiến diện* của một thống nhất bị đông đặc và tĩnh tại.
- Khó khăn lớn nhất mà sự bắt đầu của Lôgíc học của Hegel gây ra cho chúng ta là ở chỗ: hai chữ “tồn tại” và “hư vô” – do tên gọi của chúng – dễ làm ta ngộ nhận như là hai “thực thể” chứ không phải chỉ đơn thuần là các mômen của sự “quan hệ”. Thật khó khăn để hiểu “tồn tại” như là *quan hệ* theo nghĩa tuyệt đối của nó, tức *không có cái được quan hệ*. Tồn tại và hư vô cần được ta suy tưởng như một *sự tự-quan hệ* (*Sich-Beziehen*) (mà thoát đầu là sự trở thành) đồng thời bản thân chúng, xét nơi bản thân chúng, không là gì hết. Nói cách khác, vấn đề là phải hiểu tồn tại (và hư vô) theo nghĩa “động” của ngôn từ chứ không phải của vật thể. Cả hai đều nằm trong khái niệm chung là “sự trở thành” nhưng lại triệt tiêu nhau. Sự trở thành, xét như sự trở thành, không có một “chỗ dựa” ở bên trong lẫn bên ngoài; nó không tạo ra một tính quy định cụ thể nào mà chỉ là một tiến trình còn vô-quy định. Cần suy tưởng sự trở thành *như là sự trở thành*, chứ không phải như là sự trở thành “*của cái-gì đó*”. (Xem thêm: “*Mấy lời giới thiệu*” của người dịch ở đầu sách: II.2.1).

b. tồn tại-hiện có [hay tồn tại-được quy định]^(a)

§89

Trong sự trở thành, tồn tại – như là một với hư vô –, và hư vô – như là một với tồn tại –, đều chỉ là [các hạn từ hay các mômen] đang tiêu biến đi^(b); và, do sự mâu thuẫn của nó, sự trở thành sụp đổ ở bên trong chính mình vào một sự thống nhất [hay nhất thể], trong đó cả hai đều bị vượt bỏ; bằng cách ấy, kết quả của nó [của sự trở thành] là tồn tại-hiện có [hay tồn tại-được quy định].

S194

Trong ví dụ đầu tiên này, ta cần ôn lại một lần dứt khoát về những gì đã trình bày ở §82 và phần Nhận xét của nó rằng: điều duy nhất có thể làm cơ sở cho một sự tiến bộ và phát triển trong việc nhận thức là phải nắm vững^(a) các kết quả trong chân lý [hay trong sự thật] của chúng.

- *Tuyệt nhiên không có ở đâu và cái gì mà trong đó sự mâu thuẫn, tức, các quy định đối lập nhau, lại không thể và không được vạch ra. | Sự trừu tượng hóa của giác tính là sự cố thủ một cách thô bạo^(b) vào Một tính quy định, là một sự cố chấp nhằm làm lu mờ và xóa bỏ ý thức về một [tính quy định] khác cũng được chứa đựng trong nó. – Nhưng, một khi sự mâu thuẫn được phơi bày và nhìn nhận trong bất kỳ một đối tượng hay khái niệm nào, thì kết luận thường được rút ra lại là: “Chính vì thế mà đối tượng này là hư vô!”. | Thật thế, đó là trường hợp Zenon là người đầu tiên cho thấy sự vận động tự mâu thuẫn với chính nó, và vì thế, sự vận động là không tồn tại, cũng giống như những Người xưa đã nhận ra rằng việc sinh ra và mất đi^(c) – tức hai loại của sự trở thành – là các quy định không đúng thật, bằng cách nói rằng [chỉ có] cái Một, tức cái Tuyệt đối mới không sinh ra lần không mất đi. Như thế, phép biện chứng này đơn thuần dừng lại ở phương diện phủ định của kết quả và trừu tượng hóa hay lược bỏ cái đồng thời cũng được mang lại một cách hiện thực: đó là, một kết quả nhất định, tức là cái không phải là một hư vô thuần túy mà là một hư vô bao hàm tồn tại, và cũng thế, là một tồn tại bao hàm hư vô ở trong chính mình. Vậy:*

1. Tồn tại-hiện có [hay tồn tại-được quy định] là sự thống nhất hay nhất thể của tồn tại và hư vô, trong đó tính trực tiếp của các quy định này và, cùng với nó, sự mâu thuẫn của chúng, đã tiêu biến trong mối quan hệ của chúng, – một sự thống nhất hay nhất thể trong đó chúng chỉ còn là các mômen.
2. Vì lẽ kết quả là sự mâu thuẫn đã được vượt bỏ, nên nó ở trong hình thức của sự thống nhất đơn giản với chính nó, hay bản thân nó còn là một tồn tại nhưng là một tồn tại với sự phủ định hay với tính quy

^(a) Dasein / Being-there / Being-Determinate (Wallace); ^(b) Verschwindende / vanishing (termes).

^(a) festhalten / to hold firmly; ^(b) das gewaltsame Festhalten / a clinging [...] by force; ^(c) Entstehen und Vergehen / coming to be and passing away.

định; nó là sự trở thành đã được thiết định trong *hình thức của một trong các mômen của nó*: hình thức của tồn tại.

Giảng thêm:

Ngay trong sự hình dung [bằng biểu tượng] của ta về sự “trở thành” đã hàm ngụ rằng: khi có một sự trở thành, thì có cái gì đấy nảy sinh ra từ đó, và rằng: sự trở thành là một kết quả. Nhưng, ở đây lại phát sinh câu hỏi: tại sao sự trở thành không cứ mãi là sự trở thành *đơn thuần* mà lại có một kết quả? Câu trả lời cho câu hỏi này đến từ những gì sự trở thành đã **chi** ra trước đây cho S195 chúng ta. Đó là: sự trở thành chứa đựng bên trong nó tồn tại và hư vô, và theo kiểu là cả hai cái này hoàn toàn chuyển hóa vào trong nhau^(a) và thủ tiêu lẫn nhau cũng như thủ tiêu chính bản thân chúng^(a). Như thế, sự trở thành tự cho thấy như là cái gì hoàn toàn không yên nghỉ, và không thể tự bảo tồn trong tính không yên nghỉ trừu tượng này, vì lẽ một khi tồn tại và hư vô tiêu biến ở trong sự trở thành – và chỉ chính điều này mới là Khái niệm về nó – thì bản thân sự trở thành cũng là một cái đang tiêu biến đi, hầu như là một ngọn lửa tự lụi tàn ở trong chính mình bằng cách tiêu thụ hết chất liệu của mình. Nhưng, kết quả của tiến trình này không phải là hư vô trống rỗng, mà là tồn tại đồng nhất với sự phủ định; tồn tại ấy được ta gọi là *tồn tại-hiện có* hay *tồn tại-được quy định (Dasein)*, và, như ý nghĩa của nó thoát đầu cho thấy: đó là *cái gì đã trở thành*^(a).

CHÚ GIẢI DẪN NHẬP: §89

- Cần phân biệt giữa “*tiêu biến*” (*Verschwinden / Vanishing*) với “*sinh ra và mất đi*” (*Entstehen-Vergehen / coming to be-passing away*). Trong sự trở thành, tồn tại là một với hư vô và hư vô là một với tồn tại. Cả hai được thiết định như là “*tiêu biến*” và chỉ có thể là “*tiêu biến*”. Chúng mất vẻ ngoài của sự độc lập tự chủ như mới thoát nhìn. Chính trong sự tiêu biến ấy, chúng lại là sự ra đời và mất đi ở *bên trong* sự trở thành: sự chuyển sang nhau giữa tồn tại và hư vô là hai hướng đối lập, thâm nhập vào nhau, triệt tiêu nhau và “*hợp lưu*” tại một điểm *trung gian* cân bằng, đó là “*tồn tại-hiện có*” (*Dasein / Being-there*). Ta có thể hình dung bốn bước lập luận của Hegel:

^(a) diese beiden schlechthin ineinander umschlagen und sich einander gegenseitig aufheben / They simply overturn into one another and reciprocally sublimate one another as well as themselves / Wallace: “... reciprocally cancelling each other”.

^(a) geworden zu sein / what has become.

- a) Sự trở thành *thuần túy* (sinh ra và mất đi) chỉ là sự chuyển từ tồn tại *thuần túy* sang hư vô *thuần túy* (mất đi) và từ hư vô *thuần túy* sang tồn tại *thuần túy* (sinh ra).
- b) Trong sự trở thành này, tồn tại *thuần túy* và hư vô *thuần túy* được thiết định như là tiêu biến, nghĩa là như các cái trừu tượng không tự tồn. Đó là kết quả *thứ nhất* của sự trở thành.
- c) Qua vận động song đôi của sự sinh ra và mất đi, sự trở thành thiết định hư vô *thuần túy* và tồn tại *thuần túy* như là cái gì không tồn tại: nó *vượt bỏ* hay *thải hồi* chúng. Nhưng, sự trở thành vốn chỉ là sự chuyển sang nhau của hai cái, nên khi thiết định sự tiêu biến của chúng, nó tự mâu thuẫn với chính mình và “sụp đổ” (*zusammenfallen*) cùng với hai mômen cấu thành của nó là sự sinh ra và mất đi.
- d) Vậy đâu là kết quả của sự sụp đổ này? Không thể là tồn tại lẫn hư vô được (vì cả hai cái trừu tượng này đã bị vượt bỏ) mà chỉ có thể là sự thống nhất của cả hai, song không phải là sự thống nhất *động* (của việc tồn tại và hư vô *chuyển sang nhau*) mà là sự thống nhất *tĩnh*, nằm *giữa* cái này và cái kia, được tạo nên bởi sự hợp lưu hay hội tụ *đã hoàn tất, bị đông đặc* của cái này ở trong cái kia. Đó là sự thống nhất, nơi đó tồn tại trộn lẫn với hư vô, nghĩa là nó bị *tác động* bởi hư vô, bởi sự phủ định, và, do đó, là *bị quy định nhất định*. Mọi sự khẳng định đều là một sự bị hạn chế và là một sự phủ định. Vậy, tồn tại bị hư vô tác động (tồn tại với một sự quy định) là kết quả đúng thật của sự trở thành khi nó *tự va chạm* (nghĩa thứ nhất của “*zusammenfallen*”), rồi hai mômen cấu thành lại *hội tụ* (nghĩa thứ hai của từ ấy) trong sự thống nhất yên tĩnh của tồn tại được quy định. *Kết quả* ấy của sự trở thành là sự trở thành *đã trở thành*, là tồn tại *được quy định* hay như Hegel gọi, là *Dasein* (*tồn tại-hiện có*). Ta chú ý cách dùng chữ “*Dasein*” của Hegel ở đây: nó là tồn tại với một sự quy định hay tồn tại nhất định. Nó *chưa* phải là “*hiện hữu*” (*Existenz*), một phạm trù của phần học thuyết về Bản chất: §123), càng không phải là *Dasein* [“con người phổ sinh”] theo nghĩa của Heidegger. Trong “*Dasein*”, nhấn mạnh đến chữ “*Da*” là cái gì xác định như là vận động của sự *trở thành*, trong khi trong “*Existenz*”, nhấn mạnh đến chữ “*Ex*” là một vận động của việc đặt cơ sở (*Grund / ground*). Nếu “*ex*” nói lên *nguồn gốc* của sự quy định thì “*da*” chỉ nói lên sự hạn định *trực tiếp*. Nói cách khác, chữ “*ex*” trong *Existenz* (sự hiện hữu) diễn đạt sự trung giới từ mối quan hệ về nguồn gốc (giống như chữ “*Ob*”

trong “Objekt” nói lên sự trung giới của khái niệm tự thiết định đối lập lại với chính mình) còn chữ “*da*” ở đây chỉ đơn thuần biểu thị một sự hạn định (tồn tại *được quy định*) mà thôi.

- Tồn tại ở trong “*tồn tại-hiện có*” không còn là tồn tại trừu tượng của lúc bắt đầu nữa mà là sự quy định của cái toàn bộ cụ thể do tồn tại-hiện có tạo ra, trong chừng mực cái toàn bộ này thoạt đầu có mặt trong hình thức *đơn phương* của tồn tại hay của sự trực tiếp.

§90

- a) *Tồn tại-hiện có* là tồn tại với một *tính quy định*; tính quy định này [được mang lại] như là tính quy định trực tiếp hay tính quy định tồn tại đơn thuần^(a): đây là *Chất*^(b). Như là cái gì phản tư vào trong chính mình ở trong tính quy định này của nó, tồn tại-hiện-có là *cái-gì-có-đó*^(c), [hay] là *cái-gì-đó*^(d). – Các phạm trù tự phát triển liên quan đến tồn tại-hiện-có chỉ được nêu một cách đại cương sau đây.

Giảng thêm:

- Nói khái quát, *Chất* là tính quy định trực tiếp, đồng nhất với tồn tại, phân biệt với *Lượng* (sẽ được xem xét tiếp sau đây) [§99 và tiếp]. | Tất nhiên, *Lượng* cũng là [một] tính quy định của tồn tại, nhưng là tính quy định không còn đồng nhất trực tiếp với tồn tại nữa mà là tính quy định dừng dừng và ngoại tại đối với tồn tại.
- Cái gì đó sở dĩ là nó là nhờ vào *Chất* của nó; và nếu nó mất *Chất* của nó đi, nó ngưng không còn là cái nó đang là. Thêm nữa, *Chất*, về cơ bản, chỉ là một phạm trù của cái hữu hạn, và vì lý do đó, vị trí đích thực của nó [*Chất*] là chỉ ở trong giới tự nhiên chứ không phải trong thế giới tinh thần. Chẳng hạn, những cái gọi là chất liệu đơn giản như “oxygen”, “nitrogen” v.v... phải được xem như là các *Chất* đang hiện hữu ở trong tự nhiên.

Ngược lại, trong lĩnh vực tinh thần, *Chất* chỉ xuất hiện theo kiểu thứ yếu, chứ không phải như thể qua đó một hình thái nhất định nào đó của tinh thần có thể được tạt cạn. Chẳng hạn, nếu ta xem xét “Tinh thần chủ quan” – tạo nên đối tượng nghiên cứu của môn Tâm lý học –, chắc hẳn ta có thể nói rằng ý nghĩa logic của những gì người ta gọi là “*tính cách*” là ý nghĩa của *Chất*. | Nhưng, điều này không được hiểu như thể “*tính cách*” là một tính quy định thâm nhập vào linh hồn và đồng nhất một cách trực tiếp với linh hồn giống

^(a) seiende Bestimmtheit / [simply] ist; ^(b) Qualität / quality; ^(c) Daseiendes / which is there; ^(d) Etwas / something.

S196 như trường hợp của giới tự nhiên với những “chất liệu” đơn giản nói trên. Tuy nhiên, Chất cũng thể hiện một cách rõ rệt hơn, kể cả trong tinh thần, khi tinh thần ở trong một trạng thái **bệnh hoạn**, mất tự do. Đó chính là trường hợp của trạng thái đam mê và nhất là khi sự đam mê tăng lên thành sự điên rồ, mê muội. Quả thật, ta có thể nói về một người mê muội rằng ý thức của người ấy đã hoàn toàn bị sự hờn ghen, sợ hãi xâm chiếm hoàn toàn v.v...; rằng ý thức của người ấy bị quy định theo kiểu của Chất.

CHÚ GIẢI DẪN NHẬP: §90

Sự phát triển của “*tồn tại-hiện có*” tác động lên ba phương diện: **a)** lên cái-gì-đó (Etwas / something); **b)** lên ranh giới và tính hữu hạn (“*tồn tại-tự-mình*” §92) và **c)** lên tính vô hạn (“*tồn tại-cho-mình*” §96). Tiêu đoạn 90 xét điểm a.

Tồn tại-hiện có là tồn tại được quy định. Tính quy định này (cũng là cái không-tồn tại hay cái phủ định, hư vô: “mọi cái khẳng định là phủ định”) *ở bên trong* tồn tại chứ không *gắn với* tồn tại như trong hư vô trừu tượng hay *đồng nhất với* tồn tại như trong sự trở thành. Tính quy định này chính là *Chất*, và ở trong mỗi quan hệ thống nhất trực tiếp với tồn tại và chưa có sự dị biệt hóa nào giữa cả hai cả. Tồn tại-hiện có *có* một Chất, nghĩa là nó phản tư *vào trong* chính tính quy định này như vào trong chính mình; vì thế nó được xem như cái mang Chất, thống nhất với Chất, dù tính quy định này là có tính phủ định (hạn định nó). Được thiết định trong sự *thống nhất phủ định với chính mình*, tồn tại-hiện có không còn là tính phổ biến trừu tượng của tồn tại-hiện có (Dasein) nữa, mà là *cái-gì-có đó* (Daseiendes / what is there), là *cái-gì-đó* (Etwas / something) một cách cụ thể. Cần chú ý: tồn tại-hiện có là sự khẳng định cụ thể, thống nhất với chính mình nhờ *sự phủ định đã được phủ định* (như thuật ngữ đặc trưng nói trên của Hegel: “*sự thống nhất phủ định với chính mình*”). Như thế, tồn tại-hiện có không còn là tồn tại-được quy định *nói chung*, mà là *cái-gì-đó* nhất định (như là sự phủ định của phủ định), nhưng cái-gì-đó (Etwas) vẫn *chưa* phải là *sự vật* (Ding / Thing) đặc thù theo nghĩa đen (chỉ xuất hiện ở §124). Cũng thế, chữ “*phản tư*” vốn là phạm trù của bản chất chứ không phải của tồn tại, nhưng vẫn xuất hiện ở đây; có nghĩa: sự phản tư *hiện diện* trong tồn tại nhưng chưa được thiết định *như là* sự phản tư. *Cái-gì-đó tiến hành* một sự phản tư-vào trong-chính mình, nhưng nó không *nói lên* điều đó!

Với tư cách là tính quy định tồn tại đơn thuần, Chất là thực tại^(a), đối lập lại với sự phủ định vốn cũng được chứa đựng trong Chất nhưng được phân biệt với nó. Sự phủ định, không còn là hư vô trừu tượng mà như là một tồn tại-hiện có và cái-gì-đó, nó [sự phủ định] chỉ là hình thức của cái-gì-đó: như là tồn tại-khác^(b). Vì lẽ tồn tại-khác này [cũng] là sự quy định riêng của Chất – dù thoát đầu còn phân biệt với nó –, nên Chất là tồn tại-cho-cái-khác^(c) – một chiều rộng của tồn tại-hiện có^(d), của cái-gì-đó. Tồn tại của Chất, xét như bản thân nó, đối lập lại với mỗi quan hệ với cái khác này, là tồn tại-tự-mình^(e).

Giảng thêm:

Cơ sở của mọi tính quy định là sự phủ định (*omnis determinatio est negativo*, như Spinoza nói). [Lối] tư kiến vô-tư tưởng^(f) xem xét những sự vật nhất định một cách đơn thuần “khẳng định”^(a) và bám chặt chúng trong hình thức của tồn tại. Tuy nhiên, tồn tại đơn thuần không phải là chỗ tận cùng của sự việc, vì, như ta đã thấy, nó là cái hoàn toàn trống rỗng và đồng thời, không có chỗ tựa. Và lại, ở trong sự lẫn lộn đã nêu ở đây giữa tồn tại-hiện có như là tồn tại-nhất định với tồn tại trừu tượng có chỗ đứng đắn, đó là: trong tồn tại-hiện có quả thật đã có bao hàm mômen của sự phủ định, nhưng hầu như còn bị che phủ, và mômen này chỉ xuất hiện một cách tự do và đạt tới chỗ đứng thích đáng của nó ở trong tồn tại-cho-mình [§§96, 97].

- Bây giờ, nếu ta tiếp tục xem xét tồn tại-hiện có như là tính quy định đơn thuần tồn tại, ta có điều giống hệt với những gì ta thường hiểu là “thực tại”^(b). Chẳng hạn ta nói về [tính] thực tại của một kế hoạch hay của một ý đồ, và ta hiểu rằng đây là những sự vật không còn đơn thuần là cái gì ở bên trong [nội tâm] và có tính chủ quan nữa, mà đã xuất đầu lộ diện vào trong tồn tại-hiện có. Cũng trong cùng ý nghĩa đó, cơ thể có thể được gọi là thực tại của linh hồn; luật lệ này hay luật lệ kia có thể gọi là thực tại của tự do, hay, hoàn toàn phổ quát, thế giới là thực tại của Khái niệm thần linh. Nhưng, ngoài ra, ta cũng thường nói về “thực tại” trong một nghĩa khác, hiểu nó như cái gì hành xử tương ứng với quy định bản chất hay với Khái niệm của nó. Chẳng hạn, ai đó có thể nói: “Đó quả là một việc làm thực sự”, hay: “đó là một con người thực sự”. Ở đây ta không nói về tồn tại-hiện có trực tiếp, ngoại tại, mà về sự trùng hợp giữa một cái đang-có-đó^(c) với Khái niệm của nó. Hiểu như thế thì “thực tại” không khác gì với tính ý thể^(d) mà ta sẽ chỉ làm quen khi bàn về tồn tại-cho-mình ở phần tiếp theo [§§96, 97].

^(a) Realität / reality; ^(b) Anderssein / otherness; ^(c) Sein-für-Anderes / being-for-another; ^(d) eine Breite des Daseins / an expanse of being-there; ^(e) Ansichsein / being-in-itself; ^(f) das gedankenlose Meinen / unthinking opinion.

^(a) positiv / positive; ^(b) Realität / reality; ^(c) ein Daseinendes / what is there; ^(d) Idealität / ideality.

CHÚ GIẢI DẪN NHẬP: §91

- Chất chứa đựng sự phủ định. Nhưng, trong chừng mực Chất được nắm lấy *như là* tồn tại, thì sự phủ định mà nó chứa đựng là khác biệt với nó. Do đó, Chất – với tư cách là tính quy định của tồn tại-đang có, - vừa chứa đựng, vừa đối lập với sự phủ định – là *thực tại (Realität)*.
- “*Một tồn tại-đang có*”: sự phủ định bây giờ không còn là hư vô trừu tượng của §87 mà là hư vô ở bên trong Chất, như là *mômen* của tồn tại-đang có, nên có xu hướng là một cái tồn tại-đang có, một cái-gì đó. Nó chưa phải là một cái khác mà chỉ là một mômen của tồn tại-đang có, hay nói cách khác, chỉ mới là “*một hình thức*”. Phạm trù “*hình thức*” sẽ chỉ được bàn sau này (ở §128 và tiếp), nên ở đây nói lên sự không tự tồn và tính tương quan của cái-gì đó với tồn tại-khác. “*Tồn tại-khác*” chưa phải là một cái-gì-đó khác ở bên ngoài cái-gì-đó (như ở tiểu đoạn tiếp theo), trái lại, sự phủ định là “*nội tại*” trong cái-gì-đó.
- “*Sự quy định riêng*” (*spezifische Bestimmung / specific determination*): hiểu như là “*số phận*”, “*định mệnh*”, theo nghĩa: “*tồn tại-khác*” không xa lạ với Chất mà thuộc về bản thân Chất. Chữ “*thoạt đầu*” có nghĩa: Chất còn phân biệt với tồn tại-khác, nhưng sau đó (§92), tương ứng với “*vận mệnh*” của nó, Chất sẽ hoàn toàn nội tại hóa tồn tại-khác của nó dưới hình thức minh nhiên của ranh giới và giới hạn (“*tồn tại-tự mình*” §92).

§92

- b. *Tồn tại-tự mình*, nếu là tồn tại bị phân biệt hẳn với tính quy định, ắt chỉ là sự trừu tượng trống rỗng của tồn tại. Trong tồn tại-hiện có, tính quy định là một với tồn tại, nhưng tính quy định ấy đồng thời cũng được thiết định như là sự phủ định, [nghĩa là như] *ranh giới, giới hạn*^(a). Vì thế, tồn tại-khác không phải là một cái đứng dung ở bên ngoài nó, mà là mômen của chính nó. Nhờ vào Chất của mình mà *cái-gì-đó*, thứ nhất, mới là *hữu hạn* và, thứ hai, là *có thể biến đổi*, khiến cho tính hữu hạn và tính có thể biến đổi thuộc về tồn tại của nó.

^(a) Grenze, Schranke / limit, restriction.

Giảng thêm:

Trong tồn tại-hiện có, sự phủ định vẫn còn đồng nhất một cách trực tiếp với tồn tại, và sự phủ định này là cái được ta gọi là *ranh giới* (*Grenze*). Cái-gì-đó chỉ là nó ở trong ranh giới của nó và *nhờ vào* ranh giới của nó. Vì thế, ta không được phép xem ranh giới như cái gì đơn thuần ngoại tại đối với tồn tại-đang có, trái lại, ranh giới thâm nhập xuyên suốt toàn bộ tồn tại-hiện có. Quan niệm về ranh giới như là một quy định đơn thuần ngoại tại của tồn tại-hiện có có nguyên nhân ở trong việc lẫn lộn giữa ranh giới về Lượng và ranh giới về Chất. Ở đây, trước hết ta hãy nói về ranh giới về Chất [ranh giới về Lượng sẽ bàn sau, ở mục Lượng, §99 và tiếp]. Chẳng hạn ta xem xét một khu đất có diện tích ba sào, thì đó là ranh giới về Lượng của nó. Nhưng nếu tiếp tục xét cũng khu đất ấy như là một cánh đồng chứ không phải khu rừng hay hồ ao, thì đó là ranh giới về Chất của nó.

- Con người, trong chừng mực muốn tồn tại hiện thực, phải *tồn tại-hiện có*, và, để làm như thế, ta phải tự đặt ranh giới cho mình. Ai ghê tởm cái hữu hạn, người ấy chẳng hề đi đến được hiện thực nào cả mà trái lại, cứ ở mãi trong cái trừu tượng và mòn mỏi dần.
- Bây giờ, nếu xem xét kỹ hơn những gì mà một ranh giới bao hàm, ta sẽ thấy rằng nó chứa đựng một mâu thuẫn ở bên trong nó và tự chứng tỏ là có tính biện chứng. Ranh giới, một mặt, tạo nên thực tại của tồn tại-hiện có, và mặt khác, nó là sự phủ định của tồn tại ấy. Nhưng, ranh giới, như là sự phủ định của cái-gì-đó, không phải là một hư vô trừu tượng nói chung, mà là một hư vô đang đơn thuần tồn tại^(a) hay là cái mà ta gọi là một "*cái khác*". Nơi cái-gì-đó, ta lập tức đựng đâu cái khác, và ta biết rằng không chỉ có cái-gì-đó mà cũng còn có cái khác nữa. Song, cái khác cũng không phải là một cái mà ta chỉ tìm thấy như thế cái-gì-đó cũng có thể được **suy tưởng** mà không cần có nó, trái lại, cái-gì-đó, về mặt *tự-mình*, là cái khác của chính mình, và ranh giới của cái-gì-đó trở nên khách quan với nó ở trong cái khác. Nếu ta hỏi về sự phân biệt giữa cái-gì-đó với cái khác, thì ta thấy cả hai là một thứ; và sự đồng nhất ấy được diễn đạt trong tiếng Latinh bằng cách gọi cả hai là "*aliud-aliud*" ["*cái này-cái khác*"]. Cái khác đối diện với cái-gì-đó thì bản thân cũng là một cái-gì-đó, vì thế ta nói: *cái gì khác*; mặt khác, cũng thế, cái-gì-đó thứ nhất – đối diện với cái khác cũng được xác định như là cái-gì-đó-bản thân cũng là một cái khác. Khi ta nói: *cái gì khác*, thì thoát tiên ta hình dung rằng cái-gì-đó, xét riêng nó, chỉ là cái-gì-đó; và sự quy định rằng nó là một cái khác chỉ đến với nó thông qua một sự xem xét đơn thuần từ bên ngoài. Chẳng hạn, ta cho rằng mặt trăng, là cái gì khác với mặt trời, có thể vẫn tồn tại dù mặt trời không tồn tại. Nhưng, trong thực tế, mặt trăng (như là cái-gì-đó) có cái khác của nó *như chính mình*, và cái khác này tạo ra tính hữu hạn của nó.

Platon nói: "*Thượng đế đã tạo nên thế giới từ bản tính tự nhiên của cái Một và cái*

^(a) seiendes Nichts / a nothing that is.

khác (Hy Lạp: *tou heterou*); Người tập hợp chúng lại và từ đó tạo dựng nên một cái Thứ ba có bản tính tự nhiên của cái Một và cái khác" [Đối thoại *Timaios*]. Điều này nói lên bản tính chung của cái hữu hạn là cái-gì-đó không đứng đối lập một cách đứng đưng với cái khác mà về mặt tự-mình là cái khác của chính mình và do đó, tự biến đổi. Sự biến đổi phơi bày sự mâu thuẫn nội tại mà tồn tại-đang có vốn bị cột chặt ngay từ đầu và chính sự mâu thuẫn ấy đẩy tồn tại-đang có ra khỏi chính mình. Đối với sự hình dung [bằng biểu tượng], tồn tại-đang có thoát đầu xuất hiện ra có vẻ như mang tính khẳng định đơn giản và đồng thời thường tồn yên tĩnh ở bên trong ranh giới của mình; nhưng ta cũng biết rằng: mọi cái hữu hạn (và tồn tại-hiện có là một cái như thế) đều phục tùng sự biến đổi. Chỉ có điều, đối với sự hình dung, tính có thể biến đổi này tỏ ra như là một khả thể đơn thuần mà việc thực tại hóa nó không đặt cơ sở ở trong chính nó. Nhưng, thật ra, việc tự biến đổi nằm ngay trong Khái niệm của tồn tại-hiện có, và sự biến đổi chỉ là sự phơi bày^(a) những gì là tự mình của tồn tại-đang có. Cái đang sống chết đi, và sở dĩ như thế chỉ đơn giản là vì nó mang mầm của sự chết ngay trong chính mình.

CHÚ GIẢI DẪN NHẬP: §92

Cái-gì-đó tồn tại, nhưng chân lý [hay sự thật] của nó là sự kết thúc của nó: nó là hữu hạn. Nó còn là khả biến nữa. Nó chỉ có sự tồn tại ở trong ranh giới, giới hạn, nghĩa là trong cái khác, vì ranh giới, giới hạn là cái phủ định (cái-không-tồn tại) chung của cả hai. Qua đó, nó tự phân ly với chính mình, theo nghĩa nó đi ra khỏi chính mình và thiết định cái không-tồn tại như là sự tồn tại thiết cận nhất của nó. Do sự mâu thuẫn nội tại, nó ra khỏi chính mình, đi vào trong cái khác; cái khác này vừa là sự tồn tại và sự không-tồn tại của nó. Nó trở thành một cái khác; nó thay đổi, biến dịch, tức khả biến. Vì lẽ "tồn tại-khác" là mômen của chính cái-gì-đó chứ không phải cái gì ngoại tại, đứng đưng, ta có thể kết luận rằng sự hữu hạn và sự khả biến của cái-gì-đó là thuộc về tồn tại của nó. Chính từ bản thân nó mà nó có chỗ kết thúc và trở thành một cái khác.

^(a) Manifestation / manifestation.

§93

Cái-gì-đó trở thành một cái khác, nhưng bản thân cái khác [cũng] là một cái-gì-đó, nên cái-gì-đó này cũng trở thành một cái khác, và cứ thế đến vô hạn.

CHÚ GIẢI DẪN NHẬP: §93

Cái-gì-đó trở thành một cái khác. Nhưng, cái khác này không phải là không có gì mà là một sự phủ định cụ thể. Bản thân cái khác cũng là một cái-gì-đó, nghĩa là cũng hữu hạn và khả biến; và cái này cũng lại trở thành một cái khác và cứ thế đến vô hạn. Sự vô-hạn (phủ định của hữu hạn) xuất hiện đầu tiên ở đây dưới hình thức của trò chơi vô định của sự biến đổi cái-gì-đó thành một cái khác, và cái khác này vốn bản thân cũng là cái-gì-đó khả biến... Đó là tiến trình đến *vô hạn* của Chất.

S199

§94

Tính vô hạn này là tính vô hạn tối hay tiêu cực [phủ định], vì nó không gì khác hơn là sự phủ định cái hữu hạn, nhưng rồi cái hữu hạn này lại ra đời trở lại, do đó cũng không được vượt bỏ. | Hay nói cách khác, tính vô hạn này chỉ diễn tả đòi hỏi rằng cái hữu hạn cần phải^(a) được vượt bỏ. Tiến trình đi đến vô hạn này không đi ra khỏi việc phát biểu về sự mâu thuẫn mà cái hữu hạn chứa đựng, [nghĩa là] cái hữu hạn vừa là cái-gì-đó vừa là cái khác của nó, và [tiến trình này] là sự tiếp diễn miên viễn của sự thay đổi giữa các quy định này: cái này dẫn tới cái kia.

Giảng thêm:

Nếu ta để cho các mômen của tồn tại-hiện có, [tức] cái-gì-đó và cái khác, tách rời nhau ra, kết quả ta sẽ có là: cái-gì-đấy trở thành một cái khác, và bản thân cái khác này là một cái-gì-đó, rồi cái-gì-đó, xét như cái-gì-đó lại cũng tự biến đổi như vậy, và cứ thế đến vô hạn. Sự phản tư [của giác tính] nhằm tưởng rằng đã đạt đến ở đây một cái gì rất cao xa, vâng, thậm chí một cái gì cao nhất. Thế nhưng, tiến trình tiến lên đến vô hạn này không phải là cái Vô-hạn đúng thật, [bởi] *cái Vô hạn đúng thật đúng ra là ở chỗ: tồn tại ở-trong-nhà-nơi-chính mình trong cái khác của mình hay (nếu diễn tả như một tiến trình) là đi đến*

^(a) Sollen / ought to.

chính mình ở trong cái khác của mình^(a). Điều cực kỳ hệ trọng là phải nắm bắt Khái niệm về tính vô hạn đúng thật một cách thích đáng chứ không dùng lại đơn thuần ở tính vô hạn tối của tiến trình vô hạn. Khi ta nói về tính vô hạn của không gian và thời gian, thì thoát đầu chính tiến trình vô hạn là điều ta thường dùng lại. Cho nên, ta nói chẳng hạn: “thời gian này”, “bây giờ”, và rồi ta cứ tiếp tục đi ra khỏi cái ranh giới này, về phía sau hay về phía trước. Cũng hết như thế đối với không gian khi những nhà thiên văn học đẩy lòng hướng thượng tuôn ra vô số những lời thuyết giáo trống rỗng.

Tất nhiên, ta thường cho rằng tư duy phải bó tay khi bắt đầu phải làm việc với tính vô hạn này. Vâng, điều ấy là đúng và quả thật ta phải từ bỏ nỗ lực theo đuổi việc xem xét không ngừng nghỉ ấy, song không phải vì tính cao cả mà vì tính nhàm chán của công việc này! Sợ dĩ là nhàm chán trong việc theo đuổi công việc đôi theo tiến trình vô hạn này là vì ở đây cứ lặp đi lặp lại mãi cùng một thứ. Một ranh giới được thiết định, rồi vượt ra khỏi ranh giới ấy, rồi lại một ranh giới khác nữa, và cứ thế đến vô cùng. Tức là, ở đây, ta không có được điều gì khác ngoài một sự luân phiên hồi hợt, bao giờ cũng dậm chân trong cái hữu hạn. Nếu ta nhầm tưởng rằng bằng cách cứ dấn thân vào tính vô hạn ấy, ta tự giải thoát mình ra khỏi cái hữu hạn, thì, trong thực tế, **chỉ là** sự giải thoát của việc trốn chạy. Nhưng, kẻ trốn chạy vẫn chưa phải là tự do, vì, trong việc trốn chạy, người ấy vẫn còn bị quy định bởi điều làm người ấy phải trốn chạy. Ta lại bảo tiếp rằng cái vô hạn là không thể nào đạt được, thì điều ấy là hoàn toàn đúng, nhưng chỉ đúng là vì ta đã đặt vào trong đó sự quy định rằng cái vô hạn là cái phủ định trừu tượng. Triết học không mất thì giờ với cái đơn thuần trống rỗng và ở phía bên kia thế giới như thế. Điều mà triết học phải làm việc bao giờ cũng là một cái cụ thể và hoàn toàn hiện tiền.

- Người ta cũng thường đặt ra cho triết học nhiệm vụ phải trả lời câu hỏi: tại sao cái Vô-hạn lại quyết định đi ra khỏi chính mình? Câu hỏi này đặt nền tảng trên tiên-giả định về một sự đối lập cứng nhắc giữa cái vô hạn và cái hữu hạn, vì thế, ta chỉ có thể trả lời rằng sự đối lập này là một cái không-đúng thật, và rằng cái Vô-hạn, trong thực tế, vĩnh cửu đi ra khỏi chính mình và cũng vĩnh cửu không đi ra khỏi chính mình. – Và lại, nếu ta nói rằng cái vô hạn là “không-hữu hạn”^(a) thì khi nói như thế, ta đã phát biểu được một cái gì đúng thật, bởi, do bản thân cái hữu hạn là cái phủ định thứ nhất, nên cái không-hữu hạn là sự phủ định của phủ định, [tức] sự phủ định đồng nhất với chính mình, do đó, đồng thời là sự khẳng định đúng thật.

Tính vô hạn của sự phản tư [của giác tính] được bàn ở đây chỉ là nỗ lực để ta đạt tới tính Vô hạn đúng thật, còn nó chỉ là một vật trung gian bất hạnh mà

^(a) Dieser Progreß ins Unendliche ist nun aber nicht das wahrhaft Unendliche, welches vielmehr darin besteht, in seinem Anderen bei sich selbst zu sein, oder, als Prozeß ausgesprochen, in seinem Anderen zu sich selbst zu kommen / But this infinite progression is not the genuine Infinite, which consists rather in remaining at home with itself in its other, or (when it is expressed as a process) in coming to itself in its other.

^(a) das Nichtendliche / the nonfinite; ^(b) soll, das Sollen / ought to, the Ought.

thời. Nói chung, đó cũng chính là quan điểm của triết học đã được thịnh hành trong thời gian gần đây ở nước Đức. Ở đây, cái hữu hạn chỉ *cần phải*^(b) được vượt bỏ, và cái vô hạn *cần phải* không được đơn thuần là một cái phủ định mà cũng còn là một cái khẳng định. Trong việc “*cần phải*” này luôn có mặt sự bất lực rằng điều gì đây được thừa nhận là chính đáng nhưng chính điều đó lại không có khả năng làm cho mình có giá trị hiệu lực. Đối với lĩnh vực đạo đức [luân lý], triết học Kant và triết học Fichte dẫm chân tại chỗ ở quan niệm này về cái “*cần phải*” hay “*phải là*”. Sự tiếm cận miên viễn đối với quy luật [luân lý] của lý tính là chỗ cực điểm mà người ta đạt được theo con đường này, và ngay cả sự bất tử của linh hồn cũng đã được đặt cơ sở trên định đề ấy.

CHÚ GIẢI DẪN NHẬP: §94

Sự vô hạn (của tiến trình đến vô hạn) là sự vô hạn *tôi* hay *tiêu cực*. Vì sao? Vì sự vô hạn này không gì khác hơn là *sự phủ định* của cái hữu hạn. Nó chưa phải là “*tính phủ định nội tại*” hay “*tính phủ định tuyệt đối*”, chưa phải là tính vô hạn *tự khẳng định* trong sự đồng nhất cụ thể với chính mình theo nghĩa sự phủ định của phủ định. Sự vô hạn *tôi* chỉ nói lên việc “*phải-là*” (*Sollen*) của việc thủ tiêu cái hữu hạn, nghĩa là chỉ mới nói lên sự *mâu thuẫn* mà cái hữu hạn chứa đựng và thay chỗ thường xuyên chứ chưa *giải quyết* nó. Sự giải quyết (như sẽ thấy ở §95) là ở chỗ: cái hữu hạn chỉ là một mômen của sự vô hạn *đúng thật*; sự vô hạn này không kết hợp mà bao hàm và phủ định cái hữu hạn từ bên trong. Cái khác đúng thật (trong đó cái-gì-đó hữu hạn tiêu vong và tự-phủ định) mới là cái vô hạn đúng thật.

§95

- c. Trong thực tế, “*cái được mang lại*” có nghĩa là: cái-gì-đó trở thành một cái khác, và cái khác trở thành một cái khác, nói chung. Trong quan hệ của nó với một cái khác, bản thân cái-gì-đó cũng đã là một cái khác đối với cái khác này, và, vì thế, do chỗ cái mà nó chuyển thành cũng hoàn toàn giống hệt với cái chuyển thành nó – **cả hai không** có quy định nào khác hơn là cùng một quy định: là một cái *khác* [của nhau] – nên, trong việc chuyển thành cái khác, cái-gì-đó chỉ đi cùng với *chính mình*; và mỗi quan hệ này với chính mình trong việc chuyển hóa và trong cái khác chính là *tính Vô-hạn đúng thật*. Hoặc, nếu xét một cách phủ định: cái được biến đổi là *cái khác*; nó trở thành *cái khác* của *cái khác*. Bằng cách ấy, tồn tại được tái lập lại, nhưng, như là phủ định của phủ định. | Tồn tại ấy bây
- S201

giờ là *tồn tại-cho-mình*^(a).

Thuyết nhị nguyên – làm cho sự đối lập giữa cái hữu hạn và cái vô hạn trở nên không vượt qua được – không có được sự xem xét đơn giản rằng, bằng cách ấy, bản thân cái vô hạn *chỉ là một trong hai*, [và] vì thế, bị biến thành một cái [chỉ có tính] *đặc thù*^(b), rồi thêm vào đó, cái hữu hạn cũng trở thành một cái đặc thù khác. Một cái vô hạn như thế – chỉ là một cái đặc thù *bên cạnh* cái hữu hạn đến nỗi có cái giới hạn, cái ranh giới của mình nơi cái hữu hạn – *không* phải là cái lẽ ra nó phải là, không phải cái Vô-hạn mà chỉ là *hữu hạn*.

- Trong mỗi quan hệ này, nơi cái hữu hạn bị đặt ở đây, còn cái vô hạn ở kia, cái thì ở trong thế giới, cái lại ở trong thế giới khác, thì cái hữu hạn cùng cái vô hạn đều được gán cho cùng một phẩm giá của sự tự tồn và tính độc lập-tự chủ ngang nhau; tồn tại của cái hữu hạn được biến thành một tồn tại tuyệt đối; nói khác đi, nó đứng vững trên đôi chân của nó ở trong thuyết duy tâm này. Giả sử nó đụng đầu với cái vô hạn, ắt nó sẽ bị hư vô hóa, nhưng nó lại được giả định là không thể bị cái vô hạn đụng chạm tới, nghĩa là, được giả định có một hó thăm, một sự ngăn cách không thể vượt qua được giữa hai cái: cái vô hạn hoàn toàn ở *mãi* phía đằng kia, còn cái hữu hạn ở *mãi* phía đằng này. Nếu sự khẳng quyết về sự thường tồn cứng nhắc của cái hữu hạn đối với cái vô hạn tỏ ra bất chấp mọi thứ siêu hình học, thì nó lại hoàn toàn đứng vững chỉ trên miếng đất của thứ siêu hình học tầm thường nhất của giác tính. Ở đây diễn ra đúng hết như tiến trình vô hạn đã muốn nói: khi thì thú nhận rằng cái hữu hạn *không tồn tại tự-mình-và-cho-mình*, rằng *không* được gán cho nó hiện thực độc lập-tự chủ và sự tồn tại *tuyệt đối*, rằng nó chỉ là một cái phù du, nhất thời, nhưng đằng khác lại lập tức quên mất điều ấy, **và cái hữu hạn** được hình dung như là đơn thuần đối diện với cái vô hạn, tách rời triệt để với nó và như là độc lập tự chủ, thường tồn để tự cứu khỏi việc bị hư vô hóa. Mặc dù tư duy nhằm tưởng rằng bằng cách ấy đã tự nâng mình lên cái Vô-hạn, nó chỉ đạt được điều ngược lại: nó đi tới một cái vô hạn vốn chỉ là một cái hữu hạn, và cái hữu hạn mà nó đã bỏ lại sau lưng mình lại chính là cái được nó luôn bám giữ và biến thành một cái tuyệt đối.

S202

Sau sự xem xét trên đây về tính vô hiệu của sự đối lập do giác tính tạo ra giữa cái hữu hạn và cái vô hạn (rất hữu ích khi so sánh với đối thoại *Philebus* của Platon), người ta dễ rơi trở lại với cách nói rằng cái hữu hạn và cái vô hạn, vì thế, là *Một*, rằng cái Đúng thật hay tính Vô-hạn đúng thật là *sự thống nhất* giữa cái vô hạn và cái hữu hạn. | Tuy cách nói này cũng có chỗ đúng, nhưng nó đồng thời cũng lệch lạc và sai lầm giống như ta đã nói trước đây về sự *thống nhất* giữa tồn tại và hư vô. Thêm nữa, nó cũng dẫn tới sự phản bác đúng đắn về việc cái Vô hạn đã bị biến thành hữu hạn, tức về một cái vô hạn-hữu hạn [hay cái vô hạn bị hữu hạn hóa]. Bởi vì trong cách nói trên [“cái Vô hạn là *sự thống nhất*”

(a) das Fürsichsein / the being-for-itself; (b) das Unendliche wird zu einem nur Besonderen gemacht, wozu das Endliche das andere Besondere ist / the Infinite is reduced to one particular, in addition to which the finite is the other one.

của cái hữu hạn và cái vô hạn”], cái hữu hạn tỏ ra bị để nguyên như nó trước đó, chứ không diễn đạt mình nhiên như là *đã được vượt bỏ*. – Hoặc, nếu giả sử ta suy nghĩ rằng cái hữu hạn, khi được thiết định như là *một* với cái vô hạn, ắt nó cũng không thể cứ giữ y nguyên như lúc còn ở bên ngoài sự thống nhất này mà ít ra cũng chịu tổn thất chút gì nơi sự quy định của nó (giống như khi chất alkali kết hợp với axit sẽ mất đi một số thuộc tính), thì điều này ắt cũng xảy ra đối với cái vô hạn, vì, với tư cách là cái phủ định, về phía nó, cũng bị cái khác [cái hữu hạn] làm cho thui chột đi. Thực ra, điều ấy quả đã xảy ra đối với cái vô hạn trừu tượng, phiến diện của giác tính. Trong khi đó, cái Vô hạn đúng thật không hành xử đơn thuần như chất axit phiến diện kia, trái lại, tự bảo tồn chính mình; sự phủ định của phủ định không phải là một sự “trung lập hóa”; không, cái Vô hạn là cái khẳng định và chỉ có cái hữu hạn là cái bị thủ tiêu, vượt bỏ.

S203

Trong tồn tại-cho-mình, quy định về tính ý thể^(a) đã vào cuộc. *Tồn tại-hiện có* (*Dasein*), thoát đầu chỉ được nắm lấy dựa theo tồn tại hay sự khẳng định của nó, còn [tính] *thực tại* (xem §91), do đó, tính hữu hạn thoát đầu cũng ở trong sự quy định của thực tại. Nhưng, chân lý [hay sự thật] của cái hữu hạn thực ra là *tính ý thể* của nó. Cũng thế, bản thân cái vô hạn của giác tính – được đặt *bên cạnh* cái hữu hạn – cũng chỉ là một trong hai cái hữu hạn, là một cái không đúng thật, một cái có tính ý thể. Tính ý thể này của cái hữu hạn là nguyên tắc chính yếu của triết học, và vì thế, bất kỳ nền triết học đúng thật nào cũng là *thuyết duy tâm*^(b). Tất cả vấn đề chỉ là ở chỗ không nhận lầm cái Vô hạn thành cái gì lập tức bị quy giảm trong sự quy định của nó thành cái gì đặc thù và hữu hạn. – Đó là lý do tại sao ta đã lưu ý về sự phân biệt này một cách khá dài dòng ở đây: Khái niệm cơ bản của triết học, cái Vô hạn đúng thật, phụ thuộc vào điều ấy. Sự phân biệt này được xác lập bằng những suy nghĩ chứa đựng trong tiểu đoạn này. Chúng có thể có vẻ không quan trọng, bởi chúng quá đơn giản, nhưng đồng thời không thể phản bác được.

CHÚ GIẢI DẪN NHẬP: §95

- Sự vô hạn đúng thật không phải ở bên ngoài cái hữu hạn mà là bản thân việc làm cho cái hữu hạn trở thành hữu hạn, nghĩa là, kết thúc và thải hồi nó (trong §386, tập III của *Bách Khoa thư*, Hegel còn mở rộng ý nghĩa này cho “*Tinh thần*” nói chung: “Tinh thần, Khái niệm và cái Vĩnh cửu-*tự mình* chính là thực hiện trọn vẹn việc hư vô hóa cái hư vô, hư ảo hóa cái hư ảo này ở trong chính mình” / “*Der Geist aber, der Begriff und das an sich Ewige ist es selbst, dieses Vernichtigen des Nichtigen, das Vereiteln des Eitelten in sich selbst zu vollbringen*”. Trong [*Đại*] *Khoa học Lôgic II*,

^(a) Idealität / ideality; ^(b) Idealismus / Idealism.

62, Hegel còn viết mạnh mẽ hơn nữa: “Sự không-tồn tại của cái hữu hạn là sự *tồn tại* của cái Tuyệt đối”).

Ta khái quát lại ba bước của tồn tại trên con đường *tái lập* lại chính mình như là tiến trình phủ định của phủ định (hay phủ định tuyệt đối):

- a) Tồn tại-hiện có (Dasein / being-there) là sự phủ định đầu tiên hay trực tiếp đối với tồn tại thuần túy (không được quy định) lúc bắt đầu.
 - b) “Cái-gì đó” (Etwas / Something) là sự phủ định của phủ định trong môi trường của sự vô hạn *tôi*: ở trong mối quan hệ và chỉ ở trong mối quan hệ với cái khác.
 - c) Tồn tại được tái lập: trong cái vô hạn *đúng thật*, sự kết hợp không hoàn hảo nói trên với sự phủ định đã được vượt bỏ. Sự đồng nhất-khẳng định của tồn tại quan hệ với sự phủ định như quan hệ với chính mình. Nó không còn là quan hệ với cái khác nào đó ở bên ngoài nó, mà là sự phủ định tuyệt đối, tức chỉ quan hệ với chính mình ở trong cái khác của mình vốn là bản thân mình. Vì thế, tính quy định về Chất mất đi tính quan hệ ngoại tại với cái khác mà chỉ còn là mômen vô hạn và tự mãn tự túc của sự phủ định của phủ định: từ nay, ta không còn làm việc với tính quy định đơn giản có tính quan hệ của tồn tại-hiện có nữa, mà với tồn tại-được quy định tuyệt đối, tức với sự *tự-quy định* của *tồn tại-cho-mình*, đỉnh cao và sự hoàn tất của toàn bộ lĩnh vực tồn tại về Chất.
- “*tính ý thể*” (Idealität / ideality): phạm trù mới này cần được hiểu trong sự tương ứng chặt chẽ với phạm trù (*tính*) *thực tại* (Realität / reality) ở §91. Ở §91, tồn tại-hiện có (Dasein) được hiểu một cách phiến diện dựa theo *sự tồn tại* hay *sự khẳng định* của nó. Vì thế, nó có *thực tại*. Cả cái hữu hạn (cũng thuộc phạm vi tồn tại-hiện có) cũng có tính quy định của thực tại. Nhưng rồi qua các bước phát triển của tồn tại-hiện có, nó bộc lộ bản tính phủ định của tồn tại-hiện có hữu hạn. Tồn tại này cho thấy chỉ là một mômen của thực tại đúng thật duy nhất, đó là của cái vô hạn đúng thật hay của tồn tại-cho-mình. Chính đó là *tính ý thể*: *ý thể (ideel) là cái gì chỉ là mômen bị thủ tiêu, vượt bỏ của một thực tại cao hơn* (chữ “ideel” đồng nghĩa với “aufgehoben” / sublated: bị thải hồi, vượt bỏ). Ở đây, cái hữu hạn chỉ là một mômen của tồn tại-cho-mình vô hạn (trong *Khoa học Lôgic*, Hegel còn gọi là “tồn tại-cho-cái Một” / Sein-für Eines I, 149-153 và ta sẽ bàn ở §239). Nói cách khác, chân lý của cái hữu hạn không phải là (tính) thực tại mà là tính ý thể của nó. Cái vô hạn *tôi* của giác tính (đặt bên cạnh cái hữu hạn) thì bản thân cũng là hữu hạn và không có thực tại đúng thật; nó là một cái vô hạn không đúng thật, một cái vô hạn *ý thể*, nghĩa là một mômen bộ phận của sự vô hạn

đúng thật của tồn tại-cho-mình. Tính ý thể của cái hữu hạn từ nay là lập trường chính yếu của triết học, và, vì thế, *mọi triết học đúng thật đều là một thuyết (vạch ra tính) “ý thể” (thuyết “duy tâm”)*.

c. tồn tại-cho-mình^(a)

§96

- a. Là mối quan hệ với chính mình^(b), tồn tại-cho-mình là *sự trực tiếp*; [trong khi đó], là mối quan hệ của cái phủ định với chính mình, nó là *cái tồn-tại-cho-mình*^(c): là cái *Một* – tức cái không có sự phân biệt [sự khác biệt] ở bên trong^(d), do đó, *loại trừ cái khác ra khỏi chính mình*.

Giảng thêm:

Tồn tại-cho-mình là Chất đã hoàn chỉnh; và, với tư cách ấy, nó chứa đựng tồn tại và tồn tại-hiện có ở bên trong nó như là các mômen có tính ý thể của nó. Là *tồn tại*, tồn tại-cho-mình là mối quan hệ đơn giản với chính mình; và, là *tồn tại-hiện có*, nó là cái được quy định; nhưng tính quy định này không còn là tính quy định hữu hạn của cái-gì-đó trong sự phân biệt của nó với

cái khác, mà là tính quy định vô hạn, chứa đựng sự phân biệt ở bên trong nó như là [sự phân biệt] đã được vượt bỏ.

Ví dụ quen thuộc nhất về tồn tại-cho-mình là cái “Tôi”. Ta biết ta là những *cái* đang tồn tại ở đó^(a), trước hết, phân biệt với những *cái* đang tồn tại khác, và có quan hệ với chúng. Nhưng, thứ hai, ta cũng biết sự mở rộng này của tồn tại-đang có hầu như đã tập trung vào hình thức đơn giản của tồn tại-cho-mình. Khi ta nói “Tôi”, thì đó là biểu hiện của mối quan hệ vừa vô hạn vừa đồng thời phủ định với chính mình. Ta có thể nói rằng con người phân biệt mình với con vật và với giới tự nhiên nói chung, vì con người biết bản thân mình như là cái “Tôi”; qua đó đồng thời cũng muốn nói rằng những sự vật tự nhiên không bao giờ đạt tới được tồn tại-cho-mình mang tính tự do, trái lại, bao giờ cũng chỉ là tồn tại-cho-cái-khác do chúng bị hạn chế vào tồn tại-hiện có.

- Thêm nữa, tồn tại-cho-mình, nói chung, còn được hiểu như là *tính ý thể* giống như trong trường hợp ngược lại, tồn tại-hiện có trước đây được biểu thị như là [tính] *thực tại*. [Tính] *thực tại* và *tính ý thể* thường được xem như một cặp quy định đối lập với nhau với cùng một sự độc lập-tự chủ như nhau, vì thế,

^(a) Fürsichsein / Being-for-itself; ^(b) Beziehung auf sich selbst / relation to itself; ^(c) Fürsichseiendes / what-is-for-itself; ^(d) das in sich selbst Unterschiedslose / which lacks inward distinction.

^(a) Daseiende / beings who are there.

người ta nói rằng ngoài thực tại ra, “*cũng*” còn có một tính ý thể. Thế nhưng, tính ý thể không phải là cái gì được mang lại từ bên ngoài và ở bên cạnh thực tại. | Trái lại, khái niệm về tính ý thể rõ ràng là ở chỗ: nó là *chân lý* [hay *sự thật*] của thực tại; hay nói cách khác, thực tại, được thiết định như cái gì là tự-mình, tự chứng tỏ bản thân nó là tính ý thể. Như thế, ta không được phép tin rằng đã dành cho tính ý thể vinh dự xứng đáng cho nó, nếu ta chỉ đơn giản thừa nhận rằng thực tại không phải là tất cả và ta cũng còn thừa nhận một tính ý thể ở bên ngoài nó. Một tính ý thể thuộc loại như thế, được đặt bên ngoài hay thậm chí được đặt bên trên thực tại, trong thực tế, ắt cũng chỉ là một danh hiệu suông, trống rỗng. Tính ý thể chỉ có một nội dung vì nó là tính ý thể của cái-gì-đó: nhưng “cái-gì-đó” này không chỉ đơn thuần là một cái này hay cái kia bất định mà là tồn tại-hiện có được quy định nhất định như là “thực tại”, và, nếu thực tại này bị giữ chặt nơi chính nó [một cách cô lập] sẽ không có chân lý.

- Người ta không phải không có lý khi hiểu sự phân biệt giữa tự nhiên và tinh thần theo nghĩa: ta phải quy tự nhiên trở về lại với “thực tại” như là quy định cơ bản của nó, và quy tinh thần về cho “tính ý thể”. Nhưng, tự nhiên không phải chỉ là cái gì bị cố định và hoàn tất nơi chính nó, vì thế, tưởng như có thể tự tồn mà không cần có tinh thần; đúng hơn, chỉ ở trong tinh thần thì tự nhiên mới đạt được mục tiêu và chân lý của nó. | Cũng thế, tinh thần, về phần mình, không phải chỉ là một thế giới trừu tượng ở bên kia tự nhiên, trái lại, tinh thần chỉ *tồn tại* đúng thật và chứng tỏ rằng mình là tinh thần, trong chừng mực nó chứa đựng tự nhiên như là đã được vượt bỏ ở trong chính mình.
- Nhân ở điểm này, ta nên nhớ lại ý nghĩa song đôi của thuật ngữ Đức: “*aufheben*”. Một mặt, ta hiểu nó có nghĩa là “đẹp bỏ”, “thủ tiêu” và theo nghĩa đó, ta nói chẳng hạn: một đạo luật, một định chế v.v... đã được đẹp bỏ (*aufgehoben*). Nhưng chữ này cũng còn có nghĩa “bảo lưu”, “giữ lại” (*aufbewahren*), và ta nói trong nghĩa này rằng điều gì đó được “giữ gìn kỹ lưỡng” (*wohl aufgehoben*). Nghĩa kép này của việc sử dụng ngôn ngữ, qua đó cùng một từ có nghĩa phủ định lẫn khẳng định, không thể được xem như là ngẫu nhiên, cũng không vì thế mà chê trách ngôn ngữ là nguồn gốc gây nên sự hỗn loạn. | **Đúng hơn**, ta cần ghi nhận ở đây tinh thần tư biện của ngôn ngữ chúng ta [tiếng Đức], vượt ra khỏi cái “*hoặc là-hoặc là*” của giác tính đơn thuần.

S205

CHÚ GIẢI DẪN NHẬP: §96

Giống như trong *tồn tại-hiện có*, việc trình bày về *tồn tại-cho mình* cũng gồm ba mômen: **a)** mômen của sự trực tiếp hay của sự tồn tại của tồn tại-cho mình (§96); **b)** mômen phủ định của sự trung giới của nó (§97); và **c)** mômen tư biện của việc vượt bỏ cái tồn tại-cho mình để trở thành Lượng.

Trong mômen a), tồn tại-cho mình, với tư cách là tồn tại, là quan hệ với chính mình và do đó, là sự trực tiếp, nhưng, với tư cách là sự phủ định của phủ định (§95), nó là sự tự-quy định tuyệt đối và là quan hệ với chính mình của cái *phủ định*. Với tư cách sau, nó không chỉ là sự trực tiếp nói chung mà *một cái* tồn tại-cho mình (Fürsichseiendes / *what is for-itself*) hay cái Một (Eins / the One). Ở đây cái Một *chưa* mang tính cách của Lượng mà là sự trừu tượng trực tiếp của mối quan hệ của sự phủ định với chính mình, là tính phủ định *đang tồn tại*, là sự phủ định tuyệt đối trong hình thức của tồn tại. Nó là kết quả trừu tượng, trống rỗng; nó chỉ là giới hạn trừu tượng của chính nó trong sự tự túc tự mãn tuyệt đối; nó là cái Duy nhất, cái Một *thuần túy* trong tính cá thể tuyệt đối và chưa được dị biệt hóa. Cái khác không bị *loại bỏ* mà là bị *loại trừ*, bị đặt ra bên ngoài. Chân lý của tồn tại-cho mình là: rơi trở vào lại trong sự trực tiếp và chuyển sang cái Một.

§97

b. Quan hệ của cái phủ định với chính nó là mối quan hệ *phủ định*, do đó, là sự phân biệt hay tách biệt [của] cái Một^(a) ra khỏi chính nó, là việc “đẩy”^(b) cái Một, nghĩa là, việc thiết định *nhiều cái Một*. Nếu xét theo sự trực tiếp của cái [đang] tồn tại-cho-mình thì những cái nhiều này [cũng] là *những cái đơn thuần tồn tại*^(c), và, trong chừng mực đó, việc “đẩy” cái Một đang tồn tại đơn thuần sẽ trở thành việc “đẩy” *lẫn nhau* giữa những cái xét như những cái đang có mặt, hay, trở thành việc *loại trừ* lẫn nhau [một cách tương hỗ]^(a).

^(a) das Eins / the One; ^(b) Repulsion / repulsion; ^(c) diese Viele (sind) Seiende / these many [simply] are.

^(a) gegenseitiges Ausschließen / reciprocal exclusion; ^(b) die Vielen / the many; ^(c) das Viele / what is many; ^(d) das schlechthin mit sich selbst Unverträgliche / what is strictly incompatible with itself; ^(e) Repulsion / repulsion; ^(f) ein Vieles / a many.

Giảng thêm:

Khi ta nói về cái Một, thì thoát tiên ta cũng thường nghĩ tới *những cái Nhiều*^(b). Vì thế, câu hỏi nảy sinh ở đây là: những cái Nhiều này từ đâu tới? Ta không thể tìm thấy câu trả lời cho câu hỏi này ở trong [sự hình dung bằng] biểu tượng, bởi sự hình dung ấy xem xét những cái nhiều như được mang lại một cách trực tiếp và cả cái Một cũng chỉ có giá trị như là cái một trong số những cái Nhiều. Nhưng, ngược lại, dựa theo *Khái niệm* của nó, cái Một là tiên-giả định [hay điều kiện tiên quyết] của những cái Nhiều, và, ở trong tư tưởng về cái Một, cái Một [đã có việc] tự thiết định chính mình như là cái Nhiều^(c). Nói khác đi, cái Một đang tồn tại cho-mình, xét về phương diện ấy, không phải là một cái không có quan hệ nào giống như “tồn tại” (“Sein”) [trước đây], trái lại, là mỗi quan hệ giống như “tồn tại-đang có” (“Dasein”); nhưng, bây giờ, nó đặt mỗi quan hệ không phải như cái-gì-đó với một cái khác mà như là sự thống nhất giữa cái-gì-đó với cái khác, và với tư cách đó, nó là mỗi quan hệ với chính mình, do đó, mỗi quan hệ này là mỗi quan hệ phủ định. Kết quả là: cái Một tự chứng tỏ như là cái hoàn toàn không tương thích^(d) với chính mình, như là cái đẩy chính mình ra khỏi chính mình; và, cái mà nó tự thiết định chính mình là *cái Nhiều*. Ta có thể biểu thị phương diện này trong tiến trình của tồn tại-cho-mình bằng thuật ngữ hình tượng: *đẩy*^(e). Thuật ngữ “*sự đẩy*” thoát đầu được dùng khi xem xét vật chất và được hiểu là: vật chất, với tư cách là *một cái Nhiều*^(f), hành xử, trong mỗi cái của nhiều cái một ấy, như là loại trừ mọi cái khác còn lại. Và lại, ta không được phép lý giải tiến trình “đẩy” này theo nghĩa cái Một là cái “*đẩy*”, còn những cái Nhiều là *cái bị đẩy*; trái lại, đúng hơn là: chính cái Một, như đã nói, là cái tự loại trừ chính mình ra khỏi chính mình và thiết định chính mình như là *cái Nhiều*; tuy nhiên, mỗi cái trong những cái Nhiều thì bản thân cũng là cái Một, và vì nó hành xử như thế, nên việc đẩy toàn diện ấy chuyển hóa thành cái đối lập của nó: *sự hút*^(a).



CHÚ GIẢI DẪN NHẬP: §97

Với mômen a), sự trực tiếp của tồn tại-cho mình là sự trực tiếp của *cái Một loại trừ*. Cần đi sâu hơn để thấy rằng tính phủ định này không chỉ tác động đến mỗi quan hệ của cái Một với cái khác (thành một quan hệ loại trừ) mà còn đến mỗi quan hệ của nó với *chính mình* (quan hệ đồng nhất trực tiếp). (Quan hệ phủ định với chính mình là “*nguồn gốc sâu xa nhất của mọi hoạt động, của mọi sự tự vận động của đời sống và tinh thần, là linh hồn biện chứng mà mọi cái đúng thật đều có nơi chính mình và chỉ qua đó, nó mới là cái gì*”)

^(a) Attraktion / attraction.

đúng thật” / [Đại] Khoa học Lôgic, II, 496 b). Là mối quan hệ của cái phủ định với chính mình, cái Một là quan hệ *phủ định với chính nó*, không chỉ loại trừ cái khác mà loại trừ chính mình: tự-loại trừ hay sự “*đẩy*” của cái Một (mượn thuật ngữ của vật lý học đương thời). Đây cái Một là thiết định cái đối lập của cái Một, tức Nhiều cái Một hay, khái quát hơn, cái *Nhiều* (không theo nghĩa về lượng mà là cái Nhiều bất định, vô-quy định). Qua đó, sự tự-quy định vô hạn của tồn tại-cho mình tuy được bảo tồn, nhưng lại rơi vào tính ngoại tại do sự tồn tại trực tiếp của cái Một. Với tư cách là những thực tại-đang có (Vorhandene), việc đẩy của những cái Một là *sự loại trừ lẫn nhau*. Trong sự loại trừ lẫn nhau của những cái Một, cái Một trải qua *sự trung giới* phủ định, và, do tính trực tiếp của sự trung giới ấy, cái Một mang hình thức của sự bất liên tục tuyệt đối. Momen c) sẽ cho thấy mặt *kháng định* của tiến trình trung giới phủ định này: chuyển sang quan hệ *liên tục* hay “*hút*” (§98).

§98

c. **Nhưng, những cái Nhiều thì cái này cũng như cái khác; mỗi cái trong chúng là cái Một hay cũng là cái Một của những cái Nhiều.** Hay, nói cách khác, nếu xem xét việc đẩy nơi bản thân nó, thì việc đẩy – như là *cách hành xử phủ định của nhiều cái Một chống lại nhau* – về bản chất, cũng chính là mối *quan hệ của chúng đối với nhau*; và vì lẽ những cái mà cái Một quan hệ trong việc đẩy của mình đều là những cái Một, nên, khi quan hệ với chúng, nó tự quan hệ với chính mình. Như thế, về bản chất, việc đẩy cũng là *việc hút*; và cái Một loại trừ hay tồn tại-cho-mình tự thủ tiêu [hay tự vượt bỏ] chính mình. Tính quy định về chất, – đã đạt tới sự tồn tại-được quy định-tự-mình và-cho-mình^(a) ở trong cái Một – đã chuyển sang tính quy định như là tính quy định *đã được vượt bỏ*, tức là, sang tồn tại như là *Lượng*^(b).

Triết học *nguyên tử luận* là quan điểm theo đó cái Tuyệt đối tự quy định chính mình như là tồn tại-cho-mình, như là cái Một, hay như là nhiều cái Một. Sự đẩy – tự thể hiện trong khái niệm về cái Một – đã được giả định là lực nền tảng của nó; nhưng [lực này] không phải là sự hút mà là sự *ngẫu nhiên*, nghĩa là, một cái gì vô-tư tưởng được giả định là đã tập hợp [những nguyên tử] lại với nhau. Vì lẽ cái Một bị cố định hóa như là cái Một, nên việc chúng tập hợp lại với những cái khác phải được xem như là cái gì hoàn toàn ngoại tại.

- *Sự trống rỗng*^(c), được cho là nguyên tắc khác [được thêm vào] cho những nguyên tử, là bản thân việc đẩy, được hình dung như là hư vô *tồn tại*^(d) giữa những nguyên tử. Nguyên tử luận hiện đại – và Vật lý học vẫn

^(a) An-und-für-sich-Bestimmtheit / determinateness-in-and-for-itself; ^(b) Quantität / quantity; ^(c) das Leere / the void; ^(d) das *seiende* Nichts / the nothingness *that is*.

còn duy trì nguyên tắc này – đã từ bỏ những nguyên tử, trong chừng mực nó dựa vào những bộ phận nhỏ hay những phân tử; khi làm như thế, nó đã đi đến gần hơn với sự hình dung cảm tính, nhưng đã rời bỏ sự quy định bằng tư tưởng.

- Và, vì lẽ một lực hút được đặt bên cạnh lực đẩy, sự đối lập quá đã được làm cho *hoàn chỉnh*, và sự phát hiện của cái gọi là Lực này của Tự nhiên đã khiến người ta rất tự hào. Nhưng, mối quan hệ giữa hai lực này với nhau, tức cái tạo nên những gì là cụ thể và đúng thật nơi chúng, còn phải cần được cứu vãn ra khỏi tình trạng rối loạn mù mù hiện nay, kể cả trong quyển *Các cơ sở siêu hình học của khoa học tự nhiên*^(a) của Kant.

S207 - Trong thời gian gần đây, quan niệm nguyên tử luận trở nên quan trọng hơn nhiều trong lĩnh vực *chính trị* so với trong lĩnh vực vật lý học. Theo quan niệm này, ý chí của [những cá nhân] *cá biệt*, xét như cái cá biệt, là nguyên tắc của Nhà nước; những gì tạo nên sự hút là tính đặc thù của những nhu cầu, xu hướng, còn cái phổ biến, tức bản thân Nhà nước, là mối quan hệ ngoại tại của kẻ ước.

Giảng thêm 1:

Triết học của Nguyên tử luận tạo nên một cấp độ cơ bản trong sự phát triển lịch sử của Ý niệm, và nguyên tắc chung của triết học này là [sự] tồn tại-chờ-mình trong hình thái của cái Nhiều. Vì lẽ nguyên tử luận ngày nay vẫn còn được ái mộ nơi những nhà khoa học tự nhiên không muốn dính líu gì đến Siêu hình học cả, nên, trong mối quan hệ này, thiết tưởng cần nhắc nhở rằng: ta không tránh khỏi Siêu hình học, hay, chính xác hơn, không tránh khỏi việc quy Tự nhiên trở về những tư tưởng, chỉ bằng cách rơi vào vòng tay của nguyên tử luận, bởi, tất nhiên, bản thân nguyên tử [cũng] là một tư tưởng, và, vì thế, việc lý giải vật chất như là được cấu thành từ những nguyên tử là một sự lý giải siêu hình học.

Đúng là Newton đã mạnh mẽ cảnh báo rằng vật lý học cần phải thận trọng trước Siêu hình học, nhưng, vì chính danh dự về vang của ông, ta cần lưu ý rằng bản thân ông lại không hề tuân theo sự cảnh báo này chút nào cả! Thực ra, chỉ có thú vật mới là những nhà vật lý học “thuần túy”, “chính hiệu”, bởi chúng không tư duy, còn con người, ngược lại, với tư cách là một hữu thể tư duy, là một nhà siêu hình học bẩm sinh. Vấn đề cốt yếu chỉ là liệu Siêu hình học được sử dụng có phải là loại Siêu hình học đúng đắn hay không, nghĩa là, liệu, thay vì Ý niệm logic cụ thể, ta cứ bám chặt vào những quy định-tư tưởng phiến diện do giác tính cố định hóa, khiến chúng tạo nên cơ sở cho hành động lý thuyết lẫn thực hành của ta. Sự phê phán này nhằm đúng vào triết học nguyên tử luận.

^(a) *Metaphysische Anfangsgründen der Naturwissenschaft / Metaphysical Foundations of Natural Science*, 1786 (Kant).

Giống như nhiều nhà tư tưởng ngày nay, các nhà nguyên tử luận cổ đại đã xem tất cả như là một cái Nhiều, và cho rằng chính sự ngẫu nhiên đã tập hợp những nguyên tử – trôi nổi trong sự trống rỗng – lại với nhau. Thế nhưng, mối quan hệ của những cái Nhiều đối với nhau tuyệt nhiên không phải là một mối quan hệ đơn thuần ngẫu nhiên, trái lại, mối quan hệ của chúng có nền tảng ở trong bản thân những cái Nhiều, như đã nói ở trên. Chính Kant là người có công trong việc đã hoàn thiện lý luận về vật chất khi xét nó như thể thống nhất giữa đẩy và hút. Ở đây có cái nhìn đúng đắn rằng sự hút phải được thừa nhận như là mômen khác, được chứa đựng ở trong khái niệm về tồn tại-cho-mình, và rằng sự hút cũng thuộc về vật chất một cách cơ bản như là sự đẩy. Tuy nhiên, cái gọi là sự cấu tạo “năng động” của vật chất cũng có chỗ thiếu sót, đó là: sự đẩy và hút được định đề hóa một cách đơn giản như là có sẵn đó, chứ không phải được diễn dịch ra. | Chỉ từ sự diễn dịch thì cái “thế nào” và cái “tại sao” của sự thống nhất – chỉ đơn thuần được khẳng quyết ấy – mới bộc lộ rõ được [hay được rút ra một cách lôgic]. Và chẳng, Kant đã nhấn mạnh rằng ta không được xem vật chất như là đang có sẵn đó, rồi mới được trang bị thêm (hầu như là “phụ vào”) bằng hai lực nói trên, trái lại, vật chất không gì khác hơn là sự thống nhất của hai lực ấy.

S208

Các nhà vật lý học Đức đã hài lòng một thời gian khá lâu với môn “động lực học thuần túy” này, nhưng rồi đa số trong họ lại thấy thoải mái hơn khi, một lần nữa, quay trở lại với quan điểm của nguyên tử luận, và, bất chấp lời cảnh báo của người đồng nghiệp khả kính là Kästner, họ vẫn xem vật chất như là được cấu thành từ những hạt nhỏ đến vô tận, gọi là những nguyên tử. Họ cho rằng những nguyên tử này được đặt vào trong mối quan hệ với nhau là nhờ thông qua trò chơi của các lực (hút, đẩy hay bất cứ lực gì khác). Đó cũng là một “Siêu hình học”; và quả là có đủ lý do để cảnh giác với nó, bởi tính vô-tư tưởng của nó.

Giảng thêm 2:

Sự quá độ từ Chất sang Lượng được nêu trong tiểu mục trên (§98) không được tìm thấy ở trong ý thức thông thường của ta. Theo cách thông thường, Chất và Lượng được xem như là một cặp quy định đứng độc lập bên cạnh nhau, và, vì thế, ta nói rằng những sự vật không chỉ được quy định về chất mà “còn cả” về lượng nữa. Nhưng, ta lại không tiếp tục tìm hiểu xem các quy định này từ đâu tới, hay mối quan hệ giữa chúng với nhau là gì. Tuy nhiên, ta đã thấy rằng Lượng không gì khác hơn là Chất đã bị thủ tiêu, vượt bỏ, và chính thông qua phép biện chứng của Chất đã được xem xét, ta thấy rõ sự “thủ tiêu, vượt bỏ” này đã diễn ra như thế nào.

Thoạt đầu, ta có *tồn tại*, và chân lý hay sự thật của nó chuyển sang sự “trở thành”; cái này lại tạo nên sự chuyển sang tồn tại-đang có mà sự thật của nó đã được ta nhìn thấy là sự *biến đổi*. Nhưng, bản thân sự biến đổi tự cho thấy kết quả của nó là *tồn tại-cho-mình*, thoát ly khỏi mối quan hệ với cái khác và sự

chuyển sang cái khác. Và cuối cùng, tồn tại-cho-mình (trong hai phương diện của tiến trình của nó là “đẩy” và “hút”) đã tự chứng tỏ là sự thủ tiêu hay vượt bỏ chính bản thân mình, và, do đó, của toàn bộ Chất, trong tính toàn thể của những mômen của nó. Tuy nhiên, Chất bị thủ tiêu, vượt bỏ này không phải là một cái hư vô trừu tượng, cũng không phải là tồn tại cũng trừu tượng như thế (nghĩa là thiếu mọi quy định) mà chỉ là **một tồn tại dừng dừng** với tính quy định; và đó chính là hình thái của tồn tại diễn ra ngay cả cho ý thức thông thường của ta, như là *Lượng*. Theo đó, ta xem xét những sự vật trước hết từ quan điểm về chất của chúng, và điều này có nghĩa là, đối với ta, tính quy định là đồng nhất với tồn tại của chúng. Rồi, khi ta tiến lên xem xét về lượng, điều này lập tức mang lại cho ta hình dung về một tính quy định ngoại tại, dừng dừng theo kiểu một sự vật vẫn cứ là nó cho dù Lượng của nó thay đổi và trở nên lớn hơn hay nhỏ hơn.

CHÚ GIẢI DẪN NHẬP: §98

- Những cái Nhiều loại trừ nhau đều là những cái Một giống như cái kia. Mỗi cái trong chúng là cái Một (hay cái Một của những cái nhiều) và không có gì để phân biệt nhau: chúng đều là *một và cùng một cái (eins und dasselbe / one and the same)*. Khi thiết định cái đối lập tuyệt đối, mỗi cái Một chỉ thiết định chính mình, nên tính *bất liên tục* tuyệt đối của Nhiều cái Một cũng đồng thời là *tính liên tục* tuyệt đối, tức sự *Đẩy* cũng là sự *Hút*. Cái Một (đỉnh cao của tồn tại-cho mình) tự thủ tiêu; nó không biến mất mà trở thành một mômen *ý thế* của sự *liên tục*, của sự thống nhất được thiết định trong cái Một duy nhất của việc Hút. Cái Một không còn là cái Một trực tiếp và loại trừ của §96, mà là cái Một *đã được trung giới*; cái Một được thiết định như là cái Một, cái Một mang lại bằng chứng thực tồn, cụ thể của sự vô hạn. Sự thống nhất sau cùng (kết quả của việc Hút) là sự vô hạn cụ thể và đã phát triển. Đó là bước chuyển từ lĩnh vực Chất sang lĩnh vực Lượng. Tồn tại-cho mình được vượt bỏ; nó mất đi tính loại trừ và được hòa giải với những cái Một khác trong sự tồn tại *ở bên ngoài nó*. Tồn tại-cho mình trở thành đồng nhất với tồn tại-cho-cái khác. Tính liên tục này chính là Lượng: đây chưa phải là một lượng nhất định (một “đại lượng” / Quantum), càng không phải là một quy định *ở bên ngoài* lôgic như là không gian, thời gian, mà là *Khái niệm thuần túy* về Lượng. Một tồn tại có phương diện lượng trong chừng mực có một sự đi ra khỏi chính nó một cách *dừng dừng*, nghĩa là, ở cấp độ của sự tồn tại trực tiếp, quy định về *lượng* là quảng tính mà không tự đánh mất mình, là sự tái tạo liên tục sự thống nhất với chính mình và không rơi vào sự bất liên tục thuần túy của Chất.

- “*Sự trống rỗng*”: Hegel hiểu “sự trống rỗng” ở đây không gì khác hơn là bản thân việc Đẩy của cái Một, tức mối quan hệ phủ định với chính mình, là sự tự dị biệt hóa chính mình. Nó là *năng lượng phủ định* ở ngay trong cái Một, nhưng lại được thuyết nguyên tử hiểu theo kiểu hình tượng (chứ không phải bằng tư duy khái niệm) như là cái “*hư vô tồn tại thật*” (Seiendes Nichts / the nothingness that is) giữa những nguyên tử.
- Về mặt chính trị, ở đây ám chỉ Hobbes và Rousseau.

ThuVienOnline

B

LƯỢNG

a. Lượng thuần túy

§99

Lượng là tồn tại thuần túy, trong đó tính quy định không còn được thiết định như là một với bản thân tồn tại nữa, mà như là đã được vượt bỏ hay *dừng dừng*^(a).

1. *Đại lượng* [hay: *độ lớn*]^(b) không phải là thuật ngữ phù hợp với Lượng, trong chừng mực nó [đại lượng] chủ yếu biểu thị Lượng *nhất định* [Lượng được quy định].
2. Toán học thường định nghĩa đại lượng như là cái gì có thể được *tăng lên* hay *giảm đi*. | Tuy định nghĩa này có chỗ khiếm khuyết, vì vẫn còn chứa đựng cái bản thân phải được định nghĩa^(c), nhưng ít ra nó cũng hàm ngụ rằng quy định về độ lớn là một quy định được thiết định như là *có thể biến đổi được* và *dừng dừng*, khiến cho bất chấp một sự biến đổi của quy định ấy, tức bất chấp một sự tăng lên về quảng tính hay cường độ, thì sự vật, chẳng hạn: một ngôi nhà hay màu đỏ không vì thế mà không còn là ngôi nhà, màu đỏ.
3. “Cái Tuyệt đối là Lượng thuần túy” – quan điểm này, nói chung, gắn liền với việc mang lại quy định “*vật chất*” cho cái Tuyệt đối, [cái Vật chất] trong đó hình thức đúng là có thể hiện diện, nhưng chỉ như là một quy định *dừng dừng*. Lượng cũng tạo nên quy định cơ bản của cái Tuyệt đối, nếu cái Tuyệt đối được hiểu theo kiểu: nơi nó, tức nơi cái Tuyệt đối-bất phân biệt, mọi sự khác biệt trong nó chỉ là những khác biệt về lượng. – Rồi không gian thuần túy, **thời gian thuần** túy v.v... cũng có thể được nắm lấy như là các ví dụ về Lượng, trong chừng mực cái thực tồn phải được nắm bắt như là một sự lấp đầy *dừng dừng* của không gian hay thời gian.

S210

Giảng thêm:

Thoạt nhìn, có vẻ định nghĩa thông thường trong toán học về độ lớn như là cái gì có thể được tăng lên hay giảm đi tỏ ra rõ ràng hơn và dễ chấp nhận hơn so với quy định có tính khái niệm vừa nêu ở tiểu đoạn trên đây. Thế nhưng, nếu xem xét kỹ hơn, ta thấy định nghĩa ấy [của toán học] – trong hình thức của tiên-giả định và của biểu tượng – chứa đựng cùng một nội dung những gì được mang lại bằng con đường của sự phát triển lôgic với tư cách là khái

^(a) aufgehoben oder gleichgültig / sublated or indifferent; ^(b) Größe / magnitude; ^(c) Difinitum / what is to be defined.

niệm về Lượng. Thật thế, khi nói về độ lớn rằng khái niệm của nó nằm ở chỗ có thể được tăng lên hay giảm đi thì cũng tức là nói rằng độ lớn (hay, đúng hơn, Lượng) – trong sự phân biệt với Chất – là một quy định mà một sự vật nhất định quan hệ⁽¹⁶⁴⁾ một cách đúng dung với sự biến đổi của nó. Còn đối với khuyết điểm đã bị phê phán trên đây trong định nghĩa thông thường về Lượng, thì, nếu xét kỹ hơn, khuyết điểm ấy là ở chỗ: việc tăng lên và giảm đi thực ra chỉ có nghĩa là xác định độ lớn một cách khác nhau. Do đó, Lượng, về cơ bản, hóa ra chính là một cái gì có thể biến đổi nói chung. Nhưng, Chất cũng biến đổi, và sự phân biệt giữa Lượng và Chất đã nêu trước đây được diễn đạt ở đây bằng [cách quy chiếu đến] “sự tăng lên *hay* giảm đi”. Điều này ngụ ý rằng, quy định về độ lớn dù bị thay đổi theo bất kỳ hướng nào thì sự vật được bàn vẫn cứ là nó.

- Ở đây, ta cần lưu ý thêm rằng triết học tuyệt nhiên không làm việc với những định nghĩa nào chỉ đơn thuần là “đúng”, càng không làm việc với những định nghĩa đơn thuần “dễ chấp nhận”, nghĩa là với những định nghĩa mà tính đúng đắn^(a) của chúng sáng tỏ một cách trực tiếp đối với ý thức biểu tượng, trái lại, chỉ làm việc với những định nghĩa đã *được thử thách*^(b), nghĩa là với những định nghĩa mà nội dung của chúng không chỉ đơn thuần được tiếp thu như một nội dung có sẵn, trái lại, như một nội dung được nhận thức trong tư duy tự do và, do đó, đồng thời có cơ sở trong bản thân nó. Điều này được áp dụng cho trường hợp hiện tại. Bởi, cho dù định nghĩa thông thường về lượng ở trong toán học có đúng đắn [chính xác] và hiển nhiên một cách trực tiếp đến mấy đi nữa, thì yêu cầu làm rõ rằng tư tưởng đặc thù này có cơ sở trong tư duy phổ biến đến mức độ nào, và, do đó, có cơ sở một cách tất yếu, vẫn hoàn toàn chưa được đáp ứng.
- Ở đây, còn có thêm một sự xem xét quan trọng khác nữa. Nếu Lượng được tiếp thu một cách trực tiếp từ ý thức biểu tượng của ta mà không được trung giới bởi tư duy [thuần túy], điều có thể rất dễ dàng xảy ra là phạm vi hiệu lực của nó sẽ được đánh giá quá cao, và, vì thế, Lượng được nâng lên hàng ngũ của một phạm trù tuyệt đối. Điều ấy quả đã thực sự xảy ra khi chỉ có các khoa học nào – mà đối tượng của chúng **có thể phục** tùng sự tính toán toán học – mới được thừa nhận là các khoa học *chính xác*. Ở đây, Siêu hình học “tôi” đã nêu ở trên (xem: Giảng thêm cho §98) lại xuất hiện một lần nữa: nên Siêu hình học đã dùng những quy định trừu tượng và phiến diện của giác tính thay chỗ cho Ý niệm cụ thể. Quả thật là tệ hại đối với nhận thức của ta, nếu ta từ bỏ khả thể nhận thức chính xác về các đối tượng như là Tự do, pháp quyền, đời sống đạo đức [xã hội] và thậm chí cả về Thượng đế chỉ vì chúng không thể được đo đếm, tính toán hay diễn đạt trong một công thức toán học. | Các hậu quả tai hại về mặt thực hành sẽ trở nên nhân tiên, nếu ta, nói chung, chịu vừa lòng với một sự hình dung hoàn toàn bất định về các đối tượng ấy và nhường lại việc nhận thức chính xác hơn hay đặc thù hơn về chúng cho sự tùy tiện

(164) “quan hệ” (*sich verhalten / with respect to*): nghĩa đen của “sich verhalten” là “hành xử”, trong đó ngụ ý một “sự quan hệ” (*Verhältnis / relation*).

(a) Richtigkeit / [merely] correctness; (b) bewährt / validated.

của mỗi một cá nhân riêng lẻ tha hồ làm theo ý thích. Bởi lẽ quan điểm đơn thuần toán học đang bàn ở đây (theo đó, Lượng – vốn chỉ là một cấp độ nhất định của Ý niệm lôgic – bị đồng nhất hóa với bản thân Ý niệm), nếu xét kỹ, không gì khác hơn là quan điểm của *thuyết duy vật* [cơ giới], như đã có thể được khẳng định một cách hoàn toàn trong lịch sử của ý thức khoa học, nhất là ở Pháp từ giữa thế kỷ trước [giữa thế kỷ XVIII]. “Vật chất” tất nhiên là một sự trừu tượng, vì lẽ hình thức cũng hiện diện trong đó, nhưng chỉ như là một quy định ngoại tại và dừng đọng.

- Và lại, cũng sẽ là một sai lầm nghiêm trọng khi hiểu nhầm sự lý giải trên đây như là một sự hạ thấp phẩm giá của toán học, hay để mang lại sự yên tâm dành cho tính trí tuệ và tính hời hợt, bởi nó xem quy định về Lượng chỉ đơn thuần là quy định ngoại tại và dừng đọng. | Ta không hề cho rằng có thể bỏ mặc những quy định về lượng hay thậm chí cho rằng chúng không cần phải được xem xét càng chính xác càng tốt. Lượng, dù sao, cũng là một cấp độ của Ý niệm, và, với tư cách ấy, nó phải được dành cho quyền hạn thích đáng, trước hết như là một phạm trù lôgic và sau đó, cả ở trong thế giới của những đối tượng tự nhiên lẫn tinh thần.

Nhưng, ở đây, một lần nữa, cần làm rõ một sự phân biệt, đó là: các quy định về độ lớn không có cùng một tầm quan trọng như nhau ở trong những đối tượng của thế giới tự nhiên và của thế giới tinh thần. Trong Tự nhiên, nghĩa là nơi Ý niệm mang hình thức của tồn tại-khác, đồng thời của tồn tại-ở-bên ngoài-chính mình^(a), thì Lượng – chính vì lý do đó – có tầm quan trọng lớn hơn so với trong thế giới của Tinh thần, vốn là một thế giới của tính nội tại tự do^(a). Đúng là ta cũng xem xét nội dung tinh thần từ **quan điểm** của Lượng. Nhưng, hiển nhiên là, khi ta xét Thượng đế như là Tam vị nhất thể, thì con số S212 “ba” ở đây có một ý nghĩa phụ thuộc hơn nhiều so với khi ta xem xét, chẳng hạn, ba chiều của không gian, hay thậm chí, ba cạnh của một tam giác, vì đối với tam giác, quy định cơ bản chính là ở chỗ một mặt phẳng được giới hạn bởi ba đường thẳng.

Rồi ngay cả bên trong giới Tự nhiên, sự phân biệt như thế giữa tầm quan trọng lớn hơn hay nhỏ hơn của quy định về lượng cũng có mặt, vì chắc chắn là Lượng giữ một vai trò có thể gọi là quan trọng trong giới tự nhiên vô cơ hơn là trong giới tự nhiên hữu cơ. Và, bên trong giới tự nhiên vô cơ, nếu ta phân biệt giữa lĩnh vực cơ học với lĩnh vực vật lý và hóa học theo nghĩa hẹp, ta lại thấy có sự phân biệt ấy; và cơ học ai cũng biết là ngành khoa học trong đó sự trợ giúp của toán học là không thể thiếu được. | Thật thế, ta không thể có được bước tiến nào ở trong cơ học mà không có toán học, và vì thế, cơ học, bên cạnh toán học, được xem là khoa học chính xác *par excellence*. Ở điểm này, ta nên nhớ lại nhận xét trên đây của ta về sự trùng hợp của quan điểm đơn thuần toán học với thuyết duy vật [cơ giới].

^(a) Anders- und Außersichsein / otherness and self-externality.

^(a) freie Innerlichkeit / free inwardness.

Hơn thế nữa, dưới ánh sáng của tất cả những gì đã trình bày, ta phải khẳng định rằng nỗ lực rất quen thuộc là tìm ra mọi sự phân biệt và mọi tính quy định ở trong thế giới những đối tượng đơn thuần về mặt lượng là một trong những định kiến gây rối nhiều nhất trên con đường nhận thức chính xác và cặn kẽ. Thật thế, Tinh thần, chẳng hạn, là cái gì nhiều hơn Tự nhiên; những động vật là cái gì nhiều hơn thực vật, nhưng ta lại biết quá ít về những sự vật này cũng như về sự khác biệt giữa chúng nếu ta chỉ đơn thuần dừng lại ở cái “ít hơn hay nhiều hơn” thuộc loại này mà không chịu tiến lên nắm bắt tính quy định riêng biệt, mà ở đây trước hết là tính quy định về Chất.

CHÚ GIẢI DẪN NHẬP: §99

- §§99 và 100 dành cho Lượng thuần túy, đối lập với Lượng được quy định hay đại lượng (Quantum) ở §101. Lượng hay Lượng thuần túy là một sự trừu tượng trong quan hệ với đại lượng. Nó chưa phải là quy định minh nhiên về lượng mà chỉ là *khả năng có thể được quy định* về lượng. (Ở bình diện lôgic, Lượng thuần túy quan hệ với đại lượng tương tự như ở bình diện giới Tự nhiên, không gian và thời gian thuần túy quan hệ với các chiều kích và với thời đoạn nhất định).
- “*Lượng là tồn tại thuần túy*”:
- vì sự trừu tượng của Lượng *thuần túy*.
- thoát nhìn, chữ “thuần túy” ở đây khó hiểu, vì nói một cách chặt chẽ, Tồn tại đã trải qua quy định về chất, nên không còn “thuần túy” nữa. Vậy, lý do sâu xa là: Chất - loại hình quy định đầu tiên và trực tiếp của tồn tại – là “một” với tồn tại. Với cao điểm là cái Một, tính quy định *duy nhất* về chất đã được tát cạn và, trong tư duy, nó có nguy cơ quay về lại với sự *vô-quy định* ban đầu của tồn tại thuần túy. Nhưng, khác với sự vô-quy định ở §86, sự quay trở lại này là tạm thời để chuẩn bị đi vào loại hình thứ hai: tính quy định về lượng. Lượng thuần túy là tồn tại *thuần túy* sẵn sàng cho loại hình mới.
- Đi từ Chất sang Lượng, tức từ quy định trực tiếp sang quy định được vượt bỏ, ta vẫn chưa rời khỏi lĩnh vực của Tồn tại. Trong lĩnh vực này, tính quy định có mặt (“tồn tại”, “là”) một cách tự phát, không được “*thiết định*”. Ví dụ: cái-gì-đó không *tạo ra* tính quy định về lượng của mình, trái lại, tính quy định này chỉ đơn thuần *có mặt* nơi nó (khác với lĩnh vực “Bản chất” ở phần sau, vd: “sự vật” là một phạm trù của Bản

chất, *thiết định* hay *tạo ra* kết quả của mình, mặc dù xét trong toàn bộ Ý niệm Lôgíc, Bản chất giữ vị trí giống như Lượng ở lĩnh vực Tồn tại, như ta sẽ thấy).

- Lượng *không được thiết định như là một với bản thân tồn tại* (như vừa nói, sự “thiết định” ở đây không phải là do bản thân Tồn tại mà do sự *phản tư* lôgíc. Sự phản tư này sẽ trở nên *nội tại* nơi Tồn tại ở trong Lôgíc về Bản chất). Chất là một quy định đồng nhất với tồn tại (Chất thay đổi, tồn tại không còn là nó nữa: vd: hạt mầm thành cái cây). Ngược lại, quy định về lượng không đồng nhất với tồn tại (hạt mầm vẫn là hạt mầm dù lớn hơn hoặc nhỏ hơn). Vì thế, Hegel nói: trong Lượng, quy định (Chất) được thiết định như là bị “thái hồi” hay “dừng dung”. Bị “thái hồi”, “vượt bỏ” (xem lại §98) nghĩa là một tính quy định nhưng không còn làm chức năng quy định nữa: nó *không quy định* (tất nhiên, nó quy định về *lượng*, nhưng không quy định những gì liên quan đến *bản thân tồn tại*). Sự “dừng dung” này có hai nghĩa:
 - nó *dừng dung với cái-gì đó*: nó có thể thay đổi mà không tác động đến bản thân cái-gì đó. (vd: ngôi nhà vẫn là ngôi nhà dù lớn hơn hay nhỏ hơn...).
 - nó *dừng dung với chính nó*: khi được thiết định như là đại lượng (Quantum: §101), nó có thể được tăng lên hay giảm đi nhưng vẫn là nó. Bản tính của Lượng là đi ra khỏi chính mình, phủ định chính mình nhưng *không tự đánh mất mình*. (Ở §104, ta sẽ trở lại với tính tư biện sâu sắc của khái niệm về “sự dừng dung”).
- §99: *phân Nhận xét*:
- “*Cái Tuyệt đối là Lượng thuần túy*”: định nghĩa này về cái Tuyệt đối (theo nghĩa Lượng *thuần túy* là phạm trù đầu tiên của Lượng) tương ứng với quan niệm theo đó cái Tuyệt đối, xét về lượng thuần túy, là một *vật chất* bất định (một tồn tại thuần túy) đón nhận những quy định hình thức (tức những quy định mang lại cho nó một hình thức nhất định) nhưng những quy định này không phải là bản thân cái Tuyệt đối, mà là ngoại tại, dừng dung, chỉ đơn thuần về lượng. Định nghĩa này là cơ sở cho mọi thuyết “*duy vật*” và mọi học thuyết cổ đại về cái hỗn mang sơ thủy (ở thời Hegel, quan niệm này thể hiện trong “*Hệ thống đồng nhất*” của Schelling: cái Tuyệt đối được hình dung như sự Bất-phân biệt tuyệt đối, là nền tảng siêu hình học, vừa không phải là Tự nhiên, vừa không phải là Tinh thần, và những hình thức tự nhiên và tinh thần khác nhau đều chỉ là những biến thái về lượng của yếu tố thực tồn lên trên yếu tố ý thể và ngược lại).
- Các ví dụ ngoài-lôgíc của Lượng thuần túy: trong giới Tự nhiên, đó là không gian thuần túy hay thời gian thuần túy và những sự trừu tượng tương tự. Không gian, thời

gian là một sự liên tục bất định, một tồn tại thuần túy, một Lượng thuần túy còn những thực tại không gian-thời gian nhất định là những sự lấp đầy dừng đọng.

§100

Thoạt đầu, trong quan hệ trực tiếp của nó với chính mình, hay, trong sự quy định của tính ngang bằng với chính mình^(a) được thiết định bởi sự hút, Lượng là độ lớn liên tục; còn trong sự quy định khác mà nó bao hàm – tức quy định về cái Một –, Lượng là độ lớn gián đoạn^(b). Nhưng, Lượng liên tục cũng là gián đoạn bởi nó chỉ là tính liên tục của cái Nhiều; và Lượng gián đoạn cũng là liên tục, bởi tính liên tục của nó là cái Một như là cái trong đó nhiều cái một là cùng một cái, là đơn vị^(c).

- S213
1. Vì thế, độ lớn liên tục và gián đoạn không thể được xem như là các loại [khác nhau]^(d) như thể quy định của cái này không thuộc về cái kia, trái lại, chúng chỉ khác biệt với nhau ở chỗ: cùng một cái toàn bộ^(e) khi thì được thiết định dưới một quy định này, khi thì dưới quy định kia.
 2. Nghịch lý (Antinomie) của không gian, thời gian hay của vật chất – về phương diện tính có thể phân chia của nó đến vô tận hay, ngược lại, về phương diện sự tồn tại của nó bao gồm những cái không thể phân chia – không gì khác hơn là sự khẳng định về lượng khi thì như là liên tục, khi thì như là gián đoạn. Nếu không gian, thời gian v.v... chỉ được thiết định với sự quy định về lượng liên tục, thì chúng là có thể phân chia được đến vô hạn; còn nếu được thiết định với sự quy định về lượng gián đoạn, chúng là đã được phân chia nơi bản thân chúng và bao gồm những cái Một không thể phân chia: mỗi một sự khẳng định như thế đều phiến diện như khẳng định kia.

Giảng thêm:

Là kết quả gần gũi nhất của tồn tại-cho-mình, Lượng chứa đựng trong lòng nó cả hai phương diện của tiến trình của nó (đẩy và hút) như là [hai] mômen có tính ý thể, vì thế, nó vừa liên tục vừa gián đoạn. Mỗi một trong hai mômen này chứa đựng mômen kia trong lòng nó, khiến cho không có một cái gì như là một độ lớn đơn thuần liên tục hay đơn thuần gián đoạn. Sở dĩ ta hay nói về chúng như là hai loại độ lớn đặc thù và đối lập nhau là vì đó là kết quả của sự phản tư trừu tượng hóa của ta. Trong khi xem xét các độ lớn nhất định, sự phản tư này khi thì lược bỏ mômen này, khi thì lược bỏ mômen kia, vốn được chứa đựng ở trong Khái niệm về lượng như một thể thống nhất không thể tách rời. Chẳng hạn, ta bảo rằng không gian của căn phòng này là một độ lớn liên tục, trong khi một trăm con người được tập hợp lại trong đó tạo nên một lượng gián đoạn. Nhưng, không gian thì đồng thời là liên tục và gián đoạn, khiến cho ta cũng nói về những điểm không gian và chia mọi không gian, chẳng hạn, chia một chiều dài nào đó thành bao nhiêu thước, tấc v.v...; điều này chỉ có thể xảy ra với tiền-

^(a) Gleichheit mit sich selbst / self-equivalent; ^(b) diskrete Größe / discrete magnitude; ^(c) Einheit / unit (Wallace); unity (G-S-H); ^(d) Arten / Species; ^(e) dasselbe Ganze / the same whole.

giả định rằng không gian *tự-mình* cũng là gián đoạn. Ngược lại, độ lớn gián đoạn bao gồm một trăm con người cũng đồng thời là liên tục; và cái chung trong họ – tức giống loài người, thâm nhập vào tất cả những đơn vị riêng lẻ và hợp nhất chúng lại với nhau –, chính là cái trong đó tính liên tục của độ lớn này đặt cơ sở.

CHÚ GIẢI DẪN NHẬP: §100

- §100 định nghĩa *hai hình thức* của Lượng thuần túy do sự thống nhất tư biện (ý thể) ở bên trong nó của việc Đẩy và Hút:
- Hút là mômen của sự *liên tục*, tức sự ngang bằng với chính mình (Hút) của sự tồn tại bên ngoài-chính mình (Đẩy). Trong Lượng, sự liên tục là tính đơn giản và tính ngang bằng với chính mình của mỗi quan hệ đồng nhất với chính mình. Về phương diện này, Lượng thuần túy là *độ lớn liên tục*.
- Lượng trực tiếp là độ lớn liên tục, nhưng, khác với Chất, Lượng không còn là một cái thuần túy trực tiếp, mà đã *được trung giới* bởi những cái Một mà nó là sự thống nhất cụ thể. Trong sự liên tục về lượng đã chứa đựng tính ngoại tại (tính ở bên ngoài nhau) của cái Nhiều. Việc Đẩy là mômen của *sự gián đoạn*, tức của cái Một loại trừ. Xét theo tính quy định thứ hai này, Lượng thuần túy là *độ lớn gián đoạn*.
- Cả hai gắn liền với nhau trong Lượng thuần túy: độ lớn liên tục cũng là gián đoạn, vì nó là sự liên tục của cái Nhiều. Độ lớn gián đoạn cũng là liên tục vì những cái Một gián đoạn đều là “một cái như nhau” (Dasselbe / the same) của nhiều cái Một*. Tính liên tục trong sự gián đoạn là *đơn vị* (Einheit / unit). Nó biểu thị cái Một đã được vượt bỏ. Ví dụ của Hegel về căn phòng với một trăm người ở trong đó như là Lượng vừa liên tục vừa gián đoạn là rất sáng tỏ.
- Đoạn thứ hai của phần *Nhận xét* là một câu trả lời cho Nghịch lý thứ hai trong *Phê phán lý tính thuần túy* của Kant.

* Ta sẽ gặp lại Khái niệm này ở §118 với phạm trù: “*sự đồng nhất*”. (Ta luôn nhớ rằng sự đồng nhất tư biện luôn gắn liền với sự khác biệt (hay phân biệt) (§116). Như ta vừa thấy, sự liên tục – được bảo đảm bởi cái Một – cũng là sự liên tục của cái Nhiều, tức của nhiều cái Một khác nhau).

b. đại lượng^(a) [hay Lượng bị giới hạn]**§101**

Lượng, được thiết định một cách cơ bản bằng tính quy định loại trừ mà nó vốn bao hàm, là đại lượng (*Quantum*) hay lượng bị giới hạn.

Giải thích thêm:

Đại lượng là *tồn tại-hiện có* (*Dasein*) của Lượng [xem §89], trong khi Lượng thuần túy [§99] tương ứng với *tồn tại* [§86]; còn *độ*^(b) (sẽ bàn ngay sau đây, ở §103) thì tương ứng với *tồn tại-cho-mình* [§96].

- Về chi tiết của tiến trình đi từ Lượng thuần túy sang đại lượng, tiến trình này đặt cơ sở trong sự kiện rằng: trong khi sự khác biệt chỉ hiện diện thoạt đầu trong Lượng thuần túy một cách *tự-mình* [mặc nhiên] (như là sự khác biệt giữa tính liên tục và tính gián đoạn), thì ngược lại, trong đại lượng, sự khác biệt này *đã được thiết định*. Thật thế, nó được thiết định theo kiểu, từ nay, Lượng luôn xuất hiện ra như là được phân biệt hay được giới hạn. Thế nhưng, đại lượng [như là kết quả của tiến trình] cũng đồng thời phân hóa ra thành một số lượng bất định những đại lượng (*Quanta*) hay còn gọi là những độ lớn nhất định. Mỗi một cái trong những độ lớn nhất định này – như là được phân biệt với những cái khác – tạo thành một *đơn vị*^(c), cũng như, ngược lại, [cũng] có thể được xét cho riêng nó, là một cái Nhiều. Và, bằng cách ấy, đại lượng được xác định như là *con số*^(d).

CHÚ GIẢI DẪN NHẬP: §101

- Lượng thuần túy – *được thiết định* với tính quy định loại trừ, tức với cái Một vốn bao hàm bên trong nó – từ nay là *lượng được quy định* hay *đại lượng* (*Quantum*). Ở đây, trong cấp độ Lượng, ta gặp lại phép biện chứng trong sự quá độ về chất từ tồn tại-thuần túy sang tồn tại-được quy định hay “tồn tại-hiện có” (*Dasein* / being-there); tức phép biện chứng nơi đó tính quy định-phủ định tự thiết định như là *ranh giới, giới hạn*. (Tất nhiên, như sẽ thấy ở §104, *Quantum* có một ranh giới, nhưng không phải ranh giới về Chất, không là “một” với tồn tại, mà chỉ là một ranh giới về lượng, nghĩa là một ranh giới dừng dừng với bản tính của sự vật và có thể được thay đổi mà không tác động đến tồn tại về chất).

^(a) Quantum = begrenzte Quantität / quantum = limited quantity; ^(b) Grad / degree [phân biệt với Hạn độ / Maß / Measure ở §107]; ^(c) Einheit / unit; ^(d) Zahl / number.

Ở đây, lượng được quy định là lượng bị giới hạn: là đại lượng (Quantum), tức một lượng nhất định, *có thể đếm được* như sẽ thấy ngay ở sau trong *con số* (vừa là *một đơn vị*, vd: số 10, vừa là *một cái Nhiều*: mười cái Một).

§102

Đại lượng có sự phát triển của nó và có tính quy định hoàn chỉnh trong con số, chứa đựng cái Một bên trong nó như là thành tố của nó. | Với tư cách là các mômen về *chất* của nó, con số chứa đựng *số lượng đơn vị*^(a) dựa theo mômen về tính gián đoạn của nó, và chứa đựng *đơn vị* dựa theo mômen về tính liên tục của nó.

Trong số học, các phép tính thường được hình dung như là các cách thức ngẫu nhiên để xử lý những con số. Nhưng, nếu có một sự tất yếu và do đó, có [một vấn đề cho] giác tính được tìm thấy trong chúng, thì điều này phải nằm trong một nguyên tắc; và nguyên tắc này, [đến lượt nó] chỉ có thể được tìm thấy ở trong những sự quy định được chứa đựng ở bên trong khái niệm về bản thân con số. Ở đây, ta chỉ nêu ngắn gọn nguyên tắc này mà thôi.

- Các quy định của khái niệm về con số là *số lượng [đơn vị]* và *đơn vị*; và bản thân con số là sự thống nhất của hai cái này. Nhưng, sự thống nhất, khi được áp dụng vào cho những con số thường nghiệm, chỉ là *sự ngang bằng* của chúng; vì thế, nguyên tắc của các phép tính phải là việc thiết định các con số ở trong mỗi quan hệ giữa đơn vị và số lượng đơn vị và là việc tạo ra sự ngang bằng của các quy định này.

Vì lẽ những cái Một hay những con số bản thân chúng là dừng dung đối với nhau, nên sự thống nhất mà chúng được đặt vào tỏ ra là một sự nối kết ngoại tại. Vì thế, nói thật khái quát, tính toán là *đếm*; sự phân biệt giữa các phép tính chỉ nằm ở đặc điểm cấu tạo về *chất* của những con số được đếm chung lại với nhau; và nguyên tắc của đặc điểm cấu tạo^(a) này là sự quy định về đơn vị và số lượng đơn vị.

Đếm số^(b) là việc đầu tiên: tạo nên những con số *nói chung*, đó là việc tập hợp của nhiều cái *một* tùy thích. – Nhưng, đó là việc đếm chung những cái gì không còn là những cái một đơn thuần nữa, mà đó là những con số, tức đó là một *phép tính*.

Thoạt đầu và *một cách trực tiếp*, những con số là những con số nói chung hoàn toàn không có quy định nào [tiếp tục] cả, và, do đó, cũng là không ngang bằng nhau nói chung: việc kết hợp hay đếm những con số như thế là [phép tính] *cộng*.

^(a) Anzahl / annumeration (G-S-H); amount (Wallace).

^(a) qualitative Beschaffenheit / qualitative character; ^(b) Numerieren / numbering.

Quy định *tiếp theo* là: những con số [được tính toán] là hoàn toàn *ngang bằng* nhau, khiến cho chúng tạo nên Một *đơn vị*, và có một *số lượng đơn vị* của chúng; việc tính toán những con số này là [phép tính] *nhân*. | Trong trường hợp này, hoàn toàn không thành vấn đề về việc các quy định về số lượng đơn vị và đơn vị được phân phối như thế nào giữa hai con số làm thừa số (Factor) (cái nào là số lượng đơn vị, cái nào là đơn vị).

Tính quy định *thứ ba* và sau cùng là *tính ngang bằng nhau* của *số lượng đơn vị* và *đơn vị*. Việc tính chung các con số được quy định như thế là *nhân lũy thừa*, mà trước hết là *binh phương* – lũy thừa tiếp theo là việc tiếp tục nhân con số với chính nó; một sự tiếp tục – là một sự tiếp tục về hình thức – dẫn đến số lượng đơn vị bất định. – Bởi lẽ sự ngang bằng hoàn toàn của sự phân biệt duy nhất có được – tức sự ngang bằng của số lượng đơn vị và đơn vị – đã đạt được trong quy định thứ ba này, nên không thể có nhiều hơn ba phép tính ấy.

S216 Việc giải những con số dựa theo cùng các quy định ấy tương ứng với [mỗi phép] tính chung như thế. Cho nên, còn có ba phép tính *âm* bên cạnh ba phép tính đã nêu (và trong chùng mục đó, cũng được gọi là ba phép tính *ương*).

Giảng thêm:

Vì lẽ con số nói chung là đại lượng (Quantum) trong tính quy định hoàn chỉnh của nó, ta có thể sử dụng nó không chỉ để quy định những độ lớn gọi là “gián đoạn” mà cả cho những độ lớn “liên tục”. Và vì thế, con số cũng phải được sử dụng trong hình học, là nơi phải xác định những hình thể nhất định trong không gian và các mối quan hệ giữa chúng với nhau.

CHÚ GIẢI DẪN NHẬP: §102

- Đại lượng là lượng với một tính quy định hay một ranh giới. Nhờ cái Một, tức nhờ cái được quy định một cách tuyệt đối giới hạn nó, đại lượng nào cũng có một tính quy định nào đó. Nhưng, tính quy định bởi cái Một còn đi xa hơn: nó không chỉ cắt tính liên tục của Lượng thuần túy thành một đa tạp của những đại lượng mà còn *xác định* chính xác đại lượng là bao gồm bao nhiêu cái Một ở trong nó.
- Do đó, trong đại lượng, cái Một không chỉ là nguyên tắc của sự giới hạn mà còn là nguyên tắc của việc *đếm*, nên đại lượng có tính quy định hoàn tất trong *con số*: là con số, đại lượng được xác định hoàn toàn; ranh giới của nó không phải trừu tượng mà là những cái Một nhất định tạo nên con số.

- Con số chứa đựng cái Một như là thành tố hay nguyên tắc của nó. Theo hai hình thức của cái Một (§100): với tư cách là cái Một loại trừ, cái Một là nguyên tắc của sự gián đoạn; với tư cách là cái “cùng một cái” của Nhiều cái Một, nó là sự liên tục của bản thân độ lớn gián đoạn và là *đơn vị*. Vậy, cái Một cấu thành con số có *hai* mômen khác nhau về chất: theo mômen của sự gián đoạn, con số chứa đựng cái Một như là thành tố với tư cách là *số lượng [đơn vị] (Anzahl / annumeration / amount)*^{*}; ở phương diện này, con số là một cái Nhiều nào đó của những cái Một; nó có một *giá trị số* nhất định (vd: năm, bảy, một trăm v.v...). Theo mômen của sự liên tục, con số chứa đựng cái Một như là thành tố với tư cách là *đơn vị (Einheit / unit)*; ở phương diện này, bản thân con số là một đơn vị nào đó, một nhất thể duy nhất không xét đến nhiều cái Một cấu thành nó (vd: *con số 5, 7, hay 100 v.v...*). Số lượng đơn vị và đơn vị, hiểu theo nghĩa ấy, là hai mômen về lượng của con số: chúng là sự gián đoạn và sự liên tục trong chùng mực cả hai đều ở trong con số.

c. độ [hay lượng cường độ]^(a)

§103

Ranh giới^(b) là đồng nhất với cái toàn bộ của bản thân đại lượng; với tư cách là đa bội^(c) ở trong chính mình, ranh giới ấy là lượng trương độ [hay lượng quảng tính]^(d); còn với tư cách là tính quy định đơn giản ở trong chính mình, nó là lượng cường độ^(e) hay là độ.

[Vì thế], sự phân biệt giữa lượng liên tục và gián đoạn với lượng trương độ và lượng cường độ là ở chỗ: hai cái trước liên quan đến *Lượng nói chung*, trong khi hai cái sau liên quan đến *ranh giới* hay đến tính quy định về lượng xét như là lượng.

- Giống như lượng liên tục và gián đoạn, lượng trương độ và cường độ không phải là hai loại khác nhau (theo nghĩa mỗi cái ẩn chứa đựng một tính quy định mà cái kia không có); [trái lại], bất cứ cái gì có lượng trương độ thì cũng có lượng cường độ và ngược lại.

Giảng thêm:

Lượng cường độ hay độ, về mặt khái niệm, là khác với *lượng trương độ hay đại*

^{*} Tiền tố “an” trong “Anzahl” ngụ ý một sự cấu thành tiệm tiến, tăng dần lên. Cách dịch sang tiếng Anh: *annumeration* và nhất là cách dịch sang tiếng Pháp: “*montant*” gọi lên được ý đó.

^(a) Grad / degree [đừng lẫn lộn với “*Hạn độ*” / *Maß / Measure* ở phần sau: §107]; ^(b) Grenze / limit; ^(c) vielfach / multiple; ^(d) extensive Größe / extensive magnitude [ở đây, chúng tôi dịch chữ “Größe” / độ lớn là *lượng* (không viết hoa) cho gọn]; ^(e) intensive Größe / intensive magnitude.

lượng; và ta phải xem là điều không thể chấp nhận được khi người ta, như vẫn rất thường xảy ra, không thừa nhận sự phân biệt này và cứ thoải mái đồng nhất hóa hai hình thức này của độ lớn. Điều này rõ ràng đã xảy ra trong vật lý học, khi một sự phân biệt, chẳng hạn, về trọng lượng riêng được giải thích rằng một vật thể mà trọng lượng riêng gấp đôi cái khác thì chứa đựng bên trong cùng một không gian gấp đôi những phần tử vật chất (nguyên tử) so với cái kia. Cũng đúng như thế với nhiệt và ánh sáng, khi nhiệt độ và **độ sáng khác** nhau được giải thích bằng số lượng ít hơn hay nhiều hơn của những hạt nhiệt hay ánh sáng (hay những phân tử). Khi bị phê phán rằng S217 cách làm ấy là không ổn, các nhà vật lý sử dụng các giải thích như thế thường cố tìm cách biện hộ rằng họ không hề muốn quyết định gì về tính chất *tự thân* – mà họ thừa nhận là không thể nào nhận thức được – của những hiện tượng ấy, và sở dĩ họ dùng cách giải thích ấy là chỉ vì nó tỏ ra *thuận tiện* hơn mà thôi.

Trước hết, nếu việc “thuận tiện hơn” liên quan đến việc áp dụng dễ dàng hơn các phương pháp tính toán, thì thật khó hiểu tại sao lượng cường độ – tất nhiên, cũng có cùng một sự diễn đạt xác định bằng con số – lại không thuận tiện cho việc tính toán bằng các lượng tương đương. Đành rằng sẽ càng thuận tiện hơn nữa nếu bỏ quách hết cả tất cả công việc tính toán lẫn tư duy! Một nhận xét khác có thể có để bác lại lời biện hộ này là: khi các nhà vật lý dẫn mình vào những giải thích theo kiểu ấy, thực ra, họ đã vượt ra khỏi lĩnh vực của tri giác và kinh nghiệm, và lẫn tránh vào trong lĩnh vực của Siêu hình học và của sự tư biện (mà họ vốn thường tuyên bố là nhằm nhí, thậm chí tai hại). Quả thật, ở trong kinh nghiệm, ta thấy rằng một trong hai túi tiền nặng hơn túi tiền kia, thì đó là vì túi tiền trước có đến hai trăm đồng, còn túi sau chỉ đựng một trăm đồng. Ta có thể nhìn thấy những đồng tiền này và lúc nào cũng thể tri giác chúng bằng các giác quan, nhưng, những nguyên tử, phân tử và những thứ tương tự lại nằm ngoài lĩnh vực tri giác và nhiệm vụ của tư duy là phải quyết định về ý nghĩa và về việc có chấp nhận chúng hay không.

Như ta đã nói trước đây (phần giảng thêm cho §98), chính giác tính trừu tượng cố định hóa mômen của cái Nhiều được chứa đựng ở trong khái niệm về tồn tại-cho-mình trong hình thái của những nguyên tử và bám chặt lấy mômen này như cái gì tối hậu, thì cũng chính giác tính trừu tượng hết như thế, trong trường hợp này, lại mâu thuẫn với sự trực quan hồn nhiên lẫn với tư duy cụ thể đích thực khi xem lượng tương đương là hình thức duy nhất của Lượng. Vì thế, bất cứ nơi đâu tìm thấy những lượng cường độ, người ta đều không chịu thừa nhận chúng trong tính quy định của riêng chúng và cứ cố dùng *bạo lực* để quy giản chúng thành những lượng tương đương, trên cơ sở một giả thuyết tự nó đã không đứng vững.

Trong số những phê phán được nêu lên để chống lại triết học trong thời gian gần đây, phê phán thường được nghe nhất là trách rằng triết học đã quy giản tất cả mọi thứ thành tính đồng nhất, và vì thế, nó đã bị gán cho biệt danh có

S218 tính nhạo báng là “*Triết học-đồng nhất*”⁽¹⁶⁵⁾. Nhưng toàn bộ lập luận mà chúng ta vừa nêu trên đây cho thấy rõ ràng rằng chính triết học mới **nhấn mạnh đến** sự khác biệt, về mặt khái niệm lẫn thực nghiệm, giữa những gì khác nhau, trong khi ngược lại, đích thị những nhà vật lý chuyên nghiệp mới là những kẻ nâng sự đồng nhất trừu tượng lên thành nguyên tắc tối cao của nhận thức, và triết học của họ mới xứng danh hơn với tên gọi “*Triết học đồng nhất*”!

Và chẳng, hoàn toàn đúng là không có những lượng đơn thuần cường độ lẫn đơn thuần trương độ, cũng như không có những lượng đơn thuần liên tục và đơn thuần gián đoạn, và, vì thế, cả hai quy định này về lượng đều không phải là các loại độc lập để đối lập với nhau. Chẳng hạn, một nhiệt độ nào đó là một lượng cường độ, và một cảm giác hoàn toàn đơn giản nào cũng có thể tương ứng với nó cả; và nếu ta đi đến với chiếc nhiệt kế, ta thấy có một sự giãn nở nào đó của cột thủy ngân tương ứng với nhiệt độ ấy, và lượng trương độ này cũng thay đổi cùng với nhiệt độ được xét như một lượng cường độ. Tình hình cũng hết như thế trong lĩnh vực Tinh thần: một tính cách “quyết liệt” hơn sẽ gây ảnh hưởng rộng hơn một tính cách không quyết liệt bằng.

CHÚ GIẢI DẪN NHẬP: §103

- Đại lượng (Quantum) là lượng *bị giới hạn*: có tính quy định hoàn tất trong *con số* với hai mômen cấu thành: số lượng đơn vị và đơn vị. §103 này tập trung bàn về *ranh giới hay giới hạn* này của đại lượng. Ở đây, cần phân biệt *lượng trương độ* với *lượng cường độ hay độ (Grad / degree)* (không nên nhầm lẫn *độ* với *Hạn độ / Maß / Measure* ở §107. Trong các sách tiếng Việt hiện nay, chữ *Hạn độ* thường được dịch là “Độ”).
- Trước hết, xét quan hệ giữa “*ranh giới*” với đại lượng mà nó giới hạn. Đại lượng dừng dung với *ranh giới* của nó, vì những cái *Một* mà nó bao gồm không thay đổi bản tính nếu được tăng lên hay giảm đi, và ngược lại, *ranh giới* của đại lượng cũng dừng dung với những cái *Một* tạo nên số lượng đơn vị. Trong trường hợp đó, *ranh giới về lượng* quy giản thành cái *Một* duy nhất làm “*biên giới*” giữa đại lượng ấy và những đại lượng bên cạnh. Chẳng hạn, khi hình dung con số 10, ta cho rằng cái *Một thứ mười* làm *ranh giới* để số lượng đơn vị là 10 chứ không phải 9 hay 11. Xét một cách trừu tượng, điều ấy đúng, vì cái *Một* là nguyên tắc của con số và nếu ta thêm hay bớt cái

⁽¹⁶⁵⁾ Năm 1801, Schelling gọi chủ nghĩa duy tâm tư biện của chính mình là “*Triết học đồng nhất*”. Ở đây, bản thân Hegel cũng mặc nhiên thừa nhận rằng chủ nghĩa duy tâm của mình là một “*Triết học đồng nhất*”. Nhưng ông phân biệt sự “*đồng nhất tư biện*” giữa Tự nhiên và Tinh thần (hay giữa cái Thực tồn và cái ý thể) của ông với sự đồng nhất lôgic hình thức trong “*quy luật về sự đồng nhất*”. Sự “*đồng nhất tư biện*” bao giờ cũng là *sự đồng nhất CỦA sự đồng nhất VÀ sự không-đồng nhất*. Các người chủ trương một sự “*đồng nhất hình thức*” là Reinhold và Bardili.

Một, bản thân con số thay đổi. Nhưng, một cách cụ thể, vì mọi cái Một đều bằng nhau; không có cái nào trong 10 cái Một có ưu thế hơn những cái còn lại: mỗi cái trong chúng đều có thể là cái *thứ* mười. Vậy, không phải một cái mà mỗi cái, tức bản thân toàn bộ đại lượng là ranh giới nhờ đó con số là 10. Trong sự thật, ranh giới là đồng nhất với toàn bộ của đại lượng số. Trong ranh giới, ta thấy có hai mômen cố hữu của đại lượng trong tính toàn thể của nó: số lượng đơn vị và đơn vị. Ranh giới – đồng nhất với đại lượng – vừa có: a) phương diện số lượng đơn vị, tức gián đoạn, đa bội (viel-fach / multiple) và b) phương diện đơn vị, tức liên tục, “đơn giản” (ein-fach / simple). Trong chừng mực ranh giới là đa bội hay “ở trong chính mình” (in sich) vì nó là đồng nhất với mọi cái Một cấu thành số lượng đơn vị, ranh giới ấy là *Lượng trương độ* hay *Lượng quang tính*. (Trong phần *Giảng thêm*, Hegel xem lượng trương độ là đồng nhất với con số, chính xác hơn, với con số mang số lượng đơn vị, tức *con số từ số lượng* (cardinal number).

- Nhưng, trong chừng mực giới hạn là tính quy định “đơn giản” (ein-fach), vì số lượng đơn vị đa bội mà nó quy định tập trung vào trong một *đơn vị* liên tục của *một con số* nhất định (vd: *một chục*) thì bấy giờ ranh giới là *Lượng cường độ* hay *độ* (Grad / degree). Lượng cường độ (độ) không còn đồng nhất với “đơn vị” của §102 nữa, vì đơn vị của con số từ số lượng (cardinal number) (vd: con số 10) tương ứng *trực tiếp* với đa bội của số lượng đơn vị, trong khi đó, trong *số từ chỉ thứ hạng* (ordinal number) – ví dụ đầu tiên của độ –, tuy vẫn còn quy chiếu đến số lượng đơn vị, nhưng hoàn toàn có *tính ý thể* (ideel), nghĩa là: số lượng đơn vị hoàn toàn *được vượt bỏ* trong tính cường độ thuần túy, trong sự *tồn tại-cho-mình* tuyệt đối đơn giản của độ: vd: cái thứ mười (hay mười độ theo số từ chỉ thứ hạng) không chỉ nói lên đơn vị đa bội của con số 10 mà trước hết và trên hết, nói lên *ranh giới thuần túy* của con số này với tư cách là *tính cá thể* đã ý thể hóa tính đa bội của nó. Độ nói lên tồn tại-hiện có (Dasein) về lượng một cách *gián tiếp* so với cái đa bội thực tế của số lượng đơn vị. Nhưng, tự mình và một cách *trực tiếp*, nó nói lên tính độc nhất thuần túy, sự tồn-tại-cho mình tập trung vào chính mình, tính cá thể trừu tượng của con số thứ hạng (*thứ* mười, *thứ* một trăm v.v...) trong tính “đơn giản” tuyệt đối của nó.
- Trong phần “*Nhận xét*”, Hegel nói đến *tính khả hoán* (tính có thể chuyển đổi được) giữa những con số từ số lượng (cardinal) và số từ chỉ thứ hạng (ordinal). Con số có thể là 10, 20, 100 nhưng cũng có thể là thứ 10, thứ 20, thứ 100 trong hệ thống số. Ngược lại, lượng cường độ của 10 độ cũng tương ứng với lượng trương độ thực tế của con số 10.

Trong độ, Khái niệm về đại lượng (Quantum) đã được thiết định. Độ là lượng cho-mình và đơn giản một cách dừng dừng, nhưng theo kiểu là lượng có tính quy định – nhờ đó nó là đại lượng – hoàn toàn ở bên ngoài chính mình [tức] ở trong những lượng khác. Trong sự mâu thuẫn này – mâu thuẫn rằng mặc dù nó tồn tại cho-mình, nhưng ranh giới dừng dừng lại là tính ngoại tại tuyệt đối –, tiến trình vô hạn về lượng đã được thiết định. | Tiến trình này là một sự trực tiếp nhưng lại chuyển hóa một cách trực tiếp thành cái đối lập của nó, thành cái tồn tại được trung giới của nó (một sự đi ra khỏi đại lượng mới vừa được thiết định) và ngược lại.

Con số là tư tưởng, nhưng đó là tư tưởng như một cái tồn tại hoàn toàn ngoại tại với chính mình. Con số không thuộc về trực quan, vì lẽ nó là tư tưởng, nhưng nó là tư tưởng có tính ngoại tại của trực quan như là sự quy định của nó.

- S219
- Vì thế, đại lượng không chỉ có thể được tăng lên hay giảm đi đến vô hạn, mà do chính Khái niệm của nó, đại lượng chính là việc đẩy ra khỏi chính mình này. Cũng thế, tiến trình vô hạn về lượng là sự lặp lại vô-tư tưởng của một và cùng một sự mâu thuẫn; sự mâu thuẫn ấy là đại lượng nói chung, và, là độ (khi được thiết định trong tính quy định của nó). Quả là thừa thãi khi diễn đạt sự mâu thuẫn này trong hình thức của một tiến trình đến vô hạn: về điều này, Zenon đã có lý khi nói rằng (qua sự tường thuật lại của Aristoteles): “nói một lần về sự vật và nói đi nói lại mãi về nó thì cũng là một cái mà thôi”.

Giảng thêm 1:

Dựa theo định nghĩa thông thường về nó ở trong toán học (đã bàn ở §99), độ lớn [đại lượng] là cái gì có thể được tăng lên hay giảm đi; và ở đây, không có gì để chống lại sự đúng đắn của trực quan làm nền móng cho nó cả. | Nhưng, câu hỏi trước hết vẫn còn lại là làm sao ta đi đến chỗ giả định việc có thể tăng lên hay giảm đi này. Một sự viện dẫn đơn giản đến kinh nghiệm là không đủ để trả lời câu hỏi này, bởi vì, độc lập với sự kiện rằng trong kinh nghiệm, ta chỉ có biểu tượng về độ lớn chứ không có tư tưởng về nó, thì khả năng này ắt chỉ chứng tỏ như là một khả thể (của việc tăng lên và giảm đi) mà thôi, và ta hẳn sẽ không có được cái nhìn nào vào sự tất yếu của tình hình như thế. Ngược lại, con đường của sự phát triển logic của chúng ta đã không chỉ dẫn ta đến với Lượng như là một cấp độ của tư duy tự-quy định chính mình, mà còn cho ta thấy rõ rằng: ngay trong Khái niệm về Lượng đã có việc phải tuyệt đối đi ra khỏi chính mình, khiến cho, ở đây, ta làm việc không chỉ với một cái gì đơn thuần khả hữu mà là tất yếu.

Giảng thêm 2:

Khi phải làm việc với tính vô hạn nói chung, giác tính phản tư thường chủ yếu dựa vào tiến trình [quy tiến] vô hạn về lượng. Nhưng, trước hết, những gì ta đã nói trước đây về tiến trình vô hạn về *chất* cũng hoàn toàn đúng với hình thức về lượng của tiến trình vô hạn này, đó là: đây không phải là cách diễn đạt về sự vô-hạn *đúng thật* mà chỉ về sự vô hạn *tối* vốn không bao giờ vượt ra khỏi cái gì đơn thuần *phải* là, khiến cho ta, trong thực tế, mắc kẹt mãi trong cái hữu hạn.

Đối với hình thức đặc thù về lượng của tiến trình hữu hạn này – mà Spinoza đã gọi một cách đúng đắn là một tính vô hạn đơn thuần tưởng tượng (*infinitum imaginationis*)⁽¹⁶⁶⁾, thì ngay các nhà thơ (Haller và Klopstock là các khuôn mặt tiêu biểu) cũng không hiếm khi không dùng nó để minh họa không chỉ sự vô hạn của Tự nhiên mà cả của bản thân Thượng đế nữa. Chẳng hạn, nơi Haller, ta thấy có **một sự mô** tả nổi tiếng về sự vô hạn của Thượng đế như sau:

*Tôi chông chắt những con số khổng lồ
Hàng núi những triệu triệu
Tôi xếp thời gian lên thời gian
thế giới lên thế giới
Và khi từ đỉnh cao ngất ngưỡng ấy
Tôi choáng váng nhìn lên Người
thì mọi mãnh lực của con số
dù có nhân lên gấp nghìn lần
cũng chưa được là một phần nhỏ của Người..*

Ở đây, trước hết ta có một sự liên tục của Lượng – hay, chính xác hơn, của con số luôn vượt ra khỏi chính mình, tức là điều được Kant gọi là “khủng khiếp”, “choáng ngợp”⁽¹⁶⁷⁾, dù trong đó, điều thực sự khủng khiếp, choáng ngợp chỉ có thể là sự nhầm lẫn của việc liên tục thiết định một ranh giới rồi lại xóa bỏ ranh giới ấy mà vẫn dậm chân tại chỗ, không đi xa hơn được chút nào. Nhưng rồi, cũng chính nhà thơ ấy đã bổ sung cho sự miêu tả về tính vô hạn tối ấy bằng một kết luận đích đáng:

Tôi rút bỏ hết chúng đi, và trước mặt tôi, Người hiện toàn thân⁽¹⁶⁸⁾.

Kết luận này rõ ràng muốn nói rằng không thể xem cái vô-hạn đúng thật như

⁽¹⁶⁶⁾ Về sự phân biệt của Spinoza giữa cái vô hạn của lý tính và sự vô hạn của trí tưởng tượng, xem: “Đạo đức học” (*Ethik*), 1, 8 và 2.44: Về cách hiểu của Hegel đối với Spinoza ở điểm này, xem: Hegel: “*Tin và Biết*” (105-113).

⁽¹⁶⁷⁾ Xem Kant, *Phê phán lý tính thuần túy*, B641.

⁽¹⁶⁸⁾ Từ bài thơ “*Về sự Vĩnh cửu*” / *Über die Ewigkeit* của Albrecht von Haller (1708-1777) trong “*Versuch schweizerischer Gedichte*” / “*Thơ Thụy Sĩ*”, Bern, 1932. Hegel cũng trích dẫn các câu này trong [*Đại*] *Khoa học Logic*, I, 227 và Kant gọi là “khủng khiếp”, “choáng ngợp” trong *Phê phán lý tính thuần túy* (B641).

là một cái ở phía Bên kia đơn thuần đối với cái hữu hạn; và ta phải từ bỏ cái *progressus in infinitum* [latin: diễn trình quy tiến đến vô hạn] ấy đi thì mới đạt được ý thức về cái vô hạn đích thực.

Giảng thêm 3:

Ai cũng biết rằng *Pythagoras* đã triết lý bằng con số và quan niệm rằng con số là quy định cơ bản của những sự vật. Thoạt nhìn, đối với ý thức thông thường, quan niệm này quả là nghịch lý, thậm chí, điên khùng; và câu hỏi nảy sinh là: ta nghĩ gì về quan niệm ấy? Để trả lời câu hỏi này, trước hết, ta cần ghi nhớ rằng nhiệm vụ của triết học nói chung là ở chỗ phải quy những sự vật về cho những tư tưởng, nói rõ hơn, về cho những tư tưởng nhất định. Nay ta thấy con số cũng là một tư tưởng, và quả thật, nó là tư tưởng gần gũi nhất đối với thế giới cảm tính; chính xác hơn, nó diễn tả tư tưởng về bản thân thế giới cảm tính, bởi vì qua đó, nói chung, ta hiểu cái ở bên ngoài nhau và cái Nhiều. Như thế, ta có thể nhìn nhận trong nỗ lực nắm bắt thế giới như là Con Số là bước đầu tiên hướng đến Siêu hình học.

S221 Ta cũng biết rằng trong lịch sử triết học, *Pythagoras* đứng ở giữa các triết gia Ionien và Eleat⁽¹⁶⁹⁾. Như *Aristoteles* đã nhận xét, các triết gia Ionien vẫn còn dừng lại ở chỗ xem bản chất của những sự vật như là một cái gì có tính vật chất (như một *hyle* / Hylạp: vật chất), trong khi đó, các triết gia Eleat, nhất là *Parmenides*, đã tiến lên đến tư duy thuần túy trong hình thức của “tồn tại”. Như thế, nguyên tắc của triết học *Pythagoras* hầu như tạo nên một nhịp cầu giữa cái cảm tính và cái siêu-cảm tính. Điều này cho ta biết tại sao ta nên đồng ý với quan điểm của những người cho rằng *Pythagoras* rõ ràng đã đi rất xa trong việc lý giải bản chất của sự vật như là ở nơi những con số và với những người bình luận rằng, trong khi không có gì phải phản bác quan niệm cho rằng những sự vật quả là có thể đếm được [bằng con số], nhưng, sự vật vẫn là nhiều hơn những con số đơn thuần. Với chữ “nhiều hơn” được gán cho những sự vật ở đây, tất nhiên ta tự nguyện đồng ý rằng sự vật quả là nhiều hơn những con số đơn thuần, nhưng câu hỏi đích thực lại liên quan đến việc phải hiểu cái “nhiều hơn” này như thế nào. Tương ứng với quan điểm của riêng nó, ý thức cảm tính thông thường ắt sẽ không ngần ngại trả lời câu hỏi này bằng cách quy chiếu đến những gì được tri giác một cách cảm tính; vì thế, nó lưu ý rằng sự vật không chỉ đơn thuần là có thể đếm được [bằng con số] mà còn có thể thấy được, ngửi được, cảm nhận được bằng xúc giác v.v...

Như thế, nếu nói theo kiểu hiện đại của chúng ta, sự phản bác chống lại triết học *Pythagoras* quy lại ở chỗ cho rằng nó quá duy tâm. Tuy nhiên, trong thực tế, tình hình là hoàn toàn ngược lại, đúng như ta đã có thể suy ra từ những gì ta vừa nói về vị trí lịch sử của triết học *Pythagoras*. Nói cách khác, việc thừa

(169) – Các triết gia Ionien, còn gọi các triết gia trước Socrate ở đảo Milet: *Thalès* (624-546 tr. CN), *Anaximander* (611-546 tr. CN), *Anaximenes* (585-525 tr. CN)...; – *Pythagoras* (570-500 tr. CN); – các triết gia Eleat: *Xenophanes* và nhất là *Parmenides* (540-470 tr. CN), *Zenon*.

nhận rằng sự vật là “nhiều hơn” những con số đơn thuần phải được hiểu theo nghĩa: tư tưởng đơn thuần về *con số* không đủ để diễn đạt bản chất xác định hay Khái niệm về những sự vật. Vì thế, thay vì cho rằng Pythagoras đã *đi quá xa* với triết học về những con số của ông, ta nên nói ngược lại rằng ông đã *không đi đủ xa*; và, lẽ tất nhiên, chính các triết gia Eleat mới là những người đã thực sự đi bước tiếp theo để tiến tới tư duy thuần túy.

Hơn nữa, ngay cả khi không phải những sự vật mà tính quy định cơ bản dựa vào những con số và những quan hệ về số thì vẫn có những trạng thái của sự vật và mọi loại hiện tượng tự nhiên dựa vào chúng. Đó chính là trường hợp có những sự khác biệt về thanh âm và sự hòa âm giữa chúng; và ai cũng biết câu chuyện rằng chính từ việc tri giác các hiện tượng này đã khiến Pythagoras lĩnh hội bản chất của những sự vật là những con số. Đành rằng một mối quan tâm quan trọng của khoa học là cố quy những hiện tượng dựa vào những con số nhất định về với tỉ lệ đúng đắn của chúng, nhưng tuy nhiên không được phép **xem tính quy** định của tư tưởng nói chung đơn thuần là một quy định về số.

- Lẽ dĩ nhiên, thoát tiên, có thể nối kết những quy định-tư tưởng khái quát nhất với những con số đầu tiên, và vì thế bảo rằng *số một* là cái gì đơn giản và trực tiếp, *số hai* là sự khác biệt và trung giới, rồi *số ba* là sự thống nhất của cả hai. Nhưng, các sự nối kết này là hoàn toàn ngoại tại, và không có gì ở trong các con số này – xét như các con số – có thể biến chúng trở thành sự diễn đạt chính xác các quy định-tư duy ấy cả. Và lại, càng áp dụng phương pháp này, ta càng thấy rõ tính tùy tiện đơn thuần của việc nối kết các con số nhất định với những tư tưởng nhất định. Chẳng hạn, [con số] 4 có thể được xem là sự thống nhất của 1 và 3 và của những tư tưởng được nối kết với chúng, nhưng 4 cũng có thể là hai lần 2, và cũng thế, 9 không chỉ là bình phương của 3 mà cũng là tổng số của 8 và 1 hay 7 và 2 v.v... Ngay cả ngày nay, một số hội kín vẫn xem trọng những con số và những dạng số, nhưng điều này chỉ có thể được xem như là một trò chơi vô hại, hoặc như là một dấu hiệu của sự bất lực trong tư duy. Tất nhiên, người ta vẫn cứ cho rằng có một ý nghĩa sâu xa, thâm thúy nào đó được ẩn giấu trong tất cả những điều ấy, và rằng người ta biết đâu có thể tìm thấy khối điều để suy nghĩ về chúng. Nhưng, trong triết học, điều quan trọng không phải là những gì ta *có thể* suy nghĩ về cái nọ cái kia, mà là những gì ta *thực sự* suy nghĩ; và môi trường đích thực của tư tưởng không được phép đi tìm ở trong những biểu trưng được chọn lựa tùy tiện, trái lại, chỉ ở trong bản thân tư duy mà thôi.

CHÚ GIẢI DẪN NHẬP: §104

- Hegel đã giúp ta dễ nhớ khi nói rằng: nếu *Lượng thuần túy* tương ứng với *tồn tại-thuần túy* của Lượng, thì *đại lượng (Quantum)* là *tồn tại-hiện có (Dasein / Being-there)*, còn độ là sự *tồn tại-cho-mình* của nó (xem lại: §§86, 89, 96). Thật thế, Lượng

đã hoàn tất trong “tính đơn giản vô hạn” của mối quan hệ của nó với chính mình, tức trong *độ*. Theo cách viết của Hegel: “*trong độ, Khái niệm về đại lượng đã được thiết định*”. §104 lý giải câu quan trọng này, vì nó là bước ngoặt biện chứng, phơi bày *mâu thuẫn nội tại* của đại lượng và của Lượng nói chung khiến Lượng buộc phải tự chuyển hóa thành tính quy định cao hơn.

- *Khái niệm về đại lượng là nguyên tắc hay bản tính nguyên thủy của nó, và đó là lượng bị giới hạn, nhưng “bị giới hạn” theo nghĩa: tính quy định này là đứng vững và ngoài tại một cách tuyệt đối đối với nó. (Lưu ý: ranh giới tất nhiên không đứng vững đối với Lượng. Lượng thiết yếu phải bị giới hạn, phải là một đại lượng. Nhưng, Lượng, trong thực tế, là đứng vững đối với ranh giới của nó, dù đó là ranh giới bất kỳ hay ranh giới nói chung). Trong khi bị giới hạn (hay trong sự phủ định), Lượng vẫn tiếp tục và tự bảo tồn, và, theo nghĩa ấy, nó là vô hạn (§95). Nhưng, trong Độ (§103), Khái niệm về đại lượng lại đã được thiết định, nghĩa là: nó tự thực hiện, tự khách thể hóa trong hình thức “tồn tại-hiện có” và “tồn tại-cho mình” với tư cách là độ. Như thế, “độ là độ lớn cho-mình và đơn giản một cách đứng vững” (§104). Thế nào là “cho-mình”? Đó là sự trực tiếp đã quay về lại với chính mình như là kết quả của sự phủ định của phủ định. (Tiến trình phủ định của phủ định trong độ: - phủ định thứ nhất, đó là Lượng thuần túy trở thành đại lượng tương độ, tức số lượng đơn vị nhất định; phủ định thứ hai: đại lượng tương độ tự phủ định, và tự ý thể hóa thành đại lượng cường độ, tức bắt đầu mang lại tính quy định của Chất). Tồn tại-cho mình (như đã nói ở §96) có hai mômen: sự bất phân biệt ở bên trong và loại trừ mọi cái khác ở bên ngoài. Mômen trước gọi là “đơn giản” (einfach), tức tính cá thể trừu tượng của độ (như đã nói ở §103: vd: 10 độ) đối với bên trong; mômen sau gọi là “đứng vững” đối với bên ngoài. Ví dụ dễ hiểu: độ là “đứng vững” theo nghĩa nó có tính quy định ở bên trong nó và không phải ở trong những đại lượng khác. Chẳng hạn, con số 20 độ không chỉ được quy định bởi sự khác biệt của nó với 19 độ và 21 độ. Quy định ấy trước hết nằm ngay trong số lượng đơn vị của nó: hai mươi cái Một mà nó chứa đựng. Điều ấy đúng, nhưng như thế là ta rơi trở lại vào trong lượng tương độ và con số 20 độ không còn có ý nghĩa và nó không còn quy định được gì cả. Nói khác đi, yêu cầu về tính đơn giản mâu thuẫn lại với yêu cầu về sự bất-phân biệt-cho-mình. Vậy, độ chỉ còn cách có được tính quy định của nó khi quan hệ với những độ khác trong bảng chỉ độ (là độ thứ 20 trong trật tự của bảng chỉ độ). Quan hệ loại trừ lẫn nhau cũng thiết yếu là quan hệ khẳng định tính liên tục. Đó là sự mâu thuẫn và là sự mâu thuẫn của bản thân Khái niệm về lượng. “Định mệnh” (sự quy định) (Bestimmung / destination) của Lượng là*

phải vượt bỏ chính cái tồn tại-cho mình của mình. Nó là tồn tại-cho mình, nhưng, một cách đầy mâu thuẫn, là tồn tại-cho mình bị vượt bỏ, thái hồi. Nghĩa là, chỉ trong việc “đi ra khỏi chính mình”, nó mới là chính mình và quay về lại chính mình, hay, chính trong tính quan hệ tuyệt đối [quan hệ với những đại lượng hay những độ khác], nó mới kết hợp được với bản thân nó. Chỉ có điều, mâu thuẫn nội tại ấy vốn tiềm ẩn và bị che giấu trong con số khi nó *chưa được thiết định*, nghĩa là, bao lâu con số chứa đựng *tính ngoại tại* ở trong bản thân nó dưới hình thức tương độ của số lượng đơn vị của nó. Nhưng, bây giờ, khi đại lượng (Quantum) đã tự tập trung vào trong *cái cho-mình* đơn giản của độ, nó thiết định tính ngoại tại ấy một cách *minh nhiên* dưới hình thức của một cái tồn tại-hiện có hay của một cái tồn tại-cho-cái khác, trong mỗi quan hệ minh nhiên với những độ khác. Bây giờ, 20 độ, chẳng hạn, có tính quy định của nó ở bên ngoài nó (trong độ 19 và độ 21) không chỉ *cho ta* hay cho *một sự phản tư từ bên ngoài*. Trái lại, mâu thuẫn ấy là *do* chính nó và *của* chính nó. Tồn tại-cho mình *được khôi phục* ở trong tồn tại-cho mình bị vượt bỏ, thái hồi. Chỉ nhờ bản thân quan hệ của nó với chính nó (tồn tại-cho mình) mà độ là mối quan hệ với bên ngoài và có *Chất* của nó trong mỗi quan hệ ấy. Nói cách khác, Khái niệm (mâu thuẫn) về đại lượng (Quantum) *đã được thiết định* ở trong độ. Từ đó, ta hiểu câu viết khá bí hiểm của Hegel: “Độ là Lượng *cho-mình* và đơn giản một cách dửng dưng, nhưng theo kiểu là Lượng có tính quy định – nhờ đó nó là đại lượng – *hoàn toàn ở bên ngoài chính mình* [tức] ở trong những lượng khác” [= trong những độ khác của bảng chỉ độ]. Ở tiêu đoạn tiếp theo (§105), ta sẽ thấy tại sao mâu thuẫn này buộc độ phải quay lại với *Chất*.

- Phần “*Nhận xét*” của §104 này cũng đáng chú ý đặc biệt: Ở đây, Hegel nêu lên một số suy nghĩ về *con số* nói chung. Con số là quan trọng và có vị trí cao trong triết học (Pythagoras đã muốn biến nó thành phạm trù trung tâm của tư duy triết học và Schelling muốn dành cho nó vinh dự với học thuyết về các “*lực*” / *Potenzen* của ông). Trong lịch sử, các nhà giáo dục cũng hay xem việc tính toán là một trong những hoạt động cao cấp nhất của tinh thần. Theo Hegel, con số, giống như các phạm trù lôgic khác, cũng là một mômen của *tư tưởng*, tuy nhiên, là mômen của tư tưởng trong đó sự đồng nhất với chính mình của tính quy định cho-mình (ở đây thể hiện như là độ) lại vượt ra khỏi bản thân nó để đi vào trong một tính *ngoại tại* trực tiếp và tuyệt đối. Nó là tư tưởng nhưng với tư cách là một cái *tồn tại* hoàn toàn ngoại tại với chính mình. Đó là lý do tại sao người ta thường xem con số là cái trung gian giữa cái khả giác và cái khả niệm. Nói khác đi, con số không thuộc về trực quan cảm tính vì nó là

tư tưởng, nhưng lại là tư tưởng gần gũi nhất với tính ngoại tại của cái cảm tính trực quan và *ít tính tư tưởng nhất*, vì mang tính quy định ngoại tại đặc trưng của trực quan. (Vì thế, máy có thể tính toán bằng và thậm chí hơn đầu óc con người). Và, như là tiến trình vô hạn về lượng, tiến trình này *không tự giải quyết được mâu thuẫn*. Nó chỉ không ngừng lặp đi lặp lại một cách “vô-tư tưởng” và nhằm chán và cùng một sự mâu thuẫn của đại lượng và nhất là của đại lượng *được thiết định*, tức của độ, như nhận xét của Zenon và như đã bàn ở trên. Tiến trình đến vô hạn (tôi) này lặp lại không ngừng *trước khi* bước vào một cấp độ cao hơn của Ý niệm lôgic. Lượng bắt lực trong việc mang lại tính quy định cho riêng mình, vì tính quy định ấy đã bị vượt bỏ, thái hồi. Vậy, nó phải tìm ở đâu? Chính trong *bản thân sự vận động của tiến trình đến vô hạn*. Đại lượng hữu hạn và cái vô hạn tôi đều bị phủ định, và cái được thiết định thông qua sự phủ định của phủ định này chính là “trò chơi” đồng nhất của đại lượng với chính nó, là tính vô hạn đúng thật, là tồn tại-cho mình đích thực của nó như là cái gì ở bên ngoài nó nhưng đã được thiết định như là mômen của chính nó. Ở trong tính ngoại tại này (tức *trong quan hệ quy chiếu với đại lượng khác*), nó mới tìm thấy chính mình, có tính quy định riêng của mình, tức là chính mình về *Chất* (là “20 độ” chứ không phải độ nào khác). Vậy, chính Chất và trong Chất mà đại lượng tìm thấy nguồn gốc của những tính quy định của mình. Nói ngắn, đại lượng là *Chất bị phủ định, bị vượt bỏ*. Nhưng, bản thân đại lượng là *sự phủ định của chính nó*. Về mặt tự mình, nó là sự phủ định của Chất bị phủ định, và, do đó, là sự *khôi phục* lại Chất nhưng là Chất đã trải qua Lượng, nghĩa là, *Chất đã được lượng hóa* hay, Lượng đã được chất hóa; và đó sẽ là *Hạn độ (Maß / measure)* như sẽ thấy ở các tiểu đoạn tiếp theo.

§105

Trong tính quy định cho chính nó^(a), đại lượng là ngoại tại đối với chính mình. | Tính ngoại tại đối với chính mình này tạo nên *Chất* của nó; chính trong tính ngoại tại với chính mình này mà đại lượng là chính mình và quan hệ với chính mình. Bằng cách ấy, tính ngoại tại, tức cái Lượng, và tồn tại-cho-mình, tức cái Chất^(b), hợp nhất lại với nhau.

Được thiết định nơi chính nó^(c) như vậy, đại lượng là quan hệ [hay: tỉ lệ]^(d) về lượng; đó là tính quy định rằng nó vừa là một đại lượng *trực tiếp* (số mũ phân)^(e), và vừa là sự *trung giới* (tức sự *tương quan*)^(f) của bất kỳ một

(a) fürsichseiende Bestimmtheit / determinacy of being on its own account [khác với: sự tồn tại-cho-mình của quy định / Fürsichsein / the being-for-itself; (b) das Quantitative und das Qualitative / the quantitative and the qualitative; (c) an ihm selbst / upon itself; (d) Verhältnis / relationship or ratio; (e) Exponent / exponent (= Quotient: thương số); (f) Beziehung / relation; (g) Seiten / sides, terms.

đại lượng nào với đại lượng khác), – cả hai số hạng^(g) của tỉ lệ không được tính dựa theo giá trị trực tiếp của chúng, vì lẽ giá trị của chúng chỉ có [chỉ được quy định] ở trong sự tương quan này.

Giảng thêm:

S223 Tiến trình vô hạn về lượng thoát đầu xuất hiện ra như là một sự liên tục **vượt ra khỏi** chính mình của con số. Tuy nhiên, nếu xét kỹ hơn, thì trong tiến trình này, Lượng lại cho thấy là quay lại với chính mình, vì tư tưởng được chứa đựng trong đó bao giờ cũng là sự quy định con số bởi con số, và điều này mang lại cho ta “quan hệ” hay “tỉ lệ” về lượng. Chẳng hạn, nếu ta nói về tỉ lệ 2:4, thì ta có hai độ lớn [hai đại lượng] mà ý nghĩa của chúng không nằm trong tính chất trực tiếp của chúng, mà chỉ ở trong sự tương quan hỗ tương giữa chúng với nhau. Nhưng, mỗi tương quan này (số mũ phân của tỉ lệ) bản thân cũng là một độ lớn [một đại lượng] được phân biệt với các độ lớn đứng trong mỗi tương quan với nhau ở chỗ nếu thay đổi chúng, sẽ thay đổi tỉ lệ, trong khi tỉ lệ vẫn đứng vững trước sự thay đổi của hai số hạng và vẫn giữ nguyên bao lâu số mũ phân không bị thay đổi. Vì thế, ta có thể lấy 3:6 thay cho 2:4 mà không thay đổi tỉ lệ, bởi số mũ phân: 2 vẫn giữ nguyên trong cả hai trường hợp.

CHÚ GIẢI DẪN NHẬP: §105

- Nếu §95 cho thấy tiến trình đi đến vô hạn của Chất, thì §105 cho thấy tiến trình đi đến vô hạn của Lượng và “giải pháp đích thực” cho nó: sự quay trở lại với *Chất*. Nói cách khác, điều gì diễn ra cho độ trong tiến trình đến vô hạn này, do mâu thuẫn nội tại của nó?
- Ta đã có đại lượng trong tính quy định “tồn tại-cho mình” của nó như là độ. Như đã thấy, trong tồn tại-cho mình của độ, đại lượng chuyển bản thân nó ra bên ngoài: đến các độ khác. Đó là sự *tồn tại-bên ngoài* ở chính nó. Thế nhưng, tồn tại-cho mình là đỉnh cao của Chất. Vậy, nếu ngay bên trong và nhờ vào tồn tại-cho mình của mình mà đại lượng mới tồn tại bên ngoài chính mình, thì chính cái “*tồn tại-bên ngoài bản thân*” này của đại lượng tạo nên *Chất* riêng của nó. Điều cần nhấn mạnh ở đây là: trong sự tái xuất hiện này của Chất dưới hình thức của quan hệ đồng nhất với chính mình của đại lượng ngay trong lòng của tính ngoại tại của nó với chính mình, thì tính ngoại tại (với chính mình của đại lượng) và tồn tại-cho mình (của đại lượng xét như là độ) *hợp nhất lại với nhau*. Ta biết rằng: tính ngoại tại là đặc điểm riêng của quy định về Lượng (§99), còn tồn tại-cho mình là đỉnh cao của tính quy định về Chất (§§95-96). Trong sự hợp nhất tư biện mới mẻ này, Lượng và Chất được kết hợp lại. Bây giờ,

để dễ hình dung, ta xem xét tiến trình biện chứng của đại lượng khi nó *được thiết định nơi bản thân nó* (*an ihm selbst / on its own account*) tương ứng với vận động ấy (chứ không phải từ sự phân tư của ta về nó nữa).

- Đại lượng được thiết định nơi bản thân nó chính là *quan hệ về Lượng* (*das quantitative Verhältnis / quantitative Relation*). Ta lấy ví dụ đơn giản: $2 = 6/3$. Quan hệ về lượng là một tính quy định ($2=6/3$) vừa là một đại lượng *trực tiếp*: đó là số 2 (Hegel gọi là “số mũ phân” / Exponent; ngày nay ta thường gọi là thương số / Quotient), vừa là một *sự trung giới*, nói lên *quan hệ* của một đại lượng nào đó (vd: 6) với một đại lượng khác (vd: 3). Hai phía của quan hệ về lượng, tuy là thực tồn nhưng không có giá trị dựa theo giá trị trực tiếp của chúng mà chỉ ở trong mối *quan hệ* của 6 với 3 (ở đây là 6 chia 3). Điều này không có gì khó hiểu, nhưng vấn đề là cần nắm bắt nội dung *tư biện* của nó. Ta thấy nội dung này có hai mặt:
- Trong vế phải của phương trình, ta có quan hệ về lượng dưới phương diện của sự trung giới và tự-ngoại tại hóa của đại lượng. Trong vế này, mỗi đại lượng được thiết định trong tính ngoại tại, nghĩa là, chỉ có giá trị trong quan hệ với đại lượng kia (6 với 3 và 3 với 6).
- Cũng trong vế phải ấy, ngay trong quan hệ về lượng, ta lại cũng thấy *sự đứng vững* tiêu biểu của quan hệ về lượng. Nếu số mũ phân hay thương số không thay đổi thì quan hệ về lượng vẫn là đồng nhất dù các đại lượng (3, 6...) có thay đổi như thế nào, vì giá trị của chúng không phải trực tiếp mà chỉ ở trong *Chất* được quy định bởi quan hệ hỗ tương. Ở đây, phương diện *chất* của mỗi quan hệ bộc lộ rõ, không chỉ bởi sự phân tư của ta mà ở trong bản thân mỗi quan hệ, nhờ vào vế trái của phương trình. Vậy, trong mỗi quan hệ với cái khác của chúng, hai phía của quan hệ (6 và 3 trong ví dụ) không đánh mất mình trong một cái bên ngoài bất định (cái vô hạn tòi của §104), trái lại, tìm thấy tính quy định trọn vẹn: trong mỗi quan hệ này, chúng đích thực là *mình* (tồn tại-cho mình), nghĩa là, là cái-gì-đó được xác định về *chất*, đó là thương số 2, đồng nhất với chính mình về *chất*, nghĩa là: nếu nó thay đổi, quan hệ sẽ bị thay đổi (về chất) trong khi hai phía của quan hệ (6 và 3) có thể thay đổi đến vô hạn mà không ảnh hưởng gì đến mỗi quan hệ.

Tóm lại, *Chất* – xuất hiện ở đây dưới hình thức của thương số – là tính quy định tồn tại-cho mình mà tiến trình đến vô hạn đã hoàn công đi tìm trong tương độ bất định của tính ngoại tại của đại lượng. Trong quan hệ về lượng, *cái vô hạn đúng thật* của Lượng đã đạt được, và cái vô hạn này chính là *Chất* hay tồn tại-cho mình đang tái lập hay

khôi phục lại ngay trong lòng của sự dừng dừng đối với chính mình của tính quy định về lượng.

§106

Các số hạng của tỉ lệ vẫn còn là các đại lượng trực tiếp, và các quy định về Chất và về Lượng vẫn còn ngoại tại đối với nhau. Nhưng, xét theo chân lý [sự thật] của chúng – rằng, ngay trong tính ngoại tại của nó, bản thân cái lượng cũng là sự tương quan với chính nó, hay, rằng, sự tồn tại-cho-mình và sự dừng dừng của tính quy định đã hợp nhất với nhau – nên, tỉ lệ là Hạn độ^(a).

Giải thích thêm:

Nhờ vào sự vận động biện chứng của Lượng thông qua các mômen của nó mà ta đã xem xét cho đến nay, Lượng đã cho thấy rằng nó là một sự quay trở về lại với Chất. Thoạt đầu, ta đã có khái niệm về Lượng như là Chất bị thủ tiêu hay vượt bỏ, nghĩa là, như là tính quy định không đồng nhất với tồn tại, mà trái lại, dừng dừng với nó và chỉ là tính quy định ngoại tại đối với nó [tồn tại]. Đó cũng là khái niệm (như đã nói) làm nền móng cho định nghĩa thông thường về độ lớn ở trong toán học, như cái gì có thể được tăng lên hay giảm đi. Bây giờ, dựa theo định nghĩa này, thoạt nhìn có vẻ độ lớn đơn giản là cái gì có thể biến đổi nói chung, vì cả hai: việc tăng lên và giảm đi chỉ có nghĩa là quy định độ lớn một cách khác nhau. Nhưng, với định nghĩa này, độ lớn hóa ra không được phân biệt với *tồn tại-hiện có* (*Dasein*) (cấp độ thứ hai của Chất) là cái, theo khái niệm của nó, cũng là cái khả biến như thế. Vì thế, nội dung của định nghĩa ấy về độ lớn ắt phải được hoàn chỉnh bằng cách bổ sung rằng, ở trong Lượng, ta có một cái gì có thể biến đổi được, nhưng vẫn giữ nguyên sự biến đổi của nó. Kết quả là: Khái niệm về lượng chứng tỏ có chứa đựng một **sự mâu thuẫn**, và chính sự mâu thuẫn này tạo nên phép biện chứng của Lượng. Song, kết quả của phép biện chứng này không phải là một sự quay trở lại đơn thuần với Chất, như thể Chất là cái gì đúng thật, còn Lượng, ngược lại, là cái gì không đúng thật⁽¹⁷⁰⁾. Thật ra, kết quả là sự thống nhất và là chân lý [sự thật] của cả hai: nó là Lượng mang tính chất của Chất^(a), hay là Hạn độ.

- Ở đây cần lưu ý thêm rằng: khi ta làm việc với những quy định về lượng trong khi nghiên cứu về thế giới của những đối tượng, thì, trong thực tế, bao giờ ta cũng có Hạn độ ở trong đầu như là mục tiêu của nỗ lực nghiên cứu. Điều ấy thể hiện rõ trong ngôn ngữ của chúng ta khi ta gọi việc tìm hiểu các quy định về lượng và các tỉ lệ là một việc “đo lường”^(b). Chẳng hạn, ta đo chiều

^(a) Maß / Measure.

^(a) qualitative Quantität / qualitative quantity; ^(b) Messen / “measuring”.

⁽¹⁷⁰⁾ Trong bản Suhrkamp, chữ “Lượng” (Quantität) ở đây rõ ràng in nhầm thành “Chất” (Qualität).

dài của các sợi dây đàn khác nhau được làm cho rung lên và lưu ý đến sự phân biệt tương ứng giữa các âm thanh do sự rung ấy gây nên. Cũng thế, trong hóa học, ta cân đong lượng của những chất được đưa vào trong sự hóa hợp để biết hạn độ làm điều kiện cho các sự hóa hợp ấy, hay nói cách khác, để phát hiện các lượng nào làm nền tảng cho các chất nhất định. Và trong môn thống kê cũng thế, những con số mà ta làm việc chỉ đáng quan tâm khi ta dựa trên các kết quả về chất mà chúng là điều kiện. Ngược lại, việc đơn thuần tìm kiếm số liệu, tách rời với sự quan tâm làm định hướng như đã nêu ở đây thì chỉ là những sự tò mò trống rỗng, không thể thỏa ứng bất kỳ sự quan tâm nào về lý thuyết lẫn thực hành.

CHÚ GIẢI DẪN NHẬP: §106

- Các phía của mỗi quan hệ về lượng (vd ở đây là 6 và 3) chỉ là *các phía*, nghĩa là chỉ có giá trị trong sự trung giới và bổ sung lẫn nhau của chúng. Tuy ở trong mỗi quan hệ, nhưng cả hai dù sao cũng còn là các đại lượng *trực tiếp*, vì giá trị của chúng vẫn có phần bất định, do ta có thể thay thế chúng dễ dàng bằng những đại lượng khác (vd: 8 và 4 hay 10 và 5) miễn là thương số không thay đổi. Rồi bản thân thương số (ở đây là: 2), tuy có phương diện Chất làm chủ đạo, nhưng vẫn là một đại lượng, tức một tính quy định ngoại tại và dừng dừng chỉ kết hợp hai phía bằng một sự trung giới rất hời hợt, cũng như bản thân con số 2 cũng có thể là một đại lượng *trực tiếp*, không mang ý nghĩa trung giới gì.

Nói cách khác, hai đại lượng tác động nhau nhưng không hoàn toàn *thâm nhập* vào nhau, thể hiện bằng dấu bằng (=) vừa kết hợp vừa phân ly chúng.

- Đó chính là sự bất lực về mặt tư biện của quan hệ về lượng. Muốn nắm bắt “*chân lý*” của nó, ta phải đi ra *đằng sau* tính quy định về lượng lẫn về chất, và đó sẽ là *Hạn độ* (*Maß / measure*). Trong Hạn độ, như ta sẽ thấy (§§107-111), *sự tồn tại-cho mình* của tính quy định (Chất của nó: tỉ lệ) và *sự dừng dừng* (với chính mình và với Chất) của tính quy định (Lượng của nó: hai phía 6, 3 và thương số trực tiếp: 2) sẽ hợp nhất lại trong một thực thể *duy nhất*. Hạn độ là đại lượng mang tính chất của chất hay là một Chất mang tính chất của lượng.

C

HẠN ĐỘ^(a)

§107

Hạn độ là đại lượng [mang tính cách của] chất^(b); và, thoát đầu, như là [hạn độ] trực tiếp; đó là một đại lượng mà một cái tồn tại-hiện có (Dasein) hay một Chất được gắn liền với nó.

Giảng thêm:

Như là sự thống nhất giữa Chất và Lượng, nên hạn độ là tồn tại đã hoàn tất. Khi ta nói về tồn tại, thoát đầu nó tỏ ra là một cái gì hoàn toàn trừu tượng và thiếu mọi sự quy định; nhưng tồn tại, về cơ bản, là cái gì tự quy định chính mình, và nó đạt tới tính quy định hoàn tất ở trong hạn độ. Vì thế, ta có thể xem xét hạn độ như là một định nghĩa về cái Tuyệt đối, và, theo đó, người ta thường nói rằng Thượng đế là “thước đo” hay “hạn độ” của mọi sự vật⁽¹⁷¹⁾. S225 Đó cũng là lý do tại sao trực quan này tạo nên giọng điệu cơ bản của nhiều bài thánh vịnh^(c) Hê-bơ cổ đại, nơi sự ngợi ca Thượng đế chủ yếu quy về điểm: chính Người là kẻ thiết định ranh giới cho mọi sự vật, cho biển cả, đất liền, sông, núi và cả cho mọi loại khác nhau của cây cối và thú vật. – Trong ý thức tôn giáo của người Hy Lạp [cổ đại], ta thấy tính thần linh của hạn độ được hình dung bằng [nữ thần] Nemesis, nhất là trong quan hệ với vấn đề đạo đức⁽¹⁷²⁾. Trong sự hình dung này [về nữ thần Nemesis], người ta cho rằng tất cả những gì liên quan đến con người: sự giàu có, danh dự, quyền lực cũng như sung sướng, đau khổ v.v... đều có hạn độ nhất định của nó, mà nếu vượt qua sẽ dẫn đến nguy hại và tàn lụi.

Còn về sự có mặt của hạn độ ở trong thế giới của những đối tượng, trước hết, ta gặp ở trong Tự nhiên những sự hiện hữu mà nội dung cơ bản của chúng tạo thành hạn độ. Đó chính là trường hợp của hệ mặt trời và ta phải xét nó như là vương quốc của hạn độ tự do. Nếu ta đi xa hơn trong việc xem xét giới tự nhiên vô cơ, thì ở đây, hạn độ hầu như lùi về phía sau, trong chừng mực ở đây, những quy định về chất và lượng quá đa tạp và tỏ ra là đứng đưng đối với nhau. Chẳng hạn, Chất của một ngọn núi hay của một con sông không bị ràng buộc vào một độ lớn nhất định. Thế nhưng, nếu xem xét kỹ hơn, ta lại thấy rằng cả những đối tượng như đã nêu cũng đều tuyệt nhiên không phải là vô-hạn độ, vì nước trong một con sông và những bộ phận cấu thành riêng

^(a) Maß / measure; ^(b) das qualitative Quantum / qualitative quantum; ^(c) Gesänge / Psalms.

⁽¹⁷¹⁾ Ta biết rằng Protagoras đã nói: “Con người là Thước đo của vạn vật”. Nhưng, Plato, trong “Luật pháp” (4: 716c) phản đối và khẳng định rằng: “Thượng đế [Thần] chứ không phải Con người, mới là Thước đo”.

⁽¹⁷²⁾ Nemesis: nữ thần thưởng lành phạt dữ. Trong thần thoại Hy Lạp, hiện thân của sự thưởng phạt do quả báo.

lẻ của một ngọn núi, xét về mặt hóa học, lại chứng tỏ là những Chất được quy định bởi những quan hệ hay tỉ lệ về lượng của chất liệu được chứa đựng trong chúng. Trong trực quan trực tiếp, hạn độ lại xuất hiện một cách nổi bật hơn nữa ở trong giới tự nhiên hữu cơ. Những loài cây cối và thú vật khác nhau đều có một hạn độ nào đó, không những trong toàn bộ mà còn ở trong những bộ phận riêng lẻ của chúng; và ở đây, ta cũng lưu ý đến tình hình là những hình thể hữu cơ càng gần gũi với giới tự nhiên vô cơ và ít hoàn thiện hơn thì phân biệt với những hình thể cao hơn một phần là ở tính bất định lớn hơn về hạn độ của chúng. Chẳng hạn, trong số những vật hóa thạch có những cái gọi là những vỏ sò chỉ nhận ra được bằng kính hiển vi, nhưng cũng có những loại khác có độ lớn của một bánh xe ngựa. Tính bất định như thế về hạn độ cũng thể hiện nơi một số loài thực vật đứng ở cấp độ thấp của sự phát triển hữu cơ, chẳng hạn, nơi các loài dương xỉ.

CHÚ GIẢI DẪN NHẬP: §107

“Hạn độ là đại lượng [mang tính chất của] chất; và thoạt đầu, như là [hạn độ] trực tiếp”....:

- Chân lý của tồn tại không phải là Chất thuần túy, cũng không phải là Lượng thuần túy mà là Chất đã chuyển sang Lượng (§98) và Lượng, ngược lại, chuyển sang Chất (§§105-106), và Chất ở đây cũng không phải là Chất trừu tượng của lúc ban đầu mà là Chất chứa đựng Lượng và hợp nhất với nó. Sự hợp nhất này của Lượng và Chất chính là Hạn độ và đó là chân lý cụ thể của tồn tại.
- Như thế, có thể nói, hạn độ là một *Chất được lượng hóa*, nghĩa là một Chất được gán cho một lượng nhất định và là lượng của riêng nó. Ngược lại, cũng có thể nói, hạn độ là một *đại lượng được chất hóa*. Vì lẽ hạn độ xuất hiện trong sự quá độ của Lượng sang Chất, nên ở đây, cách gọi “*đại lượng mang tính chất của Chất*” giữ yếu tố chủ đạo và được nhấn mạnh.
- Nhưng, vì bản thân hạn độ cũng là một phạm trù thuộc về Tồn tại, nên khi mới xuất hiện, nó là sự thống nhất “trong môi trường của sự Tồn tại” (seiend / [simply] is) hay sự thống nhất *trực tiếp*. Do đó, Hegel viết: ... “và thoạt đầu, như là [hạn độ] *trực tiếp*”. Chữ “*thoạt đầu*” bao giờ cũng ngụ ý rằng sự trực tiếp ấy của đại lượng mang tính chất của Chất (tức hạn độ) *sẽ tiêu biến đi*. Trước khi nó đi đến chỗ tiêu biến, trong bốn § sau, ta sẽ xem *sự trực tiếp* của hạn độ là như thế nào. Nói vắn tắt: nó là sự thống nhất không tách rời của Lượng và Chất, nhưng vẫn có tính độc lập tương đối chứ chưa phải là được *đồng nhất hóa* như đòi hỏi của Khái niệm hoàn tất về hạn độ

để được thiết định như là các mômen của một tiến trình sẽ trung giới chúng một cách tuyệt đối (đó sẽ là lĩnh vực của Bản chất).

- Tóm lại, ở đây, hạn độ *thoạt đầu* là một đại lượng được kết nối với một tồn tại-đang có hay một Chất: nó là một Lượng nhất định của “cái-gì-đó”, hay một tính quy định nhất định nào đó về lượng gắn liền với một bản tính nào đó về chất. Một ví dụ trong lĩnh vực bên ngoài lôgic: sự kết hợp giữa nhiệt độ của nước (lượng của nhiệt) với bản tính về chất (lỏng, đặc, hoặc hơi).

§108

S226 Trong chừng mực ở trong hạn độ, Chất và lượng chỉ ở trong sự thống nhất trực tiếp, thì sự khác biệt của chúng cũng xuất hiện ra nơi chúng một cách trực tiếp như thế. Về phương diện ấy, đại lượng riêng, trong một số trường hợp, chỉ là đại lượng đơn thuần và sự tồn tại-hiện có (Dasein) là có thể tăng lên và giảm đi mà không thủ tiêu hạn độ; và hạn độ, trong chừng mực đó, là một quy tắc^(a) [một thông lệ], nhưng, trong những trường hợp khác, sự thay đổi của đại lượng cũng là một sự thay đổi của Chất.

Giảng thêm:

Sự đồng nhất của Chất và Lượng có mặt trong hạn độ thoạt đầu chỉ mới là *tự-mình* [mặc nhiên] chứ chưa được *thiết định*. Điều này có nghĩa mỗi cái trong hai sự quy định – mà sự thống nhất của chúng là hạn độ – đều yêu sách có giá trị hiệu lực nơi riêng mình. Bằng cách ấy, một mặt, những quy định về lượng của cái tồn tại-hiện có (Dasein) có thể được thay đổi mà Chất của nó không bị tác động, nhưng, mặt khác, sự tăng lên hay giảm đi dừng dừng này cũng có một ranh giới, mà việc vượt qua nó sẽ làm thay đổi Chất. Chẳng hạn, đến một điểm nào đó, nhiệt độ của nước là dừng dừng trong quan hệ với trạng thái lỏng của nó, nhưng có một điểm trong việc tăng lên hay giảm đi của nhiệt độ của nước lỏng khi trạng thái cố kết này thay đổi về chất, và nước bị chuyển sang hơi hoặc chuyển sang nước đá. Khi một sự thay đổi về lượng diễn ra, thoạt đầu nó tỏ ra là cái gì hết sức “hồn nhiên vô tội”, nhưng thực ra có một cái gì hoàn toàn khác đang ẩn khuất ở phía sau nó, và sự thay đổi tỏ ra hồn nhiên vô tội này của cái lượng lại hầu như là một mảnh khước để lừa bắt cái chất.

Nghịch lý của hạn độ diễn ra ở đây đã được những người Hy Lạp [cổ đại] minh họa bằng nhiều dạng ngụ ngôn. Chẳng hạn, họ nêu câu hỏi: phải chăng một hạt lúa mì có thể tạo nên một đồng lúa mì, hoặc: phải chăng nhổ một sợi lông từ đuôi con ngựa sẽ làm cho nó trở thành một cái đuôi trụi lông? Nếu thoạt đầu ta có xu hướng trả lời “không” cho câu hỏi này khi xét đến tính

^(a) eine Regel / a rule.

S227 chất của Lượng như là tính quy định dừng dừng và ngoại tại của tồn tại, ắt ta sẽ sớm thú nhận rằng việc gia tăng và giảm đi dừng dừng này cũng có ranh giới của nó, và rút cục sẽ đạt tới một điểm, nơi đó việc tiếp tục thêm vào *chỉ một hạt lúa mì* sẽ làm nảy sinh một đồng lúa mì cũng như cứ nhỏ liên tục *chỉ một sợi lông* cũng tạo nên một cái đuôi trĩu lông⁽¹⁷³⁾. Cùng với các ví dụ ấy là câu chuyện kể về một bác nông dân cứ tăng dần gánh nặng từng cân *một* lên lưng con lừa khỏe mạnh cho tới lúc con lừa **này ngã quy** vì không chịu đựng nổi nữa. Thật sai lầm nếu xem các ví dụ như thế chỉ như là một trò đùa nhằm nhí ở trường ốc, bởi, trong thực tế, ta đang làm việc với những tư tưởng mà việc quen thuộc với chúng là hết sức quan trọng trong đời sống thực tế, nhất là trong đời sống đạo đức của chúng ta. Chẳng hạn, trong việc chi tiêu của ta, thoạt đầu có một phạm vi nào đó mà việc chi nhiều hay chi ít không ảnh hưởng gì, nhưng nếu, về phía chi hay thu, ta vượt quá hạn độ được quy định bởi các tình huống cá biệt của tình hình, thì bản tính về chất của hạn độ sẽ có tác động (như nơi các ví dụ trên đây về các nhiệt độ khác nhau của nước), và điều mới vừa được xem là quản lý tốt về chi tiêu sẽ biến thành keo kiệt hay lãng phí.

Điều này cũng được áp dụng cả vào trong lĩnh vực chính trị, khi, chẳng hạn, thể chế của một nhà nước phải được xem là vừa độc lập, vừa phụ thuộc vào quy mô của lãnh thổ, số lượng dân cư và các quy định về lượng tương tự như thế. Chẳng hạn, nếu ta xét một quốc gia có lãnh thổ là một ngàn cây số vuông với số dân là bốn triệu người, thì thoạt tiên, ta ắt không ngần ngại thừa nhận rằng việc giảm hay tăng vài cây số vuông lãnh thổ hay vài ngàn dân ắt không ảnh hưởng gì cơ bản đến thể chế. Tuy nhiên, ta không thể phủ nhận rằng việc tăng hay giảm liên tục, rút cục sẽ đạt tới một điểm nào đó, đơn giản bởi vì nếu có sự thay đổi về lượng (độc lập với mọi hoàn cảnh khác) thì các phương diện về chất của thể chế cũng không thể không thay đổi theo. Thể chế của một “tổng” nhỏ bé ở Thụy Sĩ không phù hợp cho một đế chế lớn, cũng như thể chế của Cộng hòa La mã không thể phù hợp khi được áp đặt lên các “thành phố tự do” nhỏ bé của đế chế Đức.

(173) Đây còn gọi là “*ngịch lý Sorites*” (sorites: gốc Hy Lạp, nghĩa là [xếp thành] đồng). Theo Diogenes Laertius, thoạt đầu là ví dụ về một người hói đầu, theo đó, Eubulide ở Megana là người đầu tiên lưu ý đến khó khăn logic của việc quyết định khi nào một người là hói đầu nếu bị nhổ từng sợi tóc. Về sau, Horace chuyển ví dụ này thành ví dụ về cái đuôi ngựa trĩu lông. Và Cicero là người nêu ra nghịch lý về “đồng lúa mì”. Cần phân biệt “*ngịch lý Sorites*” này với “*lập luận Sorites*” (“*lập luận liên châu*”) khi nhiều suy luận cứ chồng chất lên nhau thành một chuỗi duy nhất của những tiền đề với một kết luận sau cùng nối kết hạn từ đầu tiên và hạn từ cuối cùng (vd: A=B, B=C, C=D, D=E... vậy, A=E).

CHÚ GIẢI DẪN NHẬP: §108

“Trong chừng mực ở trong hạn độ, Chất và Lượng chỉ ở trong sự thống nhất trực tiếp thì sự khác biệt của chúng cũng xuất hiện ra nơi chúng một cách trực tiếp như thế”...

- Sự hợp nhất giữa Chất và Lượng trong hạn độ chỉ mới là một sự thống nhất *trực tiếp*. Vì thế, *sự khác biệt [hay sự phân biệt]* phân cách chúng cũng xuất hiện ra theo kiểu *trực tiếp*. Khái niệm về *sự khác biệt (Unterschied / difference, distinction)* sẽ được bàn kỹ ở §117 trong phần Lôgíc của Bản chất, theo đó, sự khác biệt – do *tính trực tiếp* của nó – hạ thấp xuống thành cấp độ của một *sự khác nhau (Verschiedenheit / diversity)* đơn thuần, nơi đó mỗi một hạn từ khác biệt, thay vì *hoàn toàn* quan hệ với nhau như trong *sự khác biệt đúng thật*, thì vẫn cứ tồn tại-cho-mình và, trong chừng mực nào đó, là đứng dung trong mối quan hệ (còn ngoại tại) của nó với cái kia.
- Trong sự khác biệt *trực tiếp* này, Chất và Lượng tuy nối kết với nhau nhưng là nối kết trong một *đại lượng riêng**, tức trong hạn độ (hay đại lượng-chất). Từ đó, hạn độ hay đại lượng được chất hóa – giống như mọi đại lượng khác – có một sự độc lập tương đối và đưa vào trong hạn độ một phần của sự vô-quy định của Lượng. Theo nghĩa đó, trong đại lượng riêng:
- tồn tại-hiện có hay Chất (gắn liền với đại lượng ấy) có thể tăng lên hay giảm đi về tính quy định về lượng mà không thủ tiêu *sự cân bằng* giữa Lượng và Chất ở trong hạn độ. Hạn độ không bị thủ tiêu, thái hồi mà chỉ là *một quy tắc* đơn giản chứa đựng hai yếu tố của hạn độ trong sự khác biệt trực tiếp và trong tính ngoại tại đối với nhau.
- tuy vậy, mỗi “liên kết” ấy cũng đặt ra một *ranh giới* cho sự đứng dung của Lượng ở bên trong đại lượng riêng. Sự tăng hay giảm của Lượng một mặt không tác động đến sự cân bằng về hạn độ, nhưng mặt khác, một *sự biến đổi (Veränderung / alterity)* của đại lượng cũng có thể làm biến đổi Chất tương ứng và thủ tiêu sự cân bằng của hạn độ. (Xem các ví dụ của Hegel về biến đổi Lượng dẫn đến biến đổi Chất trong lĩnh vực chính trị).

^(a) das Maßlose / the measureless.

* Chữ “riêng” (*spezifische / specific*) đồng nghĩa với chữ “chất” (*qualitativ*). Đại lượng riêng (*spezifisches Quantum*) là cái gì nối kết với một chất, một bản tính, một “loại”.

§109

Sự *vô-hạn độ*^(a) thoát tiên diễn ra khi một hạn độ, do bản tính về lượng của mình, vượt ra khỏi tính quy định về chất của nó. Nhưng, vì lẽ quan hệ [hay tỉ lệ] khác [mới] về lượng – là sự vô-hạn độ đối với cái thứ nhất – cũng có tính cách của chất, nên sự vô-hạn độ cũng là một hạn độ; cả **hai** S228 **sự chuyển sang nhau** này, từ Chất sang đại lượng và từ đại lượng lại sang Chất, một lần nữa có thể được hình dung như là *tiến trình vô hạn* – như là sự tự-thủ tiêu và khôi phục của hạn độ trong sự vô-hạn độ.

Giảng thêm:

Như ta đã thấy, Lượng không chỉ có *năng lực* biến đổi, tức tăng lên hay giảm đi mà, nói chung và xét như là Lượng, nó còn là sự vượt ra khỏi chính mình. Và trong hạn độ, Lượng [thực sự] khẳng định bản tính này của mình. Nhưng bây giờ, khi Lượng hiện diện trong hạn độ vượt khỏi một ranh giới nào đó, Chất tương ứng qua đó cũng bị thủ tiêu. Tuy nhiên, cái bị phủ định theo cách ấy không phải là Chất nói chung, mà chỉ là Chất nhất định này, và vị trí của nó lập tức lại được một Chất khác chiếm giữ. Ta có thể hình tượng hóa tiến trình này của hạn độ – thể hiện luân phiên như là sự biến đổi đơn thuần của Lượng và rồi, như một sự chuyển hóa Lượng thành Chất – bằng hình ảnh của *một đường nút*^{(a)(174)}. Ta thấy những đường nút này thoát đầu ở trong Tự nhiên, với nhiều hình thức khác nhau. Ta đã đưa ví dụ về các trạng thái khác nhau về chất của nước trong việc cố kết của nó do việc tăng hay giảm [của nhiệt độ]. Các giai đoạn khác nhau của việc oxy hóa kim loại cũng là một trường hợp tương tự. Cả sự phân biệt các âm thanh cũng có thể được xem như là một ví dụ về việc chuyển hóa sự biến đổi ban đầu đơn thuần về lượng thành sự biến đổi về chất diễn ra trong tiến trình của hạn độ.



CHÚ GIẢI DẪN NHẬP: §109

... “*Tiến trình vô hạn như là sự tự-thủ tiêu và khôi phục của hạn độ trong sự vô-hạn độ*”...

- Trong đại lượng riêng, sự biến đổi của đại lượng tới một điểm nào đó sẽ cũng là một sự biến đổi của Chất riêng, tức vượt ra khỏi hạn độ nguyên thủy. Việc “*vượt ra khỏi*

^(a) Knotenlinie / a knotted line.

⁽¹⁷⁴⁾ Hegel dùng hình ảnh này không chỉ cho triết học về Tự nhiên. Ông dùng lần đầu khi bàn về sự tiến hóa về *mặt lịch sử* của “Tôn giáo” trong HTHTT (xem §681), theo đó, sự tự-quy định tiến lên của Tinh thần-tuyệt đối trong lịch sử của nó cũng nằm bên trong phạm trù về hạn độ. Ngay “tính nhịp ba” của Logos cũng là biểu hiện của hạn độ, và trong Logic của Tồn tại thì Chất, Lượng và Hạn độ cũng là những điểm nút. Tuy nhiên, trong Logic học về Bản chất và Khái niệm, tác dụng của hình ảnh này chỉ là tương đối, không còn đủ hiệu lực. (Xem Chú giải dẫn nhập: §109).

và lên trên” (*Hinausgehen über / goes beyond / aller-au-delà-de-et-par-dessus*) này được gọi là sự *Vô-hạn độ* theo nghĩa từ nguyên (latinh: *ex-cedere; trans-gredi*).

- Sự vô-hạn độ *thoạt tiên* (ta luôn nhớ rằng chữ “thoạt tiên” hay “thoạt đầu” bao giờ cũng ngụ ý rằng ở bước thứ hai, sự việc – ở đây là sự vô-hạn độ – sẽ còn trở thành một cái khác) là một sự kiện; hình thành một quan hệ mới về lượng giữa một chất nào đó với đại lượng tương ứng. Quan hệ mới này là vô-hạn độ so với quan hệ trước. Tuy nhiên, *không* có một sự vô-hạn độ trừu tượng, nghĩa là hoàn toàn thiếu vắng hạn độ. Quan hệ mới về lượng này vẫn luôn nằm trong trình tự lôgic của hạn độ; nó không phải là việc “vượt-ra khỏi” sự cân bằng về hạn độ một cách trừu tượng, thuần túy *như mới thoạt nhìn lúc đầu*. Bản thân nó cũng giống như quan hệ trước đó: là cái gì xác định một Chất. Vậy, vô-hạn độ *cũng* là một hạn độ; một sự nối kết *khác*, nhưng vẫn là một sự nối kết giữa một chất và một đại lượng.
- Ở đây ta có hai sự *quá độ* hay hai sự “*chuyển sang nhau*” (Ta nhớ rằng việc “chuyển sang nhau” / *Übergehen / pass over (into) / transition, passage* là đặc điểm của Lôgic về Tồn tại):
 - *của Chất vào trong đại lượng*: Chất đã được vượt khỏi nhưng tính khả biến về lượng còn chiếm ưu thế, vẫn đứng dừng và liên tục trước tính bất liên tục và tồn tại-cho mình của tính quy định về chất.
 - *của đại lượng vào trong Chất*: sự biến đổi dần dần về lượng nhường chỗ cho một bước nhảy về chất, quy định sự ra đời của một sự cân bằng mới về chất.

Nhưng, sự cân bằng mới về hạn độ này cũng bị đe dọa bởi sự bất định tiềm ẩn trong phương diện lượng vốn là bản tính của việc “vượt ra khỏi” chính mình. Cái vô-hạn độ lại xuất hiện và nó cũng là một hạn độ v.v... Tóm lại, hai sự quá độ hay chuyển sang nhau này (của chất vào trong đại lượng và của đại lượng – *một lần nữa (wieder / once more)** – vào trong Chất) *lại* có thể được hình dung như là *tiến trình đến vô hạn*: trong

* Câu viết của Hegel ở đây khá tinh vi: ... “welche beiden Übergänge von Qualität in Quantum und von diesen in jene wieder als unendlicher Progreß vorgestellt werden können”... Chữ “*wieder*” [lại, một lần nữa] vừa ứng cho chữ “*jene*”, vừa có thể ứng cho “*als unendlicher Progreß*” [như là tiến trình vô hạn]. Vì thế, chúng tôi muốn giữ cả hai ý bằng cách dịch là: ... “cả hai sự chuyển sang nhau này, từ Chất sang đại lượng và từ đại lượng *lại* sang Chất, *một lần nữa* có thể được hình dung như là tiến trình vô hạn”... (bản tiếng Anh của G. S. H hiểu chữ “*wieder*” chỉ trong nghĩa sau: ... “both of these transitions, from quality to quantity [đúng ra phải là quantum, BVNS] *and vice versa*, can *once more* be represented as infinite progress”... Wallace lại hiểu chữ “*wieder*” chỉ trong nghĩa trước: “These two transitions, from quality to quantum, and from the latter back again to quality, may be represented under the image of an infinite progression”...

vô-hạn độ, hạn độ tự thủ tiêu và tự tái lập trong một sự luân phiên bất định mà ta có thể hình dung bằng hình ảnh của một *đường nút* (những nút về chất xuất hiện và mất đi một cách vô hạn tương ứng với những hạn độ riêng)*. Nội dung tư biện của tiến trình mới mẻ đến vô hạn này sẽ được bàn ở tiểu đoạn sau §110.

§110

Điều thực sự diễn ra ở đây là: sự trực tiếp – vẫn còn thuộc về hạn độ, xét như là hạn độ – được thủ tiêu; bản thân Chất và Lượng thoát đầu ở trong hạn độ như là [sự đồng nhất] trực tiếp, và hạn độ chỉ là sự đồng nhất có tính tương quan^(a) của chúng. Nhưng, mặc dù hạn độ tự thủ tiêu chính mình ở trong sự vô-hạn độ, nó cũng đồng thời cho thấy chỉ là đi cùng với chính mình ở trong sự vô-hạn độ, vốn là sự phủ định của nó, nhưng bản thân là một sự thống nhất của Lượng và Chất.

CHÚ GIẢI DẪN NHẬP: §110

“Điều thực sự diễn ra ở đây là: sự trực tiếp – vẫn còn thuộc về hạn độ, xét như là hạn độ – được thủ tiêu...” (...) nó [hạn độ] cũng đồng thời cho thấy chỉ là đi cùng với chính mình ở trong sự vô hạn độ”...

- §95 đã bàn về tiến trình vô hạn về chất, rồi §105 đã bàn về tiến trình vô hạn về lượng và §110 này sẽ cho thấy tiến trình vô hạn của hạn độ và của vô-hạn độ diễn ra trong thực tế như thế nào. Tiến trình đến vô hạn bao giờ cũng thể hiện sự bất lực trước khi đạt tới được một cái vô hạn đúng thật.
- Như đã biết, trong thực tế, hạn độ, xét như là hạn độ (§§107-108) vẫn là cái gì trực tiếp, dù nó đã là chân lý cụ thể của tồn tại. Nhưng, điều mới mẻ là: trong tiến trình vô hạn của hạn độ, sự trực tiếp được thủ tiêu, thái hồi. Tại sao như thế?
- Hai mômen cấu thành của hạn độ (Chất và Lượng) thoát đầu là trực tiếp, nghĩa là tuy hợp nhất nhưng cái này không được thiết định và trung giới một cách tuyệt đối bởi cái kia, và cả hai vẫn không được thiết định và trung giới một cách tuyệt đối bởi bản thân

A. Léonard đề nghị dịch sang tiếng Pháp chính xác hơn (và chúng tôi theo cách hiểu này): ... “ces deux passages, de la qualité dans le quantum et de celui-ci *derechef* dans celle-là, peuvent à nouveau être représentés comme Progrès infini” (1974, tr. 119).

* Ta lưu ý rằng, như sẽ thấy, các phạm trù của Tồn tại trực tiếp (Lượng, Chất, Hạn độ...) sẽ không còn tác dụng trong lĩnh vực Bản chất. Bản chất của tư duy không được tát cạn trong sự trực tiếp của Tồn tại cùng với những tính quy định của nó.

^(a) relative Identität / relational identity.

sự thống nhất trực tiếp của hạn độ. Vì thế, hạn độ chỉ là sự đồng nhất *tương đối* của chúng: Chất là một tồn tại-hiện có trực tiếp được đi kèm và gắn liền bởi một lượng được cho. Sự khác biệt giữa chúng không phải là sự khác biệt tuyệt đối của cái gì tự đồng nhất tuyệt đối (sẽ thấy ở §120) mà chỉ là *sự khác nhau* (*Verschiedenheit / diversity*) của cái gì gắn liền với cái khác mà không hoàn toàn đồng nhất hóa với nó. Thế nhưng, hạn độ – sự đồng nhất trực tiếp của một chất và một lượng mà bản thân là trực tiếp – cho thấy bản thân nó *tự thủ tiêu, tự phủ định* ở trong cái vô-hạn độ. Nó tìm thấy sự phủ định của nó trong cái vô-hạn độ, nhưng bản thân cái vô-hạn độ cũng là sự tự-phủ định, do đó, hạn độ cho thấy là *đi cùng với chính mình* (*mit sich selbst zusammengehen / going together with itself*), nghĩa là tự tiếp tục và tự hợp nhất với chính mình ở trong cái khác của nó. Việc quá độ hay chuyển sang “trong cái vô-hạn độ” chỉ là sự liên tục vô hạn với chính mình. Hegel nhấn mạnh ở đây chữ “**với chính mình**”. Ngụ ý là nhấn mạnh rằng: ở trong và trải qua tiến trình bất định của hạn độ và vô-hạn độ, **một hạn độ nền tảng vẫn ở lại**, nghĩa là, **một cơ chất (Substrat) thường tồn** của Chất và Lượng vẫn duy trì, vì sự quá độ của một chất riêng sang một chất khác chỉ đi kèm với sự biến đổi về lượng của một quan hệ về lượng, nghĩa là, của một sự biến đổi ngoại tại và dừng dừng. Sự thống nhất nền tảng – theo kiểu một cơ chất – vẫn tiếp tục vô hạn trong chính mình ở trong và kinh qua sự luân phiên biến đổi. Cái cơ sở thường tồn ấy *khẳng định* sự liên tục và sự cố kết với chính mình bằng *sự phủ định* mọi tính quy định của tồn tại (chất, lượng, hạn độ): trong chúng, nó tự phủ định chính mình và tự phân biệt, đó chính là cái *vô hạn đúng thật*, là sự khẳng định với tư cách là sự phủ định của phủ định. Cái vô hạn đúng thật ấy là cái vô-hạn độ đúng thật, cái không đo được, không so sánh được (vô ước: incommensurable) trước mọi tính quy định trực tiếp của tồn tại. Đó mới là hạn độ **mang tính bản chất**, vượt lên trên mọi hạn độ trực tiếp.

Tiểu đoạn §111 dưới đây sẽ cho thấy cái vô hạn-đúng thật này – xuất hiện xuyên qua mọi tính quy định của tồn tại – chính là *Bản chất*. Tiểu đoạn §111 cũng đồng thời là một *sự tổng kết* học thuyết về Tồn tại và *dẫn nhập* vào học thuyết về Bản chất, phần thứ II của Khoa học Lôgic.

§111

Thay vì chỉ có các phương diện trừu tượng hơn (như tồn tại và hư vô, cái-gì-đó và một cái khác v.v...) thì cái vô-hạn [hay] sự khẳng định như là sự phủ định của phủ định bây giờ [đã] có Chất và Lượng làm các phương diện của mình. Các phương diện này:

S229 a) ***đã chuyển*** sang một cái khác: Chất thành Lượng (§98) và Lượng thành Chất (§105), và như thế, chúng tự thể hiện như là *các sự phủ định*;

b) nhưng, trong sự *thống nhất* của chúng (trong hạn độ), chúng thoạt đầu được phân biệt với nhau, và mỗi cái *chỉ nhờ vào [sự giúp đỡ của]*^(a) cái kia; và

c) sau khi tính trực tiếp của sự thống nhất này đã cho thấy là tự-thủ tiêu, bây giờ, sự thống nhất này được *thiết định* như là cái gì *tồn tại-tự mình*, như là sự tự-quan hệ đơn giản chứa đựng bên trong nó tồn tại nói chung và cả các hình thức của nó như là đã được thủ tiêu.

- Tồn tại hay sự trực tiếp – thông qua sự tự-phủ định – là sự trung giới với mình (*mit sich*) và sự quan hệ với chính mình (*auf sich selbst*), và vì thế, cũng là sự trung giới tự thủ tiêu thành sự quan hệ với chính mình [hay] thành sự trực tiếp: [tồn tại hay sự trực tiếp ấy] là *Bản chất*^(b).

Giảng thêm:

Tiến trình của hạn độ không chỉ đơn thuần là sự vô hạn *tối* của tiến trình [quy tiến] đến vô hạn trong hình thái của một sự quá độ miên viễn của Chất thành Lượng và của Lượng thành Chất, mà đồng thời là sự Vô-hạn *đúng thật* của việc *cùng đi chung với chính mình trong cái khác của mình*. Chất và Lượng thoạt đầu đứng đối lập nhau ở trong hạn độ như là cái-gì-đó và cái khác. Nhưng, bây giờ, Chất *tự-mình* [mặc nhiên] là Lượng, cũng như ngược lại, Lượng *tự-mình* là Chất. Vì thế, do việc hai quy định này chuyển sang nhau trong tiến trình của hạn độ, nên mỗi cái trong chúng chỉ trở thành cái gì vốn đã là *tự-mình*, và bây giờ, ta có được tồn tại đã được phủ định trong các quy định của nó, nói chung, có được tồn tại đã được vượt bỏ: tồn tại như thế chính là *Bản chất*. Bản chất đã là “*tự-mình*” [mặc nhiên] ở trong hạn độ, và tiến trình của nó chỉ đơn giản là việc thiết định chính mình như là cái gì [vốn đã] là *tự-mình*.

- Ý thức thông thường hiểu những sự vật như là tồn tại [đơn thuần] và xem xét chúng bằng [các hạn từ như là] Chất, Lượng và Hạn độ. Nhưng, các sự quy định trực tiếp này cho thấy là không bị cố định cứng nhắc mà chuyển thành cái gì khác, và Bản chất là kết quả của phép biện chứng của chúng. Trong Bản chất, không còn có sự chuyển sang nhau nữa, thay vào đó, chỉ có *sự quan hệ [tương quan]*^(a). Trong Tồn tại, hình thức quan hệ chỉ là do sự phản tư của ta,

^(a) nur vermittelt durch die anderen / only through the mediation of the other (cách dịch này của G. S. H không chính xác, trong khi cách dịch của Wallace tuy nặng nề nhưng chính xác hơn: “the one is only through the *instrumentality* of the other”, vì Hegel không viết: “nur durch die *Vermittlung* der anderen” / “chỉ thông qua sự trung giới của cái khác. Vì thế, A. Léonard đề nghị dịch sang tiếng Pháp: ... “elles sont, en tant que différentes, l’une seulement *moyenant* l’autre” (chứ không phải: “par la *médiation* de l’autre). Lý do: trong lĩnh vực của Tồn tại chỉ có sự *chuyển sang nhau* giữa các quy định chứ chưa có *sự trung giới*; điều này chỉ diễn ra trong lĩnh vực Bản chất. Cách dịch của G. S. H có thể gây hiểu lầm. (Xem thêm: Chú giải dẫn nhập: §111); ^(b) das Wesen / the Essence.

^(a) die Beziehung / the relation; ^(b) Verschiedenheit / diversity.

còn ngược lại, trong Bản chất, sự quan hệ thuộc về nó như là quy định của riêng nó. Khi cái-gì-đó trở thành cái khác (trong lĩnh vực của Tồn tại), cái-gì-đó, qua đó, bị biến mất. Nhưng, không phải như thế trong Bản chất: ở đây, ta không có một cái khác đúng thật mà chỉ có tính khác nhau^(b), [chỉ có] sự quan hệ của cái Một với cái khác của nó. Như thế, trong Bản chất, sự quá độ (das Übergehen / the passing over) đồng thời không phải là sự quá độ. | Bởi vì, trong sự quá độ của cái gì khác sang cái khác, cái trước không tiêu biến đi; thay vào đó, cả hai vẫn ở bên trong sự quan hệ này. Chẳng hạn, nếu ta nói S230 “tồn tại” và “hư vô”, thì tồn tại là cho chính nó^(a) và hư vô cũng cho chính nó [một cách độc lập]. Tình hình hoàn toàn không phải như thế đối với cái “khẳng định” và cái “phủ định”. Hai cái này tất nhiên cũng có sự quy định của tồn tại và hư vô. Nhưng, cái khẳng định – cho riêng chính nó – là vô nghĩa, mà là tuyệt đối có quan hệ với cái phủ định. Đối với cái phủ định cũng hết như thế. Trong lĩnh vực của Tồn tại, tính quan hệ [tính tương quan]^(b) chỉ là tự-mình; còn ngược lại, trong Bản chất, tính quan hệ này được thiết định. Nói chung, đó cũng là sự phân biệt giữa các hình thức của Tồn tại và của Bản chất. Trong Tồn tại, tất cả đều là trực tiếp; còn ngược lại, trong Bản chất, tất cả là [có tính] quan hệ [với nhau]^(c).

CHÚ GIẢI DẪN NHẬP: §111

Hegel viết tiêu đoạn §111 một cách rất cô đọng, vì thế bước chuyển từ lĩnh vực hay học thuyết về Tồn tại sang lĩnh vực hay học thuyết về Bản chất thường được xem là rất tối tăm, khó hiểu. Ta cố gắng lần theo từng bước lập luận:

- §111 mở ra cái vô hạn đúng thật của hạn độ. Trong toàn bộ Lôgíc học về Tồn tại, ta đã nhiều lần gặp cái vô hạn đúng thật:
- Ở §95, cái vô hạn đúng thật về chất, rồi ở §§104-105, cái vô hạn đúng thật về lượng. Bản thân sự trở thành, theo một nghĩa nào đó, cũng là cái vô hạn đúng thật của tồn tại và hư vô. Trong mọi trường hợp, nó là sự khẳng định như là phủ định của phủ định. Bây giờ, ta thử xem cái vô hạn xuất hiện trên cơ sở tiến trình của hạn độ có đặc điểm gì trong quan hệ với các vô hạn đúng thật đã gặp ở trên?
- Cái vô hạn bao giờ cũng có hai phía mà nó là sự thống nhất tư biện. Tùy theo các bước phát triển lôgíc của Ý niệm mà hai phía này là trừ tượng hoặc cụ thể. Các phạm trù ban đầu là đơn giản nhất và trừ tượng nhất, rồi ngày càng phức tạp và cụ thể hơn.

^(a) für sich; ^(b) die Bezogenheit / the relatedness; ^(c) relativ / relational.

Thật thế, với tư cách là *sự trở thành*, cái vô hạn (sự khẳng định như là phủ định của phủ định) có các phía trừu tượng nhất là tồn tại và hư vô (tồn tại tự phủ định trong hư vô và hư vô tự phủ định trong tồn tại khiến cho sự trở thành là sự khẳng định đúng thật, kết quả của sự phủ định hai lần). Rồi đối với tính vô hạn đúng thật về Chất của tồn tại-cho mình, hai phía đã cụ thể hơn (đó là cái-gì –đó và cái khác, thoát đầu còn rơi vào tính vô hạn tòi của tiến trình vô hạn về lượng, rồi sau đó tự vượt bỏ trong tính tự-quy định của tồn tại-cho mình). Bây giờ, cái vô hạn của hạn độ ra sao?

- Như đã thấy, trong sự xuất hiện trực tiếp giữa lòng tiến trình của hạn độ, hai phía thoát đầu là chất và đại lượng chuyển sang nhau trong tiến trình vô hạn của hạn độ và vô-hạn độ (§109), mà chân lý của tiến trình ấy là cái vô hạn đúng thật thể hiện ra như là *cái cơ chất đồng nhất với chính mình*, nơi đó hai cái trừu tượng (hạn độ trực tiếp và vô-hạn độ cùng tự phủ định) (§110). Ta lưu ý rằng: trong §110, hai cực không còn là chất mang hạn độ và đại lượng nữa (như §109) mà khái quát hơn như là: *Chất và Lượng*. Điều này muốn nói: tiến trình bây giờ rộng hơn và hai cực tham gia là hai lĩnh vực chủ yếu của Tồn tại: Chất và Lượng xét trong *tính toàn bộ* của chúng.

Chính tiến trình vô hạn của Chất và Lượng bao hàm toàn bộ lĩnh vực của Logic về Tồn tại. Hegel tóm tắt *ba* giai đoạn của sự vận động này để làm rõ bước chuyển từ Logic học về Tồn tại sang Logic học về Bản chất:

- a) trước hết, Chất và Lượng đều đã *chuyển sang nhau*: Chất vào trong Lượng (cuối §98) và Lượng vào trong Chất (phần I của §105). Cả hai cho thấy là những sự *phủ định* theo nghĩa gấp đôi: mỗi cái bị phủ định ở trong cái khác và phủ định cái khác. Mỗi cái bị vượt bỏ (*aufgehoben*): là sự phủ định *bị* phủ định, đồng thời là sự phủ định *phủ định* cái bên ngoài nó. Cả hai cho thấy chỉ là các mômen của một nhất thể mà chúng là hai thành tố cấu thành: nhất thể ấy – như đã thấy – là *hạn độ*: Chất được lượng hóa và Lượng được chất hóa.
- b) Vì sự thống nhất (nhất thể) ấy (hạn độ) là trực tiếp, nên Chất và Lượng thoát đầu chỉ là *khác nhau*, nghĩa là cái này chỉ là *phương tiện* cho cái kia. Hegel cổ tình viết: “*die eine ist nur vermittelt der anderen*”: có nghĩa: “chỉ nhờ sự giúp đỡ của cái khác mà cái này tồn tại”, chứ không viết “*die eine ist nur durch die Vermittlung der anderen*” (“cái này chỉ tồn tại *thông qua sự trung giới* của cái khác”). Điều này muốn nói lên sự nghèo nàn và khiếm khuyết của một sự “trung giới” bị quy giản thành một “phương tiện”, bộc lộ rõ một tính ngoại tại trong mối liên kết vốn chưa phải là “*sự trung giới hoàn tất trọn vẹn*”. Một ví dụ dễ hiểu: một quyển sách nặng 1000gr, khổ 16x24cm,

giá 100.000 đ (phương diện lượng của nó) và được in bằng giấy trắng, mực đen (phương diện chất). Các yếu tố ấy “nhờ vào nhau” và “chuyển sang nhau” (đặc điểm của lĩnh vực Tồn tại). Còn khi hỏi: ai là tác giả, do tôi mượn hay tôi mua... thì mới có sự quan hệ mật thiết, *sự trung giới*, và đó sẽ là các câu hỏi thuộc lĩnh vực “bản chất”. (Xem lại: chú thích (a) cho §111).

c) Nhưng, sau khi sự trực tiếp của nhất thể về hạn độ đã được thủ tiêu (§110), sự thống nhất hay nhất thể này của Chất và Lượng từ nay *được thiết định* như là cái gì chúng vốn là *tự-mình*. Trước hết, cần hiểu rõ chữ “*tự-mình*” và chữ “*được thiết định*”

- “*tự-mình*”, trong thuật ngữ Hegel, là tình trạng nguyên thủy và mặc nhiên của cái gì còn ở yên nơi chính mình, chưa được minh nhiên hóa, chưa phát triển. (Trong §91, ta đã gặp hình thức bị giới hạn của tồn tại về chất như là cái gì “*tồn tại-tự mình*” đối lập với “*tồn tại-cho-cái khác*”). Theo nghĩa chung nhất, “*tự-mình*” đối lập lại với “*được thiết định*”. Cái gì là “*tự-mình*” thì sau đó còn tiếp tục “*được thiết định*”: được minh nhiên hóa, tự hiện thực hóa v.v...

Bây giờ, ta xem cái gì là “*tự-mình*” trong sự thống nhất về hạn độ của Chất và Lượng để hiểu nó *được thiết định* như thế nào sau khi sự *trực tiếp* của sự thống nhất ấy đã chứng tỏ là bị vượt bỏ.

- Sự thống nhất của hạn độ ra đời từ sự chuyển sang nhau của Chất trong Lượng và Lượng trong Chất. Sự chuyển sang nhau ấy bao hàm điều gì? Đó là: Chất được chứa đựng trong Lượng mà nó chuyển sang và Lượng được chứa đựng trong Chất, trong đó Lượng quay về: tuy chuyển sang nhau nhưng mỗi bên chỉ tìm thấy lại chính mình, “*cùng đi với chính mình*” trong cái khác của mình. Cái thực sự có mặt *đang sau* sự thống nhất trực tiếp này là *tính vận động thuần túy*, là sự trung giới tuyệt đối của Chất và Lượng trong lòng một cái vô hạn mà chúng là các bộ phận cấu thành trực tiếp nhưng chỉ như là các mômen *mang tính ý thể (ideel)* hay *bị vượt bỏ (aufgehoben)*. (“*cái ý thể / ý niệm*” và “*cái được vượt bỏ*” là đồng nghĩa với nhau. Xem lại chú giải cho §95). Đó chính là cái “*tự-mình*” của sự thống nhất của Chất và Lượng ở trong hạn độ. Và đó cũng chính là điều *được thiết định* minh nhiên ở §§109 và 110 trong việc thủ tiêu, thải hồi hạn độ trực tiếp và sự khôi phục minh nhiên – thông qua cái vô hạn độ – của *một hạn độ nền tảng* – với tư cách là một cơ chất thường tồn và đồng nhất với chính mình – gắn liền vô hạn với chính mình và *không còn* chứa đựng trong mình *sự trực tiếp* của những hình thức của Tồn tại nữa. Những hình thức này (Chất, Lượng, hạn độ và nói chung, sự trực tiếp của toàn bộ lĩnh vực Tồn tại) đều đã bị vượt

bỏ hay trở thành tính ý thể (nhưng đều được “*bảo lưu*” và ta sẽ gặp lại chúng một cách khác trong Logic học về Bản chất).

Tóm lại, trong phạm vi của Tồn tại, hạn độ từ nay đã được thiết định đúng như nó là tự-mình khi nó chứa đựng Tồn tại nói chung và những hình thức của Tồn tại như là đã được vượt bỏ.

- Bây giờ là lúc ta phải tìm hiểu câu cuối cùng của tiểu đoạn §111 như một định nghĩa hết sức hàm súc và khá tối tăm về chữ *Bản chất*, mở màn cho phần II của Logic học:

“Tồn tại hay sự trực tiếp – thông qua sự tự-phủ định – là sự trung giới với mình và sự quan hệ với chính mình, và vì thế, cũng là sự trung giới tự thủ tiêu thành sự quan hệ với chính mình, [hay] thành sự trực tiếp: [tồn tại hay sự trực tiếp ấy] là Bản chất”.

Để dễ hiểu, ta hãy bắt đầu từ chữ cuối cùng của câu: “*Bản chất*”. Vấn đề sẽ bàn là Bản chất. Vậy, “*Bản chất*” ấy sẽ là cái gì?

- Như đã nói ở đoạn trước, Bản chất đang và sẽ là cái gì tự-mình nơi Hạn độ, tức, sự thống nhất (nhất thể) không còn là trực tiếp nữa mà là trung giới giữa cái chất và cái lượng. Cái chất và cái lượng này không còn là Chất và Lượng như là những hình thức đã được vượt bỏ cùng với bản thân Tồn tại mà là Chất và Lượng đã được tái lập: Chất như là quan hệ đồng nhất với chính mình; Lượng như là sự đứng đối với đối với chính mình và quan hệ với cái khác ngay trong lòng sự trung giới vô hạn với chính mình nay đã chứng tỏ là nền tảng, là cơ sở thường tồn của mọi hình thức của Tồn tại và của bản thân Tồn tại.

- Từ đó, ta đi vào phân tích phân đầu của câu viết ở trên: “*Tồn tại hay sự trực tiếp*” (tức “*Chất*” trước đây) thông qua sự tự-phủ định (tức: thông qua “*Lượng*” trước đây) là sự trung giới với mình và sự quan hệ với chính mình (đây chính là yếu tố mới: Bản chất, đã được dự báo trong “*hạn độ*” trước đây) chính là Bản chất. Trong Bản chất, ta có sự nối kết giữa sự trực tiếp và sự trung giới (của quan hệ với chính mình và quan hệ với cái khác) bên trong lòng một sự trung giới với mình và đây là phương diện mới của lĩnh vực Bản chất. Ở đây, Hegel nhấn mạnh chữ “*với mình*” (*mit sich / with itself*) để lưu ý rằng từ nay, sự nối kết giữa sự trực tiếp và sự trung giới không còn là “*trực tiếp*” như trong hạn độ mà là môi trường phức tạp của một sự tự-trung giới của tư tưởng. Hegel cũng dùng chữ “*sự trung giới*” (*Vermittlung / mediation*) như một danh từ chủ động chứ không còn dưới hình thức bị động của quá khứ phân từ “*được trung giới*” hay “*tồn tại được trung giới*” (*vermittelt hay Vermitteltsein / mediated, mediated being*) chỉ có giá trị trong Logic học của Tồn tại.

Điều ấy dự báo tính nội tại, tính chủ thể và cái tồn tại-ở-trong-chính mình (das Insichsein / Being within itself) sẽ được phơi bày sau này ở trong Logic học về Khái niệm (phần III). Và đó cũng là ý nghĩa của phần sau của câu viết: ... “*và vì thế, cũng là sự trung giới tự thủ tiêu chính mình thành [hay để hướng tới] sự quan hệ với mình và sự trực tiếp [hoàn toàn của Khái niệm]*”. Nói cách khác, trong khi chờ đợi, Bản chất chủ yếu là lĩnh vực của sự trung giới. Thật ra, việc “*trở thành hay hướng tới sự quan hệ với mình*” chỉ được minh nhiên hóa trong Logic học về Khái niệm. Còn bây giờ, trong Logic học về Bản chất, sự trung giới – nơi đó sự trực tiếp của Tồn tại tự phủ

định chính nó – không đánh mất mình trong sự trống rỗng hay trong cái vô định của một cái vô hạn tối, trái lại, có xu hướng quay lại với chính mình một cách vô hạn và tự vượt bỏ để vươn đến hay để hướng tới mối quan hệ với chính mình và tới *sự trực tiếp được khôi phục hoàn toàn* của Khái niệm (trong phần III).

(Từ đó, ta cũng có thể hiểu khẳng định của Hegel (trong phần Giảng thêm cho §111 và trong Đại Logic học, I, 339c, 340a) rằng hạn độ *tự mình* đã là Bản chất. Thật thế, trong hạn độ, sự trực tiếp về chất tự phủ định ở trong tính ngoại tại và trong sự dừng dung với chính mình của tính quy định về lượng. Nhưng, Lượng không còn tự đánh mất mình trong sự trống rỗng của một tiến trình đến vô hạn mà, đến lượt nó, tự-phủ định trong *Chất được hạn độ hóa* mà nó liên kết. Song, trong hạn độ, hai mômen nối kết (với chính mình: Chất; dừng dung với chính mình: Lượng) chỉ tạo nên một sự thống nhất hay nhất thể trực tiếp, nơi đó chúng *chuyển sang nhau* chứ chưa phải là một cái vô hạn đúng thật “*tự phân tư*” vào trong nhau giữa lòng một sự tự-trung giới tuyệt đối như trong Bản chất).

Thư Viện Online